



# Violencia y memoria indígena en Cauca y La Guajira

## Violence and Indigenous Memory in Cauca and La Guajira

### Violência e memória indígena em Cauca e Guajira

#### Mauricio Archila

Universidad Nacional de Colombia  
(Bogotá, Colombia)  
marchilan@unal.edu.co

#### Martha Cecilia García

Cinep (Bogotá, Colombia)  
mcgarcia@cinep.org.co

Este artículo surge en el proyecto de investigación «Teoría y práctica del diálogo de saberes: la consulta previa en La Guajira» del Cinep, cofinanciado por Colciencias.

doi:10.11144/Javeriana.mys19-38.vmic

#### Resumen

La reciente violencia en contra de los pueblos indígenas colombianos es integral, no solo política o socioeconómica, sino también cultural y simbólica. Sus luchas de resistencia muestran que, más que víctimas pasivas, ellos son actores sociopolíticos con un proyecto distinto de vida. En esa resistencia se destacan las memorias, cortas y largas, que van construyendo los pueblos originarios del país con un profundo sentido político. Se trata de memorias plurales que están en permanente disputa por el significado del pasado, tanto dentro de las comunidades indígenas como con el resto de la sociedad colombiana. Tal es la temática que cubre este artículo, que centra su análisis en los casos del Cauca y La Guajira.

#### Abstract

The recent violence against the Colombian indigenous people is integral: it is not only political or socio-economic, but also cultural and symbolic. Their resistance struggles show that, rather than passive victims, they are socio-political actors with a different life project. In this resistance, the short and long memories constructed by the native people of the country with a deep political sense are highlighted. This article considers the plural memories that are in constant dispute over the meaning of the past, both within indigenous communities and the rest of the Colombian society. It focuses its analysis in cases from Cauca and La Guajira.

#### Resumo

A recente violência em contra dos povos indígenas colombianos é integral, não apenas política ou socioeconômica, mas também cultural e simbólica. Suas lutas de resistência mostram que, além de vítimas passivas, eles são atores sociopolíticos com um projeto diferente de vida. Nessa resistência destacam-se as memórias, curtas e longas, que vão construindo os povos originários do país com profundo sentido político. Trata de memórias plurais em permanente disputa pelo significado do passado, tanto dentro das comunidades indígenas como com o resto da sociedade colombiana. Tal a temática que debruça este artigo, que centra sua análise nos casos do Cauca e Guajira.

#### Palabras clave

indígenas; violencia; resistencia; memorias

#### Keywords

Indigenous people; violence; resistance; memories

#### Palavras-chave

indígenas; violência; resistência; memórias



*Desde 1492 la violencia se agudiza en los territorios de América Latina. Hoy, 522 años después la violencia es peor. ¿Por qué todavía prevalece la idea de que la llegada de los «descubridores» de «América» trajo el conocimiento para nuestros pueblos? ¿Por qué permanecen aún hasta nuestros días las dañinas ideas de que los pueblos indígenas, que existían antes de 1492, eran brutos? Muchos todavía dicen «salvajes» de forma peyorativa [...]».*

No les falta razón a los indígenas del norte del Cauca en la denuncia no solo del empeoramiento de la violencia política, sino de la persistencia de otras formas de violencia simbólica contra ellos. Sin embargo, la declaración también muestra la larga memoria que poseen en su histórica resistencia a la dominación. Tales son los temas que abordaremos en este artículo que gira en torno a la memoria indígena, especialmente de dos regiones: Cauca, en el suroccidente del país, y La Guajira, en el extremo norte colindante con Venezuela. Para tal fin el texto se estructura así: en primera instancia nos acercamos a algunos indicadores de la violencia política contra los pueblos originarios del país y a las luchas de resistencia que ellos han librado desde finales del siglo xx. En ese marco, y como una forma de lucha política, consideraremos las memorias largas y cortas que construyen, especialmente contra la violencia. Finalmente el artículo se cierra con algunas conclusiones sobre lo observado.

## Aproximación a la violencia contra los indígenas

En la cuantificación de la violencia contra los pueblos originarios de Colombia hay problemas de distinta índole que dificultan la construcción de cifras consolidadas, por lo que tendremos que recurrir a aproximaciones sobre la magnitud de esa violencia en el ámbito nacional<sup>1</sup>. El censo

de 2005 contó 1.392.623 indígenas en Colombia, un poco más del 3% de la población total del país. Las distintas etnias originarias que habitan el departamento del Cauca suman 248.532 y se distribuyen porcentualmente así: nasa 65%, yanaconas 15%, guambianos 13%, coconucos 5% y otros 2%<sup>3</sup>. Según el mismo censo, la población total wayúu en Colombia es de 270.413 personas, es el pueblo indígena más numeroso del país y se concentra en el departamento de La Guajira, en donde habita el 98,03% del total<sup>4</sup>.

En el estudio adelantado por William Villa y Juan Houghton sobre la violencia contra los pueblos indígenas en Colombia entre 1974 y 2004 (ver gráfica 1) se habla de un total de 6.745 violaciones de derechos humanos, 1.889 de ellas en la modalidad de asesinatos<sup>5</sup>. Los autores señalan varias fases de esa violencia en los 31 años estudiados, para concluir que entre 2000 y 2004 la creciente tasa de homicidios –277,2 por cien mil habitantes– estaba tres veces por encima de la media nacional<sup>6</sup>. Esto también significa el inminente riesgo de desaparición de 37 pueblos originarios de los 92 que en ese momento eran reconocidos oficialmente. Los nasa o paeces estaban entre los más victimizados, especialmente a partir de 1999<sup>7</sup>. Si bien históricamente la propor-

---

desde un ámbito regional o de una etnia, no siempre son comparables y difieren en las magnitudes absolutas, aunque coinciden en tendencias gruesas, que será lo que resaltaremos en esta sección.

1 Tejido de Comunicación y Relaciones Externas para la Verdad y la Vida, de la ACIN, declaración del 22 de marzo de 2014. <http://www.nasaacin.org> (consultada el 27 de marzo de 2014).

2 Nos referimos a la diversidad de fuentes y metodologías para medir la violación de derechos humanos y del Derecho Internacional Humanitario (DIH). Incluso la categoría derechos humanos occidentales está siendo cuestionada por algunas comunidades que exigen parámetros contruidos desde el derecho propio. Además complejiza esta tarea la necesidad de considerar la violencia cultural y simbólica, dimensiones más difíciles de cuantificar. A esto se suma que las series producidas sobre violencia política, a veces

3 Centro de Memoria Histórica, «Nuestra vida ha sido nuestra lucha»: resistencia y memoria en el Cauca indígena (Bogotá: CMH/Taurus/Semana, 2012), 13.

4 DANE, *Censo Nacional de Población* (Bogotá: Dane, 2005). Un 0,48% de población wayúu vive en el departamento del Cesar y un 0,42% en Magdalena. Debe tenerse en cuenta que son binacionales y se calcula que los wayúu que habitan en Venezuela están por encima de los 150.000. Otros indígenas viven en la Sierra Nevada de Santa Marta como los kogui, wiwa, kankuamo e ijka, y juntos llegan a unos 6.000, aunque no todos están asentados en La Guajira.

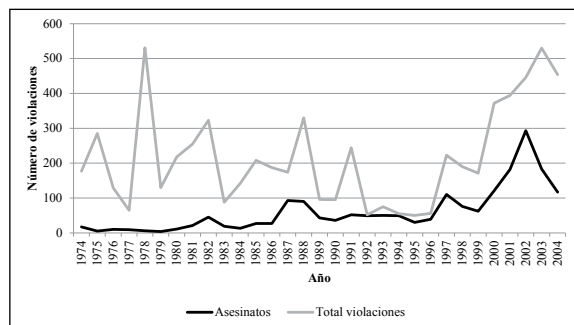
5 William Villa y Juan Houghton, *Violencia política contra los pueblos indígenas en Colombia, 1974-2004* (Bogotá: Cecoin/Oia), 22. Ellos insisten en que hay subregistro de violaciones de derechos humanos pues no muchos indígenas las reportan por razones de supervivencia o porque algunos pueblos son identificados como tales solo hasta tiempos recientes. También señalan descuido en los descriptores y una cierta desidia en proporcionar la información. Por su parte, las fuentes oficiales y de ong de derechos humanos tienen el problema de invisibilizar lo étnico (Villa y Houghton, *Violencia política*, 292-295).

6 Villa y Houghton, *Violencia política*, 65.

7 Según los mismos autores, los indígenas del Cauca, en los 31 años que estudian, han sufrido 28% de los asesinatos políticos, 60% de las detenciones arbitrarias, 27% de los secuestros y 20% de las desapariciones forzadas (Villa y Houghton, *Violencia política*,

ción de violencia en contra de los wayúu ha sido baja, esta aumenta en lo que va de este siglo<sup>8</sup>. En cuanto a victimarios, el Grupo de Memoria Histórica da estos porcentajes: actores estatales, 53%; paramilitares, 21%; guerrilla, 10%; y otros 16%<sup>9</sup>.

**Gráfica 1. Violencia política contra pueblos indígenas, 1974-2004**



Fuente: Villa y Houghton, 2004<sup>10</sup>

El que la violencia contra los indígenas se incrementa en tiempos recientes y a manos de los mismos victimarios es ratificado en otras denuncias. Así, por ejemplo, el Tribunal Indígena convocado por la Organización Nacional Indígena de Colombia (ONIC) en 2008 en Atanquez (Cesar) expidió una Declaración en la que se dice: «durante el gobierno del Presidente Uribe han sido asesinados

1.119 de nuestros hermanos, siendo el año más cruento el de 2002 donde (sic) fueron masacrados 426 indígenas». Y se agrega una cuantificación de los victimarios: «del total de estos asesinatos el Estado colombiano es responsable del 61,7%, los grupos paramilitares 18,12%, los grupos guerrilleros del 13,7% y el 6,48% restante por otros actores entre empresarios, colonos y demás»<sup>11</sup>.

La serie más reciente sobre violencia contra los pueblos originarios fue producida por la ONIC para las Naciones Unidas en 2009. Según esta fuente, entre 1974 y 2009 hubo 2.351 asesinatos políticos contra indígenas en el país y el 80% fue a partir de 1999. La tendencia al incremento reciente del desplazamiento forzado es similar. En cuanto a los victimarios, se reconoce el mayor peso histórico de los agentes estatales, pero entre 1999 y 2002 resaltan los paramilitares y desde 2003 la insurgencia. Nuevamente el señalamiento más grave es que de los 102 pueblos indígenas reconocidos por la ONIC entre 28 y 32 están en vías de extinción<sup>12</sup>. De esta manera, la organización indígena denuncia el desconocimiento oficial de la legislación internacional y nacional de protección a los pueblos originarios. Si a esto se le suman los ataques a la autonomía política y cultural de las comunidades indígenas estamos ante un escenario en el que se configura un etnocidio sistemático con visos de genocidio, pues no es solo la desaparición de culturas originarias, algo de por sí grave, sino de pueblos enteros. Sin embargo, los indígenas de Colombia, como los del continente, no son víctimas pasivas de la violencia en su contra, ni les gusta identificarse como tales. Por ello acuden a diversas formas de resistencia contra la dominación y la violencia, tema que abordaremos en seguida.

### La dinámica de las luchas sociales indígenas

La resistencia indígena es de larga duración y articula formas legales y extralegales de acción colectiva. Un indicador de esa resistencia para tiempos recientes es su visibilidad en la protesta

84-85). Puntualmente señalan que entre 1999 y 2004 los nasa han sido víctimas del 44% de las violaciones, los distintos grupos embera del 23%, los kankuamo del 12% y los wayúu del 6% (Villa y Houghton, *Violencia política*, 64).

8 En el informe del Grupo de Memoria Histórica (GMH) sobre la masacre de Bahía Portete se dice que entre 1995 y 2008 hubo 168 asesinatos en ese departamento y que más del 90% ocurrieron a partir de 2001, especialmente entre 2003 y 2005, periodo de la masacre y cuando aumentan significativamente las acciones bélicas en la región (Grupo de Memoria Histórica, *La masacre de Bahía Portete*, 119-122). En ese informe llama la atención el porcentaje de mujeres víctimas (13%) en La Guajira, superior a la media nacional para los pueblos indígenas. Por su parte, la organización Fuerza de Mujeres Wayúu reporta que entre 2001 y 2007, solamente en territorio wayúu del municipio de Maicao, se produjeron cinco masacres, más de 80 asesinatos y veinte indígenas pertenecientes a tan solo ocho rancherías fueron desaparecidos. En 2007, la Fiscalía General de la Nación dijo que estaban reportados y documentados más de 1.200 asesinatos cometidos por estructuras paramilitares en La Guajira y esta organización considera que un porcentaje importante de esa cifra podría corresponder a asesinatos de wayúu. Karmen Ramírez, comp., *Desde el desierto. Notas sobre paramilitares y violencia en territorio Wayúu de la Media Guajira* (Maicao: Cabildo Wayúu Noüna de Campamento, 2007), 17. A partir de testimonios de los familiares y de artículos de prensa, la organización femenina ha documentado casos de 200 víctimas del pueblo wayúu asesinadas y desaparecidas (Ramírez, *Desde el desierto*, 221-230).

9 Grupo de Memoria Histórica, *La masacre de Bahía Portete*, 53.

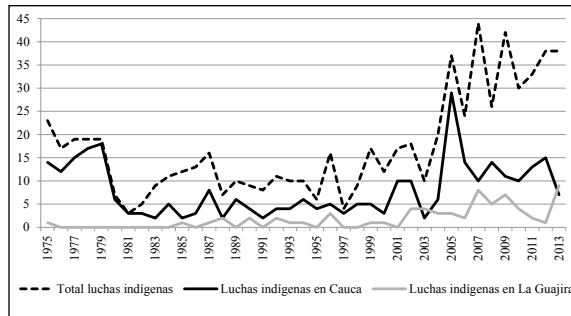
10 Villa y Houghton, *Violencia política*, 22.

11 ONIC-Tribunal de Pueblos Indígenas de 2008, «Declaración de Atanquez». [www.sinaltrainal.org](http://www.sinaltrainal.org) (consultada el 30 de abril de 2014).

12 ONIC, *Informe al Relator Especial de la onu para los pueblos indígenas* (Bogotá: ONIC, 2009), 20-30.

social. Así, las luchas protagonizadas por comunidades indígenas en el país, que han sido registradas en la Base de Datos de Luchas Sociales del Cinep<sup>13</sup> durante el periodo comprendido entre 1975 y 2013, equivalen al 3,21% del total de protestas en el país. Su trayectoria (ver gráfica 2) presenta dos momentos de mayor movilización, al principio y al final del periodo estudiado, con intermitencia en el intermedio.

Gráfica 2. Trayectoria de las luchas indígenas en Colombia, 1975-2013



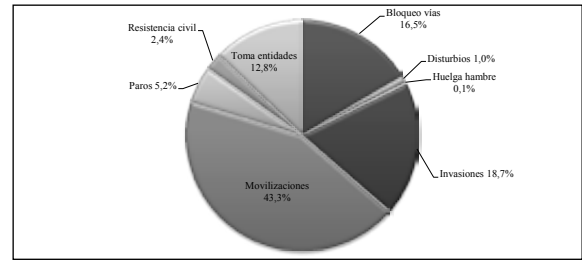
Fuente: Base de Datos de Luchas Sociales, Cinep

Durante el periodo observado, el 46% de las luchas indígenas ha tenido lugar en el departamento del Cauca y el 10% de ellas en La Guajira. Esto refleja la rápida politización de las comunidades caucanas para mediados del siglo xx, la cual se apoya en una larga memoria de resistencia como veremos más adelante. Pero es de notar que los wayúu también han tenido una histórica tradición de lucha para defender su territorio y su cultura<sup>14</sup>. Además, en los últimos años han recurrido también a diversas modalidades de lucha para oponerse a la minería extractiva, especialmente de las multinacionales carboneras, o a megaproyectos energéticos y turísticos.

13 Esta base de datos se alimenta con información de 22 periódicos de circulación nacional y regional, noticieros de radio y televisión, páginas web y boletines de las organizaciones sociales.

14 Primero, contra las campañas militares de «pacificación» por parte de autoridades coloniales y republicanas; luego contra los misioneros capuchinos desde el siglo xviii, y después contra la expansión de los hacendados criollos para apoderarse de las mejores tierras tanto en las riberas del río Ranchería (Colombia) como del río Limón (Venezuela). Ver José Polo, *Etnicidad, conflicto social y cultura fronteriza en la Guajira (1700-1850)* (Bogotá: Universidad de los Andes, 2005).

Gráfica 3. Modalidades de lucha indígena, 1975-2013

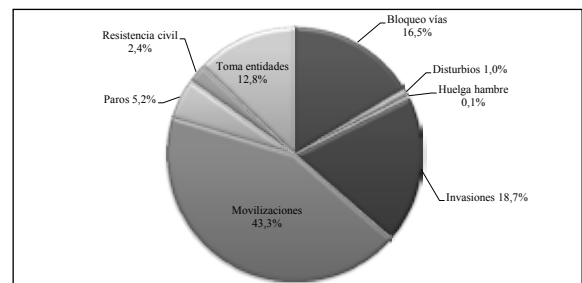


Fuente: Base de Datos de Luchas Sociales, Cinep

En cuanto a las modalidades de protesta (ver gráfica 3), los indígenas del país han privilegiado durante estos años las movilizaciones, por lo común extensas caminatas con mítines en sus descansos. Luego aparecen las invasiones o recuperaciones de tierras que consideran ancestrales y que crecientemente designan como territorios. El bloqueo de vías es una práctica relativamente reciente entre los indígenas y cobró fuerza al cambio de siglo. La toma de entidades públicas para presionar negociaciones con funcionarios gubernamentales, así como la toma de iglesias para buscar refugio, también hacen parte de las modalidades de su lucha desde comienzos del periodo observado. Los indígenas participan en los paros con otros actores sociales –campesinos, población afrodescendiente, estudiantes, pobladores urbanos y sindicalistas–, pero difícilmente los convocan por su cuenta. Las acciones de resistencia civil, aunque pocas, no solo son novedosas sino muy valientes, pues oponen a las comunidades, sin más armas que sus bastones de mando, a los actores violentos.

El principal motivo de lucha indígena (ver gráfica 4) durante los años estudiados ha sido la reivindicación de derechos, especialmente el derecho a la vida, la integridad y la libertad personales, lo que ratifica la idea de que los pueblos originarios no son víctimas pasivas de la violencia.

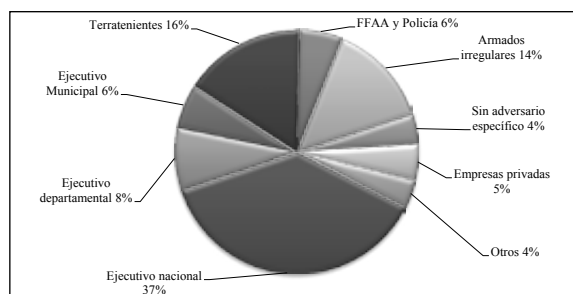
Gráfica 4. Motivos de luchas indígenas, 1975-2013



Fuente: Base de Datos de Luchas Sociales, Cinep

El segundo lugar entre los reclamos lo ocupa la demanda por tierra y territorios ancestrales, relevante en los años setenta y retomada desde 2004. El incumplimiento de pactos por parte de los gobiernos nacional, departamental y municipal constituye el tercer motivo de lucha de los pueblos indígenas. El diseño, anuncio y puesta en marcha de políticas gubernamentales ocupa el cuarto lugar entre los motivos de protesta indígena. El quinto lugar entre sus reclamos lo ocupa la nula o deficiente prestación de servicios públicos y la carencia de vías adecuadas para la circulación de personas y productos agrícolas en sus territorios. El sexto lugar lo comparten los servicios sociales, especialmente salud y educación. Siguen la rememoración de eventos o personas significativos para la vida de poblaciones indígenas y los temas ambientales que han venido ocupando un lugar de importancia entre los grupos indígenas, dada su relación con la naturaleza. En la movilización ambiental también cuenta con la no realización de consultas previas tanto en proyectos extractivistas como en la ejecución de obras de infraestructura o de turismo que afectan su existencia.

Gráfica 5. Adversarios de las luchas indígenas, 1975-2013



Fuente: Base de Datos de Luchas Sociales, Cinep

Entre los adversarios de las luchas indígenas durante el periodo observado sobresalen, en su orden, el ejecutivo nacional, los terratenientes privados y los grupos armados irregulares, como se aprecia en la gráfica 5. Del total de luchas indígenas que plantearon a los grupos armados irregulares como adversarios, el 18% explícitamente se refirió a grupos paramilitares, el 29% a las guerrillas y el porcentaje restante a todos los grupos armados irregulares, fuesen paramilitares, guerrilleros o bandas criminales<sup>15</sup>.

15 Llama la atención que la insurgencia reciba más protestas que los paramilitares o las fuerzas armadas estatales, cuando en la infor-

En estas luchas los pueblos indígenas de Colombia aparecen como actores sociales y políticos que ponen en juego su cultura mientras construyen memorias, que son otras formas de resistir. Pero ¿qué memorias se trata? Abordemos este tema antes de mirar en concreto las memorias de violencia y resistencia que construyen en su largo trasegar.

### Sentido de la memoria indígena

Convencionalmente la memoria es el recuerdo del pasado traído al presente. Es algo más que un reflejo pasivo; se trata de una acción, un «trabajo» intencional de revivir en el presente el pasado significativo<sup>16</sup>. Es una materia viva que parte de la experiencia subjetiva, se recrea y transforma según los contextos, intereses y poderes actuales, pues, como dice Enzo Traverso, «la memoria se conjuga siempre en presente»<sup>17</sup>. Para Maurice Halbwachs la memoria, si bien se puede ejercer individualmente, siempre está inscrita en marcos sociales<sup>18</sup>.

Como lo hemos señalado en otra parte<sup>19</sup>, las memorias indígenas en Colombia son disidentes o subalternas ante la memoria histórica de la mayoría de la población. Se apoyan en la experiencia vivida –son «literales» según Todorov–, pero se transmiten por generaciones, es decir son «ejemplares»<sup>20</sup>. Si bien son más visibles las memorias cortas de lo vivido en tiempos recientes, continuamente se remontan a lo que Silvia Rivera llama la memoria larga –de la conquista y el colonialismo español y republicano–<sup>21</sup>. Y definitivamente tienen una profunda dimensión

mación de victimarios ocupan un orden inverso. Esto se debe a dinámicas regionales en las que, por ejemplo, desde finales de los años noventa, los indígenas caucanos han realizado varias luchas –particularmente acciones de resistencia civil– para oponerse a las acciones de las farc en contra de la población civil.

16 Paul Ricoeur, *La memoria, la historia, el olvido* (México: Fondo de Cultura Económica, 2008).

17 Enzo Traverso, *El pasado, instrucciones de uso: historia, memoria, política* (Madrid: Marcial Pons, 2007), 18.

18 Maurice Halbwachs, *La memoria colectiva* (Zaragoza: Prensas Universitarias, 2004).

19 Mauricio Archila, «Memoria e identidad en el movimiento indígena caucano», en *Una historia inconclusa, izquierdas sociales y políticas en Colombia*, Mauricio Archila et al. (Bogotá: Cinep, 2009).

20 Esta conceptualización es original de Tzvetan Todorov, *Los abusos de la memoria* (Barcelona: Paidós, 2000) y retomada por Elizabeth Jelin, *State Repression and the Labors of Memory* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2003).

21 Silvia Rivera, «Oprimidos pero no vencidos», *Luchas del campesinado aymara y quechua, 1900-1980* (La Paz: Editorial Yachaywasi, 2003).

política para afirmar o deslegitimar los poderes del presente.

Para nuestros pueblos indígenas, como en general para los del continente americano, no hay una distinción tajante entre la historia –entendida como conocimiento y no como acontecimiento– y la memoria. Ellos desconfían de los historiadores profesionales y hablan de una historia propia apoyada en su memoria. Metáforas como «el pasado (los antiguos) va adelante y el futuro (los jóvenes) va atrás» aparecen frecuentemente en los textos de los guambianos<sup>22</sup>. La reconstrucción del pasado está al servicio de la lucha presente y por eso está «adelante». Metafóricamente la conciben como «recorrer los senderos de nuestros mayores depositarios de la memoria oral y volver a transitar los caminos de quienes ya han hecho memoria en el gran territorio ancestral»<sup>23</sup>. Por su parte, los nasa afirman que «la historia no es solamente lo que ya sucedió, sino también lo que está pasando hoy»<sup>24</sup>. A juicio de Joanne Rappaport, la continuidad entre pasado y presente –y futuro– suministra una conciencia histórica distinta de la occidental<sup>25</sup>. Por supuesto, los indígenas caucanos reconocen que hay rupturas entre pasado y presente, pero ellos no los separan tan tajantemente como los occidentales. Tampoco conciben la continuidad en forma lineal sino de manera cíclica o, como dicen los investigadores guambianos, ellos caminan en espiral, como en un caracol.

El antropólogo Luís Guillermo Vasco, uno de los integrantes del comité de historia guambiana, va más lejos y señala que para los indígenas, en contraposición con los historiadores académicos, el pasado no ha muerto, ¡está vivo!<sup>26</sup>. No solo les sirve para la lucha sino que está referido al territorio. La insistencia de Vasco es ampliada por Herinaldy Gómez. Para este otro antropólogo, los nasa, como en general los indígenas america-

nos, no separan el ser humano de la naturaleza. Su historia no se narra sobre un eje temporal, como en Occidente, sino espacial<sup>27</sup>. Así, el territorio «es el texto donde se produce y lee la historia»<sup>28</sup>. Recordar y narrar la historia es recorrer –literalmente– el territorio. De esta forma, «la historia no se concibe como lo que ya no es sino como lo que puede volver a ser o a ocurrir»<sup>29</sup>. Un acontecimiento puede volver a suceder y de alguna forma está sucediendo, por esto desconfían de los anunciados cambios históricos, en concreto de los promocionados por el Estado. Para ellos, la historia es un permanente caminar, con un inicio pero sin un fin conocido. Sus narraciones son menos ceñidas a la cronología –lo que implica un manejo temporal distinto– y más aferradas al espacio, pero también producen sentidos lógicos de comprensión de su pasado que fortalecen su acción y su identidad<sup>30</sup>.

En efecto, como sugiere Rappaport, los indígenas caucanos tienen una estructura narrativa que no siempre se organiza cronológicamente e incluso no hay precisión en las fechas<sup>31</sup>. En la memoria indígena no hay la noción lineal y «objetiva» del tiempo occidental, por lo cual pueden hacer un salto de varios siglos como si fuera de un día para otro. Por todo ello la investigadora norteamericana concluye que en el caso de las memorias indígenas del Cauca no estamos ante textos formales y estáticos, sino ante sucesivas reinterpretaciones aplicadas a la práctica, es decir, a la lucha<sup>32</sup>. En pocas palabras, el pasado sirve para actuar y modificar el presente, por eso está «adelante».

22 Avelino Dagua et al., *La voz de los mayores* (Popayán: Cabildo Indígena de Guambía, 2005), 35.

23 Avelino Dagua et al., *La voz de los mayores*, 19.

24 *Periódico Unidad Álvaro Ulcué* [Popayán], junio, 1991, 11.

25 Joanne Rappaport, *The Politics of Memory* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990), prefacio.

26 Luís Guillermo Vasco, «La lucha guambiana por la recuperación de la memoria», en *Memorias hegemónicas, memorias disidentes; el pasado como política de la historia*, ed. Cristóbal Gnecco y Marta Zambrano (Bogotá: Icanh/Colciencias/Universidad del Cauca, 2000).

27 Herinaldy Gómez, «De los lugares y sentidos de la memoria», en *Memorias hegemónicas, memorias disidentes; el pasado como política de la historia*, ed. Cristóbal Gnecco y Marta Zambrano (Bogotá: Icanh/Colciencias/Universidad del Cauca, 2000). En esto hace eco de la propuesta de Reinhart Koselleck, *Futuro pasado* (Barcelona: Paidós, 1993) cap. 14, sobre la experiencia vivida en el espacio en contraste con el horizonte de expectativas. Si bien lo espacial marca la memoria de todos los grupos según Halbwachs (*La memoria colectiva*, cap. 4), en los indígenas el territorio es algo más que un lugar físico, es donde se reproduce la cultura, mientras la tierra no es solo un medio de producción sino la «madre» que les da origen.

28 Gómez, «De los lugares», 28.

29 Gómez, «De los lugares», 26.

30 Gómez, «De los lugares», 37.

31 Rappaport, *The Politics of Memory*, prefacio. Así lo constata Martha L. Urdaneta en la autobiografía de Lorenzo Muelas que colaborativamente construye con él. Ver Lorenzo Muelas, *La fuerza de la gente*, (Bogotá: Icanh, 2005), prefacio.

32 Rappaport, *The Politics of Memory*, prefacio.



Esta memoria de resistencia –que revive sus derrotas pero también sus logros– aporta mucho a las comunidades en la construcción de su identidad, pero puede enfrentar limitaciones en sus alcances y su dinamismo. Es cierto que las memorias subalternas tienen límites. Las literales, ligadas a la experiencia vivida de la víctima, pueden ser no solo excluyentes sino volverse intransmisibles. A su vez las ejemplares, elaboradas por los mismos actores sociales o por intelectuales externos, arriesgan perder el calor de la experiencia terminando en una memoria histórica abstracta. Por fortuna, en este diálogo de saberes<sup>33</sup> cobra creciente papel el intelectual orgánico surgido de las comunidades, permitiendo un lazo más fuerte con la experiencia vivida por los pueblos originarios en sus memorias largas y cortas. Acercémonos a ellas en forma breve.

### Las memorias largas<sup>34</sup>

Los indígenas colombianos poseen una larga memoria de resistencia a la violencia y las diversas formas de opresión. Permanentemente ellos hacen referencia a la larga lucha contra los colonialismos, viejos y nuevos, por eso continuamente exclaman: «la lucha es larga [...] comenzó hace siglos y no termina»<sup>35</sup>. Incluso acuden a una lectura historiográfica para entender los conflictos actuales. Por ejemplo, en una cartilla educativa se establece que si el robo continuado de tierras sigue siendo «conquista», el pago velado o abierto de terraje es «la colonia»<sup>36</sup>.

En 1927, en un Memorial suscrito por 14.000 mujeres seguidoras de Manuel Quintín Lame, refiriéndose a la llegada de los europeos a América, se dice que desde ese momento han transcurrido 435 años de oscuridad, engaño e ignorancia por

parte de «una civilización de explotadores, calumniadores, usureros y ladrones, quienes han deserrado de los bosques, las llanuras y las selvas a nuestros primogénitos padres, hermanos, hijos y esposos (los han alcoholizado) para poderlos despojar de sus hogares, cultivos y tierras»<sup>37</sup>. El mismo Lame ratificaría esta memoria años después al decir que quienes llegaron en 1492 eran «rateros, vinieron a matar y asesinar a todos los reyes indígenas», y sus herederos continuaron los despojos<sup>38</sup>. Para los indígenas la ruptura con España y la creación de una nación independiente no alteró fundamentalmente la situación que vivían desde el arribo de los europeos, la cual estaba caracterizada por el despojo de sus tierras, las formas coercitivas de trabajo, la ruptura de las comunidades y el desconocimiento de sus autoridades. Así, por ejemplo, se atribuyen a Lame estas palabras en la toma pacífica de Paniquitá a mediados de 1914:

La independencia que nos dio Bolívar fue un engaño [...] Bolívar peleó con los indios y les ofreció que les devolvería las tierras que les habían quitado los españoles. Pero ¿qué pasó? Que Bolívar mintió y no les devolvió las tierras sino que las dejó en manos de otros conquistadores blancos pagando terraje. No hay que pagar terraje [...] Esta tierra es de nosotros<sup>39</sup>.

Por eso no es extraño que en la gesta de independencia no se hayan adherido con fervor a la causa patriota y en algunos casos hasta se hayan alineado con el bando realista o clerical para protegerse de la voracidad de las nacientes elites criollas<sup>40</sup>. En una nación que los excluía y los trataba de «salvajes», los indígenas colombianos siguieron alimentando sus memorias de resistencia tratando de mantenerse al margen de las guerras civiles del siglo XIX o, cuando era necesario, aliándose pragmáticamente con quien más garantías les ofreciera<sup>41</sup>. Y es que sobre las comunidades del Cauca pesaba mucho no solo la pérdida de sus tierras sino

33 Orlando Fals Borda, «Orígenes universales y retos actuales de la IAP», *Análisis Político* 38 (1999).

34 Esta sección retoma algunas consideraciones hechas en un artículo sobre los indígenas colombianos ante el bicentenario de la Independencia, complementadas por avances de la investigación en curso. Véase Mauricio Archila, «Los indígenas colombianos, de la Independencia al Bicentenario: una memoria de exclusión», en *Independencia: historia diversa*, ed. Bernardo Tovar (Bogotá: Universidad Nacional, 2012).

35 CRIC, «Nuestras luchas de ayer y hoy», *Cartilla* No. 1 (Popayán: CRIC, 1983) 16.

36 CRIC, «Nuestras luchas», 29.

37 Manuel Quintín Lame, *Las luchas del indio que bajó de la montaña al valle de la «civilización»* (Bogotá: La Rosca, 1973), 21.

38 Lame, *Las luchas del indio*, 44.

39 Diego Castrillón, *El indio Quintín Lame* (Bogotá: Tercer Mundo, 1973), 98.

40 Jairo Gutiérrez, *Los indios de Pasto contra la República (1809-1824)* (Bogotá: Icanh, 2007).

41 James Sanders, «Pertener a la gran familia granadina. Lucha partidista y construcción de la identidad indígena y política en el Cauca, Colombia, 1849-1890», *Revista de Estudios Sociales*, no. 26 (2007).



la imposición del terraje, una forma de arrendamiento en la que al indígena se le permitía acceso a un pedazo de tierra en la hacienda a cambio de trabajo obligatorio en ella. En su autobiografía, Lorenzo Muelas lo recuerda asociado con hambre y pobreza, lo que era acompañado del gran dolor con que miraban los guambianos sus tierras despojadas<sup>42</sup>. Algo similar aflora en los recuerdos de los mayores nasa, con variación en cuanto a los días de pago del terraje —entre dos y seis días al mes— mientras «la herramienta corría por cuenta del terrajero»<sup>43</sup>. En los lotes que les cedían los terratenientes no se les permitía cultivos permanentes especialmente de café o caña de azúcar. Cuando no pagaban el terraje eran castigados con garrote o eran expulsados de las haciendas, y para completar los obligaban a votar por el partido del hacendado<sup>44</sup>. Los mismos mayores afirman que la llegada de colonos blancos empeoró la situación, pues aprovechándose de los indígenas a quienes emborrachaban o amenazaban se apoderaron de sus tierras con la connivencia de las autoridades locales<sup>45</sup>.

Sin embargo, los indígenas caucanos no solo guardan memoria de la dominación y la concomitante violencia física en su contra, sino también de su resistencia, que por momentos fue directa, recurriendo a las precarias armas de las que disponían, pero en general transcurrió por caminos pacíficos, presionando por una legislación a su favor. En cuanto a la respuesta defensiva se recuerdan hechos conocidos como los de la Gaitana en la época de la conquista y la fiera resistencia que por años ofrecieron los nasa, junto con otros pueblos como los pijaos, a los conquistadores<sup>46</sup>. Hay otros que hasta ahora están saliendo a flote, como el ajusticiamiento por parte de dos terrajeros, también guambianos, de un terrateniente abusador a comienzos del siglo xx en la hacienda Santiago<sup>47</sup>. Por lo común la resistencia fue

desarmada aunque para nada pasiva. Así aflora la memoria de Juan Tama en el inicio del siglo xviii que negoció con la corona la conformación de cacicazgos<sup>48</sup>. Hay hechos menos conocidos y sin protagonistas visibles como la secular negativa de los guambianos a someterse a las políticas de poblamiento colonial y republicano<sup>49</sup>.

En el caso wayúu también es conocida su oposición a esas políticas de sometimiento para mantener las formas polirresidenciales de habitar el actual territorio de La Guajira, salpicada de actos defensivos ante los intentos de control militar colonial y republicano, tanto que difícilmente se puede hablar de implantación del Estado —español o nacional— en esa región, que por demás va a ser lugar de comercio legal e ilegal<sup>50</sup>. En efecto, resultado de escaramuzas, y por momentos de abierta confrontación armada como ocurrió entre 1768 y 1775, la península nunca pudo ser totalmente conquistada por el imperio español<sup>51</sup>. Las fuerzas republicanas lograrán derrotar a los clanes wayúu en nuevas confrontaciones abiertas a mediados de siglo xix pero con un resultado similar. Para tiempos más recientes es crucial la apelación a la Ley 89 de 1890<sup>52</sup> que, si bien no es resultado inmediato de sus luchas —más bien responde a la lógica conservadora de civilizar a los «salvajes» y preservar a la población nativa en donde supuestamente ya estaban civilizados—, protege a los indígenas manteniendo las tierras comunales de los resguardos y ratificando los cabildos como autoridades propias.

En medio de esas memorias de resistencia, legal y extralegal, es clave la figura de Manuel Quintín Lame tanto por la movilización directa que convocó en los años diez, como por su posterior lucha legal a favor de la causa indígena no solo del Cauca sino en el plano nacional. El levantamiento lamista de los años diez del siglo pasado fue un momento de quiebre de un aparente silencio indígena, pues como dijo el mismo Quintín

42 Muelas, *La fuerza de la gente*.

43 Cátedra Unesco-ACIN, *Las luchas de los mayores son nuestra fuerza* (Bogotá: ACIN, 2001), 21.

44 Cátedra Unesco-ACIN, *Las luchas*, 21-34.

45 Cátedra Unesco-ACIN, *Las luchas*, 30-32. Como una nueva muestra de su larga memoria, designan a esta época la «colonia» (Cátedra Unesco-ACIN, *Las luchas*, 28).

46 María Teresa Findji y José María Rojas, *Territorio, economía y sociedad páez* (Cali: Univalle, 1985).

47 Vasco, «La lucha guambiana», 75-77.

48 Rappaport, *The Politics of Memory*.

49 Avelino Dagua et al., *La voz de los mayores*.

50 Weildler Guerra, «La ranchería de las perlas del Cabo de la Vela (1538-1550)», *Huellas* 49-50 (1997).

51 José Polo, *Etnicidad, conflicto social*.

52 Congreso de Colombia. Ley 89 del 25 de noviembre de 1890. Por la cual se determina la manera como deben ser gobernados los salvajes que vayan reduciéndose a la vida civilizada.

Lame, el indígena «no dice nada, pero en el interior conserva el pensamiento del gallo de pelea», pero él «sabe decir lo que sabe cuando es tiempo y sazón»<sup>53</sup>. Ese levantamiento –conocido como la quintiniada (1914-1917)–, que buscaba recuperar los resguardos y sus cabildos y abolir el terraje, fue respondido con violencia por parte de las élites blancas y el mismo Lame fue encarcelado por cuatro años para luego prohibírsele retornar al Cauca. Esto reforzaría la memoria de que los herederos de los conquistadores seguían haciendo las mismas prácticas de explotación y dominación de sus ancestros.

En los años treinta y cuarenta vendrá una lucha por la tierra en la que el indígena se aliará con el campesino hasta terminar fundido en una misma categoría de clase, ocultando parcialmente su identidad étnica. Y es que el despojo violento de las tierras continuaba, pero ahora auspiciado por los liberales en el poder. Si bien hubo comunidades caucanas que participaron en el conflicto bipartidista de los años cincuenta, en general la memoria indígena de la Violencia tiende a criticarla como una manipulación de las comunidades para quitarles más tierras<sup>54</sup>. Algunos mayores nasa recuerdan la persecución sistemática que el ejército, la policía y los «pájaros» hicieron a los indígenas, acusándolos de comunistas y de consumir coca. Algunos curas también tomaron parte al no bautizar niños liberales «y desde el púlpito proclamaban que matar liberales no era pecado», aunque también hubo sacerdotes que los ayudaron. En todo caso, los asesinatos tuvieron la disculpa del color político, pero a juicio de los mayores era para arrebatarles las tierras<sup>55</sup>.

Igualmente el inicio del régimen de coalición bipartidista –el Frente Nacional (1958-1974)– no significaría mayor cambio en la secular memoria de exclusión de los indígenas colombianos, a pesar de que se habló de reforma agraria y que hizo aparición pública el discurso indigenista como una propuesta de integración de los pueblos originarios a la nación mestiza. Al indígena –especialmente al de las cuencas del Orinoco y el

Amazonas– se le seguía viendo como un salvaje, cuya vida valía igual que la de un animal<sup>56</sup>.

## Las memorias cortas

A mediados del siglo xx todavía parecía que la «conquista» no había terminado para los pueblos originarios de las selvas colombianas y aún para los considerados «civilizados» de las áreas andinas. Pero esto cambiaría con el «despertar indígena» de los años setenta que en Colombia se inicia con la creación del Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC) en 1971, el cual es seguido por otras asociaciones regionales. Este proceso organizativo redundó en la aparición de la ONIC en 1982<sup>57</sup>.

La violencia con que es respondida la lucha indígena lleva a que sus organizaciones reclamen respeto a los derechos humanos y se sumen a las crecientes denuncias por su violación. Cuando se agudiza la persecución al CRIC en 1979, siendo gobernante Julio César Turbay Ayala, la organización hizo este pronunciamiento:

A pesar de la represión las luchas renacen, continúan y reiteran los mismo propósitos básicos conculcados desde la conquista: el derecho a sus tierras, a sus formas de organización propias y a su cultura; el simple derecho a vivir y progresar como pueblos con una expresión propia, con una manera particular de ser y de participar con todos los explotados en la construcción de una sociedad justa que garantice sus derechos<sup>58</sup>.

Con gran parte de su directiva detenida bajo la acusación de pertenecer al M-19, el CRIC se hizo presente en el Primer Foro Nacional de Derechos Humanos de marzo de 1979. En su ponencia declaró: «no puede tildarse al CRIC de organización subversiva o guerrillera» porque

53 Lame, *Las luchas*, 78.

54 Gobernadores Indígenas en Marcha, «Nuestra idea y los problemas de hoy», *Cartilla no. 7* (1985), 7.

55 Cátedra Unesco-ACIN, *Las luchas*, 73-85.

56 Así ocurrió en las sonadas denuncias de finales de los años sesenta sobre asesinatos indígenas por parte de colonos en La Rubiera, Arauca (Germán Castro Caycedo, *Colombia Amarga* (Bogotá: Carlos Valencia, 1976), 56-63) y Planas, Meta, según Gustavo Pérez, *Planas: un año después* (Bogotá: América Latina, 1971).

57 El movimiento indígena colombiano no ha sido homogéneo, comenzando por el caucano. Desde fines de los años setenta se dan roces étnicos y políticos por el manejo del ejecutivo del CRIC, que producen el distanciamiento de algunos gobernadores guambianos, quienes, con comunidades de Nariño, conforman el movimiento de Autoridades Indígenas del Sur Occidente (AISO). Para fines de los ochenta este grupo se proyecta nacionalmente como Autoridades Indígenas de Colombia (AICO).

58 CRIC, «La represión contra los indígenas del Cauca», *Controversia* 80 (1979), 59.

lucha para que se cumpla la Constitución y la Ley 89 de 1890, por exigir que se respeten sus derechos y porque «confía en la capacidad y fuerza de la acción de masas»<sup>59</sup>.

La violencia oficial y de los terratenientes contra el movimiento indígena caucano y la intromisión creciente de fuerzas insurgentes que se hacen presentes en los resguardos llevan al enérgico reclamo de autonomía de parte de todas las vertientes organizadas en el Cauca. Por ejemplo, la Resolución de Vitoncó de febrero de 1985:

Rechaza las políticas impuestas venidas (sic) de afuera [...] no aceptamos entonces que algún armado venga a decirnos a quiénes debemos recuperar tierras y a quiénes no [...] esto lo deciden las mismas comunidades [...] Recomendamos pues a todos los grupos políticos y militares hacer una lectura cuidadosa de la ley 89 de 1890 para que no se den los atropellos que han sido denunciados [...] Exig(e) también a las organizaciones políticas, sean estas armadas o no, que soliciten a los respectivos cabildos el permiso para hacer reuniones [en las cuales] la participación debe ser voluntaria, ningún comunero debe ir obligado<sup>60</sup>.

Un año después se produjo, también en forma conjunta, la Declaración de Ambaló. En ella los gobernadores de 41 cabildos del Cauca retoman lo dicho en Vitoncó y hacen un llamado a las guerrillas para que,

[...] no trasladen la guerra que ellas están librando al territorio de nuestras comunidades. Reiteramos que hacemos valer sin excepciones nuestro derecho a la autonomía [...] Hemos sido y seguiremos siendo gestores y voceros de nuestras propias luchas y no requerimos de fuerzas extrañas a nuestras comunidades<sup>61</sup>.

Para ese momento el movimiento indígena caucano no solo estaba amenazado por la represión oficial y la violencia de los terratenientes sino por la presencia de fuerzas insurgentes que estaban también cobrando vidas en las comunidades. Esto motivó no solo las aludidas declaraciones sino la conformación de una autodefensa indígena en el Cauca —el Movimiento Armado Quintín Lame (MAQL)—, que se

desmovilizaría en los tiempos de la Constituyente a petición de las comunidades<sup>62</sup>.

La masacre del Nilo en diciembre de 1991 anunciaba la llegada de otro actor violento, más feroz y aniquilador que los anteriores: el paramilitarismo proveniente del Valle del Cauca. Su llegada coincidía con la imposición de un modelo aperturista neoliberal que entre sus puntales tenía la actividad extractivista. Eso implicaba el despojo de tierras en este caso de las comunidades caucanas o el control territorial para las rutas de contrabando en La Guajira. Después de una relativa disminución de la violencia contra los pueblos originarios en los años noventa, al cambio de siglo vuelve a crecer en forma exponencial, como vimos al inicio de este artículo, y serán los paramilitares con la connivencia del Estado los mayores responsables de ella.

Las denuncias no se hicieron esperar. Así, los delegados de pueblos originarios colombianos que firmaron la Declaración de Ataque señalaron de manera explícita la responsabilidad del Estado en la violencia en su contra, por acción o por omisión:

El Estado colombiano que nos califica de delincuentes, terroristas y guerrilleros cuando exigimos nuestros derechos, no encuentra en estos actos de repudio y lesa humanidad, la figura del genocidio [...] la política pública del Estado colombiano, está precisamente encaminada a desconocernos como pueblos poseedores de culturas y organizaciones sociales diversas; esto es a ignorar nuestra condición étnica y cultural. Así como también a desconocer nuestras propiedades y derechos colectivos<sup>63</sup>.

Los indígenas colombianos reunidos en Ataque le notifican al gobierno que no serán pasivos ante el despojo y la violencia: «que los pueblos indígenas uniremos nuestros procesos históricos de resistencia para oponernos al exterminio. Que nos movilizaremos para defender nuestros territorios y derechos, y que denunciaremos ante la comunidad nacional e internacional los procesos genocidas de su política de seguridad democrática»<sup>64</sup>.

59 CRIC, «Documento de los indígenas del Cauca al Primer Foro Nacional de Derechos Humanos», *Controversia*, 91-92 (1981) 209.

60 *Periódico Unidad Indígena* [Bogotá], abril, 1985, 3.

61 *Unidad Indígena* [Bogotá], mayo, 1986, 11.

62 Ricardo Peñaranda, *El movimiento Armado Quintín Lame (MAQL)* (Bogotá: CNAI, 2010).

63 ONIC-Tribunal de Pueblos Indígenas de 2008, «Declaración de Ataque».

64 ONIC-Tribunal de Pueblos Indígenas de 2008, «Declaración de Ataque».

Estos pronunciamientos están acompañados de amplias movilizaciones, entre las que se destacan los actos de resistencia en el Cauca desde 2001 y la creación de un cuerpo desarmado de defensa llamado Guardia Indígena que generalmente enfrenta a los violentos con la sola fuerza de sus bastones de mando. Mientras tanto los indígenas caucanos no cesan para hacer vigentes los principios de autonomía territorial. Así, la Junta Regional de Cabildos del Cauca, llevada a cabo en Toribío en julio de 2011, declara:

Los armados no nos representan, no pueden hablar ni mucho menos realizar acciones en nombre nuestro o de nuestros intereses [...] Tanto el Estado como la guerrilla y demás grupos armados, los gremios económicos, narcotráfico y multinacionales y demás actores externos deben respetar nuestro territorio y autonomía [...] Iniciaremos acciones hacia el desmonte —como lo hemos hecho en anteriores circunstancias— de las trincheras y bases de la Policía y el Ejército, y simultáneamente de los campamentos de las FARC, que se encuentran en medio de la población civil [...] No aceptamos el establecimiento de Batallones de Alta Montaña en los territorios indígenas, anunciados por el Gobierno Nacional<sup>65</sup>.

Y en consecuencia un año después guardias indígenas y comuneros desarmados procedieron a hacer el desalojo de uno de tales Batallones en el cerro Berlín, municipio de Toribío, el 17 de julio de 2012. Fue algo que le dio la vuelta al mundo porque el sargento al frente del pelotón militar lloró ante las cámaras de televisión al sentir su orgullo herido. Paralelamente otros guardias indígenas hicieron retirar del territorio a un grupo de guerrilleros que merodeaban por la zona. La respuesta oficial fue condenar el acto de resistencia indígena tachándolo de servir a los intereses de la insurgencia, mientras se exaltó a los soldados supuestamente humillados. En eso contó con el apoyo de los grandes medios de comunicación que silenciaron la violencia oficial en respuesta a la valiente acción indígena<sup>66</sup>.

Por supuesto, es falsa la acusación de que el movimiento indígena esté al servicio de la guerrilla, basta mirar el intercambio epistolar que han tenido en tiempos recientes la dirección del CRIC y la comandancia de las FARC para constatarlo. Aunque el Cauca es uno de los lugares originales de esta guerrilla y por mucho tiempo tuvo una presencia histórica allí, desde los años ochenta se agriaron las relaciones con el movimiento indígena. Ha habido intentos de diálogos en varios momentos, pero el más intenso y reciente se inicia en el contexto de los Diálogos de Paz de La Habana. Lo que rebosó la copa fue el asesinato de un médico indígena —un *The'wala*— en abril de 2013, ante lo cual las comunidades afectadas capturaron a seis milicianos de las FARC de origen indígena y después de un juicio comunitario, el 29 de abril, condenaron a dos de ellos a cuarenta años de prisión, de acuerdo con la justicia propia. Ese mismo día las autoridades indígenas regionales y nacionales le dirigieron una carta al comandante de las FARC en la que ratificaban su oposición a la guerra en sus territorios y denunciaban un supuesto plan de exterminio por parte de la insurgencia<sup>67</sup>. Concluyen la misiva con la consigna ya difundida: «Cuenten con nosotros para la PAZ, nunca para la GUERRA».

En posterior respuesta a Timoleón Jimenez —«Timochenko»— reiteran que están dispuestos a dialogar pero sin renunciar a la autonomía, y en franca oposición a todo colonialismo aclaran:

[...] algunos interlocutores creen que somos apendajados y que pueden pasar por encima de nosotros. Es una herencia colonial que tiene mucha gente *wakasx* (no indígena): creer que como reclamamos con el pensamiento de nuestra comunidad, apenas con nuestros bastones de autoridad, con voz bajita y de buen modo es que les tenemos miedo y que nos vamos a dejar oprimir o utilizar por el resto del siglo y el siglo que sigue.

Le recuerdan los hechos ya narrados del cerro Berlín de julio de 2012. Finalizan proponiendo diálogos directos con la insurgencia y manifestando su

65 Junta Regional de Cabildos Indígenas del Cauca, «Minga de resistencia por la autonomía y armonía territorial y por el cese de la guerra» 2011. [www.cric-colombia.org](http://www.cric-colombia.org) (consultada el 27 de junio de 2013).

66 Por ejemplo, en la madrugada del otro día fue asesinado en un retén militar cercano al indígena Eduar Fabian Guetio, y horas después se produjo el desalojo de los indígenas que se habían tomado el cerro Berlín, el cual fue realizado por el Esmad y hubo varios heridos y contusos. Al respecto ver Mauricio Archila, «¿Qué

pasa en el Cauca?», *Le Monde Diplomatique*, edición Colombia, X, no. 115 (2012): 12-13.

67 Las cartas a las que vamos a aludir se pueden consultar en las páginas web del CRIC, la ACIN y en la de Indepaz. Un análisis amplio de esta correspondencia en Mauricio Archila, «Cartas van, cartas vienen», *Cien Días* 79 (2013): 21-25.

interés por hacerse presentes en La Habana para plantear estos puntos ante las partes allí reunidas. Como se ve de este somero recuento de la correspondencia reciente con las FARC, las organizaciones indígenas del Cauca marcan distancia clara con la insurgencia. Sin embargo, también rechazan todo lo que atente contra su autonomía, mientras ofrecen lecciones de una comprensión distinta de su realidad, avanzando una crítica al colonialismo incluso por parte de organizaciones que reclaman estar al servicio de la causa popular. De manera integral, para ellos la resistencia a las formas de violencia física también se expresa contra las simbólicas, y ahí ponen de nuevo en juego su larga memoria. Así, por ejemplo, desde finales de los años ochenta se presentó el rechazo de las «celebraciones» en torno a los 500 años de la conquista europea, que tuvo en 1992 su punto culminante. En consonancia con otros pueblos originarios americanos también en Colombia se lanzó la campaña de Autodescubrimiento. Para ellos era una forma de hacer visibles los siglos de resistencia indígena y de «definir un proyecto propio y alternativo»<sup>68</sup>. Pero se proponía que este autodescubrimiento no fuera solo para adentro de las comunidades, debía trascenderlas para hacer una amplia convergencia popular que implicaba la autodeterminación de las distintas etnias y de las organizaciones campesinas y obreras «a fin de proponer un modelo de nación con oportunidad para todos»<sup>69</sup>.

Algo similar se manifiesta en las recientes celebraciones del Bicentenario. Ya decíamos que para los indígenas colombianos la independencia poco tenía significado. Recordemos las palabras atribuidas a Manuel Quintín Lame a las que se agregan esta otra expresión suya: «Todo lo que dice el Himno Nacional es mentira, porque la libertad no ha llegado para los indios»<sup>70</sup>. Similar percepción tienen en nuestros días. En una declaración del CRIC a propósito del bicentenario de la independencia se dice: «[...] la actual coyuntura, confirma que son 200 años de frustraciones, dos siglos de intentos estropeados, un

lapso de la historia buscando establecer una nación que entienda y valore nuestra realidad»<sup>71</sup>.

En la presentación de ese comunicado se dice que ante la entrega de la soberanía nacional al poder militar de los Estados Unidos, la consejería mayor del CRIC utiliza la forma de Memorial de Agravios como hace 200 años lo hizo Camilo Torres en representación del cabildo de Santafé. Luego de estas denuncias los consejeros inician la reflexión sobre «dos siglos estropeados [...] buscando establecer una nación» que los entienda. Con crudeza dicen que los avances de la Constitución del 91 son hoy letra muerta y que el gobierno no ha suscrito la declaración de la ONU sobre el reconocimiento de los pueblos indígenas. Concluyen diciendo: «[...] nosotros sabemos que si otra patria es posible, es aquella que interprete la grandeza americana de los pueblos que han sobrevivido a los 500 años de invasión y 200 de capitalismo y modernidad». En ese sentido hacen un llamado a que «atentos a las voces de la historia [...] continuaremos exigiendo el establecimiento de estados realmente democráticos y construyendo un país para todos, en especial para las mayorías, víctimas de los gobiernos que han dominado durante 200 años de repúblicas coloniales»<sup>72</sup>. Para luchar por la democracia y una nación de todos y todas, y para garantizar que los derechos no sean letra muerta, ellos están dispuestos a seguir en la lucha. No en vano la consigna final del mencionado comunicado es: «vivimos y peleamos contra el poder invasor y seguimos peleando mientras no se apague el sol»<sup>73</sup>. Este pronunciamiento se refrendó en el Congreso Extraordinario del CRIC en julio de 2010, cuando se expidió una declaración a propósito del Bicentenario, cuyos apartes principales rezaban así:

Desde el corazón de la madre tierra, las comunidades, las organizaciones, las familias que aún conservan en sus apellidos la relación con el sol picante, con el sol viento, con el aguacero fuerte y suave [...] le decimos al mundo que para nosotros el modelo invasor continúa desde hace 518 años [...] Somos claros en indicar que en Colombia a doscientos años de un grito de independencia no hay nada que celebrar, puesto que la

68 *Unidad Álvaro Ulcué* [Popayán], junio, 1991, 7.

69 *Unidad Álvaro Ulcué* [Popayán], junio, 1989, 2.

70 Castrillón, *El indio Quintín*, 91.

71 CRIC, «Memorial de Agravios de los indígenas del Cauca», Comunicado dirigido al presidente de la República, Popayán (noviembre, 2009), 6.

72 CRIC, «Memorial de Agravios», 7.

73 CRIC, «Memorial de Agravios», 7.

guerra de invasión es una realidad vigente que facilita el exterminio cultural, el desplazamiento forzado, el robo de nuestras tierras y territorios para la implementación de modelos económicos extraños que privilegian la agresión a la madre tierra y la explotación de las fuentes de vida<sup>74</sup>.

Es hora de considerar el caso de La Guajira, en el que la activación de los trabajos de la memoria es más reciente. En lo que conocemos hasta el momento, ha sido propiciada primero por la violencia sufrida por la incursión de los paramilitares en sus territorios, a partir de finales de los años noventa del siglo pasado; y segundo, por la lucha por conservar sus territorios, cada día más amenazados por megaproyectos minero-energéticos y turísticos. Podría afirmarse, entonces, que la reconstrucción de memorias colectivas del pueblo wayúu se articula en torno al territorio, la cultura y la autodeterminación, demandas históricas de los pueblos indígenas en Colombia<sup>75</sup>.

El que las denuncias sobre esa violencia y las redes mafiosas que establecieron los paramilitares aparecieran más tarde que en otros departamentos vecinos, a juicio de Karmen Ramírez, responde a las particularidades de La Guajira: «la existencia de un pueblo indómito, la construcción de una suerte de zona de refugio con una larga y consolidada tradición de ilegalidad, donde cohabitan diversos poderosos locales cada uno con pequeños ejércitos privados a su servicio»<sup>76</sup>. Ella sostiene que en la península, desde tiempo atrás, coexistían grupos armados múltiples y heterogéneos que desarrollaban actividades que iban desde las «meramente delincuenciales hasta las que se apegan a un estricto código de honor y a los principios de guerra manejados tradicio-

nalmente por los wayúu». Pero con la expansión paramilitar algunos de esos grupos realizaron esporádicas alianzas con otros actores armados para combatir a un enemigo común, otros terminaron cooptados y al servicio del paramilitarismo y muchos fueron aniquilados por paramilitares y otros grupos armados<sup>77</sup>. Asimismo, por la vía de la fuerza o de la seducción, los paramilitares vincularon a sus redes de apoyo y a sus filas a muchos hombres indígenas, lo cual, casi siempre, terminó involucrando activamente a todo su grupo familiar extendido, ya que la noción de individuo separado de su grupo familiar y de su comunidad no existe entre los wayúu.

La Guajira había padecido una oleada de intensa violencia en los años setenta durante la bonanza marimbera, cuando se desencadenaron disputas entre grupos armados ilegales y bandas delincuenciales por el dominio de los puertos naturales. También había vivido conflictos internos entre los «hombres fuertes» de la comunidad wayúu. Pero desde finales de la década de los noventa, cuando irrumpió el Bloque Norte de las Autodefensas Unidas de Colombia (AUC), comandado por Rodrigo Tovar Pupo, alias «Jorge 40», la violencia adquirió inmensas proporciones en la región y se materializó a través de la perpetración de masacres. Desde 1998, las AUC comenzaron a realizar operativos sobre poblaciones específicas en los municipios del sur de La Guajira con el propósito de desplazar a los frentes de las FARC y el ELN que operaban en la zona y de controlar los circuitos comerciales de los corredores de movilidad del departamento. En el norte no ha habido históricamente presencia guerrillera.

Las primeras denuncias sobre la presencia y los crímenes cometidos por las estructuras paramilitares se dieron, de manera muy temerosa, a mediados de 2003, cuando se iniciaba el proceso de negociación con las AUC en Santa Fe de Ralito (Tierralta, Córdoba). Sin embargo, afirma Karmen Ramírez, ninguna institución gubernamental las atendió y, más bien, las descalificaron y desmintieron con el argumento de que los

74 CRIC, «Unidad de los pueblos y sectores sociales: Bicentenario... ¿cuál independencia?», La María (Piendamó, Cauca), julio 2010.

75 Este acápite sobre los wayúu se basa en relatos y reflexiones de Karmen Ramírez Boscán, lidereza indígena, cofundadora de la organización Fuerza de Mujeres Wayúu, quien compiló y publicó en 2007 una selección de 45 artículos que «recuperan pedazos de la memoria de lo que ha sido la dinámica de la violencia paramilitar y el conflicto armado en el territorio Wayúu de la Media Guajira». El documento es producto de la construcción de un archivo personal, alimentado, en parte, por colaboradores y solidarios, «que —dice la autora— desde sus conocimientos y capacidades realizaron aportes destacados que informaban sobre aspectos de la dinámica de la violencia paramilitar y el conflicto armado que se escenifican en La Guajira» (Ramírez, *Desde el desierto*, 14).

76 Ramírez, *Desde el desierto*, 14.

77 Ramírez, *Desde el desierto*, 25-26.

asesinatos reportados obedecían a las tradicionales guerras entre clanes guajiros<sup>78</sup>.

La presencia de, al menos, tres agentes armados de distinto signo en territorio wayúu activa los trabajos por la memoria:

Es tan perturbador el desespero de nuestros muertos que incesantemente se nos manifiestan a través de los sueños diciéndonos que es preciso develar la verdad sobre las muertes y desapariciones de tantos wayúu, y clamar venganza por las ofensas cometidas contra el honor del pueblo wayúu en su propio territorio. En nuestros días lamentablemente no podemos acudir a la *pútchi*, o palabra wayúu, porque no hay una contraparte con honor con quien conciliar [...] tampoco podemos acudir a la guerra porque nuestras guerras tienen límites éticos y llevan implícito el respeto por lo sagrado, cuestión de la que no entienden los paramilitares<sup>79</sup>.

Según la misma autora:

El wayúu tradicionalmente es un pueblo de guerreros y muchos de sus conflictos internos han sido resueltos a través del uso de las armas. Sin embargo, por más sangrientas que han sido estas guerras, los wayúu siempre han manejado un estricto código de honor y una ética de guerra que no acepta ni la muerte de mujeres y niños ni la profanación de los cementerios<sup>80</sup>.

Además, las guerras interclaniles, en las cuales o se acaban los hombres de una familia o se arreglan los conflictos, nunca habían producido desplazamiento alguno. Estas mismas particularidades culturales han impedido la amplia denuncia de la violencia contra los wayúu, tal vez con la excepción de la masacre de Bahía Portete<sup>81</sup>. Como lo señala Ramírez:

Nuestra cultura ha sufrido muchísimos ataques. Algunos de ellos tienen que ver con la perversión de nuestros códigos de honor y de guerra, así como cambios en nuestras prácticas funerarias ya que son muchos los muertos que no hemos podido enterrar de conformi-

dad con nuestras tradiciones. También se ha visto la afectación de nuestro entorno ambiental causado por los diferentes megaproyectos presentes en la región, que contribuyen a la erosión de nuestros conocimientos tradicionales y a la pérdida irreparable de la biodiversidad de nuestro territorio<sup>82</sup>.

Este ataque físico y cultural produce desolación y cierta desesperanza. A propósito de la violencia paramilitar en La Guajira una víctima masculina escribió: «A las viudas y huérfanas wayúu, mujeres de arena, sal y penas infinitas». Y seguía:

Las mujeres se van quedando solas, sus mantas negras... sus cementerios llenos de recuerdos. Sin esposos, sin hijos, sin hermanos, sin parientes, sin amigos. Solo la memoria que se convierte en llanto que no cesa. Procesiones perpetuas de viudas y de huérfanas. Mujeres solas con su suma de muertos infinitos<sup>83</sup>.

Otra escribió un poema que terminaba así: «A veces creo haber olvidado el significado de la palabra esperanza. Pero la vida sigue y hay que continuar»<sup>84</sup>.

En ese escenario de violencia y de dolor, las mujeres del pueblo wayúu resultan directamente afectadas porque varias fueron asesinadas, algunas después de haber sido torturadas y violadas, otras fueron maltratadas, golpeadas y heridas a bala en incursiones de los grupos paramilitares. Como ocurrió en el conocido caso de la masacre de Bahía Portete, la muerte de mujeres a causa del conflicto armado conlleva un profundo simbolismo negativo toda vez que en las guerras intraétnicas las mujeres, al igual que los niños, son intocables y deben quedar al margen de las hostilidades. Además, a causa del conflicto armado, las mujeres wayúu han tenido que hacerse cargo de la economía doméstica en muchas de las familias victimizadas y desarrollar actividades que tradicionalmente se consideraban masculinas.

Sin embargo, ese oscuro panorama provoca resistencias individuales —como coleccionar objetos de recuerdo de una masacre o recortes de prensa sobre el evento— y, sobre todo, colectivas. Allí resaltan eventos culturales como la celebración de los *Yanamás* —literalmente traducen días de

78 Ramírez, *Desde el desierto*, 15. Algo similar reportará luego el Grupo de Memoria Histórica en relación con la masacre de Bahía Portete.

79 Ramírez, *Desde el desierto*, 16.

80 Ramírez, *Desde el desierto*, 51.

81 Muchas violaciones de derechos humanos no se han visibilizado por el temor de los wayúu porque algunas denuncias ante instancias gubernamentales produjeron más muertos por el desconocimiento de los wayúu acerca de la existencia de instituciones públicas y ong dedicadas al tema del desplazamiento, y por una tendencia a no reportar los asesinatos de wayúu por estrictas prescripciones que rigen la relación con los muertos y sus espíritus, rituales que excluyen a los blancos.

82 Ramírez, *Desde el desierto*, 40.

83 Ramírez, *Desde el desierto*, 40.

84 Ramírez, *Desde el desierto*, 116-117.



trabajo colectivo— para superar el temor y hacer actos simbólicos de reparación y de retorno. En ese contexto surgen igualmente diversas expresiones organizativas, en especial de mujeres<sup>85</sup>.

A propósito del asesinato de dos wayúu, la misma Karmen Ramírez, sobrina de uno de ellos, escribió:

Aunque en sus *eiruki*, es decir en la carne, ya han muerto y sus almas se encuentran en *Jepirra*, lugar a donde viajan los wayúu después de muertos, aún habitan en nuestros corazones y en nuestra memoria, dándonos coraje y fortaleza para seguir resistiendo en nuestro territorio<sup>86</sup>.

Precisamente han sido las mujeres quienes han quebrado el miedo en que los paramilitares habían sumido a varias comunidades y comenzaron a desamordazar el silencio y a organizarse para denunciar las atrocidades cometidas contra el pueblo wayúu. Así, conformaron la Fuerza de Mujeres Indígenas Wayúu, una alianza de estructura horizontal que agrupa a mujeres delegadas por diferentes comunidades y organizaciones de base para construir memoria del conflicto armado en sus territorios, evaluar el impacto que este ha tenido en las comunidades wayúu y exigir la reparación colectiva, además de las reparaciones individuales.

En el momento de la «desmovilización paramilitar», Karmen Ramírez hacía una reflexión que está a la orden del día en el actual proceso de negociación en La Habana:

[...] mientras a las negociaciones que el gobierno nacional palabrea con los grupos paramilitares no pueda ir un *pütchipü'u*, llevando la palabra en representación de las víctimas de la violencia, la paz que sobrevendrá carecerá de credibilidad [...] La paz solo es posible si los que hoy se desmovilizan, confiesan en dónde están nuestros desaparecidos, por qué mataron a nuestra gente, quiénes ordenaron estos asesinatos, por qué sacaron a nuestra gente del territorio tradicional, quiénes los financiaron, quiénes se han beneficiado con todo lo que ha venido ocurriendo, cuáles son las relaciones que han tenido con la fuerza pública y con funcionarios gubernamentales<sup>87</sup>.

Pero hay un factor más que azuza la memoria colectiva entre indígenas wayúu en La Guajira: la amenaza sobre sus territorios a causa de

la implementación de al menos ocho megaproyectos extractivos, energéticos o de turismo en su territorio que «lejos de ofrecernos una mejor vida, benefician exclusivamente a compañías multinacionales»<sup>88</sup>.

Las memorias que surgen de estos eventos son disputadas aun en el seno de las comunidades. Dramático es el caso de la masacre de Bahía Portete en abril de 2004, en la que participó un grupo wayúu aliado con los paramilitares. Los familiares de uno de ellos, José María Barros —conocido como Chema Bala—, han tratado de ofrecer otra versión de los hechos aduciendo equivocadas alianzas de parte de él. A esto responden contundentemente las autoridades wayúu: «Una cosa son las alianzas de nuestros antepasados en guerra justa, para enfrentar al invasor español y otra, son las alianzas de Chema Bala con los paramilitares para masacrar a su propia etnia [...]»<sup>89</sup>.

De esta forma, también en La Guajira, como en el Cauca, se van elaborando memorias literales sobre la violencia reciente que alimentan sus memorias ejemplares y sus luchas cotidianas. Unas y otras igualmente se apoyan en la memoria larga de resistencia.

## Conclusiones

La reciente violencia en contra de los pueblos indígenas colombianos —a la que nos aproximamos parcialmente con algunas estadísticas que muestran su creciente magnitud— es integral, no solo política o económica, sino también cultural y simbólica. Todo ello significa la amenaza de un etnocidio sistemático. A su vez, el recorrido hecho por sus luchas de resistencia muestra que no son víctimas pasivas sino actores sociopolíticos con un proyecto distinto de vida. En ese trasiego se destacan las memorias, cortas y largas, que van construyendo los pueblos originarios del país. Veíamos que las memorias literales o primarias alimentan permanentemente las secundarias o ejemplares, conformando las memorias públicas indígenas que se hacen cada vez más

85 Grupo de Memoria Histórica, *La masacre de Bahía Portete*, 181-192.

86 Ramírez, *Desde el desierto*, 88.

87 Ramírez, *Desde el desierto*, 82.

88 Ramírez, *Desde el desierto*, 39.

89 A lo que agregan que si él tiene voluntad de verdad, diga dónde están los desaparecidos (Grupo de Memoria Histórica, *La masacre de Bahía Portete*, 194).

visibles, especialmente por parte de los intelectuales orgánicos nativos.

De esta manera, la larga memoria indígena estaría marcada por un ciclo que se repite continuamente: explotación-resistencia-violencia-resistencia. A los factores adversos a las comunidades —explotación y violencia— se les opone la resistencia. Si la memoria de la resistencia es amplia y variada, con matices más o menos heroicos, la de la humillación y la guerra es también recurrente y abrumadora. En cualquier caso la tarea de (re)construir la memoria es parte integral de una lucha que articula lo material con lo cultural. Los guambianos, por ejemplo, a principios de los años ochenta deciden «recuperarlo todo para tener todo completo»<sup>90</sup>. Solo así tienen sentido, para ellos, los trabajos de la memoria:

La visión y misión de nuestras memorias no es contar o escribir estas historias sino [...] perpetuar el espíritu que las motivaron, los hechos, procesos y circunstancias en el (sic) que la memoria de nuestros antepasados haya seguido vigente a pesar de la irrupción tanto de actores europeos como contemporáneos [...] La misión y visión de nuestras memorias consiste en volver móvil el presente y caminar recreando el pensamiento, porque el futuro es el mismo pasado<sup>91</sup>.

Se trata de memorias plurales, aunque intentan ser homogéneas dentro de cada etnia y, como ocurre con toda memoria, están en permanente disputa por el significado del pasado, más cuando son eventos violentos como la masacre de Bahía Portete. Todavía hay mucho trecho por recorrer para recuperar las memorias del conflicto armado colombiano que ayuden a comprenderlo. En el caso indígena estos trabajos difícilmente tendrán éxito si no incluyen activamente a sus intelectuales orgánicos.

## Bibliografía

### Fuentes primarias

Base de Datos de Luchas Sociales en Colombia, Cinep, 1975-2013. [www.cinep.org.co](http://www.cinep.org.co)  
Cátedra Unesco-ACIN. *Las luchas de los mayores son nuestra fuerza*. Bogotá: ACIN, 2001.

<sup>90</sup> Dagua, Avelino et al., *Guambianos, hijos del arcoíris y del agua* (Bogotá: Cerec, 1998), 15.

<sup>91</sup> Dagua, Avelino et al., *La voz de los mayores*, 282.

CRIC. «La represión contra los indígenas del Cauca». *Controversia* 80 (1979).

CRIC. «Documento de los indígenas del Cauca al Primer Foro Nacional de Derechos Humanos», *Controversia* 91-92 (1981).

CRIC. «Nuestras luchas de ayer y hoy». En *Cartilla no. 1*. Popayán: CRIC, 1983.

CRIC. «Memorial de Agravios de los indígenas del Cauca». Comunicado dirigido al presidente de la República, Popayán, noviembre, 2009.

CRIC. «Unidad de los pueblos y sectores sociales: Bicentenario... ¿cuál independencia?». Pronunciamento del Congreso Extraordinario del CRIC, La María (Piendamó, Cauca), julio 2010.

DANE. *Censo Nacional de Población*, Bogotá: DANE, 2005.

Gobernadores Indígenas en Marcha. «Nuestra idea y los problemas de hoy». *Cartilla no. 7*, 1985.

Junta Regional de Cabildos Indígenas del Cauca. «Minga de resistencia por la autonomía y armonía territorial y por el cese de la guerra», 2011. [www.cric-colombia.org](http://www.cric-colombia.org).

Lame, Manuel Quintín. *Las luchas del indio que bajó de la montaña al valle de la «civilización»*. Bogotá: La Rosca, 1973.

ONIC-Tribunal de Pueblos Indígenas de 2008. «Declaración de Ataque». <http://www.sinaltrainal.org>

ONIC. *Informe al Relator Especial de la ONU para los pueblos indígenas*. Bogotá: ONIC, 2009.

*Periódico Unidad Álvaro Ulcué* [Popayán], 1986-1992.

*Periódico Unidad Indígena* [Bogotá], 1974-2002.

Tejido de Comunicación y Relaciones Externas para la Verdad y la Vida, de la ACIN, declaración del 22 de marzo de 2014. <http://www.nasaacin.org>

### Fuentes secundarias

Archila, Mauricio. «Memoria e identidad en el movimiento indígena caucano». En *Una historia inconclusa: izquierdas políticas y sociales en Colombia*, Mauricio Archila et al, 463-534. Bogotá: Cinep, 2009.

Archila, Mauricio. «Los indígenas colombianos, de la Independencia al Bicentenario: una memoria de exclusión». En *Independencia: historia diversa*, editado por Bernardo Tovar, 479-522. Bogotá: Universidad Nacional, 2012.

Archila, Mauricio. «¿Qué pasa en el Cauca?». *Le Monde Diplomatique*, edición Colombia, X, no. 115 (2012): 12-13.

- Archila, Mauricio. «Cartas van, cartas vienen». *Cien Días* 79 (2013): 21-25.
- Castrillón, Diego. *El indio Quintín Lame*. Bogotá: Tercer Mundo, 1973.
- Castro Caycedo, Germán. *Colombia amarga*. Bogotá: Carlos Valencia, 1976.
- Centro de Memoria Histórica. «*Nuestra vida ha sido nuestra lucha*»: resistencia y memoria en el Cauca indígena. Bogotá: CMH/Taurus/Semana, 2012.
- Congreso de Colombia. Ley 89 del 25 de noviembre de 1890. Por la cual se determina la manera como deben ser gobernados los salvajes que vayan reduciéndose a la vida civilizada.
- Dagua, Avelino et al. *Guambianos, hijos del arcoíris y del agua*. Bogotá: Cerec, 1998.
- Dagua, Avelino et al. *La voz de los mayores*. Popayán: Cabildo Indígena de Guambía, 2005.
- Fals Borda, Orlando. «Orígenes universales y retos actuales de la IAP». *Análisis Político* 38 (1999): 71-88.
- Findji, María Teresa y José María Rojas. *Territorio, economía y sociedad páez*. Cali: Univalle, 1985.
- Gómez, Herinaldy. «De los lugares y sentidos de la memoria». En *Memorias hegemónicas, memorias disidentes; el pasado como política de la historia*, editado por Cristóbal Gnecco y Marta Zambrano, 23-52. Bogotá: Icanh/Colciencias/Universidad del Cauca, 2000.
- Grupo de Memoria Histórica. *La masacre de Bahía Portete: mujeres Wayuu en la mira*. Bogotá: CNRR/Taurus/Semana, 2010.
- Guerra, Weilder. «La ranchería de las perlas del Cabo de la Vela (1538-1550)». *Huellas* 49-50 (1997).
- Gutiérrez, Jairo. *Los indios de Pasto contra la República (1809-1824)*. Bogotá: Icanh, 2007.
- Halbwachs, Maurice. *La memoria colectiva*. Zaragoza: Prensas Universitarias, 2004.
- Jelín, Elizabeth. *State Repression and the Labors of Memory*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2003.
- Koselleck, Reinhart. *Futuro pasado*. Barcelona: Paidós, 1993.
- Muelas, Lorenzo. *La fuerza de la gente*. Bogotá: Icanh, 2005.
- Peñaranda, Ricardo. *El movimiento Armado Quintín Lame (MAQL)*. Bogotá: CNAI, 2010.
- Pérez, Gustavo. *Planas: un año después*. Bogotá: América Latina, 1971.
- Polo, José. *Etnicidad, conflicto social y cultura fronteriza en la Guajira (1700-1850)*. Bogotá: Universidad de los Andes, 2005.
- Ramírez Boscán, Karmen, comp. *Desde el desierto. Notas sobre paramilitares y violencia en territorio Wayúu de la Media Guajira*, Maicao: Cabildo Wayúu Noüna de Campamento, 2007.
- Rappaport, Joanne. *The Politics of Memory*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- Ricoeur, Paul. *La memoria, la historia, el olvido*. México: Fondo de Cultura Económica, 2008.
- Rivera, Silvia. «*Oprimidos pero no vencidos*», *luchas del campesinado aymara y quechua, 1900-1980*. La Paz: Editorial Yachaywasi, 2003 (original de 1984).
- Sanders, James. «Pertener a la gran familia granadina. Lucha partidista y construcción de la identidad indígena y política en el Cauca, Colombia, 1849-1890». *Revista de Estudios Sociales*, no. 26 (2007): 28-45.
- Todorov, Tzvetan. *Los abusos de la memoria*. Barcelona: Paidós, 2000.
- Traverso, Enzo. *El pasado, instrucciones de uso: historia, memoria, política*. Madrid: Marcial Pons, 2007.
- Vasco, Luís Guillermo. «La lucha guambiana por la recuperación de la memoria». En *Memorias hegemónicas, memorias disidentes; el pasado como política de la historia*, editado por Cristóbal Gnecco y Marta Zambrano, 69-95. Bogotá: Icanh/Colciencias/Universidad del Cauca, 2000.
- Villa, William y Juan Houghton. *Violencia política contra los pueblos indígenas en Colombia, 1974-2004*. Bogotá: Cecoin/Oia, 2004.

■ Recepción: 18 de junio de 2014

■ Aprobación: 30 de octubre de 2014

■ Disponible en línea: 8 de abril de 2014

#### Cómo citar este artículo

Archila, Mauricio y Martha Cecilia García. «Violencia y memoria indígena en Cauca y La Guajira». *Memoria y Sociedad* 19, no. 38 (2015): 26-42. <http://dx.doi.org/10.11144/Javeriana.mys19-38.vmic>