



Revista Colombiana de Antropología

ISSN: 0486-6525

rca.icanh@gmail.com

Instituto Colombiano de Antropología e
Historia
Colombia

ESPINOSA ARANGO, MÓNICA

EL INDIO LOBO. Manuel Quintín Lame en la Colombia moderna

Revista Colombiana de Antropología, vol. 39, enero-diciembre, 2003, pp. 139-172

Instituto Colombiano de Antropología e Historia

Bogotá, Colombia

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=105018181005>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

EL INDIO LOBO.

Manuel Quintín Lame en la Colombia moderna

MÓNICA ESPINOSA ARANGO

ANTROPÓLOGA

monicae@anthro.umass.edu

Resumen

EL ARTÍCULO OFRECE INTERPRETACIONES DEL PENSAMIENTO DE MANUEL QUINTÍN Lame, estructuradas en tres ejes temáticos: 1) la humanidad; 2) la historia; y 3) la escritura y la mímica. Se analiza a Lame como un “otro inapropiado e inapropiable”, explorando formas de interpretación feministas del “sujeto”, preocupaciones de la poscolonialidad en torno a la alterización y construcción del Otro dentro de taxonomías raciales y tecnologías de poder de la colonialidad/modernidad y, finalmente, el interés de la teoría del discurso por la construcción de sentidos y significados dentro de interacciones culturales inmersas en relaciones de dominación-resistencia y regímenes disciplinarios de poder y saber. Se explora la “transculturalidad” de dicho pensamiento, su carácter “descolonizador”, sus dinámicas de auto-representación y traducción, su ambivalencia, no-originalidad y reinención cultural.

PALABRAS CLAVE: antropología, colonialidad/modernidad, historia cultural de Colombia-siglo veinte, política indígena, Manuel Quintín Lame.

Abstract

THIS ARTICLE OFFERS SEVERAL INTERPRETATIONS ON THE THOUGHT OF MANUEL QUINTÍN Lame structured around three main thematic axes: 1) humanity; 2) history; and 3) writing and mimesis. Lame is analyzed as an “un-appropriated and un-appropriable Other”, exploring feminist ways of interpreting the “subject” and postcoloniality’s concern with alterity and the construction of an “Other” within racial taxonomies, the technologies of power within colonialism/modernity and finally, discourse theories’ interest in the construction of meaning within contexts of cultural interaction immersed in relationships of domination/resistance and disciplinary regimes of power/knowledge. The “transculturality” of such thought is explored; its decolonizing character, the dynamics of self-representation and translation, its ambivalence, unoriginality and cultural reinvention.

KEY WORDS: anthropology, colonialism/modernity, 20th century Colombian cultural history, politics of indigeneity, Manuel Quintín Lame.

Para el mortal que se extravió en la frontera el mundo es un caos de rechazos y de cóleras, un escenario grotesco donde todos caben menos él, y su historia se confunde con el ruido y el furor de un país devastado por la discordia.

Ospina, 1994: 94

ESTA ES LA HISTORIA DE UN “INDIO LOBO” QUE SE TRANSFORMÓ EN “HOMBRE”; de un hombre que se autoproclamó apóstol de su “raza”; de un líder cuyos pensamientos y enseñanzas se convirtieron en disciplina y en doctrina. Es la historia de una rebeldía con sus visiones y sus dolores; también es una historia de ambivalencia y contradicción, de no-originalidad. Este es Manuel Quintín Lame*, alguien “inapropiado e inapropiable” que –como lo ha propuesto

* La investigación sobre Manuel Quintín Lame es parte de la disertación doctoral titulada “Of Visions and Sorrows: Manuel Quintín Lame’s Indianist Thought and the Violences of Modern Colombia”, Universidad de Massachusetts. La investigación contó con la financiación de Colciencias y del Instituto Colombiano de Antropología e Historia (Icanh). La autora agradece el apoyo financiero de estas instituciones y la valiosa colaboración prestada por el Icanh. La versión original de este artículo fue presentada en el panel Meanings and Materialities con el título de “The indian wolf’s revolt: Manuel Quintín Lame in modern Colombia”. Dicho panel fue organizado por Kiran Asher dentro del encuentro LASA de Washington en 2001 y tuvo a Joanne Rappaport como comentarista. El texto también recibió comentarios de Arturo Escobar. La autora les agradece su interés por este trabajo y sus valiosas sugerencias.

I. Teorizar sobre el sujeto moderno ha sido una de las preocupaciones del feminismo. Por esta razón, ha intentado formular propuestas teóricas y políticas alternativas para definir y representar a la M/mujer. Dentro del campo de la teorización feminista posestructural, Trinh ha propuesto el concepto “ella, la inapropia-da/ble otra” como estrategia deconstructiva frente a la categoría homogeneizante y esencialista de “Mujer” (Ella con mayúscula), asimilada al concepto totalizador del “Otro” (con mayúscula). En contraposición, “ella-la otra” designa un sujeto que es inapropiable en tanto escapa a la imposición totalizadora y homogeneizante de la “Mujer/Otro” y que es inapropiado, en tanto su subjetividad cultural requiere formas alternativas de representación y lenguaje. Donna Haraway (1992) emplea este concepto de un modo muy original en su análisis sobre Sojourner Truth, la luchadora de los derechos de la mujer negra del siglo diecinueve.

T. Minh-Ha Trinh– es un sujeto que construye su diferencia en los márgenes del concepto totalizador y homogeneizante del “Otro”, de manera inapropiada e impropia, y que es inapropiable en tanto su subjetividad cultural y política reclama formas alternativas de representación y de lenguaje (Trinh, 1986-87)¹. Como muchos otros y otras inapropiados e inapropiables, Lame vivió “en las fronteras de la historia y la conciencia donde no hay travesías seguras ni nombres originales” (Haraway, 1992: 98, paráfrasis).

En 1939 Lame terminó de dictarle a su secretario, Florentino Moreno, un tratado que tituló *Los pensamientos del indio que se educó en las selvas colombianas* (Lame, 1971). Dirigido a generaciones

futuras de indígenas, este tratado es el testimonio de una humanidad rota y doliente en búsqueda de justicia. Hacia 1911, Lame –de ascendencia étnica *nasa*– comenzó un movimiento de resistencia al pago del terraje en las haciendas del Cauca. El terraje era una forma de explotación de la mano de obra a la que estaban forzados los indígenas, en especial aquellos que habían sido desposeídos de sus resguardos y que, en calidad de terrajeros, le pagaban al hacendado en días de trabajo el uso y cultivo de pequeños globos de terreno dentro de la hacienda. En la zona de Tierradentro, Lame convocó a un número considerable de indígenas cuya negativa a pagar el terraje se transformó, rápidamente, en una lucha por la recuperación de los resguardos, el rechazo a las leyes de extinción de los mismos, la reivindicación de la autonomía de los cabildos o gobiernos indígenas y la denuncia de la discriminación racial contra los indios. Durante las décadas siguientes y hasta su muerte, ocurrida en 1967, Lame desarrolló acciones militares y políticas que se extendieron a otras comunidades de los departamentos de Nariño, Huila y, en particular, Tolima. En medio de persecuciones, encarcelamientos, actividades clandestinas y pugnas legales, Lame produjo un conjunto documental importante de memoriales, cartas, peticiones, demandas, comunicaciones oficiales, artículos de prensa y su tratado. En el Tolima, donde vivió los últimos cuarenta años de su vida, las enseñanzas recogidas por el tratado se convirtieron en una “disciplina y doctrina” que sus compañeros indígenas de lucha mantuvieron viva a lo largo de los años.

La política indígena impulsada por Lame es una contribución pionera y única a un proyecto intelectual que, como lo afirma Luis Guillermo Vasco, constituye “claramente los cimientos de un pensamiento de liberación indígena”, frente a la usurpación e invasión territorial padecida por los indígenas colombianos desde la conquista europea (Vasco, 1997: 335). Dicho movimiento fue reprimido duramente por el estado colombiano, distorsionado por los partidos políticos tradicionales y marginado por los movimientos de izquierda. Los periodistas y políticos de la época vieron en la agenda política de Lame, en sus convicciones religiosas, en su esfuerzo autodidacta por llegar a ser “letrado” –llegar a tener conocimiento de la jurisprudencia, de las leyes colombianas y de la historia–, en sus incansables pleitos jurídicos por los derechos indígenas y en su orgullo por la “raza india” la expresión de una mente “bárbara” que mezclaba de una

forma bastante inapropiada ideas políticas “civilizadas” y el atraso propio de la “mentalidad india”.

En las décadas de 1970 y 1980 se produjeron importantes análisis sobre la lucha lamista, los cuales enfatizaron en el carácter “caudillista” del liderazgo de Lame, así como en los alcances y limitaciones de esta y otras luchas campesinas por la tierra durante la primera mitad del siglo veinte (Fajardo, 1981; Medina, 1986; Gilhodés, 1989). Otros análisis se centraron en los problemas de la religiosidad de Lame, en sus lealtades partidistas y su defensa de la “raza india” como factores que obstaculizaron la formación de una agenda reivindicativa de clase, propiamente dicha (Bonilla, 1979; Centro de Investigación y Educación Popular, 1981; Tello, 1982; Findji y Rojas, 1985). De todos modos, a finales de la década de 1970 la imagen de Lame como intelectual indígena, pionero de un pensamiento de liberación, adquirió fuerza dentro de algunos ámbitos académicos y políticos (véanse las referencias críticas a la literatura en Findji, 1993; Espinosa y Escobar, 2000). En esa época, el recién formado Consejo Regional Indígena del Cauca (Cric) –y más adelante el del Tolima– retomó sus banderas políticas, convirtiéndose con el tiempo en un movimiento político y social importante, que ha desarrollado diferentes estrategias de lucha política y militar, de resistencia y negociación con el estado (Equipo de Capacitación del Consejo Regional Indígena del Cauca, 1989; Espinosa y Escobar, 1995; Espinosa, 1996; Rappaport, 1998a; Espinosa y Escobar, 2000). El “descubrimiento” y la publicación del tratado de Lame en 1971 contribuyeron a dicho proceso, y dieron lugar a una serie de estudios sobre su vida, su lucha y discurso reivindicativo, su política de la memoria, su relación con la cosmovisión y memoria histórica de los nasa y guambiano del Cauca, su pensamiento indígena y religioso y el impacto de su accionar en las luchas

I. Además de la edición de 1971, preparada por G. Castillo-Cárdenas, el manuscrito de Lame fue reimpreso como Manuel Quintín Lame. 1973. *Las luchas del indio que bajó de la montaña al valle de la civilización*. Comité de Defensa del Indio. Bogotá. Más adelante se hizo una versión editada y resumida por la Organización Nacional Indígena de Colombia (Onic), prólogo de Juan Friede: Manuel Quintín Lame. 1987. *Los pensamientos del indio que se educó dentro de las selvas colombianas*. Bogotá.

por los resguardos de las comunidades natagaimas y coyaimas del sur del Tolima (Lame, 1971¹; Castillón Arboleda, 1973; Sevilla Casas, 1976; Tello, 1987; Castillo Cárdenas, 1987; López de Rey, 1990; Sánchez Villanueva, 1992; Triana, 1993; Velandía y Buitrago, 1994; Rappaport, 1998, 1998a; Fajardo Sánchez et al., 1999; Theodosiadis, 2000).

Este artículo vuelve la mirada al pensamiento de Manuel Quintín Lame, y ofrece interpretaciones parciales del mismo basadas en apartes del tratado y organizadas a lo largo de tres ejes temáticos: 1) la humanidad; 2) la historia; y 3) escritura y mímica. Al emplear la noción de “inapropiado e inapropiable” busca crear un espacio de exploración que abra una nueva posibilidad de interpretación sobre la política indígena que impulsó Lame y sus formas de subjetividad político-cultural. En dicha exploración es fundamental tener en cuenta el contexto simbólico e ideológico de la colonialidad y de la modernidad. Así se puede apreciar el contenido “transcultural” del pensamiento de Lame, es decir, su relación con la experiencia histórica de ser “observado” y clasificado como “Otro-indio” y sus mecanismos de autorepresentación, los cuales estuvieron inmersos dentro de relaciones de dominación y resistencia y formas de traducción, ambivalencia, no-originalidad y reinención cultural (Pratt, 1992; Haraway, 1992; Rappaport, 1998a; Trinh, 1999).

De acuerdo con Mary Louise Pratt, la “zona de contacto” es una zona de interacción cultural caracterizada por dinámicas de autorepresentación que tienen lugar en contextos coloniales y modernos de subordinación y de resistencia (Pratt, 1992). Pratt sostiene que quienes están subordinados, aun cuando no logran controlar totalmente lo que emana de la cultura dominante, sí determinan, con diferentes alcances, lo que absorben y utilizan de la misma. La “transculturación” es pues un fenómeno peculiar de la “zona de contacto”. En el caso del pensamiento de Lame, la transculturalidad se vislumbra en el modo en que selecciona, reinterpreta y emplea de manera propia símbolos y significantes de la cultura dominante –como géneros modernistas de expresión, nociones de ciudadanía, igualdad y participación política–, desde un referente cultural local y desde unas experiencias y memorias subalternas, es decir, constituidas como experiencias y memorias periféricas o marginales dentro de imaginarios hegemónicos de la colonia y de la modernidad. Un aspecto importante de las formas de pensamiento transcultural que emergen desde la “zona de contacto” y por medio de procesos de re-inscripción tiene que ver con la multivocalidad y los problemas de traducción que involucra, así como con la ambivalencia y los parámetros cambiantes de autenticidad o falsedad cultural que transmite.

En su análisis sobre la producción intelectual indígena de los nasa y guambiano, Joanne Rappaport emplea la noción de lo

“transcultural” enfatizando en la “doble conciencia” de dicha producción intelectual (Rappaport, 1998a). Esta involucra formas específicas de resistencia y apropiación de símbolos y sentidos de identidad y diferencia desde una posición subalterna, así como el uso de nociones esencializadas de la alteridad, en este caso de una alteridad “india” para sus propósitos políticos de lucha y conciencia histórica. El pensamiento de Lame puede verse entonces como un pensamiento “transcultural” que es, a la vez, “descolonizador”. No es que sea “descolonizado”, sino que se convierte 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 –o negros y blancos, incluyendo toda la gama de categorías socio-raciales institucionalizada en las colonias hispanoamericanas– (Ashcroft et al., 1999)². Al desarrollar una preocupación central por “la raza” –si bien dentro de una visión dicotómica y esencialista que busca humanizar y elevar moralmente lo que sería la “condición”

2. El concepto de descolonización se ha usado para describir el proceso mediante el cual se exponen y destruyen expresiones del poder colonial. Esto incluye discursos institucionales y culturales que mantienen dicho poder, aun después de que se ha logrado la emancipación del poder colonial o independencia. Los primeros nacionalistas en India, África, las Indias occidentales y América latina son modernizadores cuyas agendas se hallan en una relación ambivalente respecto al imaginario colonial y a sus formas de poder. Los intelectuales de esta primera “ola descolonizadora” mantienen formas de complicidad con el poder colonial aunque busquen situarse como agentes libres y plenamente emancipados. Sus preocupaciones giran en torno a asuntos como la modernidad, la civilización y la construcción del estado nacional. Por esta razón, la descolonización significa, ante todo, una preocupación y relación compleja con el imaginario y poder colonial más que estar o ser descolonizado. Existe, además, toda una gama de reacciones y propuestas descolonizadoras en el ámbito político-literario. Aunque la crítica a las aspiraciones descolonizadoras no se ha hecho esperar, la “descolonización” en tanto proceso y concepto marca momentos importantes de reflexión, resistencia y confrontación del poder e imaginario colonial (véase el desarrollo del concepto en Ashcroft et al., 1999: 63-67).

de “indio” respecto a la de “blanco”– Lame logra cuestionar la historia que liga al estado-nación moderno de la Colombia de la primera mitad del siglo veinte, con su largo pasado colonial, y que se inicia, como él mismo lo afirma, en 1492, con la invasión europea de las Américas. El carácter pionero de Lame reside pues en articular dentro de un discurso “indígena” de largo alcance temporal y con efectos políticos, experiencias, memorias y preocupaciones comunes a quienes fueron desde la conquista clasificados como “indios” y expulsados de sus territorios o controlados dentro de los mismos, privados de su autonomía e inscritos dentro de relaciones de sujeción y de discriminación racial.

El concepto de “colonialidad del poder” propuesto por Aníbal Quijano (1999) se refiere, precisamente, a la “racialización” de las

relaciones de poder entre colonizadores y colonizados. Estas relaciones emergen a partir de la expansión geopolítica y cultural hispano-lusitana en las Américas y la formación del primer “sistema-mundo capitalista”, con sus patrones de dominación, división del trabajo, acumulación de capital y explotación de mano de obra. Articuladas alrededor de categorías socio-raciales y de prácticas de exclusión e inclusión cultural y política, económica y religiosa, sexual y de género, dichas relaciones hacen parte de una tecnología de poder basada en el señalamiento y manipulación del Otro como estrategia de disciplinamiento y dominación de la alteridad y la diferencia característica de la modernidad (Castro-Gómez, 1998, 2002). Dentro de esta perspectiva, la modernidad aparece como un proyecto de “en-cubrimiento del otro”, enraizado geopolítica e históricamente en la conquista de las Américas y en el ámbito de la “primera modernidad” (trabajo pionero de Dussel, 1992).

Lame hace suya de una forma singular la cuestión ética del origen del sistema-mundo de la primera modernidad –la de Las Casas–, que se preguntaba por el supuesto derecho del conquistador europeo a dominar y esclavizar al conquistado, a usurparle sus territorios y a negarle su propia cultura. Como bien lo resalta José María Rojas, Lame sostenía que el derecho de los indígenas era anterior a toda la legislación colombiana (Rojas, 2003). En este sentido fue un intelectual pionero de lo que, más adelante, los indígenas del Cauca llamaron “el derecho mayor”. Con base en dicho cuestionamiento ético, Lame rechazó las políticas de reducción de los resguardos, la explotación capitalista de la mano de obra india, la apropiación de su tierra y trabajo, así como los discursos civilizatorios de las elites criollas de principios del siglo veinte, en los cuales la categoría de “indio” se asimilaba a lo inculto, bruto, bárbaro o bestial.

Con la articulación explícita de las nociones de colonialidad y modernidad (Walsh, s.f.; Escobar, s.f.) se busca coordinar de nuevo la división historiográfica tradicional entre “colonia” y “república”, utilizando como eje de conexión el universo simbólico e ideológico de las categorías socio-raciales coloniales –lo que se conoce como “castas”–, con sus “grados de humanidad”, sus tecnologías de sujeción y sus violencias (Colmenares, 1986; Barona, 1993; Palacios, 1995, 2000). Este universo simbólico e ideológico fue central en la construcción de los discursos nacionalistas de las elites posindependentistas, en los que la “civilización” y el

“progreso” aparecen como aspiraciones modernizadoras centrales; así mismo, lo fue en la creación de relaciones de poder, administración y disciplinamiento estructuradas bajo el discurso jurídico-administrativo y constitucional del estado-nación (Rojas, 2002).

Al enfatizar en la importancia de los símbolos y la producción de significados en las interacciones culturales, este artículo sigue presupuestos de la teoría del discurso, que se interesa por identificar, analizar e interpretar los discursos, prácticas y formas de disciplinamiento del cuerpo y del sujeto que nutren la voluntad de poder y saber de los regímenes disciplinarios modernos (Foucault, 1977, 1983). Esta teoría nos recuerda que la historia es la producción de varias clases de narrativas y que, en dicha producción, hay historias que se quedan por fuera, formando lo que Gayatri Spivak llama “itinerarios de silenciamiento” (Spivak, 1990: 6). Al reflexionar sobre la producción de historias que nos dicen “Esta es la historia” surgen preguntas interesantes. El discurso de Lame es revelador porque absorbe y recompone la historia, produciendo una forma peculiar de política de la memoria. Aunque sería un “itinerario de silenciamiento”, es en realidad un itinerario alternativo de palabra y de memoria, cuya semántica puede explorarse a lo largo de la interacción, contrapunteo y enfrentamiento de memorias hegemónicas y memorias disidentes y subalternas (Zambrano y Gnecco, 2000). De esta lectura, Lame emerge como un sujeto inapropiado e inapropiable, cuya preocupación por la humanidad del indio, la filosofía de la historia y la subjetividad político-cultural –marcada por la mímica y las contradicciones– más que signo de limitación o contradicción política es aspecto constitutivo de un pensamiento complejo de liberación y resistencia indígena sobre el que aún queda bastante por indagar.

LA HUMANIDAD

CONSCIENTE DE QUE LOS INDIOS NO FORMABAN PARTE DE LO QUE SE llamaba “la comunidad humana”, Lame sostuvo en 1939:

Señores blancos: Oíd la palabra del indio lobo que hoy se transforma en pensamientos, para marcar la transfiguración de ese lobo montés de que hablaron los Poetas, los historiadores, los Periodistas y Literatos colombianos como también de todas las personas jurídicas.

Está transfigurado ese asno montés, no en la forma extraordinaria y cerca de aquel lago sublime de interpretaciones por el misterio de la luz que transformó la cabeza del lobo montés por la de un hombre. ¿Por qué? Porque ese lobo montés es hijo de la naturaleza y ese hombre que le ha apocado su actitud, su criterio embalsamado por millares de calumnias de aquellos que no eran extrabrutos; pero encuentran aquí una elección de momento para el cuadro mental de la variedad del asno que bajó de la selva a pasear los valles de la Pradera que ofrecía la civilización; la que se convirtió en su martirio contra el pobre asno poniéndolo debajo de sus botas y debajo del desprecio, porque era indio de raza amarilla descendiente de los que nacieron en esta tierra Guananí que es odiado hasta hoy del blanco; pero mi fisonomía la considero de hombre espiritual en medio de mis enemigos los que me martillaron grillos y me incomunicaron un año en un Calabozo para amordazar mis raras virtudes que conocí debajo de la montaña, no del cuadro que interpretó Rafael; el Cuadro de odio y de envidia contra el indio colombiano. Se acerca Señores, la ley de la Compensación (Lame, 1971: 71; Libro 1, capítulo 11: “Las nieblas del pensamiento del educado en la madre selva”).

En este párrafo Lame recordaba la transformación que sufrió de un estado de animalidad a uno de humanidad, lo que llamó “la transformación de la cabeza de un lobo montés por la de un hombre”. Dicha transformación significó, metafóricamente, el paso de un estado de ignorancia a uno de conocimiento y de profunda espiritualidad. ¿Por qué Lame pensaba así? En el mismo párrafo describía el hecho brutal de su primer encarcelamiento, ocurrido en 1915. Durante su confinamiento forzado, Lame dijo haber tenido una experiencia espiritual profunda y transformadora con la “imagen misteriosa”, la cual llamó también “la imagen del pensamiento del indio”. La transformación de dicha imagen en pensamiento ocurrió por medio de “un sueño misterioso”:

La imagen del pensamiento dos veces la conocí [...] después de once meses de estar incomunicado en uno de los calabozos de la Penitenciaría de Popayán [...] (Lame, 1971: 15; Libro 1, capítulo 2: “La imagen del pensamiento del indio”).

Más adelante añadía:

Esa imagen de mi pensamiento donde estudié los fenómenos y añoranzas que danzaban allá en el campo enemigo contra el indiecito (p. 16).

De acuerdo con Gonzalo Castillo Cárdenas, quien ha desarrollado un análisis detallado sobre el pensamiento político-religioso de Lame, “la imagen del pensamiento del indio” es la expresión de un pensamiento de revelación de gran poder del cual Lame obtuvo fuerza moral –lo que refiere también como “embeleso” – para elevarse simbólicamente por encima de sus penalidades y de la injusticia de la que era objeto, y sentir orgullo por su condición de indio (Castillo Cárdenas, 1987: 5). Los encarcelamientos se repitieron muchas veces en su vida y se convirtieron en un desafío que Lame asumió como una prueba para su capacidad de resistencia. En su tratado afirmó que aunque estuviera físicamente amordazado y silenciado nunca lo estarían sus “raras virtudes”. Con esta redención solitaria pero poderosa, Lame se transformó en humano; una transformación que, de acuerdo con su propio pensamiento, lo elevó por encima de la oscuridad e ignorancia en la que aparecía sumida la raza indígena bajo los siglos de discriminación, envidia y desprecio.

Con armas intelectuales creadas mediante un esfuerzo propio de aprendizaje empírico, experiencias de discriminación y encarcelamiento, fe religiosa e “imágenes del pensamiento”, Lame se enfrentó a la “raza blanca y mestiza” de hombres de estado y de letras, quienes se habían adueñado de las leyes, la política y las tierras:

Aquí se encuentra el pensamiento del hijo de las selvas que lo vieron nacer, se crió y educó debajo de ellas como se educan las aves para cantar, y se preparan los polluelos batiendo sus plumas para volar desafiando el infinito para mañana cruzarlo y con una extraordinaria inteligencia muestran entre sí el semblante de amoroso cariño para tornar el vuelo, el macho y la hembra, 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 y la verdadera Literatura (Lame, 1971: 12; Libro 1, capítulo 1: “El hombre indígena que recibe lecciones de la naturaleza”).

Más adelante sostiene:

Por medio de la fe, me paseo hoy delante de las Tribunas de los hombres que depuraron su lenguaje castizo estudiando en los colegios de Colombia y Europa, y yo el indio que tallé mi lenguaje por medio de una constancia y conocí el Palacio del Gigante de mi pensamiento

el que me lo indicó con un dedo inequívoco esa Reina de la Naturaleza que vive allá debajo de los robles los que me vieron nacer (Lame, 1971: 26; Libro 1, capítulo 4: "La prehistoria de la raza indígena antes del 12 de octubre").

El tema de un mundo al revés creado por el cataclismo de la invasión europea ha sido recurrente en la conciencia histórica mesiánica andina. Al igual que Guamán Poma de Ayala, un intelectual indio del siglo diecisiete que hacia 1615 terminó un manuscrito titulado "La nueva crónica y el buen gobierno", Lame consideraba que el orden del mundo había sido traspuesto radicalmente por el cataclismo de la conquista de 1492 y que, desde entonces, permanecía patas arriba regido por la naturaleza negativa de la civilización blanca, la cual mantenía una imagen distorsionada de la realidad y producía leyes injustas para el indio. De allí que su visión fuera la de promover una lucha que lograra la trasposición simétrica de las condiciones históricas y que le impidiera a la civilización occidental imponer su historia siniestra. Lame consideraba a la "raza india" moral y culturalmente superior a la "raza blanca y mestiza". Articulando formas de conciencia histórica de la gente nasa y la escatología de la tradición judeocristiana, Lame recreó lo que Castillo Cárdenas describe acertadamente como una "teología profética", es decir, una teología de liberación marcada por la preocupación central por la justicia como criterio de una fe genuina dentro de una visión escatológica de la historia en la que el oprimido será redimido (Castillo Cárdenas, 1987). A esto Lame le llamó "la ley de la compensación".

El subtexto temático del tratado de Lame gira en torno a la lucha por constituir y reivindicar una identidad positiva para los indígenas, que reivindique su humanidad, su historia y su sabiduría, nacidas de su relación con la naturaleza y de sus experiencias de discriminación. Lame reclamaba una identidad "india" que si bien puede verse como esencialista y romántica —la condición de sabiduría del indio o su cercanía a la naturaleza—, y de hecho está aprisionada dentro de la dicotomía blanco-indio, fue un acto de resistencia que logró aglutinar experiencias y preocupaciones comunes a los "indios", generar sentidos de lucha, rebeldía y esperanza, y producir una forma de auto-representación. Refiriéndose a la apariencia esencialista de las narraciones cosmológicas y lingüísticas de los historiadores nasa

y guambiano, Joanne Rappaport ha sostenido que dicho esencialismo “es desplegado conscientemente como alternativa a otros esencialismos que antes les fueron impuestos a los indígenas”; se convierte así en una posición estratégica desde la cual estos intelectuales se tratan de comunicar con “otros estudiosos y con la sociedad” (Rappaport, 1998: 20). En mi opinión, el caso de Lame cabe dentro de esta línea interpretativa. Lame fue un pionero del “indigenismo”, concebido como contra-propuesta cultural y de representación frente a la hegemonía de lo “blanco/mestizo” impuesta por la sociedad dominante. El indigenismo como identidad estratégica fue reformulado posteriormente dentro de los programas indígenas de recuperación y revitalización “étnicas” que tuvieron lugar hacia los años 1970 en el suroccidente colombiano –por ejemplo, nasa, guambiano, coyaimas y natagaimas–. Hacia mediados de la década de 1970, la reivindicación del indigenismo defendida por Lame dio paso a una conquista simbólica importante: el hermano lobo, menospreciado y excluido, se transformó en humano, no un humano en su generalidad abstracta, sino en un humano-indio. Porque la de Lame no fue una humanidad forjada a la medida exacta del sueño colonizador, sino una versión fragmentada y reconstruida transculturalmente que nos hace preguntar por los límites y las fisuras de nuestra imaginada “humanidad común”.

¿POR QUÉ LA HUMANIDAD?

LAS PALABRAS DE LAME ESTÁN CARGADAS DE ALEGORÍA Y REBELDÍA:

Esa abeja centinela que está en la puerta de la colmena atisbando los zánganos ociosos que sin trabajar desean comer; zánganos que se asemejan a los que llegaron el 12 de octubre de 1492 y se apoderaron de nuestras riquezas, de nuestras leyes y costumbres y también de nuestra religión, y que en caridad como católicos, apostólicos romanos que eran los viejos veteranos de la madre España, con nosotros fueron no amigos sino serpientes envenenadas para matarnos con el veneno de la envidia y que esa envidia existe hasta hoy en 447 años no se ha desfumado o desvanecido, porque siempre el indígena está debajo de la bota del blanco como esclavo, y el indio que defiende su derecho es perseguido como un ladrón facineroso por el no indígena (Lame, 1971: 68; Libro I, capítulo II: “Las nieblas del pensamiento del educado en la madre selva”).

Lame señalaba así la hipocresía de los conquistadores, quienes predicaron la moral cristiana mientras la violaron flagrantemente con sus actos de “envidia contra el indio”. Es importante recordar que la moral cristiana legitimó la “historia de la salvación” que guió ideológicamente a la misión colonizadora desde que se dieron las “herejías seculares de los siglos de colonialismo europeo con sus misiones civilizadoras y sus discursos genocidas de una humanidad común” (Haraway, 1992: 89). La intención épica de la misión colonizadora puede resumirse en la frase “humano y no totalmente humano” (Bhabha, 1994: 85). Los colonizados habitan los bordes de la “humanidad común” que ora les es negada ora concedida parcialmente, por gradaciones socio-raciales. Frente a esto, Lame reaccionó reivindicando el estatus de humano para una figura chocante e inapropiada en la cartografía moderna de Colombia: la del indio. Gracias al “misterio de la luz que transformó la cabeza del lobo montés por la de un hombre”, Lame se transfiguró en un “hombre espiritual” (Lame, 1971: 72; Libro 1, capítulo II: “Las nieblas del pensamiento del educado en la madre selva”).

¿Qué subyace a las cartografías violentas de la historia y la humanidad a las que Lame reaccionó? No hay respuestas simples y su búsqueda no es materia de este artículo. Sin embargo, quiero referirme a algunos elementos que pueden ayudar a comenzar una exploración productiva. El modelo de la historia de salvación abrió la producción de la historia de diseños globales que caracteriza a la modernidad: la cristiandad, la misión civilizadora, el desarrollo, la modernización y el mercado global. Walter Mignolo (2000) sostiene que la modernidad es un concepto que abarca múltiples procesos y significados, que incluyen la consolidación del imperio y de las naciones-imperio en Europa, un discurso que construye la noción del occidentalismo, el sometimiento de culturas y el silenciamiento de contra-discursos, así como los movimientos sociales que se resisten a la expansión euroamericana por medio de sus historias locales. En suma, la modernidad es colonialismos modernos y modernidades coloniales (modernidad/colonialidad).

Esta forma de pensar la modernidad tiene la virtud de mantenerse atenta a confrontar la colonialidad del poder inaugurada por la expansión hispano-lusitana en las Américas desde el siglo dieciséis, proceso que el discurso moderno ha tratado de borrar mediante su teleología del progreso, su universalismo abstracto y el sistema político-jurídico de igualdad, soberanía y participación

ciudadana sobre el que se erige el estado-nación. Los movimientos de resistencia y descolonización son formas importantes de discontinuidad frente a las narrativas teleológicas universalistas del estado-nación y, por extensión, frente a las narrativas del imperialismo con sus historias de salvación, civilización, ciudadanía, modernización y desarrollo. Dichos movimientos de resistencia no deben ser considerados proyectos fracasados de modernidad sino formas reprimidas de historicidad que hacen parte de la modernidad misma y que cuestionan, entre otros desórdenes impuestos, el de la “humanidad”.

La humanidad es un universal que, como lo sugiere Spivak (1993), “no podemos no desear”, “no podemos no usar”. La humanidad es un universal que “habitamos íntimamente” y que, por lo tanto, debe motivar una crítica persistente. Las raíces de la humanidad como un desorden impuesto que adquirió la faz única y universal del hombre pueden rastrearse en el renacimiento europeo, un periodo caracterizado por la recuperación de los clásicos griegos y latinos, la revitalización de los estudios gramáticos, la retórica, la poesía, la filosofía moral y la historia. Esta transformación intelectual y cultural produjo lo que Jacques Derrida (1976: 8) llama la mutación de la “historia como escritura”. Dicha transformación tuvo además, como lo plantea Mignolo, un “lado oscuro”: “El renacimiento de la tradición clásica como la justificación de la expansión colonial y el surgimiento de una genealogía (el periodo colonial temprano) que anuncia lo colonial y lo poscolonial” (Mignolo, 1998: vi).

El colonialismo fue una forma de “mundialización” (*worlding*) del mundo, es decir, un proceso mediante el cual se introdujo el espacio colonizado dentro de un “mundo” construido a partir de un pensamiento eurocéntrico, legitimado a su vez por la expansión colonial (Spivak, 1999). Esta “mundialización” involucró múltiples formas de colonización de lenguajes, de memorias y de espacios, así como la consolidación de la escritura como conocimiento e historia, frente a la gente sin lenguaje escrito que se consideró “sin historia” (Mignolo, 1998). El colonialismo se nutrió de la colonialidad del poder, de la “alterización” (*othering*) forzada del Otro mediante taxonomías socio-raciales y jerárquicas. El “ego” colonizador –el *grand-autre* o centro del imperio– recreó y reconstruyó al Otro colonizado, quien se convirtió en el objeto de su poder y deseo, y le permitió reconstruir simbólicamente una imagen unificada y narcisista de sí mismo.

Enrique Dussel sostiene que la modernidad nació cuando Europa se enfrentó “al Otro” de Europa, controlándolo, vencién-dolo y violentándolo (Dussel, 1992). Cuando Europa se definió a sí misma como *ego conqueror* pudo asumirse más adelante como *ego cogito* y voluntad de poder, es decir como Occidente y uni-versalidad. El otro de Europa no fue des-cubierto en tanto alte-ridad radical, sino en-cubierto en tanto material donde se proyectaba “lo mismo” que Europa era. El llamado “des-cubri-miento” no fue la “aparición del Otro” sino la “proyección de lo mismo”, es decir, el “en-cubrimiento”. Para Dussel la experien-cia de la conquista de las Américas en el siglo dieciséis fue esen-cial en la constitución de la subjetividad moderna que se constituyó en “centro” y “fin” de la historia. En el tráfico con la humanidad y la compasión cristiana, la modernidad elaboró un mito de su bondad –“el mito civilizador”–, mediante el cual se justificó la dominación y la explotación de las poblaciones nati-vas de América y, más tarde, de los africanos esclavizados. Por medio del “mito civilizador” la modernidad legitimó su violen-cia constitutiva y se declaró inocente del asesinato del Otro, visto como culpable de su propio victimismo. Nacido de esta historia violenta, el discurso de la razón encontró su imperativo en el *Ausgang* kantiano o “salida” de la inmadurez (Dussel, 2000). Mientras creaba un pasado con pretensión de universalidad –pero no más viejo que el romanticismo alemán y la Ilustración del siglo dieciocho– Europa, centrada en sí misma, se erigió como madurez y universalidad. En esto reside el eurocentrismo y vio-lencia del mito de la modernidad, que construye como “perife-ria” a todas las otras culturas, que las modela como el Otro des-cubierto/en-cubierto, europeizado y vuelto parte de “lo mis-mo”, objeto de conocimiento y racionalidad instrumental obli-gado a seguir el camino de la modernización.

El colonialismo, con su “mundialización del mundo”, sus dis-cursos eurocéntricos y universalistas, tuvo su contraparte en la llamada “época de los descubrimientos”. No resulta sorprenden-te que el renacimiento español tardío coincidiera con la “edad de oro” de sus letras, la unificación de los reinos de Castilla y Aragón, el triunfo de la cristiandad, la rendición de Granada, la conversión o expulsión de judíos y moros y el descubrimiento de “las Indias occidentales”, un continente para el cual los inte-lectuales criollos del siglo diecinueve reclamarían el nombre de “América”. Por medio de sus tratados de gramática castellana,

filología e historia, los letrados españoles produjeron la historiografía oficial de este proceso impresionante. Mientras que la historia como escritura se convirtió en el estándar cognitivo de la época, los filósofos y humanistas debatieron sobre la humanidad de los pobladores nativos de las Indias occidentales.

La preocupación de Lame por la “humanidad” fue una respuesta a la flagrante alterización y deshumanización del Otro-indio, que seguía viva en la república colombiana de principios del siglo veinte, aun cuando oculta tras discursos de igualdad, soberanía y ciudadanía. Luego de la independencia de España en 1819, la historia colombiana del siglo diecinueve estuvo marcada por una larga serie de batallas militares y jurídicas por definir la forma y organización constitucional del estado-nación, ocurridas entre los “centralistas” y los “federalistas”. A finales del siglo diecinueve, triunfaron los nacionalistas-centralistas que consideraban vital el legado hispánico para unificar la nación bajo un régimen de cooperación entre el estado y la iglesia. Vencieron a los nacionalistas-federalistas que veían en el legado colonial el principal obstáculo para construir un estado-nación verdaderamente moderno. En 1886, Colombia adoptó una constitución centralista y conservadora que consagró el legado hispano-cristiano y redujo a los indígenas a un régimen administrativo especial que guiaba su incorporación progresiva a la vida “civilizada”. Dicho orden constitucional perduró un siglo.

En contraste con los ideales de unificación establecidos por dicha constitución, Colombia entró al siglo veinte en medio de grandes agitaciones políticas y sociales. En contravía con las leyes republicanas, no todo ciudadano hablaba español, era alfabeto, varón mayor de veintiún años y dueño de una propiedad privada. La ciudadanía era un asunto de privilegios dentro de un estado-nación en cuya narrativa palimpséstica se mezclaban capas del discurso colonial de las castas socio-raciales y capas de los discursos emancipatorios de la independencia que propugnaban los derechos del hombre. Para aquellas gentes que, desde la colonia, habían sido clasificadas como “indios”, la ciudadanía era un asunto de lucha dentro de las luchas históricas por la tierra y la autonomía política. Desde la república, la precondition de la ciudadanía de los indios se supeditó al rechazo de su “ser indios”, promovido mediante políticas de asimilación cultural y liquidación de los resguardos coloniales. Sin embargo, ser “indios” fue lo que muchas

generaciones de nativos americanos aprendieron a ser y a defender desde la unidad espacial y política del resguardo, luego de la invasión europea, cuando se convirtieron en el Otro conquistado, empujado a los límites de su propio territorio.

Lame recibió este legado. No resulta extraño que reivindicara enfáticamente la humanidad de los indios y se negara a aceptar el argumento según el cual los indios debían desaparecer en tanto tales para integrarse al sector campesino, como un paso necesario para obtener la ciudadanía y ser reconocidos como sujetos de derecho dentro de la sociedad nacional. Al señalar el racismo de este argumento, y lo que llamó “la traición al principio de igualdad” defendido por Bolívar, Lame articuló un pensamiento de liberación y resistencia con implicaciones importantes para la visión histórica y política de los indígenas del suroccidente colombiano. Lame se rehusó a ser atrapado en la imagen impuesta del Otro colonizado, casi bestia, ignorante, inculto, infantil, incapaz mental y político, y reivindicó una “humanidad” desde lo indio, obtenida mediante la lucha, el sufrimiento y la revelación. En su política indígena se ve la lucha por reafirmar al indio como sujeto político moderno, aunque dentro de la versión de un otro inapropiado e inapropiable que denunció las violencias de la historia y de la humanidad, las exclusiones de la igualdad y la ciudadanía, y nos recordó, quizá paradójicamente, la imposibilidad –y en cierto sentido lo “mítico” – de tales abstractos universalizantes.

El caso de Lame fue bastante interesante. Fue un mediador cultural con un pie puesto en la sociedad nasa y otro en la vida nacional de Colombia. No creció dentro de un resguardo sino como terrajero cerca de la capital del Cauca. No hablaba *nasa yuwe* pero podía leer el castellano aunque no lo escribiera bien. Sin embargo, el estudio de las leyes y la historia fue central en su activismo político. Lame fue un otro inapropiado e inapropiable cuya subjetividad política y cultural es compleja. Su saber hace parte de aquellos “saberes sometidos”, “localizados debajo de la jerarquía, debajo del nivel requerido de cognición o cientificidad” por la narrativa palimpséstica de la historia del colonialismo, del imperialismo y la modernidad (Spivak, 1999: 267).

Lame hablaba con un lenguaje plagado de metáforas, desde la voz de indio lobo y creyente cristiano, de caudillo e historiador nativo, es decir, con la voz de una singularidad oximorónica. Al igual que las figuras “burlonas” (*tricksters*) de Donna

Haraway, Lame transformó la experiencia de la diferencia desde lo “indio” para ubicar las realidades dolorosas y las prácticas de deconstrucción, desidentificación y desmembramiento que vivió y para ponerlas al servicio de “una humanidad nuevamente articulada” (Haraway, 1992: 92). La no-originalidad de Lame fue su propia singularidad, mediante la cual representó sus experiencias y defendió una forma de diferencia. Lame anunció la redención de los indios y con ella otra filosofía de la historia.

UNA HISTORIA

AUNQUE EN LA “TEOLOGÍA PROFÉTICA” DE LAME LA HISTORIA EUROPEA y la historia india están entrelazadas, esta última ocupa el lugar central. Los sufrimientos de Lame están estructurados de manera similar a los de figuras bíblicas como Jesús, Moisés y Noé:

Todos mis actos quieren borrarlos en forma que los Judíos pidieron al gobernador Romano que borrara o quitara el *inri* de la Cruz, etc., y los Césares quisieron ocultar el misterio de la Pascua, es decir, de la Resurrección del que había muerto en la Cruz (Lame, 1971: 57; Libro 1, capítulo 9: “El cimientito del hombre indígena en la oscuridad”). Y qué diré del pensamiento de Moisés caudillo del pueblo de Israel; qué diré del pensamiento de Nabucodonosor cuando ató a tres jóvenes porque no quisieron adorar la Estatua; qué diré del Profeta cuando fue arrojado al redil de los leones; así por así, he caído yo desde mi tierna juventud en el redil de los técnicos de la envidia, de la usura y del sofisma, técnicos enemigos acérrimos del indio Quintín Lame mi persona y que no han podido combatirme y humillarme hasta hoy, como humillaron a otros indios según la historia pero yo busqué la nave de Noé (Lame, 1971: 102; Libro 2, capítulo 5: “El maná espiritual del hombre”).

En su análisis sobre el pensamiento de Lame, Joanne Rappaport sostiene: “El tiempo es a la vez una progresión de edades y un medio para juzgar las acciones de los seres humanos, es a la vez histórico y filosófico. Esta combinación le permite a Lame situar el sufrimiento de sus ancestros y hermanos indígenas así como su propia lucha dentro de un contexto mesiánico común” (Rappaport, 1998: 123). Como el historiador de Walter Benjamin, Lame se aferró a la memoria mientras esta titilaba en un momento

de peligro, el peligro de ser borrada, anulada. Lame logró articular el pasado históricamente, lo que no significa que lo reconoció “tal como realmente fue” (Benjamin, 1969). De acuerdo con Rappaport, una de las características más importantes de las narraciones históricas populares es que “son imágenes *del* pasado y no *desde* el pasado, son reflexiones que hacen los habitantes de nuestro tiempo en torno a lo que pudo haber ocurrido antes. En vez de documentar lo ‘que realmente ocurrió’, traen imágenes de lo ‘que podría haber ocurrido’” (Rappaport, 1998: 10).

Las narraciones históricas de la gente nasa se caracterizan por la yuxtaposición de marcos temporales –por ejemplo, la conquista, la independencia y el presente–, la omisión de explicaciones causales y la estructuración de la narración de una forma no lineal. Pero, como Rappaport lo aclara, no es que los historiadores nasa carezcan de un sentido de causalidad. Aunque las nociones lineales no están representadas necesariamente en la narración misma, hacen parte de la memoria oral. La forma en la que se recuerdan y organizan los hechos dentro de un marco temporal está estructurada en torno al espacio físico y ritual y no a la temporalidad cronológica. De allí que Rappaport sostenga que los historiadores nasa establecen un vínculo moral con el pasado para alcanzar objetivos políticos en el presente. Así mismo, como lo plantea Herinaldy Gómez, en la noción nasa de futuro el territorio como “espacio de experiencia” y “horizonte de expectativa” siempre está en tensión con el pasado y el presente, “haciendo que el espacio de la experiencia acumulada actúe siempre en función de lograr, en un futuro próximo, la plena satisfacción de su aspiración territorial, aspiración históricamente negada y, quizá por ello, culturalmente más deseada” (Gómez, 2000: 27).

La comparación detallada de la memoria histórico-espacial de los nasa con el pensamiento de Lame iluminaría de un modo importante cómo opera éste último. En el tratado de Lame hay una yuxtaposición repetida de marcos temporales, repeticiones y ambigüedades cronológicas. La narración no es lineal y es bastante alegórica. Por ahora baste insistir en este artículo en lo que Rappaport (1998: 16) ya ha sugerido, que en dicha estructuración yace el “poder mágico de la historia”, que “se basa en los contrastes y las contradicciones entre el pasado tal como fue experimentado y la estructura del mundo presente”. La estructura narrativa del tratado de Lame es un intento por integrar su

legado histórico-cultural y su pensamiento cosmológico con un estilo de discurso occidental. Los resultados fueron singulares y reveladores. Hoy son claves para comprender la producción ideológica, simbólica y material del estado-nación colombiano por medio de la experiencia de un otro inapropiado e inapropiable.

ESCRITURA Y MÍMICA

LA ESCRITURA NO ES, SIMPLEMENTE, UN INSTRUMENTO COMUNICATIVO; involucra una orientación bastante agresiva y completamente diferente de conocimiento e interpretación (Ashcroft et al., 1994). Tanto la alfabetización como la escritura influyen la naturaleza de la memoria y producen una forma de conciencia especial que puede ser caracterizada como “histórica”. Más aún, como lo ha sugerido Marta Zambrano, la escritura es una “tecnología de poder” y, por esto mismo, es central en la relación entre la ley, el ejercicio del poder y del saber y la construcción del imperio colonial (Zambrano, 2000). En las colonias españolas, dada la naturaleza exclusivamente escrita del sistema legal, lo errático de las comunicaciones con España y la corrupción burocrática que esto desencadenó, los documentos legales se convirtieron en un vehículo de gobierno fundamental, aspecto que fue decisivo en la relación entre el gobierno y las comunidades nativas (Rappaport, 1992, 1994).

Durante la colonia, los nasa orientaron la escritura de su propia historia a los resguardos –como unidades político-territoriales– y a los fundadores de los mismos (Rappaport, 1998). Aunque los documentos de los caciques coloniales estaban circunscritos a las convenciones literarias del lenguaje español y de los formatos legales –listas censales, títulos de tierras y testamentos–, también tenían imágenes nasa que hacían alusión a la topografía y toponimia propia de la cultura, así como a eventos míticos que eran comprensibles sólo para los nasa mismos.

Evocando a los caciques coloniales nasa, Lame trabajó con ardor por recuperar documentos legales. Realizó investigaciones de archivo sobre los títulos y cédulas reales de los resguardos para articular sus demandas políticas y definir los límites territoriales de las comunidades que intentaba reconstruir. Utilizó el castellano para lograr una comunicación efectiva y le

dictó a sus secretarios un conjunto bastante variado de documentos legales, artículos de prensa y el tratado. Lame se convirtió en un hombre que “pensaba para pensar”, como él mismo lo dijo, en alguien ilustrado jurídica e históricamente. Creía que el analfabetismo era una forma de ignorancia que aprisionaba a los indios. Por esta razón, concebía su tratado como una herramienta para empoderar a las generaciones venideras de indios:

El presente libro servirá de horizonte en medio de la oscuridad para las generaciones indígenas que duermen en esos inmensos campos que tiene la Naturaleza Divina (Lame, 1971: 5; “El prólogo”). Pero 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 porque la inteligencia de la raza indígena supera, y superará extraordinariamente la inteligencia del blanco por medio de una fe muy alta en la forma establecida y demostrada en esta obra (Lame, 1971: 64; Libro 1, capítulo 10: “El paraíso de la justicia”).

El esfuerzo autodidacta de Lame por ser alguien “letrado” tuvo una connotación simbólica muy importante para él, lo que no resulta extraño si se considera que en Colombia, desde la época colonial, había una especie de “fetichismo” de la palabra escrita inmerso en el doble ejercicio del poder y del saber. No es que hacia el siglo diecinueve Colombia tuviese una comunidad grande de ciudadanos alfabetizados, capaces de leer y escribir bien el español. Baste aclarar que a finales del siglo diecinueve y principios del veinte la mayoría de la población colombiana era analfabeta. Resulta más interesante reflexionar sobre el poder simbólico e ideológico de dicho fetichismo y de la práctica archivística que funda la institucionalización de la ley y la escritura, promovidas por el estado español y continuadas por la república. Con el objeto de hacer más claro este argumento voy a recurrir a la definición del fetichismo de la mercancía del marxismo. El fetichismo de la mercancía designa un proceso en el cual las personas ven los productos de las relaciones de producción no como tales, sino como cosas que tienen autonomía y que las controlan de algún modo extraño (Marx, 1985: 436; Tausig, 1980: 5). Quienes participan de las relaciones capitalistas de producción viven un mundo “embruado” en el que sus propias relaciones les parecen propiedades de las cosas.

Podemos afirmar que en el caso del fetichismo de la palabra escrita la gente llega a concebir las relaciones sociales como propiedades de palabras escritas como las constituciones, las leyes o los decretos. No es que la palabra escrita tenga un lado oculto sino que está articulada a una tecnología de poder que adquiere sentido mediante la institucionalización de la palabra escrita, del archivo y la ley. Esta es una ideología cuya efectividad social reposa en el hecho de que la gente no sabe nada acerca de su esencia o de las razones por las cuales procede como procede (Žižek, 1992).

Sin duda Lame estaba tan inmerso en el fetichismo de la palabra escrita como lo estaban los hombres de estado colombianos. Así como los filósofos españoles del renacimiento concibieron estudios sobre la filología y gramática castellanas que llegaron a tener un efecto simbólico poderoso en la consolidación de un estado español unificado, los hombres de estado colombianos del siglo diecinueve y principios del veinte, concibieron la continuidad del legado hispano-cristiano en la república como una estrategia para generar un sentimiento patriótico profundo de identidad nacional (Deas, 1993; Pineda Camacho, 2000). Lame, sin embargo, no estaba interesado en apropiarse de tales sentimientos, que eran discriminatorios de raíz. Mediante su tratado buscó, ante todo, subvertir una cartografía racista y elitista de saber y poder, reivindicando el valor del conocimiento propio del indio:

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 juriconsultos 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 presentar su vuelo personalmente y cruzarlo; mi más gallarda defensa en medio de aquellos sabios de la edad contemporánea (Lame, 1971: 48; Libro 1, capítulo 8: “La investigación, engaño y superchería contra el indígena procesado”).

En el discurso de Lame coexistieron la resistencia y la complicidad. La seriedad de Lame cuando imitaba a los intelectuales blancos es sorprendente. Llegó a ser casi el igual –el letrado– pero sólo casi, una especie de copia borrosa. A juzgar por las opiniones de periodistas y políticos de Popayán durante 1916, lo de Lame era una “triste locura ridícula”, aunque peligrosa, ya

que podía desatar una “guerra de razas indígenas contra los blancos”⁴. Para entender las implicaciones de la combinación de resistencia y complicidad en la mímica son útiles los planteamientos de Homi Bhabha. Bhabha sostiene que la mímica colonial es el deseo por construir un Otro reformado y reconocible; un sujeto de la diferencia que es casi –solo casi– un igual (Bhabha, 1994: 85-92). El discurso de la mímica está estructurado en torno a la ambivalencia. Para ser efectivo debe producir continuamente su resbalón, su exceso, su diferencia. La mímica surge como la representación de una diferencia que se convierte en un proceso de negación. Es una estrategia compleja de regulación y sometimiento que se apropia del Otro y, al mismo tiempo, se convierte en un signo de lo inapropiado.

La apreciación visual de esta forma de mímica en las fotos de Lame, que fueron tomadas generalmente dentro del contexto de “captura del criminal” o del retrato clásico de estudio fotográfico, es desconcertante por la fluctuación constante de imágenes que van desde un indio “salvaje” –amarrado o encadenado– a un “caballero”, y viceversa. No menos sorprendente es la apreciación textual de esta mímica en el tratado. Lame produjo un alter ego, una figura a la que se opuso metafóricamente para reivindicar el valor de su propio saber, adquirido en la naturaleza y mediante experiencias dolorosas de discriminación. Su alter ego, quien representaba el conocimiento civilizado, fue Guillermo Valencia, famoso poeta, escritor y diplomático del Cauca, representante *par excellence* de la “elite gramática” colombiana, adepta a la estética del humanismo clásico y a una teoría conservadora del estado, que fue particularmente importante en regiones como el Cauca (Jaramillo Uribe, 1994):

Contestación del telegrama publicado en el periódico titulado “El Domingo”: “No acepto los insultos que me hace el doctor Guillermo Valencia en su telegrama; pero si la pluma del Doctor Guillermo Valencia sirve para escribir “Anarcos”, la pluma del indio Manuel Quintín Lame servirá para defender a Colombia. Servidor – Manuel Quintín Lame” (Lame, 1971: 16; Libro 1, capítulo 2: “La imagen del pensamiento del indio”).

4. Periódicos *Opiniones*, 19 de marzo de 1916, y *Unión Conservadora*, 11 de junio de 1916 (Instituto de Investigaciones Históricas “José María Arboleda”, Popayán).

En el tratado hay un encadenamiento narrativo que fluctúa entre la mímica –emplear también la “pluma” como defensa–, la afirmación del valor del conocimiento propio y el resentimiento respecto a hombres de “letras” como “el doctor Valencia”:

Así deseó el doctor Guillermo Valencia unido con un puñado de hombres no indígenas que lo secundaron de la alta aristocracia del Cauca a divorciar o destruir mi pensamiento por medio de la barbarie y el cinismo, mandándome a encerrar en un calabozo y ordenando se me pusiera en los pies una barra de grillos de veintiocho libras durante un año incomunicado, orden que fue cumplida y consta en auto en el Proceso que está archivado, y que dijeran que el indio Quintín Lame había sido desterrado o que había muerto; aún sin embargo, todavía vive, porque era de la única manera que se llenaba de terror, etc. (Lame, 1971: 57; Libro 1, capítulo 9: “El cimiento del hombre indígena en la oscuridad”).

Pero yo no me apoyo en el pensamiento o idea de ninguno de los hombres civiles, porque yo no he estudiado sus hazañas, sus principios y sus fines, etc., yo me apoyo es en esa brújula que vive hoy dentro del Santuario de mi corazón [...] esa brújula donde se baña la Reina de mi imaginación (p. 58).

El débil extrabruto [él mismo] hoy presenta una obra llamada el pensamiento que es “La caída del Coloso Colombiano”; y que lo dicho es la verdad, y nada más que la verdad, porque se acerca la Ley de la Compensación y muchos pensadores lo ignoran (p. 59).

En las crónicas de los periódicos de Popayán *Opiniones* y *Unión Conservadora* de 1916 y 1917, Lame fue representado con frecuencia como alguien “extravagante” o “grandilocuente”. De nuevo, Bhabha es útil para intentar una interpretación. Sugiere que en la intersección entre mímica y burla, es decir, en el exceso que produce la ambivalencia de la mímica, se produce una amenaza para la autoridad colonial, ya que nos hace caer en cuenta, continuamente, que la identidad del sujeto colonizado *no* es como la del colonizador. De esta forma, la identidad del sujeto colonial se erige en términos de una presencia “parcial”. Más aún, mediante el deseo mimético por parecer auténtico el sujeto colonial rechaza, de un modo excéntrico, la posibilidad de llegar a ser representado por una narrativa que, a su vez, rechaza ser representativa. Si mi interpretación es acertada, Bhabha intenta demostrar que la producción de sujetos inapropiados –figuras de doblaje, presentes parcialmente, representativas parcialmente– es vital para el

éxito de la apropiación colonial y la demanda narcisista de la autoridad colonial. Sin embargo, y este es un aspecto clave de su argumentación, este proceso puede producir las semillas de su propia destrucción. Por medio de los resbalones repetidos de la diferencia y el deseo, la mímica destruye la autoridad narcisista, impidiéndole buscar un objeto en el cual el colonizador pueda reconstruir su propia imagen. Como en una respuesta en cadena, esto se convierte en un peligro para la autoridad colonial representativa:

En la mímica la representación de la identidad y el significado se enlazan en el eje de la metonimia. Tal como nos recuerda Lacan, la mímica es como el camuflaje, no es la armonía de la represión de la diferencia sino una forma de imitación, de parecido que difiere [en el sentido de ser distinto y también de postergar] la presencia misma, al exponerla en parte metonímicamente. Esta amenaza, añadiría, proviene de la prodigiosa producción estratégica de efectos de identidad conflictivos, fantásticos, discriminantes dentro de un juego de poder que es escurridizo porque no oculta ninguna esencia, ningún centro. Y esta forma de *semejanza* es la cosa más aterradora de mirar (Bhabha, 1994: 90).

Sin duda puede cuestionarse la efectividad subversiva de la mímica frente a la autoridad colonial y el espacio de este artículo es corto para ponderar con más detalle los argumentos de Bhabha. Pero es una perspectiva interesante para explorar. La figura pública de Lame fluctuó entre la de un “indio salvaje”, un “seditioso” y un “hombre ilustrado”, camuflado en el lenguaje de la civilización, pero más allá, en cierta forma “excesivo”, una presencia casi igual, sólo casi, no sólo para los letrados blancos, dueños de propiedades privadas, leyes, literatura, política y palabras, sino para aquellos que como yo intentamos comprender las memorias e historias de los intelectuales populares. De una parte, Lame insistió en la importancia de la movilización y lucha permanente para resistir a la injusticia y defender los derechos indios. De otra, defendió la importancia de emplear medios legales y judiciales, lo que ha sido llamado “la vía jurídica” dentro de su lucha de resistencia. Esta insistencia, aparentemente contradictoria, hace parte de la ambivalencia de Lame. Él es, en cierta forma, un parodiador de la historia. ¿Qué puede hacerse con esta afirmación? Aún falta mucho por interpretar respecto al pensamiento de Lame. Sus compañeros en el Cauca y en el sur del

Tolima lo llamaban el “doctor Quintino”, “General” o “Mariscal” Lame, el hombre “que no se dejó humillar por ninguna de las autoridades departamentales, ordinarias, municipales, ni de los ricos, acaparadores, archimillonarios, oligarcas, aristócratas” (Lame, 1971: xiii). Ese hombre, con sus visiones, delirios y sufrimientos fue el pionero de un pensamiento de liberación indígena cuyas banderas han sido centrales para los indígenas del suroccidente colombiano.

CONCLUSIONES

A LO LARGO DE LOS EJES TEMÁTICOS DE LA HUMANIDAD, LA HISTORIA, la escritura y la mímica, este artículo ofreció unas interpretaciones parciales de la política indígena de Lame y sus formas de subjetividad político-cultural. Al pensarlo como un otro inapropiado e inapropiable exploré la complejidad de su posición de sujeto y la transculturalidad de su pensamiento, forjados dentro de la experiencia histórica de ser “observado” y clasificado como “Otro-indio”, y mediante una dinámica de auto-representación inmersa en relaciones de dominación y resistencia, en formas de traducción, ambivalencia, no-originalidad y reinención cultural.

El artículo mostró también cómo dicho pensamiento se constituyó a partir de memorias y experiencias asumidas como subalternas, es decir, clasificadas como periféricas dentro de los imaginarios hegemónicos de la colonialidad/modernidad. Se refirió también al carácter “descolonizador” de este pensamiento, en el cual “la raza”, en tanto proceso de estructuración de relaciones de poder, es importante. Si bien dicha preocupación giró en torno a una visión dicotómica y esencialista de lo indio, cuya estrategia fue la de humanizarlo y elevarlo moralmente con respecto a lo “blanco”, logró forjar un cuestionamiento de la historia en el que las experiencias excluyentes del estado-nación moderno de la Colombia de la primera mitad del siglo veinte se fundieron con su legado colonial.

El artículo sugirió que el carácter pionero del pensamiento de Lame radica en el hecho de articular dentro de un discurso “indígena” de largo alcance temporal y con efectos políticos, experiencias, memorias y preocupaciones comunes a quienes desde

la conquista fueron clasificados como “indios” y, por tanto, expulsados de sus territorios o controlados dentro de los mismos, privados de su autonomía e inscritos dentro de relaciones raciales de sujeción, discriminación y explotación. Al reclamar una identidad “india” mediante un acto de resistencia, Lame logró aglutinar experiencias y preocupaciones comunes a los “indios”, generar sentidos de lucha, rebeldía y esperanza, y producir una forma de auto-representación.

La defensa de la “humanidad” hecha por Lame no fue la de una humanidad forjada a la medida exacta del sueño colonizador, sino una versión fragmentada y reconstruida transculturalmente, como parte de la experiencia de un otro inapropiado e inapropiable que señaló las violencias de la historia y la humanidad, las exclusiones de la igualdad y la ciudadanía. En la estructuración narrativa del tratado de Lame, la historia aparece como un proceso dinámico que, desde el presente, crea un nexo moral con el pasado para lograr objetivos políticos en ese mismo presente. La temporalidad de acontecimientos está estructurada espacialmente en el territorio, forjando una filosofía de la historia propia en conexión con las memorias, experiencias y formas de conciencia histórica de la gente nasa.

Finalmente, en la importancia que Lame le dio a ser “letrado” y a la escritura puede verse la forma en que se encadenan el pasado y el presente. Al evocar a los caciques coloniales nasa y al recuperar títulos y cédulas reales de los resguardos, Lame intentó articular sus demandas políticas y definir los límites territoriales de las comunidades que intentaba reconstruir. El español le sirvió para lograr una comunicación más efectiva. De otra parte, al insistir en lo de “pensar para pensar” señaló la importancia de llegar a ser alfabetizado aunque valorando el saber propio. En la mímica que impregnaba su discurso político y sus actuaciones operaba una forma de ambivalencia, que se expresaba en su intento por representar una diferencia –o identidad, la del “indio” – dentro de una cadena compleja de negación, la cual operaba a partir de las formas de regulación y sometimiento que habían asimilado al Otro dentro de una tecnología de poder y lo habían convertido en un signo de lo inapropiado e inapropiable.

El caso de Lame no estuvo aislado ni se reduce simplemente al de un individuo o al de un tratado. Existe aún mucho por indagar sobre el movimiento lamista en sus versiones de “la

quintinada” en Cauca y en especial, el “lamismo” en Tolima. Las diversas reapropiaciones de su agenda por parte de las comunidades indígenas mediante procesos organizativos políticos y político-militares prueban la importancia del legado de Lame. En la década de 1980, los “quintinos” –los integrantes del movimiento armado “Manuel Quintín Lame”– crearon su propia versión del tratado de Lame. Dicha versión, de acuerdo con Rappaport, fue un ejemplo palpable de la visión histórica de la organización, caracterizada por el “versionar”, es decir,

por la reapropiación continua de elementos de las luchas históricas de los nasas, desde el héroe cultural colonial don Juan Tama, a Quintín Lame y al Cric, recontextualizando dentro de este movimiento armado multiétnico la recreación de la territorialidad nasa a través de la estrategia militar y la recuperación de la práctica chamánica (Rappaport, 1998a: 33, basada en el estudio de Espinosa, 1996).

También en los años 1970 y 1980, en el sur del Tolima el legado de Lame se mantuvo presente entre algunos líderes indígenas para quienes sus experiencias como “lamistas” defensores de la “ley 89” y de la “doctrina y la disciplina” fueron una práctica de vida. Quienes aún están vivos son testigos de las recientes peregrinaciones periódicas de líderes indígenas nacionales y regionales al cerro de Monserrate donde se encuentra la cruz de Lame⁵.

Antes de la década de 1970 y antes de nuestra famosa Violencia (1946-1956), hubo en Colombia una época de agitación social y política bastante importante. La primera

5. Jesús Piñacué, *Homenaje en la tumba de Quintín Lame*. <http://pinacue.galeon.com>. “Conmemoración / Proponen crear el día del indígena. 500 nativos visitaron la tumba de Quintín Lame”. *El Tiempo*. Sección Nación. 13 de enero de 2003.

mitad del siglo veinte fue testigo del surgimiento de movimientos de izquierda y de procesos organizativos populares en las ciudades y en los campos. Este fue un periodo habitado por intelectuales populares y “cuadrilleros”, que no ha sido estudiado como se merece. Dentro de este ámbito, el caso de la militancia político-jurídica y el pensamiento de liberación indígena de Lame aparecen como un proceso singular, articulado a experiencias visionarias y religiosas pero no aislado de otros procesos organizativos populares, aunque existan diferencias importantes. Este pensamiento que recorre “ríos de sangre y lágrimas”, como lo dijo una vez Lame, puede ayudarnos a comprender, bajo una luz diferente, las violencias de la Colombia moderna. En 1939 Lame dijo:

Dirá el blanco al conocer mi obra, ‘son bestialidades del indio Quintín Lame’ porque el blanco me ha odiado y me odia de muerte; me ha calumniado, me ha jurado la calumnia contra mí ante Dios y los hombres; se ha reído y burlado de mí haciéndome gestos como el demonio cuando no puede arrastrarse el alma del hombre (Lame, 1971: 133; Libro 2, capítulo 9, “Las tres mansiones donde descansa el pájaro de la inmortalidad del hombre”).

El demonio no pudo arrastrarse el alma de Lame.

BIBLIOGRAFÍA

- ASHCROFT, BILL, GARETH GRIFFITHS Y HELEN TIFFIN. 1994. *The empire writes back: theory and practice in post-colonial literatures*. Routledge. Londres y Nueva York.
- . 1999. *Key concepts in post-colonial studies*. Routledge. Londres y Nueva York.
- BARONA BECERRA, GUIDO. 1993. *Legitimidad y secesión: los paradigmas de la “invención” de América*. Colcultura. Bogotá.
- BENJAMIN, WALTER. 1969. “Theses on the Philosophy of History”. En *Illuminations*. H. Arendt (ed.). Schocken Books. Nueva York.
- BHABHA, HOMI. 1994. *The Location of Culture*. Routledge. Londres.
- BONILLA, VÍCTOR DANIEL. 1979. “¿Qué política buscan los indígenas?”. En *Indianidad y descolonización en América Latina*. Documentos de la segunda Reunión de Barbados. Editorial Nueva Imagen. México.
- CASTILLO CÁRDENAS, GONZALO. 1987. *Liberation Theology from Below. The Life and Thought of Manuel Quintín Lame*. Orbis Books. Nueva York.
- CASTRILLÓN ARBOLEDA, DIEGO. 1973. *El indio Quintín Lame*. Tercer Mundo Editores. Bogotá.
- . 1942. *José Tombé*. Editorial Kelly. Bogotá.
- CASTRO-GÓMEZ, SANTIAGO. 2002. “The Social Sciences, Epistemic Violence, and the Problems of the “Invention of the Other””. *Neplanta: Views from South*. 3 (2).
- CASTRO-GÓMEZ, SANTIAGO Y EDUARDO MENDIETA (eds.). 1998. *Teorías sin disciplina: latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en el debate*. Miguel Ángel Porrúa Editor-University of San Francisco. México.

- CENTRO DE INVESTIGACIÓN Y EDUCACIÓN POPULAR. 1981. "Consejo Regional Indígena del Cauca-Cric: diez años de lucha, historia y documentos". *Serie Controversia 91-92*. Centro de Investigación y Educación Popular. Bogotá.
- COLMENARES, GERMÁN. 1986. "Castas, patrones de poblamiento y conflictos sociales en las provincias del Cauca (1810-1830)". En *Estados y naciones en los Andes*. Vol. I. J. P. Deler y Y. Saint-Geours (eds.). Instituto de Estudios Peruanos e Instituto Francés de Estudios Andinos. Lima.
- DEAS, MALCOLM. 1993. *Del poder y la gramática y otros ensayos sobre historia, política y literatura colombianas*. Tercer Mundo Editores. Bogotá.
- DERRIDA, JACQUES. 1976. *Of Grammatology*. G. Spivak (trad.). The Johns Hopkins University Press. Baltimore.
- DUSSEL, ENRIQUE. 1992. *1492: el encubrimiento del otro: hacia el origen del "mito de la modernidad"*. Ediciones Antropos. Bogotá.
- . 2000. "Europe, modernity, and eurocentrism". *Neplanta: Views from South*. 1.
- EQUIPO DE CAPACITACIÓN DEL CONSEJO REGIONAL INDÍGENA DEL CAUCA-CRIC. 1989. "El movimiento indígena". En *Entre movimientos y caudillos: 50 años de bipartidismo, izquierda y alternativas populares en Colombia*. G. Gallón-Giraldo (ed.). Cinep y Cerec. Bogotá.
- ESCOBAR, ARTURO. S.F. "Introduction: The invention of the Pacific as a "developmentalizable" entity". Libro en preparación.
- ESPINOSA, MYRIAM AMPARO. 1996. *Surgimiento y andar territorial del Quintín Lame*. Abya-Yala. Quito.
- ESPINOSA, MYRIAM AMPARO Y LUIS ALBERTO ESCOBAR G. 1995. "Historia de las luchas páez para la década de los 80". En *Iglesia, movimientos y partidos: política y violencia en la historia de Colombia*. J. Guerrero (ed.). Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia, Archivo General de la Nación y Asociación Colombiana de Historiadores. Bogotá.
- . 2000. "El papel de la memoria social en el cambio de imaginario político y nacional, Cauca 1970-1990". En *Memorias hegemónicas, memorias disidentes: el pasado como política de la historia*. C. Gnecco y M. Zambrano (eds.). Instituto Colombiano de Antropología e Historia y Universidad del Cauca. Bogotá.
- FAJARDO, DARÍO. 1981. "Las luchas indígenas por la tierra en el Tolima durante el siglo XX". En *Indigenismo y aniquilamiento de indígenas*. N.S. de Friedemann et al. (ed.). Ediciones CIEC. Bogotá.

- FAJARDO SÁNCHEZ, LUIS ALFONSO, ET AL. 1999. *Manuel Quintín Lame y los guerreros de Juan Tama. Multiculturalismo, magia y resistencia*. Nossa y Jara Editores/Colectivo Alas de Xue/El Lokal Autogestionat i Antiautoritari de Quart de Poblet. Madrid, Bogotá.
- FINDJI, MARÍA TERESA. 1993. "Tras las huellas de los Paeces". En *Encrucijadas de Colombia Amerindia*. F. Correa (ed.). Instituto Colombiano de Antropología. Bogotá.
- FINDJI, MARÍA TERESA Y JOSÉ M. ROJAS. 1985. *Territorio, economía y sociedad Páez*. Universidad del Valle. Cali.
- FOUCAULT, MICHEL. 1977. *Discipline and punish: the birth of the prison*. Pantheon Books. Nueva York.
- . 1983. *El discurso del poder*. Colección alternativas. Folios Ediciones. México.
- GILHODÉS, PIERRE. 1989. "La cuestión agraria en Colombia 1900-1946". En *Nueva historia de Colombia*. Vol. III. Álvaro Tirado (ed.). Planeta Editorial. Bogotá.
- GÓMEZ, HERINALDY. 2000. "De los lugares y sentidos de la memoria". En *Memorias hegemónicas, memorias disidentes: el pasado como política de la historia*. C. Gnecco y M. Zambrano (eds.). Instituto Colombiano de Antropología e Historia y Universidad del Cauca. Bogotá.
- HARAWAY, DONNA. 1992. "Ecce Homo, Ain't (Ar'n't) I a Woman, and Inappropriate/d Others: The Human in an Post-humanist Landscape". En *Feminists theorize the political*. Judith Butler y Joan W. Scott (eds.). Routledge. Nueva York.
- JARAMILLO URIBE, JAIME. 1994. *La personalidad histórica de Colombia*. El Áncora Editores. Bogotá.
- LAME, MANUEL QUINTÍN. 1971. *En defensa de mi raza*. Prefacio y notas de G. Castillo Cárdenas. Comité de Defensa del Indio y La Rosca de Investigación y Acción Social. Bogotá.
- LÓPEZ DE REY, ALINA. 1990. *Un líder y su causa: Quintín Lame*. Academia de Historia del Cauca. Popayán.
- MARX, KARL. 1985. *Selected Writings*. D. McLellan (ed.). Oxford University Press. Oxford.
- MEDINA, MEDÓFILO. 1986. "La resistencia campesina en el sur del Tolima". En *Pasado y presente de la violencia en Colombia*. G. Sánchez y R. Peñaranda (comp.). Fondo Editorial Cerec. Bogotá.
- MIGNOLO, WALTER. 2000. "(Post)Occidentalism, (Post)Coloniality, and (Post)Subaltern Rationality". En *The Pre-Occupation of Postcolonial Studies*. F. Afzal-Khan et al. (ed.). Duke University Press. Durham.

- MIGNOLO, WALTER. 1998. *The Darker Side of the Renaissance. Literacy, Territoriality, and Colonization*. The University of Michigan Press. Ann Arbor.
- OSPINA, WILLIAM. 1994. "William Faulkner. Un antiguo rumor de biblia y guerra". En *Esos extraños prófugos de Occidente*. Grupo Editorial Norma. Bogotá.
- PALACIOS, MARCO. 1995. "El (des) encuentro de los colombianos con el liberalismo: algunas notas históricas sobre un déficit estatal crónico". En *Iglesia, movimientos y partidos: política y violencia en la historia de Colombia*. Colección Memorias de Historia. J. Guerrero (ed.). Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia, Archivo General de la Nación y Asociación Colombiana de Historiadores. Tunja.
- . 2000. *Entre la legitimidad y la violencia: Colombia 1875-1994*. Grupo Editorial Norma. Bogotá.
- PRATT, MARY LOUIS. 1992. *Imperial Eyes: Travel, Writing, and Transculturation*. Routledge. Londres.
- PINEDA CAMACHO, ROBERTO. 2000. "El derecho a la lengua. Una historia de la política lingüística en Colombia". *Estudios Antropológicos*. 4. Universidad de Los Andes. Bogotá.
- QUIJANO, ANÍBAL. 1999. "Colonialidad de poder, cultura y conocimiento en América Latina". En *Pensar (en) los intersticios: teoría y práctica de la crítica poscolonial*. S. Castro-Gómez, O. Guardiola-Rivera y C. Millán (eds.). Instituto Pensar, Pontificia Universidad Javeriana. Bogotá.
- RAPPAPORT, JOANNE. 1998. *The Politics of Memory. Native Historical Interpretation in the Colombian Andes*. Duke University Press. Durham.
- . 1998a. "Hacia la descolonización de la producción intelectual indígena en Colombia". En *Modernidad, identidad y desarrollo*. M. L. Sotomayor (ed.). Instituto Colombiano de Antropología y Colciencias. Bogotá.
- . 1994. "Object and Alphabet: Andean Indians and Documents in the Colonial Period". En *Writing without Words: Alternative Literacies in Mesoamerica and the Andes*. E. Hill Bone y W. Mignolo (eds.). Duke University Press. Durham.
- . 1992. "Fictive Foundations: National Romances and Subaltern Ethnicity in Latin America". *History Workshop Journal*. 34.
- ROJAS, CRISTINA. 2002. "Civilization and Violence: Regimes of representation in nineteenth-century Colombia". *Borderlines*. 19. University of Minnesota Press. Minneapolis.

- ROJAS G., JOSÉ MARÍA. 2003. "Ocupación y recuperación de los territorios indígenas de Colombia". *Temas Transversals*. Universitat de Barcelona. <http://www.ub.es/solidaritat/observatori/colombia>.
- SÁNCHEZ VILLANUEVA, FRANCY. 1992. "Lectura política de Manuel Quintín Lame". Tesis de pregrado. Facultad de educación. Universidad del Tolima. Ibagué.
- SEVILLA CASAS, ELÍAS. 1976. "Lame y el Cauca indígena". En *Tierra, tradición y poder en Colombia*. Nina S. de Friedemann (ed). Instituto Colombiano de Cultura. Bogotá.
- SPIVAK, GAYATRI. 1990. *The Post-Colonial Critique. Interviews, Strategies, Dialogues*. S. Harasym (ed.). Routledge. Londres.
- . 1993. *Outside in the Teaching Machine*. Routledge. Nueva York.
- . 1999. *A Critique of Postcolonial Reason. Toward a History of the Vanishing Present*. Harvard University Press. Cambridge.
- TAUSSIG, MICHAEL. 1980. *The Devil and Commodity Fetishism in South America*. University of North Carolina. Chapel Hill.
- TELLO, PIEDAD. 1982. "Vida y lucha de Manuel Quintín Lame". Tesis de pregrado. Departamento de Antropología. Universidad de Los Andes. Bogotá.
- . 1987. *Lame y el sur del Tolima*. Ponencia presentada en el VI Congreso Nacional de Historia. Universidad del Tolima. Ibagué.
- THEODOSIADIS, FRANCISCO. 2000. "Quintín Lame: ¿brújula del pensamiento de resistencia autóctona?". En *Literatura y cultura. Narrativa colombiana siglo XX*. M.M. Jaramillo et al. (eds). Ministerio de Cultura. Bogotá.
- TRIANA ANTORVEZA, ADOLFO. 1993. "Los resguardos indígenas del sur del Tolima". En *Encrucijadas de Colombia Amerindia*. F. Correa (ed.). Instituto Colombiano de Antropología. Bogotá.
- TRINH, T. MINH-HA. 1986-87. "She, the Inappropriate/d Other". *Discourse*. 8.
- . 1999. *Cinema interval*. Routledge. Nueva York.
- VASCO, LUIS GUILLERMO. 1997. "Quintín Lame y su pensamiento de liberación indígena". *Vitá-cora*. 1(2). Bogotá.
- VELANDIA JAGUA, CÉSAR AUGUSTO Y JOSÉ DEL CARMEN BUITRAGO PARRA. 1994. "Etnia y conflicto en el sur del Tolima. 1950-1980". *MUSEOLógicas* II (2/3). Universidad del Tolima. Ibagué.
- WALSH, CATHERINE. s.f. "Las geopolíticas del conocimiento y la

colonialidad del poder: entrevista a Walter Mignolo”. En *Indisciplinar las ciencias sociales: geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder*. C. Walsh, F. Schiwy y S. Castro-Gómez (eds). UASB, Abya Yala. Quito. (En prensa).

ZAMBRANO, MARTA Y CRISTÓBAL GNECCO. 2000. “Introducción: el pasado como política de la historia”. En *Memorias hegemónicas, memorias disidentes: el pasado como política de la historia*. C. Gnecco y M. Zambrano (eds.). Instituto Colombiano de Antropología e Historia y Universidad del Cauca. Bogotá.

ZAMBRANO, MARTA. 2000. “La impronta de la ley: escritura y poder en la cultura colonial”. En *Memorias hegemónicas, memorias disidentes: el pasado como política de la historia*. C. Gnecco y M. Zambrano (eds.). Instituto Colombiano de Antropología e Historia y Universidad del Cauca. Bogotá.

ŽIŽEK, SLAVOJ. 1992. *El sublime objeto de la ideología*. Traducción de I. Vericat Núñez. Siglo XXI Editores. México.