

“Suelo propio y originario”: Manuel Quintín Lame y sus pensamientos sobre el espacio durante “La Quintinada” (1910-1922)¹

“Suelo propio y originario”: Manuel Quintín Lame and his thoughts about space during “La Quintinada” (1910-1922)

Santiago Enrique Gutiérrez Ferro

Universidad de los Andes

se.gutierrez@uniandes.edu.co

Fecha de recepción: 30 de diciembre de 2019

Fecha de aprobación: 11 de abril de 2020

Resumen

Este trabajo se aproxima a la forma en la cual Manuel Quintín Lame, líder indígena de inicios del siglo XX, dotó de significado el espacio que habitaba y en el cual surgiría un movimiento supraétnico de resistencia contra el despojo territorial, conocido como “La Quintinada”. Aquí se examinan las visiones que Lame construyó sobre la “tierra” y el “monte” (la “naturaleza”), así como los factores de su contexto histórico/cultural que configuraron esa forma particular de significar. Se propone que Lame concibió la “tierra” como un legado ancestral y un derecho originario y providencial de los pueblos indígenas; a la vez, que entendió el “monte” (“naturaleza”) como un espacio de conocimiento y sabiduría. Todo esto enmarcado en un contexto de movilización y de construcción de una identidad indígena.

Palabras clave: Manuel Quintín Lame, ordenamiento espacial, identidad, memoria.

Abstract

This work approximates the way in which Manuel Quintín Lame, an indigenous leader from the beginning of the 20th century, gave meaning to the space he inhabited and where a supra-ethnic resistance movement against territorial dispossession, known as “La Quintinada”, would emerge. Here, we examine the visions that Lame built on the “earth” and the “mount” (the “nature”), as well as the factors of his historical/cultural context that shaped this way of thinking. We propose that Lame conceived the “land” as an ancestral legacy, as well as an original and providential right of indigenous peoples, while he understood the “mount” (“nature”) as a space of knowledge and wisdom. This process took place in the middle of a context of mobilization and the construction of an indigenous identity.

Keywords: Manuel Quintín Lame, spatial ordering, identity, memory.

1 Una versión preliminar de este trabajo fue presentada como ponencia en el VII Congreso Colombiano de Estudiantes de Historia, llevado a cabo por la Organización Colombiana de Estudiantes de Historia (ORCEH) y la Red Distrital de Estudiantes de Historia (Bogotá, septiembre de 2019), en la Mesa Temática no. 13: Geografía y cartografía histórica.

Introducción

Teniendo en cuenta que el contexto histórico y cultural estructura las formas en las que se significa y se apropia el espacio², el presente trabajo discute la visión que Manuel Quintín Lame forjó sobre el entorno que habitaba y, así, proponer que un contexto de despojo territorial y explotación laboral de los indígenas, por parte de los terratenientes caucanos, configuró en Lame una visión del espacio ligada a la memoria cultural y a una naciente identidad indígena. Dicha visión fue empleada por su movimiento en los inicios del siglo XX como una forma de resistencia al modelo de nación excluyente y a las dinámicas de dominación impuestas a través del ordenamiento espacial en el suroccidente colombiano.

El actual texto parte del hecho que no es posible separar las nociones que sobre el espacio tenía Quintín Lame, de los demás componentes de su discurso. Por lo tanto, se plantea que las ideas de Lame sobre el “legalismo popular” (entendido como una interpretación del marco legal vigente favorable a los intereses de los sectores subalternos³, junto con sus reclamaciones sobre la autonomía de los pueblos indígenas, sus críticas a la “civilización blanca” y el carácter intercultural de su movimiento) llevaron a este líder e intelectual indígena a entender la tierra como un legado ancestral y anterior a toda legislación colombiana. Por otro lado, se propone que la conciencia histórica de Lame y su reivindicación de los valores y prácticas sociales indígenas contribuyeron a forjar en él una noción alternativa sobre el “monte” y la “naturaleza agreste”, al entender estos no como un espacio “prístino” y “salvaje”, sino como una fuente de “ilustración”, conocimiento y cultura, es decir, el “monte” como un espacio “civilizado”. Con este fin, primero se realizará una contextualización histórica y espacial del movimiento de Lame para entender los factores que condicionaron sus ideas sobre el espacio (numerales 1 y 2). Luego, se analizarán sus ideas sobre la ancestralidad territorial (numeral 3) y sobre la “civilización montés” (numeral 4), las cuales fueron usadas como medios de reivindicación de derechos territoriales.

2 Marta Herrera Ángel, “Historia y geografía, tiempo y espacio”, *Historia Crítica*, no. 27 (2004): 161-185.

3 El concepto de “legalismo popular” se basa igualmente en la noción de que las leyes desfavorables a los intereses de los grupos subalternos son ilegítimas y, por consiguiente, deben ser desobedecidas. La base de este razonamiento es, según Julieta Lemaitre, la existencia de una cultura “popular legalista” que supone el entendimiento, entre los sectores subalternos, de que el derecho “está de su lado” y es el canal legítimo para realizar sus reclamos. Para un análisis detallado de este concepto, aplicado al caso de Quintín Lame véase: Julieta Lemaitre Ripoll, “¡Viva Nuestro Derecho! Quintín Lame y el legalismo popular”, en *La Quintiada (1912-1925): la rebelión indígena liderada por Manuel Quintín Lame en el Cauca. Recopilación de fuentes primarias*, ed. Julieta Lemaitre Ripoll (Bogotá: Universidad de los Andes, 2013), 221-59.

1. “Los ricos nos han despojado de nuestras humildes chocitas...”:⁴ despojo, terraje y desigualdad en el ordenamiento espacial del suroccidente colombiano

Las experiencias de despojo territorial y terraje que motivaron la lucha de Quintín Lame resultaron de las transformaciones económicas y políticas en el suroccidente colombiano a comienzos del siglo XX. La transición de una economía minera a una agroexportadora, la cual venía gestándose desde mediados del siglo XIX, junto con las políticas centralistas y la disolución del “Gran Cauca” durante el quinquenio de Rafael Reyes⁵, generaron la expansión de la gran propiedad (haciendas) y su respectivo sistema de peonaje y endeudamiento en la región de Tierradentro, nororiente del Cauca. Karla Escoba lo describe:

como consecuencia de la división departamental y la consecutiva pérdida de las minas auríferas del Chocó, fuente principal de capital para la élite caucana, se produjo una progresiva expansión de las haciendas, hecho que hizo que esta población incursionara en las tierras altas de Tierradentro, formando haciendas ganaderas, usualmente sustentadas a partir de la mano de obra indígena⁶.

En este contexto, los resguardos indígenas, posesiones de tierras colectivas establecidas en el mundo colonial, fueron concebidos por la élite caucana como una amenaza contra el “progreso”, la cual debía ser eliminada cuanto antes, tal como lo expresa un artículo del periódico payanés, *La Unión Conservadora*, del 13 de mayo de 1917. En dicho texto se argumenta que el plazo establecido por la Ley 89 de 1890 para la disolución de los resguardos era demasiado largo y, por consiguiente, se le pedía “fervientemente” al Congreso Nacional la expedición de una ley que ordenaran la “inmediata supresión y liquidación de los resguardos⁷”.

4 José Gonzalo Sánchez et al., “Memorial que los indígenas de las parcialidades correspondientes, agregaciones y aldeas del departamento del Cauca dirigen al señor presidente de la república”, en *La Quintinada (1912-1925): la rebelión indígena liderada por Manuel Quintín Lame en el Cauca. Recopilación de fuentes primarias*, ed. Julieta Lemaitre Ripoll (Bogotá: Universidad de los Andes, 2013), 173.

5 Humberto Vélez Ramírez, “Rafael Reyes: quinquenio y régimen político”, en *Nueva Historia de Colombia*. Tomo I, eds. Alvaro Tirado Mejía y Jorge Orlando Melo González (Bogotá: Planeta, 1989), 197-198.

6 Karla Escobar, “Lame en contexto: terratenientes, colonos e indígenas en la búsqueda de la modernidad”, en *La Quintinada (1912-1925): la rebelión indígena liderada por Manuel Quintín Lame en el Cauca. Recopilación de fuentes primarias*, ed. Julieta Lemaitre Ripoll (Bogotá: Universidad de los Andes, 2013), 279.

7 Citado en Mónica Lucía Espinoza Arango, *La civilización montés: la visión india y el trasegar de Manuel Quintín Lame en Colombia* (Bogotá: Universidad de los Andes, 2009), 132.

Por lo tanto, con el fin de “avanzar” hacia el “progreso” y permitir la expansión de las haciendas, se emprendió una ofensiva legalista contra la institución del resguardo a través de dos medidas principales: “La Ley 55 de 1905 de remate de resguardos [que] reconoció la propiedad individual de particulares. [y] La Ley 104 de 1919 [que] se convirtió en el instrumento jurídico de ofensa liquidacionista contra la defensa de los resguardos y cabildos”⁸. Este marco jurídico legitimó, entre el sector privilegiado de gobernantes y hacendados caucanos, el despojo territorial de las comunidades indígenas y su incorporación al sistema de peonaje en las crecientes haciendas, por medio de una figura de servidumbre conocida como terraje, bajo la cual muchos indígenas adquirieron el compromiso de trabajar gratuitamente para los hacendados a cambio de poseer una pequeña parcela para vivir y cultivar dentro de la propiedad de su patrón. A manera de censo, el terraje “se cobraba en días de trabajo a cambio de una porción de tierra”⁹.

La división de los resguardos y la apropiación de la tierra por parte de grupos no-indígenas fue un proceso complejo en el que intervinieron múltiples factores. Fernanda Muñoz argumenta que la ley no constituyó el único elemento desestructurador de las posesiones de tierra colectiva, puesto que las dinámicas internas de los resguardos jugaron también un papel clave en el Cauca entre 1850 y 1885¹⁰. Para la segunda mitad del siglo XIX, antes de la Regeneración, la privatización de los resguardos no debe ser vista únicamente como la apropiación de la tierra por parte de grandes propietarios. Se trató de un proceso en el cual, en ciertos casos, las mismas comunidades favorecieron, por medio de figuras como la cesión y el arrendamiento, que pequeños propietarios indígenas o no-indígenas tuvieran acceso a tierras que pertenecían antes a los resguardos¹¹. Es decir, la parcelación de terrenos y su adjudicación a pequeños propietarios privados también fue un factor importante dentro de los procesos de división de resguardos.

Para el caso del sur del Tolima, Adolfo Triana también resalta condiciones variables. A pesar de las disposiciones legales tendientes a la disolución de los resguardos durante la segunda mitad del siglo XIX, la mayor parte de esta tierra permaneció bajo la posesión colectiva, lo cual se debió, principalmente, a demoras en las diligencias de repartimiento y segregación de esos terrenos¹². Respecto a esto se evidencia cierta

8 Mónica Lucía Espinoza Arango, “Manuel Quintín Lame (1883-1967)”, en *Pensamiento colombiano del siglo XX*, ed. Santiago Castro-Gómez et al. (Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2007), 415.

9 Luis Alfonso Fajardo Sánchez, Juan Carlos Gamboa Martínez y Orlando Villanueva Martínez. *Manuel Quintín Lame y los guerreros de Juan Tama. Multiculturalismo, magia y resistencia* (Madrid: Nossa y Jara Editores, 1999), 72.

10 Fernanda Muñoz, “De tierras de resguardo, solicitudes y querellas: participación política de indígenas caucanos en la construcción estatal”, *Historia Crítica*, no. 55 (2015): 174.

11 Muñoz, “De tierras de resguardo”, 174.

12 Adolfo Triana Antorveza, “Los resguardos indígenas del sur del Tolima”, en *Encrucijadas de Colombia amerindia*, ed. François Correa R. (Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología - Colcultura, 1993), 103.

similitud con el caso del Cauca, cuya legislación fue descrita por Muñoz como “no agresiva” contra los resguardos en el periodo 1850-1885, a pesar de que la norma nacional privilegiaba la individualización de la tierra colectiva¹³. Por otro lado, la agencia de las comunidades fue también un componente clave dentro de estos procesos. En el caso del Cauca, Muñoz explica que el hecho de que una parcialidad se reconociese o no como “indígena” pudo haber marcado la diferencia entre la defensa del resguardo o, por el contrario, la privatización voluntaria de esas tierras¹⁴.

En efecto, los procesos de división de resguardos se caracterizaron por la influencia de numerosos factores. La agencia de las comunidades indígenas pudo haber favorecido la defensa o privatización de las tierras colectivas. Así mismo, la legislación federal pudo haber sido relativamente “laxa” con los resguardos o, como sucedió en el Tolima, retrasar los procesos de división y venta de las tierras pudieron haber contribuido a la supervivencia de los resguardos hasta inicios del siglo XX. Triana afirma, no obstante, que a partir del gobierno de Rafael Reyes se intensificaron los procesos de expropiación de las tierras de resguardo por medio de lanzamientos y una ofensiva legalista contra la tierra comunal. Esto favoreció la expansión del terraje en el sur del Tolima, lo cual precipitó un levantamiento indígena que invadía haciendas y procuraba el reconocimiento de los resguardos¹⁵. Los planteamientos de Triana coinciden con la discusión hecha por Escobar para el caso del Cauca (mencionada anteriormente). A pesar de la multiplicidad de factores que influenciaron estos procesos, puede pensarse que los levantamientos indígenas en el suroccidente colombiano a inicios del siglo XX surgieron como respuesta a una ofensiva legalista contra los resguardos y a la expansión del terraje.

El mencionado terraje se fundamentaba en un orden social desigual a través de relaciones de dependencia y dominación transmitidas en el ordenamiento espacial y la posesión de la tierra. En este contexto, un sector de la población (hacendados) poseía grandes extensiones de tierras, mientras que otro sector (indígenas), desposeído, se veía obligado a dar gratuitamente su fuerza de trabajo, sacrificando así su autonomía, a cambio de un pequeño pedazo de tierra para su subsistencia. De esta forma, el terraje le generaba a los hacendados “100% de trabajo no pagado a cambio de entregar un pedazo de tierra no explotado y de mala calidad”¹⁶. Incluso, el terraje puede ser entendido como un avance hacia el etnocidio, dado que esta figura rompía los lazos de parentesco y el vínculo de los indígenas con sus comunidades, a la vez que legitimaba el desconocimiento de la autonomía y las formas de autoridad propias de los pueblos indígenas. Según Víctor Bonilla, el terraje constituía un enemigo peligroso para los pueblos indígenas, en la medida en que “[s]eparaba a los hombres de su familia y los

13 Muñoz, “De tierras de resguardo”, 162.

14 *Ibid.*, 173.

15 Triana Antorveza, “Los resguardos indígenas del sur del Tolima”, 107-108.

16 Fajardo Sánchez, Gamboa Martínez y Villanueva Martínez, *Manuel Quintín Lame*, 73.

alejaba del resguardo. [también] Los retiraba de la autoridad de los cabildos para someterlos a la de los capataces”¹⁷.

En suma, dado que el ordenamiento espacial no solo refleja sino que construye e inculca un orden social particular¹⁸, el despojo territorial y las relaciones de terrajería atentaban contra las estructuras culturales de los indígenas, en este caso contra las relaciones de parentesco y los vínculos con la autoridad del Cabildo, mientras que sustentaban una profunda desigualdad económica entre hacendados y terrazgueros, algo que el mismo Quintín Lame recalcó en una de sus “Proclamas” publicada en Popayán por el periódico *El Cauca Liberal* en 1916:

... cuando somos terrazgueros de algún blanco: entonces por el permiso para construir una choza y disponer de un pedazo de loma para plantar unas matas, tenemos la obligación de trabajar para el patrón tres días en la semana sin derecho a salario: de aquí el que se proverbial [sic.] la pobreza de los terrazgueros de los blancos; de aquí que sea fabuloso el bienestar de los blancos que tienen terrazgueros¹⁹.

Es preciso tener ciertas precauciones frente a estas “Proclamas”. Julieta Lemaitre explica, respecto a estos discursos, que “su estilo no es de manera consistente el de los textos firmados por Lame; es posible que esto se deba a la transcripción de memoria del informante, y que sí hayan existido con estos contenidos u otros muy similares”²⁰. En efecto, las “Proclamas” publicadas en *El Cauca Liberal* son transcripciones de las conferencias que Quintín Lame dio en los corregimientos cercanos a Popayán en 1916. El hecho de que los discursos de Lame hayan llegado a esta publicación por medio de algún informante pone en evidencia que se trata de fuentes altamente intervenidas. Por consiguiente, es preciso aproximarse a ellas con cautela, puesto que es factible que ciertos contenidos de estos textos hayan sido añadidos por los redactores del periódico y que no correspondan a ideas propias de Quintín Lame.

No obstante, el fragmento citado arriba es consistente con las ideas de Quintín Lame sobre el terraje, ya que él propuso que esta institución se cimentaba en una profunda desigualdad entre terratenientes y terrazgueros, razón por la cual era común que las tensiones causadas por esta forma de producción derivaran en violencia, por parte de hacendados y capataces, contra los indígenas terrazgueros. Por ejemplo, en el texto *Luz indígena en Colombia* (1916) Lame relató que los mayordomos de las haciendas solían destruir los cultivos de los indígenas terrazgueros cuando estos no

17 Victor Daniel Bonilla, *Historia política de los paeces* (Bogotá: Colombia Nuestra Ediciones, 1982), 24.

18 Herrera Ángel, “Historia y geografía”, 177.

19 Manuel Quintín Lame, “Proclamas de Quintín Lame publicadas en *El Cauca Liberal* en junio de 1916”, en *La Quintiada (1912-1925): la rebelión indígena liderada por Manuel Quintín Lame en el Cauca. Recopilación de fuentes primarias*, ed. Julieta Lemaitre Ripoll (Bogotá: Universidad de los Andes, 2013), 79.

20 Nota introductoria de la editora en: Lame, “Proclamas de Quintín Lame”, 77.

pagaban los días de trabajo. Además, denunció que en caso de que algún terrazguero intentara defender sus sembradíos, entonces “dicho mayordomo descarga su peinilla, sobre la cabeza del reclamante y es víctima”²¹. Previamente, en una carta escrita a dos de sus hermanos en Neiva, a principios de 1915, Quintín Lame se refirió a los terratenientes como “grandes usurpadores que se creen los dueños y a mano armada le quitan la vida a muchos arrendatarios, los ultrajan cuando no se pagó esos severos impuestos”²².

Las “Proclamas” son textos altamente intervenidos y es difícil establecer si su contenido corresponde a ideales promulgados por Lame en sus discursos. Sin embargo, el hecho de que en otros documentos él haya descrito a los terratenientes como “grandes usurpadores”, al terraje como “severos impuestos” y que, además, afirmara que el no pago de este llevaba a la violencia física contra los indígenas terrazgueros muestra que no es descabellado pensar que este líder haya tenido ideas sobre el terraje similares, no necesariamente iguales, a las que se presentan en las “Proclamas”. La concepción del terraje como algo negativo para la población indígena, debido a la desigualdad y violencia que se derivaban de esta institución, es un elemento consistente en la documentación legada por Lame, puesto que la lucha contra el terraje es uno de los factores clave para entender su pensamiento, en especial para aproximarse a las formas en las que este personaje concibió el espacio y construyó un relato particular sobre el pasado.

Todo lo anterior da cuenta de un contexto en el que “las tensiones expresadas en la posesión de la tierra respondían a una configuración social caracterizada por relaciones altamente jerarquizadas y fundadas en una profunda desigualdad étnica, contexto que permitiría el surgimiento del reclamo y rebeldía de un movimiento”²³. Estos factores serían el germen de las ideas de Lame y de un movimiento supraétnico de resistencia que vincularía a diversos grupos bajo una experiencia común de despojo y sufrimiento, construyendo así una identidad indígena (aspecto que se discute en el siguiente apartado) encaminada a la reivindicación de derechos territoriales considerados como legados ancestrales, es decir, como derechos otorgados a los indígenas desde tiempos remotos y mantenidos durante generaciones.

Sin embargo, para evitar perspectivas reduccionistas sobre el contexto en que Quintín Lame estuvo inmerso es preciso revisar su relación ambigua con el terraje. Si bien Lame descendía de una familia de terrazgueros que habían trabajado en

21 Manuel Quintín Lame, “Luz indígena en Colombia”, en *La Quintinada (1912-1925): la rebelión indígena liderada por Manuel Quintín Lame en el Cauca. Recopilación de fuentes primarias*, ed. Julieta Lemaitre Ripoll (Bogotá: Universidad de los Andes, 2013), 70.

22 Manuel Quintín Lame, “Carta dirigida a sus hermanos Gregorio Nacianceno Lame e Ignacio Lame”, en *Documentos para la historia del movimiento indígena colombiano contemporáneo*, eds. Enrique Sánchez Gutiérrez y Hernán Molina Echeverri (Bogotá: Ministerio de Cultura, 2010), 59.

23 Escobar, “Lame en contexto”, 280.

una hacienda de San Isidro (cerca de Popayán), hay que tener en cuenta que, según Gonzalo Castillo, “desde su niñez Quintín cultivó la tierra en la parcela propia que adquirió su padre, Don Mariano Lame, en San Alfonso, municipio de Coconuco”²⁴. Esto reafirma el carácter particular de Lame como sujeto, y de la posición desde la cual surgió su pensamiento. Lame “[n]o fue, pues, indio de parcialidad”²⁵, por consiguiente, creció fuera de la comunidad del Resguardo, dado que sus familiares fueron terrazgueros y posteriormente propietarios de tierra. Desde esta posición particular, Quintín Lame sería forjador de un pensamiento “descolonizador”, el cual se convirtió “en una forma de denuncia persistente a las tecnologías coloniales de poder, que han asumido históricamente la forma de unas relaciones jerárquicas entre blancos, mestizos e indios”²⁶.

2. “...batir la bandera en nuestra defensa”: hacia la resistencia supraétnica y una identidad indígena común

Antes de discutir la ancestralidad territorial y la “civilización montés” es pertinente revisar la espacialidad del movimiento de Lame, dado que este ejercicio da cuenta de una integración supra-comunal y, por consiguiente, evidencia la conformación de un movimiento intercultural de resistencia contra el despojo territorial y la sujeción de los indígenas al terraje. El primer periodo de la lucha de Lame, conocido como La Quintinada (1910-1922), se caracterizó por la integración de tres zonas, las cuales se presentan numeradas y con contorno azul en la Figura 1. La zona 1 corresponde a la región de Tierradentro y el nororiente del Cauca, compuesta por los municipios de Páez (Belalcázar), Silvia, Inzá, Toribío, Puracé (Coconuco), Totoró, Cajibío, entre otros. Además, se incluye en esta zona al municipio de Popayán. Este fue el centro de la actividad de Quintín Lame y sus seguidores hasta 1922. No obstante, el movimiento también tuvo influencia en los municipios de Ortega y Natagaima en el sur del Tolima (zona 2) y en el municipio de Neiva y la parcialidad de Caguán en el Huila (zona 3).

El movimiento comenzó con la rebeldía y los reclamos de los indígenas caucanos, ya que:

Desde 1910, Lame tuvo un rol activo en la organización de parcialidades (miembros de resguardo) y terrazgueros de San Isidro, Puracé-Coconuco, Caloto, Inzá y Paéz.

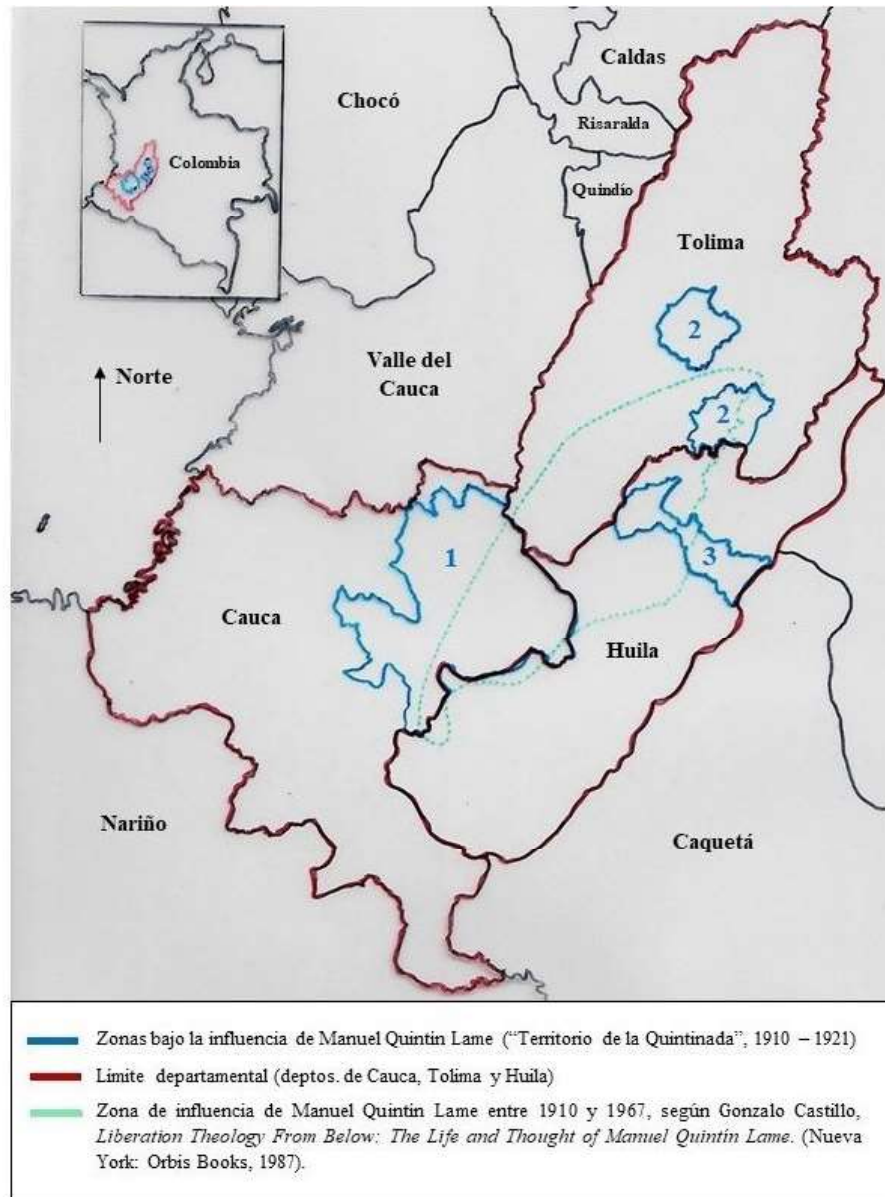
24 Gonzalo Castillo Cárdenas, “Manuel Quintín Lame: luchador e intelectual indígena del siglo XX”, en *Los pensamientos del indio que se educó dentro de las selvas colombianas. Con Textos de Gonzalo Castillo, Joanne Rappaport y Fernando Romero y una historieta de Yamilé Nene y Henry Chocué. Edición a cargo de cristóbal gnecco*, ed. Cristóbal Gnecco (Popayán: Universidad del Cauca - Universidad del Valle, 2004), 16-17.

25 Castillo, “Manuel Quintín Lame”, 17.

26 Mónica Lucía Espinoza Arango, “El indio lobo. Manuel Quintín Lame en la Colombia moderna”, *Revista Colombiana de Antropología* 39 (2003): 144.

La protesta se inició como una negativa al pago del terraje y se transformó rápidamente en una lucha de rechazo a las políticas de disolución de los resguardos²⁷.

Figura 1. Mapa de la zona de influencia de Manuel Quintín Lame en el periodo 1910-1921.



Fuente: Adaptado de Mónica Espinoza, *La civilización montés: La visión india y el trasegar de Manuel Quintín Lame en Colombia*, (Bogotá: Universidad de los Andes, 2009), 24.

27 Espinoza Arango, *La civilización montés*, 26.

Simultáneamente se registraba una importante transformación demográfica en el Cauca a principios del siglo XX, caracterizado por un notable aumento del porcentaje de población indígena en el departamento y de una disminución significativa del porcentaje de “mestizos”, tal como se muestra en la Figura 2.

Figura 2. Tabla de distribución porcentual por “razas” en el Cauca (1851-1912).

“Raza”	1851	1912
“Blancos”	19.4	25.3
“Indios”	7.9	34.3
“Mestizos”	59.7	20.4
“Negros”	13.0	19.8

Fuente: Adaptada de Karla Escobar, “Lame en contexto: terratenientes, colonos e indígenas en la búsqueda de la modernidad” en *La Quintinada (1912-1925): La rebelión indígena liderada por Manuel Quintín Lame en el Cauca. Recopilación de fuentes primarias*, editado por Julieta Lemaitre (Bogotá: Universidad de los Andes, 2013), 281.

Este es un punto clave, dado que el cambio “posiblemente estuvo ligado a una transformación en torno a la forma de autorreconocimiento en el ámbito étnico como producto de las transformaciones económicas, políticas, sociales y culturales a las que se había abocado la sociedad caucana a los inicios del siglo”²⁸, lo cual es aún más factible si se tiene en cuenta que las cifras para el resto del país muestran un proceso inverso: el porcentaje de población indígena (“india”) en Colombia disminuyó del 13.8% en 1851, al 6.3% en 1912²⁹.

Respecto a lo anterior, si se considera que “[l]as indentidades son el resultado de procesos de identificación que resultan de un contexto histórico social de relaciones de poder”³⁰, es decir, si se entiende la identidad como una construcción histórica que canaliza el deseo político³¹, podría pensarse que con el inicio de La Quintinada cada vez más caucanos comenzaron a reconocerse a sí mismos como indígenas, hecho que revela la importancia del territorio para la construcción de las identidades. Así pues, en este contexto autorreconocerse o autoidentificarse como indígena sería una forma de adherirse al movimiento de Lame y, de esta forma, declararse en rebeldía contra el terraje y la disolución de los resguardos. Parece que un número significativo de per-

28 Escobar, “Lame en contexto”, 281.

29 Frank Safford y Marco Palacios, *Colombia: país fragmentado, sociedad dividida* (Bogotá: Editorial Norma, 2002), 483.

30 Alicia Martínez Cruz, “Tejiendo identidades estratégicas: Asamblea de Mujeres Indígenas de Oaxaca”, *Nómadas*, no. 45 (2016): 171.

31 Espinoza Arango, *La civilización montés*, 55.

sonas comenzó a construir una identidad indígena en torno a las ideas de Lame, en las cuales la significación del espacio jugaría un rol fundamental.

Posteriormente, en una carta de 1915 a sus hermanos Nacianceno e Ignacio, Quintín Lame revela la expansión de su movimiento a nuevas parcialidades en los departamentos vecinos: “Queridos hermanos: tengo promovido el departamento del Tolima y el del Huila, en quien confiar los acosados y desterrados hermanos, pero estos volverán a coger su verdadero derecho porque están resueltos a ayudarme a batir la bandera en nuestra defensa”³². Esta expansión implicó la adhesión de nuevos grupos étnicos a la lucha. El mismo Lame, descendiente de nasas y guambianos³³, declaró en otra de sus “Proclamas”, publicada en *El Cauca Liberal* el 23 de junio de 1916, que “las Legaciones de estos países no han tenido un momento de reposo; las autoridades y los capitalistas no han dormido un instante, desde que mi nombre sonó como el del Jefe de los Soberbios Pijaos”³⁴. La declaración de Lame como líder de los pijaos en sus “Proclamas” concuerda con el hecho de que él mismo había visitado antes los departamentos del Huila y Tolima, logrando la adhesión de las comunidades indígenas de esa región al movimiento, tal como menciona en la carta de 1915. A pesar de que usar las “Proclamas” para reconstruir el trasegar de Lame es potencialmente riesgoso, en este caso, el contenido del fragmento citado es consistente con lo expuesto en otras fuentes. Es lícito pensar, entonces, que dichos pijaos eran los “acosados y desterrados hermanos” reclutados por Quintín Lame en el Tolima y el Huila.

Ahora bien, la vinculación de los pijaos al movimiento de Lame respondió a un reclamo por el reconocimiento de su forma de autoidentificación (o identidad). El estatus “indígena” de las comunidades del Tolima y el Huila “[a] principios del siglo XX, se convirtió en una suerte de obsesión para las autoridades regionales y los legisladores, quienes aducían que no había indígenas, puesto que habían sido asimilados a la vida civil de la nación”³⁵. Esto permitía a la autoridad desconocer el reclamo de los pijaos por sus derechos territoriales comunales, de tal forma que la “obsesión por el estatus del indígena tenía como detonante la insistencia de las comunidades en establecer sus reclamos a la tierra y a la autonomía de los cabildos apelando a la Ley 89 de 1890”³⁶. Por consiguiente, la expansión de La Quintinada al Huila y Tolima refleja la conformación de un movimiento supraétnico unido por un objetivo común: la resistencia al despojo y la reivindicación del territorio, partiendo del reclamo de una identidad indígena.

32 Lame, “Carta dirigida a sus hermanos”, 59.

33 Espinoza Arango, “Manuel Quintín Lame (1883-1967)”, 405.

34 Lame, “Proclamas de Quintín Lame”, 87.

35 Espinoza Arango, *La civilización montés*, 44. Un argumento similar se encuentra en Triana, “Los resguardos indígenas del sur del Tolima”, 105-106.

36 Espinoza Arango, *La civilización montés*, 44.

El hecho de que, según Lame, los indígenas del Tolima y Huila hayan resuelto ayudarle “a batir la bandera”, al mismo tiempo que cada vez más caucanos se reconocían a sí mismos como indígenas, evidencia la construcción de una comunidad unida por lazos identitarios comunes que trascienden el ámbito local y, a su vez, muestra que “un proyecto como el ideado por Quintín Lame contiene el germen que la interculturalidad busca reproducir: la creación de comunidades políticas en red que puedan, hasta cierto punto, trascender, la figura de líderes locales transitorios”³⁷. Este proyecto intercultural promulgó una conciencia histórica y una memoria cultural que recalcan experiencias de sufrimiento, una “ligadura-herida” en las relaciones entre los pueblos indígenas y el Estado, que encontraba en el despojo territorial, la injusticia y la marginalización elementos para crear cohesión y afinidad colectiva en una misma causa³⁸, construyendo así un marco en el cual diferentes grupos podían identificarse con elementos comunes y, por lo tanto, forjar una identidad sustentada en el pasado o, más precisamente, en las experiencias del pasado que Lame rescató y transmitió a través de la memoria cultural. De esta forma, “[l]o que Lame llamó “la causa indígena” fue una bandera creada para movilizar a todos aquellos que se sintieron convocados por derechos ancestrales y colectivos de posesión del territorio, pero además por una experiencia común de opresión”³⁹. En este sentido, la memoria promulgada por Lame se convirtió en una forma de crear identidad.

Puede pensarse entonces que los sucesos del Cauca, Tolima y Huila entre 1910 y 1916 son componentes de un mismo proceso: la construcción de una identidad indígena ligada a la ancestralidad del territorio y a las experiencias de violencia, opresión y sufrimiento, usadas como medio para lograr la reivindicación de derechos territoriales colectivos. Una mirada a la espacialidad de La Quintinada evidencia el avance hacia una unidad identitaria encaminada a la lucha política, puesto que “Lame intentó unir amplias extensiones de territorio y la gente que vivía en su interior en un movimiento político centralizado que se extendía desde Popayán a Tierradentro, y al Tolima y Huila”⁴⁰. Esto sería posible a través del pensamiento promovido por el mismo Quintín Lame, quien invitó a “batir la bandera” a todos quienes se consideraban “expulsados de sus territorios o controlados dentro de los mismos, privados de su autonomía, explotados laboralmente y obligados a habitar un imaginario de sujeción y vasallaje”⁴¹.

Teniendo en cuenta que “la construcción de una conciencia colectiva es un elemento estratégico para el éxito de una movilización”⁴², en el pensamiento de Lame

37 Silvia Monroy-Álvarez, “Sobre intelectuales y activistas indígenas: dos trayectorias interculturales posibles”, *Universitas Humanística* 66 (2008): 309.

38 Espinoza Arango, *La civilización montés*, 18-19.

39 Espinoza Arango, *La civilización montés*, 19.

40 Joanne Rappaport, *The Politics of Memory: Native Historical Interpretation in the Colombian Andes* (Durham: Duke University Press, 1998), 133. Traducción propia.

41 Espinoza Arango, “Manuel Quintín Lame (1883-1967)”, 423-424.

42 Cécile Casen, “La figura del indígena como encarnación del pueblo boliviano: discusión en torno al

serían fundamentales los elementos articuladores que permitieran a grupos diversos reunirse bajo una misma noción sobre lo “indígena”. Para esto, Lame apeló al pasado con el fin de “construir aspectos comunes a partir de la experiencia del Indio, idealizar símbolos de resistencia y generar unas formas de conciencia histórica y política atadas a prácticas incorporadas de transmisión de la memoria cultural”⁴³. A continuación, se discute uno de los elementos articuladores de esta identidad indígena, ligado a la significación del espacio, a través de una revisión de las ideas de Manuel Quintín Lame sobre la posesión de la tierra como un legado ancestral de los pueblos indígenas, otorgado desde el “origen de los tiempos” y, por lo tanto, anterior a toda legislación colombiana.

3. “Somos los absolutos dueños de este suelo...”: la conciencia histórica, la memoria policronóptica y la ancestralidad territorial promovidas por Manuel Quintín Lame

En ciertas cosmovisiones indígenas el tiempo y el espacio aparecen comúnmente como elementos indivisibles, pues se considera que el transcurrir de la historia, en su ir y venir, tiene lugar en un espacio dado: el territorio. Esto, a su vez, permite que el pasado sea inteligible y que haga parte del espacio mismo. Por ejemplo, los misak (guambianos) entienden esta relación espacio-temporal de la siguiente manera: “[...] nuestra historia es, en lo esencial, una historia de la dinámica territorial, alrededor de la cual se mueven sus demás elementos. La historia está en el territorio y debe leerse en él, pero, a la vez, lo crea”⁴⁴. Entre los nasa (paeces) se entiende que “el territorio es el texto donde se produce y lee la historia, el lugar desde donde se construye la memoria y el punto de partida y de llegada de las acciones políticas”⁴⁵.

La conciencia histórica desarrollada por Lame refleja una interrelación similar entre el tiempo y el espacio, es decir, entre la historia y el territorio, puesto que las fuentes del periodo 1910-1922 dan cuenta de una “historia de la dinámica territorial” promulgada por este líder indígena. En sus cartas y memoriales Manuel Quintín expuso una narrativa histórica que resaltaba la posesión ancestral de la tierra por parte de los pueblos indígenas, para alegar un derecho “originario” sobre estos espacios. Lame definió, en 1916, el entorno que habitaba como “[...] suelo propio y originario

esencialismo estratégico del Movimiento Al Socialismo (MAS)”, *Rúbrica Contemporánea* 2, no. 3 (2013): 76.

43 Espinoza Arango, *La civilización montés*, 76-77.

44 Abelino Dagua Hurtado, Misael Aranda y Luis Guillermo Vasco Uribe. *Guambianos: hijos del aroiris y del agua* (Bogotá: Cerec - Los Cuatro Elementos - Fundación Alejandro Angel Escobar - Fondo Promoción de la Cultura Banco Popular, 1998), 67.

45 Herinaldy Gómez, “De los lugares y sentidos de la memoria”, en *Memorias hegemónicas, memorias disidentes: el pasado como política de la historia*, eds. Cristóbal Gnecco y Marta Zambrano (Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia - Colciencias, 2000), 28.

que fue destinado y entregado por el Todopoderoso, supremo legislador de la Ley del universo, después del diluvio universal”⁴⁶. Estas ideas, al parecer, fueron aceptadas por varios de sus seguidores, de tal manera que, en una carta de 1919 dirigida al presidente de la república, los indígenas de “todas las parcialidades, agregaciones, corregimientos y aldeas” del Cauca declararon que: “[...] somos los absolutos dueños de este suelo, creado por la Providencia y nosotros por la misma Providencia fuimos puestos sobre él”⁴⁷.

En 1922 un mensaje de Lame circuló en el periódico bogotano *El Espectador*. Allí el líder reafirmó sus nociones sobre la ancestralidad territorial de los pueblos indígenas, afirmando que: “[e]stas tierras son exclusiva propiedad que dio el Juez Omnipotente a nuestros primeros padres, de la cual eran dueños y señores hasta el 12 de octubre de 1492”⁴⁸. Esta última fecha es de gran importancia, ya que “el punto clave en la consciencia histórica de Lame es el 12 de Octubre de 1492. A partir de esa fecha, los indígenas fueron oprimidos por los blancos”⁴⁹. Se trata de una fecha simbólica, o “mística”⁵⁰, en la que según Lame se inicia la experiencia común de sufrimiento de los pueblos indígenas, elemento articulador de la lucha supraétnica.

Es, por lo tanto, clara la forma en que Lame empleó el pasado para reivindicar los derechos territoriales, proponiendo que los indígenas habían tenido posesión de la tierra desde el mismo origen de los tiempos, y que esta posesión les fue encomendada por el mismo dios cristiano, lo cual configuraba no solamente un derecho “ancestral” u “originario”, sino “providencial”. No obstante, la consciencia histórica de Lame no se limitó a esta teleología, ya que él también empleó un pasado más “próximo” para reivindicar la posesión de la tierra. Por ejemplo, Lame se remitió a figuras del mundo precolombino y colonial para destacar la posesión legítima de las tierras “americanas” por parte de los pueblos indígenas: “[...] todos estos campos fueron del indio Zipa y del Zaque, todos los campos del Cauca, desde el estrecho de Bering hasta el del Magdalena, de la Tierra del Fuego, fue la cuna de nuestros primeros soberanos, como el Inca Tupac y los dos ya nombrados”⁵¹.

Incluso, previamente Lame se remitió a la institución del resguardo e incluso destacó la “favorabilidad” del orden social colonial para los intereses territoriales de

46 Manuel Quintín Lame, “Circular del primero de mayo de 1916”, en *Documentos para la historia del movimiento indígena colombiano contemporáneo*, eds. Enrique Sánchez Gutiérrez y Hernán Molina Echeverri (Bogotá: Ministerio de Cultura, 2010), 46.

47 Sánchez et al., “Memorial que los indígenas de las parcialidades correspondientes”, 173.

48 Manuel Quintín Lame, “Por mi desventurada raza: mensaje de Manuel Quintín Lame a los altos poderes”, en *La Quintiada (1912-1925): la rebelión indígena liderada por Manuel Quintín Lame en el Cauca. Recopilación de fuentes primarias*, ed. Julieta Lemaitre Ripoll (Bogotá: Universidad de los Andes, 2013), 212.

49 Rappaport, *The Politics of Memory*, 124. Traducción propia.

50 *Ibid.*, 125. Traducción propia.

51 Lame, “Por mi desventurada raza”, 212.

los pueblos indígenas, lo cual, según él, contrastaba con el orden republicano, dentro del cual “[...] no han valido los títulos que como exclusiva propiedad nos dieron los benévolos reyes de España”⁵². Lame se había referido a esta misma cuestión años antes, cuando manifestó en la circular *Luz indígena en Colombia*, de 1916, que “no han valido las escrituras que como reales cédulas nos dieron los gobernadores de España, en nombres de su corona y cetro”⁵³.

Las menciones a estas diversas figuras y periodos históricos evidencian un proceso de “encauzamiento cultural” en el discurso de Lame, es decir, la construcción de un pasado a partir de los requerimientos del presente⁵⁴, para su consecuente instrumentalización a través del acto de “generar fronteras identitarias que diferencian a las comunidades de los grupos más amplios o que ejercen algún tipo de dominación”⁵⁵. El hecho de que Manuel Quintín haya usado a la “Providencia”, a los “señoríos” precolombinos y a los resguardos coloniales como evidencias de la posesión legítima de la tierra, por parte de las comunidades indígenas, da cuenta de ese acto de diferenciación frente a la sociedad dominante, ya que Lame recalcaba una ancestralidad territorial que no correspondía a los “blancos”. A diferencia de estos últimos, los indígenas sí podían alegar la ocupación originaria del suelo colombiano, establecida desde la creación, luego reforzada por el orden social prehispánico (los cacicazgos) y por las instituciones del mundo colonial (los resguardos). Por lo tanto, el proceso de construir una “historia de la dinámica territorial” llevó a Lame a promulgar una historia “policronóptica”, es decir, una “narración condensada de muchos tiempos (épocas) y sucesos en un mismo espacio”⁵⁶.

Entendiendo la memoria y la historia como procesos sociales configurados por contextos culturales específicos, que llevan a la construcción de relatos sobre el pasado que son acordes con las expectativas de una cultura⁵⁷, puede decirse, entonces, que el “encauzamiento cultural” es uno de los tantos usos posibles que se les da a las narrativas sobre el pasado. En este caso, la forma en que se reconstruye el pasado de un grupo hace posible, en primer lugar, que sus integrantes tengan un sentido de pertenencia y que, por consiguiente, exista una cohesión social basada en lazos identitarios que, a su vez, se fundamentan en los recuerdos sobre un pasado en común. Esto es lo que Wilhelm Londoño denomina la “repercusión intrasocietal” del “encauzamiento cultural”. En segundo lugar, como ya se mencionó, la reconstrucción del pasado

52 *Ibid.*, 211.

53 Lame, “‘Luz indígena en Colombia’”, 70.

54 Wilhelm Londoño, “Arqueología y política cultural en una comunidad nasa en el suroccidente de Colombia”, *Revista de Antropología y Arqueología* 13 (2002): 81.

55 *Ibid.*

56 Gómez, “De los lugares y sentidos de la memoria”, 39.

57 Anne Ollila, “Introduction: History as Memory and Memory as History”, en *Historical Perspectives on Memory*, ed. Anne Ollila (Helsinki: Studia Historica 61, 1999), 9; Londoño, “Arqueología y política cultural”, 80.

permite a los grupos diferenciarse de otros, por medio de “fronteras identitarias” derivadas de trayectorias históricas diferenciadas. Estas serían las “repercusiones intersociales”⁵⁸.

En este orden de ideas, Quintín Lame empleó una narración condensada de diferentes épocas para resaltar la experiencia común de sufrimiento vivida por los pueblos indígenas, tendiendo así lazos identitarios que permitieran a diferentes grupos asociarse en un mismo movimiento. Pero, igualmente, pretendió rescatar la particularidad de las experiencias históricas vividas por los “indígenas” en contraposición con el resto de la sociedad nacional, en especial respecto a los que llamó “hombres blancos”. Se trata de una narración sobre el pasado con consecuencias intrasociales e intersociales. Si se tiene en cuenta que los discursos sobre el pasado pueden tener diferentes usos, por ejemplo, el reforzamiento de una “identidad nacional” que implica la legitimación de la estructura del Estado⁵⁹, entonces es lícito afirmar que la conciencia histórica de Lame puede ser entendida en términos del “encauzamiento cultural”, en la medida en que su construcción de una historia/memoria estuvo mediada por unos fines políticos específicos que se explican a continuación.

La forma en que este líder e intelectual entendió el pasado estaba fuertemente condicionada por su lucha contra el terraje, de tal forma que su revisión de la historia le permitió acumular evidencias sobre los atropellos e injusticias cometidos contra los pueblos indígenas, en aras de demostrar la ilegitimidad del orden social en el que él vivía. Las nociones de Lame sobre el pasado fueron configuradas por su lucha reivindicatoria, lo cual se refleja en el hecho de que “Quintín Lame veía a toda América, las Indias, como la llamaba, como un inmenso baldío al cual los indígenas tenían derecho; por lo tanto, no había ninguna razón para que pagaran terraje”⁶⁰. Siendo los indígenas los habitantes originarios de la tierra “americana”, era completamente ilegítimo, ante los ojos de Lame, que ellos tuvieran que pagar una renta para poder vivir y cultivar la tierra que habían ocupado desde tiempos inmemoriales⁶¹.

Por consiguiente, para Manuel Quintín Lame el tiempo y el espacio aparecen estrechamente relacionados, dado que él consideraba que “[...] la historia es la madre de la verdad, cuna del tiempo, testigo del pasado, ejemplo y aviso del presente y anuncio del porvenir”⁶², y, en ese sentido, consideró que la historia proveía el material probatorio para justificar su visión del espacio como una posesión ancestral. En un contexto de desposesión y terraje, Lame usó la “historia de la dinámica territorial” para reivindicar los intereses de los pueblos indígenas, lo cual da cuenta de “como el

58 Londoño, “Arqueología y política cultural”, 81.

59 Ollila, “Introduction”, 7.

60 Luis Guillermo Vasco Uribe, *Entre selva y páramo. Viviendo y pensando la lucha india* (Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 2002), 244.

61 Luis Guillermo Vasco Uribe, “Quintín Lame: resistencia y liberación”, *Tabula Rasa*, no. 9 (2008): 375.

62 Lame, “Circular del primero de mayo de 1916”, 47.

interés por el pasado se articula con las necesidades políticas del presente y con las expectativas del futuro”⁶³. En este caso, se revisó y construyó el pasado para defender la posesión de un territorio considerado como “propio desde siempre”.

4. “...el pensamiento de un montañés...”: la “naturaleza” como espacio de conocimiento y sabiduría

Los pensamientos de Lame sobre la “civilización montés” exceden la delimitación cronológica de este trabajo, puesto que la relación entre naturaleza y conocimiento no aparece en las fuentes del periodo 1910-1922, pero sí en el manuscrito autobiográfico de Quintín Lame, *Los pensamientos del Indio que se educó dentro de las selvas colombianas*, terminado en 1939 y publicado con el título “*En defensa de mi raza*” en 1971. Por lo tanto, no se profundizará en esta dimensión de su pensamiento, ya que esto implicaría la reconstrucción de otro contexto: la segunda etapa de la lucha de Lame, a partir de 1922, en el sur del Tolima. Sin embargo, aquí se discuten algunos aspectos de esta concepción lamista, en la que “el monte se transformó en un lugar de sabiduría”⁶⁴.

Vale aclarar que el texto autobiográfico de Lame fue reeditado y publicado en numerosas ocasiones. Fernando Romero Loaiza registró seis versiones de *Los pensamientos...* entre 1971 y 2004⁶⁵. Para propósitos de este trabajo se revisó la primera versión del texto, publicada en 1971. Esta elección se debe a que en la literatura sobre Quintín Lame son abundantes los análisis y discusiones sobre esta primera edición. Si bien es claro que este hecho puede ser resultado del tiempo de publicación, también es importante resaltar que los fragmentos citados en el presente trabajo muestran poca o ninguna variación entre las versiones completas del manuscrito autobiográfico de Lame. Por tal razón, se ha decidido citar dichos fragmentos tanto para la edición de 1971 como para la versión digital publicada por la Biblioteca Nacional de Colombia y el Ministerio de Cultura en el 2017. En esta versión además de *Los Pensamientos...* se compilan otros textos escritos por Quintín Lame⁶⁶. De esta forma será posible para quienes lean este trabajo rastrear las ideas de Lame en dos diferentes versiones de su autobiografía.

63 Cristóbal Gnecco, “Historias hegemónicas, historias disidentes: la domesticación política de la memoria social”, en *Memorias hegemónicas, memorias disidentes: el pasado como política de la historia*, eds. Cristóbal Gnecco y Marta Zambrano (Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia - Colciencias, 2000), 179.

64 Espinoza Arango, *La civilización montés*, 68.

65 Fernando Romero Loaiza, *Manuel Quintín Lame Chantre: el indígena ilustrado, el pensador indigenista* (Pereira: Papiro, 2005), 247-48. Según el autor, esta información fue extraída de un apéndice del siguiente libro: Gonzalo Castillo-Cárdenas, *Liberation Theology from Below: The Life and Thought of Manuel Quintín Lame* (Nueva York: Orbis Books, 1987).

66 Manuel Quintín Lame, *En defensa de mi raza y otros textos* (Bogotá: Biblioteca Nacional de Colombia - Ministerio de Cultura, 2017). <https://siise.bibliotecanacional.gov.co/BBCC/Documents/Doc/67?AspxAutoDetectCookieSupport=1>

Retomando la discusión central, para Quintín Lame la naturaleza fue la fuente principal del conocimiento, por encima de las instituciones educativas urbanas. Por esta razón, la definió como el “Colegio de mi educación”⁶⁷ y, además, se reconocía a sí mismo como “El hombre indígena que recibe lecciones de la Naturaleza”⁶⁸. En este sentido, Lame se refirió a la “selva” (es decir, a la naturaleza agreste o al “monte”) como un espacio de ilustración, en la medida en que “[...] en la selva madre está ese hermoso libro llamado el Idilio, está ese hermoso libro que titulada la llave de las Ciencias o conocimientos del hombre”⁶⁹. Incluso, este líder definió un rasgo geográfico específico como el “origen de la sabiduría”: las montañas. Según Lame, “[...] la Cuna de la sabiduría está debajo de crueles montañas escondidas”⁷⁰.

Esta distribución geográfica del conocimiento se traduce en una mayor “cercanía” de los indígenas con la sabiduría, ya que, a diferencia de “los blancos”, las personas indígenas tenían la ventaja de haber interactuado con los demás “discípulos” de la naturaleza, al interior del “Jardín de la Ciencias” (entiéndase como la “fuente del saber”). Lame explica que “[l]a ciencia tiene un jardín muy extenso que pocos son los hombres que la han mirado pero de muy lejos, el indiecito le ha mirado muy de cerca unido con esos discípulos que la naturaleza ha criado y cría en el bosque [...]”⁷¹. Joanne Rappaport propone que estas menciones fueron estructuradas por elementos de la cosmovisión nasa (paez) que pervivieron en Lame a pesar de su marcado catolicismo. Según esta autora, la cosmovisión nasa privilegia la cordillera como fuente de inspiración y conocimiento tal como lo hizo Lame, pues entre los nasa se considera que la sabiduría de los chamanes permanece almacenada en las montañas⁷². Por ende, estas ideas de Lame pueden ser entendidas como un reflejo de “la visión Nasa sobre la adquisición del conocimiento a través de la experiencia de la geografía”⁷³. Así mismo, estos pensamientos constituyen un esfuerzo por establecer la experiencia de la naturaleza como un principio de diferencia entre los pueblos indígenas y “los blancos”⁷⁴, lo cual lleva nuevamente a la construcción de “fronteras identitarias” entre estos pueblos y la sociedad nacional (el “encauzamiento cultural”).

No obstante, Lame fue una figura compleja. Por lo tanto, una interpretación de sus nociones sobre la naturaleza debe tener presente la interculturalidad como elemento fundamental en las raíces del pensamiento de este personaje. Tal como expli-

67 Manuel Quintín Lame, “*En defensa de mi raza*” (Bogotá: Comité de Defensa del Indio - Rosca de la Investigación y Acción Social, 1971), 123; Lame, *En defensa de mi raza y otros textos*, 151.

68 Lame, “*En defensa de mi raza*”, 11; Lame, *En defensa de mi raza y otros textos*, 33.

69 Lame, “*En defensa de mi raza*”, 68; Lame, *En defensa de mi raza y otros textos*, 94.

70 Lame, “*En defensa de mi raza*”, 13; Lame, *En defensa de mi raza y otros textos*, 35.

71 Lame, “*En defensa de mi raza*”, 13; Lame, *En defensa de mi raza y otros textos*, 35.

72 Rappaport, *The Politics of Memory*, 130.

73 *Ibid.*, 131. Traducción propia.

74 Romero Loaiza, *Manuel Quintín Lame Chantré*, 346-47.

ca Fabio Gómez Cardona, “la religiosidad sincrética amerindia y católica, actuando como motor de la reivindicación histórica, económica, política y étnica, es clave para comprender la obra y el pensamiento de Quintín Lame”⁷⁵. Si bien Romero Loaiza caracteriza la visión de Lame sobre la naturaleza como “una perspectiva indígena espiritualista y unificadora”⁷⁶, así mismo propone que las nociones lamistas sobre un libro de saberes contenidos en la naturaleza tienen notorias similitudes con corrientes del pensamiento católico que relacionan la naturaleza con la divinidad, “el Libro de dios”⁷⁷. El “discurso religioso” de Quintín Lame muestra una suerte de conjugación sincrética entre figuras e ideales del panteón cristiano y elementos de las cosmovisiones amerindias, por ejemplo, mitologías, divinidades y personalidades proféticas o mesiánicas⁷⁸. Aproximarse al pensamiento de Lame implica, por consiguiente, tener en cuenta que existen diversas formas de “ser indígena”, dentro de las cuales es posible que confluyan múltiples visiones sobre el mundo. En este sentido, lo fundamental es comprender los factores contextuales que favorecieron el desarrollo de estas formas de pensamiento: una lucha de reivindicación de derechos territoriales y la construcción de una identidad indígena.

Por otro lado, en su manuscrito este líder indígena se definió así mismo en los siguientes términos: “[...] ese indio Quintín Lame que logró interpretar el pensamiento de la hormiga y de varios insectos que cultiva la Naturaleza humana; [ya que] el pensamiento de la hormiga más pequeña es el mismo que tiene el cóndor [...], y es el mismo que tiene el hijo del hombre”⁷⁹. En resumen, “Lame se vio como un pájaro que aprendió a cantar en la naturaleza, donde se hallaban ‘el libro de los Amores y el libro de la Filosofía’”⁸⁰, lo cual sería posible a través de una cosmovisión que les diera agencia a los seres no-humanos. El hecho de que Lame haya interpretado el pensamiento de los animales, pensamiento que, según él, es igual al de los humanos, revela que su visión del monte como espacio de conocimiento estuvo ligada, posiblemente, a una perspectiva “animista” que “postula el carácter social de las relaciones entre humanos y no-humanos: [y que] el espacio entre naturaleza y cultura es en sí mismo social”⁸¹. Esto explicaría la capacidad de Lame para hacer inteligible el pensamiento de los insectos, a través de una “interacción social” de él con estos seres, lo cual refuerza la noción de la naturaleza como espacio de sabiduría. En este sentido, el conocimiento está contenido

75 Fabio Gómez Cardona, “Manuel Quintín Lame en la confluencia del mito y de la historia”, *Historia y Espacio* 8, no. 38 (2012): 101.

76 Romero Loaiza, *Manuel Quintín Lame Chantre*, 258.

77 *Ibid.*, 343.

78 Gómez Cardona, “Manuel Quintín Lame”, 106-07.

79 Lame, “*En defensa de mi raza*”, 14; Lame, *En defensa de mi raza y otros textos*, 36.

80 Espinoza Arango, *La civilización montés*, 88.

81 Eduardo Viveiros de Castro, “Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism”, *The Journal of the Royal Anthropological Institute* 4, no. 3 (1998): 473. Traducción propia.

en la geografía (las montañas), además, la naturaleza está habitada por seres pensantes que pueden transmitir sus saberes a los humanos, más precisamente, a los indígenas. Estas concepciones particulares sobre el “monte”, la “naturaleza”, llevarían a Lame a caracterizar su visión del mundo como: “[...] 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 [...]”⁸².

Este trabajo parte del principio de que el tiempo y el espacio son construcciones sociales, lo cual no niega que estos conceptos tengan un anclaje material, pero sí refuerza la idea de que sólo es posible conocerlos y experimentarlos por medio de un marco específico de referencia⁸³: una cosmovisión. En este sentido, la pregunta fundamental aquí es cómo Quintín Lame construyó una visión particular sobre el espacio, lo que, a su vez, implica preguntarse por la forma en que pensó el tiempo. Esta discusión ha revelado dos categorías fundamentales: la tierra y la naturaleza, cada una con un significado particular. Como ya se mencionó, Lame pensó la tierra como un legado ancestral o providencial de los pueblos indígenas, entregado por seres divinos en el origen de los tiempos y mantenido durante generaciones a través de diversas figuras. Lo que en este texto se denomina “ancestralidad territorial” puede ser sintetizado en la idea de Lame sobre un “suelo propio y originario”, es decir, una tierra que es propia (territorio) en cuanto es una posesión con un origen remoto en el pasado, pero también mantenida a lo largo del tiempo. Ahora bien, de acuerdo con Romero Loaiza, puede decirse que para Lame “la naturaleza dimensiona no sólo lo telúrico, sino el lugar donde acontece la experiencia”⁸⁴. Esto quiere decir que, en el pensamiento de este líder, la naturaleza fue entendida como algo trascendental, puesto que es definida como “el lugar de origen” y “la matriz generadora de todo conocimiento”⁸⁵. Por consiguiente, si la tierra es una posesión histórica legítima de los pueblos indígenas, por su parte, la naturaleza es un lugar con estatus epistemológico propio, en la medida en que es definida “como el lugar del conocimiento”⁸⁶. Claramente se trata de categorías con diferentes significados, pues aluden a distintas dimensiones del cosmos. Podría decirse, entonces, que para Lame la naturaleza trasciende a la tierra, es decir, va más allá de lo “telúrico”.

Por último, es importante resaltar los cambios del pensamiento de Lame sobre la naturaleza y la educación. Durante La Quintinada (1910-1922) Quintín Lame pro-

82 Lame, “*En defensa de mi raza*”, 123; Lame, *En defensa de mi raza y otros textos*, 151.

83 Fabio Vladimir Sánchez Calderón, “Hacia la multiplicidad del espacio en la historia. Relaciones entre el cambio social y los cambios en la disciplina en las últimas cuatro décadas”, *Revista de Estudios Sociales*, no. 47 (2013): 41.

84 Romero Loaiza, *Manuel Quintín Lame Chantre*, 353.

85 *Ibid.*

86 *Ibid.*, 343.

mulgó un “discurso pedagógico” en el que entendía la educación como medio para “enfrentar la ignorancia” a que eran sometidos los indígenas⁸⁷, razón por la cual se esforzó por dictar conferencias y exigir el derecho a la educación de estos pueblos. No obstante, las ideas sobre un conocimiento transmitido por la naturaleza están ausentes en este periodo. La “civilización montés” es propia de la segunda etapa del trasegar de Lame, cuando este se radica en el sur del Tolima a partir de 1922, hasta su muerte en 1967. Durante este periodo Manuel Quintín emprendió la labor de desarrollar un discurso pedagógico que guiara a las futuras generaciones de indígenas. Con la culminación de su obra autobiográfica Lame construye una narrativa sobre la “contracara de la Civilización”, denunciando los dispositivos de dominación y violencia transmitidos por el mundo moderno contra los pueblos indígenas y, a su vez, resaltando el valor de la sabiduría obtenida de la experiencia en la naturaleza⁸⁸. Esta es la “civilización montés”, un discurso que reivindica los valores y prácticas de los pueblos indígenas, al mismo tiempo que dota a la naturaleza de un estatus epistemológico y de un significado trascendental. No debe asumirse que las nociones sobre la “civilización montés” estuvieron presentes en La Quintinada, puesto que las referencias a estas ideas no están presentes en las fuentes de este periodo. Sin embargo, se decidió incorporar aquí una discusión sobre estas ideas, ya que resultan de gran importancia para aproximarse a las formas en que Quintín Lame construyó una visión sobre el espacio.

Conclusiones

El contexto histórico y cultural en el que Manuel Quintín Lame estuvo inmerso condicionó la forma particular en que este líder e intelectual indígena percibió su entorno y dotó de significado al espacio que habitaba. Por un lado, un contexto de despojo territorial y una experiencia de terraje, aunque no totales, configuraron en él una conciencia histórica en la que se resaltaba la experiencia común de sufrimiento como elemento constitutivo de la naciente identidad indígena, que surgía en las primeras décadas del siglo XX como un instrumento político para oponerse al orden social desigual y jerarquizado que se imponía a través de la repartición desigual de la tierra y la figura del terraje. Además, en el pensamiento histórico de Lame el tiempo y el espacio aparecían como elementos indisociables, en la medida en que la historia era entendida como “material probatorio” que legitimaba la posesión ancestral de la tierra por parte de los pueblos indígenas, de tal manera que se trató de una memoria cultural o una narración “policronóptica” sobre el pasado, construida desde las necesidades

87 Gómez Cardona, “Manuel Quintín Lame”, 107.

88 Espinoza Arango, *La civilización montés*, 67-89.

del presente y las expectativas del futuro, para reivindicar así los derechos territoriales originarios de las comunidades indígenas. Finalmente, parece que el pensamiento intercultural de Quintín Lame estructuró una noción sobre la “naturaleza” y el “monte” como un espacio de conocimiento accesible para los indígenas a través del “jardín de las ciencias” y los “libros” de la sabiduría contenidos en las montañas, pero también por medio de la interacción social con los seres no-humanos.

Bibliografía

Fuentes primarias

Lame, Manuel Quintín. “Carta dirigida a sus hermanos Gregorio Nacienceno Lame e Ignacio Lame”. En *Documentos para la historia del movimiento indígena colombiano contemporáneo*, editado por Enrique Sánchez Gutiérrez y Hernán Molina Echeverri, 58–61. Bogotá: Ministerio de Cultura, 2010.

———. “Circular del primero de mayo de 1916”. En *Documentos para la historia del movimiento indígena colombiano contemporáneo*, editado por Enrique Sánchez Gutiérrez y Hernán Molina Echeverri, 46–50. Bogotá: Ministerio de Cultura, 2010.

———. “*En defensa de mi raza*”. Bogotá: Comité de Defensa del Indio, Rosca de la Investigación y Acción Social, 1971.

———. *En defensa de mi raza y otros textos*. Bogotá: Biblioteca Nacional de Colombia, Ministerio de Cultura, 2017. <https://siise.bibliotecanacional.gov.co/BBCC/Documents/Doc/67?AspxAutoDetectCookieSupport=1>.

———. “Luz indígena en Colombia”. En *La Quintiada (1912-1925): la rebelión indígena liderada por Manuel Quintín Lame en el Cauca. Recopilación de fuentes primarias*, editado por Julieta Lemaitre Ripoll, 67–76. Bogotá: Universidad de los Andes, 2013.

———. “Por mi desventurada raza: mensaje de Manuel Quintín Lame a los altos poderes”. En *La Quintiada (1912-1925): la rebelión indígena liderada por Manuel Quintín Lame en el Cauca. Recopilación de fuentes primarias*, editado por Julieta Lemaitre Ripoll, 211–15. Bogotá: Universidad de los Andes, 2013.

———. “Proclamas de Quintín Lame publicadas en *El Cauca Liberal* en junio de 1916”. En *La Quintinada (1912-1925): la rebelión indígena liderada por Manuel Quintín Lame en el Cauca. Recopilación de fuentes primarias*, editado por Julieta Lemaitre Ripoll, 77–88. Bogotá: Universidad de los Andes, 2013.

Sánchez, José Gonzalo, et al. “Memorial que los indígenas de las parcialidades correspondientes, agregaciones y aldeas del departamento del Cauca dirigen al señor presidente de la república”. En *La Quintinada (1912-1925): la rebelión indígena liderada por Manuel Quintín Lame en el Cauca. Recopilación de fuentes primarias*, editado por Julieta Lemaitre Ripoll, 171–74. Bogotá: Universidad de los Andes, 2013.

Fuentes secundarias

Bonilla, Victor Daniel. *Historia política de los paeces*. Bogotá: Colombia Nuestra Ediciones, 1982.

Casen, Cécile. “La figura del indígena como encarnación del pueblo boliviano: discusión en torno al esencialismo estratégico del Movimiento Al Socialismo (MAS)”. *Rúbrica Contemporánea* 2, no. 3 (2013): 67–82.

Castillo Cárdenas, Gonzalo. “Manuel Quintín Lame: luchador e intelectual indígena del siglo XX”. En *Los pensamientos del indio que se educó dentro de las selvas colombianas. con textos de Gonzalo Castillo, Joanne Rappaport y Fernando Romero y una historieta de Yamilé Nene y Henry Chocué. Edición a cargo de Cristóbal Gnecco, editado por Cristóbal Gnecco*, 13–49. Popayán: Universidad del Cauca, Universidad del Valle, 2004.

Dagua Hurtado, Abelino, Misael Aranda y Luis Guillermo Vasco Uribe. *Guambianos: hijos del aroiris y del agua*. Bogotá: Cerec, Los Cuatro Elementos, Fundación Alejandro Angel Escobar, Fondo Promoción de la Cultura Banco Popular, 1998.

Escobar, Karla. “Lame en contexto: terratenientes, colonos e indígenas en la búsqueda de la modernidad”. En *La Quintinada (1912-1925): la rebelión indígena liderada por Manuel Quintín Lame en el Cauca. Recopilación de fuentes primarias*, editado por Julieta Lemaitre Ripoll, 261–97. Bogotá: Universidad de los Andes, 2013.

Espinoza Arango, Mónica Lucía. “El indio lobo. Manuel Quintín Lame en la Colombia moderna”. *Revista Colombiana de Antropología* 39 (2003): 139–72.

———. *La civilización montés: la visión india y el trasegar de Manuel Quintín Lame en Colombia*. Bogotá: Universidad de los Andes, 2009.

———. “Manuel Quintín Lame (1883-1967)”. En *Pensamiento colombiano del siglo XX*, editado por Santiago Castro-Gómez, et al, 403–34. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2007.

Fajardo Sánchez, Luis Alfonso, Juan Carlos Gambo Marínez y Orlando Villanueva Martínez. *Manuel Quintín Lame y los guerreros de Juan Tama. Multiculturalismo, magia y resistencia*. Madrid: Nossa y Jara Editores, 1999.

Gnecco, Cristóbal. “Historias hegemónicas, historias disidentes: la domesticación política de la memoria social”. En *Memorias hegemónicas, memorias disidentes: el pasado como política de la historia*, editado por Cristóbal Gnecco y Marta Zambrano, 171–94. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia, Colciencias, 2000.

Gómez, Herinaldy. “De los lugares y sentidos de la memoria”. En *Memorias hegemónicas, memorias disidentes: el pasado como política de la historia*, editado por Cristóbal Gnecco y Marta Zambrano, 23–52. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia, Colciencias, 2000.

Gómez Cardona, Fabio. “Manuel Quintín Lame en la confluencia del mito y de la historia”. *Historia y Espacio* 8, no. 38 (2012): 95-119.

Herrera Ángel, Marta. “Historia y geografía, tiempo y espacio”. *Historia Crítica*, no. 27 (2004): 161–85.

Lemaitre Ripoll, Julieta. “¡Viva nuestro derecho! Quintín Lame y el legalismo popular”. En *La Quintiada (1912-1925): la rebelión indígena liderada por Manuel Quintín Lame en el Cauca. Recopilación de Fuentes Primarias*, editado por Julieta Lemaitre Ripoll, 221—59. Bogotá: Universidad de los Andes, 2013.

- Londoño, Wilhelm. “Arqueología y política cultural en una comunidad nasa en el suroccidente de Colombia”. *Revista de Antropología y Arqueología* 13 (2002): 78–100.
- Martínez Cruz, Alicia. “Tejiendo identidades estratégicas: Asamblea de Mujeres Indígenas de Oaxaca”. *Nómadas*, no. 45 (2016): 169–87.
- Monroy-Álvarez, Silvia. “Sobre intelectuales y activistas indígenas: dos trayectorias interculturales posibles”. *Universitas Humanística*, no. 66 (2008): 301–23.
- Muñoz, Fernanda. “De tierras de resguardo, solicitudes y querellas: participación política de indígenas caucanos en la construcción estatal”. *Historia Crítica*, no. 55 (2015): 153-74.
- Ollila, Anne. “Introduction: History as Memory and Memory as History”. En *Historical Perspectives on Memory*, editado por Anne Ollila, 7-18. Helsinki: Studia Historica 61, 1999.
- Rappaport, Joanne. *The Politics of Memory: Native Historical Interpretation in the Colombian Andes*. Durham: Duke University Press, 1998.
- Romero Loaiza, Fernando. *Manuel Quintín Lame Chantré: el indígena ilustrado, el pensador indigenista*. Pereira: Papiro, 2005.
- Sánchez Calderón, Fabio Vladimir. “Hacia la multiplicidad del espacio en la historia. Relaciones entre el cambio social y los cambios en la disciplina en las últimas cuatro décadas”. *Revista de Estudios Sociales*, no. 47 (2013): 39-50.
- Safford, Frank y Marco Palacios. *Colombia: país fragmentado, sociedad dividida*. Bogotá: Editorial Norma, 2002.
- Triana Antorveza, Adolfo. “Los resguardos indígenas del sur del Tolima”. En *Encrucijadas de Colombia amerindia*, editado por François Correa R., 99-140. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología, Colcultura, 1993.
- Vasco Uribe, Luis Guillermo. *Entre selva y páramo. Viviendo y pensando la lucha india*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 2002.
- . “Quintín Lame: Resistencia y Liberación”. *Tabula Rasa*, no. 9 (2008): 371–83.

Vélez Ramírez, Humberto. “Rafael Reyes: quinquenio y régimen político”. En *Nueva Historia de Colombia*. Tomo I, editado por Alvaro Tirado Mejía y Jorge Orlando Melo González, 187–215. Bogotá: Planeta, 1989.

Viveiros de Castro, Eduardo. “Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism”. *The Journal of the Royal Anthropological Institute* 4, no. 3 (1998): 469–88.