

Álvaro Ulcué Chocué (1943-1984). Un mediador intercultural en la vida política colombiana*

Joan Manuel Largo Vargas**


Universidad Nacional de Colombia

Resumen

Este artículo realiza un análisis interdisciplinar acerca de un mediador intercultural colombiano de la segunda mitad del siglo XX. Álvaro Ulcué Chocué fue, al mismo tiempo, un intelectual, un participante del movimiento indígena y un sacerdote católico. Esta ambigüedad, que para muchos nublaría su trayectoria, representa su riqueza como actor de la agitada vida política de las décadas de 1970 y 1980. Una aproximación al contexto político, social y cultural, de estos años, nos permitirá redimensionar los escasos registros que existen sobre la vida de Ulcué. A través de la revisión de bibliografía secundaria, y de algunos documentos autoría del intelectual estudiado, proponemos que en su trayectoria pueden leerse elementos reveladores para entender el devenir político colombiano en décadas recientes.

Palabras clave: política, intelectual, catolicismo, Colombia (Thesaurus); movimiento indígena, mediador cultural (Autor).

***Artículo recibido:** 03 de enero de 2018 / **Aceptado:** 21 de marzo de 2018 / **Modificado:** 31 de marzo de 2018. Una versión preliminar de este trabajo fue presentada en la Cátedra Unesco de Diálogo Intercultural en la Universidad Nacional de Colombia (Medellín, Colombia) en mayo del 2016. Este artículo, en buena parte, es resultado de la tesis de maestría *El Liberalismo reaccionario. Imaginarios sociales y lenguajes políticos en Colombia, 1930-1953*, la cual no contó con financiación.

**Estudiante de Doctorado en Historia en la Universidad Nacional de Colombia (Medellín, Colombia). Entre sus últimas publicaciones se encuentra: Los espacios para la acción. Intersticios y trama en la construcción del relato en la Microhistoria y el Marxismo Británico. *Anuario de Historia Regional y de las Fronteras*, 22(2), 143-163, 2017 y El lenguaje político de la virtud y los conductores del pueblo (Cali, 1945-1950). *Historia y Sociedad*, 34, 175-199, 2018. Correo electrónico: jmlargov@unal.edu.co  <http://orcid.org/0000-0001-5937-9586>

Álvaro Ulcué Chocué (1943-1984). An Intercultural Mediator in Colombian Political Life

Abstract

This article attempts an interdisciplinary approach to a Colombian intercultural mediator from the second half of the 20th century. Álvaro Ulcué was, simultaneously, an intellectual, a participant of the indigenous movement and a Catholic priest; this ambiguity, which many thought would cloud his career, represents his richness as an actor in the hectic political life of the 1970s and 1980s. An approach to the political, social and cultural context of these years will allow us to reinterpret the few records that exist about the life of Ulcué. By reviewing secondary bibliography and documents written by Ulcué himself, we propose that an analysis of his trajectory provides elements to understand the Colombian political life in recent decades.

Keywords: politics, intellectual, catholicism, Colombia (Thesaurus); indigenous movement, cultural intermediary (Author).

Introducción

Somos tantos y tan diferentes, que cada vez estamos más cerca de ser ninguno. Este proceso de licuefacción ineludible, que ha descrito y analizado Bauman (2003), se intensifica de una manera especial frente al tema de las identidades culturales. Pareciera que el ideal de la homogeneidad, que ha funcionado como un mito en el que se aplazaría, teóricamente, la diferencia y las ambigüedades, gana cada vez más terreno. El viejo ideal de que la paz es la ausencia de conflictos, se ha cifrado en unas elaboraciones poco confiables de cierta teoría e historiografía política (Kymlicka, 1996, pp. 13-19)¹. Después de la Segunda Guerra Mundial se pensó que los *Derechos Humanos* iban a resolver los problemas de las minorías. Así pues, frente a la amenaza del totalitarismo apareció la abstracción propia de este recurso como una alternativa eficaz. Pero la diferencia cultural es siempre incómoda a las miradas más ortodoxas y tradicionales.

En este contexto, se hace necesaria una reflexión puntual sobre el caso colombiano. Aunque constitucionalmente se ha establecido la multiculturalidad del Estado colombiano, así como su carácter pluriétnico, es evidente que sobreviven todavía miradas negativas sobre la diversidad cultural. Más aún, existen procesos históricos de larga

1. Se trata de una buena introducción con respecto al multiculturalismo en el contexto de mediados de la década de 1990.

duración que han forjado en Colombia unos imaginarios racistas y excluyentes, donde negros e indígenas son representados como un lastre del pasado y un obstáculo para el ideal de la “modernidad”. Para aproximarnos al debate sobre la interculturalidad en Colombia, nos acercaremos a la figura de Álvaro Ulcué Chocué. Fue un líder indígena caucano que, además, ha sido recordado ampliamente como el primer sacerdote católico de la comunidad nasa. Con el uso de diversos recursos metodológicos, tales como la reconstrucción de un contexto histórico, el recurso biográfico y el análisis de fuentes documentales, reconstruiremos la trayectoria vital de este personaje, dando cuenta de sus múltiples facetas como pensador, líder indígena y sacerdote.

Álvaro Ulcué Chocué fue un mediador intercultural². Su trayectoria intelectual y política nos aporta elementos relevantes para pensar en las transformaciones culturales de la segunda mitad del siglo XX en Colombia. Hablamos de un cruce de caminos, y es lo que pretendemos demostrar, porque la trayectoria vital de Ulcué permite una reflexión a medio camino entre el movimiento indígena, que había iniciado su trayectoria en la década de 1970. Las transformaciones institucionales y culturales de la Iglesia católica, que desde inicio de los años sesenta con el concilio vaticano II venían abriéndose camino. Finalmente, una ruptura fundamental en el campo intelectual colombiano, que tiene que ver con la transición posterior al dominio del intelectual letrado³. Ulcué medió entre estas tres esferas, como intelectual, sacerdote católico como parte activa y militante de una comunidad indígena se apropió de los resquicios y los márgenes de agencia con los que cuenta un actor social. Las líneas siguientes no son una apología, no queremos intentar una hagiografía del intelectual estudiado. Son apenas intentos de comprender una expresión particular de la “debilidad de creer”, para decirlo con las palabras de Michel de Certeau.

La ilusión biográfica: caminos fragmentarios

Siempre que se adopta una perspectiva biográfica se corre el riesgo de caer en las fauces de la ilusión; una “creación artificial de sentido”, dijo Bourdieu (2011, p. 122), en la que se proyectan los innumerables caminos de un sujeto como un conjunto falsamente coherente y orientado. Reducir la vida de una persona a una secuencia lineal y unívocamente significativa es sacrificarla a una ilusión retórica. Lo real, tal vez una verdad de Perogrullo, es discontinuo. Esta discontinuidad y pluralidad insoslayable, se muestra de un modo

2. Un desarrollo de la noción de mediadores, puede encontrarse en el trabajo de Rappaport (2008); en una lógica disciplinar distinta, aunque ubicada también en el suroccidente colombiano, el trabajo del historiador Garzón (2013, p. 15).

3. Sobre estas rupturas y sobre la intelectualidad colombiana (Loaiza, 2014).

privilegiado en la constatación de que los individuos son múltiples y fraccionados. Así, por ejemplo, en esa multiplicidad de contrastes, no es una terquedad que al mismo tiempo se pueda hablar de la coexistencia de muchas individualidades en un único sujeto. En este sentido, serviría de ilustración el desgarramiento entre un Simón Bolívar militar, otro diplomático, otro estratega del mundo de Eros, otro realizador nefasto del reino de Thanatos⁴. En fin, una vida no es una serie única que se agote en sí misma.

Nos parece que esta formulación sufre un efecto dramático en el caso de Álvaro Ulcué, quien de un modo especial mostraría el tratamiento particular —múltiple y discontinuo— de las relaciones objetivas que los agentes deben enfrentar en un determinado espacio de posibilidades⁵. Álvaro Ulcué nació en las décadas centrales del siglo XX y fue asesinado en el momento tal vez más álgido de las décadas finales de la misma centuria, Ulcué no representa, de manera alguna, una línea recta, autocontenida y predispuesta, de un destino. Este trabajo pretende restituir el lugar de lo incierto, pensando que en las decisiones individuales pueden verse con más fuerza las ambivalencias o incertidumbres que implica cualquier movimiento. Ulcué pudo escoger, en algunos momentos de su vida, los caminos que iba a transitar. Sin embargo, al mismo tiempo, como deudor de una red de sentidos, de una cultura y de una comunidad lingüística, debió adecuar su margen de agencia a unas condiciones objetivas. Pero, por ahora, una certeza mediana: conocer el final de dicha trayectoria individual no nos asegura, necesariamente, su comprensión integral; conocer el final de la historia no siempre se traduce en un dominio absoluto de todas las contingencias que debieron sortearse, para llegar hasta este final. Alberto Flores Galindo (1980), historiador peruano que escribió sobre la interesante figura de José Carlos Mariátegui, afirmó que el método histórico tendría callejones sin salida para entender la esperanza y la agonía. A más de veinte años de esta dura sentencia, cabe recordar que la historiografía contemporánea ha permitido que, cada vez con más alcances, puedan elaborarse preguntas sobre los individuos.

Álvaro Ulcué Chocué nació el 6 de julio de 1943 en Pueblo Nuevo, Caldono, al norte del departamento del Cauca (Colombia). No sería difícil imaginar el contexto, a grandes rasgos, del primer panorama que debió enfrentar Ulcué. El segundo episodio de la llamada República Liberal (1930-1946), conocido como la pausa de Eduardo Santos (Gómez, 2006, p. 56), que además coincidía con los episodios más álgidos de la Segunda Guerra Mundial, fue la ocasión propicia para que se fracturara una primera oleada de modernización

4. Ver la increíble biografía que Indalecio Liévano construyó, e insuperable en su factura (Liévano, 2010).

5. Para ello resulta ilustrativo recordar una afirmación clásica: “Los hombres hacen su propia historia, pero no la hacen a su libre arbitrio, bajo circunstancias elegidas por ellos mismos, sino bajo aquellas circunstancias con que se encuentran directamente, que existen y les han sido legadas por el pasado” (Marx, 2003, p. 13).

política y social, que había quedado inconclusa (Vega, 1988). En la década de 1940 la “regulación social desde arriba” (Pécaut, 2001), que se había instaurado desde los años treinta —la reforma electoral, la reforma agraria de 1936, los proyectos culturales orientados a lo popular— cesaba ante un proyecto conservador, católico, e intransigente. Cabe señalar, que los liberales colombianos fueron incapaces históricamente de cuestionar los prejuicios contra los subalternos; es decir, contra todos aquellos que no se adecuaban al ideal blanco, católico e hispanófilo de la nacionalidad (Vega, 2012; Garzón, 2013).

Al indagar sobre la vida de Ulcué se encuentran registros bibliográficos escasos y difusos, informaciones fragmentarias que, poco a poco, van dando pistas, pero que también van agotándose y generando más preguntas que respuestas. Lucila Mejía, integrante de la comunidad religiosa fundada por Laura Montoya y quien trabajó en el Cauca al lado del sacerdote indígena, ha dicho que Ulcué fue el primer hijo de José Domingo Ulcué y María Soledad Chocué (Mejía, 1985, p. 9). Al terminar el cuarto grado de primaria en el Cauca, Álvaro sería enviado por las hermanas “lauritas” al Internado Indígena o Convento de Guadarrama en Antioquia, de donde posteriormente saldría a estudiar al seminario de los padres redentoristas.

Esta última información concerniente a la educación de Ulcué la corroboró en parte Ligia Riveros, agregando que Ulcué pudo ordenarse como sacerdote gracias a las ayudas de “las religiosas de la madre Laura” (Riveros, 1984, p. 15). Su carácter de primogénito, así como el nombre de sus padres, se puede también corroborar en el trabajo de Francisco Beltrán, quien además agrega que el padre del futuro sacerdote fue gobernador del cabildo en varios períodos (Beltrán y Mejía, 1989, pp. 145-146). Igualmente, siguiendo a Beltrán y Mejía, sabemos que Ulcué estudió desde primero hasta cuarto de primaria en la Escuela Mixta de Pueblo Nuevo, regentada por las hermanas misioneras de la Madre Laura, de dónde sería trasladado a Guadarrama en Antioquia, para regresar posteriormente al seminario de los redentoristas. Entre el Seminario Diocesano de Popayán e Ibagué, Ulcué terminó su formación sacerdotal, ordenándose el 10 de junio de 1973. Su primera misa, celebrada en junio de 1973, acontecimiento que sería reseñado en el diario *El País* de Cali, ocasión que propició una entrevista en la que dijo lo siguiente: “Soy un servidor más dentro de la comunidad. Un hombre más que un líder. El que orienta tanto material como espiritualmente, éste sería el personaje. Mi raza espera mucho de mí; la guiaré en la forma en la que me crea capaz” (Roattino, 1986, p. 50).

Ezio Roattino, un sacerdote de origen europeo, que se constituyó como una figura importante en el departamento del Cauca, que conoció personalmente a Ulcué, y que además elaboró un pequeño estudio biográfico, ha dado pistas para entender un poco la vocación religiosa de este personaje. Su familia habría sido profundamente

religiosa: María y José Domingo, sus padres, líderes de la comunidad parroquial. Él era “rezandero” en los velorios y ella animadora de las misas y entonadora de cantos (Roattino, 1986, p. 42). En cuanto a su trayectoria eclesiástica, según la información que aportan Francisco Beltrán y Lucila Mejía, Ulcué ejerció inicialmente como “vicario cooperador” en el municipio de Santander de Quilichao. En enero de 1974 ocupó el mismo cargo en el municipio de Bolívar, y para el siguiente año, también en enero, regresó a Santander, también como vicario cooperador. Desde 1977, según la misma fuente, se desempeñó como párroco de Toribío y administrador de las parroquias de Jambaló y Tacueyó, hasta la fecha de su muerte, en 1984.

Hasta aquí tenemos, un primer esbozo de la vida de Álvaro Ulcué. Los libros publicados por Ezio Roattino y Francisco Beltrán establecen algunos datos del sacerdote que revistas y periódicos también han señalado. Pero cuando intentamos avanzar un poco más, comienzan los silencios de las fuentes bibliográficas. Este primer ejercicio de contrastación nos permite hacer algunas inferencias con bases sólidas. En la década de 1950, cuando Ulcué era un niño, el país experimentaba los picos más altos en el período denominado “la Violencia”. La confrontación bipartidista —tan bien retratada en sus aspectos más absurdos por las películas de Francisco Norden y Fernando Vallejo— y la eliminación de la diferencia, sobresalieron en un ambiente en el que los recortes a la democracia eran evidentes. Algunos han denominado este período como el de la Restauración Conservadora: 1946-1957 (Sierra, 2012), desde la derrota electoral de Jorge Eliécer Gaitán, su trágica desaparición y el “retorno conservador”, hasta el fin de la dictadura de Gustavo Rojas Pinilla. La juventud de Álvaro Ulcué tendría como contexto la primera etapa del Frente Nacional que, aunque formalmente terminaría en 1974, aportó unos legados de larga duración a la historia política del país⁶. El Frente Nacional se caracterizó por una abierta satanización de cualquier alternativa política distinta a los dos partidos tradicionales; esa fue la consolidación de un modelo de país excluyente, confesional y violento.

No hay unos puntos definitivos que puedan tomarse para restituir las condiciones de posibilidad en la vida de Ulcué. Contamos apenas con unas pistas generales que sería necesario aterrizar en su contexto local —trabajo por realizarse a través de fuentes orales, por ejemplo—, y cotejar con fuentes documentales más amplias que den cuenta de los tránsitos tempranos en esta individualidad. Podemos afirmar, que el retorno conservador y la consolidación del pacto frentenacionalista no son datos menores, pues dieron forma a una constelación intelectual, las condiciones objetivas a las que Ulcué

6. Legados de exclusión y de una fuerte violencia simbólica, si seguimos, por ejemplo, los trabajos de César Ayala (2008).

debió amoldar sus discursos. Lo que sugerimos, de entrada, es la imposibilidad de considerar la vida de este personaje como un itinerario solitario, puesto que en este intelectual convergen elementos trascendentales que tienen que ver con la transformación del país en las últimas cinco o seis décadas.

Un proyecto político: ser indígena

En su libro, *Campesinos e indios en el suroccidente colombiano*, el sociólogo José María Rojas intenta mirar en una perspectiva de larga duración la conformación de la región del suroccidente colombiano, que correspondería a los departamentos de Nariño, Cauca y Valle. El autor se ocupa primero de la conformación de la Gobernación de Popayán; el poblamiento español en el suroccidente de la actual Colombia se llevaría a cabo en un eje vertical de sur a norte, distinto al de la Nueva Granada que fue de norte a sur: “Durante casi dos siglos, podríamos decir, el territorio de la Gobernación de Popayán tuvo fronteras bélicas, a diferencia de lo ocurrido con Santafé y Tunja. La importancia de los pueblos indígenas en la conformación del territorio del suroccidente resulta, por lo tanto, decisiva desde el inicio de la Conquista. Otra cosa es que las élites lo nieguen” (Rojas, 2012, p. 126). En el suroccidente de Colombia el fenómeno del cacicazgo fue tardío, sólo hasta 1696 compareció el cacique de Pitayó ante la Real Audiencia de Quito. El siglo XVIII, cómo lo han mostrado investigaciones recientes, deja ver en su ofensiva evangelizadora, que no toda la población del suroccidente era fielmente cristiana (Abadía, 2014, p. 65). La de Popayán, por demás, fue una región heteróclita y con unas fuertes mezclas y encuentros de las representaciones indígenas e hispánicas (Herrera, 2009).

En el altiplano de Pasto y Túquerres la población indígena fue siempre numerosa (Rojas, 2012, p. 128), y además supo establecer unos márgenes de negociación que, ya en el siglo XIX, explicaba su adhesión a la defensa de la corona española (Gutiérrez, 2007). Rappaport, a su vez, ha hecho una reconstrucción histórica de los siglos iniciales de la Conquista para los llamados “paeces”, remarcando su relativo aislamiento y su posterior y profundo mestizaje (Rappaport, 2000). En el siglo XIX, por su parte, aparecerían dos temas fundamentales: el de la ciudadanía y la modernización capitalista. Las décadas iniciales del siglo XX pusieron de presente los fundamentos iniciales del pensamiento político occidental contemporáneo, en lo que atañe a los ideales democráticos: libertad, igualdad y fraternidad, serían los móviles de la llegada del pueblo soberano al mundo de lo político (Vanegas, 2010). En Colombia y América Latina hablaríamos entonces de las guerras de independencia, que contaron, a diferencia del contexto europeo y norteamericano, con un reto fundamental, las diferencias étnicas y

culturales⁷. Para las comunidades indígenas no existieron posibilidades efectivas de salir beneficiadas del proyecto criollo e ilustrado de la independencia. En el sur, era claro, por ejemplo, la resistencia que las comunidades agenciaron frente a la amenaza de desestructuración de un orden (Gutiérrez, 2007). Pero el proyecto de modernidad política, ciegamente, incluyó el fraccionamiento de las tierras comunales o de resguardo, bajo la ingenua consigna de la construcción de ciudadanos libres.

Ya en el siglo XX, fenómenos como la explotación cauchera en el Amazonas, y la explotación laboral en regiones como el Cauca —el terraje, figura equiparable a la del huasipungo—, dieron lugar a la aparición de unos primeros brotes de protestas, sobre todo en los años 1920, y con la figura tutelar de Manuel Quintín Lame. Habría que recordar también la curiosa relación entre el Partido Comunista Colombiano y el movimiento indígena, que incluso propuso, este último, un candidato indígena a las elecciones de 1930: Eutiquio Timoté (Vega, 2002). Durante la primera mitad del siglo XX, por demás, el aislamiento fue una de las características de la región (Álvarez, 2007). Cincuenta años después de Quintín Lame, en 1971, en el marco del movimiento campesino por la Reforma Agraria, los indígenas van a hacer explícitas sus reivindicaciones de Territorio, Autoridad y Cultura, “que se concreta[ro]n en los famosos 7 puntos del CRIC” (Rojas, 2012, p. 141). Es indispensable comprender que los conflictos por la tenencia de la tierra, “cuando son los indígenas, son conflictos por el territorio; por lo tanto, son conflictos predominantemente políticos y no meramente económicos. Sería ingenuo pretender que la potencialidad de estos conflictos desaparece con la mera parcelación de aquellas haciendas que permanecen como enclaves en las zonas de resguardos, o mediante planes de desarrollo productivistas, dirigidos a las unidades domésticas de producción” (Rojas, 2012, p. 185). Esto es fundamental para intentar imaginar los móviles políticos de Álvaro Ulcué, no como una simple pieza para añadir al panorama del movimiento por la tierra, sino, además, como un agente intelectual en este proceso, vinculado al proyecto político del movimiento indígena, que se consolidó durante los últimos años del Frente Nacional⁸.

La historiografía colombiana está en mora de una reconstrucción e interpretación de las luchas indígenas. Según Mauro Vega, la categoría de etnicidad ha permitido a las investigaciones recientes establecer con mayor rigor la diversidad cultural, temporal, territorial y simbólica. Al ser una categoría “situacional y relacional ha incluido otras variables que no se limitan a consideraciones estrictamente culturales como edad, sexo, género, clase social y

7. Para el historiador inglés Tony Judt, la heterogeneidad cultural sería una suerte de lastre para la consolidación de un proyecto político nacional (Judt, 2011).

8. Para otros analistas, este proceso se desplegaría, con vigor, en las décadas de 1980 y 1990, aunque reconocen la influencia definitiva que tuvo en el desgaste de los “códigos etnocéntricos” la Iglesia católica (Parker, 2006).

poder [...] Esta categoría ha hecho más visible la separación entre el individuo y el grupo, la estructura y la estrategia” (Vega, 2004, p. 135). La etnohistoria e historia social, por su parte, se pueden caracterizar como narrativas estructurales y narrativas, dinámicas respectivamente (Vega, 2004, p. 136). En la etnohistoria andina ha predominado el enfoque estructuralista, cuyos modelos etnográficos mostraban la persistencia cultural de las sociedades indígenas. Estos estudios consolidaron el término de “tradicción” para referirse a las sociedades indígenas “como inherentemente opuestas a Occidente y a los procesos modernizadores” (Vega, 2004, p. 46). Esta insistencia en el carácter tradicional de las sociedades indígenas “ha reproducido viejas imágenes del ‘buen salvaje’, visiones románticas del indigenismo y del liberalismo decimonónico” (Vega, 2004, p. 147). Esta última nota es notable en algunos abordajes sobre el movimiento indígena colombiano, como en la interpretación que hace Caviedes, quien afirma que “la utopía de un gobierno propio se abandona por la participación limitada en las instituciones del poder estatal” (2011, p. 284).

Aun que los documentos con los que contamos para reconstruir la trayectoria de Ulcué en el movimiento indígena son considerablemente escasos, el panorama esbozado antes nos da unas claves interpretativas para ubicar su peculiaridad como participante de las recuperaciones de tierra en el sur del país hacia las décadas de 1970 y 1980. Su papel no fue sólo el de un activo manifestante en las protestas sociales que se llevaron a cabo en el departamento del Cauca, más allá de la repetición del discurso estatal en torno al asunto agrícola⁹, Ulcué sugería la existencia de unas instituciones “biculturales” o bilingües que mejoraran la vida cotidiana del indígena nasa (Sánchez y Molina, 2010, p. 279). Además del discurso antropológico, que progresivamente se incorporaba a los reclamos del movimiento indígena (Caviedes, 2011), en sus reflexiones Ulcué optaba por un reconocimiento étnico —basado en algunos saberes académicos tradicionales (Ulcué, 1985)— y promocionaba la necesidad del bilingüismo, aspecto que lo aproxima a lo que algunos investigadores definen como “fronterizo” (Gómez, 2012, p. 97) y lo aleja de lo que otros identifican como “indígena estereotipado” (Jimeno, 2006, p. 27).

La angustia de comprender: ser intelectual

La disciplina histórica colombiana, así como sus pares de América Latina y otras partes del mundo, ha sufrido un apego exclusivista por el documento escrito. Desde su profesionalización a finales de siglo XX las prácticas investigativas del campo histórico optaron por

9. Sobre como algunos manifestantes campesinos elaboraban una paradójica reelaboración en torno a las autoridades tradicionales en la región de Nariño (Yie, 2011, p. 140).

su centralización y definición de límites dentro de la fuente escrita del archivo convencional. Más aún, esos documentos escritos que servían como evidencia tenían que poseer el estatus de válidos y significativos, en la medida en que tenían que reflejar las acciones de las instituciones o de la gente importante. Jaime Jaramillo Uribe (1996), para tomar un ejemplo, emprendió el estudio del pensamiento colombiano del siglo XIX a través de las obras escritas que dejaron las élites políticas y culturales; ni los periódicos, ni los panfletos y gacetillas que publicaron los artesanos y tinterillos, fueron objeto de estudio para el historiador pionero. Algunos estudios han ampliado los alcances del proyecto de Jaramillo Uribe, pero es interesante pensar que, en los años que el autor mencionado esbozó su trabajo —la década de 1950—, era posible la utilización de fuentes orales; recurso que, para los estudiosos actuales del XIX, se hace casi imposible debido a la distancia temporal.

En este trabajo planteamos una aproximación biográfica a un intelectual indígena¹⁰, partiendo de algunas fuentes escritas, pero reconociendo los silencios y baches de éstas, que deben ser completados con las fuentes orales. Así como la vida de Álvaro Ulcué representa el cruce de varios procesos históricos —la Iglesia y la teología de la liberación, el movimiento indígena, las luchas por la tierra en el norte del Cauca, la vida política durante el Frente Nacional, la historia intelectual del país en la segunda mitad del siglo XX—, la oportunidad de estudiarla se inscribe como la posibilidad de un estudio histórico atravesado por diversos planteamientos teóricos y metodológicos: la historia elaborada con fuentes orales, la llamada nueva historia política latinoamericana, y la variopinta historia de los intelectuales. La diversidad de subtemas que atraviesan la existencia de este pensador indígena sugiere pues varios niveles de estudio, que obligan a no quedarse en una simple historia de la vida de un individuo aislado, sino a llegar hasta una explicación que nos ayude a entender mejor la accidentada historia de nuestro país en las últimas décadas del siglo XX. Como no es posible en este trabajo un acercamiento que aborde todas esas variables, alcanzará, de momento, con postular la singularidad de Ulcué si se le considera como un “agente de difusión de valores, creencias y símbolos” (Loaiza, 2014, p. 12).

Estudiamos la vida de Ulcué no para confirmar un contexto histórico ya construido, sino para redefinirlo. La existencia de este caso singular no puede ser la excusa para refrendar lugares comunes, debe configurarse más bien como el espacio para reflexionar sobre las posibilidades de acción de un individuo. En ese sentido proponemos que la historia de Ulcué es la oportunidad para observar como la libertad, la acción y el conflicto, confluyen en un ser humano situado históricamente; y ello independientemente de su identidad étnica y social, pero también precisamente gracias a ello. No le atribuiremos a Álvaro Ulcué una épica condición de

10. Sobre intelectuales indígenas Rappaport (2007; 2005) y Zapata (2005).

héroe libertario, pues ello, aún en el sentido más positivo, sería una caricatura, un tratamiento superficial, un retrato más de ese grosero imaginario del buen salvaje que, por vía opuesta al desprecio del indígena, ha instaurado una lectura idílica, poco real, arbitraria, que a pesar de las buenas intenciones termina condenando al sujeto indígena a la inmovilidad¹¹.

Algunos podrían leer la ordenación sacerdotal de Ulcué como el triunfo definitivo de la Iglesia católica en su labor de evangelización, que se diera desde el contacto entre indígenas y españoles durante el Antiguo Régimen; no hay tal. Son de ese tamaño los malentendidos que sobrevienen a la ceguera de un apriorismo que busca en el constructo terco de una identidad histórica indígena, de modo ingenuo, la vía de la confrontación abierta como la única posibilidad de agenciar procesos de resistencia y cambio. Es decir, para quienes toman como dato dado de antemano la supuesta épica lucha por la libertad de los indígenas, terminan por dar una visión demasiado escueta, donde la única alternativa es oponerse tajantemente y resistir, o ser aplastados por la autoridad dominante. Si tomamos a la Iglesia católica como productora de unos códigos normativos, debemos reconocer la ambigüedad y fragmentariedad de dichos códigos (Botasso, 2011; Chávez, 2000; Echeverry, 2008); va a ser en esos intersticios, en esos espacios de mediación, donde se produzca la experiencia de Ulcué, quien supo aprovechar las herramientas dadas por todo el estamento eclesiástico para emplearlas en la reconstrucción intelectual de su identidad indígena, así como en la construcción de proyectos culturales y políticos para la comunidad.

Desde los años treinta y cuarenta aparecería un quiebre en la hegemonía del intelectual letrado. La radiodifusión, el cinematógrafo, la reproductibilidad técnica, hicieron que los viejos esquemas del dominio de la palabra escrita tuvieran una fuerte torsión. La ciudad letrada retratada por Rama (2004), se vio seriamente transformada por la masificación que han retratado historiadores como Romero (1984). Es también en el marco de esa transición política y social donde van a aparecer las condiciones de posibilidad para que un miembro de una comunidad indígena pueda jugar el papel de intelectual orgánico, para decirlo con las palabras de Gramsci (1984, p. 10). Estudiar a Ulcué abriría pues los horizontes de la historia intelectual colombiana, recordándonos que el pensamiento también pasa por la oralidad y por lo comunitario.

No habrá entonces ninguna tipología tradicional para Ulcué. No es ni liberal, ni conservador, ni comunista, ni crítico literario; no es ni un médico ni un abogado, que parecen haber sido los tipos dominantes en la vida intelectual colombiana durante un buen tiempo (Loaiza, 2005). Ulcué leyó, por ejemplo, la biografía de Laura Montoya, tomando atenta

11. Una tesis que desdibuja la trayectoria del movimiento indígena en Colombia reproduciendo una visión injusta y anacrónica, se puede consultar en Caviedes (2011).

nota, en los márgenes del libro; presenció de lejos, desde una óptica que no podemos imaginar completamente, el asesinato de Camilo Torres en 1966. Ulcué estudió antropología en el Instituto Misionero de Antioquia (IMA), entidad de la Conferencia Episcopal Colombiana adscrita a la Universidad Pontificia Bolivariana, en Medellín. Fue un receptor, activo y singular, de la teología de la liberación, al estilo de Gerardo Valencia Cano (Estupiñán, 2013), quien también murió asesinado. No es, por tanto, una figura de fácil ubicación¹².

En la revista *Ethnia*, que todavía circula, se publicó, póstumamente, parte de la tesis de grado de Álvaro Ulcué. Es interesante hacer una relectura de ese trabajo, que nunca pudo concluirse. Ulcué decía que su trabajo se justificaba en los principios de la reunión de Puebla, un encuentro de obispos latinoamericanos llevado a cabo en 1979, y citaba textualmente: “las culturas no son un terreno vacío” (Ulcué, 1985, p. 17). Como metodología el autor decía haber revisado la biblioteca de la Universidad del Cauca y la biblioteca Casa Misión, los archivos de la Parroquia de Toribío, de la Alcaldía Municipal, y los documentos de los cabildos de Toribío, San Francisco y Tacueyó. En seguida se hacía una reconstrucción que iba desde Alejandro VI, pasando por Felipe II, para saltar a Simón Bolívar, a Juan Tama y a la aparición del CRIC. Más adelante Ulcué describirá los rituales de limpieza de los “Nasa Peisa”, que el traduce, abiertamente y sin ningún atenuante, como “brujo”. La comprensión del mundo, su singular representación, estaba alimentada por esa densa visión de la historia nasa, que retratará Rappaport, y la militancia en la teología de la liberación.

Como puede desprenderse de la lectura de este trabajo, una de las pocas piezas documentales disponibles, Ulcué medió entre dos esferas: una correspondiente al saber antropológico, que resemantizada por la renovación intelectual de la Iglesia católica privilegió el concepto de cultura; y otra apegada al mundo letrado, en la que era necesario apropiarse de un vocabulario que, sistemáticamente, había calificado la tradición y el pensamiento indígena como índices llanos de superstición y atraso. Al tiempo que la “opción por los pobres” y su propia autoconsciencia de indígena le permitían rescatar un pasado y unas prácticas consideradas positivas, el tener que dialogar con autoridades políticas y eclesásticas anclaba sus discursos en un pensamiento tradicional y conservador, como el que había hecho posible, en la literatura, la “amargura” del ficticio indígena José Tombé (Castrillón, 1973, p. 175). Esa hibridez aparece como uno de los rasgos fundantes a la hora de considerar a Ulcué como un intelectual.

12. Pero debemos recordar lo sostenido por Rappaport: “no son simplemente intelectuales de orígenes nativos, sino pensadores cuyo discurso surge de su identidad étnica, de su conciencia de ser diferentes. En este sentido, no es la subalternidad lo que los distingue, sino la diferencia, noción articulada dentro de un conjunto común de valores y preceptos que emanan de las luchas por la identidad y la ciudadanía propias del movimiento indígena latinoamericano” (Rappaport, 2007, p. 619).

La debilidad de creer: ser cristiano

¿Por qué un indígena decide ser un sacerdote cristiano? La pregunta, puesta así, pareciera inabarcable. En sus pliegues aparece latente una amenaza antes mencionada: la de esas elucubraciones apologéticas que plantean que la vanguardia de un movimiento político debe ser pura, radical y libre de toda mezcla. Hay que apuntar dos elementos fundamentales para la discusión: un nivel individual o subjetivo, y otro social y más impersonal. En primer lugar, podría pensarse en la afirmación que hace De Certeau (2006): “es místico aquel o aquella que no puede dejar de caminar y que, con la certidumbre de lo que le falta, sabe, de cada lugar y de cada objeto, que no es eso, que no se puede residir aquí ni contentarse con eso” (De Certeau, 2006, p. 18). El religioso, este, dirá este mismo autor, “descubrió ‘algo’ que abre en él la imposibilidad de vivir sin eso” (De Certeau, 2006, p. 28). Si acordamos entonces que una cultura es el lenguaje de una experiencia espiritual, podemos sostener entonces que “la evolución del vocabulario espiritual sigue la experiencia cultural, porque la experiencia espiritual, empero, está totalmente comprometida en los interrogantes planteados al hombre por su historia y por la conciencia que de ellos tiene en forma colectiva; no se ubica en otra parte” (De Certeau, 2006, p. 57).

Los estudios sobre la presencia de la Iglesia católica en Colombia en las últimas décadas del siglo XX, son más bien recientes y relativamente escasos. Por otra parte, es casi inexistente la bibliografía que vincule la experiencia religiosa católica, tan cara a la consolidación de las identidades indígenas, con las transformaciones recientes de la vida política colombiana, específicamente con lo que respecta a la trayectoria del movimiento indígena. Para América Latina, Jean-Pierre Bastian ha afirmado que las décadas centrales del siglo XX estuvieron atravesadas por un cambio notable: el movimiento de la economía mundial ocasionó que en los estados nacionales hubieran movimientos bruscos con respecto a la existencia de las zonas marginales diferentes a los núcleos urbanos (Bastian, 1994, pp. 280 y 281). Del catolicismo social ofensivo, típico de las décadas de 1930 y 1940, hubo una transición hacia el avance de los procesos de secularización y, paralelamente, un incremento de los protestantismos o las minorías religiosas, las cuales fueron piezas clave, en algunos países de la región, durante las transformaciones del sistema político (Bastian, 1994).

Para hablar de un período concreto, abordando la figura de Ulcué, tendríamos que señalar algunos de los movimientos y referentes de la llamada teología de la liberación, y subrayar, especialmente, lo que implicó en términos socio-culturales el viraje del Concilio Vaticano II. Esta experiencia conciliar, han afirmado, tuvo una particularidad trascendental a nivel global en el mundo católico: “los lugares estratégicos de las discusiones, oposiciones y reflexiones se desplazaron de la eclesiología a la política, de las concepciones ‘del

pueblo de Dios' a la realidad de las conductas" (De Certeau, 2006, p. 307). En el tránsito fuera del cuerpo eclesiástico deshecho hacia la ciudad política secular, muchos militantes se inspiraron en la "teología de la liberación", tras los pasos de Gustavo Gutiérrez, Joseph Comblin, entre otros, es decir, "en una práctica teológica encastrada en otras prácticas, indisociables de solidaridades tácticas sometidas a los avatares y a las necesidades de una lucha histórica" (De Certeau, 2006, p. 307). La nueva teología encarnada en figuras como Henri de Lubac, a mediados de siglo XX en Europa, puso de presente que el catolicismo no podía "deshacerse del vínculo con la sociedad" (Dosse, 2003, p. 54). Pero esto no es un fenómeno radicalmente nuevo, muy al contrario, representa una nueva inflexión de lo que en los países latinoamericanos había empezado a tomar forma, la decimonónica adopción católica de los elementos modernos de la opinión pública (Serrano, 2008, p. 343) o, como otros lo han llamado, el "régimen de cristiandad" (Cortés, 2016, p. 495).

El otro nivel tiene que ver con el contexto histórico al que responde la influencia del pensamiento religioso en las transformaciones recientes de las culturas indígenas. No se trata de un sincretismo derrotista, exótico; así como tampoco se trata de una triunfalista e indiscutible estrategia de incredulidad velada. Durante décadas las comunidades indígenas en Colombia sufrieron los efectos de que la educación y varias prácticas sociales y culturales fueran agenciadas por la Iglesia católica, en lugar de un Estado, en el caso del colombiano siempre débil e inconcluso. Esta dimensión de la discusión, más densa y difícil, requiere un tratamiento más amplio, que debemos pensar, enfatizamos, bajo los conceptos de etnicidad e interculturalidad.

El de Ulcué fue un cristianismo católico que le permitió recuperar ciertos elementos de su identidad étnica, así como apropiarse de referentes del diálogo político-social que por entonces ocupó al orbe católico —la novedosa continuidad de la llamada "opción por los pobres"—. Esto se ordenó en pleno declive del Frente Nacional, unos años después de la importante Conferencia Episcopal de Medellín en 1968, en el contexto exacto de la renegociación del Concordato colombiano en 1973, y sus subsecuentes rupturas en el campo católico colombiano. En fin, se trataba de un espacio cultural que aportaba —en términos continentales, y con focos muy visibles en Brasil y México— un catolicismo medianamente relativizado, en el que los discursos de restitución de lo étnico podían tomar un lugar. Podríamos afirmar entonces, acudiendo nuevamente a De Certeau, que:

Ningún hombre es cristiano solo, por sí mismo, sino en referencia y enlazado con el otro, en la apertura a una diferencia solicitada y aceptada con gratitud. Esta pasión del otro no es una naturaleza primitiva que hay que recuperar, no se añade tampoco como una fuerza más, o una vestimenta, a nuestras competencias y adquisiciones; es una fragilidad que despoja nuestras solidesces e introduce en nuestras fuerzas necesarias la debilidad de creer. Es posible que una teoría o una

práctica se vuelva cristiana cuando, en la fuerza de una lucidez y de una competencia, penetre como una bailarina el riesgo de exponerse a la exterioridad, o la docilidad a la extrañeza que sobreviene, o la gracia de dar lugar –o sea, de creer– en el otro”. (De Certeau, 2006, p. 311)

Aunque no conocemos estudios sobre la jerarquía católica posterior al Concilio Vaticano II en Colombia, nos ha quedado una copia de la última carta de Ulcué al obispo de Popayán, en agosto de 1984; aquí, además de firmarse como “seguro servidor en Cristo” (Sánchez y Molina, 2010, p. 282), le hacía un recuento de las persecuciones que había sufrido por cuenta del Ejército Nacional, mostrando su preocupación por qué Monseñor estuviese bien informado, y contar con sus oraciones. No hay muestras de una verticalidad fuerte, pero sí evidencias de las prácticas por Ulcué que diferenciaban su servicio como pastor, como la “reunión con médicos tradicionales” (Sánchez y Molina, 2010, p. 282). Meses más tarde de esta misiva, fatídica por el extrañamiento de Ulcué frente al comportamiento de las autoridades militares locales, se daría un fin brutal a esta trayectoria; el violento asesinato del sacerdote nasa, en noviembre de ese mismo año, nunca fue esclarecido, y pesa, tres décadas después.

Conclusiones

Podemos imaginar a Álvaro Ulcué redactando su carta del 30 de octubre de 1982 al presidente Belisario Betancur. Él era consciente de que tenía un lugar de enunciación, de que podía ser escuchado; era un sacerdote católico, uno que, además, firmaba sus comunicaciones desde Toribío. Nos podemos detener en esa carta un momento. La entrada de esta pedía dejar a un lado el protocolo: nada de rodeos, ni excelencias, ni temerosas antesalas¹³. Ulcué se proponía describir cómo los indígenas paeces vivían “en el abandono, víctimas de la injusticia, la opresión y la explotación”. “Todo ser humano tiene derecho a que se le respete su dignidad” –es importante dicha afirmación porque apenas 20 años antes los colonos de los llanos “cazaban indios” como animales–. Ulcué preguntaba al presidente Betancur si creía realmente que el progreso se alcanzaba con el despojo de las tierras a los indígenas, e increpaba: “¿Es acaso el indígena sinónimo de atraso y contaminación?” (Sánchez y Molina, 2010, p. 278). El presidente, en esta presentación, también fue “pobre”, Ulcué le recuerda que él fue un arriero. Las condiciones son inhumanas en el Cauca, y los afectados hacen injusticia para clamar justicia. En este documento puede entreverse la progresiva disolución del apego irrestricto al orden.

13. El trato deferente, caracterizado por rígidos y verticales códigos de honor, data de los años 1950, consultar (Braun, 2012, p. 24).

En este primer acercamiento hemos establecido, con las escasas fuentes primarias y secundarias acopiadas, las distinciones propias de Ulcué con respecto a tres ámbitos. En primer lugar en torno al mundo intelectual colombiano de la segunda mitad del siglo XX, que entonces experimentaba una interesante transición, en la que parecía mostrarse el desgaste del dominio de los letrados. También con relación al crecimiento del movimiento indígena, enmarcado por un contexto político altamente polarizado. Y, finalmente, con respecto de los cambios experimentados por la Iglesia católica y de sus nuevas corrientes culturales y teológicas. Todas estas variables, dan muestra de la importancia del personaje estudiado, y al mismo tiempo nos enseñan las dificultades a las que deberá enfrentarse un ejercicio investigativo más ambicioso, que pretenda abordar documentos y fuentes por ahora no abordados. Este acercamiento biográfico ha sentado al menos unas bases provisionales, útiles para comprender la ambigüedad entre las condiciones objetivas y el margen de agencia de un individuo, y apenas iniciáticas para abordar la pluralidad que puede encarnar un actor social.

El multiculturalismo, como bien lo muestra el filósofo canadiense Charles Taylor, es una de las trampas del liberalismo contemporáneo. Bajo tal consigna aparece una taxativa jerarquización de la diferencia que disuelve cualquier identidad. Es como pensar, una vez más, en los sofismas que siempre incluye el ideal de la “igualdad de oportunidades”, que ha hecho una carrera fulgurante en las últimas décadas de la consolidación de los Estados neoliberales. Muchos países se dicen multiétnicos, pluriculturales, pero en esas descripciones o presentaciones retóricas, subyace la amenaza de la eliminación del conflicto, de una propuesta de igualdad que borra la validez de la más mínima diferencia. En esa misma clave, por ejemplo, subsisten visiones obcecadas e injustas que exigen la plenitud de unas identidades indígenas que contradicen los esquemas de inclusión y equidad. Anclados al pasado, alejados del “mundo occidental” y sus amenazas, los grupos étnicos deberían marginarse de la escena cultural actual. Ese mismo razonamiento es el que escandaliza cuando se mira a un sujeto en una encrucijada tan rica y vivaz como la de Ulcué: su triple incursión histórica y cultural como sacerdote católico —adscrito a la opción por los pobres—, intelectual e indígena, sería señal de malestar, de un movimiento desafortunado hacia la pérdida de los valores “ancestrales”¹⁴.

Las identidades sociales son identidades múltiples, variadas. El mediador intercultural es alguien que traspasa las aparentes barreras de dos o más culturas —entendiendo aquí cultura con la definición de Clifford Geertz: un entramado de significaciones (Geertz, 2004)—.

14. Una valiosa y sesuda salida es la que al punto ofrece Joanne Rappaport: “el desarrollo de intelectualidades nativos en los Andes nos lleva a la misma conclusión: que es posible continuar enfocándonos en los pueblos nativos sin ignorar las llamadas a la contextualización histórica, los procesos nacionales y globales, la atención a la complejidad y la heterogeneidad de las formaciones sociales modernas” (Rappaport, 2008, p. 625).

Es un difusor de prácticas y representaciones culturales, valga la redundancia; se apropia lo otro, y es capaz de integrar la otredad a su visión propia del mundo. Pero su rasgo central sería la movilidad, una hibridez que le abre un campo de acción inédito. Esa es la potencialidad que hemos encontrado la vida de Ulcué, quien con la triple autoridad que le otorgaba su papel de mediador, fue capaz de elevar su voz para recalcar algo tan necesario e inédito desde el mundo católico colombiano: “Señor presidente, el indígena siente, tiene corazón, vale mucho” (Sánchez y Molina, 2010, p. 279). Pero antes que cerrar preguntas abrimos otras nuevas. La mediación intercultural, como práctica, como horizonte, puede ser una respuesta eficaz frente a esa liquidez apabullante que impera en nuestros días. Ser muchos al mismo tiempo, como Ulcué, en la debilidad, en la angustia, en el compromiso político, nos salva de ser ninguno.

Referencias

- Abadía, C. (2014). *De cómo salvar el alma. Estudio de la religiosidad popular, devocional y testamental de Santiago de Cali (1700-1750)*. Cali: Universidad del Valle.
- Álvarez, M. T. (2007). *Elites intelectuales en el sur de Colombia: Pasto, 1904-1930 una generación decisiva*. Pasto: Universidad de Nariño.
- Ayala, C. (2008). *Exclusión, discriminación y abuso de poder en El Tiempo del Frente Nacional: una aproximación desde el análisis crítico del discurso*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Bastian, J. P. (1994). *Protestantismos y modernidad en América Latina. Historia de unas minorías religiosas activas en América Latina*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Bauman, Z. (2003). *Modernidad líquida*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Beltrán, F. y Mejía, L. (1989). *La Utopía mueve montañas. Álvaro Ulcué Chocué*. Bogotá: Editorial Nueva América.
- Botasso, J. (2011). *La Iglesia y los indígenas en América Latina*. Quito: Abya Yala.
- Bourdieu, P. (2011). La ilusión biográfica. *Acta Sociológica*, 56, 121-128.
- Braun, H. (2012). De palabras y distinciones. Hacia un entendimiento del comportamiento cotidiano entre los colombianos durante la Violencia de los años Cincuenta. En R. Sierra (Ed.), *La restauración conservadora, 1946-1957* (pp. 11-78). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Castrillón, D. (1973). *José Tombé. Novela*. Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura.
- Caviedes, M. (2011). *Oro a cambio de espejos: discurso hegemónico y contrahegemónico en el movimiento indígena en Colombia 1982-1996* (tesis de doctorado). Universidad Nacional de Colombia.
- Chávez, S. (2000). Los curas pusimos las costumbres... y las podemos cambiar: un acercamiento a los conflictos entre pueblos indígenas y la Iglesia católica. *Alteridades*, 10(19), 69-78.

- Cortés, J. D. (2016). *La batalla de los siglos. Estado, Iglesia y religión en Colombia en el siglo XIX. De la Independencia a la Regeneración*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- De Certeau, M. (2006). *La debilidad de creer*. Buenos Aires: Katz.
- Dosse, F. (2003). *Michel de Certeau: el caminante herido*. México: Universidad Iberoamericana.
- Echeverry, A. (2008). El milagroso de Buga: una leyenda de resistencia. Lectura desde lo simbólico. *Historia y Espacio*, 30, 195-208.
- Estupiñán, B. (2013). Gerardo Valencia Cano (1917-1972). En C. Millán, S. Castro-Gómez y G. Hoyos (Ed.), *Pensamiento colombiano del siglo XX, Tomo III*, (pp. 241-273). Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.
- Flores Galindo, A. (1980). *La agonía de Mariátegui. La polémica con la Komintern*. Lima: Centro de Estudios y Promoción del Desarrollo (DESCO).
- Garzón, J. B. (2013). *Mediadores interculturales y nación. El caso de las comunidades subalternas del sur del valle geográfico del río Cauca. Colombia, 1850-1885*. Cali: Universidad del Valle.
- Geertz, C. (2004). *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.
- Gómez, F. (2012). Manuel Quintín Lame en la confluencia del mito y de la historia. *Historia y Espacio*, 38, 95-119.
- Gómez, J. G. (2006). Nota sobre la República Liberal. En *Colombia es una cosa impenetrable. Raíces de la intolerancia y otros ensayos sobre historia política y vida intelectual* (pp. 39-86). Bogotá: Diente de León.
- Gramsci, A. (1984). *Los intelectuales y la organización de la cultura*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Gutiérrez, J. (2007). *Los indios de Pasto contra la República (1809-1824)*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia (ICANH).
- Herrera, M. (2009). *Popayán: la unidad de lo diverso. Territorio, población y poblamiento en la provincia de Popayán, siglo XVIII*. Bogotá: Universidad de los Andes-Ceso.
- Jaramillo Uribe, J. (1996). *El pensamiento colombiano en el siglo en XIX*. Bogotá: Planeta.
- Jimeno, M. (2006). *Juan Gregorio Palechor: historia de mi vida*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Judt, T. (2011). *Algo va mal*. Bogotá: Taurus.
- Kymlicka, W. (1996). *Ciudadanía multicultural*. Barcelona: Paidós.
- Liévano, I. (2010). *Bolívar*. Bogotá: Random House Mondadori.
- Loaiza, G. (2005). Los intelectuales y la historia política en Colombia. En C. Ayala (Ed.), *La historia política hoy: sus métodos y las ciencias sociales* (pp. 56-94). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Loaiza, G. (2014). *Poder letrado. Ensayos sobre historia intelectual de Colombia, Siglos XIX y XX*. Cali: Universidad del Valle.
- Marx, K. (2003). *El 18 brumario de Luis Bonaparte*. Madrid: Fundación Federico Engels.

- Mejía, L. (1985). Datos Biográficos. *ETHNIA. Órgano del Instituto Misionero de Antropología y del Museo Indígena*, 63, 8-10.
- Parker, C. (2006). La religión y el despertar de los pueblos indígenas en América Latina. *Alteridades*, 16(32), 81-90.
- Pécaut, D. (2001). *Orden y violencia. Evolución socio-política de Colombia entre 1930 y 1953*. Bogotá: Norma.
- Rama, Á. (2004). *La ciudad letrada*. Santiago de Chile: Tajamar.
- Rappaport, J. (2000). *La política de la memoria: interpretación indígena de la historia en los Andes colombianos*. Popayán: Universidad del Cauca.
- Rappaport, J. (2005). *Cumbe Renaciente, una historia etnográfica andina*. Bogotá: Universidad del Cauca.
- Rappaport, J. (2007). Intelectuales públicos indígenas en América Latina: una aproximación comparativa. *Revista Iberoamericana*, LXXIII (220), 615-630.
- Rappaport, J. (2008). *Utopías interculturales: intelectuales públicos, experimentos con la cultura y pluralismo étnico en Colombia*. Bogotá: Universidad del Rosario – Universidad del Cauca.
- Riveros, L. (1984). Un crimen que clama al cielo ¿y al gobierno? El asesinato del cura indígena en el Cauca. *Cromos*, 3488, 14-17.
- Roattino, E. (1986). *Alvaro Ulcué nasa pal: sangre india para una tierra nueva*. Bogotá: CINEP.
- Rojas, J. M. (2012). *Campesinos e indios en el suroccidente colombiano*. Cali: Universidad del Valle.
- Romero, J. L. (1984). *Latinoamérica: las ciudades y las ideas*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Sánchez, E. y Molina H. (2010). *Documentos para la historia del movimiento indígena colombiano contemporáneo*. Bogotá: Ministerio de Cultura.
- Serrano, S. (2008). *¿Qué hacer con Dios en la república? Política y secularización en Chile (1845-1885)*. Santiago de Chile: Fondo de Cultura Económica.
- Sierra, R. (2012). *La restauración conservadora, 1946-1957*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Ulcué, A. (1985). Los paeces del municipio de Toribío. *ETHNIA. Órgano del Instituto Misionero de Antropología y del Museo Indígena*, 63, 15-42.
- Vanegas, I. (2010). *Todas son iguales. Estudios sobre la democracia en Colombia*. Bogotá: Universidad Externado de Colombia.
- Vega, M. (2004). Historia social y etnohistoria andina. Algunas reflexiones. *Historia y Espacio*, 22, 133-149.
- Vega, M. (2012). *Etnicidad, subalternidad y representaciones de alteridad en la construcción del Estado Nacional: Colombia, 1880-1930 (tesis de doctorado)*. Universidad de Zaragoza, España.
- Vega, R. (1988). *Crisis y caída de la República Liberal, 1942-1946*. Ibagué: Mohán.

- Vega, R. (2002). *Gente muy rebelde: protesta popular y modernización capitalista en Colombia (1909 - 1929)*. Vol. 2. *Indígenas, campesinos y protestas agrarias*. Bogotá: Pensamiento Crítico.
- Yie, S. (2011). Los chusmeros: historias de la memoria de la agencia campesina. *Universitas Humanística*, 72, 133-156.
- Zapata, C. (2005). Origen y función de los intelectuales indígenas. *Cuadernos Interculturales*, 3(4), 65-87.