

Manuel Quintín Lame entre 1910 y 1939: reflexiones desde la re-existencia

Manuel Quintín Lame between 1910 and 1939: Reflections from re-existence

FABIÁN CAMILO PRIETO FONTECHA*
RIGOBERTO SOLANO SALINAS**

 doi.org/10.29043/liminar.v20i1.875

Resumen: Manuel Quintín Lame Chantre (1883-1967) fue uno de los intelectuales originarios más influyentes en el movimiento indígena colombiano, tanto por su accionar como por su pensamiento. Este último ha servido como horizonte de lucha para los pueblos que han resistido siglos de violencia directa, estructural y simbólica desde la invasión de Abya Yala, pasando por la Colonia, hasta la actual historia de Colombia como Estado-nación. Se propone una reflexión sobre el pensar-sentir-decir-actuar de Quintín Lame, entre 1910 y 1939, en un ejercicio que hemos denominado “historiografía de las ausencias” desde la óptica de la re-existencia, entendida desde el campo de la comunicación-educación, como un proceso de construcción de sentidos y significaciones para re-inventarse la vida.

Palabras clave: Manuel Quintín Lame Chantre (1883-1967), líderes sociales, líderes indígenas.

Abstract: Manuel Quintín Lame Chantre (1883-1967) was an indigenous intellectual who is still highly influential in the Colombian indigenous movement. His leadership and opinions have become visionary aspirations for the people who today struggle to resist the direct, structural, and symbolic centuries of violence, beginning with the invasion of Abya Yala, continuing through the colonial period, and enduring in the current nation-state of Colombia. In this article, we reflect on Quintín Lame's thinking-feeling-telling-acting between 1910 and 1939, through an exercise that we call “historiography of the absences” from a re-existence perspective that is understood in the communication-education field as a process of building meaning and significances in order to re-invent life.

Key words: Manuel Quintín Lame Chantre (1883-1967), social leaders, indigenous leaders.

* Corporación Universitaria Minuto de Dios. Bogotá, Colombia
fabianfontecha12@gmail.com

 0000-0001-9928-3044

** Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica de la Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas (CESMECA-UNICACH), San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, México

rigosolanosalinas@gmail.com

 0000-0003-4811-1589

Hacia una “historiografía de las ausencias” desde el campo comunicación-educación-cultura¹

[...] el destino del trabajo está necesariamente ligado a los sitios de donde se parte, a lo que uno es. Lo que determina este punto de partida es, digámoslo francamente, –una búsqueda de identidad (De Certeau, 2003, p. 101).

A lo largo de la historia de “Nuestra América”,² durante y después de la invasión europea, han in-surgido experiencias que confrontan los discursos y prácticas racializadas y excluyentes que las distintas formas del Estado (monárquico, moderno, neoliberal...) utilizaron para doblegar a ese otro diferenciado y excluido por su color, etnia y lengua. Manuel Quintín Lame es solo uno de los tantos personajes que, desde el siglo XV hasta el XXI, crearon y crean estrategias para reivindicar su diferencia y luchar por la existencia de sus pueblos.³

Estos luchadores y luchadoras fueron prácticamente invisibilizados y encarcelados en una ausencia silente por la historiografía moderna, por lo general, de la mano de los discursos oficiales.⁴ Algunos de los pocos documentos existentes han sido ocultados o amordazados en las reflexiones académicas y políticas de los ámbitos local, nacional e internacional; en otros casos, las memorias de estas resistencias han sido reescritas de manera que se banalizan o tergiversan, criminalizándolas; otras más entran a hacer parte de la *memoria oficial*, cobrando la forma de obras artísticas o de folclor, que aluden a un pasado remoto e inconexo con los problemas vivos de hoy.⁵ Sin embargo, también los pueblos han

¹ Este documento es uno de los productos de investigación derivados del proyecto “Fundamentación epistemológica, metodológica y didáctica del campo de la comunicación-educación en la cultura y apoyo a la construcción operacional de la Maestría en Comunicación-Educación en la Cultura-Fase III”, realizado durante los años 2017 y 2018, y cuyo objetivo principal fue: “Aportar a la fundamentación epistemológica, metodológica y didáctica del campo Comunicación-Educación en la Cultura desde el diálogo de saberes con diversas experiencias de producción de la vida social desde la cotidianidad” (UNIMINUTO, 2016), cuyo investigador principal es Rigoberto Solano Salinas y el coinvestigador, Fabián Camilo Prieto Fontecha, lo defendió para obtener su título de maestría.

² Usamos esta expresión recordando a Martí cuando afirmaba que: “[...] el deber urgente de nuestra América es enseñarse cómo es [...]” (2002, p. 21), es decir, como un territorio construido desde la diversidad de lo originario, lo negro, lo campesino y lo moderno, entre otros.

³ Entre los personajes ausentes todavía en la historiografía moderna colombiana, se encuentran el cacique Tundama (siglo XV-1539), Benkos Biohó (siglo XVI-1621), Juan Tama de la Estrella (siglo XVII), Casilda Cundumí Dembele (Malí, 1823-Palmira, Colombia, 1945), Juan de la Cruz Varela (1902-1984), entre otros.

⁴ A propósito, García Yepes y Rodríguez Rojas (2006) mencionan que en Latinoamérica empezó la reflexión y desarrollo historiográfico en los primeros años del siglo XX, influenciada por la corriente nacionalista-positivista o la marxista: “[...] Para los primeros rescatando la herencia española, la unidad como producto de una historia común, produciéndose un rescate de la historia colonial, vista no sólo como proceso de explotación sino de formación de un pueblo nuevo. Para los Marxistas la generación de una conciencia regional e internacional como única vía para derrotar la agresión capitalista. Pero ambas corrientes históricas (Positivista y Marxista) coinciden en la percepción de la historia como evolución a etapas superiores, ambas subestiman nuestro pasado indígena y negroide, ambas subestiman el papel de la mayoría de la población” (García y Rodríguez, 2006, pp. 1098-1099).

⁵ Es importante considerar que los modos de producción de ausencia o no existencia desarrollados por las epistemologías dominantes, y la invisibilización de las narrativas, memorias e historias de los pueblos indígenas, se podrían ubicar en lo que De Sousa denomina como “el modo ignorante” (Santos, 2010) para la producción de ausencias, que establece que los saberes otros, no enmarcados en los cánones y estereotipos de la alta cultura y la ciencia moderna, deben ser silenciados y ocultados por su carencia de razón y estética.

hecho un esfuerzo para que estos vestigios pervivan en su palabra, que los recuerda. Aun así, una parte significativa de esa memoria se pierde con la muerte de los sabedores mayores o de los líderes y participantes que vivieron tales procesos.

Es importante considerar que una buena parte de la historiografía latinoamericana,⁶ así como las políticas educativas, no han tendido puentes para construir sentidos comunes (en tanto *comunicarnos*) con la diversidad porque no han revelado las formas y modos otros en que se han tejido y se tejen pensamientos, relaciones y acciones frente al monólogo hegemónico colonial. Como afirma Mignolo: “[...] la descolonización de la historia narrada y del pensamiento historiográfico imperial es parte de la tarea [...] para avanzar en la opción decolonial junto a otros proyectos liberadores ya existentes (Mignolo, 2009, p. 270). En la misma línea, para Boaventura de Souza Santos (2010), desde el proyecto epistemológico y contrahegemónico de las “epistemologías del sur”, es necesario, desde una “sociología de las ausencias”, recuperar esa historia incompleta —en tanto ha sido invisibilizada— con la intención de aportar con sus sentidos y prácticas a la reflexión sobre los problemas derivados de la crisis civilizatoria en la que vivimos actualmente.

Así, en términos metodológicos esta investigación la desarrollamos a manera de una “historiografía de las ausencias”, inspirados en De Certeau cuando afirma que:

Por una parte, [la historiografía] está del lado de un presente que se quiere otro; afirma una novación fundadora, un nuevo inicio. Por otra parte, expresa en un discurso la necesidad de situarse en relación a lo que, en el presente, aún testimonia algo más antiguo, rebelde o resistente al presente. De todas maneras, no nos libramos nunca de una arqueología, pero darle un espacio en este discurso histórico es permitirle al presente comprenderse a sí mismo como otro y, sin embargo, como situado en una continuidad (De Certeau, 2003, p. 112).

Asumimos la *historiografía* en tanto práctica de recopilar y organizar ciertos hechos del pasado; y las *ausencias* como: “la investigación que tiene como objetivo mostrar que lo que no existe es, de hecho, activamente producido como no existente” (Santos, 2010, p. 22), mientras evidenciamos cómo, desde la categoría de *re-existencia*, la experiencia de Quintín Lame, situada en el pasado, afecta nuestro presente y futuro. Nos situamos desde la re-existencia, entendida como el “re-inventarse la vida” (Albán, 2008) y en palabras de Walsh como “[...] práctica y proceso sociopolítico productivo y transformativo asentado en las realidades, subjetividades, historias y luchas de la gente” (2016, p. 235).

La vida de Quintín Lame en el Cauca (entre 1910 y 1917) y Tolima (entre 1921 y 1939) se produjo en un contexto de luchas agenciadas junto a los pueblos originarios en medio de la violencia física, simbólica y estructural por parte de terratenientes, autoridades políticas locales y nacionales, y militares.

⁶ “La palabra historiografía sería, como ya sugiere también Topolsky, la que mejor resolviera la necesidad de un término para designar la tarea de la investigación y escritura de la Historia, frente al término Historia, que designaría la realidad histórica. [...] Historiografía sería la actividad y el producto de la actividad de los historiadores y también la disciplina intelectual y académica constituida por ellos” (Aróstegui, 1995, p. 27). Para el historiógrafo es igual de importante la secuencialidad a la causalidad y la posteridad, ya que es él quien con su rigurosidad y criticidad hace hablar a los hechos y dialoga con ellos, rompiendo la mirada tradicional que establecía que los hechos hablaban por sí mismos.

Lame llegó al mundo como un indígena, hijo de una familia de terrajeros,⁷ pero desde su re-existencia subvirtió su destino —la subalternidad, el servilismo, la no existencia— y contribuyó a la re-invencción de la vida política de los pueblos indígenas en Colombia; no obstante, su trasegar es poco conocido en los medios académicos y políticos diferentes al movimiento indígena colombiano, de allí la necesidad de una reflexión situada desde una categoría contemporánea. En consecuencia, el ánimo historiográfico e investigativo de este trabajo es aportar a “[...] la transformación de los objetos imposibles en objetos posibles y de los ausentes en presentes” (Santos, 2010, p. 22).

Creemos que la historia de Manuel Quintín Lame encarna la idea de que “Re-existir significa, en términos generales, volver a existir, pero de forma diferente, a partir de la irrupción y el encuentro con la alteridad” (Solano y Prieto, 2018, p. 146) y, precisamente, ese encuentro con lo otro y con los otros es un proceso a reflexionar desde el campo comunicación-educación-cultura, entendido como “[...] un territorio de múltiples escalas y dimensiones en el que conviven e interactúan conflictivamente saberes, prácticas y formas de construir socialidad, juegos de sentido colectivo, proyectos e intencionalidades que buscan generar modelos de vida humana buena y digna” (Mora y Muñoz, 2016, p. 13). Leer desde allí esta vida posibilita vislumbrar los caminos otros⁸ que fundamentan la lucha del movimiento indígena desde comienzos del siglo XX hasta hoy,⁹ confrontando al sistema mediante acciones colectivas... y transformando a la sociedad colombiana.

Para esta reflexión se revisaron un total de 67 documentos escritos por Manuel Quintín Lame, agrupados de la siguiente manera: tres ensayos de su puño y letra, compilados en el libro *Las luchas del indio que bajó de la montaña al valle de la civilización* (Lame, 1973); el “Pliego de peticiones de las grandes comunidades de indígenas de Ortega y Chaparral representadas por el Sindicato Indígena Nacional”,¹⁰ junto con dos actas del mismo; dos discursos, dos notas periodísticas y una carta dirigida a sus hermanos, publicadas en el libro *Documentos para la historia del movimiento indígena colombiano contemporáneo* (Sánchez y Molina, 2010); 35 memoriales, cartas y peticiones dirigidas a los ministerios de Economía, Industria y Trabajo, y Agricultura y Comercio; nueve telegramas dirigidos a los diferentes ministerios; diez oficios y peticiones dirigidos a la personería y los juzgados municipales; y los títulos y la escritura de los Resguardos de Indígenas de Ortega y Chaparral.

⁷ El terraje es una relación de tradición feudal establecida entre patrones y siervos (en el caso colombiano entre los terratenientes mestizos y los indígenas), “[...] según la cual un indígena debía pagar en trabajo gratuito dentro de la hacienda el derecho a vivir y usufructuar una pequeña parcela, ubicada en las mismas tierras que les fueron arrebatadas a los resguardos indígenas por los terratenientes” (Vasco, 2008, p. 373). Al igual que los adultos, los niños indígenas debían pagar con medio día de trabajo su estadia en la hacienda.

⁸ Esta investigación se inscribe en el subcampo “*Diversidad y formas de vidas otras*” del campo Comunicación-Educación-Cultura. La diversidad y la otredad son entendidas como aquello que no encaja, en términos de pensamiento, sentido y acción, sobre los marcos de vida establecidos por el patrón de vida capitalista, patriarcal y racista que propicia la colonialidad del saber, el poder y el ser.

⁹ En Colombia el 13 de Marzo de 2019 se inició la *Minga nacional por la defensa de la vida, los territorios y la paz*, en el departamento del Cauca, liderada por los pueblos originarios de esta región del sur del país, con el objetivo de levantar una voz de protesta y alerta frente a varias situaciones: los numerosos asesinatos de líderes indígenas en la región; el incumplimiento de acuerdos pactados con anterioridad con el Estado (de manera especial el capítulo étnico del proceso de paz con las FARC); la defensa de la consulta previa y el rechazo al proyecto de ley que permite modificarla; la defensa de los derechos económicos, sociales, culturales y ambientales; la militarización de los territorios autónomos, y la modificación de la ley de víctimas, entre otros (Organización Nacional Indígena de Colombia, 2019).

¹⁰ Archivo General de la Nación, Sección Oficiales, Fondo Ministerio de Gobierno, Sección División de Asuntos Indígenas, Carpeta 4, 8 de octubre de 1934. Ortega, Tolima, Colombia.

Un bosquejo de Manuel Quintín Lame Chantre

[...] si la pluma del doctor Guillermo Valencia¹¹ sirve para escribir *Anarcos*, la pluma del indio Manuel Quintín Lame servirá para defender a Colombia.
(Lame, 1987, p. 153).

La fecha y lugar de nacimiento de Manuel Quintín Lame Chantre no se ha podido precisar. Vasco Uribe (2008) lo sitúa en el año de 1880, en la hacienda San Isidro, departamento del Cauca, a orillas del río Popayán; Martha Elena Corrales Carvajal menciona que, con sus palabras, Quintín Lame comentaba haber nacido el 31 de octubre de 1883 en el resguardo de Polindara, ubicado actualmente en Totoró, Cauca (Corrales, 2005). Otra versión es la que da Juan Friede, quien establece como fecha de nacimiento el año de 1887 en la hacienda de Calderetas, en la región de Silvia, Cauca (Corrales, 2005).¹²

La infancia de Lame transcurrió en un ambiente de relaciones coloniales heredadas, marcadas por la explotación, la injusticia y la impotencia. Manuel Quintín, como la mayoría de los originarios de su época, no accedió a ninguna educación; vivió y creció como terrajero junto a su familia, en la hacienda Polindara, presenciando los abusos físicos y simbólicos cometidos por el terrateniente contra los indígenas: extenuantes jornadas de trabajo, ejercicio de prácticas abusivas y que atentaban contra la integridad de las personas y sus familias, como la “pernada” (Vasco, 2008), entre otros. Así narraba su origen Manuel Quintín:

En esas soledades donde yo nací y conocí la juventud del mundo y sus vestigios primorosos que aparecen, y también los frutos después de las flores, y no es el fruto ni la flor que abandona el árbol, sino es el árbol el que abandona la flor y el fruto. Este conocimiento lo publico a pleno sol prueba de lo que me consta, porque soy hijo de un par de agricultores indígenas, quienes derrocaban al golpe del hacha esas selvas de que hablé al principio, no tengo la desgracia que por mis venas corra sangre española ni que un español me haya educado, por lo tanto no tengo nada que agradecer, pues los anales de la historia hablan de colegios donde se han depurado los genios de los hombres pero... yo con un lenguaje no castizo ni estudiado, deseo tomarle la rienda al caballo y al caballero, y ya deben oír las pisadas lentas de esa silvestre mariposa, quien formará un concierto de mariposas para suspender el canto de las sirenas y perseguir la mortífera serpiente, bajando del monte al valle y praderas y no de las praderas al monte como lo debían hacer los hombres quienes se llaman civilizados (Lame, 1973).

Lame crece y llega a su mayoría de edad, momento crucial en su historia, pues sus dieciocho años coincidieron con el conflicto armado entre los dos partidos políticos tradicionales del país, conocido

¹¹ Guillermo León Valencia (Popayán, 1909-Nueva York, 1971) fue un político conservador, poeta y diplomático payanés. Fue presidente de Colombia entre 1962 y 1966, y miembro de una de las familias de hacendados más tradicionales del Cauca. El poema *Anarcos* alude a la amenaza de las ideas socialistas y de organizaciones populares e indígenas, ponderando el dogma católico como el único que comprende y explica el orden social.

¹² La imprecisión de la fecha y el lugar del nacimiento de Quintín pueden asociarse con el momento económico que vivía el sur del Cauca hacia finales del siglo XIX (Núñez, 2008).

como la Guerra de los Mil Días (1899-1902). Enlistado forzosamente por el Ejército Nacional, Quintín aprenderá a leer y escribir y conocerá varios lugares de la geografía colombiana, algo insólito para su condición de terrajero, ya que esta le impedía salir de la hacienda sin permiso del terrateniente.

En un primer momento, Lame estuvo en Buenaventura y gran parte del suroccidente del país. Posteriormente, bajo las órdenes del general Carlos Albán (quien contribuyó a su proceso de alfabetización), se trasladó hacia el istmo de Panamá, lugar donde, según se cuenta, conoció la lucha del indígena *guaymí* Victoriano Lorenzo, reconocido por aprovechar la guerra entre liberales y conservadores para fortalecer la lucha indígena y constituir una fuerza militar independiente (Vasco, 2008).

Tras el servicio militar, Lame va a establecerse en la ciudad de Popayán. Aquí empieza a desarrollar un proceso silencioso y altamente significativo: durante más o menos diez años articula sus conocimientos lectoescriturales y su interés por las leyes, frecuentando abogados y estudiando las leyes colombianas; por ejemplo, usaba un manual de leyes de la época denominado *El abogado en casa* (Palau, 1898) para ayudar a otros originarios en causas legales. Desde estos aprendizajes como autodidacta, Lame redactó una serie de demandas, memoriales y solicitudes para favorecer a los pueblos indígenas en el sur del país:

Nosotros necesitamos un representante que hable por nosotros, que defienda nuestros intereses y no debe desalentarnos el que no tengamos un doctor indígena, pues para ser representante sólo se necesita sacar mayor número de votos en las urnas. Yo estuve en Bogotá y de los 92 representantes, las dos terceras partes apenas sabían leer y escribir y eso con muy mala letra y sin ortografía (Lame, 2010a).

Hacia 1902 Manuel Quintín inicia una búsqueda incesante de los títulos originales de las tierras ancestrales de los pueblos del Cauca. En este proceso descubre que la tierra en que el indígena vive como siervo es propia, y que las leyes han sido malversadas por los terratenientes. Entre los hallazgos cobra mucho interés el título colonial de Juan Tama, ratificado tras la independencia de Colombia.

En la década de 1910 del siglo XX, varios indígenas se convencen de los argumentos de Quintín y empiezan a acompañarlo en estas demandas. Así pues, Lame plantea la necesidad de organizar un movimiento indígena con una autoridad que centralice la lucha, primero en el Cauca y posteriormente en el país, para que cada cabildo no funcionara como una isla aparte, sino que existiese una verdadera unidad en todos los pueblos originarios de Colombia. Hacia 1914, Lame lidera un movimiento fortalecido, consciente de las injusticias cometidas por muchos años contra el indígena, de los títulos históricos que les pertenecen y de la necesidad de cambiar el orden político y económico existente, y dispuesto a actuar para hacer valer sus derechos. Es a partir de este año cuando van a darse las primeras mingas: acciones de hecho por parte de los indígenas para la recuperación de los territorios propios. Así pues, con sus instrumentos de trabajo —hachas, machetes y palos— los indígenas empiezan a recuperar uno a uno sus territorios enfrentándose con los guardias de las haciendas e incluso con el mismo Ejército nacional.

Antes de saludarlos manifiesto que ese verde jardín está ya para florecer y vosotros no os dais cuenta pero esto (es) a causa de la mano gigantesca; apenas doy principio y paso a saludarlos con ese recordado anhelo de unirnos con un estrecho abrazo y unir nuestras inteligencias, para ver de qué modo rompemos las cadenas de aquel tirano que tiene presos nuestros derechos y ya verá si desnudamos nuestras frentes con el ánimo de pegar el grito ¡viva la defensa de nuestros hermanos! [...] Así es hermanos: vamos a pegar el grito de la reintegración e independencia de toda la raza amarilla con la

blanca y esto será en el alto del Cauca, antiguo Calibío que su nombre resuena y ha resonado entre las filas de la batalla como valientes y vencedores en el campo de lo dicho (Lame, 1915).

Tras las incursiones por la recuperación de los territorios, se darán las detenciones y arrestos de Quintín Lame. En 1915, es arrestado y privado de la libertad en la cárcel de Popayán; su rebeldía y su formación como autodidacta en leyes le permitirán salir de la prisión en nueve meses. En 1916 y 1917 será detenido y arrestado nuevamente; este último hecho lo llevará a pasar cuatro años en la cárcel, sin proceso judicial ni defensa alguna. En agosto de 1921 sale por tercera vez de la cárcel. Gracias a este último hecho, va a reorientar su estrategia de lucha para reivindicar la posición del indígena en el Cauca; en 1922 se traslada del Cauca hacia la parte sur del Tolima, en la región de Ortega y Chaparral.¹³

Entre 1921 y 1938, Manuel Quintín Lame Chantre va a fundamentar su lucha desde las acciones de hecho, pero también desde el fortalecimiento del pensamiento propio en el indígena. Unido a los procesos de recuperación de tierras, materializados con las mingas, Quintín va a utilizar el sistema judicial para recuperar lo usurpado por los terratenientes, y va a interpretar la dinámica del sistema judicial y político colombiano¹⁴ para equilibrar las fuerzas.

En 1939, después de haberse movido por diferentes frentes —la educación, las leyes, los medios, las instituciones y la movilización—, en una lucha de más de diez años, Quintín Lame, junto a los indígenas del sur del Tolima, logran constituir de forma oficial el resguardo de Ortega-Chaparral. En diciembre del mismo año, Lame terminará de escribir un libro con las memorias de su experiencia para los pueblos indígenas de Colombia *Los pensamientos del indio que se educó dentro de las selvas colombianas* (Lame, 1973). Tras esto, Manuel Quintín Lame Chantre se hará a un lado en la dirección del movimiento indígena del sur del país sin dejar de apoyar, sobre todo desde el uso de recursos legales, la recuperación de tierras de los pueblos originarios.

El indio que se educó en las montañas en clave de re-existencias

Aquí se encuentra el pensamiento del hijo de las selvas que lo vieron nacer, se crió y se educó debajo de ellas como se educan las aves para cantar [...] para hacer uso de la sabiduría que la misma Naturaleza nos ha enseñado, porque ahí en ese bosque solitario se encuentra el Libro de los Amores, el libro de la Filosofía; porque ahí está la verdadera poesía, la verdadera filosofía, la verdadera Literatura [...] (Lame, 2004, p. 48).

En un trabajo previo titulado “Caminos de la re-existencia: conversa sobre el devenir otro(s) mediante la comunicación en escenarios interculturales” (Solano y Prieto, 2018), los autores identificamos cinco entradas o miradas que nos permiten leer la re-existencia en tanto perspectiva teórico-conceptual: i) como praxis y sociogenia, ii) como una pedagogía decolonial, iii) como manera de agenciar el tiempo como espiral, iv) como proceso de construcción de nuevas subjetividades políticas, y v) como estrategia

¹³ Dos son las razones que llevan a situarse en esta región a Lame: la primera, la persecución de la que seguía siendo víctima en el Cauca tras su salida de la cárcel y, la segunda, el destierro de facto, pues las autoridades le impidieron en varias ocasiones el ingreso al departamento.

¹⁴ Memorandos, comunicados, peticiones, entrevistas, demandas, elecciones y declaraciones, entre otras, serán algunas de las herramientas utilizadas por Quintín para pugnar con el sistema.

de construcción de escenarios de vida, territorios y territorialidades. Así, desde estas cinco miradas analizaremos la re-existencia de Quintín Lame, evidenciada en sus experiencias, procesos y producciones que dislocaron la invisibilización, la exclusión y la marginalización racializada impuesta sobre él y su pueblo por terratenientes, gobernantes, ministros, jueces y militares, entre otros.

Cuestionando las cadenas visibles e invisibles

Las re-existencias, entendidas como *praxis* y *sociogenia*,¹⁵ configuran una intersección: en primer lugar, desde la coherencia entre lo que se piensa y lo que se agencia en términos individuales y colectivos; y, en segundo lugar, para transformar los patrones de control y dominación es preciso comprender los más difíciles de percibir, aquellos que se instalan en las prácticas culturales cotidianas. El diálogo entre teoría y práctica y entre mente y cuerpo permite que la re-existencia prospere.

Los procesos y luchas agenciados por Lame adquieren la connotación de *praxis*, en el sentido freireano (Freire, 1985), en tanto estableció un vínculo entre teoría y práctica al materializar los pensamientos y demandas del pueblo indígena, tanto en las mingas por la recuperación de la tierra, como en los memoriales, comunicados, acusaciones y procesos judiciales contra la usurpación de tierras por parte de hacendados y terratenientes:

Nosotros los indígenas que firmamos el presente edificamos casas para escuelas de niños y sentamos escuelas con nuestros propios esfuerzos pagando los maestros, pero los señores alcaldes persiguieron a dichos maestros imponiéndoles multas crecidas como debe costar en los archivos de la alcaldía de Ortega, la alcaldía de Coyaima, etc.; no contentos con esto nos derribaron a filo de hacha una de las casas de escuela en Guaipá, y la superior escuela que era en San José de Indias antes llamado Llanogrande en el Distrito de Ortega, le metieron fuego a puerta cerrada, *presentamos el denuncia legalmente ante el poder judicial; pero todo duerme el sueño de los muertos en el juzgado 2° superior de Ibagué y 2° del circuito del Guamo*.¹⁶

De igual manera, Manuel Quintín enfrentó las cadenas objetivas y subjetivas (sociogenia) que intentaron subyugar los saberes y prácticas indígenas, desde la invasión española hasta sus tiempos, mediante la escritura, conceptualizando sobre estas prácticas de subordinación construidas desde la vida cotidiana:

La experiencia tiene dos poderosos muros, el uno es visible y el otro es invisible, muros que me han servido de trincheras poderosas para favorecerme de la metralla de mi enemigo en el campo de lo civil y en lo moral; pero para esto se necesita tener una memoria feliz y única; el primer muro es donde están

¹⁵ Para nosotros la re-existencia como *praxis* y *sociogenia* es una mirada en la que: “[...] integramos estas categorías desarrolladas por Freire (1985) y Fanon (2009) respectivamente, para denotar los procesos y luchas desarrollados por los pueblos históricamente oprimidos como agencias teórico-prácticas (*praxis*) que “dislocan y modifican las estructuras mentales —visibles en la educación y cultura impuestas por el occidentalismo— y físicas —visibles en el desigual sistema de acceso a los recursos, al trabajo, la tierra, la salud...” (Solano y Prieto, 2018, p. 217).

¹⁶ “Pliego de peticiones de las grandes comunidades de indígenas de Ortega y Chaparral. Departamento del Tolima. Quienes están representados hoy por un ‘Sindicato Indígena Nacional’”, Archivo General de la Nación, Sección Oficiales, Fondo Ministerio de Gobierno, Sección División de Asuntos Indígenas, Carpeta 4, 8 de octubre de 1934. Ortega, Tolima, Colombia (cursivas añadidas).

depositadas todas las acciones que le danzaron al hombre desde el momento en que tuvo uso de razón, como el indígena que nunca se olvida del blanco que le pegó a su padre de obra y ultrajó de palabra a su hermano, o a su esposa; él no dice nada, pero el interior conserva el pensamiento del gallo de pelea y se venga haciéndole salir una úlcera, que dicen en su lenguaje algunas personas, maleficio. [...] El segundo muro de la experiencia es decir el hombre lo que sabe y saber decirlo cuando es tiempo y sazón, porque más seguro es callar que hablar; pues la llaga que está cubierta nunca es pisada de la mosca y cicatriza pronto [...] El indio no puede ir en compañía del blanco a un café, a un hotel, a una mesa de convite, por arreglado que esté de vestido, el blanco se rebaja ante los suyos, es mirado de los suyos con soberbia. ¡Mucho más cuando el indígena ha penetrado el jardín de la Ciencia y el blanco queda por fuera sin poderlo penetrar! (Lame, 1973, pp. 77-78, cursivas añadidas).

En sus tiempos y a su manera, Quintín Lame vislumbró la necesidad de frenar estos imaginarios e imposiciones subjetivas que desde la familia, la religión y el Estado se establecieron sobre los indígenas. Para Lame, la alfabetización implicaba no solo aprender a leer y escribir, sino fundamentar un pensamiento propio según el cual las decisiones y acciones se ejercieran desde los conocimientos y de manera autónoma (Lame, 1973), por ello su interés permanente por plasmar por escrito sus pensamientos, venidos de la experiencia de luchar.

Este ejercicio de escritura necesariamente implica una incursión simbólica en el terreno de disputa del saber que tiene un doble movimiento: se escribe en el lenguaje del opresor, incluso en sus términos jurídicos, para responder de manera “civilizada” a las violencias e injusticias, a la vez que se piensa, se filosofa, teniendo como asidero la cultura y el pensamiento propios, fundamentados en la experiencia de la naturaleza.

Creando pedagogías decoloniales

Para Adolfo Albán las re-existencias, son “[...] ‘agencias otras’ donde se devela la matriz colonial, la naturalización de la discriminación racial/étnica y cultural [para] asumirse como la posibilidad narrativa desde la diferencia cultural” (Albán, 2008, p. 85); justamente, la insurgencia de esas narrativas despliega distintas pedagogías que buscan arrebatar y reorganizar ese poder ejercido de forma vertical, y construir dinámicas que conflictúan, a la vez que posibilitan, el reconocimiento, la escucha y la construcción desde la diversidad.

Lame veía con gran preocupación el analfabetismo de los jóvenes y adultos indígenas: “Debo mostrar 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” (Lame, 1973, p. 58). En consecuencia, propone que los indígenas aprendan a leer y escribir sabiendo que esto les permitiría interactuar con el sistema de los blancos-mestizos a fin de defenderse de sus abusos e impedir que la ignorancia (tanto la atribuida por la sociedad dominante, como la real, en términos de falta de recursos simbólicos o culturales para disputar el saber/poder) siguiera siendo el dispositivo para reproducir las relaciones de explotación impuestas por terratenientes, hacendados y políticos:

Hoy en día he levantado mi frente como a modo de genio, con el fin de sembrar la semilla de la flor de la esperanza, en medio de la oscuridad y *no dejar que la raza indígena en Colombia camine en medio del oscurantismo, que le hagamos frente al bramido del tigre, al rugido del león, al silbido de la serpiente*

que en medio de las ramas se esconde para envenenar el corazón de la ignorancia y sepultarla en el gabinete de su cueva (Lame, 2010b, p. 40, cursivas añadidas).

Pero hoy ni siquiera se encuentra en Colombia una estatua de un Atahualpa o de un Bochica como se encuentran en las demás Repúblicas hermanas; porque Colombia ha sido y es la mansión del odio y la envidia contra el indígena (Lame, 1973, pp. 75-76).

También en los memoriales y cartas dirigidas a los diferentes ministerios y entidades oficiales del gobierno, Quintín siempre demandó la legítima posición, organización y reivindicación de los derechos indígenas. Sus documentos enaltecían la figura del indígena, y en ellos argumentaba su necesaria intervención en los asuntos políticos, económicos y sociales del país:

En mi carácter de presidente del Sindicato Indígena Nacional, y unido con los miembros, uno del departamento del Huila; otro por el departamento de Bolívar; otro por el departamento del Bajo Magdalena; otro por el departamento del Cauca, etc.; *acordamos el principio y el fin de nuestros reclamos ante el Gobierno Nacional, porque así como se reúne el burgués, capitalista o latifundista, el blanco, el mestizo, el negro, el mulato o obrero; así como se reúnen los dos viejos partidos para deliberar y acordar sus directivas sobre plataformas; así como se reúne el episcopado cristiano y religioso en las repúblicas, como también el Papa reúne todos sus cardenales y el soberano su corte. Así hasta hoy señor ministro se abre un xxx para nosotros los indígenas ignorantes en el transcurso de 343 años, en que nosotros, los indígenas hemos sido perseguidos, ultimados, despojados, ultrajados, xxx, sin ley, sin justicia, sin caridad, desde ese xxx día fechado el 12 de octubre de 1492.*¹⁷

Para Lame, las estructuras de opresión, explotación e injusticia que habían creado desde hacía cuatro siglos los clérigos, encomenderos, terratenientes y *politiqueros*,¹⁸ condicionaban, pero no determinaban, el presente y futuro de la vida de los pueblos indígenas (Lame, 1973). Para lograr subvertir dichas condiciones, llamó a unificar los pueblos y resguardos indígenas en la creación de un “gobierno chiquito” (Vasco, 2008)¹⁹ que pudiera enfrentar el “gobierno grande de los blancos”.

Finalmente, un rasgo interesante de estas prácticas pedagógicas decoloniales es que crearon lugares de enunciación para miembros de la sociedad invisibilizados también por otros criterios, como el género:

Hoy día, aun cuando nos insulten maltratándonos de palabra y de obra y mandándonos predicadores de cualquier clase, *ya nosotras, las infelices, las mudas, las sordas, ya hemos conocido el resplandor de los*

¹⁷ Carta al Ministro de Industrias. Archivo General de la Nación, Sección Archivos Oficiales, Fondo Ministerio de Gobierno, Sección División de Asuntos Indígenas, Carpeta 4, 14 de enero de 1935. Ortega, Tolima, Colombia. Cursivas añadidas. La transcripción de los textos como “xxx”, se refiere a partes de los archivos que resultan ilegibles.

¹⁸ De esta manera llamaba Quintín Lame también a los políticos clientelistas y hace un llamado constante a los pueblos originarios para que los rechacen, comparándolos con aves de rapaña que buscan saciar su hambre electoral para después desentenderse totalmente de las demandas, necesidades y existencia del pueblo indio.

¹⁹ Para Lame, la cuestión era poder establecer control político y territorial en las regiones indígenas del Cauca (el “gobierno chiquito”), para después expandirlo a nivel nacional; de esta manera lo hizo al establecer direcciones indígenas en las secciones en que dividió el Cauca, y gobernadores generales en los departamentos del Valle, Huila, Tolima y Nariño.

libres donde está escrito el libro de nuestro desengaño y que termina por completo los idilios de los engañadores y predicadores con falsas doctrinas en que dicen a pulmón abierto que el rico tiene derecho a todas sus propiedades (Lame, 1973, p. 22).

Como puede apreciarse, las mujeres jugaron un papel fundamental en el movimiento, y si bien este no estaba inscrito en una corriente feminista, es importante reconocer que desde esa alteridad y en las condiciones históricas particulares, las mujeres lamistas reivindicaron su palabra y acción en tiempos en los que esa práctica era en sí misma un acto de subversión del orden social.

Pensando y viviendo el tiempo en espiral

De igual manera, las re-existencias tienden a comprender el tiempo como una espiral que se expande y se contrae, donde hay que “volver para avanzar”. Un aspecto clave es el reconocimiento de lo propio —la memoria y tradiciones— para interpretar y actuar en el contexto, usualmente determinado hegemónicamente: esta mirada de la re-existencia reconsidera el pasado y lo modifica de acuerdo con los llamados que hacen los territorios y pueblos desde las coyunturas presentes que los condicionan, y las posibilidades que se les abren y proyectan hacia el futuro (Solano y Prieto, 2018, p. 231).

A lo largo de su vida Lame agenció un importante conocimiento, tanto de la legislación indígena desde la Colonia hasta sus días, así como de la Constitución política de la época (1886), lo que le dio herramientas para demandar la protección de los derechos civiles, así como de las leyes que involucraban a los indígenas y los vinculaban con el Estado colombiano, lo que le ayudó a reconfigurar al indígena como sujeto político. El siguiente fragmento de una carta redactada por él al ministro de Industrias en 1934 evidencia su interpretación y aplicación crítica de la ley colombiana:

Y el defensor de los indios Fray Bartolomé de las Casas en su historia da a conocer la mala administración de justicia contra el pobre indígena colombiano en un tiempo Guananí y después neogranadino. Para probar la mala administración de justicia hasta hoy; presento yo personalmente con fecha 15 de Septiembre del año pasado de 1934, una documentación donde probé con hechos xxx la mala administración de justicia de la autoridad judicial del Tolima, contra las propiedades, predios, habitaciones y cultivos del pobre indígena; indígena que está en posesión de sus tierras desde los tiempos de la colonia; su señoría me informó en oficio marcado con el número 1578 fechado el 5 de septiembre en contestación del memorial fechado de Noviembre en que tuvo la bondad de informarme que el señor gobernador del Tolima no había rendido el informe, que esa superioridad le había pedido en oficio marcado con el número 1239 de Septiembre en favor del indígena Mauricio Chilantra, y después se dice que son negocios del poder judicial, si nosotros los indígenas señor ministro, no estamos regidos por las leyes generales de la República sino por las leyes especiales que no han sido derogadas hasta hoy; y para dicho fin presento copia del certificado del defensor del municipio de Ortega que es el señor personero.²⁰

²⁰ Carta al Ministro de Industrias. Archivo General de la Nación, Sección Archivos Oficiales, Fondo Ministerio de Gobierno, Sección División de Asuntos Indígenas, Carpeta 4, 14 de enero de 1935. Ortega, Tolima, Colombia. Cursivas añadidas. La

Además, en la obra general de Lame hay una importante capacidad de creación literaria, que posibilita la construcción de lo que Ricoeur (1997) denominaría un no-lugar, para posicionarse críticamente respecto a la sociedad de su tiempo y construir desde allí otro tipo de relaciones epistemológicas y ontológicas. Ejemplo de ello es la creación de tiempos y lugares como la tierra “Guanani”, que es como Lame se refiere a la América precolombina, que recrea como lugar y tiempo presente en los días de su lucha, a fin de crear un concepto unificador para los pueblos indígenas de Latinoamérica (concepto semejante a lo que hoy conocemos como Abya Yala).

Otro elemento que ejemplifica muy bien esta concepción del tiempo en espiral en los agenciamientos y discursos de Quintín Lame es la lectura que este hizo de la religión católica. Quintín leyó las parábolas, historias y mensajes del evangelio como argumentos para justificar la lucha del pueblo indígena oprimido:

Todos mis actos quieren borrarlos en la forma que los judíos pidieron al Gobernador Romano que borrara o quitara el INRI de la Cruz, y los Césares quisieron ocultar el Misterio de la Pascua, es decir de la Resurrección del que había muerto en la Cruz y había sido sepultado en el huerto y sobre su sepultura colocaron una pesada piedra, y una guardia (Lame, 1973, p. 66, cursivas añadidas).

Quintín Lame no se limitó a la reivindicación de las tradiciones y prácticas ancestrales en los pueblos indígenas; su praxis conversó con el contexto en que se encontraba inmerso. Logró trascender la lectura y escritura, potenciándolas como herramientas para la pervivencia cultural y legal, y le dio una interpretación crítica y propia al sistema político, así como a las creencias religiosas dominantes, haciendo despliegues creativos para nombrar y re-inventar tiempos y espacios.

In-surgiendo como sujeto político

Las subjetividades políticas in-surgen al encarnarse en quienes se hacen conscientes de la posición y rol que de forma arbitraria se les ha imputado (indígenas, negros, mujeres, pobres, refugiados, migrantes, lesbianas, entre otros) y las reinventan para darse un carácter vindicativo y empoderado. Al identificar las formas en que se utiliza su diferencia para domesticar sus comportamientos, pensamientos y acciones en la sociedad, y quebrar dicha dominación de forma creativa y dinámica, modifican su existencia, re-existen.

En sus memorias, Lame cuenta cómo pudo defenderse en los juzgados contra más de ciento ochenta procesos sin recurrir a ayudas legales, “porque para ser abogado no se necesita tener ‘diploma’, el diploma es la verdad en su punto [...]” (Lame, 1973, p. 61). Otra acción recurrente que da cuenta de su empoderamiento como sujeto político son las constantes referencias a sus conflictos con personajes notables:

Se dice que Popayán es la cuna de los sabios, la cuna de los Poetas, la cuna de los filósofos y la cuna de los jurisconsultos más afamados, pero a ninguno le consulté yo mi defensa en el año de 1918 y 1919, cuando yo me preparaba como el polluelo que bate sus alas y que parece que desafía la inmensidad de los aires del infinito espacio, para hacer su vuelo personalmente y cruzarlo; mi más gallarda defensa en medio de aquellos sabios de la edad contemporánea (Lame, 1973, p. 63, cursivas añadidas).

transcripción de los textos como “xxx”, se refiere a partes de los archivos que resultan ilegibles.

Reconociendo los saberes propios y su legitimidad, y acompañándolos con el estudio riguroso de las leyes de los blancos, Quintín se representó a sí mismo en los juzgados, demandando incluso, como lo llamo él, la ilegalidad del sistema jurídico colombiano.²¹ Lame siempre hizo el llamado a sus hermanos para que no acudieran a los abogados blancos, quienes se prestaban a engaños aprovechándose de su desconocimiento de los procedimientos jurídicos; también los instaba a que nunca confesaran delitos ante los tribunales ni se dejaran amedrentar por las amenazas que recibían si no se declaraban culpables.

Pasando a un aspecto más colectivo de la emergencia del indígena como sujeto político, vale la pena destacar cómo las mujeres indígenas del sur del Cauca, inspiradas en el pensamiento de Lame, reconfiguraron su ser y lugar para tomar partido en las decisiones, acciones y reflexiones del movimiento indígena colombiano; esto se hizo evidente en el manifiesto “El derecho de la mujer indígena en Colombia”, escrito por las mujeres indígenas del Tolima, Huila y Cauca en 1927:

De los vientres del sexo femenino indígena nacerán nuevas flores de inteligencia que llamarán la atención a toda la civilización de explotadores, calumniadores usureros y ladrones, quienes han desterrado de los bosques, de las llanuras y de las selvas a nuestros padres, hijos y esposos; engañándolos con licores alcohólicos para poderlos despojar de sus hogares, de sus cultivos y de sus tierras. [...] Fundadas en una inspiración que de repente se apodera de nosotras como un resplandor que ilumina la oscuridad donde ha existido el dios del engaño, de la ignorancia. Y en medio de ese resplandor ha surgido en el horizonte una flor, que los hombres civilizados han querido cortar, pero que sin embargo está rosada y bella, y no desaparece ante los relámpagos y huracanes (Lame, 1973, p. 21).

Caminando nuevos territorios

El re-existir desde los territorios no es solo la capacidad de construirlos o nombrarlos de formas diferentes, sino también de habitarlos y dejarse habitar por estos de otras maneras. Para acabar con la mirada antropocéntrica que tenemos del espacio, es necesario entender el territorio como un ser. La naturaleza como una “otra” diferenciada ha sido también relegada e infantilizada por la mirada devastadora y depredadora de compañías, Estados e individuos permeados por lógicas de consumo y superioridad:

En las re-existencias, se producen nuevas espacialidades, sí; se habita de otra manera un lugar, pero eso tiene un nivel más complejo: cuando los lugares nos habitan y se convierten en fundamentales para producir la re-existencia misma. A eso es a lo que llamamos *nuevas territorialidades*, porque implican desplazamientos, dislocaciones epistémicas en las que los territorios cobran vida y ofrecen nuevos sentidos que apalancan y son parte de las re-existencias en sí mismas (Solano y Prieto, 2018, p. 244).

Frente a la concepción con la que nació la figura de los resguardos durante la Colonia —espacios marginados para el aislamiento, reducción e invisibilización de los nativos—, Quintín Lame va a reinterpretar estos

²¹ Lame califica las leyes colombianas como una especie de “contrabando antijurídico” por la manipulación, injusticia y amañamiento con la que estas operan. Para Lame la ley en Colombia es “ilegal y subversiva” por cuanto quiebra el orden natural de las cosas, y termina sentenciando al inocente “por haber aprendido a pensar para pensar” (Lame, 1973, p. 63).

como escenarios estratégicos y localizados para la territorialización de la cultura, el gobierno y la economía propios del indígena. Esta lectura de los resguardos como territorios organizados desde la diferencia se hizo evidente desde la recuperación de los títulos coloniales y su posterior defensa en los estrados:

*7° Al pobre indígena no se le respetan sus propiedades materiales, habitaciones y cultivos que están dentro de los resguardos de Ortega y Chaparral; resguardos que existen, y su existencia la probé yo Manuel Quintín Lame en una copia que me expidió el señor procurador general de la nación de un certificado que expidió el defensor del municipio de Ortega, y que yo personalmente la entregué en el despacho de su señoría.*²²

Esta re-territorialización, desde lo propio borró el carácter marginal que el blanco-mestizo le había asignado a los resguardos para, mediante la lucha política y reconociendo la cultura propia, delimitarlo, protegerlo y reivindicarlo desde la diferencia, pues le posibilitaba a los pueblos originarios “espacializar sus pensamientos, sentires, prácticas y relaciones”.²³ La mirada de Quintín sobre el territorio no se limitaba a defender los resguardos existentes. Lame propone una visión territorial más amplia, estableciendo secciones indígenas departamentales que impiden que los resguardos se atomicen y cada quien actúe por su lado. La intención de identificar secciones en el Cauca, Valle, Tolima y Nariño era crear un corredor cultural y político entre los indígenas de la región para permitir que estos se sintieran acompañados, unidos y fuertes en la lucha por sus reivindicaciones (Vasco, 2008).

Con respecto al trato y convivencia con ese territorio propio, Quintín va a romper con las miradas antropocéntricas que definen esta relación. En su pensamiento, además de situar la importancia en el relacionamiento fraterno del indígena consigo mismo, sus ancestros y sus hermanos, reivindica una relación fuerte entre el ser indígena y la Madre-Maestra Naturaleza. Probablemente, la manera en que Quintín Lame aludía a la Naturaleza (da mucho qué entender que lo escriba siempre con mayúscula inicial) como fuente de conocimiento es uno de los aspectos menos estudiados de su accionar y de su obra escrita; no obstante, es muy importante abrir la reflexión en este sentido: si bien uno de los hitos más importantes en su biografía es el aprendizaje de la lectoescritura —que hace devenir a Lame como experto jurídico en favor de la causa indígena—, esos no dejan de ser saberes técnicos usados con maestría. ¿Cuál era entonces su episteme, su fuente de conocimiento?

Aquí se encuentra el pensamiento del hijo de las selvas que lo vieron nacer y que se crio y se educó debajo de ellas como se educan las aves para cantar [...] *para hacer uso de la sabiduría que la misma Naturaleza nos ha enseñado, porque ahí en ese bosque solitario se encuentra el libro de la filosofía; porque ahí está la verdadera poesía, la verdadera filosofía, la verdadera literatura* [...] pues esa naturaleza tiene sus armoniosos cantos enseñados a los que vienen educados por generaciones, y no por maestros como ha aprendido a leer y escribir el blanco (Lame, 1973, pp. 71-72, cursivas añadidas).

²² “Pliego de peticiones de las grandes comunidades de indígenas de Ortega y Chaparral. Departamento del Tolima. Quienes están representados hoy por un ‘Sindicato Indígena Nacional’, Archivo General de la Nación, Sección Oficiales, Fondo Ministerio de Gobierno, Sección División de Asuntos Indígenas, Carpeta 4, 8 de octubre de 1934. Ortega, Tolima, Colombia.

²³ En la época de Quintín Lame, los resguardos eran más un concepto legal vacío, por ello las usurpaciones de tierras; la lucha legal que emprendió significó un hito, un giro, que llevó al reconocimiento de los resguardos como entidades vivas y con cultura propia, lucha que por otras venas y ramificaciones continuó durante todo el siglo XX, hasta materializarse en la Constitución política de 1991.

A manera de reflexiones finales

[...] por medio de mi fe que dejo escrita en este libro se levantará un puñado de hombres indígenas el día de mañana y tomarán los pupitres, las tribunas, los estrados, las sesiones jurídicas [...]
(Lame, 2004, p. 191).

Pensar en la re-existencia desde el caminar de Lame nos pareció pertinente para hurgar en el pasado y para dialogar con el presente (pensar y vivir el tiempo en espiral). A poco menos de un siglo de los agenciamientos de Manuel Quintín Lame Chantre en el Cauca y el Tolima, hoy en Colombia y el mundo se reviven conflictos semejantes a los de esos tiempos, pues los despojos de tierras a los marginados de todos los colores no se han detenido. Incluso, posterior a una Constitución política de 1991 que consagra a Colombia como una nación “multiétnica y pluricultural”, desde diversos sectores políticos y productivos, se violentan las formas de vida de los pueblos indígenas, negros y comunidades campesinas al representarlas, por ejemplo, como “opuestas al progreso” o “terroristas”; otro tanto sucede en Latinoamérica y el Caribe, donde distintos gobiernos, de derecha e izquierda indistintamente, desempolvan los argumentos de “unidad”, “religión” y “bien de la mayoría” para desconocer derechos que han costado y siguen costando miles de vidas,²⁴ así como siglos de reflexión, lucha y diálogo.

Hemos usado la categoría re-existencia para reflexionar sobre los agenciamientos del pasado acaso por la relevancia que cobra hoy,²⁵ como en aquellos tiempos, la necesidad de re-inventar la vida. Así, una historiografía de las ausencias es una apuesta por romper con “la monocultura del saber” (Santos, 2011) que sitúa en la *no existencia* o en *las ausencias* las luchas de los pueblos. Por lo anterior, a mane-

²⁴ Según datos del Instituto de Estudios para el Desarrollo y la Paz (Indepaz, 2019), en coordinación con Marcha Patriótica y la Cumbre Agraria Campesina Étnica y Popular, de 2016 a 2019 se registraron 702 muertes de líderes sociales en extrañas condiciones (*El Espectador*, 2019). En el año 2016 se presentaron 116 asesinatos de líderes sociales, de los cuales 27 fueron cometidos contra indígenas, el año siguiente presenció 191 casos, donde 35 fueron figuras representativas de los pueblos originarios. Por su parte, en el año 2018, en Colombia fueron asesinados un total de 226 líderes sociales, de los cuales 44 fueron indígenas, 105 líderes campesinos, ambientalistas y defensores de derechos humanos y 40 miembros del Programa Nacional Integral de Sustitución de Cultivos de uso Ilícito (*El Tiempo*, 2018). A la fecha que se escribe el presente artículo se han presentado en lo que va de 2020 siete asesinatos de nativos en el país, la mayoría efectuados en el departamento del Cauca; entre las víctimas se cuenta a Amparo Guejía, una de las fundadoras del Movimiento Sin Tierra Nietos de Quintín Lame, quien fue asesinada junto a su hijo el 11 de enero (*El Universal*, 2020). Para las autoridades del Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC), la situación resulta alarmante ya que el año 2019 cerró con 71 comuneros asesinados en el norte del departamento.

²⁵ En Colombia, los territorios de las andanzas de Quintín Lame y muchos otros han sido golpeados durante más de medio siglo por una amalgama nefasta entre las acciones de gobiernos represivos, el conflicto armado, los megaproyectos y el narcotráfico. Es por ello que durante los últimos veinte años (1999-2019) los pueblos originarios —en varias ocasiones articulados con negros, campesinos y otros sectores sociales y políticos— han realizado nueve grandes jornadas de movilización que, siguiendo el legado y los aprendizajes dejados por Quintín Lame, siguen siendo llamadas mingas, ya no solo con el objetivo de recuperar las tierras arrebatadas históricamente, pues las mingas se entienden hoy como escenarios de reflexión y discusión política entre pares (grupos étnicos, campesinos, estudiantiles, entre otros), acompañados de expresiones de protesta social (movilizaciones o bloqueos de carreteras nacionales, como las que se llevan a cabo en la vía Panamericana) en las que son centrales las expresiones culturales y artísticas que potencian el discurso crítico y disruptivo. La primera y más recordada fue entre agosto y noviembre de 1999, durante la administración de Pastrana. Posteriormente se dieron otras en 2004, 2006 y 2008 bajo el gobierno de Álvaro Uribe Vélez en medio de represión de la fuerza pública. Más adelante, durante el gobierno Santos, en los años 2011, 2013, 2014 y 2017, se presentaron nuevas movilizaciones en las que el mandatario tuvo que disculparse por señalar a los pueblos originarios de tener vínculos con los grupos armados al margen de la ley, y concertó un nuevo plan de acción para satisfacer las demandas de estos que se materializó en el decreto 1953 de 2014 (Jules, 2019). La más reciente, durante la administración de Duque, se dio en el segundo semestre de 2019.

ra de conclusiones compartimos dos reflexiones finales para el diálogo entre los hallazgos de nuestra investigación y la situación actual de Colombia y el mundo, a fin de expandir el tiempo en espiral del presente al pasado y al futuro, como utopía.

La primera reflexión tiene que ver con la manera en que la re-existencia de Quintín Lame desencadenó una agenda de lucha para el movimiento indígena colombiano en general y del Cauca en particular, que ha pervivido a través del tiempo. Lame Chantre, con su movimiento, planteaba un programa de siete puntos:

1) La recuperación de las tierras de los resguardos; 2) La ampliación de las tierras de los resguardos, 3) El fortalecimiento de los cabildos, 4) El no pago del terraje, 5) Dar a conocer las leyes sobre los indígenas y exigir su justa aplicación, 6) Defender la historia, la lengua y las costumbres indígenas, y 7) Formar profesores indígenas (Sánchez y Molina, 2010, p. 18).

De esa agenda, al menos los cinco puntos destacados tienen vigencia en la segunda década del siglo XXI. Por ejemplo, la recuperación de tierras, liderada por el Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC) hoy, pareciera una estrategia surgida del tiempo en espiral: se trata de acciones de hecho por la defensa del territorio (puntos 1 y 2 del programa de Quintín Lame) ante procesos judiciales ralentizados o amañados, así como para hacer efectivas decisiones judiciales que los afectados se niegan a cumplir (CRIC, 2017).²⁶ De igual manera, esta agenda posiciona a los indígenas como sujetos activos que defienden la vida ante las políticas de muerte, exclusión y explotación que intenta desarrollar el gobierno colombiano contra ellos y la población en general.

Sabiendo la importancia de defender las leyes propias, la justicia y su gobierno (punto 5 del programa de Quintín Lame), los pueblos originarios hoy salen a las calles sabiendo que la lucha es un devenir, en busca de reivindicar sus derechos, su autonomía y su cultura:

Puede que el desenlace de la minga se parezca al de las anteriores: más acuerdos, nuevos decretos, más reuniones con el gobierno que se van dilatando, más incumplimiento. A los ojos del desprevenido puede parecer que se trata de un eterno retorno. Pero ya sabemos que mientras caminemos camina el espiral, y el espiral, aunque regrese, no va por el mismo camino, va avanzando en todas las direcciones [...] (Campo, 2019).

Desde la perspectiva lamista, los gobiernos debían cumplir las leyes en las que se fundamentan, de allí la emergencia de un movimiento indígena que desde sus comienzos²⁷ se ha configurado con capacidad de interlocución política y exigencia de integridad en el cumplimiento de los derechos y la ley.

²⁶ Son bastantes los litigios que han protagonizado los pueblos originarios de toda Colombia contra particulares y el propio Estado por la recuperación de sus territorios. Entre los litigios más importantes que se han desarrollado en los lugares donde alguna vez hizo presencia Manuel Quintín Lame Chantre encontramos la sentencia T-567 de 1992 y la T-525 de 1998.

²⁷ Este mensaje es el mismo que, tras veinticinco años de la fundación de la Organización Nacional Indígena de Colombia (ONIC), se difundió en todo el territorio colombiano: "Al cumplir sus veinticinco años, la ONIC invita a cada uno de nuestros pueblos indígenas para que desarrollemos dos retos o apuestas principales: 1) el fortalecimiento de la unidad, la autonomía y la memoria de nuestros pueblos, y 2) la reafirmación y renovación de la plataforma de lucha del movimiento indígena colombiano, bajo la más firme consigna: ¡No traicionar el legado de nuestros ancestros! ¡O nos fortalecemos, o nos debilitan y destruyen!" (Andrade, 2010).

La segunda reflexión alude a la re-existencia como construcción de ontologías políticas. En su momento, el acceso a la cultura letrada le significó a Lame disputar jurídica y políticamente a los terratenientes caucanos la propiedad de la tierra, pero incorporando en esos discursos concepciones del ser humano y de la relación con la Naturaleza basadas en cosmovisiones y estéticas propias (originarias), produciendo lo no existente como existente. En las últimas tres décadas, los pueblos indígenas de Colombia y el Cauca, comprendiendo la importancia de construir sus propios relatos de sí y de su lucha, han aprendido los lenguajes mediáticos y han generado estrategias de comunicación y arte (punto 6); un ejemplo de ello se comparte a continuación:

Tres de la mañana, todos a la vía / Por nuestros derechos, es la alternativa / Somos minga, tierra y lucha / Somos voces que se escuchan / Por defensa de la vida, vamos todos a la vía / Somos verde y rojo, más que un color / Somos historia que nos enseñó el valor/de defender la vida de corazón / Que a pesar del atropello se puede ser mejor (Galarza, 2019).

El fragmento es de una canción de César Galarza, artista nasa del género *hip-hop* (música urbana); este autor, posicionado en un género musical contemporáneo, narra las luchas que se vienen caminando de años atrás y de esta manera genera una mediación pedagógica (con otros jóvenes urbanos, por ejemplo) para resignificar y situar a los comuneros como sujetos políticos de hoy, que dialogan y proponen, que se enuncian desde las artes.

Por otra parte, reconociendo el papel central de la educación como institución que contribuye de manera importante a la reproducción social y a la producción de subjetividades (punto 6 y 7 del programa de Quintín Lame), es de resaltar cómo la educación propia se ha convertido en un tema central para los pueblos originarios en Colombia al asumirse a sí mismos como sujetos de aprendizaje y productores de conocimiento y saber. Ejemplo de ello son los avances en cuanto a educación propia, incluso desde antes del reconocimiento oficial del Sistema Educativo Propio de los Pueblos Indígenas (SEIP) (Decreto 2500 de 2010),²⁸ pues los pueblos originarios han asumido la educación como una dimensión estratégica de su lucha. La Universidad Autónoma Indígena Intercultural del Cauca (UAIIN) y de la Misak Universidad ofrecen ejemplos de currículos propios basados en el saber tradicional y en las necesidades de sus respectivos pueblos. De modo que el pensamiento de Quintín Lame camina vivo hoy no solo para que *los indígenas salieran de la ignorancia*, como él afirmaba, sino que desde allí se crea y re-crea el pensamiento propio en interlocución con una sociedad y un establecimiento con dificultades para valorar, comprender y tramitar las diversidades y, en ese proceso, se profundiza en los saberes propios para la defensa de los territorios.

Alterar mediante fórmulas preestablecidas las precarias condiciones de existencia cotidiana, instituidas por las lógicas del sistema capitalista, es complejo. A lo largo de la historia, personas, comunidades y pueblos, como Quintín Lame y los movimientos sociales herederos de su re-existencia, han entendido su lucha como una forma de agencia dinámica e inteligente en la que se propician nuevas maneras de ser y vivir, que a la vez confrontan y dialogan con el sistema que constriñe, comprendiéndolo, y respondiendo a ello creativamente, es decir, re-inventándose la vida.

²⁸ Este decreto se refiere a la autonomía administrativa de las autoridades indígenas en la organización y fundamentación de las instituciones educativas (Guido Guevara y García, 2013), desde la educación básica, hasta el nivel universitario.

Referencias

- Albán, A. (2008). ¿Interculturalidad sin decolonialidad? Colonialidades circulantes y prácticas de re-existencia. En A. Grueso y W. Villa (comp.), *Diversidad, interculturalidad y construcción de ciudad*. Bogotá: Alcaldía Mayor de Bogotá.
- Andrade, L. E. (2010). “Veinticinco años de la Onic, un legado vivo de la resistencia indígena en Colombia”. En E. Sánchez y H. Molina (comps.), *Documentos para la historia del movimiento indígena colombiano contemporáneo* (pp. 377-384). Ministerio de Cultura de Colombia.
- Aróstegui, J. (1995). *La investigación histórica: teoría y método*. Crítica.
- Campo, D. (2019, 25 de marzo). La minga en el Cauca: la vía, el derecho y el hecho. *Congreso Nacional Indígena del Cauca*. <https://www.cric-colombia.org/portal/la-minga-en-el-cauca-la-via-el-derecho-y-el-hecho/>
- Consejo Regional Indígena del Cauca (2017, 14 de julio). La recuperación de la tierra, una lucha que continúa por los pueblos indígenas. CRIC. <https://www.cric-colombia.org/portal/la-recuperacion-de-la-tierra-una-lucha-que-continua-por-los-pueblos-indigenas/>
- Corrales, M. E. (2005). Los pensamientos del indio que se educó dentro de las selvas colombianas. *Revista Colombiana de Educación*, 48, 204-213.
- De Certeau, M. (2003). *Historia y psicoanálisis. Entre ciencia y ficción*. Universidad Iberoamericana-Departamento de Historia.
- El Espectador* (2019, 23 de mayo). 702 líderes sociales y 135 excombatientes habrían sido asesinados desde firma del Acuerdo. <https://www.elespectador.com/judicial/702-lideres-sociales-y-135-excombatientes-habrian-sido-asesinados-desde-firma-del-acuerdo-article-862367/>
- El Tiempo* (2018, 23 de noviembre). Van 226 líderes sociales asesinados en el país en lo que va de año. <https://www.eltiempo.com/colombia/otras-ciudades/lideres-sociales-asesinados-en-colombia-entre-enero-y-noviembre-del-2018-296924>
- El Universal* (2020, 14 de enero). Asesinan a otro indígena en zona rural de Toribío, Cauca. <https://www.eluniversal.com.co/colombia/asesinan-a-otro-indigena-en-zona-rural-de-toribio-cauca-KB2245840>
- Fanon, F. (2009). *Piel negra, máscaras blancas*. Akal.
- Freire, P. (1985). *Pedagogía del oprimido*. Siglo XXI.
- Galarza, C. (2019). “Somos resistencia” [archivo musical]. Holly Music.
- García, J., y Rodríguez, P. (2006). América Latina y la visión de los Otros: breve revisión crítica de la historiografía latinoamericana. *XII Encuentro de Latinoamericanistas Españoles (12. 2006. Santander): Viejas y nuevas alianzas entre América Latina y España* (pp. 1091-1105). Consejo Español de Estudios Iberoamericanos.
- Guido Guevara, S. P., y Bonilla García, H. A. (2013). Pueblos indígenas y políticas educativas en Colombia: encantos y desencantos. En S. P. Guido Guevara, *Experiencias de educación indígena en Colombia: entre prácticas pedagógicas y políticas para la educación de grupos étnicos* (pp. 19-54). Universidad Pedagógica Nacional.
- Instituto de Estudios para el Desarrollo y la Paz (2019, 11 de enero). 566 Líderes sociales y defensores de derechos humanos han sido asesinados desde el 1 de enero de 2016 al 10 de enero de 2019. *Indepaz*. <http://www.indepaz.org.co/566-lideres-sociales-y-defensores-de-derechos-humanos-han-sido-asesinados-desde-el-1-de-enero-de-2016-al-10-de-enero-de-2019/>
- Jules, J. (2019, 3 de abril). Actual minga indígena en el Cauca será la más larga en su historia. *RCN Radio*. <https://www.rcnradio.com/recomendado-del-editor/actual-minga-indigena-en-el-cauca-sera-la-mas-larga-en-su-historia>
- Lame, M. Q. (1973). *Las luchas del indio que bajó de la montaña al valle de la “civilización”*. Rosca de Investigación y Acción Social, Editextos.
- Lame, M. Q. (1987). *Los pensamientos del indio que se educó dentro de las selvas colombianas* (versión de Juan Friede). Organización Nacional Indígena de Colombia.
- Lame, M. Q. (2004). *Los pensamientos del indio que se educó dentro de las selvas colombianas* (versión de Juan Friede). Organización Nacional Indígena de Colombia.
- Lame, M. Q. (2010a). Circular del primero de mayo de 1916. En E. Sánchez y H. Molina (comps.), *Documentos para la historia del movimiento indígena* (pp. 46-50). Ministerio de Cultura de Colombia (original publicado en 1916).
- Lame, M. Q. (2010b). Luz indígena en Colombia. En E. Sánchez y H. Molina (comps.), *Documentos para la historia del movimiento indígena* (pp. 36-45). Ministerio de Cultura de Colombia (original publicado en 1916).

- Martí, J. (2002). *Nuestra América*. Universidad de Guadalajara.
- Mignolo, W. (2009). La idea de América Latina (la derecha, la izquierda y la opción decolonial). *Crítica y emancipación: Revista latinoamericana de Ciencias Sociales*, 251-276.
- Mora, A. I., y Muñoz G. (2016). ¿Qué entendemos hoy por la comunicación-educación en la cultura en América Latina? Propuesta de reconfiguración del campo desde la vida cultural. En G. Muñoz (ed.), *Comunicación-educación en la cultura para América Latina. Desafíos y nuevas comprensiones* (pp. 11-80). Corporación Universitaria Minuto de Dios (UNIMINUTO).
- Núñez, L. A. (2008). Quintín Lame: mil batallas contra el olvido. *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura*, 35, 91-124.
- Palau, L. (1898). *El abogado en casa*. Cromos.
- Ricoeur, P. (1997). *Ideología y utopía*. Gedisa.
- Sánchez, E., y Molina H. (comps.) (2010). *Documentos para la historia del movimiento indígena colombiano contemporáneo*. Ministerio de Cultura de Colombia.
- Santos, B. de Sousa (2010). *Descolonizar el saber, reinventar el poder*. Trilce.
- Santos, B. de Sousa (2011). Epistemologías del Sur. *Utopía y Praxis Latinoamericana*, 54, 17-39.
- Solano, R., y Prieto C. (2018). Caminos de la re-existencia: conversa sobre el devenir otro(s) desde la comunicación en escenarios interculturales. En G. A. Muñoz (ed.), *Revisitar la comunicación popular. Ensayos para comprenderla como escenario estratégico de resistencia social y re-existencia política* (pp. 193-263). Corporación Universitaria Minuto de Dios (UNIMINUTO).
- UNIMINUTO (2016). *Fundamentación epistemológica, metodológica y didáctica del campo de la comunicación-educación en la cultura y apoyo a la construcción operacional de la «Maestría en Comunicación-Educación en la Cultura» – Fase III*. Corporación Universitaria Minuto de Dios (UNIMINUTO).
- Vasco, L. G. (2008). Quintín Lame: resistencia y liberación. *Tabula Rasa*, 9, 371-385.
- Walsh, C. (2016). Interculturalidad crítica y pedagogía decolonial: apuestas (des)de el in-surgir, re-existir y re-vivir. G. Muñoz (ed.), *Comunicación-educación en la cultura para América Latina. Desafíos y nuevas comprensiones* (pp. 221-252). Corporación Universitaria Minuto de Dios (UNIMINUTO).