

Quintín Lame: mil batallas contra el olvido

Quintín Lame: Myriad of Battles against Oblivion

LUZ ANGELA NUÑEZ ESPINEL*

Pontificia Universidad Javeriana

Bogotá, Colombia

* luanesp@yahoo.es

Recepción: 29 de febrero de 2008. Aprobación: 4 de julio de 2008.

RESUMEN

[92]

Este artículo pretende incentivar y aportar al debate contemporáneo sobre los usos políticos de la memoria, específicamente en el caso del líder indígena Manuel Quintín Lame. La hipótesis es que inducir al olvido o recordar la figura de Lame ha sido un episodio central en la lucha política de diversos actores sociales por definir el lugar presente y futuro de los indígenas en el país. La primera parte del texto presenta el papel de Lame entre los indígenas del Cauca y el Tolima, así como las estrategias utilizadas para proscribirlo y condenarlo al olvido. La segunda parte se circunscribe al periodo 1970-1996, para analizar proceso de recuperación y apropiación de la memoria del líder por la comunidad nasa.

Palabras clave: memoria, Manuel Quintín Lame, indígenas, luchas indígenas, CRIC.

ABSTRACT

The aim of this article is to contribute to contemporary discussions about the politic uses of memory, specifically in the case of Manuel Quintin Lame. The hypothesis is that to forget or to remember Quintin Lame has been a central topic of the politic conflict with regard to the present and future place of Colombian native communities. The first part shows Quintin Lame's role among the indigenous communities of Cauca and Tolima and presents the strategies used in order to induce oblivion. The second part, analyzes the recovery process of memory about the leader, during 1970-1996.

Key words: Memory, Manuel Quintin Lame, Indigenous, Social Movements, CRIC.

LA CENTRALIDAD QUE en las últimas décadas ha cobrado la figura de Quintín Lame en los movimientos sociales y, especialmente, en el indígena, hace parte de una larga batalla contra el olvido al que quisieron condenarlo autoridades, clérigos y terratenientes. También nos muestra la terquedad de la memoria que, aun en condiciones totalmente adversas, se resiste a desaparecer y, en contextos sociales más adecuados, puede volver a cobrar fuerza, para cumplir con su papel de dotar de identidad a las comunidades y establecer lazos de continuidad entre pasado y presente.

[93]

Teniendo en mente esta perspectiva, en este artículo analizamos cómo la memoria colectiva nasa logra vencer al olvido, una verdadera condena que implicaba la desaparición de una tradición de lucha, de formas ancestrales de organización sociopolítica y de su cosmovisión del mundo. Para ello, en la primera parte hacemos una descripción del papel que ocupaba Lame entre los indígenas de la época y de las estrategias utilizadas para proscribirlo y condenarlo al olvido. En la segunda parte, analizamos el proceso de recuperación de la memoria del líder adelantado por el Consejo regional Indígena del Cauca (CRIC), desde su fundación en 1971 hasta mediados de la década de 1990.

La condena al olvido

Manuel Quintín Lame Chantre (1880-1967) es un personaje difícil de caracterizar. No era indígena de resguardo, no hablaba en “lengua” sino español, era católico practicante, militó durante algún tiempo en el partido conservador, sabía leer y escribir, conocía lo indispensable de leyes como para asumir su defensa cuando era encarcelado y llevar a cabo una larga lucha legal en pro de la restitución de los resguardos en el Tolima y en el Cauca. Además, gran parte de su vida la vivió lejos de su comunidad y se sentía identificado con la “nación colombiana”. Sin embargo, estas características tampoco eran totalmente atípicas ni cuestionan su identidad indígena; por el contrario, muestran un proceso de adaptación en resistencia de los indígenas ante los cambios que se les imponía desde fuera, por el gobierno, los terratenientes, el mercado, etc.¹

-
1. Sobre los cambios y las presiones externas que soportó la comunidad nasa durante el siglo XIX, véase: María Teresa Findji y José María Rojas, *Territorio economía y sociedad Páez* (Cali: Universidad del Valle, 1985), y Joanne Rappaport, *La política de la memoria. Interpretación indígena de la historia en los andes colombianos* (Popayán: Universidad del Cauca, 2000).

[94]

En la región de Tierradentro (Cauca), donde nació Manuel Quintín Lame, desde los tiempos de la Corona española, indígenas nasa y guambianos sobrevivieron agrupados en resguardos. No obstante, la reducción de las tierras comunales y los ataques de terratenientes y colonos obligaron desde muy temprano a una importante proporción de indígenas a emigrar hacia otros pueblos o a convertirse en terrazgueros de las haciendas. Durante el siglo XIX, además, la explotación de la quina hizo avanzar a colonos y comerciantes sobre las tierras nasa y por diferentes medios llevó a muchos miembros de la comunidad a vincularse a esta actividad extractiva, lo que supuso un proceso de migración y desestructuración de familias y comunidades.² De manera que, a finales del siglo XIX, parte de los indígenas vivían o sobrevivían fuera de los resguardos.

El conocimiento de las leyes y la escritura de memoriales tampoco era una innovación de Lame.³ Desde el establecimiento de la colonia española, los indígenas nasa, como muchas otras comunidades, se apropiaron de la legislación española y la utilizaron para defenderse de los encomenderos, primero, y luego para obtener resguardos. Esta tradición continuó durante la república, cuando pese a los intentos gubernamentales de acabar con las tierras comunales, los indígenas se resistieron y recabaron argumentos jurídicos e históricos para defender sus resguardos.

En el contexto histórico regional la militancia del joven Lame en el partido conservador no es extraña, puesto que a lo largo del siglo XIX los dos partidos tradicionales buscaron apoyo (militar y electoral) de los indígenas del Gran Cauca, pero, al parecer, la consolidación del conservatismo en el espacio local de Tierradentro fue un proceso lento y tardío.⁴ Esta era una región muy aislada durante el siglo XIX, las autoridades civiles no hacían

2. Rappaport, *La política* 133-134.

3. Sobre la tradición de la escritura ente los indígenas, véase Fernando Romero Loaiza, *Manuel Quintín Lame Chantre, El indígena ilustrado, el pensador indigenista* (Pereira: Editorial Papiro, 2005).

4. Trabajos recientes han evidenciado que los indígenas nasa se vincularon de diferentes maneras a la lucha bipartidista durante el siglo XIX, algunas veces movilizados por promesas de algún caudillo y otras por iniciativa propia, tratando de negociar sus agendas políticas. Ary Campo Chicangana, *Montoneras, desertiones e insubordinaciones yanacanas y paeces en la Guerra de los Mil días* (Cali: Secretaría de Cultura y Turismo Municipal, 2003); James Sanders, "Pertener a la gran familia granadina. Luchas partidistas y construcción de la identidad indígena en el Cauca. Colombia, 1849-1890", *Revista de Estudios Sociales* 26 (2007): 28-45.

presencia, las misiones se diluyeron y se fortaleció, en cambio, la unidad política nasa encarnada en caciques que, ante la abolición de los cacicazgos tras la independencia, hicieron esfuerzos parciales de centralización del poder a través de la guerra, el control de los ejércitos y las alianzas matrimoniales. Como lo señalan María Teresa Findji y José María Rojas, Lame pertenecía a este nuevo tipo de líderes que actuaban como caciques sin cacicazgo, pero que lograron ejercer dominio en vastas zonas indígenas.⁵

[95]

Las luchas de Lame se ubican en una coyuntura histórica nacional y regional específica, puesto que el proceso de modernización capitalista generó la necesidad de explotar comercialmente ciertos territorios comunales. Particularmente, la división del Gran Cauca en 1905 significó un gran golpe para la élite payanesa por la pérdida de las riquezas auríferas de Chocó. Esto hizo que muchos hacendados avanzaran hacia las regiones altas de Tierradentro formando haciendas ganaderas, lo que implicó mayor presión sobre las tierras de los indígenas y sobre la mano de obra, puesto que en algunos casos aumentaron significativamente los días de terraje que debían pagar los peones. Fue precisamente en este contexto que las predicas de Lame tuvieron eco y dieron paso al movimiento conocido como las “Quintiniadas” (1914-1917), donde se reivindicaba el no pago de terraje y la reconstitución de los resguardos.

Al mismo tiempo, en el sur del Tolima, en poblaciones como Ortega, Chaparral, Coyaima y Natagaima, a principios del siglo xx, sobrevivían comunidades indígenas, descendientes de los Pijaos, que insistían en defender sus territorios comunales de los embates terratenientes. En 1922 Lame se trasladó definitivamente a esta región y se vinculó como dirigente de la lucha política y jurídica por la reconstitución del gran resguardo de Ortega y Chaparral. Este proceso se extendió hasta 1938, cuando el líder obtuvo, ya en el contexto de la República Liberal, el reconocimiento del resguardo, lo que sería su mayor logro político. Sin embargo, ni las autoridades locales y departamentales ni los terratenientes de la región respetaron esa decisión, por lo que la represión violenta y el acoso legal y fiscal se hicieron cada vez más fuertes.⁶

5. Findji y Rojas 73.

6. Adolfo Triana, “El caso del gran resguardo de Ortega y Chaparral”, *Memorias III Congreso de Historia de Colombia* (Medellín: Universidad de Antioquia, 1983) 267-294.

[96]

Posteriormente, la violencia fue especialmente fuerte en la región del Tolima, lo que implicó la dispersión del movimiento lamista, el desplazamiento y asesinato de muchos indígenas y campesinos. Hasta su muerte en 1967, Quintín Lame continuó con su lucha a través de medios legales y, aunque para esta época su influencia social era reducida, los reductos de indígenas lamistas continuaban reuniéndose en mingas y leyendo o recitando fragmentos de sus enseñanzas.

Como es bien sabido, a través de la interacción, la repetición de eventos, el lenguaje y la experiencia vivida, los grupos sociales construyen *memoria colectiva*. Esto tiene al menos dos implicaciones: por un lado, dicha memoria se construye y se reproduce a partir de un colectivo social que debe tener cierta pervivencia en el tiempo, la suficiente para fijar relaciones y significados socialmente compartidos; pero, por otro lado, no significa que todos los miembros del grupo deban experimentar los mismos acontecimientos, puesto que esta memoria también puede construirse y apropiarse a través del relato y la narración.⁷

Siguiendo esta línea de análisis, la memoria colectiva no es un objeto o un relato fijo y acabado, siempre está en permanente construcción, pero si las condiciones de creación y reproducción se rompen, esta memoria también puede desaparecer. Políticamente, había diversos sectores interesados en destruir una memoria colectiva de lucha construida en torno a la figura de Quintín Lame, porque, como acertadamente lo señala Paolo Rossi, “la memoria (...) indudablemente tiene algo que ver no solo con el pasado sino también con la identidad, y por lo tanto (indirectamente) con la propia persistencia en el futuro”.⁸

En el caso que venimos analizando, un momento importante fue la promulgación de la Ley 89 de 1890, que postergaba cincuenta años la disolución definitiva de los resguardos para los indígenas que se fueran “reduciendo a la vida civilizada”. La vigencia de esta ley implicó mucho más que refrendar los viejos títulos del resguardo, puesto que también significó reactualizar la identidad étnica, las formas tradicionales de organización política (como los cabildos) y recuperar la historia comunal que legitimaba sus pretensio-

7. Maurice Halbwachs, *La memoria colectiva* (Zaragoza: Pressas Universitarias de Zaragoza, 2004) 85 y ss.; Jorge Mendoza García, “Exordio a la memoria colectiva y el olvido social”, *Athenea Digital* 8 (2005) 1-26.

8. Paolo Rossi, *El pasado, la memoria, el olvido. Ocho ensayos de historia de las ideas* (Buenos Aires: Ediciones Nueva visión, 2003) 27.

nes sobre un territorio. En cierto sentido, la Ley 89 inició una nueva etapa de militancia étnica en algunas comunidades indígenas que actuaron con presteza para defender o recuperar sus tierras comunales. Por eso, terratenientes, autoridades locales, colonos y demás grupos que consideraban una amenaza la creación o el fortalecimiento de resguardos hicieron todo lo posible para reprimir la militancia indígena y cambiar una tradición de lucha por otra de obediencia y desindianización.⁹

[97]

Evidentemente, no solo existían múltiples razones para provocar el olvido, sino que también se utilizaron muchas formas para inducirlo. Algunas brutales y directas como la muerte, el desplazamiento, el genocidio, la represión o la tortura; otras más sutiles pero igualmente efectivas, como la proclamación de verdades parciales dentro de teorías pretendidamente científicas o tácticas tales como esconder, ocultar huellas, destruir la verdad, impedir que las ideas circularan, hacer callar, obligar al olvido, etc.¹⁰

Como lo señalábamos al iniciar este escrito, la persistencia de la memoria de Lame puede interpretarse como un acto de resistencia contra la marginación y el olvido al que quisieron confinarlo sus opositores. La figura del líder indígena no era importante en sí misma, sino por su capacidad de impugnación y movilización contra un orden económico y social que reproducía un modelo colonial. Por ello, al acallar, invisibilizar y borrar de la memoria a Quintín Lame, se buscaba, en últimas, que las comunidades indígenas continuaran en el olvido, excluidas de la nación.

Esto explica por qué desde la década de 1910, es decir, desde el mismo momento en que se vislumbra su capacidad de liderazgo y movilización, rápidamente las autoridades y los terratenientes generan estrategias para hacerlo desistir de sus propósitos y que sus seguidores ni siquiera vuelvan a pronunciar su nombre. Veamos en detalle algunos ejemplos:

Cárcel

Para las autoridades locales y departamentales Lame debía permanecer en la cárcel. Solamente allí, apartado del resto de indígenas, incomunicado y sin el respaldo de sus seguidores, podría dar garantías de no convertirse

9. El concepto de desindianización, acuñado por Bonfil Batalla, hace referencia al proceso mediante el cual las comunidades se despojan de su identidad étnica como respuesta a presiones externas. Joanne Rappaport, *Cumbe renaciente, Una historia etnográfica andina* (Bogotá: ICANH, 2005) 59.

10. Rossi 32.

en un elemento perturbador del orden público o instigador de la “guerra de razas”. El objetivo no era solamente encerrar un cuerpo sino una mente, puesto que no solo se le temía como guerrero sino también como dirigente político y “leguleyo”.

[98]

Además, la cárcel era una forma de reafirmar la superioridad de la civilización blanca sobre los indígenas y de hacerles sentir su poder. Por ello, en las prisiones de Lame, la tortura y el sufrimiento físico que se le infringía no tenía la finalidad de obtener confesión, arrepentimiento o expiación de culpas, sino, claramente, la de hacer un despliegue de poder. Por ejemplo, en un memorial enviado por Quintín Lame al Presidente de la República, desde la cárcel del Guamo, el 28 de enero de 1924, este afirma que:

También dirigí un memorial al señor ministro pidiendo ordenara que como preso se me reconociera ración diaria que me corresponde porque las autoridades de esta localidad no han convenido en dármele, haciendo uso de represalias porque les he hecho constar que he notado la inquina, la pasión que se me tiene por ser indígena y el señor ministro no ha contestado a mi nada. Mi situación es cada día más apremiante pues para sobrevivir he tenido que ir disponiendo cada día de una prenda de uso personal y por ende, desnudo me estoy quedando excelentísimo señor.¹¹

La prisión y la humillación del líder buscaba un doble objetivo: menguar su popularidad al mostrarlo vulnerable, humillado e impotente y servir de escarmiento al resto de los indígenas, para que no lo apoyaran. Por eso algunos castigos buscaban ridiculizarlo ante sus seguidores, como la misma prensa de la época lo afirmaba.¹² Por ejemplo, el alcalde de Ortega en varias ocasiones le cortó su larga cabellera, que para Lame era un sello de identidad y reconocimiento fuerte. Al igual que en el mítico caso de Sansón, para la década de 1920 “se decía que en el pelo radicaba su poder y esa era la razón por la cual los indios lo seguían fielmente”.¹³ En consecuencia, podemos concluir que el corte del cabello más que una medida de higiene, tenía un

11. “Memorial de Quintín Lame al Presidente de la República”, enero 28 de 1924. Archivo General de la Nación (AGN), Bogotá, Sección República, Fondo Ministerio de Gobierno, sección 1.ª, t. 898, f. 282v.

12. *El Tiempo* [Bogotá] 5 dic. 1923.

13. Renán Vega, *Gente muy Rebelde*, vol. 2: *Indígenas, campesinos y protestas agrarias* (Bogotá: Ediciones Pensamiento Crítico, 2002) 95.

componente de violencia simbólica contra la persona de Lame y lo que él representaba para sus seguidores.

Durante la década de 1920 y parte de la de 1930, pareciera que existen unos periodos o ciclos regulares a lo largo del año, donde la vida de Lame se alterna entre la cárcel, los viajes a Bogotá y su lugar de habitación en el Tolima. Así, en diciembre y enero, Lame permanece preso; luego tenemos nuevamente noticias hacia abril, cuando se traslada a Bogotá para hacer seguimiento a las querellas que tiene, presentar nuevas denuncias y quizás visitar bibliotecas o archivos. Luego, en agosto, sus escritos aparecen firmados desde su lugar de habitación en San José de Indias (Tolima), para nuevamente en diciembre evidenciar que está preso.

[99]

Estos ciclos nos permiten concluir que sus detenciones no obedecen a hechos aislados o a simples caprichos de las autoridades locales, sino que coinciden con una época del año especialmente crítica para las organizaciones indígenas, puesto que la elección del cabildo debía hacerse anualmente durante los primeros días de enero. En consecuencia, si Lame estaba preso no podía organizar, ni dirigir la elección de este cuerpo colegiado y la subsiguiente diligencia de verificación por las autoridades locales, que según la Ley 89 de 1890 era un requisito obligatorio para poder exigir el reconocimiento del resguardo.

Normalmente el líder era detenido sin una orden judicial, como medida preventiva, por sospecha o bajo la acusación de “vagancia”, pero también se le acusaba de encabezar motines, promover la guerra de razas, robo y otros delitos. En casi todos los procesos que se abrieron en su contra asumió personalmente su defensa, pues desconfiaba de los abogados blancos y se consideraba a sí mismo con la inteligencia suficiente para enfrentar cara a cara a sus enemigos y salir victorioso en los estrados de la justicia. En este sentido, el mismo Lame apuntó: “yo he sido encarcelado en el Tolima ciento ocho (108) veces por los hombres no indígenas y en ninguna de esas ciento ocho veces necesité de abogado o defensor ante cuatro mil (4.000) y tantos mentirosos, cohechadores y perjuros de raza blanca y mestiza unidos con los investigadores, con los jueces y alcaldes, consejeros, secretarios”.¹⁴

14. Manuel Quintín Lame, *En defensa de mi raza* (Bogotá: Ediciones La Rosca, 1971) 35. En este texto narra en forma dispersa diferentes ocasiones de encarcelamiento y repasa con especial atención su defensa en los dos grandes juicios que enfrentó. En términos generales todos estos episodios son analizados como el enfrentamiento entre la justicia y la injusticia, la luz (inteligencia) y la oscuridad. De manera que sus defensas y sus clamores de

Destierro

[100]

A principios del siglo xx el destierro interno todavía era aplicado por las autoridades para deshacerse de enemigos políticos. El procedimiento se hacía en forma sumarial y partía de las iniciativas de autoridades departamentales o locales. Una vez se había decidido que alguien era indeseable en un determinado lugar, las autoridades lo “escoltaban” hasta un sitio alejado, donde se presumía ya no podría intentar retornar, y se le abandonaba allí; adicionalmente, se prevenía a la policía y demás autoridades para que no lo dejaran transitar libremente en caso de que quisiera regresar.

Además de esta forma directa y abierta, había otra forma más “velada” para obligar a una persona al ostracismo. Este era la hostilización permanente por parte de las autoridades: detenciones, citaciones a comparecer, pero también ataques a su integridad física, su familia y sus propiedades. Con ello se buscaba cerrarle los espacios, no permitir que desarrollara ningún aspecto de su vida (social, laboral o política) y presionarlo para que se trasladara a otro sitio.

El dirigente nasa vivió estas formas de persecución en el Cauca, el Huila y el Tolima y demostró una resistencia tenaz para no dejarse desplazar y continuar desarrollando su actividad. Como mencionábamos anteriormente, estos métodos eran utilizados para “deshacerse” de líderes políticos que las autoridades locales querían apartar de la población, y, precisamente, Quintín Lame era un personaje incómodo y peligroso para las autoridades y algunos terratenientes por la capacidad de convocatoria y la aceptación que tenía en la comunidad. En consecuencia, una prioridad era cortar su influencia sobre los indígenas impidiendo la relación directa, aislando a Lame en la cárcel u obligándolo a que se trasladara a otro lugar.

Lame estuvo en prisión entre 1917 y 1921 y una vez en libertad intentó regresar al Cauca, pero constató que la represión contra los indígenas seguía siendo muy fuerte y que muchos de sus seguidores cercanos estaban encarcelados o habían tenido que huir de la zona. Las autoridades y los empleados de las haciendas estaban prevenidos y él no podía asentarse en ningún sitio, por ello desplazó su centro de acción a los departamentos de Huila y Tolima.

justicia ante las diferentes instancias gubernamentales no tienen como centro el proceso en sí mismo, sino que son parte de una lucha más elevada, que él ha sido llamado a librar y vencer.

Estos acontecimientos se mencionan en diferentes trabajos sobre su vida; sin embargo, no se ha enfatizado lo suficiente en que Lame intentó regresar en varias oportunidades al Cauca, pero no pudo porque las autoridades y la policía se lo impidieron. En un memorial de 1925, Lame presenta un testimonio de cómo se obstaculizaba su desplazamiento y pide al ministro de gobierno un certificado para poderse trasladar al departamento del Cauca:

(...) porque estoy de viaje para dicho departamento y necesito llevar un comprobante que sea expedido por s.s. para poder andar tranquilamente sin que me vayan de a detener o sorprender diciendo que tal vez boy (sic) huyendo porque así son las autoridades de ese departamento”. Así como lo hicieron en el año próximo pasado en el pueblo de Inzá, que hiyendo (sic) yo de camino, me mandó el señor Alcalde una gran guardia para impedirme mi marcha, lo que cumplieron en no dejarme seguir y tube (sic) que devolberme (sic) al Tolima, y de Ortega le dirigí un memorial a s.s. quejándome sobre los hechos que en dicho pueblo cometieron las autoridades conmigo.¹⁵

[101]

El documento fue remitido a la Gobernación del Tolima para que se hiciera un investigación y en esa diligencia se le pidió un informe al alcalde de Inzá, quien a su vez se apoyó en el prefecto apostólico de Tierradentro, pieza clave en la tarea de mantener a raya la influencia de Lame en la región. De estos informes se desprende que la visita a este lugar hacía parte de una especie de gira por el departamento del Cauca que había proyectado Lame para 1924, pero que como vimos resultó fallida, puesto que solo pudo llegar a la parcialidad de La Laguna.¹⁶

Al parecer otro de los objetivos del viaje era presentar una solicitud a la alcaldía para que se realizaran unas pruebas sobre los sucesos ocurridos durante su entrada a la población de Inzá en 1917 y por lo cuales estuvo en prisión hasta 1921. Según el prefecto y el gobernador, la simple mención de este hecho, que hacía referencia a las Quintiniadas, llenó de miedo al alcalde y por ello pidió la intervención de la policía. Evidentemente, las autoridades y los empleados de algunos hacendados fueron acuciosos para tender un cerco alrededor del Cauca indígena y no volver a permitir la entrada de

15. “Memorial de Quintín Lame al Ministro de Gobierno”, agosto 3 de 1925. AGN, Bogotá, S. República, F. Ministerio de Gobierno, sección 1.ª, t. 925, f. 422r-v.

16. Se supone que de allí seguiría a Inzá y luego a Popayán. AGN, Bogotá, S. República, F. Ministerio de Gobierno, sección 1.ª, t. 919, f. 10.

Lame a ese departamento. Con ello, insistimos, se pretendía erradicar para siempre cualquier movilización indígena mediante una profilaxis social, que apartaba la “manzana podrida” del resto.

[102]

En el citado informe de 1925, el alcalde de Inzá y el prefecto apostólico de Tierradentro manifestaban que la influencia de Lame en esa región ya se hallaba muy menguada y salvo en las parcialidades de La Laguna y La Topa su influencia casi había desaparecido. Sin embargo, las medidas represivas no lograron desterrar del todo los sueños lamistas, ni pudieron impedir que las comunicaciones y la colaboración entre las parcialidades del Cauca y del Tolima se siguieran dando, como lo comprueban las diligencias y memoriales que Lame adelantó en nombre de sus hermanos caucanos.

En estos casos, la organización y, por qué no decirlo, la burocracia funcionaba a través de una serie de instancias que iban desde el cabildo local hasta Quintín Lame, como máximo representante y defensor de la raza indígena. En este procedimiento las parcialidades, a través de los cabildos, presentaban las quejas o memoriales al vicepresidente del Consejo de Indias, que tenía su asiento en el Cauca y periódicamente hacía visitas a los cabildos para tratar sus problemas y alentarlos a que perseveraran. Posteriormente el vicepresidente remitía una nueva comunicación con destino al presidente del Consejo que estaba en Llanogrande (Tolima), presentándole el caso y remitiéndole las pruebas o documentos entregados por los cabildos o los denunciantes.¹⁷

Al igual que en el Tolima y en el Cauca, Lame también tenía influencia en algunas regiones del Huila, hecho que causó gran preocupación entre los terratenientes por los efectos sociales que esto pudiera tener y se inició una campaña de persecución y acoso, como el proceso por la masacre de los Limpios.¹⁸ En este departamento también se le detenía por sospecha, como

17. AGN, Bogotá, S. República, F. Ministerio de Gobierno, sección 1.ª, t. 898, ff. 282-283.

18. El 12 de marzo de 1922, un grupo de hombres asesinó a tres indígenas e hirió a dos más en un sitio llamado los Limpios (Huila). Quintín Lame y José Gonzalo Sánchez fueron inculcados de esta acción y el líder fue encarcelado durante varios meses en Neiva bajo los cargos de rebelión, sedición, asonada y organización de cuadrilla de malhechores. Aunque él asumió su defensa y salió libre, este hecho estuvo durante muchos años entre sus preocupaciones y recurrió a todos los recursos legales que estaban a su alcance para que los responsables fueran juzgados. “Memorial de José Gonzalo Sánchez al Ministro de Gobierno”, agosto 24 de 1926. AGN, Bogotá, S. República, F. Ministerio

ocurrió el 9 de diciembre de 1924, cuando el comandante de gendarmería del Huila al conocer que Lame había pasado por las afueras de Neiva, camino hacia el caserío del Caguán, lo alcanzó y le ordenó presentarse en la comandancia al día siguiente, “para hacerle una notificación sobre asunto de policía o sea sobre vagancia, puesto que no tiene oficio lícito conocido”. Con esta medida se trataba de impedir que Quintín Lame siguiera con su labor de agitación y organización de la comunidad del Caguán donde había un grupo de lamistas que lo seguían. Por ello, el citado comandante terminaba su informe previniendo al ministro sobre la peligrosidad de Lame y haciendo un tático llamado a tomar medidas más fuertes contra él, ya que “es un malhechor afortunado, y que solo la lenidad con que lo han tratado las autoridades hace que este individuo se pasee por las calles muy tranquilamente”.¹⁹

[103]

En el Tolima, las autoridades y terratenientes no lograron desterrarlo pero tampoco le dieron tregua y mediante la cárcel, la persecución, el lanzamiento de sus terrenos y el daño a sus propiedades trataron de disuadirlo para que se fuera. Así mismo, cuando no se hallaba en la región se trataba por todos los medios de impedir que regresara. Esto hizo que en mayo de 1923 José Gonzalo Sánchez, como segundo jefe de las tribus indígenas de la Nación y presidente del Supremo Consejo de Indias, solicitara al ministro de Gobierno una escolta armada debidamente organizada. El objetivo de esta petición en palabras del mismo Sánchez: “es para que guarde y haga respetar la persona de nuestro supremo jefe indígena señor Manuel Quintín Lame que quiere desde la ciudad de Neiva, capital del departamento del Huila, trasladarse a este departamento en visita a muchas parcialidades de indígenas que lo hemos pedido”.²⁰ Entre las causas que los llevaban a hacer esta petición estaba el miedo a que en una de las reuniones programadas fueran acusados de motín, asonada o cuadrilla de malhechores, o que fueran asesinados. En realidad, estos temores no eran para nada exagerados y contaban con el antecedente de la masacre de los Limpios.

de Gobierno, sección 1.ª, t. 941, f. 264; “Memorial de Manuel Quintín Lame al Ministro de Gobierno”, abril 24 de 1928. AGN, Bogotá, S. República, F. Ministerio de Gobierno, sección 4.ª, t. 258, f. 128; Lame, *En defensa* 47 y Vega 88-89.

19. AGN, Bogotá, S. República, F. Ministerio de Gobierno, sección 1.ª, t. 919, f. 238.

20. “Memorial de José Gonzalo Sánchez al Ministro de Gobierno”, mayo 28 de 1923. AGN. Bogotá, S. República, F. Ministerio de Gobierno, sección 1.ª, t. 890, f. 315r-v.

[104]

En 1931, hubo dos masacres contra la comunidad indígena del sur del Tolima. Una ocurrió en Coyaima durante la celebración del 1.º de mayo, donde las víctimas fueron indígenas seguidores de José Gonzalo Sánchez.²¹ La segunda ocurrió en víspera de elecciones, cuando los asistentes a una reunión programada por Lame en Llano Grande fueron atacados por militantes del Partido Conservador, con un saldo de 17 muertos y 37 heridos.²² Posteriormente se hicieron otros ataques violentos a reuniones indígenas y, según los memoriales presentados por el mismo Lame, en dos ocasiones su prisión de “fin de año” fue aprovechada por las autoridades locales para asaltar su casa y destruir sus sementeras.²³ Además del daño económico que esto le causaba, claramente era una forma de presionar su desarraigo de la región y obligarlo a un nuevo exilio, tal como ya lo habían hecho las autoridades caucanas. Adicionalmente, existen varias denuncias contra comerciantes o terratenientes que argumentaban deudas o linderos inexistentes para rematar sus tierras.

El telegrafista de Ortega se negaba a despachar sus telegramas y le decomisaba o violaba su correspondencia.²⁴ Esta actitud, que según Lame obedecía a ordenes dadas por el alcalde, el juez y el comercio de Ortega, buscaba aislarlo de Bogotá, el lugar donde el líder indígena pensaba que podía lograr Justicia y confinarlo al espacio local donde sus peticiones caían en oídos sordos, puesto que las autoridades municipales y departamentales habían determinado no reconocer su carácter de representante de los indígenas y por lo tanto habían resuelto no atender más sus peticiones.²⁵

Esta última resolución de las autoridades hacía parte de una estrategia política y jurídica basada en negar la existencia de los indígenas. Con ello

-
21. Para esta época, Lame y Sánchez se habían distanciado por causas políticas. Mientras que el primero insistía en la independencia del movimiento indígena y marcaba distancia frente al comunismo, el segundo se hallaba muy influenciado por esta corriente, al punto de afiliarse y militar en este partido desde su fundación en 1930 hasta cuando fue asesinado en 1952.
 22. Vega 99-100.
 23. AGN, Bogotá, S. República, F. Ministerio de Gobierno, sección 1.ª, t. 1010, ff. 535, 538-539r-v.
 24. “Memoriales de Quintín Lame al Ministro de Gobierno”, diciembre 28 de 1931. AGN, Bogotá, S. República, F. Ministerio de Gobierno, sección 1.ª, t. 1010, f. 531; septiembre 7 de 1931. AGN, Bogotá, S. República, F. Ministerio de Gobierno, sección 1.ª, t. 1010, ff. 538-539.
 25. “Informe del Gobernador del Tolima al Ministro de Gobierno”, junio 14 de 1928. AGN, Bogotá, S. República, F. Ministerio de Gobierno, sección 1.ª, t. 965, f. 379.

no solo les negaban sus derechos sobre las tierras del antiguo resguardo, sino también su identidad, su cultura y la posibilidad de disentir. Aquello que no existe no puede tener un lugar en el espacio, en la sociedad, ni en la historia.

En 1926, el presidente del concejo municipal de Ortega, el terrateniente Estanislao Caleño, algunos vecinos de la población y hasta el “Gobernador de la Comunidad de Indígenas de Ortega y Chaparral” consideraban que en Cauca y Nariño sí existían indígenas, pero que en su población no, y por lo tanto nadie tenía derecho a reclamar las tierras de los antiguos resguardos.²⁶ No deja de ser paradójico que el funcionario público nombrado como gobernador de la comunidad indígena negara que esta existiera y que los grupos dominantes de Ortega solamente reconocieran la pervivencia de comunidades originarias en un contexto geográfico lejano, donde no constituían una amenaza directa a sus intereses económicos ni a su hegemonía política.

La legislación promulgada en los primeros años de la República concedió igualdad legal a los indígenas, a través de la supresión del tributo y de la privatización de las tierras de resguardo, puesto que todos los ciudadanos debían gozar de los mismos derechos y deberes. Esto significó un gran cambio frente a la legislación colonial, donde, si bien su lugar era subordinado, se reconocía su existencia como comunidad y, a través de los resguardos, podían mantener sus tierras comunitarias y el cabildo como forma de gobierno.²⁷ Ese proyecto liberal decimonónico de liquidar el problema indígena a través del mestizaje y la integración al resto de la población tuvo un viraje a partir de la década de 1880, cuando los conservadores se afianzaron en el poder y, oficialmente, el Estado nacional empezó a considerar los indígenas como ciudadanos de segunda clase, equiparados a los menores de edad, que necesitaban ser civilizados.

Las mencionadas autoridades y vecinos de Ortega fundamentaban su alegato precisamente en lo antagónico de las dos legislaciones republicanas y apelaban a la historia para probar que a los indígenas del resguardo de Ortega y Chaparral desde 1832 “Se les reconoció como ciudadanos granadinos iguales a los blancos, bajo el imperio de las leyes comunes de la República.

[105]

26. Hoja volante “Un problema de orden público”. AGN, Bogotá, S. República, F. Ministerio de Gobierno, sección 1.^a, t. 935, f. 468.

27. Brooke Larson, *Indígenas élites y Estado en la formación de las repúblicas andinas* (Lima: Instituto de Estudios peruanos, 2002) 46 y ss.

En virtud de dichas disposiciones legales fueron divididos los resguardos de Coyaima y gran parte de los de Ortega y entregados judicialmente los lotes a sus dueños; y desde esa época los indígenas han ejercido todos los derechos del ciudadano”.²⁸

[106]

En esta línea, podría considerarse que la legislación republicana de corte liberal obró desindianizando a los habitantes de los resguardos y convirtiéndolos en ciudadanos, razón por la cual estos no podían dar vuelta atrás y reclamar su condición de indígenas bajo el amparo de la legislación vigente. En síntesis, los indígenas de Ortega eran una realidad del pasado ya extinguida, inexistente. Por ello, la estrategia política central en esta región fue tratar de impedir que la gran comunidad de Ortega y Chaparral pudiera probar su condición de indígena y ampararse en la Ley 89 de 1890, que reconocía y reglamentaba la organización del resguardo y las obligaciones de los cabildos.

Como parte de esta misma estrategia, las escuelas creadas por Quintín Lame nunca fueron reconocidas legalmente y, por el contrario, se les persiguió por todos los medios posibles. Estos sencillos locales donde concurrían niños y jóvenes de la comunidad hacían parte del sueño de Lame de llevar la luz a los indígenas y sacarlos de la ignorancia para que pudieran ocupar nuevamente el lugar que les correspondía en la historia. Sin embargo, para las autoridades locales eran lugares potencialmente subversivos porque constituían un proyecto de educación indígena propio, que si bien seguía las pautas gubernamentales sobre contenidos y evaluación, también configuraban un espacio de fortalecimiento de la identidad, la cultura y la autodeterminación indígenas. Por ello, las escuelas que Lame fundaba y refundaba con una persistencia sorprendente eran asaltadas, saqueadas y destruidas sistemáticamente por sus enemigos.²⁹

Persecución a los lamistas

Los indígenas lamistas debieron soportar un fuerte estigma que los colocaba en la mira del clero, los hacendados y los funcionarios públicos. Los diferentes medios —pacíficos y violentos— de disuasión no buscaban solamente acallar cualquier forma de oposición, sino borrar para siempre el nombre y la memoria del líder.

28. Hoja volante “Un problema de orden público” 468.

29. AGN, Bogotá, S. República, F. Ministerio de Gobierno, sección 1.ª, t. 958, ff. 435-445.

El clero de Tierradentro desplegó una labor importante entre los indígenas, condenando las prédicas y las acciones lamistas; además, permaneció atento a cualquier noticia relacionada con Lame para tratar de contrarrestarla inmediatamente con sermones que alertaban a los indígenas y los llamaba a “guardar la compostura necesaria para evitar altercados y alarma”.³⁰ En 1928, los misioneros lazaristas, haciendo un análisis de su actuación en la región de Tierradentro, concluían:

[107]

La verdad es que si el espíritu de revuelta no ha hecho repetir en los últimos años las terribles tragedias que encabezaba Manuel Quintín Lame, a pesar de las sugerencias que los indígenas reciben disimuladamente, quizá se debe en muchísima parte a la acción de los misioneros que son verdaderos atalayas de la seguridad nacional. En Inzá como en Belalcazar (...) el caciquismo de los caudillos y la índole de los guanacas y los paeces, tan belicosos como los pijaos, se ha podido ir domando y modificando sustancialmente, bajo la acción de los padres lazaristas, apoyados, naturalmente, por los pocos ciudadanos de ideas sanas que viven en constante pugna contra los numerosos enemigos de la libertad en el orden.³¹

Las autoridades del Cauca tenían sus propios métodos. Según informaciones del resguardo de Puracé, el alcalde disolvía por la fuerza las reuniones indígenas y hacía comparecer a los asistentes a la alcaldía o al despacho de la policía, donde se les imponía una caución “privando a volver a tratar asuntos de Manuel Quintín, y privando las reuniones en la parcialidad bajo la multa de 20 pesos oro (\$20 oro) si volvían a verificarse reuniones en cualquier casa que fuera”. Como para que no quedaran dudas, les informaba “que al momento que supiera que se habían hecho reuniones, mandaba un piquete de gendarmes armados y les hacía dar vala (sic) y que además los mandaba presos a Popayán”.³² Los terratenientes, por su parte, habían hecho lo propio, amenazando con expulsar de sus haciendas a los indígenas que hicieran reuniones lamistas o siquiera pronunciaran su nombre. El miedo al líder

30. AGN, Bogotá, S. República, F. Ministerio de Gobierno, sección 1.ª, t. 919, f. 9.

31. AGN, Bogotá, S. República, F. Ministerio de Gobierno, sección 1.ª, t. 964, f. 554.

32. “Memorial de Rogelio Elías Cometa al Presidente del Supremo Concejo (sic) de Indias”, noviembre 8 de 1922. AGN, Bogotá, S. República, F. Ministerio de Gobierno, sección 1.ª, t. 868, f. 374r-v.

nasa era tan grande que no solo se trataba de desbaratar su organización, sino evitar que se le volviera a mencionar; es decir, condenarlo al olvido.

[108]

Parte del estigma de ser lamista implicaba una posición aún más desventajosa que la del resto de los indígenas frente a la administración de justicia local. Al parecer, el hecho de ser simpatizante del líder implicaba que se le considerara criminal y no se le atendieran sus quejas o demandas. Quintín Lame reiteradamente denunció esta situación ante el gobierno central, señalando con claridad cuáles eran las causas del problema: “dichas autoridades se fundan en denegar justicia en que si los denunciantes indígenas siguen las ideas de mi persona no les hacen justicia porque lo primero que preguntan es que si son Lamistas, y como estos contestan que sí, los mandan a la cárcel; tal como lo han hecho con los indígenas Pérez etc. etc.”³³

Los seguidores de Lame también eran concientes de esta realidad e hicieron denuncias para cambiar la situación. Por ejemplo, Delfín Cocona, Luciano Yate y Liberato Loaiza enviaron un memorial al ministerio de gobierno quejándose porque el alcalde de Ortega los condenó a pagar una multa de diez pesos a cada uno “por haber andado en compañía de dicho señor Lame el día 15 de los corrientes en la Fracción de Peralonso y Palomá.”³⁴ Pero esta no era solamente la apreciación de sus simpatizantes. José Santos Tique, vecino de Coyaima, reservista del batallón Caldas y que no era seguidor de Lame, escribió al ministro de gobierno un confuso memorial donde afirmaba, “se está viendo que todo el que sea Lamista lo están castigando sea que cometa él delito o no”.³⁵

Es muy difícil evaluar el éxito de estas estrategias en su objetivo de acabar con el movimiento lamista y de borrar la figura del líder de la historia y la memoria. Provisionalmente, podríamos afirmar que Quintín Lame gozó de una popularidad incomparable en las regiones indígenas de Cauca, Huila y Tolima, que se expresaba públicamente en homenajes y recibimientos multitudinarios, pero también en la confianza que le demostraban al ratificarlo en innumerables ocasiones como su jefe político.³⁶ Detrás de los reiterados

33. “Memorial de Quintín Lame al Ministerio de Gobierno”, enero 3 de 1927. AGN, Bogotá, S. República, F. Ministerio de Gobierno, sección 1.ª, t. 958, f. 276r-v.

34. “Memorial de Delfín Cocona, Luciano Yate y Liberato Loaiza al Ministro de Gobierno”, agosto 20 de 1925. AGN, Bogotá, S. República, F. Ministerio de Gobierno, sección 1.ª, t. 925, ff. 434-435.

35. “Memorial de José Santos Tique al Ministro de Gobierno”, mayo 29 de 1926. AGN, Bogotá, S. República, F. Ministerio de Gobierno, sección 1.ª, t. 935, f. 532.

36. Véase: Triana 282-283 y Vega 93-94.

nombramientos como ‘Representante General’, ‘Jefe’, ‘Defensor de la Raza Indígena’ o ‘Canciller’ hay una gran fe en la honradez de sus actuaciones y en que al final obtendrían resultados positivos, como se evidencia en la declaración de los comuneros de la parcialidad de Natagaima:

Hacemos esta respetuosa manifestación a su Señoría, con el objeto de que quede sabido y entendido por ese Despacho y los demás de esa capital a los que haremos las mismas manifestaciones que los señores Manuel Quintín Lame y José Gonzalo Sánchez son indígenas legítimos a quienes reconocemos y reconocen los demás indígenas como jefes principales y de quienes únicamente esperamos después de Dios que nos librarán de todos los peligros gravísimos (sic) que nos rodean y pretenden con todo empeño esterminar (sic) con nuestras personas y nuestros escasos bienes.³⁷

[109]

Obsérvese cómo en este documento se coloca a los dos líderes en un nivel casi divino, aspecto que en el caso de Quintín Lame él mismo fomentó al presentarse como una especie de elegido (apóstol, según sus palabras) e iluminado con la sabiduría suficiente para derrotar a sus enemigos blancos. Pero más allá de estos elementos, entre la población indígena y mestiza también circulaban leyendas acerca de supuestos poderes sobrenaturales, como el don de la ubicuidad y el desaparecer; se rumoraba que tenía una fuerza descomunal, que en su larga cabellera residía el secreto de su poder; además, se comentaban las manifestaciones de devoción que le prodigaban sus seguidores.³⁸

Pero, por otro lado, la autoridad de Lame se origina en su manejo de las leyes, lo que le otorga reconocimiento en varios niveles. En primer lugar, se ha apropiado de un saber “blanco” que tradicionalmente ha sido utilizado para sojuzgar a los indígenas y quitarles las tierras, pero que él lo pone al servicio de los dominados. En segundo lugar, dota a las comunidades indígenas de unos argumentos legales que les permiten defender sus resguardos, como lo reconocen los comuneros de Ortega y Chaparral, cuando al referirse a Lame afirman “en quien tiene y tenemos toda la confianza los indígenas tolimenses porque nos ha mostrado el derecho

37. “Memorial de los indígenas de la parcialidad de Natagaima al Ministro de Gobierno”, febrero 28 de 1923. AGN, Bogotá, S. República, F. Ministerio de Gobierno, sección 1.ª, t. 888, ff. 376-377.

38. Vega 95.

[110]

jurídico de nuestra defensa, que es de conformidad con la razón, la ley y la Constitución Nacional.”³⁹ En tercer lugar, la práctica misma lo convierte en un mediador reconocido por las comunidades; es decir, el acervo de documentos acumulado y exhibido según las circunstancias, que incluye leyes, títulos coloniales y republicanos, constancias, certificados y correspondencia oficial firmada o remitida por ministros de la república, le hace ganar legitimidad entre la comunidad.

Pese a las anteriores afirmaciones, para inicios de la década de 1970 la pervivencia de la memoria de Quintín Lame se había reducido enormemente en el Cauca e incluso en la región del Tolima, donde vivió desde 1922 hasta 1967, año en que murió, y donde alcanzó los mayores logros en su lucha. Algunos explican este hecho porque durante los últimos años de su vida había perdido apoyo popular por su terquedad en insistir en la lucha legalista a través de la Ley 89 de 1890, pero también por la represión ejercida contra los indígenas.

Políticamente, en la región del Cauca indígena, el reconocimiento a Lame fue menguando lentamente pese a los esfuerzos, que reseñamos anteriormente, por mantener contacto con estas comunidades. En realidad Lame no desapareció del todo de la memoria de los indígenas de esta región, pero sus recuerdos eran, la mayoría de las veces, fragmentarios y los sentimientos que despertaba, ambiguos, como se puede evidenciar la respuesta que da el indígena Manuel Tránsito Sánchez, hermano de José Gonzalo Sánchez, cuando se le pregunta por sus recuerdos sobre Quintín:

Él era el jefe, así lo reconocimos. Lo queríamos mucho. Yo no me fui con él, estaba yo muy niño. Pero mi hermano sí. Mi hermano José Gonzalo luchó a su lado, hicieron muchas cosas. Pero a mi hermano lo mataron los conservadores y Quintín Lame se fue de aquí, no volvió nunca, nos abandonó. Cuando mataron a mi hermano las cosas estaban muy mal. Quintín nos abandonó. Ya nunca más lo volví a ver. Dicen que se fue para Tolima, nunca volvió. Las cosas quedaron como al principio. A mi hermano lo mataron, él había estado con Quintín desde el principio y luchó contra los terratenientes que abusaban de nuestro trabajo y nos descontaban cinco días al mes por terraje. Quintín decía que eso era abuso, porque la tierra era nuestra. Mi hermano lo apoyó pero luego los cogieron presos y estuvieron encerrados casi dos años. Creo que fue

39. “Acta n.º 5 del Cabildo de la Gran Comunidad indígena de Ortega y Chaparral”. AGN, Bogotá, S. República, F. Ministerio de Gobierno, sección 1.ª, t. 1079, f. 35v.

después de eso que Quintín se fue para el Tolima. Y también mi hermano y allá lo mataron.⁴⁰

En este relato se destacan varios elementos: primero, reconoce que Quintín Lame era el líder (jefe) de los indígenas y manifiesta que le tenían cariño; segundo, establece que la lucha lamista se libraba contra los terratenientes que abusaban de los indios y los obligaban a pagar terraje; tercero, por su parentesco con José Gonzalo Sánchez, desplaza hacia este personaje parte del protagonismo del relato y destaca, sobre todo, su asesinato. Sin embargo, un sentimiento de abandono y desencanto se trasluce en estas palabras al considerar que la salida de Quintín Lame fue un acto de abandono, tras lo cual “las cosas quedaron como al principio”, es decir, continuó la explotación por parte de los terratenientes.

[111]

En la región del Tolima, la figura del antiguo luchador indígena fue dando paso a la de un anciano iluso, que era motivo de burla para los jóvenes de la comunidad.⁴¹ La represión generalizada y la insistencia de Lame en continuar la lucha a través de medios exclusivamente legalistas llevó a la desintegración de la organización y que el líder perdiera reconocimiento popular. Sin embargo, en algunas veredas de este departamento se mantenía viva una memoria de lucha en grupos de indígenas lamistas poseedores de una tradición oral, que además leían un antiguo manuscrito redactado por el líder y rememoraban sus enseñanzas durante las mingas.⁴²

Recuperación de la memoria de Lame

Como podemos inferir de la primera parte de este artículo, las formas de represión aplicadas al movimiento lamista implicaron una ruptura entre la memoria individual y las prácticas públicas y colectivas. Esto ocurrió porque, debido a las condiciones políticas impuestas externamente a la comunidad indígena, el silencio, la mentira, el aislamiento, el desplazamiento y la ruptura en el proceso de comunicación intergeneracional, no permitieron la recreación social de la memoria.⁴³

40. Testimonio transcrito en Alina López de Rey, *El líder y su causa: Quintín Lame* (Popayán: Academia de Historia del Cauca, s.f.) 69.

41. Diego Castrillón Arboleda, *El indio Quintín Lame* (Bogotá: Tercer Mundo, 1973) 257-258.

42. Rappaport, *La política* 144; Gonzalo Castillo Cárdenas, “Introducción” a Lame *En defensa* XI-XIII.

43. Elizabeth Jelin, *Los trabajos de la memoria* (Madrid: Siglo XXI, 2001) 34.

[112]

Al respecto podría afirmarse que recuperar un pasado que ha sido suprimido es mucho más difícil que inducir al olvido. El recordar se nos presenta en este caso como un acto consciente y deliberado, paralelo a la organización de nuevos grupos sociales y políticos que buscan reforzar el sentido de pertenencia de las comunidades y resistir la opresión política y económica que los agobia. De esta manera, esa interrogación que se hace sobre el pasado cobra sentido por su relación con el presente y, de cierta manera, la memoria vuelve a construir un compromiso nuevo entre el pasado y el presente.

El descubrimiento de Quintín Lame por la academia y su redescubrimiento por los movimientos sociales del país a comienzos de la década de 1970 se entiende mejor si tenemos en cuenta que en esta época resurge, impulsado por la antropología, un indigenismo renovado en un periodo de auge de las luchas estudiantiles campesinas e indígenas.⁴⁴ Este contexto académico y social dinamiza los procesos de recuperación de la historia y de la memoria sobre Quintín Lame, creando en algunos momentos lazos estrechos de colaboración, pero también tensiones entre intelectuales, dirigentes sociales e indígenas sobre los objetivos y alcances que esta empresa debía tener.

La figura del líder indígena empezó a ser reivindicada durante las décadas de 1970 y 1980 por diversos sectores sociales, tales como el Partido Comunista, el Comité de Defensa del Indio, el Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC), la Organización Nacional Indígena de Colombia (ONIC), la Asociación Nacional de Usuarios Campesinos (ANUC), el Comando Armado Quintín Lame y sectores influidos por la teología de la liberación. Cada uno de ellos iluminó los aspectos de la vida de Quintín Lame que le servían para establecer puentes de comunión con sus organizaciones, pero, en términos generales, intelectuales y movimientos sociales estaban de acuerdo en presentar a Lame como un “luchador social” y la mayoría coincidía también en criticar su excesivo legalismo.⁴⁵

Un punto de inflexión importante en este proceso de recuperación de la memoria del líder nasa fue la publicación del manuscrito *Los pensamientos*

44. Para un análisis de los cambios experimentados por la antropología véase: Nina S. de Friedmann, “Antropología en Colombia: Después de la conmoción”, *Revista de Antropología* 2 (1987): 133-155.

45. Darío Fajardo, “Luchas indígenas por la tierra en el Tolima”, *Documentos políticos* 43 (1980): 29-42. También se publicaron trabajos académicos críticos de la actuación histórica de Quintín Lame, donde se le consideraban como un fenómeno del pasado ya superado. Véase: Castrillón 11 y López de Rey 78

del indio que se educó dentro de las selvas colombianas, en el año de 1971, con una introducción de Gonzalo Castillo Cárdenas.⁴⁶ Según relata este último, el texto fue dictado por Quintín Lame al indígena Florentino Moreno, que le sirvió de escribano, y su redacción fue terminada el 29 de diciembre de 1939, un año después de que Lame obtuviera el reconocimiento del resguardo de Ortega y Chaparral por parte del gobierno nacional. Posteriormente, en 1973, Castillo Cárdenas publicó una versión resumida del texto, según él, por petición de los indígenas paeces y guambianos asociados en el CRIC, de los campesinos indígenas del antiguo resguardo de Ortega y Chaparral y del cabildo del resguardo de Cañamomo y Lomaprieta,⁴⁷ cumpliéndose en parte el objetivo de Lame de que su manuscrito sirviera en la lucha de futuras generaciones. Los indígenas encontraron en *Los pensamientos del indio que se educó dentro de las selvas colombianas* una justificación moral e histórica para las acciones reivindicativas que estaban desarrollando, pero los académicos encontraron también en él una fuente inigualable para el estudio del pensamiento de Quintín Lame.⁴⁸

[113]

Johanne Rappaport, quien en varias oportunidades realizó trabajos de campo en la región de Tierradentro (Cauca), reconoce que cuando llegó allí por primera vez, a finales de la década de 1970, no era evidente la condición de “héroe popular” de Quintín Lame, pero que gracias a la difusión de su obra llevada a cabo por el CRIC y el Movimiento Armado Quintín Lame, llegó a cobrar gran actualidad dentro de la comunidad.⁴⁹

El CRIC surgió durante una asamblea de más de dos mil indígenas en el municipio de Toribio, el 24 de febrero de 1971. Entre sus antecedentes directos debemos mencionar la experiencia del sindicato de agricultores del oriente caucano (fundado en 1963) y las luchas de los terrajeros de Chimán en Silvia y del Credo en Caloto. Pero, desde la perspectiva de las comunidades, el CRIC no surge solamente de estos antecedentes inmediatos, sino que aparece vinculado a todas las luchas que los indígenas han dado contra los invasores blancos desde el siglo XVI. En este sentido “tiene como fundamento muchas experiencias políticas sacadas de las luchas de sus mayores, aunque sus fundadores y sus actuales dirigentes no fueran conscientes de

46. El manuscrito fue publicado bajo el título *En defensa de mi raza*.

47. Manuel Quintín Lame. *Las luchas del indio que bajó de la montaña al valle de la civilización* (Bogotá: Comité de Defensa del indio, 1973) 1.

48. Un interesante análisis sobre los estudios de esta obra de Quintín Lame puede leerse en el capítulo 3 de Romero, *El indígena* 41-61.

49. Rappaport, *La política* 163.

ello. Experiencias políticas que el enemigo se empeña en negar y de las cuales quiere despojar a los indígenas”.⁵⁰

[114]

El proceso de diferenciación que el CRIC lleva a cabo respecto a otras organizaciones políticas se origina en el reconocimiento de un pasado particular, que le permite comprender las características compartidas con el resto del pueblo colombiano, pero también la necesidad de plantear unas reivindicaciones particulares derivadas de su condición de indígenas, con una cultura y una historia propias:

Por eso el CRIC no se puede comparar con otras organizaciones. Para entender hacia donde va, para definir su política, es necesario preguntarse de dónde viene. Retomando el hilo de la historia para analizar los problemas políticos que hoy se plantean a la luz de las repuestas políticas y organizativas que las comunidades han tratado de darles desde tiempo atrás. Y aprovechar esas experiencias. Eso es afianzarse en lo propio, en lo original para crear algo nuevo y seguir adelante.⁵¹

Por estos motivos, durante la segunda asamblea del CRIC llevada a cabo el 6 de septiembre de 1971 en La Susana, resguardo de Tacueyó, la organización trató de apartarse un poco de la influencia de la ANUC y los sindicatos para retomar sus particularidades como indígenas. Esto no significó una ruptura con otras organizaciones sociales, sino concederle a la lucha indígena un estatus propio dentro del panorama nacional. De esta manera, los siete puntos del programa del CRIC, quedaron así: 1. recuperar las tierras de los resguardos; 2. ampliar los resguardos; 3. fortalecer los cabildos; 4. no pagar terrajes; 5. hacer conocer las leyes sobre indígenas y exigir su justa aplicación; 6. defender la historia, la lengua y las costumbres indígenas; 7. formar profesores indígenas para educar de acuerdo con la situación de los indígenas y en sus respectivas lenguas.⁵²

Repasamos estos principios programáticos porque los puntos 6 y 7 de La Susana marcan el comienzo de la recuperación de la lengua, la memoria y la cultura indígenas, en un proceso claramente vinculado a las reivindicaciones políticas y la situación de las comunidades a comienzos de la década de

50. Víctor Daniel Bonilla, *Historia Política de los paeces* (s.d.) 42.

51. Consejo Regional Indígena del Cauca CRIC, “Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC). Proyecto de plataforma política”, *Diez años de lucha, historia y documentos, Serie Controversia Cinep* 91-92 (s.f.) 43.

52. Consejo Regional Indígena del Cauca CRIC, “Como nació el CRIC. Primeras Luchas”, *Diez años* 12.

1970. En otras palabras, se impulsa un proyecto donde tradición y memoria actúan al servicio de las luchas de ese momento histórico.

La rearticulación social de la memoria nasa se cimienta sobre muchos de estos aspectos que se habían mantenido a través de la tradición oral, pero también recurre a la colaboración de académicos para que les ayuden a recobrar su lengua y su memoria.⁵³ Esto les permite lograr una autoafirmación de su identidad indígena dentro de las comunidades y en el contexto nacional. Por ello, se recurre a diferentes estrategias para reconstruir y difundir la memoria tales como cartillas, recopilaciones orales, mingas, programas de etnoeducación, elaboración de murales y los actos de lucha política, como las asambleas y la recuperación de tierras.

[115]

En este proceso de recuperación de la memoria, la comunidad le concedió un papel muy importante a los médicos tradicionales, a los ancianos y a la escuela. Encontramos aquí una clara relación entre pasado y futuro, ya que ancianos y médicos deben “recordar” los conocimientos y la historia de la comunidad que se han perdido, y la escuela, a través de la etnoeducación, debe asegurar que estos conocimientos permanezcan en la memoria de los comuneros, porque “el indígena que ha perdido todas estas historias le falta orgullo, no sabe defenderse, hace lo que le digan los explotadores y se deja dominar de ellos”.⁵⁴

El lugar que ocupa Quintín Lame en este proceso no está en el campo de la cultura sino en el de la lucha política. No se recurre a él para recuperar costumbres y tradiciones sino para respaldar su lucha por la tierra y la defensa de su cultura. La memoria de Quintín Lame que se restituye es la del gran luchador indígena de las décadas de 1910 y 1920 que demuestra que los nasa son una raza de “indios rebeldes”,⁵⁵ que siempre ha luchado contra la opresión de los terratenientes y por la recuperación de sus resguardos.

53. Sobre la participación de intelectuales en el proceso de recuperación de la historia y la memoria paeces, véase: Víctor Daniel Bonilla, “Experiencias de investigación educación en comunidades paeces”, *Memorias II Congreso de antropología en Colombia*, tomo I (Medellín: Universidad de Antioquia, 1983) 373-386.

54. “Conclusiones generales del 4º Congreso el CRIC”, *Documentos lucha Indígena* (s.l.; ISN, s.f.) 89.

55. Consejo Regional Indígena del Cauca, *Nuestras luchas de ayer y de hoy* (Popayán: Cartilla del CRIC No. 1, 1973). Citado en: *Utopía y revolución El pensamiento político contemporáneo de los indios en América Latina*, comp. Guillermo Bonfil Batalla (México: Editorial Nueva Imagen, 1981) 286-287.

El siguiente es solo un párrafo del relato sobre la vida de Quintín Lame, incluido en una Cartilla del CRIC, que nos permite analizar cómo se integran estos elementos:

[116]

Quintín, Páez de pura cepa, terrajero e hijo de terrajero, nació y creció en Polindará, donde sus compañeros se decían conservadores como su patrón. Al estallar la guerra de los mil días fue llevado al ejército, donde sirvió de ordenanza al general Carlos Albán. Tuvo entonces oportunidad de viajar hasta Panamá y de conocer otros pueblos y otras tierras. Tal vez por eso al regresar le dolió tanto ver cómo eran explotados los terrajeros de las haciendas y la manera como los terratenientes invadían los resguardos. A partir de allí ya no pudo someterse a la explotación del terrazgo. Se volvió entonces un “indio rebelde”.⁵⁶

Dentro de la interpretación de la historia de la lucha indígena, el CRIC ha señalado tres periodos específicos en el siglo xx: las luchas de Quintín Lame durante la segunda y tercera décadas del siglo, la acaudillada por José Gonzalo Sánchez en los años treinta y, a partir de 1971, el movimiento liderado por el CRIC.⁵⁷ Aunque a primera vista parece que se estuviera siguiendo una cronología y una secuencia al estilo occidental, en un marco más amplio esta linealidad se inscribe en una lógica de la historia circular (cíclica), donde las cenizas de las luchas anteriores vuelven a encenderse para reiniciar otro ciclo de movilización y defensa de sus derechos ancestrales. De esta manera, en el pasado se encuentran guías para la acción presente y futura de la comunidad.

Este último punto permite que, incluso, se hagan críticas a las acciones emprendidas en el pasado, ya que no hay un sentido de imitación sino de búsqueda de lecciones y asimilación de las experiencias vividas; en consecuencia, los elementos considerados negativos no se ocultan, sino que se sacan a la luz para no volver a incurrir en los mismos errores. Así, por ejemplo, se cuestiona el carácter puramente legalista de la lucha de Lame durante sus últimos años.

Quintín Lame encabezó una lucha masiva y valiente con objetivos muy claros para las mayorías indígenas del Cauca. Sin embargo, su ideología mística, se convirtió en un freno para esa lucha, y su confianza en

56. Bonilla, *Historia política* 26.

57. Consejo Regional Indígena del Cauca CRIC, “La represión contra los indígenas del Cauca”, *Diez años* 193.

el Estado lo llevó más adelante a una orientación completamente legalista de las reivindicaciones indígenas. Quintín Lame murió esperando en vano del gobierno central las conquistas que la lucha directa de los indígenas no han logrado arrancar.⁵⁸

Los aspectos negativos de Lame, según su parecer, derivaban del amplio contacto que él había tenido con la cultura blanca; circunstancia que le habría hecho creer que una lucha puramente legalista tendría frutos, pero esa relación con los “blancos” también había sido positiva en la medida que había aportado algunas herramientas para la lucha:

[117]

En el ejército había aprendido a leer y escribir un poco, pero también le habían metido en la cabeza el respeto a la “legalidad” por la cual peleaba el conservatismo. Creyendo en ello se armó de un Código Civil y de un manual de Abogado que lo habría de acompañar toda su vida. Con estos utensilios de blancos, pero impulsados por la herencia de los grandes caciques del pasado que le hacían decir que “solo los indios somos los verdaderos dueños de esta tierra de Colombia”, comenzó su lucha, calladamente, hacía 1910.⁵⁹

Esto hace que la línea seguida por el CRIC sea muy pragmática y pueda tomar muchos elementos de la “cultura blanca” para su lucha de reivindicación de la tierra y la cultura indígena, sin que eso sea contradictorio. En otras palabras:

Es conveniente retener que si Quintín pudo hacer lo que hizo, con sus aciertos y sus errores, fue por haber estado en contacto con las dos sociedades. Con la indígena por ser terrajero y haberse ligado a la lucha general de las comunidades. Y con la sociedad “nacional” por hablar el castellano, saber leer y escribir, estar influido por la religión y los partidos, y haber sido soldado. Esta doble relación fue su fuerza y su debilidad. Fortaleza y debilidad que dejó en herencia a las comunidades del Cauca.⁶⁰

58. Consejo Regional Indígenas del Cauca CRIC, “Proyecto de plataforma política”, *Diez años 68*.

59. Bonilla, *Historia política* 26-27.

60. Bonilla, *Historia política* 32.

[118]

Al lado de la imagen de gran luchador indígena, quisiéramos destacar otro elemento importante en el rescate de la memoria de Quintín Lame. Su capacidad de soportar la represión y, pese a ella, continuar su lucha en defensa de los indígenas. En este sentido, la memoria resalta que pese a ser perseguido y encarcelado en múltiples ocasiones, e incluso traicionado por indígenas como Pío Collo, no se dejó amedrentar o desanimar por el miedo o el sufrimiento, sino que “siempre siguió luchando al lado de los hermanos indios”.⁶¹

La persecución vivida por Quintín Lame es compartida por toda la comunidad que ha sufrido la violencia y la represión ejercida sobre las comunidades por las autoridades, los terratenientes y los partidos políticos. La figura del líder les muestra el camino a seguir: no desfallecer, pues esto sería volver a la oscuridad, y continuar las luchas en defensa de los indígenas. Nuevamente se acude a la memoria para sacar lecciones para el presente:

Con la represión, envenenado a los dirigentes,
 haciendo encarcelar a los compañeros y
 haciendo matar para dar miedo.
 todas estas cosas las sabemos y no las
 olvidamos ya. Por eso hoy entendemos y tenemos en
 cuenta lo que dijo Quintín Lame:
 ahora la juventud indígena debe despertar
 y buscar su camino. Seguir la lucha y no caer
 en la oscuridad.⁶²

Retomando esta misma faceta de defensa y resistencia comunitaria, en diciembre de 1984 aparece una guerrilla indígena denominada “Comando Quintín Lame” (CQL). El CRIC y las comunidades indígenas habían soportado una intensa ola represiva desde el mismo momento de fundación de este movimiento en 1971, que se había manifestado en asesinatos, desapariciones y detenciones arbitrarias de líderes indígenas. Frente a esa situación, las formas de gobierno y regulación social indígena no tenían ninguna posibilidad de defender eficazmente a las comunidades y para remediar esta situación apareció el Comando Quintín Lame, que se autodefinió en los siguientes términos:

61. *Nuestras luchas* 286.

62. *Nuestras luchas* 290.

¿Qué es el Comando Quintín Lame? Es una fuerza organizada al servicio de las comunidades indígenas del Cauca, para apoyarlas en sus luchas, defender sus derechos y combatir sus enemigos. ¿Por qué surge el CQL? Cuando los indígenas hemos decidido organizarnos para recuperar nuestras tierras, defender nuestra cultura y exigir nuestros derechos, el enemigo ha respondido con una brutal represión. Entre el ejército, la policía y los pájaros han matado a decenas de dirigentes indígenas, centenares han sido encarcelados, nuestras viviendas han sido quemadas, nuestros cultivos arrasados, nuestros animales muertos o robados. Cuando las comunidades resolvieron no aguantar más, fueron formando grupos de autodefensa y de estos grupos se organizó el CQL.⁶³

[119]

Este movimiento armado contó en sus inicios con el apoyo de los cabildos nasa, cuando todavía se encontraba muy vinculado con la vida diaria y las formas de autodefensa tradicionales de los indígenas. A medida que aumentó su número de integrantes y sus acciones se separaron más de la vida cotidiana indígena, el comando empezó a tener problemas en algunos resguardos, que le retiraron su apoyo por generar conflictos dentro de las comunidades. Aparte de la defensa militar, Myriam Amparo Espinosa señala que el Movimiento Armado Quintín Lame cumplió, hasta su desmovilización en 1991, otras funciones importantes: sirvió como mecanismo de socialización entre indígenas provenientes de diferentes zonas, dio a conocer la historia del Movimiento indígena “desde la Gaitana hasta Quintín” y aportó nuevos elementos simbólicos a la lucha indígena.⁶⁴

Con el paso del tiempo vemos que la memoria de Quintín Lame continúa siendo un punto fundamental en la memoria política indígena, pero al mismo tiempo se revalúa continuamente su legado a la luz de las exigencias del presente. Así, en marzo de 1996 el CRIC celebró 25 años de existencia y en su periódico *Unidad Álvaro Ulcué* presentó un balance de lo que había sido el movimiento hasta ese momento. En varios artículos aparece la figura de Quintín Lame como uno de los eslabones de una larga historia de resistencia indígena que se inicia con La Gaitana, quien “apeló al recurso de la guerra en defensa de la vida de las comunidades indígenas”. Posteriormente, en el

63. “Comunicado Número 1 del Comando Quintín Lame”. Cauca, diciembre de 1984. (Hoja volante). Citado en: Myriam Amparo Espinosa, *Surgimiento y andar territorial del Quintín Lame* (Quito: Ediciones Abya-Yala, 1996) 76.

64. Espinosa 82-85.

[120]

periodo colonial, surgió Juan Tama de la Estrella, “Quien nos enseñó que la negociación es también un instrumento válido para garantizar nuestros derechos”. En la época republicana, ante la arremetida estatal contra la tierra y la cultura indígena, “Quintín Lame implementa los legados históricos bajo el concepto de que la historia es el sujeto de la memoria, único instrumento para asegurar la identidad de nuestros pueblos”. Posteriormente, en 1971, ante la necesidad de alcanzar la unidad indígena, surge el CRIC “como una nueva forma de liderazgo, fundada en la dirigencia colectiva”.⁶⁵

Podemos observar cómo Lame hace parte de una larga memoria de lucha, donde hay continuidad entre los cuatro momentos señalados, pero también cada uno de ellos tiene unas particularidades y unas enseñanzas propias. En este relato se puede percibir un horizonte temporal más amplio que se remonta hasta la época de la conquista española, mientras que en narraciones anteriores del CRIC (hasta comienzos de la década de 1980) el espectro cronológico apenas abarcaba el siglo xx y resaltaba las luchas de la década de 1950, lideradas por José Gonzalo Sánchez. Este cambio es consecuencia del mismo proceso de recuperación de la cultura indígena, que ha permitido relacionar historias y dar un lugar en la memoria colectiva a estos héroes (La Gaitana, Juan Tama y Quintín Lame), “construidos” social e históricamente en procesos discontinuos de larga duración.⁶⁶

Sin embargo, persiste la pregunta de ¿por qué los dos líderes indígenas más reconocidos del siglo pasado no ocupan un lugar similar en la memoria colectiva? En este punto es necesario hacer un paréntesis y detenernos en el papel que se les ha concedido a Lame y a Sánchez en el movimiento indígena colombiano, donde al primero se le ha considerado el precursor de una corriente indigenista autóctona y autónoma, mientras el segundo representaría la identidad de clase. Bajo esta óptica, Sánchez sería la figura emblemática del CRIC y la ONIC, mientras que la Lame serviría como fuerza inspiradora a otras organizaciones, como el Movimiento de Autoridades Indígenas.⁶⁷ En realidad, este es un problema mucho más complejo que

65. Todas las citas de este párrafo son tomadas de “25 años de lucha organizada”, *Unidad Álvaro Ulcué, Edición especial 25 años* [Popayán] 1996.

66. Los casos de Juan Tama y Quintín Lame son analizados a profundidad por Rappaport, *La política*.

67. Christian Gros, *Colombia indígena* (Bogotá: CEREC, 1991) 180; Virginie Laurent, también propone esta relación pero reconoce que es una “ecuación” imperfecta, en: *Comunidades indígenas, espacios políticos y movilización electoral en Colombia 1990-1998* (Bogotá: ICANH/ IFEA 2004) 163.

no se soluciona mediante la adopción a ultranza de una línea, como pretendieran algunos asesores o dirigentes sociales.⁶⁸ Si bien el propósito del CRIC era lograr un equilibrio entre estas dos corrientes, aun después de su ruptura con la ANUC en 1976, la tensión y las dificultades para conciliarlas son evidentes. Precisamente, los trabajos de la memoria constituyen una estrategia para disolver las contradicciones y tratar de dar una línea de continuidad a las diferentes luchas de los indígenas en función de las necesidades del presente.

[121]

Así, es bastante significativo que la figura de Lame que se rememora en los noventa no es la de “indio rebelde”, como ocurría en las décadas de 1970 y 1980. Esto no muestra una ruptura o una pérdida de importancia del personaje, puesto que en otros artículos claramente se establece que “Manuel Quintín Lame encabezó las luchas indígenas del Cauca en las primeras décadas del presente siglo y hoy en día su memoria es uno de los estandartes de las comunidades nativas del Cauca y de Colombia”.⁶⁹ Este énfasis en el uso de la historia para el fortalecimiento de la memoria y la identidad de los pueblos puede interpretarse como un nuevo compromiso que el pasado hace con el presente, a la luz de un contexto contemporáneo que también ha cambiado. Así, la desmovilización del Comando Quintín Lame, el reconocimiento logrado por el movimiento indígena colombiano en la Constitución de 1991 y una agenda política que da un lugar preponderante a la cultura otorgan al mismo movimiento unas expectativas diferentes para interrogar al pasado.⁷⁰

Posteriormente, el CRIC ha continuado con su labor política y pedagógica, de manera que en la actualidad la vida y el pensamiento de Lame se sigue recreando entre los nasa a través de canciones, murales, historietas, cartillas, periódicos, etc. Sin embargo, es importante señalar que la recuperación de la memoria de Quintín Lame no ha sido un proceso desarrollado exclusivamente por el pueblo nasa, sino también por las comunidades indí-

68. Mauricio Archila, *Idas y venidas, vueltas y revueltas. Protestas sociales en Colombia 1958-1990* (Bogotá: ICANH/ CINEP, 2005) 403-404.

69. “Memoria viva”, *Unidad Álvaro Ulcué, Edición especial 25 años* [Popayán] 1996.

70. Para comprender los cambios en la agenda política del CRIC, véanse los artículos “Plataforma de lucha” y “Proyecto cultural y social Autonomía un tema de actualidad”, *Unidad Álvaro Ulcué, Edición especial 25 años* [Popayán] 1996.

genas del Tolima, aglutinadas en el CRIT, y por las parcialidades de la región de Cumbal, como lo ha señalado acertadamente Joanne Rappaport.⁷¹

[122]

Podríamos concluir que el proceso de recuperación de memoria sobre Quintín Lame es un acto conciente de resistencia para sobreponerse a la marginación y al olvido. La remembranza es un evento profundamente político en sí mismo, puesto que se hace dentro de procesos de rearticulación étnica y comunitaria, relacionados con el surgimiento de organizaciones políticas de gran impacto a nivel nacional y con la reafirmación de la identidad y la cultura indígena.

La consolidación de estos grupos sociales y políticos permitió la creación de espacios de interacción comunitaria, donde la memoria colectiva ha logrado recrearse y transmitirse socialmente. El éxito de este proceso no radicó en que todos los miembros de la comunidad tuvieran algún recuerdo personal que evocar, sino que el nivel de articulación y el grado de identificación con el grupo, permitieron que cada miembro pudiera confundir su pasado con un pasado común. De esta manera, los recuerdos de otros también empezaron a ser considerados como propios.

Es evidente, entonces, que la memoria tiene un papel preponderante para fortalecer la identidad y el sentido de pertenencia de un grupo, pero no se relaciona solo con el pasado de la comunidad, sino que alumbraba también su porvenir. Por ello, la permanencia de Quintín Lame en la memoria colectiva de la comunidad hace parte de un proceso social y político, que debe ser recreado permanentemente, pero que al mismo tiempo es cambiante y permite la crítica de acciones del pasado. En este sentido, no es una memoria muerta, confinada a un tiempo que se ha ido, sino una memoria viva, que se relaciona con las experiencias vitales del presente y legitima las expectativas políticas hacia el futuro.

OBRAS CITADAS

I. Fuentes primarias

Archivo General de la Nación (AGN)

Sección República, Fondo Ministerio de Gobierno

71. Joanne Rappaport, "Manuel Quintín Lame hoy", *Los pensamientos del indio que se educó dentro de las selvas colombianas*, Manuel Quintín Lame (Cali: Universidad del Valle/ Universidad del Cauca, 2004).

Periódicos

Unidad Alvaro Ulcué [Popayán].

II. Fuentes secundarias**Libros y artículos**

Archila, Mauricio. *Idas y venidas, vueltas y revueltas. Protestas sociales en Colombia 1958-1990*. Bogotá: ICANH/ CINEP, 2005.

Bonfil Batalla, Guillermo. Comp. *Utopía y revolución El pensamiento político contemporáneo de los indios en América Latina*. México: Editorial Nueva Imagen, 1981.

Bonilla, Víctor Daniel. "Experiencias de investigación educación en comunidades paeces". *Memorias II Congreso de antropología en Colombia*. Tomo I. Medellín: Universidad de Antioquia, 1983, 373-386.

Bonilla, Víctor Daniel. *Historia Política de los paeces*. s.d.

Campo Chicangana, Ary. *Montoneras, deserciones e insubordinaciones yanaconas y paeces en la Guerra de los Mil Días*. Cali: Secretaría de Cultura y Turismo Municipal, 2003.

Castrillón Arboleda, Diego. *El indio Quintín Lame*. Bogotá: Tercer Mundo, 1973.

Consejo Regional Indígena del Cauca CRIC. "Conclusiones generales del 4º Congreso el CRIC". *Documentos lucha Indígena*. s.l.: ISN, s.f.

Consejo Regional Indígena del Cauca CRIC. "Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC) Proyecto de plataforma política". *Diez años de lucha, historia y documentos, Serie Controversia Cinep 91-92* (s.f.).

Consejo Regional Indígena del Cauca CRIC. *Nuestras luchas de ayer y de hoy*. Popayán: Cartilla del CRIC No. 1, 1973.

De Friedmann, Nina S. "Antropología en Colombia: Después de la conmoción". *Revista de Antropología 2* (1987): 133-155.

Espinosa, Myriam Amparo. *Surgimiento y andar territorial del Quintín Lame*. Quito: Ediciones Abya-Yala, 1996.

Fajardo, Darío. "Luchas indígenas por la tierra en el Tolima". *Documentos políticos 143* (1980): 29-42.

Findji, Maria Teresa y Rojas José María. *Territorio economía y sociedad Páez*. Cali: Universidad del Valle, 1985.

Gros, Christian. *Colombia indígena*. Bogotá: CEREC, 1991.

Halbwachs, Maurice. *La memoria colectiva*. Zaragoza: Prensas Universitarias de Zaragoza, 2004

Jelin, Elizabeth. *Los trabajos de la memoria*. Madrid: Siglo XXI, 2001.

[123]

[124]

- Lame, Manuel Quintín. *En defensa de mi raza*. Introducción y notas de Gonzalo Castillo Cárdenas. Bogotá: Comité de defensa del indio, 1971.
- Lame, Manuel Quintín. *Las luchas del indio que bajó de la montaña al valle de la civilización*. Bogotá: Comité de Defensa del indio, 1973.
- Larson, Brooke. *Indígenas, élites y Estado en la formación de las repúblicas andinas*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 2002.
- Laurent, Virginie. *Comunidades indígenas, espacios políticos y movilización electoral en Colombia 1990-1998*. Bogotá: ICANH/ IFEA, 2004.
- López De Rey, Alina. *El líder y su causa: Quintín Lame*. Popayán: Academia de Historia del Cauca, s.f.
- Mendoza García, Jorge. "Exordio a la memoria colectiva y el olvido social". *Athenea Digital* 8 (2005): 1-26.
- Rappaport, Joanne. *La política de la memoria. Interpretación indígena de la historia en los andes colombianos*. Popayán: Universidad del Cauca, 2000.
- Rappaport, Joanne. "Manuel Quintín Lame hoy". *Los pensamientos del indio que se educó dentro de las selvas colombianas*. Manuel Quintín Lame. Cali: Universidad del Valle/ Universidad del Cauca, 2004.
- Rappaport, Joanne. *Cumbe renaciente, Una historia etnográfica andina*. Bogotá: ICANH, 2005.
- Roldán, Roque y John Gómez, Comps. *Fuero indígena colombiano*. Bogotá: Editorial Gente Nueva, 1994.
- Romero Loaiza, Fernando. *Manuel Quintín Lame Chantre, El indígena ilustrado, el pensador indigenista*. Pereira: Editorial Papiro, 2005.
- Rossi, Paolo. *El pasado, la memoria, el olvido. Ocho ensayos de historia de la ideas*. Buenos Aires: Ediciones Nueva visión, 2003.
- Salinas, Héctor. "Quintín Lame: la tierra, las mujeres y Dios. Un encuentro de miradas". *Memoria y Espacio* 1.1 (1995): 28-45.
- Sanders, James. "Pertener a la gran familia granadina. Luchas partidistas y construcción de la identidad indígena en el Cauca. Colombia, 1849-1890". *Revista de Estudios Sociales* 26 (2007).
- Triana, Adolfo. "El caso del gran resguardo de Ortega y Chaparral". *Memorias III Congreso de Historia de Colombia*. Medellín: Universidad de Antioquia, 1983, 267-294.
- Vega, Renán. *Gente muy Rebelde*. Vol. 2: *Indígenas, campesinos y protestas agrarias*. Bogotá: Ediciones Pensamiento Crítico, 2002.