

La Cuestión Indígena en el Partido Socialista Revolucionario y el Partido Comunista
Colombiano (1926-1938)



Autora

Valentina Pascagaza Pulido

Pontificia Universidad Javeriana

Facultad de Ciencias Sociales

Pregrado en Historia

Bogotá D.C 2021

La Cuestión Indígena en el Partido Socialista Revolucionario y el Partido Comunista
Colombiano (1926-1938)



Autora

Valentina Pascagaza Pulido

Presentado para optar al título de Historiadora

DIRECTOR

Eduard Esteban Moreno Trujillo

Pontificia Universidad Javeriana

Facultad de Ciencias Sociales

Pregrado en Historia

Bogotá D.C 2021

Tabla de contenido

Introducción	4
La emergencia de la izquierda y la cuestión indígena: un recorrido histórico	10
La conformación del Partido Socialista Revolucionario.....	10
Indígenas revolucionarios: la lucha lamista	14
La bolchevización: creación del Partido Comunista Colombiano.....	18
Una reflexión teórica: La cuestión indígena en Mariátegui y Quijano	22
El problema del indio en Mariátegui	23
La colonialidad del poder	24
Raza y clase: una mirada desde la izquierda colombiana	28
Colonialidad del poder y servidumbre.....	29
Liberación de la raza y autodeterminación política	31
La cuestión indígena y la conciencia de clase.....	39
Indígenas revolucionarios: Manuel Quintín Lame, José Gonzalo Sánchez y César Niño	48
La configuración del campo: una mirada indígena.....	49
¿Indígenas intelectuales?: sujetos movilizadores de ideas.....	54
De la Raza a la Clase, o la persistencia de la colonialidad del poder	67
Fuentes.....	77
Bibliografía	73

Introducción

El objetivo del presente trabajo consiste en determinar la forma en la que se consideró la cuestión indígena dentro del Partido Socialista Revolucionario (en adelante PSR) y el Partido Comunista Colombiano (en adelante PCC), buscando establecer la relación entre el movimiento indígena y la izquierda colombiana, representada, durante las primeras décadas del siglo XX, por estos dos movimientos. Para analizar la adhesión de los indígenas a la izquierda partiré del estudio de las figuras de Manuel Quintín Lame, José Gonzalo Sánchez y César Niño, como personajes representativos que tuvieron una participación importante tanto en el movimiento indígena como en la configuración de la izquierda nacional. Pese a que la acción de estos líderes indígenas se remonta a la primera década del siglo XX, estudiaré el periodo comprendido entre 1926 y 1938, ya que fue en este periodo donde se vincularon, o tuvieron alguna relación, con el PSR y posteriormente con el PCC.

Este trabajo se justifica a partir de dos necesidades. Primero, dado que toda pregunta por el pasado es una pregunta desde el presente, pretendo comprender las luchas que en la actualidad libran los movimientos indígenas en Colombia. Como se ha hecho evidente en la cotidianidad de la región, y en los diferentes medios informativos del país, en las últimas décadas el movimiento indígena del Cauca, quizá el más representativo, ha conmocionado el escenario social mediante manifestaciones públicas como la solicitud de reconocimiento ante la JEP como víctimas del conflicto armado en diciembre de 2019. La movilización de 190,000 indígenas a la capital tuvo como objetivo visibilizar el sufrimiento al que han sido sometidos debido a la dinámica del conflicto armado por el control territorial¹. Más allá del reconocimiento como víctimas, una de las demandas centrales de los indígenas del Cauca al gobierno, si no la más importante, ha sido el respeto a la vida de sus comunidades. En medio del paro nacional del 2019, los indígenas caucanos manifestaban: “Nos están matando porque defendemos la tierra. Nos están matando porque defendemos los recursos naturales. Nos están matando porque no permitimos los cultivos ilícitos. Nos están matando porque no permitimos las multinacionales”.²

Esta exigencia de control de sus resguardos y su oposición a las economías ilegales en sus territorios ha tenido como consecuencia el aumento progresivo en los asesinatos de sus líderes. Según el informe de Indepaz sobre los líderes sociales y defensores de derechos humanos asesinados durante el 2020, de un total de 310 líderes y lideresas asesinados, 112 eran indígenas. La comunidad Nasa fue una de las comunidades indígenas más afectadas con un total de 66 de sus

¹ Bertha Durango Benítez, “Histórico: la conmovedora petición de los indígenas del Cauca a la JEP” *Semana*, 8 de diciembre de 2019, sección La nación. <https://www.semana.com/nacion/articulo/190000-indigenas-del-cauca-piden-a-la-jep-ser-acreditadas-como-victimas/644027>

² “Por mi tierra, por mi raza”: así fue la pacífica marcha de los Nasa, una comunidad indígena que se muere en Cauca” *Semana*, 21 de noviembre de 2019, sección La nación. <https://www.semana.com/nacion/articulo/paro-nacional-en-bogota-marchan-los-indigenas-del-cauca-de-la-comunidad-nasa/641411>

integrantes reportados como asesinados en la región del Norte del Cauca en el 2020.³ A su vez, comunidades indígenas de otras partes del país como los Kankuamos, Arhuacos y Koguis en la Sierra Nevada de Santa Marta se han visto afectados por las dinámicas del conflicto armado en sus territorios. Sumado a esto se encuentran las presiones por parte de los sectores del turismo y los grupos empresariales, quienes ven en los territorios ancestrales de los indígenas una fuente de riqueza a ser explotada.

No obstante, el conflicto indígena en el país no es una cuestión actual, sino que se puede remontar hasta finales del siglo XIX y comienzos del siglo XX. En la región del Cauca, por ejemplo, la presión de los terratenientes sobre los territorios indígenas conllevó a la división de los resguardos; en la Sierra Nevada, la llegada de las misiones capuchinas en 1916 supuso el control total de sus formas de vida, la creación de orfanatos y la explotación de su fuerza de trabajo de forma gratuita. Así, para comprender a profundidad el sentido político de las movilizaciones indígenas en la actualidad, es necesario conocer la acción política del movimiento indígena a lo largo del siglo XX. Esto implica estudiar las primeras décadas del siglo con el fin de resignificar las relaciones que establecieron los líderes indígenas del Cauca y de la Sierra Nevada con los movimientos socialistas y comunistas del periodo, donde se trató de configurar el germen de una acción política organizada en el marco de la izquierda nacional.

Esta última idea nos lleva a la segunda necesidad de la cual parte este trabajo. Si bien ya se han realizado estudios sobre el surgimiento del socialismo en las primeras décadas del siglo XX en Colombia a partir de figuras como María Cano, Raúl Eduardo Mahecha, Tomás Uribe Márquez e Ignacio Torres Giraldo⁴, la participación de líderes indígenas dentro de la configuración de la izquierda nacional no se ha estudiado a profundidad.⁵ Asimismo, los estudios sobre el movimiento indígena caucano se han centrado en su organización en los años setenta a partir de la creación del Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC), pero no han ahondado en la movilización indígena en las primeras décadas. En los estudios del movimiento indígena a comienzos del siglo, la figura de Manuel Quintín Lame ha sido objeto de diversos estudios que resaltan su lucha contra el poder hacendatario, no obstante, se ha dejado de lado su participación dentro del Partido Socialista Revolucionario (PSR). En este sentido, es posible señalar que no se ha explicado el lugar de la

³ “Bachelet insta a Colombia a aumentar la protección de la población debido al aumento de la violencia en zonas rurales”, *CRIC-Colombia*, 16 de diciembre de 2020, accedido el 21 de enero de 2021, <https://www.cric-colombia.org/portal/bachelet-insta-a-colombia-a-aumentar-la-proteccion-de-la-poblacion-debido-al-aumento-de-la-violencia-en-zonas-rurales/>.

⁴ Entre los principales trabajos se encuentran *María Cano: escritura y revolución, De sastres a ideólogos: movilizadores de ideas a finales del siglo XIX* de Eduard Moreno. También algunos estudios sobre socialismo temprano como *Historia del Sindicalismo en Colombia* de Miguel Urrutia, *Las ideas socialistas en Colombia* de Gerardo Molina o *Los inconformes* de Ignacio Torres Giraldo y los trabajos de Renán Vega como *Gente muy rebelde: protesta popular y modernización capitalista en Colombia, Ideal democrático y revuelta popular* o *Biófilo Panclasta: eterno prisionero*.

⁵ Sólo algunos trabajos como *Las raíces locales y ramificaciones del indigenismo comunista en Colombia* de Yesenia Pumarada o *The role of the indigenous activists in the creation and development of the communist movement in Colombia since 1930* de Carlos Mosquera han analizado la relación entre los líderes indígenas y la izquierda.

cuestión indígena dentro de la configuración de la izquierda nacional, particularmente dentro del Socialismo Revolucionario y del Comunismo en el período propuesto.

Por otro lado, dado que es inevitable desconocer la subjetividad del investigador en la lógica histórica, optaré por proponer una historia de abajo-arriba, esto es, “opuesta a la historia escrita desde la perspectiva de las clases dirigentes o de élite, que tradicionalmente han caracterizado los estudios históricos. Los historiadores marxistas británicos hicieron hincapié en las experiencias, acciones y luchas históricas de las “clases bajas”, recuperando el pasado que fue hecho por ellas, pero no escrito por ellas”.⁶ Como señala la historiadora británica Dona Torr, al especificar el papel de los historiadores marxistas, “Ha de ser nuestra tarea, nuestro deber, conservar fresco el recuerdo de nuestro orden, tomar nota de las luchas, señalar las victorias, intentar nuevas conquistas y recoger de los fracasos los elementos del éxito [...] veremos entonces que el mundo abarca la civilización con la mano enorme y áspera del obrero, no los dedos finos y enguantados del noble”.⁷ Esto implica insistir que las clases bajas antes que ser simples víctimas pasivas, han sido participantes activas en el proceso histórico.

Para analizar las relaciones entre los agentes que en aquel momento configuraron un espacio en el cual convergió el movimiento indígena y la izquierda colombiana, haré un acercamiento metodológico a la propuesta del sociólogo francés Pierre Bourdieu. A partir de las nociones de *campo*, *habitus* y *capital* examinaré la configuración de un *campo de izquierda* y el lugar que en dicho proceso tuvieron Manuel Quintín Lame, José Gonzalo Sánchez y César Niño. Igualmente, con base en la realización de un cuadro de rasgos pertinentes, caracterizaré las propiedades que al interior del campo diferenciaron a los tres líderes indígenas de los demás dirigentes de la izquierda colombiana con base en los tipos de capitales que movilizaron.

Lo anterior me permitirá plantear que en el proceso de lucha y reivindicación de los derechos de las comunidades indígenas, en alianza con la izquierda colombiana, los tres dirigentes se convirtieron en intelectuales que en su confrontación con el poder, se transformaron en portavoces de las masas indígenas. Si bien históricamente el papel del intelectual se ha centrado en la concepción de un sujeto productor de ideas que encamina su reflexión hacia el plano filosófico, sociológicamente los líderes indígenas desempeñaron funciones propias de un sujeto que enfrenta críticamente su realidad. Su constitución como intelectuales indígenas que plantearon una serie de ideas en torno a las necesidades de los indígenas fue posibilitada por las condiciones de posibilidad de su tiempo y su relación con su contexto.

De esta manera, este trabajo parte de un enfoque social que apuesta por el entendimiento de las relaciones históricamente construidas entre grupos humanos en torno a la desigual distribución de bienes y servicios o ante el desequilibrio en el acceso al poder.⁸ Con el fin de comprender el lugar

⁶ Harvey Kaye, *Los historiadores marxistas británicos: una introducción*. (Zaragoza: Universidad de Zaragoza, 1989), 7.

⁷ *Ibid.*, 14.

⁸ Mauricio Archila “Ser historiador social en América Latina” (ponencia presentada en el Primer Congreso de la ALHIS, marzo de 2015)

de la cuestión indígena en la configuración de la izquierda nacional, haré uso de la categoría de *campo de izquierda* para caracterizar las ideas y prácticas en el terreno político e ideológico que nos permiten hablar de izquierda. Como plantea André Gorz, “la izquierda no se puede determinar de una vez y para siempre, (pues) al variar los aparatos de poder y las formas de dominio varían también los objetivos y las formas de los movimientos de liberación.”⁹

La hipótesis de la cual parte este trabajo consiste en que el PSR consideró la cuestión indígena como un problema en torno a la propiedad de la tierra sin desconocer el componente racial. Esto se debió a su amplia composición social y su eclecticismo, por lo que representó las luchas obreras y populares. Con el cambio que se dio con la creación del PCC en 1930, la cuestión indígena pasó a ser concebida como un problema de clase, gracias a la adopción de una orientación marxista leninista. Esto no implicó un desconocimiento de las particularidades de la cuestión indígena, pues para el partido fue central fomentar un arraigo nacional con una fuerte presencia en los sectores indígenas y campesinos. No obstante, la orientación clasista del partido a la hora de considerar la cuestión indígena sembró la preocupación por crear una conciencia de clase en los indígenas por medio de su instrucción y educación en el marxismo.

Para analizar la forma en la cual ambos partidos consideraron la cuestión indígena es central examinar el lugar que ocuparon los tres intelectuales indígenas en el *campo de izquierda*, en la medida en que éstos me van a permitir dar cuenta de la tensión entre la raza y la clase presente en sus formas de liderazgo, su discurso y su posición dentro del campo. Su papel dentro de la configuración de la izquierda me permite afirmar que más que simples espectadores, los intelectuales indígenas fueron activos partícipes, no sólo por su activismo político dentro del campo y al interior de sus comunidades, sino por su rol como articuladores entre las luchas de largo aliento de los indígenas y la lucha de clases. Los intelectuales indígenas se relacionaron con la izquierda apropiando las ideas comunistas en su discurso político, haciendo uso de la plataforma comunista sin perder sus ideas fundamentales y sus reivindicaciones concernientes a su lugar dentro del sistema colonial/moderno.

El análisis partirá del uso de fuentes periodísticas, a saber, *La Humanidad* y *Tierra*, dos órganos periodísticos que reflejaron la posición del PSR y el PCC frente a la cuestión indígena. Si bien dentro de la izquierda se encuentra un amplio espectro de corrientes ideológicas y políticas, lo cual me llevaría a examinar la prensa anarquista o liberal, me centraré en el estudio de dichas fuentes, ya que presentaron el punto de vista de las tendencias dominantes en la izquierda. Así mismo, a falta de textos producidos por los indígenas seleccionados, a excepción de Quintín Lame, en dichos órganos se encuentran entrevistas y artículos escritos por ellos. Por ende, ante la escasez de fuentes primarias me apoyaré ampliamente en fuentes secundarias.

Para dar sustento a lo que he planteado hasta el momento, esta tesis se estructura de la siguiente manera: En el primer capítulo propongo dos objetivos; por un lado, realizar un recorrido

⁹ Ralf Dahrendorf, Michael Walzer, Isidro Arias, Norberto Bobbio, Steven Lukes, Giovanna Zincone, Salvatore Veca, et al., *Izquierda punto cero*, comp. Giancarlo Bosetti” (Barcelona: Paidós, 1996), 109.

historiográfico para dar cuenta de la emergencia de la izquierda colombiana y el movimiento indígena y, por otro lado, presentar las aproximaciones teóricas de José Carlos Mariátegui y Aníbal Quijano para caracterizar la cuestión indígena. Mariátegui se ha convertido en un referente para el estudio de la cuestión indígena y la investigación y reflexión marxista en América Latina; sus planteamientos constituyen un punto de partida para explicar la cuestión indígena situando los rasgos específicos de la formación económico social latinoamericana.

Si bien Mariátegui no fue ni el primero ni el último en hacer uso del marxismo para interpretar su realidad, su obra ha sido central para el posterior desarrollo del pensamiento latinoamericano, más específicamente, para los teóricos de la modernidad/colonialidad. A esto cabe añadir el valor derivado de su participación en el nacimiento de las izquierdas latinoamericanas, su cuestionamiento a la teoría de la revolución por etapas y su influencia sobre los intelectuales colombianos que participaron en la creación del PSR y el PCC. La vigencia de su obra se ha reflejado en el estudio que sobre ella han hecho pensadores contemporáneos como Aníbal Quijano, quien desarrolló la propuesta teórica de Mariátegui para explicar la vigencia del sistema colonial por medio de lo que él denomina la *colonialidad del poder*. Dicha categoría me permitirá situar la tensión entre la clase y la raza presente en la cuestión indígena, como una expresión del carácter moderno/colonial del sistema capitalista que se instauró a partir de la expansión capitalista en el siglo XVI. Esto, en tanto la clasificación colonial se articuló a la división del trabajo propia de la expansión capitalista, creando así una división racial del trabajo. De manera que, mientras que en Mariátegui la cuestión indígena es definida como un problema de índole económico social, Quijano hace posible cuestionar la existencia misma de “lo indígena”, al develar las relaciones de poder y el proceso de dominación que creó dicha identidad.

Con base en las categorías derivadas de la propuesta teórica de ambos autores y la definición de la cuestión indígena, realizaré una matriz teórica con el fin de analizar la consideración del problema indígena desde la prensa socialista y comunista. Como señaló E.P Thompson, el discurso de demostración de la disciplina histórica consiste en un diálogo entre concepto y dato empírico, conducido por sucesivas hipótesis de un lado, e investigación empírica, por el otro. El instrumento interrogativo es una hipótesis y el que contesta es el dato empírico.¹⁰

Lo anterior me lleva al planteamiento del segundo capítulo, el cual tiene por objetivo analizar la forma en la que el PSR y el PCC definieron la cuestión indígena con base en la prensa socialista y comunista, examinando el lugar del indígena dentro de la colonialidad del poder y el movimiento revolucionario. Esto implica la discusión en torno a qué es la izquierda, dado que la forma en la que ésta se definió a nivel teórico y práctico determinó el énfasis hecho por uno u otro partido a la dimensión clasista o racial de la cuestión indígena. La orientación marxista-leninista que se impuso desde la directriz de la Internacional Comunista dada al recién fundado PCC, y la preocupación de los dirigentes comunistas por fomentar una “verdadera” conciencia de clase entre los sectores

¹⁰ Edward P. Thompson. “La lógica de la historia”, en *La miseria de la teoría*. (Barcelona: Editorial Crítica, 1981).

indígenas me lleva a retomar la crítica hecha por los historiadores marxistas británicos a la noción de conciencia de clase.

Desde la corriente teórica e historiográfica inaugurada por los marxistas británicos en la década de los setenta y su crítica a la versión determinista del marxismo, Eduard P. Thompson planteó que la conciencia de clase surge de la confrontación entre las tradiciones heredadas por la clase obrera y las condiciones materiales a las que se enfrenta. Para Thompson la formación de la conciencia de clase está vinculada al fenómeno histórico cuyo producto es la clase, por lo cual no es algo que se pueda imponer desde el exterior, sino que está vinculada a un proceso histórico específico. La comprensión que hace Thompson sobre la conciencia de clase es central no sólo para descubrir la orientación determinista que tuvo el PCC a la hora de incorporar los sectores indígenas en sus filas, sino que muestra el proceso en el que los indígenas se apropiaron de las ideas socialistas y comunistas para afrontar sus condiciones materiales. No obstante, dado que Thompson analiza la formación de la conciencia de clase en sociedades industriales, haré uso de la noción de *ideología de la protesta* planteada por George Rudé, dado que me permite ir más allá y comprender las motivaciones y objetivos que llevaron a los indígenas a vincularse a la izquierda. Al analizar las ideas y creencias subyacentes a la movilización de los sectores populares en sociedades no industriales o en transición, Rudé devela la forma en la que los elementos derivados e inherentes se conjugaron para formar lo que él denomina la *ideología de la protesta*. En nuestro caso, la *ideología de la protesta* muestra la forma en la que se entrelazaron las tradiciones y experiencias heredadas de los indígenas con los postulados socialistas y comunistas.

En el tercer capítulo examinaré el lugar de los tres líderes indígenas como agentes dentro del *campo de izquierda*. Allí, como ya lo mencioné, haré un acercamiento teórico y metodológico a la obra del sociólogo francés Pierre Bourdieu por medio de las nociones de *campo*, *habitus* y *capital* para caracterizar el lugar que los tres líderes indígenas tuvieron en el *campo de izquierda* como agentes. A su vez, las ideas y posturas defendidas por los tres indígenas me harán plantear su posible consideración como intelectuales que en un momento dado estructuraron orgánicamente un movimiento que los posicionó como agentes dentro del campo de izquierda. Para ello discutiré la definición del intelectual propuesto por Edward Said con el fin de ver su aplicabilidad al presente caso. Si bien otros autores como Antonio Gramsci, Norberto Bobbio y Pierre Bourdieu han analizado la función y el lugar social del intelectual, la propuesta de Said me permitirá considerar a los tres indígenas como intelectuales por su función crítica y desafío al statu quo. Por último, presentaré algunas conclusiones sobre los hallazgos de la investigación.

La emergencia de la izquierda y la cuestión indígena: un recorrido histórico

A comienzos del siglo XX Colombia estaba atravesando por un período marcado por la agudización de los conflictos sociales como consecuencia del proceso de modernización y expansión capitalista. Con base en las experiencias organizativas de los artesanos a mediados del siglo XIX, la naciente clase obrera organizó sus intereses en torno a la creación de un partido político que expresara sus demandas con el fin de independizarse del manto del bipartidismo. No obstante, el movimiento obrero no fue el único que irrumpió en la escena social, pues el movimiento indígena encabezado por Manuel Quintín Lame desafió los estereotipos racistas que la sociedad tenía hacia los indígenas. La reivindicación de los sectores indígenas en América Latina, motivada por el estallido de la Revolución Mexicana y la construcción de una identidad nacional que reivindicó su pasado indígena, conllevó al surgimiento de corrientes indigenistas en América Latina, propiciando el debate en torno a la cuestión indígena.

De manera que el objetivo del presente capítulo consiste en presentar un panorama general de la forma en la cual se han abordado historiográficamente el surgimiento del movimiento socialista e indígena en Colombia en las primeras décadas del siglo XX. A su vez, expondré dos aproximaciones teóricas para comprender la cuestión indígena en América Latina y con ello, la importancia que tiene esta para entender la herencia colonial y su impacto sobre las sociedades latinoamericanas. Para ello, en primer lugar, contextualizaré la organización de los sectores obreros, campesinos y artesanales en torno al PSR y el surgimiento del movimiento liderado por Quintín Lame. En segundo lugar, analizaré el cambio que se dio al interior de la izquierda con la creación del PCC tras el debilitamiento del socialismo revolucionario a finales de los años veinte. Por último, presentaré las propuestas teóricas de José Carlos Mariátegui y Aníbal Quijano sobre la cuestión indígena, con el fin de construir un instrumento teórico que permita comprender el problema indígena y su lugar dentro de la sociedad contemporánea.

La conformación del Partido Socialista Revolucionario

Los años veinte fueron escenario de la agudización de las contradicciones sociales y del despertar de los sectores populares mediante reivindicaciones políticas, económicas y sociales reflejadas en las múltiples huelgas y en la irrupción de nuevas organizaciones políticas en la tradición política bipartidista. En esta década presenciamos el surgimiento de la clase obrera, producto de la conjunción entre las condiciones económicas y políticas y el proceso de identificación cultural,

junto con la llegada de ideas socialistas a Colombia.¹¹ Fueron años en los que la rebeldía tomó una dirección diferente con el encuentro de nuevas ideas, métodos y concepciones de lucha¹² que se materializaron en la creación del Partido Socialista y posteriormente en el Partido Socialista Revolucionario. La conformación de un partido independiente de los partidos tradicionales fue el producto de la movilización de la naciente clase obrera junto con los sectores populares desde mediados de la primera década.

Más que una corriente teórica, el socialismo en esta época era una alternativa y un programa para las mayorías marginadas, enarbolaba la lucha contra las desigualdades y las reivindicaciones no sólo de clase obrera, sino de los sectores populares. Debido a la importancia que tuvieron los artesanos en las movilizaciones populares de las primeras décadas, el socialismo de comienzos del siglo XX se caracterizó por su cercanía con el radicalismo liberal expuesto por los artesanos desde mediados del siglo XIX. Buena parte de las tradiciones políticas y ritos radicales se mantuvieron intactos en el imaginario del naciente socialismo, por lo cual este compartió buena parte de la trayectoria cultural y simbólica de las costumbres de los artesanos. No obstante, junto con la influencia local y nacional, el socialismo introdujo nuevos elementos que modificaron parcialmente las tradiciones artesanales, como el anhelo de construir una sociedad más allá del capitalismo.

La coexistencia de diversos grupos socialistas, la conjugación de la tradición radical y las nuevas tendencias socialistas europeas conllevaron al surgimiento de un socialismo mestizo, en el cual se fundieron diversas tradiciones nacionales y se fusionaron de manera ecléctica variadas tendencias ideológicas y políticas unificadas alrededor del radicalismo liberal.¹³ A su vez, dicho eclecticismo se manifestó en la unión entre el ideal democrático proveniente del imaginario en torno a la Revolución Francesa, y las esperanzas socialistas impulsadas por la Revolución Rusa, pero aplicadas al contexto específico del país. Por lo tanto, en la década de 1920 existió un sincretismo ideológico y cultural en el seno de las corrientes socialistas en muy diversos aspectos, que de alguna forma eran la continuación del sincretismo previo que se había dado entre liberalismo radical y socialismo.¹⁴

Creado en 1919, el Partido Socialista fue la primera organización nacional que apeló a los trabajadores y que expresó la conjugación de las tradiciones radicales y las tendencias socialistas. Su socialismo buscó la transformación no violenta de la sociedad mediante la redistribución del ingreso, dejando intacta la propiedad, por lo cual era más cercano a la tradición del radicalismo

¹¹ Como señala Isidro Vanegas, el socialismo en la primera década del siglo designaba un conjunto heterogéneo de reivindicaciones laborales con un profundo sentido patriótico. La Revolución Rusa fue un suceso lejano para los activistas volcados hacia el mundo popular, por lo cual en la década del veinte emergió tenuemente un socialismo bolchevizado que no generó consenso entre los activistas.

¹² María Tila Uribe, *Los años escondidos. Sueños y rebeldías en la década del veinte*. (Bogotá: CEREC, 1994), 33.

¹³ Renán Vega, *Gente muy rebelde vol.4: socialismo, cultura y protesta popular*. (Bogotá: Ediciones Pensamiento Crítico, 2002), 45.

¹⁴ *Ibid.*, 106.

liberal decimonónico que a las corrientes marxistas.¹⁵ El Partido Socialista representó por primera vez una ruptura política con los partidos tradicionales y con el paternalismo que gobernaba el mundo laboral hasta el momento. Tras la corta existencia del Partido Socialista, que desapareció en 1922, y el auge del movimiento huelguístico, comenzaron a aflorar organizaciones obreras que se adhirieron a ideologías más revolucionarias. Bajo el liderazgo de algunos dirigentes como María Cano, Raúl Eduardo Mahecha, Ignacio Torres Giraldo y Tomás Uribe Márquez, surgió el Partido Socialista Revolucionario en 1926 en el marco del Segundo Congreso Obrero.

El Partido Socialista Revolucionario (PSR) fue un partido de base popular que representó las tradiciones heredadas por la clase obrera en los años veinte. El PSR no fue un partido eminentemente obrero en el sentido clásico y menos aún marxista, dado que la clase obrera en Colombia estaba lejos de ser la clase obrera fabril prevista por Marx. La clase obrera en Colombia estaba compuesta no sólo por obreros, es decir, trabajadores que laboran directamente con los medios de producción y que se reproducen por medio de su trabajo, sino por campesinos, artesanos e indígenas. El término obrero hacía referencia más a los trabajadores manuales que a los asalariados, pues en esta época no tenía un sentido restringido de clase, sino que refería al pueblo, a los pobres o al pueblo trabajador. En una palabra, era un término incluyente y no excluyente.¹⁶ Su unión en torno a una causa y a un partido era producto de su condición de pobreza y marginación social, además de la existencia de elementos de identificación a partir de sus tradiciones y costumbres. Por ende, pese a que algunos miembros del partido tuvieron un bagaje intelectual que les permitió tener una posición política teóricamente fundamentada, la identificación con el socialismo respondió a una simpatía hacia la Unión Soviética por el impacto de la Revolución Rusa aunado al sentimiento anticapitalista.¹⁷

En esa época las tendencias no se habían formado de manera precisa, no puede decirse que los grupos socialistas, comunistas o anarquistas fueran puros, en el sentido teórico o de escuela. Sin embargo, la falta de claridad teórica no fue un impedimento para la difusión del mensaje socialista a escala nacional, por el contrario, si hay un elemento característico del PSR fue la capacidad de sus dirigentes para movilizar las masas. Esto se reflejó en la gran cobertura que alcanzó en el país, pues llegó a tener presencia en 16 departamentos y 177 municipios.¹⁸

Por consiguiente, la tendencia pluralista del socialismo mestizo¹⁹ permitió la convivencia de diferentes ideologías que mezclaban un radicalismo liberal y un socialismo con tendencias libertarias. Se trataba de un eclecticismo que tuvo la ventaja de dar cabida a las distintas concepciones sobre el papel de la clase obrera en el futuro de la sociedad. Allí tuvieron lugar no sólo las aspiraciones revolucionarias de los dirigentes del PSR, identificados con la Internacional Comunista (IC) por la composición marxista de su plataforma, sino las reivindicaciones de los

¹⁵ Mauricio Archila, *Cultura e identidad obrera. Colombia 1910-1945*. (Bogotá: Cinep, 1991), 213.

¹⁶ Vega, *Gente muy rebelde vol.4: socialismo, cultura y protesta popular*, 16.

¹⁷ María Tila Uribe, *Los años escondidos. Sueños y rebeldías en la década del veinte*. (Bogotá: CEREC, 1994), 35.

¹⁸ *Ibid.*, 79.

¹⁹ Por socialismo mestizo Isidro Vanegas entiende la fusión de diversas tradiciones nacionales, incorporando de manera ecléctica variadas amalgamas ideológicas y políticas aglutinadas en torno al radicalismo liberal.

sectores campesinos en su lucha por la tierra, además de las reivindicaciones de los indígenas en su lucha por la protección de sus resguardos y tierras comunitarias.

Los socialistas colombianos se diferenciaron de la IC debido a su amplia composición social, reivindicando al campesinado como el sector mayoritario y al resaltar las costumbres, lenguas y formas colectivas de trabajo de los indígenas como bases materiales. Este carácter pluralista se reflejó en el Primer Congreso Obrero (1924) con la participación del indígena paez Manuel Quintín Lame, quien hizo parte del proceso político y social, y luego asumió un cargo en la dirección del partido. Él llegó al congreso con la decisión de incorporarse al movimiento revolucionario, ampliando la dimensión de las luchas indígenas y unificando aspiraciones comunes con otros sectores. La participación de los paezes también se dio para el Segundo Congreso Obrero (1925), donde se creó una comisión indígena en la cual Quintín Lame elaboró un proyecto que giraba en torno al colectivismo.

En este sentido, al igual que en otros países latinoamericanos, la existencia de indígenas supuso un cuestionamiento hacia los postulados marxistas, en la medida en que estos no habían considerado el lugar del indígena en la formación histórica, debido a su carácter eurocéntrico. Como lo señalaría José Carlos Mariátegui para el caso peruano, el problema del indio es de carácter fundamentalmente económico y tiene que ver con su derecho a la tierra. El problema agrario se encuentra ligado a su vez al problema de la liquidación de la feudalidad, expresado en la inexistencia de una clase burguesa y el predominio de la oligarquía terrateniente. Pero más allá del problema agrario, lo cual lo haría un problema común a campesinos e indígenas, la cuestión indígena presentó un carácter peculiar debido a la supervivencia de la comunidad y elementos de socialismo práctico en las sociedades indígenas. En el caso colombiano sería el PSR, más concretamente Tomás Uribe Márquez, quien reconocería la existencia de un problema indígena en particular que no podía ser supeditado al problema agrario u obrero. Para Márquez era determinante el papel de los indígenas en el proceso social colombiano.²⁰

No obstante, la consideración de la cuestión indígena por el PSR no se puede entender sin el movimiento indígena iniciado desde la primera década del siglo XX bajo el liderazgo de Manuel Quintín Lame. Teniendo en cuenta el *movimiento lamista*, es posible señalar que los indígenas constituyeron una fuerza revolucionaria incluso antes de la organización obrera bajo el Partido Socialista y el PSR. Lame no planteó la toma y reestructuración del aparato estatal, por lo cual se podría afirmar que su desafío al sistema de tenencia de la tierra no fue de carácter revolucionario sino reformista. Sin embargo, al enfrentarse a la colonialidad del poder, uno de los fundamentos de los modernos Estados-nación latinoamericanos, considero que su lucha fue revolucionaria al desafiar su lugar como indígena y reivindicar unos derechos que le fueron negados desde el nacimiento de la república. Esto me permite afirmar que su movimiento fue de carácter revolucionario y no reformista a pesar de su creencia en el Estado como una fuente de poder y autoridad.

²⁰ Ibid., 164.

Indígenas revolucionarios: la lucha lamista

Para 1924, año en el cual el indígena Manuel Quintín Lame se adhirió al Socialismo Revolucionario, el movimiento indígena caucano ya había librado grandes batallas en contra de los terratenientes y hacendados de la región. La disolución del Gran Cauca en 1905 significó un golpe para la aristocracia payanesa, al perder las reservas auríferas del Chocó, lo cual llevó a que la clase alta incursionara en la formación de haciendas ganaderas. Dentro de dichas haciendas, los indígenas eran usados como mano de obra, no obstante, la explotación de su trabajo no se daba en el marco de una relación salarial. Para poder vivir en las haciendas y acceder a una porción de tierra, los indígenas tenían que pagar el terraje, una renta en pagada en forma trabajo o especie.

El origen del arrendamiento y el terraje como aparatos de explotación rural se encuentra anclado a la abolición de la esclavitud y el trabajo indígena y en los cambios operados internamente en las haciendas durante el siglo XVIII. Este sistema de producción le permitía al hacendado reducir al máximo sus gastos mientras maximizaba sus ganancias evitando el pago de salarios. El arrendamiento y el terraje no sólo sirvieron a los hacendados para asegurar el cultivo de sus tierras, explotadas o incultas, sino para retener mano de obra en los bordes de sus haciendas. Tras estos mecanismos de terraje y arrendamiento se ocultaban provechosos beneficios para la hacienda, dado que el pago de la renta en especie o servicios se traducía en unas ventajas económicas para la hacienda, al imponer los precios de compra de los productos y aprovechar ciertas diferencias en las medidas.²¹ Además de la precaria condición laboral dentro de dichas haciendas, el problema indígena consistió en la reducción de los resguardos indígenas con la expansión de las haciendas y de las pequeñas propiedades de los colonos.

De esta forma, la lucha iniciada por Quintín Lame tuvo por objetivo, en un primer momento, la eliminación del terraje y posteriormente, el reconocimiento de los resguardos indígenas. El movimiento lamista comenzó en 1914 con la lucha de Quintín Lame por medio de “mingas adoctrinadoras” donde incitaba a los terrazgueros a desobedecer a los hacendados y dejar de pagar el terraje. Al cuestionar la independencia y sus consecuencias, Lame puso por primera vez en cuestión directa y públicamente el poder de los terratenientes, y rechazó una de las formas de dependencia personal, el terraje.²² Otro mecanismo de resistencia frente al poder terrateniente fue la ardua lucha legalista que tenía por objetivo el reconocimiento de los resguardos indígenas. Esto debido a que la colonización de frontera se convirtió en el mecanismo empleado por los terratenientes para presionar las tierras indígenas al obligar a campesinos expropiados, antiguos esclavos y colonos a desplazarse a los terrenos baldíos o a las zonas indígenas.

Algunos autores han señalado que las limitaciones de su movimiento estribaron en sus férreas concepciones legalistas y caudillistas. Dichos estudios se inscriben dentro de una tradición

²¹ Hermes Tovar Pinzón, “Orígenes y características de los sistemas de terraje y arrendamiento en la sociedad colonial durante el siglo XVIII” *Desarrollo y Sociedad*, No 8 (1982): 33.

²² Renán Vega, *Gente muy rebelde: vol.2: indígenas, campesinos y protestas agrarias* (Bogotá: Ediciones pensamiento crítico, 2002.).

historiográfica de influencia marxista y liberal, haciendo énfasis en las limitaciones de la agenda de Lame. Autores como Pierre Gilhodes y Medófilo Medina hicieron énfasis en las limitaciones de la agenda de Lame, centrada en la causa indígena y “anclada en el pasado”, con dificultades para establecer un frente unido de clase con otros sectores populares.²³ Siguiendo con dicha perspectiva, Renán Vega señaló que “Este culto a la ley le impidió comprender el verdadero carácter y sentido de la política anti indigenista del Estado colombiano y del conjunto de las clases dominantes del país, lo que en ciertos momentos trajo consecuencias negativas y desmovilizadoras para algunos sectores indígenas”.²⁴

Desde esta perspectiva Lame fue llamado “cacique sin cacicazgo” (ya que no fue miembro de ningún resguardo ni ejerció un cargo como autoridad indígena tradicional) y caudillo es decir, líder dotado de una personalidad carismática que impulsó una agenda populista de cambio. Como afirmó Joanne Rappaport, la limitación de la acción de Lame se debió a su espíritu caudillista, en tanto pretendió construir una unidad política en donde legalmente no existía.²⁵ Dicho espíritu le impidió ahondar en la organización y la lucha indígena al desligarla de otros sectores sociales, y proponer otras formas organizativas de tipo colectivo. De esta forma, pese al cuestionamiento hacia el poder hacendatario, Quintín Lame no pudo superar el caudillismo ni el legalismo típico de la política colombiana.²⁶

Como señala Mónica Espinosa, estos estudios contribuyeron a crear una imagen de Lame y de su movimiento como una lucha campesino-indígena de tintes caudillistas. El pensamiento de Lame fue visto como carente de una verdadera conciencia revolucionaria por anclarse en el pasado y carecer de una verdadera conciencia revolucionaria. Recordemos que Manuel Quintín Lame era un indígena terrazguero, es decir, que no tenía tierra, por lo que uno de los problemas centrales de dicha concepción fue asumir que el habitante de resguardo representaba “lo puro”, mientras que el terrazguero indio personificaba una supuesta pérdida de valores culturales y tradiciones propias.²⁷ Una de las problemáticas de estos estudios consiste en la popularización de la imagen del indio como un ser atrasado y de sus líderes como personas carentes de una conciencia de clase.

Sin embargo, frente a esta perspectiva es posible afirmar que si bien Quintín Lame tuvo rasgos de caudillo por las relaciones personales que estableció con los demás indígenas y por el fomento a su culto como líder del movimiento, no buscó forjar una unidad política donde no la había, puesto que su defensa del resguardo y de las tierras indígenas se concentró más en la recuperación de unos derechos perdidos con la creación del Estado-nación. Su liderazgo político no se diferenció de la política colombiana de la época, en la cual el espíritu caudillista era característico; así pues, Quintín

²³ Mónica Espinosa Arango. *La civilización montés: la visión india y el trasegar de Manuel Quintín Lame en Colombia*. (Bogotá: Universidad de los Andes, 2009), 33.

²⁴ *Ibid.*, 73.

²⁵ Joanne Rappaport. *La política de la memoria: interpretación indígena de la historia de los Andes colombianos*. (Popayán: Editorial Universidad del Cauca, 1990.), 121.

²⁶ Renán Vega, *Gente muy rebelde: vol.2 indígenas, campesinos y protestas agrarias* (Bogotá: Ediciones pensamiento crítico, 2002.)

²⁷ Espinosa Arango, *La civilización montés: la visión india y el trasegar de Manuel Quintín Lame en Colombia.*, 34.

Lame no era una excepción. Pese a que buscara conquistar un territorio y centralizarlo, se diferenció de los caudillos decimonónicos en la medida en que no representaba una amenaza para la estructura estatal al no consolidar un poder regional.

Dentro de su orientación política, Lame subrayó la necesidad de participar en las elecciones con un candidato propio, dado que era menester la existencia de una ley que reconociera y defendiera los derechos de los indígenas. En este sentido, recomendaba a los indígenas separarse de dichos partidos y abstenerse a participar en las elecciones, pues los candidatos de ambos partidos no representaban las necesidades de los indígenas. No obstante, el distanciamiento frente a los partidos tradicionales no lo llevó a adherirse a la causa comunista, como sí lo haría su compañero de lucha José Gonzalo Sánchez, quien haría parte del Partido Comunista Colombiano. Quintín Lame nunca estuvo de acuerdo con las ideas del comunismo, al considerarlas ajenas a los intereses de los indígenas y a la nación misma.²⁸ De allí que en el proceso de bolchevización y transición del socialismo al comunismo en los años treinta, José Gonzalo Sánchez inició una campaña difamatoria en contra de Quintín Lame.

A pesar de todo lo expuesto, y como ya lo mencioné más arriba, este episodio del desarrollo del movimiento indígena en el Cauca no se ha estudiado a profundidad. Las investigaciones se han centrado en la figura de Manuel Quintín Lame como antecesor del movimiento indígena del Cauca. Dentro de estas investigaciones se encuentra el trabajo de Renán Vega Cantor “Gente muy rebelde: indígenas, campesinos y protestas agrarias”, una obra completa y sistemática que se fundamenta en un juicioso trabajo de archivo. En dicha obra el autor realiza un estudio de los indígenas entre 1900-1930 analizando tanto los mecanismos de dominación hacia éstos, como sus formas de resistencia y protesta. El estudio del papel de Quintín Lame dentro de la movilización indígena y el modelo metodológico planteado por el historiador marxista George Rudé, le permite a Vega analizar las protestas populares en sociedades que transitan hacia el capitalismo. En un primer momento, el autor analiza el marco legal en el que se desenvuelve la protesta para después examinar la condición del indígena a partir de los casos de las caucherías del Amazonas y el de Quintín Lame. Asimismo, siguiendo el concepto de economía moral del marxista británico Edward Thompson, Vega muestra cómo persiste en Quintín Lame el uso del sentido común y el respeto a las leyes naturales.

Entre los estudios de la figura de Manuel Quintín Lame, se encuentra el trabajo realizado por la antropóloga Joanne Rappaport en su libro “Las políticas de la Memoria”, en el cual la autora busca seguir el proceso de interpretación histórica de los paeces. A partir del uso del concepto de “reinvención de la tradición”, acuñado por Eric Hobsbawm y Terrence Ranger, la autora muestra la transición de Quintín Lame de cacique a caudillo. A diferencia de las diversas fuentes documentales empleadas por Vega, Rappaport se centra en el manuscrito “Los pensamientos del

²⁸ José Eduardo Rueda Enciso, “Quintín Lame el movimiento indígena del Cauca” en *Historia del Gran Cauca*. (Cali: Universidad del Valle. 1995).

indio que se educó en las selvas colombianas”, escrito por el mismo Quintín Lame. Esto, con el fin de reconstruir el pensamiento del indígena caucano y ver la naturaleza de su pensamiento histórico.

Pese a que Rappaport se ubica dentro de los estudios que señalaron el espíritu caudillista de Lame, su obra contribuyó a la comprensión de las estrategias simbólicas, discursivas y culturales que conformaron la conciencia histórica de los paeces. Más recientemente han surgido trabajos como el de la antropóloga Mónica Espinosa Arango, la cual opta por una mirada decolonial y subalterna para explorar la construcción de la historia moderna de Colombia desde las voces periféricas de los indígenas. Para ello, la autora opta por el hablar *al lado de Lame*, es decir, adentrarse en su evocación de una historia de sufrimiento, pérdida, y posible redención para recrear una historia distinta que permite cuestionar el rol del poder en la narración histórica. Con el objetivo de sumergir al lector en la complejidad de las formas de memorización y rememoración social, la autora hace uso del concepto de memoria cultural, el cual, a diferencia de la memoria histórica, permite volver la atención a los contextos de transmisión del recuerdo, de los repertorios culturales de comunicación.

Siguiendo las investigaciones que parten de la pregunta por la memoria, Luz Ángela Núñez analiza cómo la memoria colectiva nasa ha logrado vencer el olvido. Para ello, la autora examina el papel de Quintín Lame entre los indígenas de la época y las estrategias usadas para proscribirlo y condenarlo al olvido. En su artículo “Quintín Lame: Mil Batallas Contra El Olvido”, Núñez sostiene que la figura de Quintín Lame no era importante en sí misma, sino por su capacidad de movilización en contra de un orden económico y social que reproducía un modelo colonial. En la memoria colectiva indígena Quintín Lame es reivindicado por haber tomado las “herramientas blancas” para la reivindicación de la tierra y la cultura indígena, sumado a su capacidad de soportar la represión a la cual fue sometido.

Un estudio más reciente ha situado el estudio de la figura de Quintín Lame con relación a otros indígenas del Cauca como Pío Collo y José Gonzalo Sánchez a comienzos del siglo XX, partiendo de la pregunta por la ciudadanía y la construcción del Estado-nación. En su artículo titulado ¿“Qué significa ser ciudadano e “indio”? sobre la diversidad de formas de apelar a la ciudadanía indígena en el Cauca (1902-1939)”, Karla Escobar busca evidenciar la pluralidad de estrategias argumentativas usadas por los indígenas del Cauca a comienzos del siglo para reclamar derechos como ciudadanos desde su condición de indígenas. La comparación que hace la autora entre los tres indígenas contribuye a dar cuenta de las múltiples formas de agencia política indígena en su rol como ciudadanos. Su investigación es fundamental para mostrar las diferentes formas de identificación política entre los indígenas, trascendiendo el ámbito étnico asociado a dicha identidad.

A diferencia del lugar que ocupa Quintín Lame en la historiografía y en la memoria indígena, la figura de José Gonzalo Sánchez ha sido relegada en parte por la inexistencia de fuentes que nos permitan ahondar en su lucha. Algunos trabajos han estudiado su figura debido a su participación

en la creación del PCC y a su destacada aparición en la prensa comunista de la época, no obstante, su vida aún sigue siendo motivo de investigación. De manera que a pesar de que ambos indígenas participaron en la lucha por la tierra y la defensa de los indígenas en los años veinte, no ocupan un lugar similar dentro de la memoria colectiva. Mientras que Quintín Lame es considerado el precursor de una corriente indigenista autóctona y autónoma, José Gonzalo Sánchez representa una identidad de clase por su vinculación al PCC.²⁹

Al igual que José Gonzalo Sánchez, la figura de César Niño ha sido poco estudiada debido a la escasez de fuentes que nos permitan conocer de cerca su participación en la configuración de la izquierda colombiana. Al igual que en el presente trabajo, su descubrimiento ha sido producto de la importancia que se le dio en el periódico *Tierra* a su participación en el Congreso del Trabajo celebrado en Cali en 1938, por lo cual es mencionado en algunos trabajos que hacen uso de dicha fuente. Lo único que conocemos de su vida consiste en que al igual que otros indígenas de la Sierra Nevada como Salvador Torres y Nemías Izquierdo, Niño acudió al PCC para pedir apoyo en la defensa de sus tierras ante la llegada de misioneros capuchinos a la Sierra. Al convertirse en vocero de las comunidades indígenas de la Sierra ante el PCC y fundador de la Liga Campesina Indígena de la Sierra Nevada, César Niño se convirtió en interlocutor de las problemáticas enfrentadas por los indígenas arahuacos, kógava y alzarios.

Por último, cabe destacar que a pesar de la falta de fuentes para estudiar con mayor profundidad la participación de los indígenas en el nacimiento de la izquierda, es posible afirmar que su papel no se relegó a la vinculación de unos cuantos indígenas al socialismo y el comunismo, pues cada vez siguen apareciendo más nombres de personajes que vieron en la izquierda una vía para luchar por sus intereses. Por el momento, la trayectoria de Quintín Lame, José Gonzalo Sánchez y César Niño me permiten ver cómo la cuestión indígena en las primeras décadas del siglo XX estuvo marcada por la tensión entre una identidad étnica y una identidad de clase, ligada a la conjugación de la identidad indígena con la campesina.

La bolchevización: creación del Partido Comunista Colombiano

El proceso de bolchevización o de viraje del socialismo revolucionario hacia una orientación marxista leninista, iniciado en 1930 con la creación del PCC, conllevó a una campaña de desacreditación de los socialistas revolucionarios de los años veinte. Dicho proceso implicó la negación de la propia prehistoria de los líderes del socialismo revolucionario, quienes debían someterse y reconocer la culpabilidad de sus errores del pasado. Esto se entiende si consideramos que el eje de toda política comunista consistió en el establecimiento de un partido marxista leninista construido de acuerdo con criterios prefijados. Desde esta perspectiva, la lucha del socialismo revolucionario fue calificada como “putchista” y desviacionista, debido a su carencia

²⁹ Luz Ángela Núñez Espinel, “Quintín Lame: mil batallas contra el olvido”, *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura* n°35 (2008), 120.

ideológica y doctrinaria, además de su alianza con sectores del liberalismo radical. Para comprender el proceso de transición del socialismo revolucionario a la creación del Partido Comunista Colombiano es necesario partir de la crisis del PSR en 1929, como consecuencia del encarcelamiento de sus principales dirigentes, el fracaso de la huelga de las bananeras en Ciénaga y el fallido intento de una insurrección a nivel nacional.

Ante la crisis del PSR y el ascenso de la burguesía liberal Moscú decidió enviar una delegación de la Komintern a Colombia a cargo de Guillermo Hernández Rodríguez y su esposa Carmen Fortoul para la creación de un “verdadero” Partido Comunista. A escasos tres meses de la llegada de Hernández a Bogotá en 1930, se convocó un Pleno Ampliado del Comité Ejecutivo del PSR con el fin de hacer un ajuste de cuentas con el pasado, donde se cambió el nombre del PSR por el de Partido Comunista de Colombia.³⁰ Más que un simple cambio de nombre, la connotación de Partido Comunista de Colombia marcó el fin de un período caracterizado por la movilización de amplios sectores sociales en torno a la lucha en contra del orden establecido. De ahora en adelante, la historia del movimiento revolucionario previo a la toma de contacto con la Komintern o la Internacional Comunista sería presentada como una historia llena de errores. No obstante, como señala Klaus Meschkat, en el caso colombiano es justamente esa fase inicial la que se revela ante los ojos de los historiadores como la cumbre nunca más alcanzada del movimiento revolucionario del país.³¹

Con la instauración del Partido Comunista Colombiano, desde una mirada marxista leninista, el fracaso del PSR se explicaría por su estructura organizativa y su plataforma política, la cual no le permitió construir un partido de clase independiente de los partidos tradicionales. Como señala Medófilo Medina en “Historia del Partido Comunista de Colombia”, la influencia del liberalismo fue posibilitada por la falta de claridad ideológica y política del PSR, la ausencia de definiciones políticas propició la llegada de concepciones ajenas.³² Esta debilidad se reflejaría en los líderes del socialismo revolucionario; para Medina Raúl Eduardo Mahecha y María Cano, principales figuras dentro del movimiento de masas de los años veinte, carecían de una formación ideológica apreciable.³³

Otra forma usada para desacreditar la acción de los dirigentes del PSR consistió en el uso de la etiqueta «pequeñoburgués», una categoría del análisis de clases empleada para caracterizar y estigmatizar las concepciones desviadas.³⁴ Al señalar su carácter de pequeñoburgueses, se buscaba debilitar sus argumentos mediante la alusión a su pertenencia de clase. De esta manera, en el proceso de bolchevización del partido llevado a cabo en 1930, la estigmatización de los dirigentes

³⁰ Klaus Meschkat y José María Rojas, comp., *Liquidando el pasado: la izquierda colombiana en los archivos de la Unión Soviética* (Bogotá: Taurus, 2019), 32.

³¹ *Ibid.*, 38.

³² Medófilo Medina, *Historia del Partido Comunista de Colombia, Tomo I.* (Bogotá: CEIS, 1980), 114.

³³ *Ibid.*, 92.

³⁴ Meschkat y Rojas, *Liquidando el pasado*, 40.

históricos parece haber tenido una gran importancia para el mantenimiento de la cohesión del partido estalinizado.

No obstante, los comunistas de los años treinta que se acogieron a la doctrina marxista leninista impuesta por la IC, miraron hacia los años veinte como un período fundamental para la formación del proletariado colombiano. Como señala Medina, la historia del PCC se confunde con el surgimiento del proletariado colombiano, su premisa fundamental fue el surgimiento de la clase obrera. Hacia 1925 el proletariado colombiano se encontraba remontado en la etapa de su primera formación, configurándose como la premisa más importante de la afirmación del socialismo en el país tanto ideológica como orgánicamente.³⁵ En este proceso de consolidación de la clase obrera, la creación del PSR en 1926 fue considerada como el momento en el cual el socialismo se vinculó al movimiento de masas mediante los núcleos fundamentales del proletariado.

Para los comunistas leninistas, el surgimiento del proletariado como una clase diferenciada respecto a sus explotadores y a la masa general de trabajadores fue primordial para el surgimiento del partido comunista. Este proceso se puede identificar, por un lado, a partir de la expansión capitalista y el proceso de modernización, y, por otro lado, con la organización política de la clase obrera. En este sentido, el PSR marcó un cambio entre el socialismo reformista que imperaba en los primeros años de la década del veinte y el socialismo revolucionario. Si bien los esfuerzos organizativos del PSR como la creación de la Confederación Obrera Nacional (CON) en 1926 fueron criticados posteriormente por la falta de una conciencia de clase, desde el marxismo leninismo posterior a los años treinta se rescató su papel en la maduración del proletariado como clase.

Tras el fracaso del PSR debido al encarcelamiento de sus dirigentes y el ascenso del liberalismo con el triunfo de Enrique Olaya Herrera en las elecciones de 1930, la creación del Partido Comunista como un partido de clase fue el punto de partida para la construcción y el afianzamiento de vanguardia proletaria de la clase obrera. En respuesta a las directrices de la IC y a la doctrina marxista leninista, el Partido Comunista de Colombia (PCC) luchó por una revolución cuya directriz sería el proletariado, abogando por la resolución de la cuestión agraria por medio de la eliminación de vestigios “feudales” y por una lucha de carácter antiimperialista. A pesar de que el nuevo partido reivindicó su carácter de clase, es posible ver cómo consideró su particularidad nacional al tener en cuenta los sectores campesinos e indígenas. En la declaración programática del 5 de julio de 1930, junto con la definición de la ideología y los métodos de lucha se consideró la cuestión indígena.

El programa agrario insistía en el reconocimiento de las comunidades indígenas, de su completa libertad y de la autonomía de sus gobiernos. En los cinco puntos generales del programa había alusiones indirectas a la situación económica de los indígenas, al reconocimiento de su “especificidad” legal, cultural y política. La declaración programática preveía la devolución de las

³⁵ Medina, *Historia del Partido Comunista de Colombia*, 41.

tierras arrebatadas por los latifundistas, además de su autodeterminación.³⁶ Esta consideración por el problema indígena se tradujo materialmente en el apoyo del partido a las demandas y reclamos hechos por comunidades y movimientos indígenas como la eliminación de ciertos impuestos y obligaciones, incluidos el diezmo, así como su denuncia al trabajo personal debido a curas y autoridades locales.³⁷

Dicha consideración a su vez fue incluida en el programa agrario de 1934 del PCC, el cual partió de la consideración del marxista peruano José Carlos Mariátegui, al entender el problema del indio como un problema en torno a la propiedad de la tierra. No obstante, el programa incluyó las reivindicaciones políticas y culturales específicas de las comunidades, buscando conservarlas como entidades nacionales.³⁸ En este sentido, a pesar de la campaña de difamación que emprendió el PCC contra los socialistas y a la reivindicación de su carácter de clase, es posible ver que el partido no fue ciego a las luchas de otros sectores sociales, entre ellos, los indígenas. La consideración de la cuestión indígena y la reivindicación de sus luchas se expresó en la candidatura del indígena Eutiquio Timoté en las elecciones presidenciales de 1934. Como señala Medina, su candidatura no ayudó al PCC a aumentar su influencia ni a conseguir una victoria, sino que tuvo un carácter simbólico en oposición a las reformas progresistas que adelantaba el Partido Liberal.³⁹

Algunos autores han interpretado la preponderancia de los ideales económicos, sociales y políticos asociados a la cultura moderna del progreso como una señal del carácter eurocéntrico y colonial del PCC, en la medida en que las transformaciones que las sociedades indígenas debían seguir se restringían a la acción del partido y a su inclusión dentro del proyecto revolucionario. Sin embargo, considero que al privilegiar la mirada del partido sobre la de los mismos indígenas que se vincularon al comunismo, se dejan de lado su agencia política y sus motivaciones para complementar sus luchas de largo aliento con la lucha de clases.

Desde esta perspectiva es posible afirmar que el hecho de que algunos activistas indígenas en la región vieran la lucha de clases como un elemento unido a sus demandas no es sorprendente, en la medida en que viejas formas de opresión vinculadas al período colonial son perpetradas bajo la expansión capitalista en sus territorios. Para muchas comunidades el capitalismo y las prácticas racistas están interconectadas. Como señala Carlos Mosquera, debemos considerar las ideas comunistas que llegaron al campo no como revelaciones de una fuerza política superior, sino como la corroboración de lo que muchas de estas comunidades ya entendían.⁴⁰

En este sentido, a pesar del surgimiento de nuevas investigaciones que han cuestionado la historiografía oficial del partido, es posible señalar que en la historia de la configuración de la

³⁶ Ibid., 168.

³⁷ Yesenia Pumarada Cruz, “Las raíces locales y ramificaciones del indigenismo comunista en Colombia”, *Actas del Congreso Internacional de la Asociación de Historiadores Latinoamericanos Europeos*, Berlín: Freie Universität Berlín, 2014.

³⁸ Ibid. 218.

³⁹ Ibid. 231.

⁴⁰ Carlos Mosquera, “The role of the indigenous activists in the creation and development of the communist movement in Colombia since 1930”, *Journal of Labor and Society*, Vol 3, No 4 (2020): 7.

izquierda en Colombia y en el estudio de la creación del PCC ha prevalecido la mirada oficial del marxismo leninismo, lo cual ha dejado por fuera la consideración de la participación de los sectores indígenas. Asimismo, desde un “análisis científico” marxista los años veinte y las acciones del socialismo revolucionario parecen como una masa informe, incoherente y caótica, más que un verdadero proletariado. Pese a que se han adelantado otros trabajos como el realizado por Klaus Meschkat y José María Rojas en “Liquidando el pasado”, quienes aportan documentos inéditos para el estudio de la izquierda colombiana, es necesario realizar nuevos estudios que profundicen en la conformación del PCC y que trasciendan su versión oficial.

Una reflexión teórica: La cuestión indígena en Mariátegui y Quijano

La discusión en torno a la cuestión indígena y la tensión clase-raza se puede identificar a su vez, en las contribuciones teóricas del marxista peruano José Carlos Mariátegui y la propuesta del sociólogo José Aníbal Quijano. Desde un marxismo heterodoxo y no doctrinario, Mariátegui entiende que el problema del indio no se puede entender como un problema moral, sino como un problema económico que gira alrededor del problema de la propiedad de la tierra. Para el pensador peruano, el problema agrario se presenta ante todo como el problema de la liquidación de la feudalidad en Perú. La revolución de independencia no conllevó al surgimiento de una burguesía y un régimen democrático, sino que la antigua clase feudal logró conservar sus posiciones de dominio. Las expresiones de la feudalidad sobreviviente son el latifundio y la servidumbre, en este caso del indígena, por lo cual Mariátegui sostiene que no se puede liquidar la servidumbre que pesa sobre la raza indígena sin liquidar el latifundio.⁴¹

Siguiendo con la herencia intelectual de Mariátegui, Aníbal Quijano va a plantear que la cuestión indígena sólo tiene sentido dentro de la colonialidad del poder, es decir, la cuestión indígena es una cuestión de la colonialidad del patrón de poder vigente, al mismo tiempo que las categorías “indio”, “negro”, “mestizo” y “blanco”. Para Quijano el problema indígena surge bajo la experiencia colonial, donde el argumento racial era un instrumento para la defensa de los intereses de los dominadores. El autor afirma que el surgimiento de los modernos Estado-nación en América Latina no conllevó al rompimiento con el patrón de poder colonial construido sobre unas relaciones de poder racializadas. Las poblaciones “negras”, “indias” y “mestizas” estaban legal y socialmente impedidas de tomar alguna participación en la gestación del proyecto estatal. De ahí que el autor sostenga que la sociedad continuó organizada según el patrón de poder producido bajo el colonialismo, por lo cual la sociedad siguió siendo colonial.

⁴¹ José Carlos Mariátegui, *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana* (Caracas: Biblioteca de Ayacucho, 1995), 32.

El problema del indio en Mariátegui

Mientras los socialistas revolucionarios enfrentaban una crisis que terminaría con el fin del experimento socialista en Colombia, para finales de la década del veinte el intelectual peruano José Carlos Mariátegui pasaba por una etapa de maduración y desarrollo de su pensamiento político. Sus aportes al desarrollo del pensamiento latinoamericano y al debate marxista han sido primordiales para comprender la particular formación social histórica en América Latina y la articulación entre elementos aparentemente contradictorios. Uno de sus hallazgos fundamentales al respecto, consistió en la articulación entre capital y pre capital bajo la hegemonía del primero, poniendo de manifiesto la coexistencia y reciprocidad entre el feudalismo, comunismo indígena y capitalismo en una misma estructura económico-social.

Es dentro de esta heterogénea estructura social, compuesta por niveles desiguales de desarrollo articulados bajo la lógica del capital, donde tiene lugar el llamado “problema del indio” o la cuestión indígena. En su famosa obra “Siete ensayos de interpretación sobre la realidad peruana”, Mariátegui planteó que el “problema del indio” es de índole económico y social, y que se fundamenta en el problema de la tenencia de la tierra. Es decir, que la perpetuación de las formas de explotación del trabajo precapitalistas (servidumbre, enganche, yanaconazgo, terraje) sobre la población indígena son posibles gracias a la feudalidad. En este sentido, la penetración del capitalismo imperialista en América Latina a comienzos del siglo XX no marcó el fin del latifundio y las formas de trabajo asociadas a este, sino que, por el contrario, la perduración de las relaciones precapitalistas fue útil para las necesidades de la acumulación. “En la medida en que el valor de la fuerza de trabajo explotada por el capital monopólico se constituye fundamentalmente en el área no capitalista de la economía, la tasa de ganancia del capital resulta mucho más alta que en una economía metropolitana.”⁴²

Una de las consecuencias de esta configuración económica, producto de la articulación entre capital monopólico y latifundio, fue la expansión de la propiedad agraria y el endeudamiento del campesinado, así como la intensificación de la servidumbre indígena. Con base en el análisis realizado por Mariátegui sobre el contexto peruano a finales de los años veinte, es posible afirmar que la cuestión indígena, y su lugar al interior de las relaciones sociales de producción y explotación, es un problema de carácter económico-social, vinculado a una estructura social de carácter oligárquico donde se da una alianza entre latifundio y capital monopólico. De esta forma, Mariátegui puso sobre la mesa el problema de la herencia colonial, expresada en la conformación de un sistema de poder político, cuyo órgano estatal depende de la clase terrateniente nacional. Este sistema de poder oligárquico tiene una incidencia sobre la situación de los indígenas a

⁴² Aníbal Quijano “José Carlos Mariátegui: reencuentro y debate”. En *Siete Ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Editado por Minerva. (Caracas: Ayacucho, 2007), 340.

comienzos del siglo XX, en la medida en que sobre éstos recaen unas formas de sujeción y de trabajo propias de la estructura hacendaria.

A su vez, el problema de la herencia colonial y de su relación con la cuestión indígena, fue importante para los movimientos socialistas latinoamericanos y para el debate marxista, dado que Mariátegui mostró que no es posible seguir el ejemplo de los movimientos socialistas europeos debido a la preponderancia de formas de trabajo no asalariadas. Es decir que el movimiento revolucionario latinoamericano no sólo debía ser integrado por la clase obrera, sino por el conjunto de las clases subalternas, incluyendo los indígenas. Asimismo, desde una visión dialéctico-materialista, Mariátegui rompió con la visión teleológica de la teoría de la revolución por etapas, al mostrar que en América Latina no es posible el tránsito de feudalismo a capitalismo y posteriormente a socialismo, sino que coexisten en una misma estructura económico-social capitalismo y latifundismo. En términos prácticos, lo anterior se tradujo en que los movimientos socialistas en América Latina no sólo debían tener en cuenta las demandas de la clase obrera, sino también las de los sectores indígenas a partir de su relación con el problema agrario y la distribución de la tierra.

En síntesis, en la obra de Mariátegui se encuentra un primer elemento que nos permite pensar la cuestión indígena como un problema económico y social, articulado a la disputa por la tenencia de la tierra y a la concentración de esta por la clase terrateniente. Al plantear la cuestión indígena en términos económicos, sociales y políticos, Mariátegui se distanció de las tendencias a comienzos del siglo XX, que la consideraban abstractamente como un problema étnico o moral. Para el autor el problema del indio no es un problema étnico, puesto que este ha sido el argumento usado por el imperialismo para legitimar sus conquistas expansionistas.⁴³ No obstante, cabe preguntarnos si sólo es posible entender la cuestión indígena a partir de la dimensión de clase o si es necesario considerar el lugar de la raza. Para esto, a continuación, abordaré la propuesta que parte de la colonialidad del poder que se instaura como un sistema de dominación fundamentado en la clasificación racial/étnica de la población.

La colonialidad del poder

Retomando algunos de los hallazgos de José Carlos Mariátegui, el sociólogo peruano Aníbal Quijano reanudó el debate en torno a la cuestión indígena desde una perspectiva decolonial, ubicándolo en el estudio de la modernidad/colonialidad. Para Quijano la cuestión indígena sólo tiene sentido dentro de lo que él denomina la colonialidad del poder, esto es, el patrón de poder mundial que se origina en la experiencia colonial y que no ha dejado de reproducirse y

⁴³ Oscar Sandoval, “El problema de la tierra y la cuestión indígena en la obra siete ensayos de interpretación de la realidad peruana de José Carlos Mariátegui”, *Porik an* (2004): 281. http://www.unicauca.edu.co/porik_an/imagenes_3noanteriores/No.9porikan/porikan_10.pdf

desarrollarse, manteniendo su fundamento colonial.⁴⁴ Como señaló Quijano, este patrón de poder se caracteriza por la racialización de las relaciones entre colonizadores y colonizados, donde la raza actúa como un constructo mental moderno que se usa para naturalizar las relaciones de dominación producidas por la conquista.

De esta forma, la cuestión indígena desde una mirada decolonial parte de la premisa según la cual la población indígena es vista como un problema para la modernización de la sociedad, desde un punto de vista eurocéntrico, pues allí los indígenas son considerados como un sinónimo de atraso e irracionalidad. En este sentido, la codificación de las diferencias entre conquistadores y conquistados a partir de la raza se entiende con base en la configuración de identidades sociales asociadas a la colonialidad (indios, negros, blancos, mestizos). Como afirmó Quijano “sería mal conducente pensar que el término “indígena” nombra algo homogéneo, continuo y consistente. La palabra “indígena”, no obstante ser testimonio del rechazo de la clasificación colonial y de reivindicación de identidad autónoma, no sólo no es una liberación de la colonialidad, sino que tampoco indica ningún proceso de homogenización. El término cubre una heterogénea y diversa realidad.”⁴⁵

En este proceso de homogeneización y despojo de las identidades históricas de las poblaciones existentes, la raza actuó como un mecanismo de dominación y legitimación de las relaciones de poder entre colonizadores y colonizados, que surgió con la conquista de América y con la expansión del colonialismo europeo. Según Quijano, “la racialización de las relaciones de poder entre las nuevas identidades geoculturales fue el sustento del carácter eurocentrado del patrón de poder material e intersubjetivo. El color de piel fue definido como la marca “racial” diferencial más significativa. Las diferencias fenotípicas fueron definidas como expresiones externas de las diferencias “raciales”.⁴⁶

Un segundo aspecto por considerar dentro del proceso de clasificación social fue la articulación entre raza y división del trabajo, los cuales se reforzaron mutuamente a pesar de que ninguno de los dos era necesario o dependiente el uno del otro. Así se impuso una división racial de trabajo basada en la conjugación entre la distribución racista de las identidades sociales y de las formas de trabajo y explotación. Cada forma de control del trabajo estuvo asociada a una raza particular; mientras el trabajo asalariado fue adscrito a las poblaciones blancas, las formas de trabajo no asalariadas fueron asignadas a las razas no blancas.⁴⁷

A partir de ello, la cuestión indígena se puede comprender como un problema creado por la modernidad y la colonialidad que surgió con expansión del sistema colonial/moderno eurocentrado

⁴⁴ Aníbal Quijano. “El movimiento indígena y las cuestiones pendientes en América Latina” en *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*. (Buenos Aires: CLACSO, 2014), 636.

⁴⁵ Ibid., 660.

⁴⁶ Aníbal Quijano “Colonialidad del poder y clasificación social” en *Cuestiones y horizontes: la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*. (Buenos Aires: CLACSO, 2014). 318.

⁴⁷ Aníbal Quijano “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina” en *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*. (Buenos Aires: CLACSO, 2014), 781.

a finales del siglo XV. Desde entonces, esta ha sido atravesada por discursos moralistas y eugenésicos, que no han resuelto el problema central, es decir, el régimen agrario y la colonialidad del poder. Esto, en tanto la solución efectiva del problema indígena implicaría la disolución de todo un patrón de poder, a saber, el sistema capitalista colonial/moderno y en el caso colombiano, el Estado oligárquico y el sistema hacendatario.

Sin embargo, pese a que uno de los ejes centrales del patrón de poder colonial/moderno sea la racialización de las relaciones de poder, no todas las formas de alteridad frente a los indígenas se han construido históricamente a partir de la raza, entendida desde el determinismo biológico de finales del siglo XIX. Dicho de otro modo, es necesario comprender históricamente la raza y entenderla no sólo a partir de su conceptualización y biologización, sino que debe ser vista como un proceso social y cultural de larga duración que ha alterizado e inferiorizado los indígenas. Así, la raza no puede ser pensada como una categoría abstracta y ajena a las relaciones de poder que la producen, sino que se enmarca en contextos específicos, y se articula a su vez a otros sistemas de dominación como la clase o el género.

Una aproximación que nos permitiría comprender la cuestión indígena sin caer en aproximaciones simplistas que se refieran a un solo ámbito del poder, se encuentra en la teoría de la clasificación social propuesta por Quijano. En su crítica al eurocentrismo del materialismo histórico y al reduccionismo de la teoría de las clases sociales, las cuales se refieren únicamente a un ámbito del poder (el control del trabajo y sus productos), el autor propuso la clasificación social como una teoría que da cuenta de otras relaciones de poder. Esta es concebida como “los procesos de largo plazo en los que las gentes disputan por el control de los ámbitos básicos de la existencia social, y de cuyos resultados se configura un patrón de distribución del poder, centrado en relaciones de explotación / dominación / conflicto entre la población de una sociedad y en una historia determinadas.”⁴⁸

En el caso de la inserción de América en el capitalismo mundial moderno/colonial, las gentes fueron clasificadas según el trabajo, el género y la raza. De este modo, las clases resultantes son discontinuas, heterogéneas y conflictivas, aunque se articulan en torno a la colonialidad del poder. Al respecto Quijano sostuvo que en la medida en que los elementos que originaron este patrón de poder son conflictivos y heterogéneos en el espacio y el tiempo, estos pueden cambiar de acuerdo con su función en las cambiantes relaciones sociales.⁴⁹ Este punto es fundamental en la teoría y en la praxis política, ya que permite, por un lado, distanciarse de las teorías eurocéntricas de las clases sociales, y por otro, dar cuenta de la complejidad de las relaciones sociales y con ello, de la dirección que deben tomar los movimientos sociales en América Latina.

Igualmente, la articulación entre distintas relaciones de explotación/dominación en torno al sistema colonial del poder permite pensar a su vez los procesos de subjetivación social frente a este y la posibilidad y los límites de asociación entre las personas implicadas en las tres instancias

⁴⁸ Ibid., 311.

⁴⁹ Ibid., 313.

de dominación (trabajo, género y raza). Es este el caso de la alianza entre artesanos, obreros e indígenas en los años veinte en Colombia, donde se muestra que, así como la colonialidad del poder genera una jerarquización social y produce distintos sujetos, también posibilita la unión de éstos al estar sometidos a un mismo sistema de explotación. De allí que mientras Mariátegui reflexionaba sobre el problema del indio, el desarrollo capitalista en América Latina y la herencia colonial en Perú, en Colombia la unión entre diversos sectores sociales alrededor del ideal socialista mostraba la conjugación de esos elementos y develaba la heterogeneidad histórico estructural del sistema-mundo colonial/moderno.

En resumen, la propuesta analítica del intelectual peruano José Carlos Mariátegui es un punto de partida para aproximarnos a la cuestión indígena y con ello, comprender la particular estructura económico-social que se configuró en América Latina a comienzos del siglo XX. Desde el método dialéctico-materialista, Mariátegui cuestionó, por un lado, los discursos moralistas en torno al problema del indio, y por otro, el camino que estaban tomando los movimientos socialistas a comienzos del siglo, al querer adoptar acríticamente los movimientos europeos. Siguiendo los aportes de Mariátegui, la propuesta en torno a la colonialidad del poder desarrolló la cuestión indígena desde una perspectiva de larga duración, situándola dentro del surgimiento del capitalismo colonial/moderno. Este último enfoque parte del cuestionamiento de los discursos biologicistas en torno a la raza, lo cual le permite develar la importancia de la clasificación racial dentro del patrón de poder capitalista.

A partir de lo expuesto, es posible ver cómo en ambas propuestas analíticas están presentes la clase y la raza, como dos categorías que hacen énfasis en uno u otro aspecto de la cuestión indígena. Para Mariátegui fue más importante la reflexión en torno a la raza, como respuesta a las disputas intelectuales de su contexto, donde primaba una concepción naturalista y esencialista que impedía ver las relaciones de dominación subyacentes. Quijano hizo mayor énfasis en el lugar de la raza dentro del despliegue del capitalismo moderno/colonial, analizando la imbricación de la jerarquización racial con la instauración de una división del trabajo. Ahora bien, más allá de las reflexiones teóricas, la primacía de la raza o la clase dentro del análisis de la izquierda colombiana en los años veinte y treinta tuvo repercusiones prácticas en la organización y configuración del movimiento obrero. En el siguiente capítulo, estudiaré la relación entre la raza y la clase dentro de la cuestión indígena desde la perspectiva del PSR y el PCC. Para ello haré uso de los periódicos *La humanidad* y *Tierra*.

Raza y clase: una mirada desde la izquierda colombiana

En la configuración de la izquierda colombiana a comienzos del siglo XX la vinculación de los sectores indígenas tuvo un lugar en las consideraciones prácticas y organizativas de la naciente izquierda. En este proceso, se pueden identificar algunas variables que determinaron la función y el rumbo que iría tomando la izquierda, a partir de las características históricas y sociales que determinaron la conformación de su *campo*. A pesar de que dicho campo es un espacio constante de cambio y transformación que responde a categorías y variables históricas, existen algunos signos que permiten su distinción respecto a los demás espectros políticos. Entre ellos se encuentra la práctica de la crítica social, y la adopción de dicha crítica desde un nosotros como colectividad frente a unos otros poseedores del poder, así como el desarrollo de un lenguaje capaz de llevar las desigualdades dentro del Estado-nación al ámbito de lo global. A esto se suma la consciente búsqueda del bienestar social o de una vida buena, donde se contemplan no sólo las desigualdades económicas, sino la capacidad de los individuos para conducir sus vidas.⁵⁰

De esta manera, dependiendo del sentido que se le otorgó al término *izquierda* a nivel teórico y práctico, además del direccionamiento que se les dio a las aspiraciones de los sectores populares con relación al desarrollo económico capitalista, la coyuntura política de la década de los años treinta y el surgimiento de la cuestión social en la esfera pública, se acentuó la dimensión racial o clasista de la cuestión indígena. Por ende, la forma en la que se definió lo indígena desde la izquierda, encarnada en el PSR y el PCC, fue uno de los aspectos que permitió establecer una ruptura entre uno y otro partido. Más que un debate teórico, la discusión en torno al problema indígena partió del examen de unas condiciones materiales, y de sus repercusiones sobre el futuro del movimiento obrero y de la lucha de la izquierda colombiana.

Si bien un acercamiento superficial nos llevaría a pensar que mientras que el PSR acogió ampliamente las demandas de los sectores populares por su carácter plural y ecléctico, el PCC no tuvo en cuenta las necesidades de indígenas y campesinos debido a su carácter marxista leninista, la prensa socialista y comunista nos permite cuestionar esta afirmación. Así entonces, el objetivo del presente capítulo consiste en analizar la forma en la que el PSR y el PCC definieron la cuestión indígena a comienzos del siglo XX. Esto implica examinar el lugar que se le dio al indígena en el movimiento revolucionario y la forma en la que se vinculó la lucha indígena con las reivindicaciones socialista y comunista. Para ello presentaré en primer lugar, la situación de los indígenas dentro de la colonialidad del poder y el sistema capitalista colonial/moderno con base en la prensa de la época. Posteriormente, estudiaré las posibles formas de liberación de la raza indígena desde el PSR y el PCC, además de la relación de la lucha indígena con el movimiento

⁵⁰ Eduard Moreno Trujillo, “Contextos distantes, ideas compartidas: una historia comparada sobre la apropiación de las ideas de izquierda (Colombia y Brasil: 1886-1930)” (tesis de doctorado, Pontificia Universidad Católica de Río Grande do Sul, 2017), 117, http://tede2.pucrs.br/tede2/bitstream/tede/7631/2/TES_EDUARD_ESTEBAN_MORENO_TRUJILLO_COMPLETO.pdf

obrero. Por último, abordaré el problema de la conciencia de clase con relación a la cuestión indígena.

Colonialidad del poder y servidumbre

Como mencioné previamente, la colonialidad del poder es uno de los elementos constitutivos del patrón mundial de poder capitalista que se caracteriza por la racialización de las relaciones entre colonizadores y colonizados. Dicho patrón de poder opera en cada uno de los planos, ámbitos y dimensiones, materiales y subjetivas, de la existencia cotidiana y a escala social. Como señala Aníbal Quijano, en este sistema de dominación la raza actúa como un constructo mental moderno que se usa para naturalizar las relaciones de dominación producidas por la conquista. Si bien los intelectuales comunistas no hablaron de la colonialidad del poder explícitamente, es relevante el hecho de que en el periódico *Tierra* se afirmara que

Sobre las razas aborígenes de América el ciclón de la Conquista desposeyó en nombre de su dios y de su rey y también de su principio de propiedad privada al propietario americano, implantado bajo el signo de la cruz, a sangre y fuego, el régimen feudal de la Europa milenaria. Cortada a tajo la economía de estos pueblos, de forma comunal en muchos núcleos, la implantación feudal en nuestro suelo se desarrolló con una virulencia que el hombre primario no sufrió en Europa. La raza india pasó a la servidumbre de un golpe brutal. [...] Un nuevo reparto tuvo lugar en la guerra de independencia, al retribuir la república naciente a sus generales y sus héroes con grandes extensiones de terreno, que aún disfrutaban los descendientes de estos héroes [...].⁵¹

En estas frases se hace evidente la existencia de un sistema capitalista colonial moderno a comienzos de los años veinte, fundamental para comprender la cuestión indígena y la servidumbre de éstos a causa del despojo de sus tierras. Es considerable la forma en la cual se tuvo una conciencia histórica que permitió explicar a profundidad el problema indígena, identificando la conquista como el punto que marcó el inicio de la explotación de los indígenas. A su vez, dicho fragmento manifiesta la continuidad del elemento colonial en un Estado que para comienzos de los años veinte, estaba en la búsqueda de la anhelada modernización. De este modo, a pesar de la disolución del colonialismo como una estructura de dominación y explotación, donde el control de la autoridad política, los recursos de producción y el trabajo lo detenta una autoridad política de diferente identidad, la independencia política alcanzada a comienzos del siglo XIX no eliminó el carácter colonial de la estructura social, es decir, la colonialidad, ya que

La transformación parcial de la economía feudal en economía burguesa, que dio origen a la liberación del poder político español, aún no ha saldado por completo su lote histórico en Colombia y la lucha de los indios por conservar sus tierras, que son suyas por un derecho natural de antigüedad, es una lucha de logicismo histórico que los códigos burgueses no pueden denegar. El gobernador Simons, al pretender que los indígenas no pueden remitirse a manifestar bajo las banderas comunistas y tender sobre nuestros camaradas indios los chopos

⁵¹ *Tierra*, Bogotá, No 16, 19 de agosto de 1932.

de la propiedad privada, para impedirlo, perpetúa sobre el plano de la historia el viejo robo español y robo centenario de la república.⁵²

Nuevamente, la cuestión indígena se explicó como una consecuencia de un proceso de despojo iniciado en el período colonial y perpetuado bajo el período republicano, donde la liberación del poder político español y la transformación parcial de la economía feudal no alteró el patrón colonial del poder. Sin embargo, allí se puede ver cómo la servidumbre indígena no sólo se relacionó con la disputa por el control del trabajo y la tierra, sino con la subjetividad y la autodeterminación política, por lo cual se trató de impedir su vinculación a las banderas comunistas. De igual modo, junto con el despojo de sus tierras y la sujeción de los indígenas al dominio hacendatario, las autoridades hicieron uso de mecanismos como impuestos y multas:

A los indígenas de Coyaima en la más completa miseria se les cobra el impuesto sobre la renta. (...) No obstante el aumento diario de nuestra miseria se nos cita con multas de cinco pesos, que nos hacen cubrir en trabajo, a todos, para que paguemos el impuesto predial que se nos ha elevado enormemente, el de caminos y el impuesto sobre la renta. A nosotros los indígenas se nos hace arreglar todos los caminos y no teniendo ni con qué comer, se nos obliga a pagar el impuesto sobre la renta, que no pagan los ricos.⁵³

Por consiguiente, la cuestión indígena fue una expresión del carácter colonial del sistema capitalista, en tanto la explotación de los indígenas se fundamentó sobre un patrón de poder colonial. En este sentido, el incipiente desarrollo capitalista que se dio a comienzos del siglo XX y el proceso de modernización no puso fin al carácter colonial del sistema, sino que, por el contrario, hubo una mutua relación entre el carácter colonial y capitalista de la estructura social. Esta fue una de las conclusiones a las cuales llegó Mariátegui en el caso peruano, al señalar la imbricación de las relaciones precapitalistas de producción y el capital monopólico imperialista en la década del veinte.

Al igual que en el caso peruano, en Colombia se dio una articulación entre el imperialismo y las burguesías nacionales, por lo cual la penetración imperialista no conllevó a eliminación de la feudalidad de origen colonial, dado que el destino de estos países es el de ser simples colonias dentro del sistema mundial. Por ende, a medida que creció la penetración imperialista se acentuó el carácter semicolonial de su economía, en la medida en que el capital imperialista no requirió ni la liberación de la mano de obra ni la ampliación del mercado de bienes interno, pues no sólo no necesitó, sino que requirió no enfrentarse conflictivamente con los intereses de los terratenientes gamonales.⁵⁴ De modo que, el capital implantado en unas condiciones de falta de desarrollo capitalista encontró en las relaciones precapitalistas de producción el elemento decisivo para su operación. Esto explica las precarias condiciones de los indígenas expuestas desde el periódico *Tierra*:

⁵² *Tierra*, Bogotá, No 16, 19 de agosto de 1932.

⁵³ *Tierra*, Bogotá, No 32, 8 de septiembre de 1932.

⁵⁴ Quijano “José Carlos Mariátegui: reencuentro y debate”, 407.

En esta primera correspondencia transcribo los datos verídicos sobre la lastimosa condición de los trabajadores indígenas del Cauca en la región de la cordillera oriental, en la cual hallanse (sic) ubicados los principales latifundios. Los indígenas y trabajadores son víctimas de la más odiosa de las explotaciones: trabajan doce horas al día a veces hasta catorce, mal alimentados, peor vestidos, soportando las incidencias del tiempo.⁵⁵

Partiendo de la consideración de la cuestión indígena desde su lugar dentro del sistema colonial/moderno, así como sus expresiones en las condiciones materiales de los pueblos indígenas, la izquierda colombiana planteó salidas organizativas para su liberación. En el contexto de los años veinte, la emergencia de la cuestión social y la alianza entre el movimiento indígena encabezado por Quintín Lame, llevó a la izquierda colombiana a considerar la situación de los pueblos indígenas. Como veremos a continuación, una de las condiciones para la liberación de la raza fue la organización política de los indígenas, como una forma de alcanzar su autodeterminación política.

Liberación de la raza y autodeterminación política

En su ponencia *El problema de las razas en América Latina*, presentada para la Primera Conferencia Comunista Latinoamericana de Buenos Aires celebrada en junio de 1929, Mariátegui presentó una reflexión en torno a la importancia de la raza para el movimiento comunista latinoamericano. Tras una ardua argumentación planteando el lugar del problema racial y la situación actual de los indígenas a partir de su desarrollo económico social, el intelectual peruano sostuvo que el problema indígena se identificaba con el problema de la tierra y la servidumbre. “Sólo el movimiento revolucionario clasista de las masas indígenas explotadas podrá permitir dar un sentido real a la liberación de la raza, de la explotación, favoreciendo las posibilidades de su autodeterminación política”.⁵⁶

Esa preocupación por el problema indígena y sus implicaciones organizativas para el movimiento socialista latinoamericano fue compartida por la izquierda colombiana, en parte, gracias a la actividad política del movimiento indígena durante las primeras décadas. Pese a que no hubo una discusión abierta sobre la cuestión indígena, en la prensa socialista⁵⁷ es constante la alusión al empeoramiento de las condiciones de los indígenas como consecuencia de su persecución y despojo. Uno de los periódicos socialistas que plasmó la consideración de la cuestión indígena fue el periódico *La Humanidad*, dirigido por Ignacio Torres Giraldo, una de las figuras más

⁵⁵ *Tierra*, Bogotá, 2 de agosto de 1932.

⁵⁶ José Carlos Mariátegui, “El problema de las razas en América Latina” en *El movimiento revolucionario latinoamericano*. (Buenos Aires: La correspondencia sudamericana, 1929), 288.

⁵⁷ Como señala Renán Vega, uno de los elementos más significativos de los sectores autodenominados socialistas fue el esfuerzo por dotarse de órganos de difusión propios. Entre 1919 y 1929 se dio un considerable aumento de las publicaciones socialistas, caracterizadas por la difusión del ideario revolucionario, el anticlericalismo y las alusiones a las luchas obreras y campesinas.

sobresalientes del movimiento obrero de los años veinte. *La Humanidad* fue uno de los órganos proletarios con un importante papel en la formación de la cultura obrera. Allí no sólo se plasmaron las necesidades del movimiento obrero en vías de organización, sino que tuvo lugar la cuestión indígena, materializada en la lucha de Manuel Quintín Lame.

La Asamblea Obrera Departamental, considerando que: Manuel Quintín Lame, el infatigable luchador de la raza indígena, se halla preso en la población de El Guamo (Departamento del Tolima) con otros compañeros. Que la civilización ha desposeído a los indígenas del dominio de sus tierras, por cuya reivindicación lucha Quintín Lame y que es un deber del proletariado, consciente de sus destinos, hacer causa solidaria con todos los oprimidos, resuelve: autorizar a la Federación Obrera del departamento, para que se dirija al Presidente de la República, al Procurador de la Nación, al Ministro de Gobierno, al Gobernador del Departamento del Tolima y al Poder Judicial de Ibagué, solicitando el esclarecimiento de los hechos que privan de la libertad a Quintín Lame y sus compañeros, y a pedir la justicia y el amparo a que son acreedores todos y cada uno de los hijos de la raza vencida.⁵⁸

La influencia de Quintín Lame en el Tolima había cobrado relevancia tras su salida de la cárcel en 1921, momento en el cual decidió radicarse en el sur del Tolima para luchar por los derechos de las parcialidades de Ortega, Chaparral y Natagaima, en vista de la fragmentación del movimiento que había formado en el Cauca.⁵⁹ Para el momento en el cual Lame se encontraba retomando su actividad política tras un difícil período de persecución política, existió un fuerte vínculo entre el movimiento indígena del Cauca y las organizaciones obreras, en este caso, la Asamblea Obrera Departamental del Tolima, en la medida que ésta se encargó de abogar por la liberación de Manuel Quintín Lame y sus compañeros. Las relaciones organizativas entre indígenas y obreros se extendieron hasta el Segundo Congreso Obrero celebrado en 1925, donde

Manuel Quintín Lame, delegado por los indígenas, declaróse ardiente revolucionario, fraternizando en toda la línea con nuestra causa. (...) En el Congreso Obrero se sienta un mártir de la parcialidad indígena. Ese bravo corazón que ha sufrido prisiones y ultrajes va a luchar por una raza oprimida, como nuestros delegados van a trabajar por los hombres explotados. Unos y otros comprenden los solemnes momentos que atravesamos.⁶⁰

Como producto de su participación en el Segundo Congreso Obrero, se acordó la creación de una comisión indígena, para la cual Quintín Lame elaboró un proyecto que giró en torno al colectivismo. Esto le dio una particular relevancia dentro del socialismo, llevando así a la construcción de una representación cuasi mesiánica alrededor de este, por medio de la exaltación de su lucha y de su persecución. Esta reivindicación del líder fue un elemento característico del PSR, el cual construyó un socialismo personalista donde el líder era el guía de la masa, era la

⁵⁸ *La Humanidad*, Cali, No 59, agosto de 1926.

⁵⁹ José Eduardo Rueda enciso. “Quintín Lame el movimiento indígena del Cauca”, en *Historia del Gran Cauca*. Alfonso Valencia Llano (ed.). (Cali: Universidad del Valle: 1995), 194.

⁶⁰ *La Humanidad*, Cali, No 11, 25 de julio de 1925.

conciencia del movimiento. De esta forma, se exaltó la persecución de Quintín Lame y su acción como el “infatigable luchador de la raza indígena”: “como dice Manuel Quintín Lame en sus cartas, en que me refiere haber conocido 33 cárceles, haber soportado un grillete de 28 libras y sobre éste una gran cadena, fuera de muchos otros ultrajes, por reclamar un pedazo de tierra para sus hermanos [...]”.⁶¹

En cuanto a la liberación de la raza y la cuestión indígena, es posible ver la importancia que se le atribuyó a la lucha y la defensa de las tierras, así como a la denuncia de la burocracia o la llamada “civilización canallocrática” por las injusticias cometidas contra los indígenas. Entre las denuncias realizadas desde el socialismo se encuentra la siguiente:

Indígenas distrito Miranda continúan amenazados despojo violento por burgueses, con anuencia autoridades. Tratan robarles plantaciones valiosas. (...) No pedimos justicia entidades oficiales, porque en Congreso pasado fuimos desoídos. (...) A pesar Lame preso, indígenas reconquistarán derechos usurpados; demoleremos injusticias.⁶²

Si bien desde el socialismo revolucionario el problema indígena se definió a partir del problema agrario, a su vez, la acción conjunta del poder hacendatario y el Estado se identificaron como una de las causantes de su servidumbre. En este sentido, en el marco de “la explotación y la masacre de las razas indígenas continúa por liberales derechistas y conservadores. En la región de Tierradentro, los indígenas capitaneados por Quintín Lame, oponen una tenaz resistencia a los que, basándose en las leyes”.⁶³ Aquí se puede ver, por un lado, la relación entre la cuestión indígena con la cuestión agraria, producto de un largo proceso histórico que ha tenido como consecuencia la concentración de la tierra a manos de los terratenientes, y por otro, el impacto del imperialismo estadounidense sobre las comunidades indígenas.

En las primeras décadas del siglo XX, la apropiación de baldíos por los empresarios territoriales se dio gracias a la política de colonización del Estado, ya que la obtención de bonos emitidos por el Estado para subsanar su crisis fiscal propició la enajenación de grandes extensiones de baldíos por parte de los tenedores de bonos. De esta forma, las leyes que buscaron propiciar la colonización y la proliferación de la pequeña y mediana propiedad terminaron por favorecer a los tenedores de bonos territoriales. No obstante, hay que señalar que los empresarios también usaron vías ilegales para apropiarse de baldíos, dado que era menos costoso que hacerlo por medio de los canales burocráticos. Los empresarios ocultaban grandes apropiaciones dentro de sus concesiones, o se apropiaban de facto de los terrenos mediante el monopolio sobre las aguas y caminos de acceso.

En este sentido, la servidumbre de los indígenas a comienzos del siglo XX no se puede comprender sin las transformaciones políticas y económicas, más específicamente, la penetración imperialista, la mano de obra, la expansión capitalista y las luchas agrarias en torno al control de la mano de

⁶¹ *La Humanidad*, Cali, No 15, 1 de agosto de 1925.

⁶² *La Humanidad*, Cali, No 63, 2 de octubre de 1916.

⁶³ *La Humanidad*, Cali, No 88, 17 de agosto de 1927.

obra y la tierra. Allí el Estado oligárquico, entendido como una forma de dominación que se constituyó sobre la hacienda como matriz de las sociedades latinoamericanas en el contexto de expansión capitalista⁶⁴, desempeñó un rol que permitió la perpetuación del poder colonial hacendatario al beneficiar a éstos por sobre las demandas de los indígenas, campesinos y obreros.

Respecto a la penetración imperialista y la agudización del problema indígena, en *La Humanidad* se afirmó que “La penetración imperialista en estos países -los de América Latina- ha agudizado el problema indígena y de los negros por la concentración de la tierra, ya que los negros y los indios constituyen la inmensa mayoría de la población agraria. Únicamente luchando contra el imperialismo podrán estas masas llegar a su emancipación”.⁶⁵ Esto muestra que el socialismo revolucionario tuvo en cuenta la realidad nacional y la base social de su partido, compuesto en su mayoría por artesanos, obreros, campesinos e indígenas, por lo cual adoptó una lucha primordialmente antiimperialista, distanciándose del marxismo europeo al rechazar el fortalecimiento del capitalismo por vía del imperialismo.

Pese a su capacidad de movilización popular y gran acogida entre las masas, para finales de los años veinte el socialismo había perdido su fuerza revolucionaria gracias a una serie de sucesos como la persecución política del régimen conservador, el fracaso del plan insurreccional preparado para junio de 1929, el encarcelamiento de sus principales dirigentes y el ascenso de la facción civilista al interior del partido liberal. Sin embargo, la tercera década del siglo veinte tuvo una importancia significativa para comprender la irrupción de nuevas fuerzas sociales que plantearon alternativas al bipartidismo, impulsando luchas económicas y sociales que posibilitaron el ascenso del liberalismo al poder y con ello, la intromisión directa del imperialismo estadounidense. El desarrollo del capitalismo, la aparición del movimiento obrero, las luchas campesinas e indígenas, así como la creciente influencia del capital estadounidense pusieron a prueba al partido conservador en su conjunto.⁶⁶

A lo anterior se sumó el estallido del descontento popular reflejado en las jornadas de manifestación el 6 y 9 de junio de 1929, como consecuencia de la destitución del entonces alcalde de Bogotá Luis Cuéllar, la denuncia de la llamada “rosca” en los organismos institucionales y la represión llevada a cabo en la zona bananera del Magdalena, lo cual llevó al pueblo a solicitar la destitución de Ignacio Torres Rengifo, ministro de guerra, y Carlos Cortés, jefe civil y militar de las bananeras. La radicalización de la protesta ciudadana desembocó en un paro cívico que paralizó las actividades de la capital, obligando así a las élites gobernantes a destituir al ministro de obras públicas, el jefe de policía nacional y a los jefes municipales. Paradójicamente, las acciones

⁶⁴ Waldo Ansaldi, “¿Clase social o categoría política? Una propuesta para conceptualizar el término oligarquía en América Latina” *E-latina. Revista electrónica de estudios latinoamericanos* Vol. 15 No 60 (2017): 42. https://publicaciones.sociales.uba.ar/index.php/elatina/article/view/2349/pdf_14

⁶⁵ *La Humanidad*, Cali, No 77, 8 de mayo de 1927.

⁶⁶ Vega, *Gente muy rebelde vol.4: socialismo, cultura y protesta popular*, 181.

populares fueron capitalizadas por el partido liberal, que no era precisamente el mejor representante de esos sectores, sino del ascendente capitalismo industrial y financiero, en estrecha alianza con los Estados Unidos.⁶⁷ Como bien lo señaló María Tila Uribe, “el liberalismo recogió los triunfos del socialismo revolucionario, que había puesto la rebeldía y los muertos para tumbar al régimen”.⁶⁸

Así pues, los acontecimientos de los años veinte pueden considerarse como el telón de fondo de la crisis de la Hegemonía Conservadora, pues la irrupción de nuevas fuerzas que impulsaron nuevas luchas sociales y políticas influyeron en su declive. Su incapacidad para adecuarse a las condiciones generadas por la modernización capitalista, entre ellas, la aparición y radicalización del movimiento obrero, y su rechazo a la legalización de las luchas populares, conllevó a la radicalización de estas. Aunque la protesta popular ha sido una constante en Colombia antes de la década de 1920, en esta década adquirió una connotación distinta, al enmarcarse en el proceso de transformación capitalista que vivía el país. Entre las particularidades que adquirió la protesta popular cabe destacar la sincronía de un conjunto diverso de movilizaciones populares y la incapacidad de la Hegemonía Conservadora para adecuarse a las condiciones originadas por la modernización capitalista.⁶⁹

En dicho contexto, la emergencia de la cuestión indígena se relacionó con la ampliación de la democracia impulsada por el anhelo de igualdad y libertad desde los sectores socialistas. Esto no quiere decir que antes no existiera tal cuestión, sino que apareció en la esfera pública como una lucha social gracias a la emergencia del socialismo y a su influencia sobre los individuos. Para el movimiento indígena, el PSR y posteriormente el PCC sirvieron como plataformas para la denuncia de la explotación de la mano de obra indígena y el acaparamiento de sus resguardos y tierras a manos de los latifundistas. Para finales de los años treinta, César Niño, líder del movimiento indígena de la Sierra Nevada afirmaba:

En nombre de mis compañeros indígenas de la Sierra Nevada y como representante de esa nacionalidad en el Tercer Congreso de los trabajadores colombianos, manifiesto mi regocijo por el éxito del mismo. Creo que él será camino eficaz para nuestra liberación en no lejano día (...) Llamo fervorosamente a los trabajadores, obreros, campesinos, empleado e indígenas a cerrar filas en un sólo bloque para obtener la garantía de lo aprobado en este Congreso. (...) Pido al Comité Central del Partido Comunista, del cual soy militante, que continúe su lucha por nuestra autodeterminación de nacionalidad indígena⁷⁰

Lo anterior muestra el entusiasmo que hubo entre los sectores indígenas por vincularse al movimiento comunista, así como la necesidad de formar un solo bloque entre obreros, campesinos

⁶⁷ Ibid. 221.

⁶⁸ Uribe, *Los años escondidos: sueños y rebeldías en los años veinte*, 296.

⁶⁹ Ibid. 187.

⁷⁰ *Tierra*, Bogotá, No 151, 30 de enero de 1938.

e indígenas con el fin de llevar a otro nivel su lucha política. Si bien no hubo una total incorporación de los indígenas a la agenda proletaria, esta alianza fue el resultado de la convergencia de intereses entre grupos que compartían preocupaciones similares por la justicia, la igualdad y la necesidad de la reforma agraria.⁷¹ Lo anterior se manifestó en la participación de Quintín Lame en las Conferencias Socialistas o de César Niño en el Tercer Congreso de los trabajadores celebrado en Cali en 1938, muestra del esfuerzo que hizo la izquierda colombiana por vincular a los sectores indígenas a sus organizaciones. Sobre este punto se presentaron rupturas y continuidades en cuanto a las distintas formas de concebir la dimensión organizativa para la liberación de los indígenas.

Por un lado, el PSR incorporó a Quintín Lame como representante de las comunidades indígenas en el partido, para actuar como delegado ante los congresos obreros. Allí se planteó la necesidad de formar una comisión indígena, reflejo del reconocimiento de la particularidad del problema indígena. Por el otro, el PCC concibió la organización del movimiento indígena a partir de la creación de ligas indígenas y campesinas y de un periódico, en conjunto con la participación de los indígenas en los congresos y en las huelgas organizadas por el Partido. Cabe destacar que, pese a las acciones en conjunto entre obreros e indígenas por la defensa de sus tierras y su autodeterminación, la división de los resguardos se aceleró a partir de la promulgación de la ley 19 del 23 de septiembre de 1927, empeorando así su situación.

Por consiguiente, la cuestión indígena fue un asunto ampliamente considerado por el recién creado Partido Comunista Colombiano (PCC) en 1930, lo cual se reflejó en las publicaciones del periódico *Tierra*, órgano periodístico oficial del Partido. El comienzo del PCC estuvo marcado por las dificultades en el terreno periodístico, como consecuencia de la crisis en la prensa obrera a comienzos de la década de 1930. Para el período 1929-1930 el número de publicaciones descendió dramáticamente frente al período de esplendor de la prensa socialista, en vista de la ola de represión iniciada en 1927, la crisis interna del PSR tras la masacre de las bananeras, la elevación de los costos del papel en medio de la crisis mundial y la adhesión de los antiguos animadores de la prensa socialista a las iniciativas del liberalismo. Ante dicho panorama, se celebró un pleno ampliado del PCC en Bogotá, en el cual se le pidió al Comité Regional del Valle, que entregara su imprenta para editar un periódico en la capital, suspendiendo de facto *La Humanidad*.⁷²

A pesar de las adversidades económicas y políticas, el 1° de agosto empezó a editarse *Tierra*, el cual alcanzó a publicar 42 números antes de su cierre por orden gubernamental. Para 1937 con motivo del quinto aniversario de la colectividad se relanzó *Tierra* y perduró como órgano central hasta septiembre de 1939. La prensa comunista para esta época no era considerada sólo como un medio de difusión y agitación, sino que cumplía el rol de eje organizador del partido. El empeño

⁷¹ Espinosa Arango, *La civilización montés: la visión india y el trasegar de Manuel Quintín Lame en Colombia*, 54.

⁷² Luz Ángela Núñez Espinel, "La revolución de papel: prensa comunista en la década de 1930". *Boletín Cultural y Bibliográfico* Vol. 54 No. 96 (2018): 69.

en este tipo de periodismo respondía al dilema de difundir una ideología política y al mismo tiempo, crear organizaciones locales fuertes.⁷³ La idea de convertirse en un eje central para la construcción del partido en lo teórico, lo político y lo organizativo se reflejó en el contenido de *Tierra*: "Se trabaja incansablemente por la publicación de la revista marxista, la cual ordenó la última asamblea regional del partido. Su aparición es necesario, sobre todo para la educación de las masas indígenas y campesinas".⁷⁴

Lo anterior manifestó la preocupación que hubo por ocupar un lugar privilegiado en el objetivo de alcanzar la educación y concientización política del pueblo. En este proceso de formación de las masas el partido se instauraba como guía y portavoz del movimiento indígena, lo cual marcó un cambio respecto al período socialista, en la medida en que no se aludía al líder del movimiento, sino a las masas en general. Para el PCC,

la vida de los indígenas del Cauca, en permanente intranquilidad por la rapiña de clérigos, latifundistas y gobernantes, que pretenden desalojarlos de sus resguardos, adquiere un temple de lucha bajo la voz del Partido Comunista, único partido que ha ido a organizarlos y que lleva plasmada en su programa la liberación de los residuos, bastante considerables, de la vieja raza americana, subsistente en todo su rigor en nuestro suelo.⁷⁵

Como afirma Luz Ángela Núñez, estas publicaciones expresan muy bien el reto y los extremos en los que se movían los comunistas de la época: buscar la forma de lograr un arraigo nacional del comunismo, y construir el partido del proletariado con una militancia indígena y campesina.⁷⁶ El contenido de secciones como "La voz de los campos y las fábricas" o la "Sección Nacional" ponen de relieve que el PCC se desarrolló con mayor dinamismo en regiones indígenas y campesinas, y no entre el proletariado urbano, como se esperaba. En estas secciones se intentó educar a los lectores para que se convirtieran en corresponsales, por lo cual se les explicaba cómo escribir cartas y artículos. Asimismo, se hizo un esfuerzo por incluir a quienes no sabían escribir. Para aquellos que intentaron darle un cariz más obrerista, incluso el nombre de la publicación parecía incómodo, pero hasta el final fue patente el peso de los indígenas y campesinos entre las bases.⁷⁷

Aunque la consideración de la cuestión indígena por el PCC puede llevar a considerarlo como un férreo defensor de la raza indígena, es necesario subrayar la infantilización del movimiento indígena y la expresa preocupación por su formación y protección. "Creemos que con la existencia ahora de *Tierra* será posible realizar una campaña nacional en defensa de estos campesinos, de quienes abusan por su atraso completo. Indudablemente en esta campaña de Defensa Indígena sería posible crear un Comité Especial que debe conocer todo esto."⁷⁸ Por ende, la

⁷³ *Ibid.*, 70.

⁷⁴ *Tierra*, Bogotá, No 9, 11 de agosto de 1932.

⁷⁵ *Tierra*, Bogotá, No16, 19 de agosto de 1932.

⁷⁶ Núñez Espinel, "La revolución de papel: prensa comunista en la década de 1930", 72.

⁷⁷ *Ibid.* 80.

⁷⁸ *Tierra*, Bogotá, No 15, 18 de agosto de 1932.

autodeterminación y liberación de los indígenas estuvo sujeta a la acción del Partido, dejando de lado la acción autónoma que éstos venían adelantando desde comienzos del siglo XX.

Como parte de la organización del movimiento indígena, desde *Tierra* se señaló que “se trabaja incansablemente por la publicación de la revista marxista, la cual ordenó la última asamblea regional del partido. Su aparición es necesario, sobre todo para la educación de las masas indígenas y campesinas.”⁷⁹ “La revista se dedicará a la divulgación del credo marxista entre los indígenas y campesinos”.⁸⁰ A su vez, pese a que se promulgaba una concepción organizativa de acuerdo con los postulados marxistas leninistas, “la organización del Partido es algo que supera todo cálculo, especialmente en las regiones indígenas. Los indios han entrado al Partido, en el cual trabajan con entusiasmo. Existen actualmente en el departamento diez y ocho ligas de indígenas y campesinos.”⁸¹

Esto reflejó la importancia que adquirieron indígenas y campesinos dentro del partido, además de los problemas prácticos que suscitaba la cuestión indígena, en la medida en que ésta se distanciaba de las luchas enarboladas por el PCC. Sin embargo,

La vinculación de los indígenas al Partido Comunista es un hecho, el cual desespera a los burgueses que antes los tomaban como meros instrumentos electorales, sin que jamás los atendieran en sus justos reclamos. Los indígenas son atendidos por las directivas de esta ciudad, y en especial por el grupo de abogados camaradas; esto en los asuntos que atañen a sus intereses particulares, pues en cuanto a propaganda, ella se hace de acuerdo con las normas del partido, creando en ellos un verdadero espíritu revolucionario.⁸²

Así pues, el problema central en la organización de los indígenas no se encontraba en la dimensión pragmática, pues “los indios han entrado al partido, en el cual trabajan con entusiasmo”⁸³, sino que consistió en la creación de un “verdadero” espíritu revolucionario en ellos. Dicha lógica desconoció a los indígenas como sujetos políticos plenamente conscientes de la explotación de la cual eran objeto, debido al uso de la noción marxista leninista de la conciencia de clase como un producto ajeno a la experiencia inmediata, además del desconocimiento de las lógicas de la colonialidad. En el fondo, subyacía una concepción de la conciencia de clase como algo externo que debía ser llevado a los indígenas, como algo que debían desarrollar al insertarse en el movimiento revolucionario liderado por el PCC. Todo esto me lleva a la consideración de la conciencia de clase al interior del movimiento indígena como un problema que fue central al interior del PCC al momento de pensar la cuestión indígena.

⁷⁹ *Tierra*, Bogotá, No 9, 11 de agosto de 1932.

⁸⁰ *Tierra*, Bogotá, No 2, 2 de agosto de 1932.

⁸¹ *Tierra*, Bogotá, No 2, 2 de agosto de 1932.

⁸² *Tierra*, Bogotá, No 9, 11 de agosto de 1932.

⁸³ *Tierra*, Bogotá, No 2, 2 de agosto de 1932.

La cuestión indígena y la conciencia de clase

El problema de la conciencia de clase surgió a partir de la relación entre el movimiento indígena y la izquierda colombiana, más concretamente, fue producto de la preocupación del PCC por vincular a los indígenas a la causa comunista. El esfuerzo realizado por el Partido para llegar a estos sectores se enmarcó en el contexto latinoamericano, en el cual el Partido Comunista del Perú mostró la importancia que tenía la participación de los indígenas en la lucha revolucionaria. La afluencia de indígenas al partido peruano fue aplaudida por los comunistas colombianos, para los cuales

El flujo intenso de los indios al partido comunista tiene una enorme importancia no sólo para el Perú, sino también para toda la América del Sur. La población india es la más oprimida y a la vez la que más rápidamente se radicaliza. En la lucha revolucionaria contra el imperialismo y feudalismo, el movimiento nacional revolucionario de los indios juega un papel de enorme importancia. (...) El partido comunista del Perú da un ejemplo a todos los demás partidos comunistas de América del Sur de cómo se debe trabajar entre los indios: cómo se debe conquistarlos al lado del proletariado, a pesar de las dificultades existentes (distintos idiomas, desconfianza de los indios hacia los blancos, aún hacia los obreros, etc.).⁸⁴

Por consiguiente, desde el PCC la organización del movimiento indígena y con ello, la formación de una conciencia de clase al interior de éste fue una cuestión que no había tenido lugar en los años veinte, puesto que para los socialistas la conciencia era producto de un sentimiento de indignación social. Desde el socialismo revolucionario, la pertenencia a la causa socialista se asociaba a un malestar social frente a las precarias condiciones laborales y las desigualdades sociales, cuyas consecuencias eran compartidas por los sectores populares en general. Por lo tanto, para los intelectuales socialistas no era necesario fomentar un espíritu revolucionario en los indígenas, en tanto su concepción sobre el socialismo era más cercano al anti-conservatismo, el anticlericalismo y la tradición liberal radical. El rechazo de los líderes indígenas a la política bipartidista, el apoyo de éstos a la causa obrera y su adhesión al ideal democrático y socialista enarbolado por el PSR eran suficientes para considerarlos como fervientes revolucionarios.

Por el contrario, en las páginas de *Tierra* fue latente la preocupación por fomentar un espíritu revolucionario de lucha en los indígenas mediante su solidaridad y unión con el movimiento obrero. Al ignorar las experiencias y actividades de los indígenas, el PCC se adhirió a la tensión identificada por el marxismo leninismo entre la experiencia inmediata de la clase y la conciencia de ella, así pues, postulaban la conciencia de clase como un producto externo a la experiencia obrera, o en este caso, indígena. A esto se sumó la intención de darle una orientación clasista al movimiento indígena, lo cual conllevó a la consideración de la identidad indígena como una

⁸⁴ *Tierra*, Bogotá, No 18, 22 de agosto de 1932.

identidad de clase, al caracterizarlos como campesinos, pues: "sólo desarrollando sus batallas por el pan y por la tierra podrán las masas indias del país, por encima de los Simons, desarrollar sus organizaciones de clase y conseguir, al fin, el derecho de determinar su propio destino."⁸⁵

De esta manera, al reivindicar una identidad de clase se pretendió vincular la lucha racial con la lucha de clases en el marco ideológico marxista-leninista, desde el cual se promulgaba el desarrollo de una revolución democrático-burguesa para dar paso a un sistema socialista. Esta visión del proceso histórico era de carácter teleológico, pues partía de una filosofía del progreso que concebía la historia como una consecución de etapas necesarias, sucesivas y progresivas. El socialismo sería el resultado inevitable del desarrollo de las fuerzas productivas; la industrialización conllevaría al aumento y concentración de los obreros, y con ello, al derrocamiento del sistema capitalista y a la instauración de la dictadura del proletariado.

Más recientemente, a partir de la década de los setenta, el marxismo británico cuestionó esta perspectiva, al ampliar el concepto de clase desplazando la experiencia de las clases desde el análisis de las clases, hasta el de la lucha de clases.⁸⁶ El marxista británico Edward P. Thompson planteó que la conciencia de clase surge de la confrontación entre las tradiciones heredadas por la clase obrera y las condiciones materiales a las que se enfrenta. No es un producto único y universal, pues responde a procesos específicos y, por ende, no es uniforme, ni se construye linealmente.⁸⁷ La formación de la conciencia de clase está vinculada al fenómeno histórico cuyo producto es la clase, por lo cual no es algo dado que se pueda imponer desde el exterior, sino que está vinculado a un proceso histórico específico.

De igual forma, Thompson señaló que la experiencia de clase está ampliamente determinada por las relaciones de producción en las que los hombres nacen o en las que entran de manera involuntaria. La conciencia de clase es la forma en la que se expresan estas experiencias en términos culturales: encarnadas en tradiciones, sistemas de valores, ideas y formas institucionales. Si bien la experiencia parece determinada, la conciencia de clase no lo está.⁸⁸ De allí que, para el caso colombiano se pueda plantear que si bien artesanos, obreros, campesinos e indígenas compartieron una condición de explotación enmarcada en unas relaciones de producción, configurando así una experiencia de clase común, esta no determinó la formación de una conciencia de clase que correspondiera con los presupuestos del PCC.

A su vez, se puede plantear que la concepción de la conciencia de clase como un producto ajeno a la experiencia de clase se desprende de un entendimiento erróneo de la clase, en tanto se caracteriza como una cosa que se puede definir matemáticamente. "Una vez es asumido esto, se deduce qué

⁸⁵ *Tierra*, Bogotá, No 16, 19 de agosto de 1932.

⁸⁶ Kaye, *Los Historiadores Marxistas Británicos: un análisis introductorio*, 211.

⁸⁷ Archila, *Cultura e identidad obrera en Colombia: 1910-1945*, 25.

⁸⁸ Edward P. Thompson. *La formación de la clase obrera en Inglaterra*. (Madrid: Capitán Swing, 2012), 28.

conciencia de clase deberían tener, y si por motivos “superestructurales” no la tiene, el partido, la secta o el teórico es el que debe develar la conciencia de clase tal como debería ser.”⁸⁹ En contraposición, Thompson planteó que

La clase es un fenómeno histórico que unifica una serie de sucesos dispares y aparentemente desconectados, tanto por lo que se refiere a la materia prima de la experiencia, como a la conciencia. Se trata de un fenómeno histórico. No veo la clase como una estructura, ni si quiera como una categoría, sino como algo que tiene lugar de hecho en las relaciones humanas. [...] La clase cobra existencia cuando algunos hombres, de resultas de sus experiencias comunes –heredadas o compartidas-, sienten y articulan la identidad de sus intereses a la vez comunes a ellos mismo y frente a otros hombres cuyos intereses son distintos –y habitualmente opuestos a los suyos.⁹⁰

De modo que en el contexto colombiano de los años veinte y treinta, indígenas, obreros, campesinos e intelectuales compartieron unas experiencias comunes que los llevaron a articular una identidad en torno al socialismo como plataforma de lucha para pelear por sus reivindicaciones sociales. Mediante expresiones culturales como la celebración del primero de mayo, el desarrollo de una prensa y una literatura panfletaria, la entonación de himnos, la realización de bautismos socialistas, etc., se creó una cultura que nos permite hablar de la configuración de la clase obrera colombiana, como una amalgama de las tradiciones artesanales, liberales radicales y socialistas. Si bien esta experiencia en común nos llevaría a pensar que los indígenas hicieron parte de la clase obrera, desde el punto de vista de la conciencia de clase no se puede hablar de una completa adhesión de ellos a esta.

Siguiendo a Thompson, la formación de una “conciencia de clase”, si es que aplica para el caso indígena, implicaría la consideración del lugar de éstos dentro de un sistema colonial/moderno, el cual les asignó un lugar de inferioridad en un orden jerárquico racial. A esto se sumaría la experiencia de lucha de los indígenas desde el período colonial hasta la coyuntura de comienzos del siglo XX, marcada por la alianza con el movimiento obrero. Esto permitiría, por un lado, el reconocimiento de una rebeldía y una tradición de lucha propia de los indígenas, y por otro, entender las causas que posibilitaron la unión entre indígenas y comunistas.

No obstante, si se analiza la formación del pensamiento indígena en términos de conciencia de clase, no es posible ver la articulación de la cosmología y las experiencias heredadas de los indígenas con las ideas socialistas y comunistas, pues si bien había unas condiciones de explotación en común, los indígenas tenían unos saberes y unas experiencias de lucha que fueron más relevantes. Al analizar la formación de la conciencia de clase, Thompson pensó en sociedades industriales y no coloniales, dejando de lado las ideas, motivaciones y tradiciones propias de los sectores indígenas. Pese a que Thompson cuestionó la existencia de una falsa o verdadera

⁸⁹ Ibid., 28.

⁹⁰ Ibid., 27.

conciencia al analizar las clases como relaciones y procesos históricos, su propuesta no es del todo útil para pensar la formación de un pensamiento al interior de los sectores indígenas.

En el fondo, el problema de la conciencia de clase adoptada por el PCC respondió a las limitaciones y al sentido restringido que inicialmente dieron Marx y Engels al concepto de *ideología* y al tipo de sociedad en la que se encontraban, una sociedad que estaba polarizada en dos clases principales y opuestas: capitalistas y proletarios. Ambos dieron por sentado que las antiguas clases o los grupos sociales “tradicionales”- campesinos, artesanos, pequeños comerciantes y demás, se verían absorbidos dentro de este proceso de polarización, y que allí la ideología que poseerían perdería su propia identidad.⁹¹ En una sociedad preindustrial o más aún, colonial/moderna para el caso latinoamericano, los términos de conciencia falsa o verdadera no son aplicables, al ignorar las ideas que a menudo son contradictorias y confusas, una mezcla de tradiciones populares, mitos y experiencias cotidianas que circularon entre el pueblo llano.

En este sentido, para comprender las motivaciones y los objetivos que llevaron a los indígenas a vincularse al movimiento obrero, la *ideología de la protesta* planteada por George Rudé, es apropiada para establecer las ideas o creencias que subyacieron en la acción social y política de los indígenas. Como sostuvo Rudé, al estudiar sociedades en transición tendremos que buscar una nueva teoría o modelo para la ideología de la protesta, procurando que se ajuste a los movimientos populares de las diversas épocas. Para ello, el autor propuso un estudio histórico de la ideología, mostrando de qué modo la ideología inherente, propia de las clases populares o tradicionales, se relaciona con las ideas más estructuradas o complicadas de las clases fundamentales. Al escribir sobre la ideología popular es necesario conocer de qué se compone esa ideología y cómo se juntaron históricamente los elementos que la componen.

Partiendo de la propuesta de Rudé, para el caso indígena la ideología de la protesta permite develar la forma en la cual se conjugaron las tradiciones y experiencias heredadas de los indígenas con el movimiento socialista y su forma de entender el socialismo y el comunismo. Esto, en tanto la ideología de la protesta es producto de una fusión de dos elementos, a saber, el elemento tradicional o inherente, una especie de leche materna ideológica basada en la experiencia directa, la tradición oral o la memoria colectiva. El segundo elemento es el cúmulo de ideas que se toman prestadas de los demás, y que a menudo se presentan en forma de un sistema más estructurado de ideas políticas o religiosas.

Siguiendo lo propuesta de George Rudé, se puede afirmar que, si bien los indígenas no habían desarrollado una conciencia de clase acorde a lo planteado por el PCC, desde tiempos coloniales venían adelantando una ideología popular basada en su actividad crítica práctica. Como afirmaba César Niño en una entrevista realizada para el periódico *Tierra*:

⁹¹ George Rudé. “Ideología y conciencia de clase”, en *Revuelta Popular y Conciencia de Clase*. (Barcelona: Editorial Crítica, 1981), 9.

Los indígenas queremos demostrarles a las otras masas que tenemos el sentido de la solidaridad en la lucha por una Colombia mejor. (...) Las asambleas son interesantes, pues aun cuando los indígenas carecen de alta comprensión política, en cambio sí sienten y expresan sus necesidades y reivindicaciones económicas y culturales. - ¿y son cuáles)- Vías para salir a los mercados, escuelas propias donde se desarrolle la cultura de sus parcialidades. Y además algunas cuestiones de orden político y administrativo, como la demarcación de los linderos de los resguardos la abolición de los orfanatos.⁹²

Las declaraciones de César Niño develan la existencia de un sentido de conciencia frente a las necesidades y reivindicaciones de los pueblos indígenas, las cuales, si bien no siempre se expresaron en un lenguaje estructurado, estuvieron presentes en las acciones en defensa de sus tierras y su cultura. Por lo tanto, en la coyuntura de los años treinta, se dio una fusión entre la experiencia directa, la tradición oral y la memoria colectiva de los indígenas, es decir su ideología inherente, y una ideología derivada de la teoría socialista y el comunista. Cabe destacar que, a su vez, el socialismo y el comunismo planteados por la izquierda colombiana no fueron una adopción pura de la doctrina implantada por la Internacional Comunista, sino que igualmente surgieron a partir de una relectura de la teoría marxista a la luz de las necesidades y la cultura de la realidad nacional.

En resumen, desde Thompson, la formación de una conciencia o una ideología popular indígena partió de la confrontación entre las tradiciones heredadas, es decir, sus experiencias de lucha desde el período colonial, con las condiciones materiales a las que se enfrentó, esto es, su lugar dentro de un sistema colonial moderno. Dicha conciencia se configuró a partir del período colonial, momento en el cual se les impuso una identidad social como “indígenas”, ubicados en un nivel inferior dentro de una estructura marcada por la jerarquización racial. Tras ser asumida por los diversos grupos sociales ahora considerados “indígenas”, en el período republicano desarrollaron un conservatismo popular indígena ante la amenaza de la política económica y liberal, viendo como aliado al Partido Conservador, cuyo lenguaje de la tradición hacía eco de sus propios deseos de proteger las comunidades legitimadas históricamente.⁹³

Para este período, la mayoría de las comunidades indígenas del Cauca poseía terrenos en forma de resguardo, los cuales, si bien se habían reducido en buena medida, aún conservaban áreas sustanciales. El discurso del conservatismo indígena se centró en impedir que los resguardos fueran transformados en propiedad privada, enfrentándose a la perspectiva económica liberal, según la cual los resguardos bloqueaban el progreso mediante la propiedad individual.⁹⁴ En dicho contexto, la experiencia de lucha de los indígenas se caracterizó por el uso de la autodenigración y la apelación a las autoridades, reconociendo así la legitimidad del Estado y la ley, a condición

⁹² *Tierra*, Bogotá, No 151, 29 de enero de 1938.

⁹³ James Sanders, “*Republicanos indóciles. Política popular, raza y clase en Colombia, siglo XIX.*” (Bogotá: Ediciones Plural, 2017), 20.

⁹⁴ *Ibid.* 65.

de que se cumpliera con sus deberes hacia ellos, a saber, la defensa de la ley y el respeto de su derecho histórico a la tierra y a la comunidad.⁹⁵

Dicha experiencia organizativa se puede comprender con relación a la lucha iniciada por Quintín Lame a comienzos del siglo XX, en la medida en que éste hizo uso de los mecanismos legales e institucionales como la ley 89 de 1890 para la defensa de los resguardos indígenas. Lame siempre partió de la búsqueda de la titulación, indagando si los títulos que tenían los hacendados caucanos eran originales, si de verdad tenían derecho a la tierra. Buscó en el Archivo General de la Nación, investigando sobre las cédulas reales, para saber qué derechos históricos tenían sobre la tierra los resguardos y las comunidades indígenas. A esto se sumaron formas de resistencia como protestas pacíficas y como se mencionó previamente, la negación a pagar los contratos de terraje y arrendamiento. Si bien su lucha se vio obstaculizada por sus múltiples encarcelamientos, esta sirvió como base para la conformación de una conciencia indígena que condensara las experiencias y los aprendizajes acumulados desde el período colonial.

Como señala Mónica Arango, la insistencia de los indígenas en el agravio histórico del despojo territorial y la opresión forjó unas formas de colectivismo, conciencia histórica y ancestralidad respecto al territorio y al ser indígena. Lo que Lame llamó “la causa indígena” fue una bandera creada para movilizar a todos aquellos que se sintieron convocados por derechos ancestrales y colectivos de posesión del territorio, pero además por una experiencia común de opresión, incorporada en prácticas, narrativas y memorias culturales.⁹⁶ Lame logró dar un nuevo sentido histórico y político a las memorias, a las experiencias surgidas y ancladas en el trauma de la Conquista, el despojo territorial de las poblaciones aborígenes y la opresión vivida por los sobrevivientes, primero en su condición colonial de indios, y luego en su condición de poblaciones forzadas a la asimilación cultural.⁹⁷

Sin embargo, con la adhesión de líderes como José Gonzalo Sánchez y Eutiquio Timoté al comunismo, se dio un punto de quiebre entre las formas de lucha y las expectativas frente al uso del derecho empleados por Lame. Sánchez quería cuestionar la profunda fe en el derecho que Lame profesaba, asumiendo, al igual que muchos marxistas de su época, que este no era más que la expresión del poder de los terratenientes. Como seguidor de Lame, Sánchez apoyó desde muy joven a este en la escritura de numerosos memoriales a las autoridades, llegando incluso a demandar por inconstitucionalidad varias de las leyes sobre la división de los resguardos. Quizá por ello sus expectativas frente a las posibilidades de emancipación que brindaba el activismo jurídico no eran muy favorables, y la búsqueda de nuevos horizontes y posibilidades de emancipación eran imprescindibles.⁹⁸

⁹⁵ Ibid. 66.

⁹⁶ Espinosa Arango, *La civilización montés: la visión india y el trasegar de Manuel Quintín Lame en Colombia*, 19.

⁹⁷ Ibid., 36.

⁹⁸ Karla Escobar, “¿Qué significa ser ciudadano e “indio”? Sobre la diversidad de formas de apelar a la ciudadanía indígena en el Cauca (1902-1939)”, *Latin american and caribbean ethnic studies* (2020), <https://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/17442222.2020.1770974?scroll=top&needAccess=true>

En este sentido, en el proceso de configuración de una conciencia indígena, la experiencia de lucha de Quintín Lame fue fundamental para comprender que el uso de los mecanismos legales no era la vía que les permitiría acabar con su servidumbre, en la medida en que el aparato estatal estaba dominado por una clase hacendataria-terrateniente y luego burguesa, que manipulaba el sistema legal de acuerdo con sus intereses políticos y económicos. De allí que vieran en el movimiento socialista y comunista, la posibilidad de llevar a cabo sus reivindicaciones y de darle otro sentido a su lucha al radicalizarla y llevarla a una escala nacional mediante la alianza con los sectores campesinos, artesanales y obreros. Fue allí donde los indígenas se insertaron en las lógicas de la lucha de clases y se reapropiaron de las consignas defendidas por las banderas socialistas, como la lucha antiimperialista, la defensa de la democracia, e incluso la lucha por los derechos de las mujeres. De tal manera, la alianza entre indígenas y socialistas reflejó las dos caras del capitalismo, a saber, su dimensión colonial y moderna.

De modo que, para la coyuntura de mediados de siglo, en la cual se conjugó el movimiento indígena con la izquierda colombiana, se formó una ideología popular propia de los líderes indígenas, en la cual se entrelazó la memoria histórica de los pueblos indígenas paeces y su reivindicación del derecho a la tierra, con el lenguaje y las reivindicaciones de los sectores que para aquel entonces conformaban la izquierda. Allí no existió una tabula rasa o un blanco donde se pudieran injertar nuevas ideas, y tampoco hubo una progresión automática de ideas “sencillas” a otras más complicadas. Como señala Rudé, la ideología derivada sólo puede ser apropiada si el terreno se ha preparado con anterioridad, y más aún, resulta más significativo el hecho de que las ideas más estructuradas sean a menudo una destilación más elaborada de la experiencia popular y de las creencias inherentes del pueblo.

Esto es importante para delimitar conceptualmente el campo de izquierda, en la medida en que a veces el desarrollo de una teoría, una doctrina o un lenguaje estructurado con ideas demasiado elaboradas nos hace olvidar que el fundamento de la izquierda se encuentra en las experiencias y aspiraciones de los de abajo. Por tanto, la apropiación de las ideas socialistas y comunistas por los indígenas fue posible porque sus plataformas programáticas expresaban su descontento y su condición de explotación. Asimismo, la conformación de la ideología de la protesta dependió de las necesidades sociales y los objetivos políticos de los indígenas, quienes vieron en el movimiento obrero un aliado que les brindaría nuevas estrategias de lucha para reclamar su derecho a la tierra.

Con base en lo anterior, se puede concluir que la cuestión indígena reflejó el carácter colonial del sistema capitalista, en tanto la explotación de los indígenas se fundamentó en un patrón de poder colonial. El carácter colonial/moderno del sistema capitalista se manifestó en su totalidad en la cuestión indígena, pues sólo allí se conjugó una dominación basada en el poder hacendatario, aliado con la naciente burguesía y con el imperialismo yanqui, ávido de mano de obra no asalariada. Este fue un aspecto destacado desde la prensa obrera y comunista al momento de considerar la cuestión indígena, donde hubo una comprensión histórica del problema indígena,

dado que se identificó la conquista de América como el punto de partida de la lucha de los indígenas por la tierra.

Desde el punto de vista de los procesos de subjetivación y organización política, así como las alianzas entre los sujetos implicados en las instancias de dominación de dicho sistema (trabajo, género, raza), se pudo ver la vinculación de los indígenas a las lógicas de la lucha de clases como una forma de alcanzar sus objetivos. Los indígenas vieron en el PSR y el PCC dos aliados que les permitirían acabar con las formas de trabajo coloniales asociadas al arrendamiento, al terraje y al trabajo gratuito mediante su participación en la agenda revolucionaria. En dicho proceso se configuró una ideología de la protesta a partir de la conjugación del ejercicio de lucha, las experiencias y tradiciones heredadas de los indígenas desde el período colonial, y las ideas y teorías defendidas por los sectores socialistas y comunistas.

Así pues, la alianza entre el movimiento indígena y la izquierda colombiana se dio sobre la base de unas relaciones de producción en común, no obstante, dado que la conciencia de clase no es un producto único y universal, los indígenas configuraron una ideología de la protesta con relación a su lugar dentro del sistema colonial/moderno y a su memoria histórica. Este fue un aspecto ignorado desde el PCC al momento de considerar la cuestión indígena, pues si bien el partido buscó impulsar el movimiento indígena haciendo eco de sus reivindicaciones en sus periódicos y organizaciones, desconoció a los indígenas como sujetos políticos plenamente conscientes de su subordinación. Esto se debió a la adopción del marxismo leninismo como teoría revolucionaria, desde la cual la conciencia de clase debe ser llevada del partido a la masa, siendo ajena a la experiencia inmediata.

Este fue uno de los aspectos que diferenció al PSR del PCC, puesto que para el primero la conciencia no fue un problema, pues primó la existencia de un sentimiento de indignación e inconformidad social para acoger en su causa al conjunto de los sectores populares. En contraposición, para el PCC fue primordial infundir en los indígenas un espíritu revolucionario acorde con su entendimiento de la conciencia de clase. Otro elemento que diferenció a ambos partidos consistió en la forma en la que se aludió al movimiento indígena, puesto que el PSR reivindicó la figura de Quintín Lame, construyendo una representación mesiánica de este. El PSR se caracterizó por construir un socialismo personalista que se refirió al líder como la guía y conciencia del movimiento, lo cual explica la importancia que alcanzaron figuras como María Cano, Ignacio Torres Giraldo, Tomás Uribe Márquez, entre otros.

En cambio, si bien el PCC se refirió a figuras del movimiento indígena como José Gonzalo Sánchez o César Niño en las páginas de *Tierra*, prevaleció la alusión a las masas indígenas, en tanto su discurso doctrinario impidió que se expresara un caudillismo personalista. Para el PCC hubo una preocupación por ocupar un lugar privilegiado en el objetivo de alcanzar la educación y concientización política del pueblo. Por lo tanto, pese a que la cuestión indígena tuvo un lugar dentro de la agenda política del Partido, se inferiorizaron los indígenas al querer educarlos y cobijarlos bajo las organizaciones del PCC. Este fue un elemento en común con el PSR, pues

ambos partidos trataron de dar forma al movimiento indígena mediante la creación de comisiones, periódicos y ligas.

De esta forma, dependiendo del sentido que se le otorgó a la *izquierda* en cuanto a su teoría, ideas y formas de lucha, se acentuó la dimensión racial o clasista de la cuestión indígena. Esto repercutió en las alianzas que se establecieron con el movimiento indígena, marcando así rupturas y continuidades entre un socialismo pluralista y ecléctico, encarnado en el PSR, y un comunismo personificado en el PCC, el cual, si bien fue a fin a las directrices de la IC y a su doctrina marxista leninista, no desconoció las particularidades nacionales y como parte de ello, la cuestión indígena.

Indígenas revolucionarios: Manuel Quintín Lame, José Gonzalo Sánchez y César Niño

La relación de la izquierda colombiana con el movimiento indígena en el período estudiado estuvo mediada por el papel que desempeñaron Manuel Quintín Lame en la etapa del socialismo revolucionario, y José Gonzalo Sánchez y César Niño al interior del PCC. Estos líderes indígenas adquirieron un capital simbólico en el *campo de izquierda* que se tradujo en la ocupación de una posición de liderazgo dentro del PSR y el PCC como representantes de la raza indígena. Su destacada acción en pro de la defensa de sus respectivas comunidades les confirió un reconocimiento que se plasmó en la prensa socialista y comunista, así como en su participación en las actividades programáticas de ambos partidos.

De esta forma, el objetivo del presente capítulo consiste en examinar el lugar de los tres líderes indígenas como agentes dentro del *campo de izquierda*. Pensar en términos de campo implica pensar en términos relacionales, acercándonos desde una forma de pensamiento que converge en lo praxeológico. Dicha operación entiende que el objeto de investigación se construye en contra de todo sentido común, por lo cual nos lleva a fijar la mirada en la práctica de los agentes para romper con las representaciones preconstruidas. En este abordaje teórico-metodológico, *Campo, habitus y capital* actúan como técnicas de pensamiento relacional que permiten pensar la realidad social como una realidad relacional.

Los conceptos de habitus y campo son relacionales, puesto que sólo funcionan a plenitud el Uno en relación con el otro. Un campo no es únicamente una estructura muerta, o sea, un sistema de "lugares vacíos" como en el marxismo althusseriano, sino también un espacio de juego que sólo existe como tal en la medida en que existan igualmente jugadores que participen en él, que crean en las recompensas que ofrece y que las persigan activamente. De ahí que una teoría adecuada del campo se remita, por necesidad, a una teoría de los agentes sociales.⁹⁹

De manera que acercarnos al campo de izquierda implica ante todo analizar el lugar que ocuparon sus agentes, en la medida en que el capital, traducido en el triunfo de ciertos agentes, determina su lugar en el campo y con ello, los límites del propio campo. Sin embargo, como señala Bourdieu, no se pueden aprehender los espacios sociales sino bajo la forma de distribuciones de propiedades entre individuos.¹⁰⁰ Por ende, en primer lugar, examinaré la trayectoria de los tres líderes indígenas y su papel en la configuración del campo. En segundo lugar, siguiendo la propuesta metodológica de Bourdieu, identificaré las propiedades de los tres agentes con el fin de discutir su posible consideración como intelectuales, capaces de articular y movilizar ideas entre el movimiento indígena y el campo general de la izquierda.

⁹⁹ Pierre Bourdieu y Loïc Wacquant. *Respuestas por una antropología reflexiva*. (México: Grijalbo, 1995), 25.

¹⁰⁰ *Ibid.*, 171.

La configuración del campo: una mirada indígena

El lugar de los tres líderes indígenas dentro del campo de izquierda estuvo mediado por sus prácticas, discursos y disposiciones en relación con los cambios que sufrió la izquierda colombiana entre las décadas de los años veinte y treinta. Mientras que la vinculación de Quintín Lame al socialismo revolucionario fue efímera, pues se redujo a su intervención en los Congresos Obreros de 1924 y 1925, la participación de José Gonzalo Sánchez y César Niño en el PCC fue ampliamente destacada por la prensa comunista, donde se afirmó que

Uno de los hechos de mayor relieve en el Congreso del Trabajo de Cali será la presencia en él -por primera vez en la historia del movimiento sindical del país- de representantes de las principales nacionalidades indígenas que aún restan en Colombia de los antiguos pueblos dueños de la tierra americana. Indígenas del Tolima, representantes de las Comunidades del Cauca -entre ellos jefes de talla nacional como José Gonzalo Sánchez- y para completar la fuerza representativa del indigenado, el camarada César Niño, que abandonando sus lejanas tierras de la Sierra Nevada atraviesa de punta a punta el país para venir a defender los derechos de su pueblo en la gran asamblea de los trabajadores colombianos.¹⁰¹

Sin embargo, la acción y las reivindicaciones de Quintín Lame en la primera década del siglo XX fueron fundamentales no sólo por el impacto que tuvieron en su momento, en tanto desafiaron el poder hacendatario, sino que nos permiten comprender las transformaciones del movimiento indígena y la ruptura que se dio con la fundación del PCC en las formas de liderazgo indígena. En este sentido, al abordar los reclamos de los tres líderes indígenas nos encontramos con tres momentos que marcaron el desarrollo del movimiento indígena en relación con su contexto sociopolítico.

El movimiento iniciado por Quintín Lame y su enfrentamiento a las autoridades frente al desconocimiento de su derecho a la tierra, así como sus formas de movilización estuvieron ligadas al contexto de la Regeneración y a la influencia eclesiástica sobre los indígenas. Si bien José Gonzalo Sánchez fue compañero de lucha de Lame, ambos siguieron caminos diferentes desde 1926, momento en el que Sánchez junto con otros indígenas como Eutiquio Timoté y Jacobo Prías aceptaron el socialismo revolucionario y posteriormente se vincularon al comunismo. A pesar de que Quintín Lame estuvo en la Mesa Directiva del Segundo Congreso Obrero, no se vinculó a profundidad en el socialismo revolucionario y menos al comunismo, pues lo consideraba ajeno a los valores nacionales.¹⁰²

Por el contrario, José Gonzalo Sánchez no sólo se adscribió al PCC como el único indígena que participó en el pleno fundador del partido, y quien recibió el primer carné, sino que apropió las ideas y el lenguaje del marxismo leninismo para leer su realidad y entender la explotación indígena.

¹⁰¹ *Tierra*, Bogotá, No 150, 14 de enero de 1938.

¹⁰² Vega, *Gente muy rebelde: indígenas, campesinos y protestas agrarias*, 101.

Así pues, para la conmemoración de los veintiún años del levantamiento indígena del Cauca el 25 de marzo de 1917, donde se inició la “liberación nacional y social de las masas indígenas del yugo de la nacionalidad dominante”, Sánchez afirmó que

A pesar de que hoy se sostiene que no existe la lucha de clases y se condena en todos los tonos contra los que la fomenten en Colombia, tenemos que decirles que el levantamiento armado de los indígenas en 1917, los que hubo antes y después, no es otra cosa que la lucha de clases. Es decir, la lucha de los oprimidos y los explotados. [...] Hay que tener presente que la desunión, la desorganización, la dirección, ligazón ninguna o muy débil, fueron los factores principales y de estos la estrechez y derrota de la insurrección indígena de 1917.¹⁰³

El análisis de José Gonzalo Sánchez revela la comprensión de la cuestión indígena desde su dimensión clasista, por lo que le dio mayor importancia a la explotación capitalista de la mano de obra indígena que a la dimensión racial de la misma. A diferencia de Quintín Lame, la emancipación buscada por Sánchez no era la de indios frente a blancos, sino que era una emancipación fundada en la lucha de clases. Esta emancipación buscaba ir más allá de la indianidad, pues para Sánchez era claro que ser indígena no solamente estaba sujeto a la “etnicidad”, sino pasaba por ser una identidad de clase que podía ser compartida con otros no indígenas. De allí que apelara a la unidad de todos los trabajadores.¹⁰⁴

Otro punto de ruptura entre Sánchez y Lame se encuentra en la concepción de la propiedad comunal indígena, pues a diferencia de otros indígenas caucanos como Pío Collo o Lame, quienes arguyeron que los resguardos eran propiedad privada no individualizante, Sánchez concebía la propiedad privada como símbolo de la opresión. Para el indígena comunista la defensa de la propiedad colectiva se convirtió en la forma de emancipación por antonomasia, por lo cual si la lucha contra el régimen de propiedad privada permitía la emancipación, entonces ser indígena y defender la propiedad colectiva eran sinónimo de libertad.¹⁰⁵

Si bien se puede acusar a Sánchez de haber desconocido el uso de la raza como un mecanismo de dominación y legitimación de las relaciones de explotación, el énfasis que le dio a la clase en la consideración de la lucha indígena se entiende a partir de su vinculación al PCC. Esto, en tanto en un primer momento el PCC privilegió el análisis de la lucha de clases sobre la dimensión racial, por lo cual en el pleno ampliado del PCC se analizó la “cuestión agraria-indígena” como un solo conjunto.¹⁰⁶

En el discurso de Sánchez se plasmó la configuración de una ideología de la protesta, producto de la conjugación entre la experiencia organizativa que desarrolló el indígena en las primeras décadas

¹⁰³ *Tierra*, Bogotá, 1 de mayo de 1938.

¹⁰⁴ Escobar, “¿Qué significa ser ciudadano e “indio”? sobre la diversidad de formas de apelar a la ciudadanía indígena en el Cauca (1902-1939)”.

¹⁰⁵ *Ibid.*

¹⁰⁶ Zulma Rocío Romero Leal, “Colombia soviética: el concepto de nación en el Partido Comunista de Colombia 1930-1938” (tesis de maestría Universidad Nacional, 2019), 97, <https://repositorio.unal.edu.co/handle/unal/69197>.

del siglo, y el lenguaje y las ideas tomadas del marxismo. Recordemos que José Gonzalo Sánchez fue enviado a estudiar a Rusia a la Escuela de Lenin para la formación de cuadros comunistas, para después devolverse al país a trabajar con las comunidades indígenas del Cauca para la creación de Ligas indígenas y campesinas. También fue delegado de PCC en el VII Congreso Internacional Comunista de Moscú en 1935¹⁰⁷, por lo cual conoció de primera mano el lenguaje y la doctrina comunista.

A su vez, como parte de la adhesión de Sánchez al PCC y de su educación bajo la doctrina marxista, éste, al igual que sus copartidarios, se vio obligado a realizar un ejercicio de autocrítica en el cual relegaba su actuación bajo el socialismo. Así, en la sesión del Comité Ejecutivo Nacional Ampliado celebrada el 10 de julio de 1930, en su ajuste de cuentas con el socialismo revolucionario, Sánchez se reconoció como “putchista”, pues

De todo lo que se ha hablado del putchismo, no se podía quedar sin hablar la delegación indígena. Estoy de acuerdo con el informe del C. Tomás. Porque él nos dijo que la tierra para los campesinos. Yo sabía de la combinación de los liberales, es decir que era para utilizar a los jefes liberales, alrededor del movimiento llamado putchista, del que yo también formaba parte. Yo como director general indígena estoy de acuerdo con el informe del C. Uribe Márquez. Me extraña la declaración de Cano al decir que no sabía qué fin llevaba la insurrección. Nosotros íbamos a luchar por la tierra para los indígenas y campesinos, en vista de tantas injusticias con los indígenas tanto en la nación colombiana como fuera de ella. Sí sabía yo que había entre nosotros ciertos elementos liberales. Pero yo actué, en el Cauca hay 20 comunidades, de unos 70,000 indígenas, en Chaparral, Coyaima, Caguán, Ortega, etc. Yo creía justo el movimiento y así les escribía a todos los jefes y se nombraron comisiones que fueran a gestionar el movimiento. Se recolectaron dineros para comprar, no hay que decir qué clase de elementos. No somos muchachos chiquitos para no saber.¹⁰⁸

Como mencioné previamente, el proceso de bolchevización partió de una campaña de desacreditación de la acción de los socialistas revolucionarios de los años veinte, como un requisito para vincularse al PCC. Como lo muestra la declaración de José Gonzalo Sánchez, si bien dicho proceso implicó el reconocimiento de la errónea alianza con el liberalismo desde la mirada marxista leninista, esta también hizo parte del camino para alcanzar la revolución. Para los indígenas el fin último de la revolución, planteada en términos abstractos desde la izquierda, implicó la lucha por la tierra. No obstante, para el partido, la lucha de clases requirió obligar a los indígenas a reconocer quiénes eran sus verdaderos enemigos, lo cual, en el caso indígena, supuso el abandono de la influencia de Quintín Lame, acusado por su recurso a la legalidad burguesa.¹⁰⁹ De allí que, como parte de la desvalorización de la prehistoria de los líderes que se adhirieron al comunismo, Sánchez aclaró

¹⁰⁷ Mauricio Archila “Notas biográficas sobre José Gonzalo Sánchez”, *Palabras al margen*, 29 de agosto de 2013, <http://palabrasalmargen.com/edicion-16/jose-gonzalo/>

¹⁰⁸ Meshkat y Rojas, “*Liquidando el pasado: la izquierda colombiana en los Archivos de la Unión Soviética*”, 482.

¹⁰⁹ Romero Leal, “*Colombia soviética: el concepto de nación en el Partido Comunista de Colombia 1930-1938*”, 97.

en nombre de los indígenas que Quintín Lame no tiene nada que ver con nosotros, que nosotros no íbamos a una revolución burguesa, sino a nuestra revolución, esto en nombre de los indígenas netos. Que nosotros estuvimos siempre firmes que Quintín Lame estafa también por este lado [...] Los indígenas de Yaco le dieron dinero para que Lame les entablara una reivindicación de tierra, y éste los engañó. Él establece la dictadura entre los indígenas, el caudillaje, y esa es la razón por la cual me separé de él. Las comunidades, lo advierto, son completamente proletarias, él reza y hace rezar a los indígenas. Por último, está de acuerdo con el Gobierno para hacerse nombrar Gobernador general del resguardo de indígenas. Él tiene prometido a los indígenas que la burguesía va a hacerles justicia y devolverles sus tierras, siendo así, que, con los indígenas, tanto liberales como conservadores pesan los mil crímenes cometidos por estos en las personas y bienes de ellos.¹¹⁰

De esta manera, en la transición al comunismo, la figura del indígena revolucionario que caracterizó a Quintín Lame en la década de los años veinte fue reemplazada por la del caudillo que engañó a los indígenas prometiéndoles devolverles sus tierras, y que desde entonces ha sido reproducida por la historiografía. En el anterior fragmento se puede ver la construcción de una representación negativa de Lame como una persona asociada a la religiosidad y a la política bipartidista de finales del siglo XIX, mientras que José Gonzalo Sánchez adquirió un carácter “moderno” y proletario al integrarse al comunismo. Además de la caracterización de Quintín Lame como un caudillo, una de las formas de desacreditación de su figura fue representarlo como un burgués que

viaja por cuenta de los indígenas, acostumbra a hacerlo en compañía de sus mujeres, haciendo una vida burguesa con los dineros de los indígenas. Él se titula jefe, pero no lo es. José Gonzalo Sánchez y Guerrero informan de las fastuosidades de Lame, sus derroches, sus viajes en automóvil, bebida, etc. Cuando he estado en las prisiones, he comido lo que el Gobierno da al preso, mientras que Lame ha hecho obligado fuertes contribuciones a los indígenas para sostener sus alimentaciones. Él no ha estado preso por cuestiones de lucha de clases, es un ebrio y nada más. Lame fue partidario de Vásquez Cobo, mientras que los indígenas tenemos conciencia de clase, votamos y secundamos al candidato obrero y campesino.¹¹¹

Allí se puede ver la forma en la que Sánchez usó la lucha de clases no como una herramienta analítica del proceso histórico de la formación de las clases, sino que la concibió a partir de la adscripción al movimiento revolucionario y más aún, a la pertenencia al PCC, por lo cual sostuvo que Quintín Lame no hacía parte de ésta. Así mismo, el planteamiento del indígena revela la reivindicación de una identidad que se estructura a partir de la conciencia de clase, entendida como el apoyo al movimiento obrero y campesino. De esta forma, el discurso y pensamiento de Sánchez reflejan la apropiación del marxismo leninismo como una ideología derivada que cobró relevancia a la hora de evaluar los errores y aciertos del movimiento indígena en las primeras décadas.

Los planteamientos de Sánchez correspondieron a la comprensión que hicieron los comunistas sobre la cuestión indígena en el período inmediatamente posterior a su creación, donde la lucha de

¹¹⁰ Meshkat y Rojas, “Liquidando el pasado: la izquierda colombiana en los Archivos de la Unión Soviética”, 484.

¹¹¹ Ibid.

clases ocupó un lugar central. Esta se fue transformando gracias al mayor conocimiento de la postura soviética sobre la “cuestión nacional”, lo cual ofreció un modelo complementario que le permitió a los indígenas recoger sus particularidades idiosincráticas y culturales.¹¹² Desde Moscú, el énfasis en la cuestión nacional se tradujo en la introducción de los conflictos entre nacionalidades al análisis de la lucha de clases.¹¹³ Dado que la Rusia zarista había sido la nacionalidad opresora de 183 nacionalidades minoritarias, la dirección moscovita hizo hincapié en que la Unión Soviética era una asociación libre y voluntaria articulada por una relación fraternal entre naciones.

De esta forma, siguiendo la defensa de la cuestión nacional, el PCC defendió los derechos de las nacionalidades indígenas a su autodeterminación como comunidades étnicas, introduciendo así las características raciales, tradiciones, hábitos y modalidades en la consideración de la cuestión indígena. Allí se mostró la coexistencia de dos significados de la nación, en donde uno era positivo y otro negativo; el primero apeló a la defensa de las nacionalidades indígenas como una vuelta a los orígenes por medio de una reivindicación colectiva de los bienes usurpados en el período colonial y republicano. El segundo hizo referencia al proyecto de dominación homogeneizante del relato nacional opresor, asociado al dominio territorial de la burguesía, en alianza con el capital extranjero.

Desde la lectura de la lucha de clases en clave nacional, el componente cultural e identitario de la nación como comunidad de origen anterior al capitalismo era contrapuesto a la nacionalidad opresora que buscaba asegurar la dominación burguesa. Por ende, la autodeterminación de las comunidades indígenas implicaba la desmembración del cuerpo político creado para la dominación de clase. De manera que la lucha por la autodeterminación nacional funcionó como metáfora de la lucha de clases, porque buscó desvertebrar a esa nacionalidad opresora, expresión que legitima el capitalismo por vía imperialista. En esa lucha de clases entre naciones, los rasgos culturales autóctonos se valoraron en oposición a los de la civilización católica que legitima la dominación.¹¹⁴ En dicho contexto emergió la figura de César Niño como el

gran líder de cuatro mil indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta. Enmarcada por gruesos cedejos de pelo oscuro y por el gorro de cabuya tejida, surge la cara del indio, donde brillan unos ojos vivos y una fisonomía en general atrayente y simpática.¹¹⁵

A diferencia de la representación que se creó en torno a José Gonzalo Sánchez desde el énfasis en el componente clasista, la reivindicación de las naciones indígenas como comunidades cuyos rasgos autóctonos debían ser rescatados, llevó al posicionamiento de César Niño como el gran líder indígena de la Sierra. Así, en la construcción de su imagen se enfatizó el carácter racial al

¹¹² Romero Leal, “*Colombia soviética: el concepto de nación en el Partido Comunista de Colombia 1930-1938*”, 97.

¹¹³ Como señala Yesenia Pumarada, la tesis de Lenin y de la Tercera Internacional respecto a que el capitalismo global era inseparable del imperialismo/colonialismo, significaba que “la cuestión nacional” era fundamental para el triunfo global contra el capitalismo. De allí que la cuestión nacional involucrara a las nacionalidades oprimidas dentro de un país, como los pueblos indígenas en América Latina.

¹¹⁴ *Ibid.*, 100.

¹¹⁵ *Tierra*, Bogotá, No 151, 20 de enero de 1938.

resaltar el lugar de los indígenas como pueblos autóctonos y originarios, lo cual fue reforzado por la vestimenta y las costumbres de Niño, quien llamó la atención en el Tercer Congreso de Trabajadores en Cali por su aspecto. Sus largas cabelleras, su tradicional manta, su mochila y su sombrero tejido en algodón lo hicieron objeto de fotos y retratos en el periódico *Tierra*:



De manera que el desplazamiento en el análisis de la cuestión indígena desde la lucha de clases hasta la cuestión nacional llevó a la exaltación del líder indígena César Niño, en la medida en que este sintetizaba esos valores culturales que cuestionarían la nacionalidad opresora al servicio de la burguesía. Esto explica el interés del periódico *Tierra* por las tradiciones, costumbres y los rituales de los indígenas arahuacos de la Sierra Nevada, así como la referencia a ellos como la “raza matriz americana” o “nuestros viejos pueblos autóctonos.”¹¹⁶ Esto no se hubiera podido hacer con José Gonzalo Sánchez o Quintín Lame, pues como señaló Niño, “los indígenas del Tolima y considerable parte de los del Cauca, se hallan ya asimilados por la llamada civilización blanca, habiendo perdido su propia lengua y la mayor parte de sus peculiaridades nacionales.”¹¹⁷

¿Indígenas intelectuales?: sujetos movilizadores de ideas

Como se ha venido exponiendo, Quintín Lame, José Gonzalo Sánchez y César Niño fueron agentes que al interior del campo de izquierda se consolidaron como líderes representantes de las comunidades indígenas por sus planteamientos y su apropiación de las reivindicaciones de la

¹¹⁶ *Tierra*, Bogotá, No 151, 29 de enero de 1938.

¹¹⁷ *Tierra*, Bogotá, No 152, 4 de febrero de 1938.

izquierda colombiana en ese momento. Sin embargo, más que simples líderes organizadores del movimiento, cabe preguntarse si estos tres indígenas pueden ser considerados como intelectuales que en un momento dado, promulgaron ciertos ideales y estructuraron orgánicamente un movimiento que los posicionó como agentes del *campo de izquierda*. ¿Qué elementos y propiedades los diferenciaron de las masas? ¿Por qué cobraron relevancia para la izquierda colombiana?

Como afirmé anteriormente, dado que una teoría adecuada del campo se remite por necesidad a una teoría de los agentes sociales, la vinculación de los indígenas previamente mencionados al campo de izquierda se puede entender a partir de la movilización que éstos hicieron de ciertos capitales e ideas que los hicieron partícipes de la configuración de dicho campo. Como agentes dentro del campo de izquierda, es decir, como sujetos portadores de un capital y una trayectoria que definió su posición dentro del campo, éstos adquirieron el papel de líderes y representantes de la raza indígena, diferenciándose así de la masa indígena. Su lugar dentro del campo estuvo mediado por su vinculación al PSR y al PCC, sus reivindicaciones y pensamientos plasmados en los órganos de difusión de dichos partidos, así como la promulgación de ciertas ideas semejantes a las demandas de la izquierda en la época.

No obstante, con el fin de aprehender el espacio social en el cual convergió el movimiento indígena y la izquierda colombiana, a continuación, analizaré las propiedades de estos agentes dentro del *campo de izquierda*. A partir de la caracterización de los rasgos pertinentes de cada uno de ellos buscaré comprender por qué pertenecieron a dicho campo. La primera propiedad que definió su agencia e intelectualidad consistió en la forma de interpretación de su identidad indígena, es decir, la manera en la que cada uno entendió y movilizó su condición racial. Una segunda propiedad se encuentra en el papel del autodidactismo, esto es, la acumulación de un capital cultural y social que los llevó a ocupar una posición dominante dentro de sus comunidades. Por último, la tercera propiedad radicó en la construcción de una forma de liderazgo que varió de acuerdo con los objetivos, las formas de lucha y la orientación dada por la izquierda colombiana.

De esta manera, la selección de estos indígenas y no de otros, así como la diferenciación de sus formas de liderazgo frente a las figuras destacadas del PSR y el PCC se puede definir a partir de la caracterización de los rasgos pertinentes y las propiedades que definieron su posición. La primera propiedad marcó de entrada su lugar dentro de la izquierda, pues los tres sujetos se situaron en el campo fundamentalmente como indígenas, lo cual les dio una particularidad que, no obstante, fue entendida y movilizada desde distintas perspectivas. En un primer momento, se encuentra Manuel Quintín Lame, quien ansiaba imprimirle una mística doctrinaria a la lucha que no fuera solamente la posesión de la tierra, dándole un sentido de agrupación ideológica a los hombres de

su raza, una meta, un orgullo de su origen que se plasmó en su libro *Pensamiento del indio que se educó en las selvas colombianas*.¹¹⁸

Su confrontación se basó en la construcción de una ideología que se enfrentó a una cosmogonía distinta, por lo que le imprimió un estilo fuertemente anclado en su identidad histórica indígena, con un contenido cultural y racial que sirvió como resistencia a la ideología de la civilización cristiana occidental. Para Lame resultó fundamental construir un muro con las herramientas propias, para contener la ideología “civilizada”, que después de la disolución de los resguardos y de la presión ejercida por los grandes hacendados atropellaba los derechos territoriales indígenas. De manera que la lucha por la tierra y la autonomía indígena se fundamentó en la creación de una identidad cuyo eje central era la raza como cimiento histórico de la nación; la necesidad de luchar por los resguardos como mecanismos de preservación de esa identidad respondió a que éstos le brindaban la autonomía socioeconómica que necesitaba como raza y cultura.¹¹⁹

No obstante, pese a que Lame dirigió su lucha contra el “blanco”, ésta se dirigió contra el sistema de explotación capitalista, identificado como fuente de odio hacia el indígena: la raza indígena aquí en Colombia ha sido odiada por todo el capitalismo, y muy pocos sacerdotes o religiosos han hablado por ella, porque han estado sus pensamientos muy lejos de las ideas de Fray Bartolomé de Las Casas.¹²⁰ De modo que, a pesar de que el carácter anticapitalista no fuera central en la lucha de Quintín Lame, su efímera pertenencia al campo de la izquierda y sus acercamientos al socialismo revolucionario se pueden entender a partir de su lucha contra el latifundio y la servidumbre indígena. En otras palabras, las reivindicaciones indígenas y las socialistas se encontraban estructuralmente vinculadas, en la medida en que el gamonalismo y el latifundismo, manifestaciones de la herencia colonial, expresaron el carácter colonial del sistema capitalista colonial moderno que se instauró en el continente tras la conquista europea. Sin embargo, esta vinculación estructural entre ambos movimientos no fue suficiente para que Quintín Lame formara una alianza más duradera con la izquierda colombiana, por lo que sólo

ocupó sitio de representación indígena en un Congreso Nacional obrero de 1925 y un año más tarde sublevó los nativos contra el latifundismo del Tolima. Esta figura bravía que usó cabello largo y firmó siempre con un jeroglífico respetable, fue finalmente catequizado en 1930 en la prisión de Ibagué, y relegado luego a vivir su senectud de converso en la población tolimense de Ortega. Eclipsado así Quintín Lame, como el postrer adalid del cacicazgo, los indígenas emprendieron su organización con un criterio nuevo basado en el principio de la autoridad de las masas.¹²¹

¹¹⁸ Diego Castrillón Arboleda. *El indio Quintín Lame*. (Bogotá: Ediciones Tercer Mundo, 1973), 240.

¹¹⁹ Luis Alfonso Fajardo Sánchez, Juan Carlos Gamboa Martínez y Orlando Villanueva Martínez. “Manuel Quintín Lame y la lucha por la dignidad indígena” en *Manuel Quintín Lame y los guerreros de Juan Tama: multiculturalismo, magia y resistencia*, eds. Nossa y Jara (Bogotá: Colectivo Alas de Xue, 1999), 82.

¹²⁰ *Ibid.*

¹²¹ Ignacio Torres Giraldo. *La cuestión indígena en Colombia*. (Bogotá: Publicaciones de la Rosca, 1975), 96.

Así entonces, las ideas movilizadas por Quintín Lame se centraron en la recuperación de los resguardos y la construcción de una “República Chiquita” que les diera autonomía a los pueblos indígenas. En el fondo, sus reivindicaciones se derivaban del problema en torno al poder hacendatario y su avidez por controlar la tierra y la mano de obra indígena. A su vez, la reivindicación de una identidad indígena centrada en la idea de la raza, entendida como los rasgos culturales propios de las comunidades indígenas, fundamentó la identidad de lucha del movimiento indígena.

Este carácter autóctono defendido por Lame, junto con su ferviente creencia en la existencia de una comunidad nacional, llevó al rompimiento con su antiguo secretario, el indígena totoró José Gonzalo Sánchez, por su adhesión al comunismo, ideología que Quintín siempre consideró extraña a los intereses nativos y nacionalistas de la mentalidad indígena que él reivindicaba. Este último líder le dio un nuevo cariz a su identidad indígena al comprender que la resistencia de los pueblos indígenas en solitario no podría quebrar el poder hegemónico de las élites políticas y el régimen latifundista, vinculándose así a las dinámicas políticas de izquierda. Pese a que su particularidad indígena fue una propiedad que le dio cierto capital simbólico para alcanzar el lugar de delegado de las razas indígenas, Sánchez resaltó su condición de indígena campesino con el fin de articular el trabajo organizativo adelantado desde la primera década con los demás sectores populares. Al eliminar cualquier carácter cosmológico o chamánico a su particularidad indígena, éste optó por usar las herramientas analíticas del marxismo para entender el lugar de los indígenas dentro de la lucha de clases y el capitalismo.

La identidad indígena reivindicada por José Gonzalo Sánchez, a medio camino entre lo indígena y lo campesino, expresó la tensión entre la raza y la clase como producto del proceso de proletarización de los indígenas y la conformación del indígena-campesino, donde este fue perdiendo sus elementos identitarios a medida que perdía sus formas de organización económica y social. Dicho proceso de proletarización respondió a la expropiación y concentración de la propiedad agraria que enmarcó el paso de las relaciones comunitarias aborígenes, ya afectadas por el sistema económico, político y social colonial, hacia relaciones serviles desarrolladas en las haciendas. Por ello resultó primordial para el indígena la lucha por la tierra, no sólo por un concepto de propiedad milenaria o por la necesidad de cultivar para sobrevivir, sino porque además era también una forma de preservar su identidad como cultura y pueblo, en contra de la presión para convertirse en proletarios del campo.¹²²

De este modo, a pesar de que Gonzalo Sánchez exaltó su condición de indígena-campesino, vinculando así la causa indígena con la de los demás sectores populares, en su defensa de los resguardos y las parcialidades todavía se podía ver la importancia que le dio a la particularidad indígena, por lo cual para él fue importante llamar

¹²² Sánchez, Gamboa y Villanueva, “Manuel Quintín Lame y la lucha por la dignidad indígena”, 77.

la atención a todos los indígenas del país que sin distinción de colores políticos ni religiosos se UNAN como un sólo hombre para la defensa de sus derechos e intereses que siguen siendo amenazados y están en peligro de que sean atropellados desconocidos y destruidos el día que menos lo esperan. Si los indígenas seguimos odiándonos unos con otros por que el uno es conservador y el otro es liberal, o porque el uno es católico romano y el otro no lo es, estamos perdidos porque estamos DESUNIDOS y DESORGANIZADOS!!! [...] Si en verdad queremos conseguir nuestra libertad e independencia y formar donde sea posible nuestro propio gobierno, no para combatir a los mestizos, los blancos y los negros trabajadores como nosotros, sino para hacer con ellos un país libre, próspero y grande nuestro primer paso es UNIRNOS!!!¹²³

Lo anterior nos permite ver la forma en la que la tensión entre la raza y la clase, presente en la identidad indígena reivindicada por Sánchez, no concluyó en la elección de una sobre la otra, sino que funcionó como una suerte de puente que le dio movilidad entre los pueblos indígenas y la izquierda colombiana. A diferencia de Sánchez, César Niño, indígena arahuaco de la Sierra Nevada, concibió su identidad indígena a partir del concepto de nación, es decir, una población con una lengua y una historia que los cohesionaba como comunidad. A esto se sumó la existencia de formas de liderazgo y organización propias de las comunidades indígenas de la Sierra Nevada.

En la Sierra Nevada habitan tres pueblos indígenas que conserva vivas y definidas sus características de nacionalidades. Son ellos el arahuaco (al cual yo pertenezco), el kógava y el alzario. Todos con su idioma particular, sus costumbres e historia. [...] De nuestras naciones, que antes fueran poderosas y que ocuparon extensos territorios de lo que hoy son tierras colombianas, restan sólo 4,000 indígenas arrojados a la Sierra por la barbarie de la conquista española. Este hecho ligó fuertemente a las nacionalidades a que me refiero. Por ello desde remotos tiempos, nuestras tribus se rigen por un gobierno común, por un cacicazgo de cuatro miembros, al cual obedecen los 35 poblados al que en la Sierra existen.¹²⁴

A esta reivindicación más autóctona a partir de la preservación de una cultura, una lengua y unas costumbres indígenas, cabe añadir el despliegue de una performatividad de lo que era considerado “propio” de los indígenas desde la mirada del PCC. Esta caracterización de lo indígena fue alimentada no sólo por la vestimenta de Niño, sino por la exaltación que hizo este sobre la existencia de un modo de vida comunitario que respondió a los intereses que tenía el partido sobre estas comunidades. Así entonces, para una entrevista que le hicieron en el periódico *Tierra* con motivo de su visita al Congreso del Trabajo en Cali señaló que

Algo que va a interesar mucho a los lectores de TIERRA. Es lo siguiente: nosotros, los indígenas de la Sierra Nevada, tenemos cada uno nuestra propia parcela dentro del respectivo Resguardo, que cultivamos independientemente para nuestro personal beneficio. Pero -y esto es lo importante- conservamos también formas comunales de explotación de la tierra, entre las

¹²³ *Tierra*, Bogotá, No 176, 30 de septiembre de 1938.

¹²⁴ *Tierra*, Bogotá, No 152, 4 de febrero de 1938.

cuales te señalo la obligación que tenemos de cultivar colectivamente ciertas zonas cuyos frutos están destinados al sostenimiento de nuestros ancianos y niños huérfanos. Por eso las tesis comunistas de socialización de la tierra en una etapa superior de la Revolución, no nos asustan. Algo de eso conservamos nosotros desde remotos tiempos.¹²⁵

En estas declaraciones de Niño se hace explícita la construcción estratégica de una identidad indígena que correspondiera con la perspectiva que tenía la izquierda colombiana frente a la cuestión indígena. A diferencia de los anteriores líderes, en Niño se puede ver que ser indígena no es una condición o una cualidad inherente, sino que es una construcción identitaria que se fundamenta en una situación de explotación originaria. Ciertamente hay unos elementos culturales e históricos que definen los pueblos indígenas, pero la importancia dada a una u otra dimensión de su identidad ha dependido de la coyuntura sociopolítica. A su vez, es necesario señalar que como se ha mostrado a lo largo del presente trabajo, el contenido de la identidad étnica adjudicada a las comunidades indígenas es producto de la modernidad y la diseminación de prácticas de exclusión que vincularon de modo problemático visiones coloniales de inferioridad social y problemas modernos de desigualdad e injusticia.¹²⁶

De manera que en el caso de Niño el despliegue de un capital social traducido en su pertenencia a un pueblo indígena con unas formas comunales de explotación de la tierra se relacionó con los planteamientos que circulaban en torno a la cuestión indígena en esa época. Es casi como si Niño supiera de los planteamientos de Mariátegui sobre el posible uso del comunitarismo indígena para el posterior desarrollo del comunismo, por lo cual consideró que a los lectores de *Tierra* les interesaría conocer sus organizaciones económicas y particularmente, la existencia de formas comunales de explotación de la tierra en la Sierra. A su vez, en las palabras de Niño se puede entrever la existencia de una ideología de la protesta, donde el elemento derivado del marxismo, reflejado en las “tesis comunistas de la socialización de la tierra”, se conjugaron con la existencia de un comunitarismo indígena.

Esto nos lleva a la segunda propiedad común a los tres agentes, la cual consistió en el autodidactismo, es decir, en la manera como apropiaron e hicieron uso de leyes, lenguajes y experiencias para articular su lucha y expresar sus demandas ante la izquierda colombiana o el Estado. En los tres agentes se puede ver la existencia de una trayectoria y unas relaciones con otros agentes que les permitieron ir acumulando capital al interior de sus comunidades, lo cual les permitió ocupar una posición de prestigio al interior de sus comunidades. Si bien desconocemos la existencia de información precisa sobre la formación de César Niño, el lugar que ocupó como dirigente indígena nos habla de la acumulación de un capital que le fue reconocido por parte de su comunidad, así como por algunos sectores de la izquierda nacional. Niño estuvo

¹²⁵ *Tierra*, Bogotá, No 152, 4 de febrero de 1958.

¹²⁶ Espinosa Arango, “*La civilización montés: la visión india y el trasegar de Manuel Quintín Lame en Colombia*”, 54.

en los departamentos del Valle y Cundinamarca representando sus organizaciones, como delegado fraternal, ante las agrupaciones proletarias. Vestido con su exógena especie de túnica ceñida en la cintura, y debajo de su ruana de color maíz, el jefe indígena de la Sierra Nevada habló en Cali y Bogotá. Extraordinario talento y brillante comprensión de los problemas exhibió Niño, no obstante, su limitada instrucción general.¹²⁷

En el caso de Quintín Lame, su formación autodidacta fue posible gracias a la acumulación de un capital social expresado en sus contactos con personas que le enseñaron a leer y escribir, los cuales le brindaron herramientas jurídicas sobre las cuales fundamentaría su lucha. En su participación en la Guerra de los Mil Días del lado del ejército conservador y en su viaje a Panamá con motivo del enfrentamiento, fue donde Quintín Lame recibió lecciones de lectura, escritura e historia de la mano del general Carlos Albán. Este episodio le permitió ampliar sus criterios y ser consciente de derechos que quizá sus antepasados nunca sospecharon.¹²⁸ A su vez, su negación a pagar el terraje y sus problemas jurídicos lo llevaron a acudir al abogado Francisco de Paula Pérez Esparza por recomendación de su amigo José Gonzalo Sánchez.

En su visita a Popayán, Lame corroboró la legítima propiedad de su patrón, sin embargo, en este primer acercamiento a los archivos judiciales, Quintín Lame confirmó que desde remotos tiempos los hombres de su raza fueron tomados como objetos que se vendían con la tierra. Este hecho impulsó a Lame a continuar su lucha por la defensa de los resguardos y las tierras indígenas, por lo cual acudió nuevamente al abogado Pérez Esparza para adquirir un Código Civil, sin embargo, el abogado le regaló un libro titulado “Abogado en casa”, un manual con modelos de memoriales, cartas y nociones de procedimientos que le permitieron entrar en el mundo del litigio, donde llegó a ser conocido como “Doctor Quintino”.¹²⁹

De tal manera, el uso de un lenguaje jurídico, sus frecuentes visitas a Bogotá y sus contactos con personas de la vida urbana le dieron una posición social privilegiada dentro de las parcialidades indígenas. Esta formación autodidacta le permitió ganar el apoyo de las comunidades indígenas, quienes acudían a él para solucionar sus disputas legales, lo cual le permitió vincularse momentáneamente al PSR como representante de las comunidades indígenas. Su carácter autodidacta se reflejó claramente en sus memorias, donde Lame afirmó que su

colegio fue la fe con un entusiasmo incansable, porque le pedí a mi padre señor Don Mariano Lame, la educación, es decir, me mandara a la escuela y me consiguió fue una pala, un hacha, un machete, una hoz y un aguinche y me mandó con siete hermanos a socavar y derribar montaña; pero yo con ese entusiasmo que sobrepujaba en mi interior me llegó el pensamiento de que debía escribir en una tabla con un carbón y que la pluma debía ser dicha

¹²⁷ Torres Giraldo, *La cuestión indígena en Colombia*, 98.

¹²⁸ Castrillón Arboleda, *El indio Quintín Lame*, 51.

¹²⁹ *Ibid.*, 76.

aguja en la hoja de un árbol, la muestra fue que a sabiendas le tomé varios papeles que tenía mi anciano tío Leonardo Chantre.¹³⁰

En contraposición, José Gonzalo Sánchez logró acceder a una educación institucionalizada gracias a su vinculación al PCC, la cual le permitió participar en diferentes eventos internacionales relacionados con la Tercera Internacional, e incluso viajar a Moscú a estudiar en la Escuela Leninista Internacional en agosto de 1932.¹³¹ Sin embargo, en sus primeros años de movilización como secretario de Quintín Lame, Sánchez acumuló experiencias organizativas entre los indígenas del Cauca y el Tolima, destacándose como una figura destacada a nivel regional. Como afirmó Ignacio Torres Giraldo,

José Gonzalo Sánchez es un dirigente e instructor de vastos conocimientos. Conoce la cuestión nacional indígena a cabalidad, y sabe los procesos de la política general colombiana: sabe perfectamente las tareas de organización, y sobre todo es modesto y se distingue por su acrisolada honradez y su probada sinceridad.¹³²

Esta faceta de José Gonzalo Sánchez como dirigente e instructor devela la configuración de la tercera propiedad de los agentes, esto es, la configuración de un tipo de liderazgo, que en el caso de Sánchez, estuvo ligado a su relación con el PCC. Su bagaje al interior de la izquierda colombiana y su acercamiento a la doctrina marxista leninista lo llevó a configurar un liderazgo basado en el principio de autoridad de las masas, por lo cual siempre se esforzó por crear organizaciones que reposaran sobre ideales colectivos que trascendieran la veneración de una figura. De allí que Sánchez llamara constantemente a la unión y organización de los indígenas mediante la creación de estructuras colectivas. Desde sus primeros años de agitación junto a Eutiquio Timoté, otro militante indígena al interior del PCC, Sánchez buscó la creación de organizaciones como el Consejo Supremo de Indias, fundado el 16 de marzo de 1916 en Ortega Tolima. Una vez al interior del PCC sus actividades se enfocaron en la creación de Ligas Indígenas y Campesinas articuladas a las organizaciones sindicales y cívicas, así como en su participación en colectivos como la recién creada Federación Indígena y Campesina de Colombia.

En oposición al liderazgo organizativo de Sánchez, Quintín Lame ejerció un liderazgo mesiánico y personalista creado alrededor de su carisma y su aura mística, a lo cual se le sumó la construcción de un discurso con una narrativa que exhibía una mezcla de creencias católicas y concepciones propias de su cosmovisión indígena.

Allí donde llegaba los indios lo alojaban en sus ranchos, lo servían, atendían sus planes y discursos y esperaban con profundo fanatismo la hora de su redención, que Quintín, como

¹³⁰ Ibid., 89.

¹³¹ Juan Carlos Gamboa Martínez, “José Gonzalo Sánchez y Eutiquio Timoté: los olvidados precursores del movimiento indígena en Colombia”, *Agencia Prensa Rural*, 14 de mayo de 2020, <https://www.prensarural.org/spip/spip.php?article25415>.

¹³² Torres Giraldo, *La cuestión indígena en Colombia*, 96.

un mesías, señalaría. Porque entre los indios se había creado un sentimiento de respeto profundo, fanático, de acatamiento y veneración hacia Quintín Lame; él imponía su plena autoridad entre los hombres de su raza. Era un símbolo y una esperanza.¹³³

Este tipo de liderazgo se fortaleció en un momento en el cual Quintín Lame cambió sus objetivos de lucha, pues ya no le interesaba pedir a los terrazgueros que se negaran a pagar el terraje (esa etapa ya era superada), sino que su lucha había tomado rumbos más amplios. Tras sus múltiples encarcelamientos y sus viajes a Bogotá, ahora Lame quería rescatar para los indios de Colombia y no sólo del Cauca, las tierras y derechos usurpados por los blancos, aspirando ser nombrado cacique general.¹³⁴ La aspiración a adquirir este título y la mitificación de su llamativa figura, caracterizada por su larga cabellera y su imponente actitud, lo llevó a configurar un liderazgo mesiánico que jugó un papel primordial en su creencia en la ley de la compensación.

Allí donde llegaba era acogido con entusiasmo que lindaba el fanatismo; se lo miraba como a un mártir, se lo escuchaba con veneración, se lo seguía como a un predestinado o semidiós dueño de los poderes divinos. Su fama había llegado a lo más hondo del alma de los indios, que estaban prestos a obedecer ciegamente sus mandatos.¹³⁵

Sin embargo, cabe destacar que a pesar de que Lame no lograra construir organizaciones duraderas independientes de su figura como líder, su apelación a una base cultural le permitió crear un sentido identitario de lo “indígena” que fortaleció el movimiento indígena. Algo similar ocurrió con César Niño, quien a pesar de haber apropiado el lenguaje marxista y haberse vinculado a la estructura del partido, no dejó de usar símbolos propios de sus tradiciones para crear un liderazgo “autóctono”. Esto, en la medida en que si bien Niño no sólo se dirigió a las masas indígenas de la Sierra, sino también a “los trabajadores y a Colombia en general”, no dejó de usar su lengua arahuaca y su característica vestimenta.

No obstante, este carácter “autóctono” de su liderazgo no se derivó de su forma de conducir a sus comunidades, de lo cual no tenemos conocimiento, sino de una representación creada desde el PCC. Así entonces, al referirse a César Niño y los indígenas de la Sierra se habló de las “nacionalidades indígenas que aún restan en Colombia de los antiguos pueblos dueños de la tierra americana”, o de

la voz del indio, eco milenario de una raza ultrajada por la barbarie de los explotadores peninsulares y criollos, brotó armoniosa, serena y casi augural, nutrida de zumos [...] en donde la tradición engarza sus hilos con la trenza de las actuales reivindicaciones nativas. Los derechos de un pueblo autóctono se han levantado en el coro de las masas laboriosas

¹³³ Castrillón Arboleda, *El indio Quintín Lame*, 127.

¹³⁴ *Ibid.*, 132.

¹³⁵ *Ibid.*, 222.

colombianas, simbolizadas en la figura diminuta y magra de un gran jefe indígena comunista.¹³⁶

De modo que, este énfasis en lo indígena a partir de su condición de pueblos originarios creó toda una retórica que, si bien mostró el intento del PCC por integrar las reivindicaciones autóctonas de las comunidades indígenas, terminó por perpetrar el distanciamiento hacia éstos al anclarlos al pasado y llegar incluso a exotizarlos. No obstante, esta representación le permitió acumular a Niño un capital simbólico suficiente para posicionarse como representante de las naciones kogava, arahuaca y alzaría de la Sierra, convirtiéndose así en un interlocutor entre el Estado, el PCC y las naciones indígenas. Al igual que José Gonzalo Sánchez, Niño actuó como un intermediario ubicado en el límite entre la raza y la clase, por lo cual en sus discursos se aprecia una ideología que toma un lenguaje marxista que se conjugó con la lengua arahuaca y con las demandas propias de las naciones de la Sierra.

En síntesis, los líderes indígenas analizados actuaron como agentes dentro del campo de izquierda movilizándolo distintos recursos o capitales que les permitieron adquirir una posición y relacionarse de distintas formas con los demás agentes del campo. Los tres agentes se pueden caracterizar a partir de la forma en la cual ejercieron su identidad indígena, el ejercicio de una actitud autodidacta que les permitió acumular herramientas para su lucha por la tierra y la construcción de distintos tipos de liderazgo. Desde sus distintas trayectorias históricas, dichos sujetos hicieron parte de la configuración de la izquierda colombiana, no sólo por su pertenencia a los partidos situados al lado izquierdo del espacio político e institucional, sino por la movilización de ciertos ideales que definieron la izquierda en ese momento, tales como la lucha por la igualdad y la emancipación.

En el caso de Quintín Lame, su lugar en el campo de izquierda no sólo se dio gracias a su efímera pertenencia al PSR, posibilitada por el carácter inclusivo y ecléctico del socialismo revolucionario, sino por su anhelo de alcanzar una igualdad entre indígenas y blancos en cuanto al acceso de la tierra y la representación política. En el ideal lamista se encuentran elementos propios que definieron la izquierda, tales como el ejercicio de la práctica de la crítica social, la adopción de dicha crítica de un nosotros como colectividad frente a otros poseedores del poder, y el desarrollo de un lenguaje que llevó las desigualdades existentes al ámbito de lo global. Ciertamente la lucha iniciada por Quintín Lame no coincidió con las orientaciones clasistas del marxismo leninismo, sin embargo, en términos ontológicos su movimiento se puede considerar de izquierda al haber luchado por cambiar el mundo bajo el principio de igualdad.

Mientras que la pertenencia de Lame al campo de izquierda fue más difusa, José Gonzalo Sánchez y César Niño hicieron parte de este no sólo por su explícita adhesión al PCC, sino por la apropiación del lenguaje marxista leninista dentro de su vocabulario. La lectura de su realidad y sus problemas a la luz del materialismo histórico fue posible gracias a la influencia del partido y

¹³⁶ *Tierra*, No 151, 29 de enero de 1938.

de sus funcionarios sobre ellos, pues al igual que muchos de los dirigentes comunistas, tenían poco o ningún acceso a los textos de Marx o Lenin. El único que pudo haber llegado a acercarse a la literatura soviética fue José Gonzalo Sánchez, gracias a su estadía en Moscú y su educación en la Escuela de Lenin, no obstante, no tenemos conocimiento de ello.

De manera que desde dicha orientación partidista, Sánchez y Niño conjugaron sus reivindicaciones étnicas a la lucha revolucionaria liderada por la izquierda colombiana. Sumado a esto, la lucha por la tierra y la defensa de los resguardos indígenas conjugó sus intereses con una izquierda cuyo programa tenía en su centro la resolución de la cuestión agraria. Sin embargo, ambos dirigentes se relacionaron de distinta forma con la izquierda, pues mientras que Sánchez experimentó el tránsito del PSR al PCC, Niño se adhirió al partido en un momento en el cual primó la orientación democrática de este.

Como vimos anteriormente, Sánchez hizo parte del pleno ampliado del PSR en julio de 1930 en el cual se protocolizó la creación del PCC, por lo que se sometió al proceso de autocritica junto a los antiguos dirigentes del PSR. Por el contrario, aun cuando no tenemos datos exactos sobre la vinculación de Niño al partido, en sus discursos y entrevistas se reflejó la orientación democrática y progresista que tomó el PCC a finales de los años treinta frente a la presidencia de Alfonso López Pumarejo, el cual se pensaba, abriría el camino para la modernización capitalista de la tenencia de la tierra. Esto explica la carta enviada por Niño a López Pumarejo al regreso de su Congreso en Cali, con el fin de expresar su satisfacción con el gobierno progresista del mandatario, así como su discurso en Cali, donde afirmó que

No he llegado a Cali -improvisó él extendiendo su mano hacia el público, cuando terminó de leer su intervención, para exhibirme o para que se me mire como animal raro, sino movido, como todos los demás trabajadores, por mi conciencia clasista. Vengo a luchar por los derechos de mi raza y de los trabajadores de Colombia en general, disfrutando para ello de la democracia implantada por el doctor Alfonso López, democracia que se ha hecho sentir hasta el fondo de la selva¹³⁷

Es interesante ver cómo tanto Quintín Lame como César Niño y José Gonzalo Sánchez, a pesar de sus diferencias ideológicas, tenían una firme convicción en el Estado, por lo cual pese a la vinculación de los últimos al comunismo, no hubo una actitud crítica frente a este. Por último, cabe destacar que la adhesión al PCC no impidió que los líderes indígenas criticaran la orientación del partido. Esto se reflejó en las reflexiones de José Gonzalo Sánchez, quien afirmó que

Aunque ciertamente es verdad que entre las masas indígenas residentes en el territorio nacional tiene alguna influencia y ha penetrado el Partido Comunista, la verdad es que se ha hecho y se sigue haciendo muy poco en pro de ellas. El vasto y complicado problema indígena, muy superficialmente se toca, se agita y se discute cuando se prepara un pleno del Comité Central del Partido o una conferencia nacional del mismo o un congreso sindical.

¹³⁷ *Tierra*, No 151, 29 de enero de 1938.

Allí se toman algunas medidas para hacer algún trabajo y no se hace más, inclusive tales medidas se quedan archivadas. [...] Es cierto que se escribió algo alrededor de la presencia de los indígenas en el magno Congreso del Trabajo por primera vez en la historia del movimiento revolucionario colombiano y se destacó bastante la figura de nuestro camarada César Niño. Pero de esto no hemos pasado más adelante.¹³⁸

De modo que, con base en las propiedades de los tres agentes, a saber, la experimentación de su identidad indígena, su autodidactismo y la configuración de una forma de liderazgo anclada a sus objetivos de lucha, es posible considerarlos como intelectuales. Si partimos de la consideración del intelectual como “un ser aparte, alguien capaz de decirle la verdad al poder, un individuo duro [...] para quien ningún poder mundano es demasiado grande e imponente como para no criticarlo y censurarlo con toda intención,”¹³⁹ tanto Lame como Sánchez y Niño fueron claramente intelectuales. Su rechazo al statu quo, a la persecución de los indígenas, a la expropiación de sus tierras y con ello, la eliminación de sus valores culturales los posicionó como intelectuales que le dijeron la verdad al poder.

No obstante, allí cabe preguntarse a qué tipo de poder se enfrentaron, puesto que ninguno de los tres se opuso al Estado, sino que por el contrario, prevaleció su fidelidad a este. Este hecho no puede llevarnos a deslegitimar sus luchas, considerándolos como voceros del Estado, sino que debe situarse en un patrón de poder colonial/moderno, por lo cual su resistencia se dirigió hacia el poder hacendatario y misionero.

De igual forma, su intelectualidad y liderazgo puede diferenciarse de aquel ejercido por los dirigentes del PSR y el PCC por el lugar desde el cual hablaron. Mientras que figuras como María Cano, Ignacio Torres Giraldo o Tomás Uribe Márquez se constituyeron en intelectuales al haber estado del lado del débil y del marginado, lo cual los situó en un lugar ajeno respecto al pueblo que decían representar, los líderes indígenas hablaron desde el interior de los sectores subalternos. En otras palabras, a pesar de que los tres indígenas se configuraran como líderes y representantes de las comunidades indígenas, articulando un mensaje, una actitud y una opinión en favor de sus pueblos, no hubo un distanciamiento respecto a esa realidad que decían representar.

Esto es importante, en la medida en que las nociones sobre el intelectual enfatizan la idea de un sujeto que se ubica en un lugar social privilegiado y que por medio de su reconsideración crítica de la realidad social, defiende al débil y al no representado. Contrario a esta noción, los intelectuales indígenas tomaron una posición crítica frente a su misma realidad sin distanciarse de su lugar de origen, experimentando en carne propia las explotaciones que denunciaron. En este sentido, los intelectuales indígenas se diferenciaron de los principales dirigentes del socialismo, dado que éstos últimos no podían demostrar sociológicamente que pertenecían al pueblo que representaban. Sin embargo, este distanciamiento respecto al pueblo no se revirtió en un fracaso

¹³⁸ *Tierra*, No 176, 30 de septiembre de 1938.

¹³⁹ Edward Said. *Representaciones del intelectual*. (Barcelona: Paidós, 1996), 27.

político, sino que su lenguaje lleno de neologismos políticos y su pretensión salvadora y ascética les confirió una capacidad de movilización notable, así como un capital social al interior de sus comunidades.¹⁴⁰

El hecho de que los líderes socialistas no fueran trabajadores asalariados quizá les facilitó la adopción de posiciones radicales, más bien en choque con un mundo laboral fuertemente impregnado de paternalismo y poco proclive a las inquietudes. “Así, la radicalidad del PSR no estuvo determinada por los impulsos surgidos del mundo laboral sino más bien por su distanciamiento respecto a este y por su voluntad de moldearlo.”¹⁴¹ En contraposición, a pesar de que los líderes indígenas se diferenciaron de la masa por la movilización de un capital social que se tradujo en las tres propiedades previamente analizadas, fue su cercanía y su vinculación a sus respectivas comunidades lo que los convirtió en líderes e intelectuales. Si éstos hubiesen perdido contacto con los pueblos indígenas, no habrían cobrado relevancia para la izquierda colombiana, dado que a esta le interesaba llevar el mensaje revolucionario hasta las regiones más remotas.

En conclusión, Quintín Lame, José Gonzalo Sánchez y César Niño fueron intelectuales por su cuestionamiento al poder colonial hacendatario, a la servidumbre indígena expresada en el terraje y el acaparamiento de sus tierras, lo cual les permitió desarrollar un agudo sentido crítico que desafió los estereotipos y la negación de sus derechos como sujetos políticos. Los tres indígenas perturbaron el statu quo encarnando un espíritu de oposición que se venía erigiendo sobre las luchas y experiencias de las comunidades indígenas desde la colonia, llevándolas hasta la esfera pública en un momento en el que la cuestión social inundó todos los rincones del país. Al igual que los dirigentes del socialismo revolucionario, Lame, Sánchez y Niño devinieron en los intelectuales indígenas más reconocidos dentro de la izquierda colombiana por su trayectoria en las labores de organización, protesta y participación política en las actividades de la izquierda colombiana.

¹⁴⁰ Isidro Vanegas, “Apóstoles del pueblo. El carácter de los liderazgos revolucionarios en Colombia, 1924-1930”, *Historia y Sociedad* No 25 (2013): 50.

¹⁴¹ *Ibid.*, 54.

De la Raza a la Clase, o la persistencia de la colonialidad del poder

A lo largo de esta tesis intenté analizar la tensión entre la raza y la clase presente en la consideración de la cuestión indígena desde la izquierda colombiana, representada, entre 1926 y 1936, por el PSR y el PCC. Esto me permitió examinar la relación que se estableció entre el movimiento indígena y el campo de izquierda, en el cual convergieron los intereses de indígenas y socialistas en un momento dado. A su vez, fue posible ver los cambios de dicha relación con respecto a la transición que se dio a finales de los años veinte entre un socialismo ecléctico y un comunismo más doctrinario. Mi hipótesis consistió en que el PSR consideró la cuestión indígena como un problema en torno a la propiedad de la tierra sin desconocer el componente racial, mientras que el PCC lo comprendió como un problema de clase. No obstante, el desarrollo de la investigación me permitió matizar y profundizar dicha afirmación.

Partiendo de que la cuestión indígena sólo se puede entender dentro de la colonialidad del poder, caracterizada por la naturalización de las relaciones de dominación entre colonizadores y colonizados por medio de la raza, es posible afirmar que la dimensión racial y clasista del fenómeno no son mutuamente excluyentes, sino que reflejan las dos caras del sistema colonial moderno. Por ende, pese a que la raza es uno de los ejes centrales del patrón de poder colonial/moderno, es necesario analizar cómo se articula a otros sistemas de dominación, en este caso, la clase. Esta aproximación me permitió comprender que la tensión entre la raza y la clase presente en la consideración de la cuestión indígena y en los sujetos analizados, es producto de las relaciones de dominación y explotación que se originaron en el sistema colonial moderno.

De manera que la importancia dada a la dimensión racial o clasista a la cuestión indígena desde el PSR y el PCC dependió del sentido que se le otorgó a la noción de *izquierda* a nivel práctico y teórico, así como el lugar que se les otorgó a los indígenas en el proceso revolucionario. Si bien ambas corrientes partieron del hecho de que la cuestión indígena era un problema de carácter económico-social que se fundamenta en el problema de la tenencia de la tierra, cada una planteó distintas formas de alcanzar la liberación y autodeterminación de los indígenas. Esto me llevó a discutir el lugar de la cuestión indígena en ambos partidos, a partir de la autodeterminación y la liberación de la raza como posibles formas de dar solución al problema indígena.

En primer lugar, desde un socialismo mestizo con una amplia base social, el PSR no sólo identificó el problema de la tierra como uno de los ejes centrales de la cuestión indígena, sino que vio en el poder hacendatario y en el Estado oligárquico una de las causas de su servidumbre. Ello dio cuenta de la configuración de un órgano estatal de carácter oligárquico, en el cual coexiste en una misma estructura económico-social capitalismo y latifundismo, explicando así la persistencia de unas formas de explotación de trabajo precapitalistas que recaen sobre la población indígena. A su vez, la denuncia las injusticias cometidas contra los indígenas reflejó la distribución racista de las

identidades sociales y de las formas de trabajo y explotación, donde las formas de trabajo no asalariadas fueron asignadas a las razas no blancas.

De igual forma, la conformación de una heterogénea estructura social donde coexisten feudalismo, comunismo indígena y capitalismo y la articulación entre capital monopólico y latifundismo, se expresó en la importancia que le dio el PSR al imperialismo como uno de los factores que agudizó el problema indígena. El hecho de que el PSR identificara no sólo al poder hacendatario como una de las causantes del problema indígena, sino también el capital imperialista explica el lugar que se le dio a la autodeterminación de los indígenas como una forma de alcanzar su liberación. A su vez, esto reflejó el distanciamiento respecto a la visión teleológica de los estadios sociales y al tránsito entre feudalismo, capitalismo y socialismo, pues esto hubiese implicado la identificación de la expansión capitalista por vía del imperialismo como una forma de acabar con la explotación indígena.

En segundo lugar, el cambio que marcó la creación del PCC en 1930 y la adopción de la doctrina marxista leninista, no supuso el desconocimiento de la cuestión indígena, pues, por el contrario, el partido buscó construir un arraigo nacional fomentando una militancia al interior de los sectores indígenas y campesinos. No obstante, en ambos partidos el intento por acoger las demandas de los sectores indígenas e incluirlos dentro del proyecto revolucionario, terminó con la creación de una actitud paternalista¹⁴² o más aún, colonialista hacia éstos. Esto, se reflejó en el hecho de que su liberación y autodeterminación estuvo condicionada a la acción del partido, además de la perpetuación de la visión del indígena como un menor de edad que debía ser educado y conquistado.

De modo que la adhesión de los indígenas al PCC estuvo ligada, por un lado, a la formación de ligas y a su vinculación a la estructura del partido, y por otro, a la creación de una conciencia de clase que desconoció la existencia de una ideología inherente a los indígenas. Este fue un primer aspecto que marcó un punto de ruptura respecto a la forma en la que el PSR había concebido la vinculación de los indígenas, pues allí el descontento social era el fundamento de la causa socialista. Un segundo aspecto que diferenció al PSR y al PCC con relación a la cuestión indígena, fue la importancia que se le dio al líder o a las masas. Mientras que el socialismo revolucionario fomentó un culto al líder, creando un liderazgo basado en el martirio, el comunismo le dio mayor importancia al partido y a las masas como una forma de romper con el carácter caudillista de la política colombiana.

¹⁴² Como señaló E.P Thompson en su obra *Costumbres en común*, el paternalismo es un término descriptivo impreciso que tiende a ofrecer un modelo de orden social visto desde arriba; contiene implicaciones de calor y relaciones personales que sugieren calor humano en una relación mutuamente admitida. Si bien dicho término puede usarse para describir las relaciones entre el PSR y el PCC y los indígenas, debido a su activa participación y al uso que éstos hicieron de la plataforma de ambos partidos, opto por el término colonialista para designar la forma en la que ambos partidos se refirieron a los indígenas.

La problemática en torno a la conciencia de clase me llevó a plantear la discusión sobre los alcances y límites de dicha categoría para comprender los planteamientos y discursos de los indígenas abordados. Siguiendo la propuesta de George Rudé para analizar el problema de la formación de la conciencia de clase en sociedades precapitalistas, en el caso indígena fue posible ver la configuración de una *ideología de la protesta* que plasmó su lugar dentro del sistema colonial/moderno. Allí se dio una articulación entre un elemento derivado del marxismo apprehendido por vía del partido por los indígenas intelectuales, y un elemento inherente, producto de sus experiencias y tradiciones.

Ahora bien, la alianza entre el movimiento indígena y la izquierda colombiana, así como el surgimiento de la ideología de la protesta, debe ser situada en la coyuntura de los años veinte y treinta, pues fue allí donde se dieron las condiciones para la radicalización de la lucha de los indígenas. El movimiento iniciado por Manuel Quintín Lame desde la primera década expuso las limitadas herramientas y mecanismos con los cuales contaban los indígenas para la defensa de sus tierras, lo cual propició el acercamiento de José Gonzalo Sánchez y César Niño con la izquierda colombiana. Dicha unión se formó sobre la existencia de unas relaciones de explotación comunes a obreros, campesinos e indígenas en un sistema que se fundamentó sobre el uso de formas de trabajo precapitalistas y asalariadas.

Una vez analizada la forma en la que se consideró la cuestión indígena desde la izquierda colombiana, examiné el lugar de Manuel Quintín Lame, José Gonzalo Sánchez y César Niño como agentes dentro del *campo de izquierda*. Esto me permitió observar los cambios al interior del movimiento indígena a partir de las transformaciones en las formas de liderazgo que ejercieron los tres indígenas. Las diferencias entre éstos y la forma en la cual cada uno le dio sentido a una identidad impuesta por un sistema de jerarquización racial develaron la heterogénea y diversa realidad que encubre el término *indígena*.

De esta forma, la propuesta metodológica de Pierre Bourdieu en torno a las nociones de *campo*, *habitus* y *capital* me permitió identificar las propiedades de los tres indígenas como agentes dentro del *campo de izquierda*. La primera propiedad identificada consistió en la interpretación de su identidad indígena, la forma en la que cada uno entendió y apropió una identidad producida por el sistema colonial/moderno. La segunda propiedad radicó en la acumulación de un capital cultural por medio del autodidactismo, lo cual convirtió a los indígenas en líderes e intelectuales al interior del *campo de izquierda*. La tercera propiedad se encontró en la construcción de una forma de liderazgo basada en el capital cultural y social acumulado, las formas de lucha y la relación con la izquierda colombiana.

La identificación de dichas propiedades me hizo posible analizar el lugar que los tres indígenas ocuparon en la construcción de la izquierda colombiana a partir de la movilización de ciertos ideales y objetivos que los ubicaron dentro del *campo de izquierda*. Este punto es importante para responder a la pregunta por la izquierda, por sus principios, sus formas de acción y sus objetivos políticos, pues más allá de la existencia de un partido que se autodenomine de *izquierda*, esta se

ha definido por la búsqueda de la igualdad y la libertad. Lastimosamente este objetivo fundamental, común a las luchas desarrolladas por los sectores subalternos, no ha sido suficiente para su unificación y en este caso, para la creación de una sólida alianza entre los sectores indígenas y la izquierda colombiana debido a la preponderancia que se le dio a la institucionalización del movimiento.

No obstante, pese a las limitaciones que tuvo la izquierda para integrar otras luchas y reconocer en ellas la existencia de una conciencia política, el presente trabajo puedo afirmar que no hubo un desconocimiento de la problemática indígena. La orientación clasista del PCC no se tradujo en la ignorancia de las reivindicaciones concretas de los sectores indígenas y su lugar dentro de la colonialidad del poder. Por el contrario, como se pudo ver en las páginas del periódico *Tierra*, la participación de los indígenas y el apoyo de su lucha fue central para el partido, el cual si bien se adhirió a la directriz de la IC, no ignoró su realidad nacional y el peso que sobre ella tenían los sectores indígenas y campesinos.

Siguiendo con la identificación de las propiedades que definieron la agencia de los tres indígenas analizados, fue posible plantear la discusión en torno a la noción del intelectual, pues más que simples líderes, Lame, Sánchez y Niño se convirtieron en intelectuales indígenas. A partir de la propuesta de Edward Said en torno a la noción del intelectual, fue posible hallar algunos elementos que me permitieron definirlos como intelectuales, así como rasgos particulares que los diferenciaron de otras figuras de la izquierda colombiana.

En su confrontación con el poder hacendatario y misionero, los indígenas analizados se transformaron en intelectuales por haberse convertido en individuos capaces de decirle la verdad al poder, representar, encarnar y articular una visión y una actitud que favoreció las luchas indígenas. Estos rasgos fueron comunes a los dirigentes de la izquierda colombiana, sin embargo, a diferencia de éstos, en los intelectuales indígenas no hubo un distanciamiento frente a los sectores que reivindicaron. En otros términos, el lugar social desde el cual los indígenas hablaron era distinto al de las figuras destacadas de la izquierda colombiana, pues ellos no ocuparon una posición privilegiada que les diera cierto estatus que los diferenciara de las masas.

Así mismo, al examinar la forma en la que cada indígena construyó un tipo de liderazgo e intelectualidad, encontré que la identidad indígena no expresa una condición o una cualidad inherente a un grupo social, sino que es una construcción identitaria performativa que surgió en la explotación colonial. Esto quiere decir que para comprender la cuestión indígena, es necesario tener en cuenta no sólo su materialidad, es decir, su lugar dentro de la colonialidad del poder y el sistema colonial/moderno que creó dicha clasificación, sino también la apropiación de esta identidad y su movilización en favor de la defensa de la tierra y los valores culturales que cohesionan estas comunidades. A su vez, al hablar de una identidad performativa hago referencia a la reiteración de unas normas y prácticas sociales originadas en la colonialidad del poder y la clasificación racial.

Entiendo por performatividad “lo producido y lo productivo, lo actuado y la capacidad de actuar en sentidos alternativos, aunque no radicalmente nuevos”¹⁴³ Por ende, la performatividad de la identidad indígena implica no sólo la iteración de unas normas sociales, sino que también posibilita la transformación de las prácticas y los discursos que han creado a indígena. De allí que para explorar la performatividad, a cotidianidad e incluso la negatividad de los procesos de identificación, es necesario dejar atrás la literalidad de literalidad entre la realidad ontológica y la identidad. Como afirma Mónica Arango, toda identidad es resultado de procesos históricos, es relaciones y es performativa.¹⁴⁴

En el presente trabajo, dicho carácter performativo se hizo explícito con la importancia dada a César Niño en el periódico *Tierra*, donde su apariencia y sus rasgos “nativos” le dieron un capital social que le dio un estatus como representante de las comunidades indígenas de la Sierra Nevada. A su vez, la performatividad permite explicar los distintos sentidos que se le ha dado al ser indígena a lo largo de la historia sobre la base de la explotación originada en el sistema colonial.

Una vez dicho esto, me gustaría hacer una reflexión sobre el lugar que tiene la cuestión indígena actualmente en Colombia, pues una de las preocupaciones que fundamentaron este trabajo consistió en comprender las luchas que en la actualidad libran los movimientos indígenas en el país. Sin duda el llamado problema del indio planteado por Mariátegui en los años veinte sigue vigente, su relación con la herencia colonial, el latifundismo y la servidumbre son factores que explican las problemáticas que enfrentan las comunidades indígenas actualmente. Sin embargo, en el caso colombiano habría que añadir al problema de la tierra y la herencia colonial otras dinámicas como el conflicto armado, y la presencia de múltiples agentes como el Estado, las guerrillas y los grupos paramilitares en los territorios indígenas para analizar la cuestión indígena.

En cuanto a la dimensión racial de la cuestión indígena, es posible afirmar que si bien hoy en día la existencia de las razas ha sido ampliamente cuestionada como consecuencia del exterminio llevado a cabo durante la Segunda Guerra Mundial, persiste una construcción de alteridad hacia los indígenas que se traduce en la racialización de las relaciones de poder. La glorificación de la ciencia de finales del siglo XIX y los usos que se le dieron a las tesis de Gobineu y Darwin en torno a la raza para justificar el exterminio de amplios sectores sociales durante la Shoah han puesto en cuestión el determinismo biológico y la existencia de las razas. Sin embargo, a pesar de que haya disminuido el uso de la palabra raza para designar grupos sociales, persisten conceptualizaciones raciales al abordar la cuestión indígena.

Siguiendo lo planteado por los estudios decoloniales, la clasificación racial creada por la colonialidad del poder no se fundamenta en las diferencias fenotípicas, pues no todas las conceptualizaciones raciales han operado a través del determinismo biológico, sino en la inferiorización de la diferencia. De manera que a pesar de que actualmente no se hable de la raza

¹⁴³ Francisco Della Ventura “Género, identidad y performatividad en Judith Butler”, (tesis de pregrado en Filosofía. Universidad de La Laguna, 2016), 22, [GENERO, IDENTIDAD+Y+PERFORMATIVIDAD+EN+JUDITH+BUTLER.pdf \(ull.es\)](#).

¹⁴⁴ Espinosa Arango, *La civilización montés: la visión india y el trasegar de Manuel Quintín Lame en Colombia*, 55.

indígena en un sentido biológico, la raza concebida como una herramienta de dominación, como un hecho social que tiene un impacto en las relaciones sociales, es central para explicar la construcción de alteridad hacia los indígenas.

No obstante, dado que la colonialidad del poder no se fundamenta sólo en la racialización de las relaciones de poder, sino en las relaciones de explotación/dominación en torno al trabajo, sus recursos y productos, el sexo, la autoridad, la subjetividad, es necesario analizar la imbricación de esta a otras formas de clasificación social como la clase. Esto es importante, en tanto la construcción de alteridad en el sistema colonial/moderno no siempre pasa por la racialización, sino que hay otras formas de construcción de un otro inferior.

Otra de las dimensiones que se desprende del análisis de la cuestión indígena, y que tiene una importancia para los movimientos actuales, se encuentra en las herramientas de lucha, las alianzas y las experiencias organizativas que se desprendieron de las luchas de los años veinte y treinta. Considero que uno de los elementos que enriqueció este período consistió en la capacidad de la izquierda colombiana para integrar las demandas de otros sectores sociales, atendiendo a la composición social de un país, que lejos de tener un Estado moderno y democrático, está construido sobre relaciones personalistas, clientelares o incluso “precapitalistas”.

Por último, cabe resaltar que si bien la alianza entre el movimiento indígena y la izquierda colombiana no concluyó en la destrucción del sistema capitalista colonial/moderno, el latifundismo y el gamonalismo, creo que esta experiencia abrió paso a una visión más global sobre la lucha indígena. A pesar del encuentro entre la perspectiva autónoma defendida por los sectores indígenas y la visión institucionalista y partidista de la izquierda, la vinculación de los indígenas a las luchas sindicales no representó un fracaso para la consolidación de la causa indígena. Por el contrario, este capítulo de la historia de la izquierda y los movimientos sociales sirvió como punto de partida para trazar posibles alianzas y caminos entre una izquierda débil y fragmentada sin opción de acceder al poder, y un movimiento indígena que enfrenta nuevos retos ante las transformaciones de la colonialidad del poder.

Bibliografía

Libros

Archila Neira, Mauricio. *Cultura e identidad obrera en Colombia 1910-1945*. Bogotá: Cinep, 1991.

Archila Neira, Mauricio. *Una historia inconclusa: izquierdas políticas y sociales en Colombia*. Bogotá: Cinep, 2009.

Archila Neira, Mauricio. “La izquierda hoy: reflexiones sobre su identidad”. En *Izquierda y Socialismo en América Latina*. Compilado por Jairo Estrada Álvarez, 23-47. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2008.

Archila Neira, Mauricio. *Ni amos ni siervos: memoria obrera de Bogotá y Medellín (1910-1945)*. Bogotá: Cinep, 1989.

Bourdieu, Pierre y Wacquant, Loïc. *Respuestas por una antropología reflexiva*. México: Grijalbo, 1995.

Castrillón Arboleda, Diego. *El indio Quintín Lame*. Bogotá: Ediciones Tercer Mundo, 1973.

Dahrendorf Ralf, Walzer Michael, Arias Isidro, Bobbio Norberto, Lukes Steven, Zincone Giovanna, Veca Salvatore, et al. *Izquierda Punto Cero*. Compilado por Giancarlo Bosetti. Argentina: Paidós, 1996.

Espinosa Arango, Mónica. *La civilización montés: la visión india y el trasegar de Manuel Quintín Lame de Colombia*. Bogotá: Universidad de Los Andes, 2009. <https://repositorio.uniandes.edu.co/flexpaper/handle/1992/26240/u407105.pdf?sequence=1&isAllowed=y#page=62>

Fajardo Sánchez, Luis Alfonso. *Manuel Quintín Lame y los guerreros de Juan Tama: multiculturalismo, magia y resistencia*. Editado por Nossa y Jara. Madrid: Colectivo de Alas XUE 1999.

Kaye, Harvey. *Los historiadores marxistas británicos: un análisis introductorio*. Zaragoza: Universidad de Zaragoza, 1989.

Medina, Medófilo. *Historia del Partido Comunista de Colombia Tomo I*. Bogotá: Centro de Estudios e Investigaciones Sociales, 1980.

Meskat, Klaus y Rojas, José María Comp. Liquidando el pasado. *La izquierda colombiana en los archivos de la Unión Soviética*. Bogotá: Taurus, 2009.

Mariátegui, José Carlos. “El problema de las razas en América Latina”. En *El movimiento revolucionario latinoamericano*. Buenos Aires: La correspondencia sudamericana, 1929.

Mariátegui, José Carlos. *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Caracas: Biblioteca de Ayacucho, 1995.

Molina, Gerardo. *Las ideas socialistas en Colombia*. Bogotá: Tercer Mundo, 1987.

Núñez Espinel, Luz Ángela. *El obrero ilustrado: prensa obrera y popular en Colombia (1909-1929)*. Bogotá: Ediciones Uniandes/Ceso, 2006.

Quijano Aníbal, “Colonialidad del poder y clasificación social”. En *Cuestiones y horizontes: la dependencia histórico estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*. Buenos Aires: CLACSO, 2014. <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se20140506032333/eje1-7.pdf>

Quijano Aníbal, “El movimiento indígena y las cuestiones pendientes en América Latina”. En *Cuestiones y horizontes: la dependencia histórico estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*. Buenos Aires: CLACSO, 2014. <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se20140506032333/eje1-7.pdf>

Quijano, Aníbal “José Carlos Mariátegui: reencuentro y debate”. En *Siete Ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Editado por Minerva. Caracas: Ayacucho, 2007. <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20140506034649/eje2-1.pdf>

Quijano, Aníbal. “Raza”, “etnia” y “nación” en Mariátegui: cuestiones abiertas”. En *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*. Editado por CLACSO, 757-775. Buenos Aires: CLACSO, 2014.

Quijano, Aníbal. “José Carlos Mariátegui: textos básicos”. México: Fondo de Cultura Económica, 1991.

Rappaport, Joanne. *La política de la memoria: interpretación indígena de la historia de los Andes colombianos*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca, 1990.

Rudé, George. “Ideología y conciencia de clase”. En *Revuelta Popular y Conciencia de Clase*. Barcelona: Editorial Crítica, 1981.

Rueda Enciso, José Eduardo. “Quintín Lame el movimiento indígena del Cauca”. En *Historia del Gran Cauca*. Cali: Universidad del Valle. 1995.

Said Edward W. *Representaciones del Intelectual*. Barcelona: Paidós, 1996.

Sánchez, Gonzalo. *Los Bolcheviques del Líbano (Tolima)*. Bogotá: El Mohán, 1976.

Sanders, James. “*Republicanos indóciles. Política popular, raza y clase en Colombia, siglo XIX.*” Bogotá: Ediciones Plural, 2017.

Torres Giraldo, Ignacio. *Los inconformes: historia de la rebeldía de las masas en Colombia. Tomo 3*. Colombia: Editorial Latina, 1973.

Torres Giraldo, Ignacio. *La cuestión indígena en Colombia*. Bogotá: Publicaciones de la Rosca, 1975.

Thompson, Edward. “La lógica de la historia”. En *La miseria de la teoría*. Barcelona: Editorial Crítica, 1981

Thompson, Edward. *La formación de la clase obrera en Inglaterra*. Madrid: Capitán Swing, 2012.

Traverso Enzo. *La melancolía de la izquierda*. Barcelona: Galaxia Gutenberg, 2019.

Uribe, Maria Tila. *Los años escondidos: sueños y rebeldías de la década del veinte*. Bogotá: Cestra Cerec, 1994.

Uribe Marqués, Tomás. *Rebeldía y acción: al proletariado colombiano*. Bogotá: Minerva, 1927.

Vega Cantor, Renán. *Gente Muy Rebelde Tomo 2: indígenas, campesinos y protestas agrarias*. Bogotá: Ediciones Pensamiento Crítico, 2002.

Vega Cantor, Renán. *Gente Muy Rebelde Tomo 4: socialismo, cultura y protesta popular*. Bogotá: Ediciones Pensamiento Crítico, 2002.

Artículos

Ansaldi, Waldo. “¿Clase social o categoría política? Una propuesta para conceptualizar el término oligarquía en América Latina”. *E-latina. Revista electrónica de estudios latinoamericanos* Vol. 15 No 60 (2017): 39-47.
https://publicaciones.sociales.uba.ar/index.php/elatina/article/view/2349/pdf_14

Archila, Mauricio. “Notas biográficas sobre José Gonzalo Sánchez”. *Palabras al margen*, 29 de agosto de 2013, <http://palabrasalmargen.com/edicion-16/jose-gonzalo/>

Durango Benítez, Bertha. “Histórico: la conmovedora petición de los indígenas del Cauca a la JEP” *Semana*, 8 de diciembre de 2019, sección La nación.
<https://www.semana.com/nacion/articulo/190000-indigenas-del-cauca-piden-a-la-jep-ser-acreditadas-como-victimas/644027>

CRIC. Bachelet insta a Colombia a aumentar la protección de la población debido al aumento de la violencia en zonas rurales”, *CRIC-Colombia*, 16 de diciembre de 2020, accedido el 21 de enero de 2021, <https://www.cric-colombia.org/portal/bachelet-insta-a-colombia-a-aumentar-la-proteccion-de-la-poblacion-debido-al-aumento-de-la-violencia-en-zonas-rurales/>.

Durango Benítez, Bertha. “Histórico: la conmovedora petición de los indígenas del Cauca a la JEP” *Semana*, 8 de diciembre de 2019, sección La nación.
<https://www.semana.com/nacion/articulo/190000-indigenas-del-cauca-piden-a-la-jep-ser-acreditadas-como-victimas/644027>

Escobar, Karla. “¿Qué significa ser ciudadano e “indio”? sobre la diversidad de formas de apelar a la ciudadanía indígena en el Cauca (1902-1939)”. *Latin american and caribbean ethnic studies* (2020):

<https://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/17442222.2020.1770974?scroll=top&needAccess=true>

Espinosa Arango, Mónica. “El indio lobo: Manuel Quintín Lame y en la Colombia Moderna”. *Revista colombiana de antropología* Vol. 39 (2003): http://www.scielo.org.co/scielo.php?pid=S0486-65252003000100005&script=sci_arttext&tlng=en

Gamboa Martínez, Juan Carlos. “José Gonzalo Sánchez y Eutiquio Timoté: los olvidados precursores del movimiento indígena en Colombia”. *Agencia Prensa Rural*, 14 de mayo de 2020, <https://www.prensarural.org/spip/spip.php?article25415>.

Moreno Trujillo, Eduard. “El intelectual como sujeto histórico: una lectura a cinco voces”. *Ciencia nueva: revista de historia y política*. Vol. 1 No 1 (2017): 153-168. <https://revistas.utp.edu.co/index.php/historia/article/view/14401>

Mosquera, Carlos. “The role of the indigenous activists in the creation and development of the communist movement in Colombia since 1039”. *Journal of Labour and Society* Vol. 3, No 4 (2020): 1-15.

Núñez Espinel, Luz Ángela, “La revolución de papel: prensa comunista en la década de 1930”. *Boletín Cultural y Bibliográfico* Vol. 52 No 94 (2018): 67-91. https://publicaciones.banrepcultural.org/index.php/boletin_cultural/article/view/13039

Núñez Espinel, Luz Ángela. “Quintín Lame: mil batallas contra el olvido”. *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura* N°35 (2008): 91-124.

Revista Semana. “Por mi tierra, por mi raza”: así fue la pacífica marcha de los Nasa, una comunidad indígena que se muere en Cauca” *Semana*, 21 de noviembre de 2019, sección La nación. <https://www.semana.com/nacion/articulo/paro-nacional-en-bogota-marchan-los-indigenas-del-cauca-de-la-comunidad-nasa/641411>

Sandoval, Oscar. “El problema de la tierra y la cuestión indígena en la obra siete ensayos de interpretación de la realidad peruana de José Carlos Mariátegui “. *Porik an* (2004): 271-284. http://www.unicauca.edu.co/porik_an/imagenes_3noanteriores/No.9porikan/porikan_10.pdf

Tovar Pinzón, Hermes. “Orígenes y características de los sistemas de terraje y arrendamiento en la sociedad colonial durante el siglo XVIII” *Desarrollo y Sociedad*, No 8 (1982): 17-33.

Vanegas Useche, Isidro. “Apóstoles del pueblo. El carácter de los liderazgos revolucionarios en Colombia, 1924-1930”. *Historia y Sociedad* No 25 (2013): 45-77.

Vanegas Useche, Isidro. “Patriotismo o universalismo proletario. El lugar del mundo del obrerismo y el socialismo colombiano, 1904-1930”. *Historia y memoria*, no 7 (2013): 269-332.

Villanueva, Orlando. "Participación indígena en el III congreso nacional del trabajo en Cali 1938". *Anuario Colombiano de la Historia Social y de la Cultura*, No 21 (1993): 170-186. <https://revistas.unal.edu.co/index.php/achsc/article/view/34985/35245>

Trabajos de grado y ponencias

Archila, Mauricio "Ser historiador social en América Latina". Ponencia presentada en el Primer Congreso de la ALHIS, marzo de 2015.

Della Ventura, Francisco. "Género, identidad y performatividad en Judith Butler". Tesis de pregrado en Filosofía. Universidad de La Laguna, 2016. [GENERO, IDENTIDAD+Y+PERFORMATIVIDAD+EN+JUDITH+BUTLER.pdf \(ull.es\)](#).

Moreno Trujillo, Eduard. "Contextos distantes, ideas compartidas: una historia comparada sobre la apropiación de las ideas de izquierda (Colombia y Brasil: 1886-1930)". Tesis de doctorado, Pontificia Universidad Católica de Río Grande do Sul, 2017), 117, http://tede2.pucrs.br/tede2/bitstream/tede/7631/2/TES_EDUARD_ESTEBAN_MORENO_TRUJILLO_COMPLETO.pdf

Pumarada Cruz, Yesenia. "Las raíces locales y ramificaciones del indigenismo comunista en Colombia". En *Actas del Congreso Internacional de la Asociación de Historiadores Latinoamericanos Europeos (AHILA)*. Berlín: Freie Universität Berlín, 2014.

Romero Leal, Zulma Rocío. "Colombia soviética: el concepto de nación en el Partido Comunista de Colombia 1930-1938". Tesis de maestría Universidad Nacional, 2019. <https://repositorio.unal.edu.co/handle/unal/69197>.

Fuentes

Prensa

La Humanidad, 1925-1927

Tierra, 1932-1938

El Bolchevique, 1934

Libros

Quintín Lame, Manuel. *Las luchas del indio que bajó de la montaña al valle de la civilización*. Bogotá: Comité de Defensa del Indio, 1973.