



## Manuel Quintín Lame hoy\*

Joanne Rappaport \*\*

En 1970 Gonzalo Castillo Cárdenas emprendió un proyecto de investigación-acción participativa con el cabildo indígena de Ortega, Tolima. Como los otros miembros de La Rosca de Investigación y Acción Social -Orlando Fals Borda, Víctor Daniel Bonilla y Augusto Libreros, investigadores que trabajaban conjuntamente con sectores campesinos e indígenas en diversas regiones del país el objetivo de Castillo era el de generar una investigación colaborativa con la participación de la comunidad indígena para que los resultados pudieran ser canalizados directamente a la lucha local (Bonilla, Castillo, Fals Borda y Libreros 1972). Castillo viajó en compañía del cabildo y unos cincuenta a setenta miembros de la comunidad a conocer la tumba de Manuel Quintín Lame Chantre, dirigente fallecido hacía tres años. En el panteón de Monserrate presencié un ritual

de homenaje a la memoria de un luchador indígena, nacido en el Cauca, pero dedicado en la segunda mitad de su vida a la reconstrucción del resguardo de Ortega y parte de Chaparral, Tolima:

“En ese momento, Gabriel Yaima, uno de los miembros más jóvenes del círculo más íntimo y secretario del Cabildo, leyó algunas páginas llenas de metáforas e imágenes poéticas, de conmovedoras frases diseminadas aquí y allá sobre “Dios, el supremo Juez de la conciencia humana”, “los derechos de la raza aborigen”, “el destino del pueblo indígena”, y finalizó con un llamamiento a continuar la lucha contra los “acaparadores”, multimillonarios”, “aristócratas”, y “oligarcas”, así como a no olvidar la “doctrina y disciplina” de Quintín Lame... Lo dicho en el cementerio había despertado en mi interior la sospecha, que se confirmaría durante visitas

\* El artículo fue publicado en la reedición de “Los pensamientos del indio que se educó en las selvas colombianas” (Popayán: Editorial Universidad del Cauca, 2004).

\*\* Profesora del Departamento de Español y Portugués y del Departamento de Sociología y Antropología de Georgetown University (Estados Unidos). Ph.D. en antropología sociocultural de University of Illinois at Urbana-Champaign. Autora de *Cumbe Reborn: An Andean Ethnography of History* (University of Chicago Press, 1994, traducido al español), *Intercultural Utopias: Public Intellectuals, Cultural Experimentation, and Ethnic Pluralism in Colombia* (Duke University Press, 2005), and *The Politics of Memory: Native Historical Interpretation in the Colombian Andes* (Cambridge University Press, 1990; Duke University Press, 1998; traducido al español).

subsecuentes y conversaciones más espaciosa, de que los campesinos lamistas compartían un mismo cuerpo de conocimientos al que se referían como “la doctrina y disciplina” enseñada por Lame. ¿Se trataba de una tradición oral o, quizá, de un documento escrito? Durante los siguientes seis meses aumentó mi identificación con el grupo... (y) un domingo presentaron ante mis ojos un manuscrito, medio consumido por el tiempo y las polillas, escrito por Manuel Quintín Lame.” (Castillo-Cárdenas 1987, 1-3)

Ese manuscrito, intitulado “*Los pensamientos del indio que se educó dentro de las selvas colombianas*”, es un tratado didáctico, enigmático y profundamente espiritual, que reúne la vasta gama de experiencias, investigaciones y lecturas de su autor. Presenta toda una gama de argumentos filosóficos sobre una serie de temas, incluyendo entre ellos, la relación del indígena con la naturaleza, el futuro de la población indígena de Colombia, la naturaleza de los procedimientos legales y una crítica contundente de la élite caucana, huilense y tolimense.

La Rosca publicó una versión completa de “Los pensamientos” en 1971 bajo el título, *En defensa de mi raza* (Lame 1971), pero otros estudiosos habían conocido el manuscrito previamente.<sup>1</sup> El historiador Juan Friede conoció a Lame en una reunión en 1943 y cultivó una amistad con él que llevó a Lame a

darle una copia de “Los pensamientos...” Friede lo publicó en forma reducida, en un folleto de 39 páginas y sin división en capítulos que parece reproducir apartes del manuscrito más largo que vio Castillo en Ortega (Lame s.f.). Seguramente, Friede sometió el manuscrito a una reducción drástica.. De todas formas, su edición no reproduce en su totalidad la voz de Lame, puesto que deja por fuera todo el discurso religioso que, para el autor, formaba una parte esencial de su ser (además de ser indígena, se sentía católico y conservador) y reúne toda la argumentación como si fuera un discurso oral, y no el tratado escrito que en realidad fue. La Organización Nacional Indígena de Colombia reeditó fielmente la versión publicada por Friede, incluyendo su prólogo (Lame 1987). En estas diferentes versiones la obra de Manuel Quintín Lame ha circulado ampliamente en el país. Dado que uno de los principales enemigos de Manuel Quintín Lame era el poeta payanés, Guillermo Valencia, hubiese sido irónico desde el punto de vista de Lame, que ese importante texto, agotado hace muchos años, habría sido publicado por la Universidad del Cauca, aunque tal vez más bien es un indicio de los tremendos cambios que han transformado a Popayán y a su Universidad en las últimas décadas, siendo además, testimonio de los compromisos sociales de sus profesores y su estudiantado.



Me ví recientemente con Gonzalo Castillo, hoy día profesor de teología de la liberación en un seminario presbiteriano norteamericano y autor de una obra que interpreta el pensamiento teológico de Lame (Castillo-Cárdenas 1987). Le pregunté acerca de los objetivos que le dirigió a publicar el tratado de Lame. Le pregunté: ¿Qué esperaba La Rosca al sacar ese libro a la luz pública? ¿Quiénes eran para los editores el potencial público lector? Me contó que su meta había sido el de hacer conocer al público lector la contribución de ese intelectual indígena. Por público, me explicó Castillo, se entendía los lectores colombianos en general. Sin embargo, en el prólogo de la edición la obra está dedicada a los indígenas mismos:

“Con verdadero orgullo patriótico ofrecemos a los campesinos indígenas del país este documento salido de sus montañas gracias al gran luchador e intelectual indígena, Manuel Quintín Lame” (Lame 1971, ix).

Sí la cantidad de publicaciones y tesis en torno a Quintín Lame y su obra (Castillo-Cárdenas 1987; Castrillón 1973; Fajardo Sánchez et. al. 1999; Rappaport 2000b; Romero Loaiza 2003a; Tello 1982; Theodosiadis 2000) indica la amplia difusión del texto entre los intelectuales blancomestizos y extranjeros, La Rosca dejó un legado significativo al patrimonio popular colombiano. Pero a más de tres décadas después de su publicación y en un contexto de la existencia de un movimiento indígena que se maduró en los años posteriores a la aparición del libro, el libro de Quintín Lame es una herramienta indispensable para la educación política de las comunidades indígenas.<sup>2</sup> Eso es, muy claramente, lo que esperaba el mismo Lame, como indica al principio del tratado:

“Este libro servirá de horizonte en medio de la oscuridad para las generaciones indígenas que duermen en esos inmensos campos que tiene la Naturaleza Divina...” (Lame 1971, 5).<sup>3</sup>



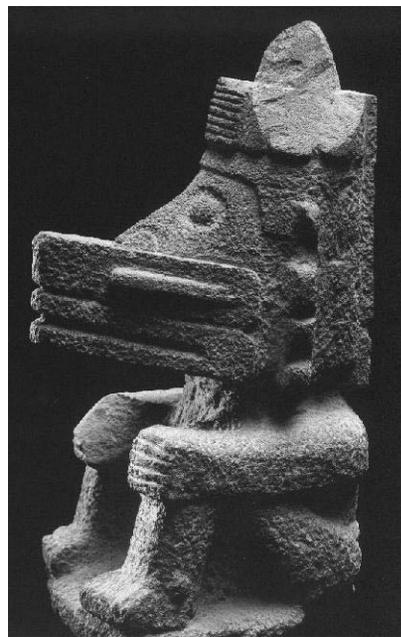
Tal vez esta declaración era utópica en 1939, cuando Lame terminó de escribir su manuscrito, y aún todavía en 1971 cuando el movimiento indígena era apenas embrionario. Pero al comenzar el nuevo milenio la esperanza de Lame ha vuelto una realidad: su obra sirve de horizonte para aquellas generaciones indígenas que ya no viven en la oscuridad, gracias a la existencia de las organizaciones étnicas y a su difusión de su obra. Son esas consecuencias de la publicación del tratado de Manuel Quintín Lame que interpretaré en este ensayo introductorio. Pero antes de explorar el impacto del libro entre los indígenas colombianos, es necesario dar a los lectores una pequeña introducción al hombre y su obra *Manuel Quintín Lame contra el coloso colombiano*

Manuel Quintín Lame, hijo de migrantes nasas de Tierradentro y terrazguero nacido en 1883 en la hacienda de San Isidro (Lame 1971, 87), irrumpió al escenario nacional en 1910, cuando fue elegido “Jefe, Representante y Defensor General” de los cabildos indígenas de Pitayó, Jambaló, Toribío, Puracé, Poblazón, Cajibío y Pandiguando (Castillo 1971, xix). En esa época las comunidades indígenas sufrían la expropiación de sus resguardos a manos de un nuevo sector comercial agrario cuyas acciones se legitimaron a través de la promulgación de legislación a favor de la liquidación de los resguardos (Castillo 1971, xv-xvi).

Lame sirvió en la Guerra de los Mil Días en Panamá y después, en Tierradentro (Castrillón 1973, 45-46, 49). Era un autodidacta que aprendió a leer y a estudiar la legislación nacional durante su servicio militar. Sus amplios poderes de análisis social, reforzados por su conocimiento de la ley -particularmente su apego a la Ley 89 de 1890, la ley de los resguardos- su experiencia militar, su capacidad enorme de lectura en una vasta gama de áreas y su experiencia de terrazguero, lo llevaron a llenar la función de guía para las comunidades nativas, en esa época azotadas por la pérdida de sus territorios. Movilizó a los indígenas del Cauca desde 1910 a 1920 mediante campañas educativas y organizativas en torno a las siguientes reivindicaciones:

- “1. Defensa de las parcialidades y oposición militante a las leyes de división y repartición de las mismas;
2. Consolidación del Cabildo indígena como centro de autoridad y base de su organización;
3. Recuperación de las tierras perdidas a manos de los terratenientes, y desconocimiento de todos los títulos que no den base en cédulas reales;
4. Liberación de los terrazgueros, mediante la negación a pagar terraje, o cualquier otro tributo personal; y.
5. Afirmación de los valores culturales indígenas y rechazo a la discriminación racial y cultural a que son sometidos los indios colombianos” (Castillo 1971, xviii).

Hoy, gracias a los esfuerzos del movimiento indígena, las reivindicaciones de Lame son aceptadas ampliamente como razonables, obvios y dignos de un apoyo casi universal. Pero en la primera mitad del siglo XX, las movilizaciones masivas de los indígenas del Cauca dirigidas por Lame a favor de su cumplimiento, provocaron una respuesta violenta por parte de la élite caucana que lo acusó



de liderar una “guerra de razas” (AGN/B 1916, 317r).

No queda claro si el movimiento lamista en el Cauca fuera de índole exclusivamente pacífica, como sostiene Castillo (1971), o si, como arguyen Castrillón (1973) y Tello (1982) a partir de su revisión de la prensa y los informes oficiales, y como sostiene Friede en su prólogo a “Los Pensamientos...” (Lame s.f., 5), fuese más bien una resistencia armada; como veremos luego, hoy día los desmovilizados del Movimiento Armado Quintín Lame, un grupo guerrillero indígena, son partidarios de la segunda hipótesis. De todas formas, los lamistas enfrentaron una oleada de represión oficial apoyada en Tierradentro por la Iglesia Católica y por algunos políticos indígenas -tales como Pío Collo- resultando en una serie de masacres y encarcelamientos de sus militantes y de su líder (Castillo 1971, xix-xii). Las múltiples experiencias de Lame en la cárcel, en los juzgados y en la redacción de memoriales a consecuencia de la represión, nutrieron a su enfática preocupación por la legalidad y sus intentos por descubrir la corrupción de los abogados y los políticos.

El estilo de movilización que marcó la organización lamista se apelaba no sólo a los derechos de los indígenas, sino a una conciencia nacional alternativa, como narra Gonzalo Castillo (1987, 64):

“La ‘conciencia nacional’, sin embargo, no se identifica con la civilización blanca o con la nación colombiana sino, por el contrario, con la adherencia a un principio ético que se ha expresado a lo largo de la historia por medio de personajes de excepcional talla moral que se han declarado abiertamente en favor de los derechos indígenas. Lame menciona al azar varios importantes personajes de diferentes épocas, incluyendo a Papas, presidentes, y sacerdotes, y asegura que fue debido a esta ‘conciencia nacional’ que ha jurado lealtad no sólo a los indígenas sino también a Colombia en tanto que ‘madre patria’. Es por ello que Lame se ve a sí mismo como un ciudadano de dos mundos: de una parte, es el primero y más destacado apóstol y abogado de los indígenas, mientras que, por la otra, debe su lealtad a la sociedad nacional en virtud del vínculo moral de la justicia”.

Los actos públicos de los lamistas entretejían un discurso católico y la apelación a figuras universales ejemplares -como Bartolomé de Las Casas o Simón Bolívar- por un lado, y la apropiación de formas organizativas aborígenes, por el otro, lo que se nota claramente en la descripción que hace Diego Castrillón (1973, 91-92) de sus “mingas adoctrinadoras”, reuniones políticas dirigidas a reflexionar sobre la costumbre andina de festejar el trabajo comunal, la *minga*:

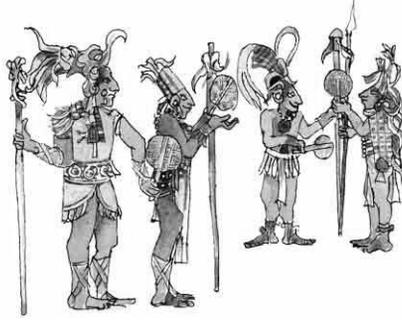
“Todo comenzaba entonces en forma de un ritual. Saludaba Quintín ceremoniosamente a los presentes y se encaramaba en un cajón o mesa colocada especialmente para el acto, para comenzar coreando el Himno Nacional. Cuando todos cantaban sumidos en el fanatismo, inesperadamente levantaba las manos pidiendo silencio, e iniciaba su perorata en tono solemne y

pausado... Todo lo que dice el Himno Nacional es mentira, porque la libertad no ha llegado para los indios. Yo vengo a defender las tribus de indios desposeídos, débiles, ignorantes, abandonados por los ‘blancos’ que nos gobiernan sin derecho y se han adueñado de las tierras de América que Nuestro Señor Jesucristo nos dio para que las trabajemos y defendamos. Yo estoy escribiendo una ley para llevársela al gobierno de Bogotá pidiéndole que ordene que nos devuelvan las tierras que tienen los blancos. Los indios no tenemos por qué pagar terraje porque Colombia es un gran baldío, que el Rey de España no podía dar en encomienda a los blancos conquistadores que vinieron a robarnos y asesinarlos”.

La minga continuaba con una discusión sobre las leyes o la Constitución, una comida y, finalmente, la redacción de memoriales.

En su estudio de la historia política de los nasa en el siglo XIX, Findji y Rojas (1985) sitúan a Quintín Lame como un especie de “cacique sin cacicazgo”.<sup>4</sup> A semejando en sus intenciones a don Juan Tama, el cacique nasa del siglo XVIII y fundador de los grandes resguardos de Pitayó y Vitoncó, Lame buscaba unir grandes franjas de territorio y las gentes que en ellas vivían dentro de un movimiento político centralizado que se extendía desde Popayán a Tierradentro, y llegaba a Tolima y Huila.<sup>5</sup> Es decir, su cacicazgo era aún más grande que el propio territorio nasa, internándose en áreas que habían sido ocupadas por los pijao en el momento en el que se produce la invasión española. Lame es





comparable a los caudillos del siglo XIX en el hecho de que intentó crear una unidad política allí donde no existía legalmente. A diferencia de los caudillos indígenas del siglo XIX, Lame antepuso las demandas del grupo indígena en cuanto tal por encima de aquellas reivindicaciones particulares de las que sólo se beneficiarían él mismo y la élite dirigente.

Los títulos que Lame se atribuyó a sí mismo son de gran importancia a la hora de entender su papel en tanto que caudillo republicano. Aunque nunca se llamó a sí mismo cacique, sí se vio como un dirigente cuya posición podía ser heredada por su hijo, Roberto (*El Espectador*, 12 de Julio de 1924), asumiendo así las formas del cacicazgo tradicional. Lo que es más, estableció su origen en los caciques de la época colonial y afirmó que el apellido de su bisabuelo era Estrella, como fuera el del gran cacique colonial don Juan Tama de la Estrella:

“Así nació el que escribe esta Obra, legítimo hijo de Mariano Lame y Dolores Chantre; Mariano Lame legítimo hijo de Angel Mariano Lame; Angel Mariano Lame legítimo hijo de Jacobo Lame; Jacobo Lame fue el que se huyó del pueblo de Lame de la Cima más alta del Tierradentro por un castigo que le anunció el Gobernador de la parcialidad del pueblo de Lame por desobediencia, y este al llegar a Silvia y presentársele al Cacique de esa región no se acordó del apellido, que era Estrella y Cayapú por la madre; por no haberse acordado del apellido el Cacique lo llamó Jacobo Lame” (*Lame 1971, 87-88*).

Su complicada firma incluía un dibujo de un hombre llevando dos astros, una nueva reminiscencia de don Juan Tama.<sup>6</sup>

Lame fue capaz de difundir esta imagen de cacique entre sus seguidores afirmando ser descendiente de un héroe de la cultura nasa, enfatizando sus visiones celestiales y envolviéndose en un aura de invencibilidad, esfuermándose de las manos de sus carceleros blancos (Castrillón 1973, 156-59) y alabándose de ser su propio abogado ante las adversidades de la fortuna (Lame 1971, 17, 48). Es evidente que sus seguidores aceptaron esta imagen sobrehumana según se desprende del testimonio de sus contemporáneos:

“Quintín nos dijo que, para impedir la división de los resguardos, sería necesario armarnos hasta que todos los habitantes de la parcialidad estuvieran en condiciones de hacerlo. ¡Dijo a las mujeres que debían hacerse respetar empuñando cuchillos si llegara el caso! ¡Nunca había visto o escuchado a ningún hombre así!” (*Castillo 1987, 168, énfasis mío*).<sup>7</sup>

Pero aunque Lame adoptó la simbología del cacique, su interpretación dependía de un filtro decimonónico y su comportamiento era el de un caudillo del siglo XIX. Muchos de sus camaradas nasas eran caudillos por derecho propio con sus propios seguidores. Por ejemplo, Rosalino Yajimbo de Tierradentro fue coronel en la Guerra de los Mil Días y la gente tenía por cierto que nunca había sido herido durante los enfrentamientos, lo que le daba un aura de invencibilidad (AFCN/C 1972). Se convirtió en un héroe en Tierradentro al matar al capitán Lorenzo Medina, oficial gubernamental responsable de la muerte de numerosos indígenas nasa. Se le conocía por haber llevado a cabo sacrificios rituales en Puen-te Bejuco durante la guerra de 1876 (*El Nuevo Tiempo*, 1 de Junio de 1917). De acuerdo a la imagen de caudillo, los seguidores de Lame recibieron títulos militares: Yajimbo era gene-

ral (Castrillón 1973, 151), y Lame se llamaba a sí mismo mariscal (AGN/B 1919a, 292) y portaba un uniforme militar que le había sido obsequiado en Bogotá. En tanto que cacique sin cacicazgo se enfrentó a otros que tenían una posición similar, incluyendo a Pío Collo y Francisco Guainás, caudillos nasa que estaban al frente de tropas indígenas (*El Tiempo*, 16 de Noviembre de 1916; AGN/B 1919b, 142). En su tratado, Lame se comparaba incluso con uno de aquellos “caciques sin cacicazgos”:

“Allá está la defensa de Colombia que le ofrecí al primer Magistrado ante el Palacio de la Carrera doctor Olaya Herrera para salir espontáneamente con cinco mil indios a castigar el invasor en las fronteras Amazónicas general Sánchez Cerro, y que yo deseaba era ir personalmente a presentar mi espada contra el invasor dirigiendo esos cinco mil muchachos, flotando con heroísmo las sienas de nuestra Patria con la bandera tricolor, en la forma que me tocó en la invasión de las fronteras del Ecuador con Colombia con el general Avelino Rosas en el año de 1903 a 1904, yo era del Batallón Calibío” (*Lame 1971, 70*).

Por otra parte, Lame se veía a sí mismo como un “representante” de los indígenas, un intermediario semejante a los caciques del siglo XIX, y no un dirigente autónomo del tipo de los caciques coloniales.

Aunque actuara como un cacique republicano sin cacicazgo, Lame hacía hincapié en las raíces coloniales de su movimiento, de las que había conseguido información a través de la investigación documental y la lectura. Por ejemplo, en 1920 estableció conjuntamente con algunos cabildos nasa y guambiano del área de Popayán y Tierradentro, así como otros de Huila y Tolima, un Supremo Concejo de Indias cuyo presidente fue José Gonzalo Sánchez y entre cuyos miembros se encontraban Lame y otros dirigentes (AGN/B

1920, 17r-v). La lógica que subyace a la formación de este concejo es interesante a la hora de mostrar cómo Lame utiliza información histórica de carácter general para legitimar un proyecto moderno:

“Este Concejo recuerda al **Supremo Concejo de Indias** que era un alto **Tribunal** de Justicia que rigió en España en el siglo XV; bajo el cual se **guardaba y se protegía todos los intereses de América**; pues a ello se refiere el actual **Concejo** que está creado y nosotros lo reconocemos y respetamos, porque bajo él y por él se hará respetar y reconocer nuestros propios **Derechos** que día por día quieren desaparecer de nuestras manos sin tener amparo” (*AGN/B 1920, 17v; énfasis en el original*).

Sin embargo, a diferencia de las instituciones nasa de la época colonial o del Consejo de Indias en España, la elección de Sánchez como “Presidente Nacional Indígena o Presidente Superior de los Cabildos” hizo que el consejo creado por Lame se estructurara en gran parte en torno a la institución del cabildo. Este caso es un claro ejemplo de la fusión de distintos horizontes históricos con el presente en el proceso de utilización del conocimiento histórico.<sup>8</sup>

En 1920, la represión oficial incesante contra Lame lo empujó a reubicarse en el Tolima donde, entre 1920 y 1930, lideró una movilización indígena a favor de la reconstrucción



de resguardos que habían sido liquidados en el siglo XIX (Castillo 1971, xxiii-iv). El eje central de sus esfuerzos en el Tolima era la reconstitución formal del resguardo de Ortega y parte de Chaparral, la cual logró en 1939; estableció su capital en el caserío de Llano Grande, bautizado como San José de Indias, donde se construyeron la sede del cabildo y escuelas indígenas (Castillo 1971, xxiii-vi). Pero como en el Cauca, la organización lamista se encontró con represión por parte de los terratenientes y jefes políticos locales a lo largo de su existencia; el movimiento duró hasta 1953, debilitado en sus últimos años por una falta de organización de base (Castillo 1971, xxv-viii). Quintín vivió hasta 1967, dedicando sus últimos años a la redacción de memoriales (Castillo 1971, xxviii).



### *Los pensamientos del indio que se educó dentro de las selvas colombianas*

La obra principal de Lame, *Los pensamientos del indio que se educó dentro de las selvas colombianas*, es un tratado de veinte capítulos divididos en dos libros, que reúne su filosofía profética, sus experiencias personales, su visión de la historia indígena, sus sugerencias sobre cómo los indígenas deben participar en el mundo de la legalidad y múltiples denuncias de los abusos contra los pueblos nativos de Colombia. El libro está escrito en un estilo extremadamente críptico y con un lenguaje florido que recuerda la literatura decimonónica y la voz poética de su enemigo principal, el poeta Guillermo Valencia. Aunque los capítulos tienen temas -la prehistoria indígena, la naturaleza de su pensamiento, cómo comportarse ante los abogados, son algunos de los temas- los contenidos se nutren constantemente de los temas de los otros capítulos, el resultado siendo una lectura quebrada que demuestra tanto la am-

plitud del pensamiento e investigación del autor, como su falta de experiencia como escritor. Más sin embargo, esta obra nunca fue concebida por su autor como un relato oral, sino como un tratado escrito; las confusiones y repeticiones que se dan en el texto provienen del hecho de que Lame lo haya dictado a un secretario.<sup>9</sup> Pero no obstante la organización confusa de los capítulos, Lame expresa su filosofía con argumentos claros y convincentes.

Varios temas corren como hilos a lo largo de la obra. Los más sobresalientes son: (1) la superioridad del pensamiento de Lame y de la cultura de los indígenas en general, (2) su visión histórica del peligro que presentan los terratenientes, apoyados por los políticos y los abogados, (3) su respuesta práctica a la agresión de los blancos. Como varios autores han analizado en detalle la naturaleza del texto (Castillo 1971, xxxi-xxxix; Castillo 1987; Rappaport 2000b, cap. 5) voy a ser necesariamente breve y sintética en mi exposición aquí.

Como argumento central de su libro, Lame traza una historia de las agresiones cometidas por los blancos contra los indígenas, centrándose, por un lado, en figuras ejemplares como Cristóbal Colón, y por el otro lado, en su propia experiencia, en particular, menciona a los políticos y abogados caucanos y tolimenses que llevaron procesos contra él, con especial énfasis en el poeta payanés, Guillermo Valencia. En la historia participan dos mundos paralelos: el indígena y el europeo. Mientras que el indígena pertenece al mundo natural, portador del supremo conocimiento, el europeo pasa su vida acumulando actos malvados que conducirán a su juicio final. Para Lame, la Ley más básica que subyace a la historia es la que llamó la “Ley de Compensación.” Sus oponentes legales en Cauca y Tolima se contarían, según sus propias palabras, entre las víctimas de esta Ley.

Sin embargo, la evidencia más clara sobre la maldad innata de los blancos y lo inevitable de su condenación reside para Lame en la vida de Cristóbal Colón:

“¿Por qué? La Ley de Compensación contesta esta pregunta. Porque ella condenó al conservatismo a que debía quedar debajo de la ruina y a órdenes del liberalismo etc., etc., y morir como murió aquel hombre que vino a esta tierra con el nombre de Conquistador el 12 de Octubre de 1492, porque nada hay estable en este mundo para nosotros los hombres” (1971, 50-51).

Colón murió “en la ciudad de Valladolid sobre los brazos de la miseria y del hambre” (1971, 4). Colón y la invasión española constituyen uno de los dos ejes del marco temporal *Los pensamientos*, obra que delinea tres grandes períodos en la historia de los indígenas colombianos: el pasado precolombino, un período de opresión europea que comenzaría en 1492, y su futura salvación, a la que daría inicio la finalización de *Los pensamientos* en 1939.

Por lo tanto, Lame se constituye en su tratado como el profeta de su raza, un mesías que recibió su educación de la misma Naturaleza. Las “fuentes” primarias citadas en *Los pensamientos* proceden de la Naturaleza, que el autor considera superior a los libros y a las

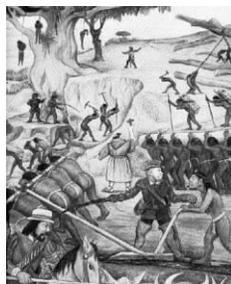
universidades. Aunque la Naturaleza nos rodea a todos, los indígenas tienen un acceso más inmediato a ella dado que viven en una proximidad mayor con el mundo natural:

“¿Dónde se encuentra la cuna de la Sabiduría? Pues la Cuna de la Sabiduría está debajo de crueles montañas escondidas, según lo dijo los sueños del indígena que subió a visitar al recién nacido que estaba en dicha Cuna de paja, que estaba hospedado en uno de los corredores de “La Casa de Belén”, aquél que dejó la Piedra de la filosofía, etc., ese indígena que le llevó un regalo de oro como a hombre y Rey de los reyes. “La ciencia tiene un jardín muy extenso que pocos son los hombres que la han mirado pero de muy lejos, el indiecito le ha mirado de muy cerca unido con esos discípulos que la Naturaleza ha criado y cría en el bosque...” (Lame 1971, 13)

Al final de *Los pensamientos*, Lame enumera aquellos “libros” de la Naturaleza que contribuyeron a su propia formación, a semejanza de otros historiadores que citan sus fuentes:

“Pero es el pensamiento de un montañés, quien se inspiró en la montaña, se educó en la montaña y aprendió a pensar, para pensar en la montaña; como también se profundizó en el bosque y después se elevó sobre la copa altanera del Cedro del Líbano para extender los pensamientos





sobre las Praderas de la Civilización los que aparecen en esta obra cojeando, pero llegarán a sorprender la historia universal, porque ningún ignorante de que han hablado los hombres que se educaron en la antigüedad, en la edad media y en la contemporánea, todos hablan de sus claustros de educación; por esta razón, yo también debo hablar como lo hago de los claustros donde me educó la Naturaleza; ese Colegio de mi educación” (1971, 123).

Lame continúa citando los 15 “títulos” de donde obtuvo su información (1971,123-24), incluyendo los cuatro vientos de la tierra y del cielo, el sol, el reino animal, y el susurro de las quebradas del bosque. Hacia la mitad de la lista, comienza a incorporar más temas propiamente humanos: el idilio, el amor, la agricultura, la ganadería. Finalmente, termina su enumeración con algunas disciplinas filosóficas, entre las que incluye la higiene, la metafísica, la ontología y la lógica. Temáticas que, como enfatiza Fernando Romero (2003b), provienen de las lecturas filosóficas y pedagógicas que hizo Lame en la Biblioteca Nacional, y no de una cosmovisión indígena.

A pesar de su énfasis en la cultura indígena, por su mayor parte las referencias culturales son genéricas y no parten de la cultura nasa, es decir, surgen de las investigaciones bibliográficas hechas por el autor y no de su propio conocimiento cultural. Una de las pocas referencias a la historia nasa propiamente dicha, es su mención del héroe cultural Juan Tama:

“Pero al paso de 447 años de los descendientes de la raza indígena tataranieta del indígena Juan Fama de Estrella, y, ¿por qué de Estrella? En otra edición lo sabrán...” (1971, 24)

Pero pareciera que hasta esta referencia se origina en sus investigaciones de archivo, porque la paleografía del siglo XVIII hace que un lector moderno se confunda entre la “T” y la “F”, como hace Lame aquí, sugiriendo que su conocimiento de Juan Tama proviene de un documento escrito y no de la tradición oral. Sus sueños precolombinos se centran en imágenes arquetípicas andinas, de los picos de las montañas altas y los animales que los habitan, pero enmarcados en referentes quéchuas y no nasas:

“**Atallo cundulcunca**, pájaro o nido de los cóndores. Ese cóndor de mi pensamiento y esa águila de mi psicología, psicología indígena la que se engendró cuando pasó ese cóndor o cóndores como un concierto de golondrinas parleras que visitan las estaciones del tiempo, dichos cóndores unos buscaron su morada en los altos peñascos, y otros debajo de las sombras de viejos robles, los que dan el grito hoy en medio de la inmensa soledad que me acompaña...” (1971, 65)

Ésto no quiere decir que Lame fuera ignorante de la cultura nasa, sino que el autor no manejaba un modelo etnográfico para organizar el conocimiento que tenía de su propia cultura. De hecho, no existe en *Los pensamientos* ninguna alusión a la literatura etnográfica -que en esa época estaba en su

infancia en Colombia- aunque hay muchísimos indicios de sus lecturas en los campos de la arqueología, filosofía, derecho e historia.

Es crucial enfatizar aquí que las excursiones bibliográficas de Quintín Lame y su utilización de modelos filosóficos -y cristianos- no le hace menos indígena. En cambio, él se aprovechaba de la literatura existente de su época, apropiándose de ella para construir un argumento político en torno a los derechos del indígena colombiano, un argumento que no compartía con los autores que él leía. Es decir, se valió de metodologías de apropiación que hoy día se llamarían la interculturalidad, la reinterpretación de ideas externas encaminadas a la construcción de una propuesta política (López 1996). Tanto en este sentido de una metodología alternativa, como en el sentido de la investigación bibliotecaria tradicional, Lame es, muy claramente, un intelectual que usa sus poderes interpretativos para construir un argumento convincente. Pero es más: Lame es un intelectual orgánico en el sentido gramsciano (Gramsci 1971), surgido de una capa social emergente y canalizando sus capacidades intelectuales hacia la organización interna del grupo.

La cultura indígena alabada (o evocada) por Lame no persistirá sin que -arguye él- los indígenas se organicen. Como narra en torno a sus experiencias en Ortega, Tolima, es a través de la reconstitución y el mantenimiento de los resguardos que los indígenas adquirirán el espacio para desarrollar sus habilidades, una lección que persiste hasta hoy día.

Pero, también, los indígenas podrán protegerse al nivel individual, según Lame, particularmente si evitan las relaciones con los abogados. Lame traza una relación entre la solución individual y el objetivo colectivo en la siguiente cita:

“La sesión jurídica de este Capítulo debo demostrar con franqueza al pueblo indígena colombiano que hoy están sus deberes y derechos, como también sus dominios mordidos y engangrenada la mordedura por la serpiente de la ignorancia y la ineptitud o analfabetismo; pero el indígena que interprete el pensamiento de los seis Capítulos de esta obra se levantará con la facilidad más exacta para hacerle frente al “Coloso de Colombia” y reconquistar sus dominios en la forma que yo reconquisté los Resguardos de Indígenas de Ortega y parte del Chaparral en el Departamento de Tolima” (1971, 39).

Es decir, el poder que viene con el conocimiento de los deberes y los derechos, a través del estudio legal, es lo que une a la solución individual y el objetivo general que Lame reivindica en su obra.

### *Lecturas indígenas de Manuel Quintín Lame*

Si entendemos la lectura como una tecnología articulada a través de una actividad individual -por ejemplo, el acto de sentarse solo a descifrar lo que está escrito en una hoja o impreso en un libro- el tratado de Manuel Quintín Lame no ha logrado mayor diseminación dentro del sector indígena colombiano. Hoy en día la educación primaria y secundaria está disponible para gran parte de las comunidades rurales, pero esto no quiere





decir que entre los indígenas se haya generalizado la costumbre de leer, ni tampoco que sea fácil conseguir copias en el campo de las varias ediciones de “Los pensamientos...”, si hubiese voluntad de leerlas. Al contrario, si vamos a explorar la influencia del pensamiento lamista en el campo colombiano, más bien debemos reconsiderar nuestra apreciación de que es la lectura, tenemos que reconceptualizarla como una actividad social que implica no sólo el acto de descifrar un texto escrito, sino la actividad de escuchar una lectura en voz alta, de interpretar un texto a partir de un resumen de su contenido o de recrear los puntos centrales dentro de la oralidad. En este sentido, “Los pensamientos...” está diseminado en el campo a través de asambleas políticas, talleres educativos, pequeños círculos de lectura de la prensa indigenista y escuelas guerrilleras, es decir, en las “vivencias” del movimiento indígena. El pensamiento lamista sigue vivo y vigente como escritura oralizada. En lo que sigue quiero hacer una “etnografía de la lectura” del libro de Manuel Quintín Lame, de cómo se diseminó en forma oral entre los indígenas de varias partes del país.

Primero, es necesario enfatizar que las “lecturas” que se hace a Lame en el campo caucano son más bien apropiaciones del discurso lamista en forma de íconos. No se trata de una lectura profunda del texto, sino de una insistencia en ciertos temas centrales: las reivindicaciones del movimiento lamista, momentos críticos en su vida, la relación entre indígenas y naturaleza, la importancia de las leyes y la simbología indígena. Tales temas no aparecen como discursos que entran en diálogo con el texto de Lame, ni siquiera como exposiciones de lo que contiene el texto. En cambio, son cortas referencias plas-

mas en imágenes verbales o visuales que reproducen tropos persistentes. Ésto se debe, más que todo, al hecho de que la gran mayoría no ha leído el texto, sino que cosechan las imágenes de la oralidad. No son, propiamente dicho, lecturas basadas en el texto de “Los pensamientos...”, sino íconos que surgen del conocimiento oral en torno a Quintín Lame y su obra.

El Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC) se fundó en 1971 con un programa de siete puntos que hace eco a los objetivos abanderados por Quintín Lame: recuperar la tierra de los resguardos; ampliación de resguardos; fortalecimiento de los cabildos; no pago de terraje; hacer conocer las leyes y exigir su justa aplicación; recuperar las costumbres, tradiciones y la historia propia; formar profesores que enseñen de acuerdo a las necesidades y en sus respectivas lenguas. Por lo tanto, las intenciones políticas de Lame persistieron dentro de los objetivos de la nueva organización indígena, gracias en algunos casos a la lectura de la obra (particularmente por los colaboradores), pero en muchos otros casos, a la “lectura oralizada” entre la dirigencia indígena. Por lo tanto, no fue por accidente que el programa del CRIC se asemejaba a aquel de su ancestro político. Además, en los primeros años del movimiento, todavía existían en las comunidades memorias directas del movimiento lamista que contribuían al conocimiento en la vía oral de sus actividades y reivindicaciones. En Vitoncó, por ejemplo, contaba el dirigente Julio Niquinás:

“A mí como sabía medio apuntar, llevar cuentas de los instrumentos, todo esto, por eso me llamaron más y me apretaron en Popayán porque yo tenía que saber como secretario. Yo dije: “Yo no sé.” Porque... yo estaba muy muchacho en esa época. Allí es en la vida, es lo que conocía al señor Quintín Lame. Ya después amistamos con él y seguimos trabajando”. (AFCN/C 1971)

Pero en Tierradentro, por lo menos, en los albores de la fundación de la organización indígena la mayor parte de la población se había olvidado de su experiencia con Quintín Lame (aunque algunos se acordaban de su discípulo, Rosalino Yajimbo).

### *El Movimiento Armado Quintín Lame*

Todo esto cambió a principios de la década de los ochenta, cuando surgió una guerrilla indígena en el Cauca. A diferencia de los otros grupos guerrilleros, el Movimiento Armado Quintín Lame (MAQL) no buscaba tomar el poder, sino que sus filas velaban por la seguridad de las comunidades indígenas contra los asesinos pagados por los terratenientes -los llamados “pájaros”- y contra los brazos armados del Estado que amenazaban a las comunidades. El MAQL era una guerrilla mayoritariamente indígena cuyo reclutamiento y proceso de educación de combatientes estaban íntimamente ligados a los cabildos, puesto que la organización funcionaba para defenderlos. Como narra su manifiesto de fundación que salió a luz pública en 1984, los objetivos del MAQL se giraban en torno a las necesidades de las comunidades:

“¿Por qué surge?

El pueblo indígena a pesar de la heroica resistencia que por los siglos ha ofrecido contra el invasor, sigue siendo perseguido y humillado. Cuando los indígenas hemos decidido organizarnos para recuperar nuestras tierras, defender nuestra cultura y exigir nuestros derechos, el enemigo ha respondido con una brutal represión.

Entre el ejército, la policía y los pájaros, han matado a decenas de dirigentes indígenas, centenares han sido encarcelados, nuestras viviendas han sido quemadas, nuestros cultivos arrasados, nuestros animales muertos o robados. Cuando las comunidades decidieron no aguantar más, fueron formando sus propios grupos de autodefensa y de estos grupos se organizó el Comando Quintín Lame.

¿Por qué lucha?

Luchamos por los derechos humanos fundamentales de las comunidades indígenas, como son la tierra, la cultura, la organización. Igualmente por la dignidad de todos los indígenas.

Defendemos la autonomía del movimiento indígena, que no se debe subordinar a ninguna organización ajena. Las comunidades son para nosotros la máxima autoridad y a su servicio ponemos todas nuestras capacidades y esfuerzos. Participamos también de las luchas de los demás explotados y oprimidos por derrotar la esclavitud capitalista y construir una patria más justa para todos. Las organizaciones populares, los grupos armados, son nuestros hermanos, y hombro a hombro combatiremos con ellos para vencer a nuestros enemigos”. (*Fajardo Sánchez et. al. 1999, 113*)<sup>10</sup>

Compuesto mayoritariamente por combatientes nasas (aunque consciente del carácter multiétnico de sus filas y de sus objetivos), esa organización guerrillera optó por abandonar el legado de Manuel Quintín Lame. El último comandante del MAQL, Gildardo contó a la antropóloga Myriam Amparo Espinosa como escogieron su nombre:

“Desde el momento en que se conformaba el Quintín Lame como un proyecto guerrillero pensamos en (Manuel) Quintín Lame porque es un personaje que logró darse espacio en lo legal, que agotó toda la parte legal para lograr metas, pero la parte armada también influyó mucho, como la misma toma de Paniquitá, la toma de Inzá y de otras poblaciones donde él





pensamientos...”, sino que escogen elementos de su biografía y los adecúan a los objetivos del grupo: específicamente, enfatizan la trayectoria de su lucha -los lugares, la represión estatal y de los terratenientes- y privilegian una interpretación bélica de sus actividades, en vez de enfocarse en su utilización de la legislación como herramienta principal. El enfoque biográfico, en lugar de una lectura filosófica de la obra, como veremos luego, caracteriza a casi todas las representaciones hechas de Lame por el movimiento indígena.

En las escuelas guerrilleras los combatientes del MAQL recibían instrucción política. Como narra el comandante Gildardo en su biografía (Peña s.f., 15), la historia de Quintín Lame que recibían en las escuelas políticas seguía las mismas pautas metafóricas, incorporando algunos tropos sobre la importancia pedagógica de la naturaleza que están presentes en la obra escrita, para crear una biografía del dirigente:

“Y de los hombres que más se recuerda en este siglo es Manuel Quintín Lame, por su astucia y dedicación por la defensa de su raza, hijo de un humilde terrazguero que llegó desde Tierradentro a los lados del municipio de Popayán en busca de un mejor futuro y se ubicó en el resguardo de Quintana en la finca de los Arboleda, donde nació Quintín Lame. Y creció y cuando tenía la suficiente reconocimiento pidió que se le diera la educación. Le dijo, ‘Si quiere estudiar aquí están sus cosas para que vaya a la escuela’. Le pasó fué un hacha, un machete y una hoz y le hijo, ‘En vez de andar pensando en estudio váyase para la montaña para hacer potreros’, y él se formó en esa labor junto con su padre y cuando tenía los 18 años se presentó al ejército y se lo llevaron a prestar el servicio militar y remitido a Panamá, donde en ese momento estaban en la Guerra de los Mil Días, y allá pudo conocer las letras y aprendió a escribir, porque un oficial le enseñó y después, le enseñó al-

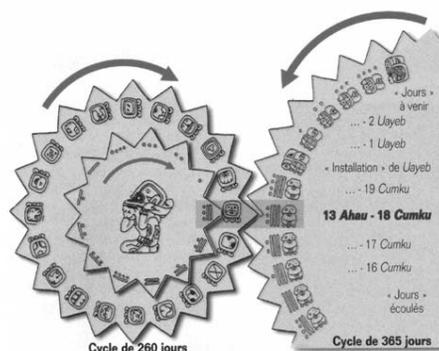
gunas leyes, regalando un manual de leyes. Con ésto cuando regresó del ejército comenzó a practicar, hablando con la gente de que los verdaderos dueños de las tierras eran los indígenas y que los blancos los habían invadido. En poco tiempo fue un gran dirigente por su conocimiento que adquirió. Visitó todos resguardos, como los departamentos del Huila, Tolima, predicando sobre los derechos y que para rescatar estos derechos tenían que organizarse y de esta manera poder luchar contra los terratenientes que se habían adueñado de las tierras, matando y oprimiendo.

Gildardo sigue su narración, insertando las reivindicaciones de los lamistas para, luego, explicar la política del MAQL:

“Entonces, este proyecto lo que persigue es promover una lucha que se enfoque netamente en los problemas de los indígenas, con una política que se ajuste a la realidad que están viviendo y no con otras ideas ajenas a sus principios y la propuesta de la organización es poder ubicarnos en los problemas y meternos en la dinámica, que están planteando en este momento que son:

- Fortalecimiento de los cabildos.
- Ampliación de los resguardos
- Defensa de la raza.
- El no pago de terraje.

Eran algunos de los puntos por los que Quintín Lame luchó, y en el Cauca se estaba adelantando estas ideas, buscando fortalecerse el movimiento indígena, entonces tenemos que acom-



pañar en este proceso y garantizar de que las propuestas las apoyemos con las armas”.

Aquí, Gildardo está reproduciendo el discurso de su instructor, en una de las escuelas tempranas que tuvo lugar en la Laguna de Juan Tama, Tierradentro. Nótese cómo Gildardo toca los tropos centrales del libro de Lame -la educación recibida de la Naturaleza, sus raíces en Tierradentro, la importancia de estudiar la legislación y hasta el nombre del libro publicado- intercalándolos con las reivindicaciones del MAQL. Sus traspasos desde la historia de Lame a sus propios objetivos en ese momento no son errores de redacción, sino que captan la fluidez de la oralidad que interpreta el pasado desde las necesidades actuales. Las memorias de Gildardo logran expresar con agudeza la forma por la cual las enseñanzas de Quintín Lame han sido diseminadas en el sector indígena.

### *Quintín cantado*

Más allá del departamento del Cauca, el movimiento indígena se apropió de las mismas pautas biográficas. David Cuásquer, anciano del resguardo indígena de Panán, Nariño, se inspiró en la vida de Lame y compuso una canción que resume sus luchas en el Cauca y Tolima, situando en especial su interés en la educación dentro del contexto del desarrollo de la conciencia étnica en Nariño:

Guillermo León Valencia negó la educación,  
Caudillo Quintín Lame siguió la organización.  
Cumbales y Pananes se unieron para luchar,  
lo mismo los Mayasqueres con Chiles van a ayudar.  
Los grandes terratenientes guerrearon en Chapparral,  
para ampliar las haciendas, nuestra ley terminar.  
Caudillo Quintín Lame al monte se fue a educar,  
para dejar una historia los libros para educarnos.



Aunque la canción es muy corta, recoge algunos de los tropos más significativos dentro del pensamiento de Lame: la importancia de la educación y de la escritura, la identificación de los enemigos principales (Guillermo Valencia, los terratenientes), el objetivo de recuperar los resguardos -asegurados, como subraya el compositor, por la Ley 89, que él llama “nuestra ley”-.

### *Quintín dibujado*

En los últimos cinco años el Programa de Educación Bilingüe del CRIC ha introducido una revista -*Çxayu'çe, Revista de Etnoeducación*- dirigida a los maestros rurales. La publicación de *Çxayu'çe* abrió un nuevo foro para la diseminación de ideas de los militantes y profesores mismos. Uno de los últimos números incluye un artículo sobre el pensamiento de Manuel Quintín Lame, escrito por dos educadores militantes basados en el resguardo de Pueblonuevo (Nene y Chocué 2001). Los autores que publican en *Çxayu'çe* son intelectuales indígenas urbanos con un nivel educativo de secundaria o universidad y una alta sofisticación discursiva y política, o profesores locales con menos educación pero con una larga experiencia en la lucha, la que les ha imprimido con un entendimiento político bastante profundo.

Como estrategia de hacer acequiable la difícil obra de Lame, los autores del artículo en cuestión intentaron transmitir la historia lamista en forma de una tira cómica que sintetice los momentos más significativos de su vida me-

dian­te imá­ge­nes llama­ti­vas con pe­que­ñas ex­pli­ca­cio­nes es­cri­tas y unas po­cas ci­tas del tra­ta­do.<sup>11</sup> Co­mo los otros sin­te­ti­za­do­res de La­me, los au­to­res de *Çxayyu'çe* re­cuen­tan sus re­vin­di­ca­cio­nes, sus ac­ti­vi­da­des tan­to de in­ves­ti­ga­ción co­mo or­ga­ni­za­ti­vas por las que pu­so en mar­cha sus de­man­das y sus lo­gros en Cau­ca y en el To­li­ma, to­do en un len­gua­je más bien pa­re­ci­do al dis­cur­so del mo­vi­mien­to in­dí­ge­na ac­tual; la úni­ca ex­cep­ción es su uti­li­za­ción del tro­po de su en­fren­ta­mien­to con Guille­rmo Va­len­cia, que es uno de los po­cos pá­ne­les que in­cluye una ci­ta di­rec­ta de la obra de La­me. En­mar­can su nar­ra­ción en un tra­fon­do de la his­to­ria re­gion­al, ha­cien­do un tra­ta­mien­to más aca­démico que las otras lec­tu­ras que he­mos re­se­ña­do.

La tira có­mica se ase­me­ja a otros tra­ta­mien­tos orales del pen­sa­mien­to de Qui­ntín La­me en cuanto re­fracte el co­no­ci­mien­to del pa­sa­do a través del pre­sen­te. La in­sis­ten­cia en una his­to­ria po­lí­ti­ca y eco­nó­mica que forma una tra­ma pa­ra­le­la al pre­sen­te, sub­ra­yan­do la con­ti­nui­dad de las lu­chas y de la ex­plo­ta­ción, en­fo­can­do la his­to­ria en re­fe­ren­tes lo­ca­les (ta­les co­mo Va­len­cia, o co­mo la lle­gada de los mi­si­o­ne­ros vi­cen­ti­nos a Tie­rra­den­tro) y em­plean­do un dis­cur­so po­lí­ti­co mo­der­no, son to­dos in­di­cios de esta in­qui­e­tu­d de los au­to­res. Ade­más, las imá­ge­nes vi­su­ales pre­sen­tan tro­pos que ha­cen eco en La­me a la vez que co­bran una sig­ni­fi­can­cia en la ac­tualidad. Así por ejem­plo, po­de­mos mi­rar su pre­sen­ta­ción vi­su­al de la pro­mul­ga­ción de una ley median­

te la pue­sta fren­te a una mul­ti­tud de in­dios eno­ja­dos car­gan­do pa­los y de dos ma­nos car­gan­do una ho­ja es­cri­ta. Estas imá­ge­nes pri­vi­legian la pa­labra es­cri­ta y la legis­la­ción de una forma con­sis­ten­te con el dis­cur­so de La­me, pero tam­bién con la sim­bo­lología del pre­sen­te. La pre­sen­ta­ción de La­me con pelo lar­go, un re­fle­jo del fa­mo­so re­tra­to de su de­ten­ción en 1916 en San Isidro, une el pa­sa­do con los ac­tu­ales di­ri­gen­tes na­sas, al­gunos de los cua­les tie­nen pelo lar­go.

### *Lectores Pastos*

Pe­ro en otras re­gion­es de Co­lombia, la re­cu­pe­ra­ción de la me­mo­ria de Qui­ntín La­me está más di­rec­ta­men­te re­la­cio­na­da con la lec­tu­ra de una de las ver­sio­nes im­presas de “Los pen­sa­mien­tos”. En estos ca­sos, es no­table el énfasis que la lec­tu­ra in­dí­ge­na da al dis­cur­so sim­bó­lico de La­me, más que en su his­to­ria de vida. En la co­mu­ni­dad de Cum­bal, Na­riño, en­tre los de­scen­dien­tes de los pa­stos, la obra en­tra, en forma de frases for­mu­láicas, en los guio­nes de los gru­pos de teatro que pro­ta­go­nizan los jó­ve­nes. Ge­neral­men­te, estos ac­to­res no re­pro­ducen ex­ac­ta­men­te lo que está es­cri­to en el guión, es más, no re­ci­ben guio­nes para me­mo­ri­zar. Pe­ro el léxi­co pecu­liar (y muy de­ci­monóni­co) de La­me se pre­sta para su re­pro­duc­ción en las obras que pre­sen­tan. Mi­re­mos al­gunos ap­ar­tes de una de las obras que el gru­po de teatro “Los Cum­bes” pre­sen­tó en 1987; mar­caré en ne­grillo las frases to­ma­das del tra­ta­do de La­me:





“Nosotros, los indígenas, más aborrecidos de este gran ‘Cumbal’ de los blancos españoles que llegaron este día 12 de octubre de 1492 hasta las tierras llamadas Guananí, que hoy las llamamos Colombia”.

También:

“El hijo de un indígena se sentará en el trono de la sabiduría, para defender nuestra propia sangre, sangre que por largo tiempo se ha estado ocultando por este vengativo feroz de nosotros”.

Y finalmente:

“La prehistoria repercute lo de nuestros antepasados, sus asientos allá en esa colina donde está sepultada la casa de la divinidad, según la prehistoria de Bochica, quien por medio de signos o parábolas donde se constataba en los sublimes rayos del sol: cuando se presentaba por el oriente y así se consagraba las ceremonias de los dioses que adoraban nuestros antepasados. Pero los aventureros que llegaron el 12 de octubre de 1492 en nombre de la civilización hicieron blandir la cuchilla de la mano y la intención para quitarnos la vida de nosotros y esas grandes riquezas que nosotros teníamos heredado de nuestros caciques antepasados. Y hoy en día nosotros, los colombianos, estamos acompañados del valor, y unidos como un concierto de águilas encolerizadas lograremos la defensa de nosotros para que se nos haga justicia, y seamos amparados por las autoridades competentes de toda la nación, de toda Colombia, y para todos los colombianos”.

Vamos a ver cómo el libro de Lame funciona como un modelo para el diálogo dramático de Cumbal.

1. *12 de octubre de 1492*: El guión hace referencia a la llegada de Colón a América, aunque los españoles no llegarían al sur de lo que

hoy es Colombia hasta cuatro décadas después. La insistencia en la fecha de 1492 hace eco a Lame, quien en su tratado señala a 1492 como un eje de la experiencia indígena. Esa fecha icónica se opone a 1939, el año en que terminó de escribir su libro, marcando los 337 años que para Lame marcaron el período de opresión del indígena. Ese período terminó con la aparición de su tratado. El autor cumbal de la obra teatral también hace referencia a Guananí, como un nombre alternativo de Colombia. En realidad, Guananí fue el nombre aborígen de la isla caribeña en la que Colón hizo su recalada, pero Lame usó el concepto para referirse al territorio aborígen global: *“Así nacerá mañana un concierto de indígenas de esos descendientes legítimamente de nuestra tierra Guanani, descendientes de esas tribus odiadas, perseguidas del hombre no indígena”* (Lame 1971, 19). Tanto Lame como el autor del guión utilizan la fecha 1492 y el nombre Guananí como dispositivos mnemotécnicos: Lame, para recordar el cataclismo de la invasión española y la existencia de una experiencia autónoma indígena; el guión, para recordar a Lame.

2. *La recuperación del trono*: El tratado de Lame es profundamente mesiánico, proclamando su papel como el salvador de los pueblos indígenas colombianos, liberándolos de la oscuridad de la ignorancia mediante el poder de su sabiduría. Así se hará justicia: *“Ese crimen está oculto, señores; pero esa justicia llegará, en que el indio colombiano recuperará su trono, etc., etc.”* (Lame 1971, 21). Similarmente, en la obra de teatro se hace referencia al milenio, cuando el trono aborígen se reclamará y la sangre indígena oculta se hará visible. Lame escribe que adquirió su conocimiento a través de la Naturaleza, no mediante la educación formal, un concepto que David Cuásquer articuló en su canción. Lame compara su inteligencia al vuelo de los pájaros:

“*Atallo cundulcunca*, pájaro o nido de los cóndores. Este cóndor de mi pensamiento y esa águila de mi psicología indígena la que se engendró cuando pasó ese cóndor o cóndores como un concierto de golondrinas parleras que visitan las estaciones del tiempo...” (Lame 1971, 65).

El mismo vuelo de los pájaros funciona como metáfora de la sabiduría y la conciencia política en el guión de Los Cumbes: “*unidos como un concierto de águilas encolerizadas lograremos la defensa de nosotros*”.

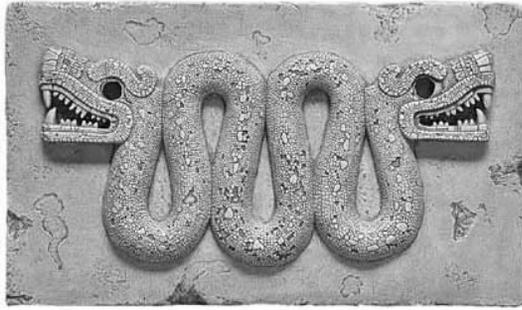
3. *La prehistoria*: El aparte largo que cité del guión de Los Cumbes que sitúa a la fuente de la sabiduría en la prehistoria, particularmente en los restos arqueológicos, y que identifica al sol como vocero del conocimiento, es también resonante con la obra de Lame, que plantea que la humanidad aprendió del sol a hacer artesanías y hace referencia a la deidad muisca, Bochica (Lame 1971, 24). Para Lame, la historia está implícita en los restos de ese pasado glorioso:

“Ahora yo les pregunto, por qué la cólera de los siglos o de las edades no han podido destruir o borrar hasta hoy esas leyendas que marcan los Cementerios de nuestra prehistoria; Cementerios que se encuentran unos en el vientre de la tierra y otros forman el redil de extensas lagunas de agua, y otros son depósitos de las grandes riquezas de mis antepasados Soberanos, quienes dominaban muchedumbres y que esta corte, como un “Sinviora” fundador de los templos de la Divinidad del sol y que también enseñó a los indígenas cómo debían adorar al sol” (Lame 1971, 76).

Todos tres temas -el cataclismo de 1492, el futuro mesiánico y la ubicación de la sabiduría en el pasado aborígen- son interpretados pragmáticamente tanto en el tratado de Lame como en el guión, articulados en un lenguaje simbólico y en imágenes potentes que invitan a su audiencia a reinterpretar su pasado en el contexto de sus condiciones actuales (Connerton 1989). El guión se apela a la memoria de Lame para estimular el proceso de recordar las reivindicaciones de los mismos cumbales.

Es de veras significativo que el teatro indígena nariñense se apropia de un fuente impreso para sus imágenes nacionalistas, y que ese fuente sea el libro de Manuel Quintín Lame. Por un lado, la eficacia de la palabra escrita, la que ha servido como un vehículo de comunicación y de lucha entre los indígenas y la sociedad dominante desde la Colonia, surge del intersticio de la escritura con la oralidad. Es al oralizar esas imágenes escritas, que cobran su fuerza. Por el otro lado, el tratado de Lame es un fuente áltamente apropiado para ese ejercicio no sólo porque su autor es indígena, sino porque con su publicación y su diseminación dentro del movimiento indígena se establece un discurso nacional indígena que estimula la sensación de una “comunidad imaginada” (Anderson 1983) de indígenas colombianos que existe más allá de los linderos de un resguardo, una comunidad más vasta que aquella unidad creada por las organizaciones indígenas regionales o nacionales.





Lo que es interesante es que esta lectura de *Lame*, al igual que los tratamientos biográficos caucanos, es muy selectiva. Los jóvenes cumbales, a diferencia del compositor de canciones, David Cuásquer, no participaron como adultos en la oleada de recuperaciones de tierras protagonizada por sus padres entre 1975 y 1981, sino que se beneficiaron de sus frutos. Su interés en *Lame* se finca, en particular, en sus metáforas, las que sirven como insumos para la construcción de una representación de la cultura indígena, la cual en el momento de redacción del guión, era una de las prioridades de la organización indígena. Por lo tanto, se apropian de la historia indígena y de imágenes de la Naturaleza, como tropos principales. Como sus contrapartes caucanos, ignoran los otros componentes principales de la obra de *Lame* -su apropiación de una filosofía decimonónica, su lealtad al catolicismo- los cuales, mientras eran fundamentales para *Lame* en la construcción de su argumento, han perdido relevancia para los lectores indígenas de hoy en día. Los que nos fijamos en estos discursos somos, en cambio, los lectores académicos.<sup>12</sup>

### *Reescribiendo a Lame*

La mayor parte de la diseminación del pensamiento lamista es por el canal oral. Sin embargo, entre los miembros mismos del MAQL se intentó descifrar el tratado de *Lame*, produciendo interesantes resultados. Para analizar estos textos, es útil emplear el concepto de “versionar”, una estrategia mu-

sical que Dick Hebdige (1987) ha apropiado para estudiar el desarrollo transnacional de la música negra y su impacto sobre la identidad racial. Versionar consiste en la grabación y re-grabación de canciones, un proceso que crea una gama de variantes de una obra musical y que es una estrategia fundamental en reggae, jazz y blues. Versionar incluye “una grabación original (original cut), una versión intercalada (dub version) en donde se sacude y se juega con el ritmo y un club mix, donde se lo mezcla de nuevo produciendo aún otra versión” (Hebdige 1987, 12-13). Hebdige compara el proceso con la cita: “Esa es la belleza de la cita. La versión original cobra una nueva vida y un nuevo significado (apropiándose) de otra fuente en un disco o en la representación en vivo de una obra musical. Son apenas diferentes tipos de citas. Y esa es la belleza del versionar. Es un principio democrático porque implica que ninguno tiene la última palabra. Todos tienen la oportunidad de hacer una contribución. Y ninguna versión es la Sagrada Escritura” (Hebdige 1987, 14).

Podemos extender la metáfora al ámbito indígena, no a la música sino al contexto político, en donde el diálogo intercultural representa un especie de versionar politizado, la interpenetración de múltiples voces políticas. Me interesa analizar, en particular, un manuscrito inédito, *Quintín Lame: la caída del coloso colombiano* (Mejía Dindicué 1989), cuyas intenciones, autoría y forma revelan el carácter pluralista del movimiento indígena colombiano a la vez que retoma las palabras de Manuel

Quintín Lame en una forma novedosa.<sup>13</sup> Esta obra es una reedición de “Los pensamientos...” que recorta y reconforma el orden de los párrafos y los capítulos para llegar a una nueva lógica de la obra -lógica que, dado que el tratado es a veces opaco y esotérico en su significado-, intenta arrojar nuevas luces sobre los pensamientos del dirigente fallecido. Los encargados de la reedición eran miembros del MAQL. A diferencia de los otros tratamientos de la obra que hemos visto, en esta reedición la filosofía decimonónica y las referencias al catolicismo quedan intactos.

Como me explicó uno de los editores de la obra, Daniel Piñacué, nasa de Tierradentro, al principio de su tratado, Lame subraya las intenciones mesiánicas de su obra:

“El indígena que interprete el pensamiento de los seis Capítulos de esta obra se levantará con la facilidad más exacta para hacerle frente al ‘Coloso de Colombia’ y reconquistar sus dominios en la forma que yo reconquisté los Reguardos de Indígenas de Ortega y parte de Chaparral en el Departamento de Tolima” (Lame 1971, 39).

Los editores tomaron a pecho las intenciones de Lame, interpretando literalmente el significado de su planteamiento:

“En esta obra nos habla Quintín Lame de algo muy importante, es que su pensamiento consta de seis partes y también en uno de sus apartes de su pensamiento habla de que quien logre descomponer las seis partes de que compone el pensamiento de Manuel Quintín Lame encontrará un elemento más para poder vencer al coloso de Colombia” (*Entrevista con Daniel Piñacué, Popayán, julio de 1997*).

Pero el tratado original está dividido en dos libros, el primero de once capítulos y el segundo, de nueve, por lo tanto era necesario buscar aquellos seis capítulos.

Daniel me explicó sus intenciones al revisar lo que había llegado a ser un texto fundacional para el movimiento indígena:

“En una ocasión, estudiando en los ratos de descanso en las noches, que se podía de pronto dormir un poquitico si es que sí se lograba dormir, ahí tenía tranquilidad. Entonces, en su sueño podía de pronto soñar o entonces, como habíamos leído tanto a Quintín Lame todas sus obras, pudimos encontrar esas seis partes del pensamiento de Quintín Lame. Y logramos encontrar esas partes y releerlas de tal manera que le dimos una coherencia a ese libro y poder tener una fácil comprensión de la gente, porque el libro de Quintín Lame está escrito de tal manera que de pronto para muchos compañeros no va haber una fácil comprensión, mientras que si se encuentra mediante la descomposición de ese pensamiento el otro elemento, que es el orden lógico, hemos encontrado la herramienta de poder vencer al coloso colombiano. Y además, se dice también claramente, porque los indios que dormían dentro de la cuna de la ignorancia, como una rata para morir de hambre en un hueco, hoy ya no es eso: hoy ya muchos, muchos indios han entendido que somos gentes común y corriente como cualquier otro ciudadano colombiano con los igualitarios derechos pero que esa capacitación, esa formación ideológica, esa claridad, se ha ido logrando es mediante un proceso. Ese proceso no ha sido tan fácil para poder llegar, incluso, a entender muchas cosas y poder analizar libros y poder escribir y poder ordenar. Ha sido un proceso costoso en muchos





años y la experiencia de muchos compañeros autodidactas también ha servido mucho para que jóvenes de hoy sean cabezas principales, sean líderes, sean aportadores de ideas para confrontar con ideas a un sistema que se opone y que se sigue oponiendo de muchas formas, en el querer ocultar la realidad de la existencia de los pueblos indígenas en Colombia y en el mundo” (Entrevista con Daniel Piñacué, Popayán, julio de 1997).

Es decir, su intención era aquella de producir un documento más asequible para la lectura de los indígenas, un propósito que surgió de los talleres educativos que el MAQL hacía en las comunidades. En efecto, esa estrategia de “versionar” un texto fundacional se asemeja a la actitud del MAQL frente a la historia: la reapropiación continua de elementos de luchas históricas, desde Juan Tama y Manuel Quintín Lame, para recontextualizarlos dentro de un movimiento multiétnico que recrea la territorialidad nasa mediante la estrategia militar y la práctica chamánica (Espinoza 1996).

La misma autoría de *Quintín Lame: la caída del coloso colombiano* presenta otro ejemplo de la estrategia de versionar. Al entrar en los nuevos combatientes en las filas del MAQL, adoptaban nombres de guerra que recordaban frecuentemente a los compañeros caídos. Los tres editores de esa versión del texto de

Lame, uno de ellos nasa y los otros dos mestizos -así representando la naturaleza pluralista de la organización- firmaron su texto con los nombres de guerrilleros caídos en la lucha:

“Este libro fue hecho por un señor que se llama Luis Ángel Mejía Dindicué. Recoge a Luis Ángel, que es el comandante muerto (del MAQL), Luis Ángel Monroy, el negro que cariñosamente toda la opinión pública en el Cauca le conocía como el Moncho. (Gustavo) Mejía es un personaje muy importante dentro del movimiento indígena en el Cauca. Fue un líder muy importante de los campesinos en el Frente Social Agrario (organización precursora al CRIC), quien de alguna o de otra manera este personaje luchó porque las comunidades indígenas entraran en razón de que tienen derecho a organizarse y ayudó y cordinó con muchos líderes, muchos cabildos del Cauca a hacer una asamblea, a convocar una asamblea en Toribío. Pues, que en esa asamblea en Toribío surge la idea de crear una organización que hoy existe que se llama el CRIC... Entonces por eso recogemos a Mejía, que fue asesinado entre otras cosas, pues, no hay ningún castigado por la matanza de este personaje. Y de un Dindicué, Benjamín Dindicué, es otro de los dirigentes muy importantes dentro de la organización, que también fue asesinado... Están los tres personajes, Luis Ángel Monroy, Gustavo Mejía y Benjamín Dindicué, todo eso se sintetiza en Luis Ángel Mejía Dindicué, es el autor de este libro” (Entrevista con Daniel Piñacué, Popayán, julio de 1997).

Al versionar en una cadencia pluralista -recogiendo a un prócer nasa, otro mestizo y otro afrodescendiente en un sólo nombre de pluma- los editores anónimos se agarran de un texto clásico de filosofía indígena para crear una herramienta potencial de diálogo en una nación multiétnica. Sin embargo, nunca se publicó esa edición porque los editores no lograron convencer a ninguna editorial de la importancia de su obra. Su obje-

tivo parece ser idiosincrático, pero si retomamos las versiones de Juan Friede y de la ONIC, veremos que también intentan recortar y repositionar las palabras de Lama para hacerlas más relevantes hoy en día.

En efecto, hay múltiples maneras de leer a Manuel Quintín Lama: la lectura académica, que privilegia la naturaleza y las raíces intelectuales de su discurso, y que requiere que la obra escrita sea completa; la lectura indígena caucana, que lo transforma en un ícono para galvanizar las luchas de hoy y se olvida de la obra misma; la lectura indígena nariñense, que se apropia de su narración de la historia indígena, seleccionando metáforas claves; la lectura multiétnica del MAQL que versiona los párrafos y capítulos de la obra. Con estas diferentes lecturas en mente, invito a los lectores a entrar en la obra de ese importante lector caucano y de apreciar a su obra por la complejidad que conlleva.

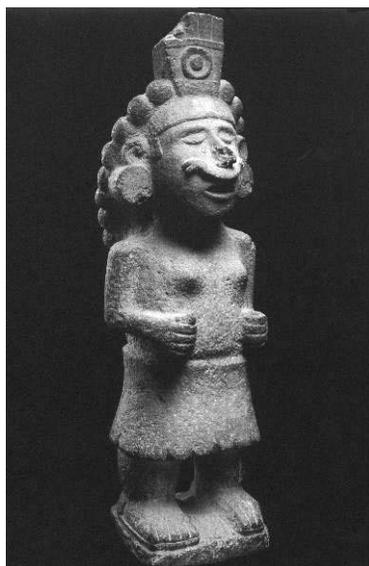
Washington, D.C., 19 agosto, 2003

## Notas

1. Posteriormente, La Rosca publicó una selección de temas del documento original de “Los pensamientos...”, en una edición que también con-

tiene dos otros ensayos de Lama, “El derecho de la mujer indígena en Colombia” y “La bola que rodó en el desierto” (Lama 1973). En su estudio de la teología de Lama, Gonzalo Castillo incluyó una traducción al inglés de “Los pensamientos...” (Castillo-Cárdenas 1987, 97-151).

2. El Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC) fue creado en Toribío, Cauca, en 1971—el mismo año que la publicación de *En defensa de mi raza*—y posteriormente, nacieron organizaciones indígenas regionales y nacionales. En las primeras décadas del movimiento indígena estas organizaciones se dedicaban a la recuperación del territorio y al fortalecimiento de los cabildos pero a partir de los años noventa irrumpieron en el escenario nacional con una propuesta política innovadora que resultó en la reconceptualización de Colombia en la Constitución Política de 1991 como un país multicultural y pluriétnico. Una historia del movimiento indígena en Colombia no existe, ni tampoco hay investigaciones históricas sobre las diferentes organizaciones, con la excepción del grupo guerrillero el Movimiento Armado Quintín Lama (Peñaranda 1988), aunque hay una literatura reciente que analiza las propuestas de los diferentes componentes del movimiento (Avirama y Márquez 1995; Findji 1992; Gros 1991, 2000; Laurent 2001).
3. CRISTOBAL: Tendrán que citar la edición que están publicando Uds. y no la edición de 1971, pero como no existía la primera en el momento de escribir la introducción, cito la paginación de la primera edición del libro.



4. El texto de mi análisis de Lame como un “cacique sin cacicazgo” y la descripción del Supremo Consejo de Indias vienen de Rappaport (2000, 157-161).
5. La memoria de don Juan Tama sigue viva entre los nasas porque a lo largo de los siglos los cabildos han consultado los títulos que dejó (Archivo Central del Cauca, Popayán (ACC/P) 1881 (1700), 1883 (1708)), convirtiéndolos en tradición oral (Bernal Villa 1953; Rappaport 2000b).
6. Para una reproducción de la firma, véase Castillo (1971, ii).
7. De forma parecida, cuando el centro ceremonial tolimense de San José de Indias fue destruido por el ejército el 1 de Febrero de 1931, sus seguidores creyeron que su escape de las fuerzas de la represión fue debido a los poderes sobrenaturales que le permitían ser invisible (Castillo 1987, 172).
8. Igualmente, los caudillos indígenas en el Perú usaban un discurso híbrido, mezclando ideas coloniales con términos republicanos. Como describe Mark Thurner (1997), reivindicaban ser “republicanos”, pero el referente que definía su uso de “república” no era el de la República del Perú, sino la división administrativa colonial en las dos repúblicas, puesto que veían en la antigua república de indios una mayor autonomía que bajo el Estado independentista.
9. Agradezco a Fernando Romero por haberme señalado esta diferencia tan crítica.
10. El MAQL ha sido estudiado por varios investigadores, entre ellos, Espinosa 1996; Fajardo Sánchez et. al. 1999; Ibea 1999; Peñaranda 1998). Después de su reinscripción a principios de los noventa, los integrantes mismos hicieron su propia historia (Colectivo de Historia del Quintín Lame s.f.), obra que, lastimosamente, todavía está inédita. Nótese que cuando el grupo adoptó el nombre de Lame, todavía se identificaba como un “comando”; posteriormente se conformó en un movimiento.
11. La idea de escribir en forma de tira cómica surgió de una experiencia en la licenciatura en Pedagogía Comunitaria que el PEB coordina. Analizamos una historia local boliviana que emplea la misma estrategia (Mamani Quispe 1986), provocando varios intentos por parte de los maestros nasas de adecuar la forma a sus propias necesidades (Rappaport 2000a). Por lo tanto, el artículo de *Çxayw'çe* resona con experiencias cotidianas de los maestros.
12. La versión de “Los pensamientos...” publicada por la ONIC -después de que los jóvenes de Cumbal hicieron su guión- deja por fuera gran parte del discurso filosófico y casi todas las referencias a la religión católica.
13. Agradezco a Myriam Amparo Espinosa y Lucho Escobar por haberme introducido a la obra y a Daniel Piñacué, uno de sus editores, por las clarificaciones que me dió al respecto de su edición.

## Bibliografía de referencia

- Anderson, Benedict. 1983. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. Londres: Verso.
- Archivo Central del Cauca, Popayán (ACC/P). 1881 (1700). “Título de las parcialidades de Pitayo, Quichaya, Caldono, Pueblo Nuevo y Jambalo,” *Protocolos Notariales*, partida 843.
- Archivo Central del Cauca, Popayán (ACC/P). 1883 (1708). “Título de resguardo de Vitoncó,” *Protocolos Notariales*, partida 959.
- Archivo General de la Nación, Bogotá (AGN/B). 1916. “Carta de Antonio Paredes al Presidente de la República (Popayán, 22 noviembre, 1916),” *Ministerio de Gobierno*, sección 4, vol. 108.
- Archivo General de la Nación, Bogotá (AGN/B). 1919a. “Carta de Efraín de Navia, Secretario de Gobierno Encargado de los Asuntos Locales, al ministro de Gobierno, Bogotá (Popayán, 8 noviembre, 1919),” *Ministerio de Gobierno*, sección 4, vol. 41, f. 114.
- Archivo General de la Nación, Bogotá (AGN/B). 1919b. “Carta del Secretario de Gobierno del Cauca, Encargado de los Asuntos Locales, al Secretario de Gobierno de la Presidencia de la República (Popayán, 18 noviembre, 1919),” *Ministerio de Gobierno*, sección 4, vol. 129.
- Archivo General de la Nación, Bogotá (AGN/B). 1920. “Memorial que los cabildos de indígenas de las Parcialidades de Colombia y demás miembros, dirigen al Excelentísimo Señor Presidente de la República, pidiendo un reconocimiento a favor de Lame y sus representantes legítimos (Calibó, 12 junio, 1920),” *Ministerio de Gobierno*, sección 4, vol. 137.

- Archivo Fundación Colombia Nuestra, Cali (AFCN/C). 1971. Entrevista con Julio Niquinás. Moras, 29 julio, 1971. XII H 2, cas. 1, lado a, 8/71.
- Archivo Fundación Colombia Nuestra, Cali (AFCN/C). 1972. Entrevista con Jorge Mulcué Sandoval. N.p., 25 noviembre, 1972, XII H 2, cas. 2, 11/72.
- Avirama, Jesús y Rayda Márquez. 1995. "The Indigenous Movement in Colombia," en Donna Lee Van Cott, ed., *Indigenous Peoples and Democracy in Latin America*, pp. 83-105. Nueva York: St. Martin's Press.
- Bernal Villa, Segundo E. 1953. "Aspectos de la cultura páez: mitología y cuentos de la parcialidad de Calderas, Tierradentro," *Revista Colombiana de Antropología* 1 (1): 279-309. Bogotá.
- Bonilla, Víctor Daniel, Gonzalo Castillo, Orlando Fals Borda y Augusto Libreros. 1972. *Causa popular, ciencia popular: una metodología del conocimiento científico a través de la acción*. Bogotá: La Rosca de Investigación y Acción Social.
- Castellanos, Juan de. 1944 (1589). *Elegías de varones ilustres de Indias*. Madrid: Biblioteca de Autores Españoles.
- Castillo Cárdenas, Gonzalo. 1971. "Manuel Quintín Lame: luchador e intelectual indígena del siglo XX," en Manuel Quintín Lame, *En defensa de mi raza*, pp. xi-xlv. Bogotá: Comité de Defensa del Indio.
- Castillo-Cárdenas, Gonzalo. 1987. *Liberation Theology from Below: The Life and Thought of Manuel Quintín Lame*. Maryknoll, Nueva York: Orbis.
- Castrillón Arboleda, Diego. 1973. *El indio Quintín Lame*. Bogotá: Tercer Mundo.
- Colectivo de Historia del Quintín Lame. s.f. *Surgimiento del Quintín Lame*. Popayán: ms.
- Connerton, Paul. 1989. *How Societies Remember*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Espinosa, Myriam Amparo. 1996. *Surgimiento y andar territorial del Quintín Lame*. Quito: Editorial Abya-Yala.
- Fajardo Sánchez, Luis Alfonso, Juan Carlos Gamboa Martínez y Orlando Villanueva Martínez. 1999. *Manuel Quintín Lame y los guerrilleros de Juan Tama—multiculturalismo, magia y resistencia*. Madrid: Nossa y Jara Editores.
- Findji, María Teresa. 1992. "From Resistance to Social Movement: The Indigenous Authorities Movement in Colombia," en Arturo Escobar and Sonia Alvarez, eds., *The Making of Social Movements in Latin America: Identity, Strategy, and Democracy*, pp. 112-33. Boulder: Westview.
- Findji, María Teresa y José María Rojas. 1985. *Territorio, economía y sociedad páez*. Cali: Editorial Universidad del Valle.
- Gramsci, Antonio. 1971. *Selections from the Prison Notebooks*. Nueva York: International Publishers.
- Gros, Christian. 1991. *Colombia indígena: Identidad cultural y cambio social*. Bogotá: CEREC.
- Gros, Christian. 2000. *Políticas de la etnicidad: identidad, Estado y modernidad*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
- Hebdige, Dick. 1987. *Cut 'N' Mix: Culture, Identity and Caribbean Music*. New York: Routledge.
- Ibeas, Juan. 1999. "Epílogo: guerrilla indígena en Colombia, el Movimiento Armado Quintín Lame: de la lucha armada a la vida política legal", en Luis Alfonso Fajardo Sánchez et. al., *Manuel Quintín Lame y los guerrilleros de Juan Tama—multiculturalismo, magia y resistencia*, pp. 197-226. Madrid: Nossa y Jara Editores.
- Lame Chantre, Manuel Quintín. s.f. *Los pensamientos del indio que se educó dentro de las selvas colombianas*. Prólogo de Juan Friede. Bogotá: Funcol.
- Lame Chantre, Manuel Quintín. 1971. *En defensa de mi raza*. Introducción y notas de Gonzalo



- Castillo Cárdenas. Bogotá: La Rosca de Investigación y Acción Social.
- Lame Chantre, Manuel Quintín. 1973. *Las luchas del indio que bajó de la montaña al valle de la "civilización"*. Selección, arreglo y notas de Gonzalo Castillo Cárdenas. Bogotá: La Rosca de Investigación y Acción Social.
- Lame Chantre, Manuel Quintín. 1987. *Los pensamientos del indio que se educó dentro de las selvas colombianas*. Bogotá: Organización Nacional Indígena de Colombia.
- Laurent, Virginie. 2001. *Pueblos indígenas y espacios políticos en Colombia: motivaciones, campos de acción e impactos (1990-1998)*. Informe Final, Convocatoria Becas Nacionales, Ministerio de Cultura, República de Colombia.
- López, Luis Enrique. 1996. "No más danzas de ratones grises: sobre interculturalidad, democracia y educación," en Juan Godenzzi Alegre, ed., *Educación e interculturalidad en los Andes y la Amazonía*, pp. 23-80. Cusco: Centro de Estudios Regionales "Bartolomé de Las Casas," Serie Estudios y Debates Regionales Andinos, 93.
- Mamani Quispe, Alejandro. 1986. *Historia y cultura de Cohana*. La Paz: Hisbol/Radio San Gabriel.
- Mejía Dindicué, Luis Ángel. 1989. *Quintín Lame: la caída del coloso colombiano*. Popayán: ms.
- Nene, Yamilé y Henry Chocué. 2001. "Las luchas de Quintín Lame", *Çxayu'ce, Revista de Etnoeducación* 5, 35-37. Popayán (Programa de Educación Bilingüe, PEB-CRIC).
- Peña, Gildardo. s.f. *Biografía*. Popayán: ms.
- Peñaranda, Ricardo. 1998. *Historia del Movimiento Armado Quintín Lame*. Tesis de Maestría, Departamento de Historia, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.
- Rappaport, Joanne. 1994. *Cumbe Reborn: An Andean Ethnography of History*. Chicago: University of Chicago Press.
- Rappaport, Joanne. 2000a. "Hacia la construcción de una historia propia," *C'ayu'ce* 4, 10-13. Popayán.
- Rappaport, Joanne. 2000b. *La política de la memoria: interpretación indígena de la historia en los Andes colombianos*. Traducción de José Ramón Juvé-Martín. Popayán: Editorial Universidad del Cauca.
- Romero Loaiza, Fernando. 2003a. *El pensamiento del indígena Manuel Quintín Lame en torno de la educación y la pedagogía*. Tesis doctoral, Newport University.
- Romero Loaiza, Fernando. 2003b. "Los referentes pedagógicos y conceptuales de la obra "Los pensamientos del indio que se educó dentro de las selvas colombianas" del indígena Manuel Quintín Lame Chantre", Ponencia presentada ante el XII Congreso Colombiano de Historia, Popayán, Cauca, agosto de 2003.
- Tello Lozano, Piedad Lucía. 1982. *Vida y lucha de Manuel Quintín Lame*. Tesis de grado, Anthropology, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.
- Theodosiadis, Francisco. 2000. "Quintín Lame: brújula del pensamiento de resistencia autóctona del siglo XX", en María Mercedes Jaramillo, Betty Osorio y Angela Inés Robledo, eds., *Literatura y cultura: narrativa colombiana del siglo XX*, pp. 65-105. Bogotá: Ministerio de Cultura.
- Turner, Mark. 1997. *From Two Republics to One Divided: Contradictions of Postcolonial Nationmaking in Andean Peru*. Durham: Duke University Press.

