

# QUINTIN LAME: LA TIERRA, LAS MUJERES Y DIOS. UN ENCUENTRO DE MIRADAS

Héctor Salinas<sup>1</sup>

### INTRODUCCIÓN

Una de las características más relevantes de América Latina se inscribe en su condición de continente pluriétnico y pluricultural. Sin embargo, la relación e interacción que se ha dado históricamente entre las distintas realidades y conformaciones sociales del continente, nunca ha podido expresarse en términos de convivencia pacífica. Esta situación ha sido el resultado, en primer término, de las condiciones políticas y económicas a que ha sido empujado nuestro continente en el marco de su dependencia con respecto a los países industrializados, así como a la fuerte presencia, también histórica, de la intolerancia no tanto en términos de "clases sociales" problema restringido especialmente al ámbito de lo urbano, como en términos culturales y étnicos. Dicha intolerancia nace de la adopción de un modelo de desarrollo y de gobierno, que no sólo, no responde a la realidad concreta del continente, sino que plantea paradójicamente una única alternativa de expresión, conformación y convivencia dentro de la sociedad, que descalifica, tajantemente y sin preguntas, cualquier otra alternativa posible dentro de la diversidad inherente a América Latina.

Bajo esta perspectiva, la situación de los grupos indígenas en relación al Estado y en términos generales al llamado "hombre blanco", es

ha construido bajo el esquema de la desigualdad y la injusticia. Las alternativas del indígena frente a esta difícil realidad, van desde la renuncia a sus valores culturales y la asimilación a la sociedad dominante hasta la explotación y el exterminio de que ha sido víctima en innumerables ocasiones. Sin embargo, muchas veces en la Historia de América Latina, las voces y los brazos de estos hombres se han levantado para reclamar y exigir la posibilidad a la diferenciación, que no nazca de la distancia impuesta de la desigualdad, sino de la aceptación que corresponde a la múltiple y diversa posibilidad de lo humano.

Una de las figuras más importantes dentro de este gran marco de los movimientos indígenas en América Latina fue el líder de origen paez Manuel Quintín Lame (1880-1967), quien llevó a cabo una lucha incansable frente a las instituciones del Estado y en particular frente al "hombre blanco" que se encarnó tanto en la revuelta como en la denuncia y la expresión ideológica, encaminada a defender el derecho a la tierra, el fortalecimiento y recuperación de los resguardos o reducciones; y el respeto, defensa y conservación de la identidad cultural indígena; que era vista desde la perspectiva del llamado "hombre blanco", como un resago molesto, del salvajismo anterior a la influencia europea sobre el continente. En términos geográficos, su lucha se concentró inicialmente en el territorio del actual departamento del Cauca, que abandonó

1 Estudiante carrera de Historia Pontificia Universidad Javeriana

desde 1922, para desplazarse al sur del departamento del Tolima, donde continuó hasta su muerte, con la organización y defensa de los grupos indígenas del suroccidente colombiano.

A través del presente ensayo busco ahondar sobre la figura de Quintín Lame, acercándome particularmente a las versiones, visiones o miradas que se tenían acerca de él, apoyadas por la visión de la Historia y la Antropología, en lo que respecta a tres aspectos muy concretos. En primer lugar abordaré el tema de la posesión de la tierra, aspecto central en el pensamiento lamista. En segundo lugar develaré la relación que Lame mantenía con la mujer indígena, en la medida en que permite captar, aspectos profundos de la organización e ideologización que Lame adelantó dentro de las comunidades indígenas, así como conductas de orden cultural en lo que respecta a la relación hombre-mujer; por último intentaré reconocer las circunstancias que hicieron de Lame, dentro del imaginario de las comunidades que lo seguían, un ser "sobrenatural", una suerte de "elegido" para defender la causa indígena.

Considero, en virtud del cruce de miradas que busco establecer, que las explicaciones históricas, sociológicas o etnohistóricas, como quieren llamarse, no son elaboradas únicamente por los "científicos" sociales. Otros personajes, en cierto sentido mucho más "reales" en la medida en que son hacedores de la historia, también tienen sus propias explicaciones. Es así, como mi interés no se inscribe necesariamente en la búsqueda de la explicación histórica de mayor validez, ni en la reconstrucción más exacta de las miradas, lo que quiero es contrastar las distintas explicaciones teniendo en cuenta el punto de vista desde el que se elaboraron. De cualquier manera, al final reconoceremos cómo las perspectivas se reducen a un enfrentamiento de orden dual: la visión indígena opuesta a la del "hombre blanco". De esta manera los temas de estudio propuestos, desbordan su objetivo ini-

cial y regresan al ámbito de las tensiones entre lo indígena dominado y lo blanco dominante.

Ahora bien, ¿quiénes hablarán de Lame aquí? Las fuentes que he utilizado para esta comparación pertenecen a tres vertientes distintas. En primer lugar deben destacarse los escritos que dejó el propio Quintín Lame, explicando las motivaciones de su movimiento, principalmente su libro *Los Pensamientos del Indio que se Educó dentro de las Selvas Colombianas*,<sup>2</sup> que terminó el 29 de Diciembre de 1939. La versión completa de este texto se editó bajo el título *En Defensa de Mi Raza*<sup>3</sup> que se seguirá aquí para las referencias. Así mismo, pertenece a la producción de Lame el texto titulado *La Bola que Rodó en el Desierto*<sup>4</sup> fechado el 1 de Mayo de 1963.

Un segundo tipo de fuentes abarca los trabajos monográficos de distinta índole que se han elaborado sobre Quintín Lame, tales como la introducción a *En Defensa de Mi Raza* escrita por Gonzalo Castillo Cárdenas<sup>5</sup>; la biografía *El Indio Quintín Lame*, de Diego Castrillón Arboleda<sup>6</sup>, así como la novela *José Tombé*<sup>7</sup>, también de Castrillón, publicada originalmente en 1942, e inspirada en la lucha de Lame. En el proceso de preparación de esta novela, Castrillón hizo las primeras entrevistas de campo que serían de utilidad posterior para su biografía del mismo personaje. Un último y valiosísimo aporte para este trabajo fue la monografía de tesis de Piedad Tello *Vida y Lucha de Manuel Quintín Lame*<sup>8</sup>. Aunque en la ciudad de Bogotá existe una segunda tesis elaborada por Alina López de Rey<sup>9</sup>, no la consideré de utilidad para este trabajo, debido a que no recoge la bibliografía fundamental. Sin embargo la reseña en virtud de elaborar un primer esbozo historiográfico sobre Lame. Uno de los aspectos más importantes que deseo destacar en todos estos trabajos de investigación es el uso de la fuente oral y el trabajo de campo, que fueron fundamentales para el logro eficaz de los objetivos propuestos por cada autor.

2 Los pensamientos del Indio que se educó dentro de las selvas colombianas. Prologo de Juan Friede. s.f. s.l.

3 En defensa de mi raza. Introducción y notas; Gonzalo Castillo Cárdenas, Bogotá: Ed. La Rosca, 1971.

4 La bola de rodó en el desierto. En: Las luchas del Indio que bajó de la montaña al Valle de la civilización. Selección, arreglo y notas: Gonzalo Castillo Cárdenas. Bogotá: Ed. la Rosca, 1973.

5 Op. Cit. pp. XI-XLV.

6 El Indio Quintín Lame, Bogotá: Tercer Mundo, 1973.

7 José Tombé, 2a. Ed. Bogotá: Colcultura, 1974.

8 Vida y lucha de Manuel Quintín Lame. Tesis de grado en Antropología, Unidades, 1982.

9 El líder y su causa: Quintín Lame. Tesis de grado en Historia, universidad Javeriana, 1989.

De la misma manera, el último tipo de fuentes que utilizo en este ensayo, corresponde a un par de entrevistas que hice, una en Bogotá y la otra en Ortega (Tolima), a dos personas que conocieron a Quintín Lame. En primer lugar Don Guillermo Aranda Montealegre, que contaba con setenta y tres años al momento de la entrevista. Don Guillermo pensionado de la empresa de transportes del pueblo, fue mi guía y ayuda indispensable durante mi estancia en Ortega. El me relacionó con mi segundo entrevistado, Don Jesús Abraham Ramírez, hombre culto, nacido con el siglo, quien trabajó para la administración municipal desde principios de la década de los veinte. Ambos personajes son nacidos y envejecidos en Ortega, pueblo que fue el "centro de operaciones" de Lame desde 1922, cuando huyó del Cauca, hasta 1967 año de su muerte. Debido a que las fuentes orales conocieron a Lame en el ámbito del Tolima, he inscrito mi ensayo en este mismo espacio.

En lo que respecta a la transcripción de las entrevistas orales, debo aclarar que toda negrilla en las citas correspondientes me pertenecen; así como algunas interrupciones, preguntas o posibles aclaraciones que hice a los entrevistados, aparecen en la transcripción entre paréntesis.

Finalmente quiero agradecer al profesor Juan Cordi quien me inició en el ámbito de la Historia Oral y a los profesores Socorro Vásquez y Augusto Gómez, pues ellos colaboraron activamente en la elaboración de este trabajo y fue en el contexto de sus asignaturas que inicié esta pesquisa. Muchas ideas expresadas aquí me fueron sugeridas por ellos y es así como los fallos que el lector encuentre serán sólo míos y los aciertos totalmente nuestros.

## LAS MIRADAS

### *De la tierra*

En la lucha que Quintín Lame llevó a cabo durante más de cincuenta años, tanto en el Cauca como en el sur del Tolima, el tema de la restitución de la tierra a la desposeída y explotada po-

blación indígena, es quizá, el más importante; el ámbito de su denuncia se extendió más allá del tema de los territorios de resguardo y llegó a cuestionar la posesión de la tierra del continente por parte del "hombre blanco". Ahora bien, qué tipo de explicaciones dan nuestras fuentes al respecto?

Don Jesús Abraham Ramírez, considerado la memoria viva de Ortega, se desempeñó desde muy joven en cargos oficiales dentro del contexto municipal. Puede decirse que hacia comienzos de los veinte cuando Quintín Lame se trasladó a Ortega, don Jesús iniciaba simultáneamente su carrera como secretario de la alcaldía. En lo que tiene que ver con la propiedad de la tierra, para Don Jesús Abraham el proceso es muy claro:

*Por allá, por los años de 1770, cuando estábamos todavía dominados por el gobierno español, por los reyes de España, la reina Isabel expidió una cosa que se llamó Cédula Real,<sup>10</sup> con la cual cedía a todos los indígenas que residían en estas laderas y en estas montañas, aquí, este brazo de la cordillera andina, les cedía el terreno, les obsequiaba ella pa'que trabajaran, sin conocer ella. Eso se formaron tres grandes comunidades: La Gran Comunidad General de Ortega y Chaparral, La Comunidad de Macule y La Comunidad del Alto Ortega. Cada unã de esas comunidades tuvo su administrador, vino el empadronamiento, formaron unos libros en la cual figuraban todos los residentes, todos los indígenas que tenían derecho por ser verdaderos descendientes de indios, indios todavía, porque en 1700 todavía habían indios. (...) Esas comunidades se fueron agotando porque vinieron hombres de otros departamentos, de Cundinamarca, de Boyacá, vinieron y compraron. Los indios se fueron muriendo, fueron vendiendo. Hubo una mutación de la propiedad raíz cuando se presentó Quintín Lame por ahí en el año de 1916<sup>11</sup>.*

Para Don Jesús Abraham, las tierras que los indígenas poseían en calidad de resguardo o reducción, fueron originalmente una "donación" de la "reina Isabel", justa y libre de toda duda en la medida en que los libros de empadronamiento, dan fe de su legalidad. Se entiende de esta declaración que gracias a dicha "donación", los

10 De manera estricta, las cédulas reales fueron expedidas directamente por el Rey y específicamente firmadas como "Yo, el Rey".

11 Se ha sugerido que el otorgamiento de tierra, particularmente a las comunidades indígenas de Coyaíma y Natagaima fue hecho por la Corona en virtud del apoyo que estas comunidades ofrecieron a los españoles durante el siglo XVI en la "Guerra contra lo Pijaos". (De las anotaciones sobre este texto del profesor Augusto Gómez).

indígenas tenían derecho a la propiedad de un territorio determinado, y sin ella hubiesen sido simplemente, ocupantes ilegales de un espacio que no les pertenecía. Sumando a ello, Don Jesús explica la desaparición de los resguardos, de estos "territorios donados", como el resultado del agotamiento paulatino de su gente. Hombres de otros departamentos llegaron a Ortega y compraron, «los indios se fueron muriendo, fueron vendiendo». Lo más interesante de su interpretación se halla en la argumentación que elabora sobre la validez de la venta de tierras del resguardo a los nuevos colonos:

*En 1821 cuando el doctor Nicolás Ramírez fundó a Ortega, (...) expidieron una ley por medio de la cual todos los indígenas quedaron en la categoría de ciudadanos con todas las prerrogativas de los demás ciudadanos. Entonces ya no fueron, ya no eran conocidos como los menores de edad, porque hasta entonces eran menores de edad y no perdían ellos... (y por qué los indígenas eran menores de edad?) Porque como no estaban bien civilizados todavía, no?, (entonces no tenían las mismas obligaciones de los otros?) No tenían las mismas obligaciones de los demás, pero ya por medio de esa ley, quedaron en igual categoría con los demás, ya podían vender. Como menores de edad no era válido nada, ninguna vaina civil que hicieran ellos. Un menor de edad no podía vender. Entonces fueron vendiendo, vino esa mutación desde 1821 hasta 1916 que llegó Quintín Lame. Ya había dueños, otro poconón de dueños; y cuando el vino, "que la finca de fulano tiene que ser pa'mi". Vea, sacaban su escritura y vino a menos el poder de Quintín.*

En boca de Don Jesús Abraham aparece uno de los conceptos más paradójicos de la legislación de la época. La minoría de edad, equivalía, desde la perspectiva de los intereses indígenas, a la conservación de los derechos de propiedad sobre los territorios de resguardo, a costa de seguir perteneciendo a una categoría inferior, según una escala de valores y cualidades elaborada por la legislación "blanca" que definía lo civilizado y racional con respecto al salvajismo y la incapacidad. Desde el punto de vista blanco, el concepto de minoría de edad suponía la imposibilidad legal de hacerse a dichos territorios, a menos que "igualara" ante la ley y sólo para efectos de una transacción comercial la figura del indígena a la suya propia. Es así, como dicha "homogenización" del estatus civil de los indígenas con respecto al hombre blanco, se produjo,

e hizo posible la mutación de la propiedad raíz. El mecanismo usual descontando de tajo el también usual mecanismo de la violencia, fue la compra y la venta, entre personas iguales ante la ley. En ese contexto, vemos como para Don Jesús Abraham, el alegato impuesto por Quintín Lame al reclamar las tierras indígenas, descansaba sobre un error, su queja se sustentaba sobre la ilegalidad y el capricho nacidos de la ignorancia. Quintín Lame se empeñaba en reclamar la posesión de unas tierras que los indígenas ya entonces "mayores de edad" vendieron legalmente. Por su puesto, Quintín Lame.

*no tenía razón, porque, desde luego ellos, desde que por ley fueron los campesinos los primitivos dueños de las tierras, fueron ciudadanos, eran legales las ventas que se hicieron, y ahí no le quitaron a ninguno nada así a la fuerza, no. Le quitaron porque vendía su finquita, su cosita, su parcela. Y del filo para allá, que eso no tenía dueño, como eran baldíos, como eran terrenos baldíos, el que ocupó pidió su posesión como baldío. (...) él (Quintín Lame) quería que esas ventas volvieran atrás y que la tierra era de los indios, para que no perdieran el derecho conforme a la cédula real.*

Pero el marco legal es irrecusable para nuestro personaje. Don Jesús Abraham es enfático al asegurar que todas las apropiaciones se hicieron estrictamente por la vía legal:

*Ahí no le quitaron a ninguno nada así a la fuerza, no. Le quitaron porque vendía su finquita, su cosita, su parcela». Sin embargo si admite, que tal vez la injusticia se concentró sobre los precios que se pagaron por dichos territorios: «que lo que pasó, si era que esa gente estaba muy barato, como no les había costado nada la tierra, se la habían regalado, daban por cualquier cosa, lo que vendían era la posesión no?, la casita, la posesión, la cosita, y llegaban los otros y le montaban su casa y su negocio y aumentaban los cultivos y ya.*

En ese detalle se vislumbra la única falla de la transacción, en el valor del predio; Detalle sólo aplicable a los territorios que don Jesús considera que en algún momento pertenecieron a los indígenas, pues "del filo para allá (...) como eran baldíos, como eran terrenos baldíos, el que ocupó pidió su posesión como baldío".

La mirada de Don Jesús Abraham está impregnada de legalismo. Acepta sin peros que la "reina Isabel" halla cedido algunos terrenos a

estos grupos indígenas; reconoce, así mismo, la validez de la ley de 1821 en que el indígena se hace mayor de edad y por ende puede hacer uso integral de sus derechos ciudadanos. Sin embargo es interesante observar como Don Jesús Abraham que trabajó gran parte de su vida para la administración municipal en diversos cargos, olvido una serie sucesiva de leyes y "contra-leyes", promulgadas en función de la problemática del resguardo y de la mayoría y minoría de edad del indígena.

Es así, como para don Jesús, la figura de Quintín Lame, evocaba un "pataleo de ahogado", al luchar por la restitución de unos territorios, supuestamente de propiedad indígena, frente a sus legítimos dueños, sus dueños "legales". Sin embargo la absoluta legalidad de dichas transacciones es dudosa, pues, fue a finales del siglo XIX y a pesar de la vigencia de la ley 89 de 1890 que nuevamente estableció el carácter inalienable de las tierras indígenas, cuando se produjo un asedio rapaz sobre sus parcialidades del sur del Tolima, del nororiental del Cauca y de muchas otras regiones de frontera indígena. Esto se entiende, en la me-

didada en que la expansión de la frontera agrícola y ganadera, inició la apropiación y desestructuración de muchos de los resguardos indígenas que aún quedaban. Es así, como muchas de esas tierras pasaron a formar parte del predio de grandes haciendas, o fueron tituladas a nuevos colonos y campesinos y no siempre bajo la tutela protectora de la ley blanca, pues en muchos casos la fuerza y la violencia se hicieron presentes para lograr la ampliación de estas fronteras.

Desde el punto de vista de la desaparición sistemática de los resguardos, la interpretación de Piedad Tello es la más rica en información. El objetivo fundamental de su estudio fue

*el conocimiento de la actividad política ejercida por el líder indígena Manuel Quintín Lame, tema que se desarrolló no sólo como reconstrucción biográfica del citado personaje, sino que se enmarca dentro de una situación nacional general, y específicamente la de los resguardos ubicados en los departamentos del Huilá, Cauca y Tolima*<sup>12</sup>.



Manuel Quintín Lame. Anónimo.

A través de su estudio, nos presenta una mirada que buscó integrar dentro de los procesos históricos nacionales la lucha lamista.

Es así, como en el capítulo II de su trabajo nos habla de la situación general del resguardo indígena a finales del siglo XIX. En él, Tello resuelve el problema del enlace de la "historia nacional" con la realidad del resguardo a través del concepto de "libertad individual". Concepto que fue asimilado y entendido en el país, como una consecuencia más de los procesos de modernización que venían dándose desde el siglo XIX, y en especial, como una formulación específica, que provenía del flujo de las ideas liberales que dominaban desde la escena europea. En ese contexto la legislación sobre resguardos se convierte en el mecanismo del Estado para liberar la propiedad comunal de la tierra indígena y así integrarla al mercado; y como ya lo anotaba, permite la ampliación de las fronteras agrícola y ganadera. En otro sentido, la legislación se utiliza como un medio de liberar o retener mano de obra según las circunstancias generales o necesidades de explotación nacional.

Para el caso del Tolima, que trabaja Tello, la legislación sobre los resguardos es bastante prolífica. En primer término, la Ley 51 del 3 de junio de 1848 da poder de decisión sobre la situación de los resguardos a la Cámaras Provinciales, dando pie a una mayor facilidad de manipulación de las tierras debido a la confluencia de intereses entre los miembros de dichas Cámaras Provinciales y los grupos terratenientes. El juego de leyes y "contraleyas", ya mencionado, es bastante dicente. Una ley del 6 de febrero de 1863 prohíbe la repartición de los resguardos; esta a su vez será derogada en 1869. En 1876, otra ley ratifica nuevamente la repartición de los resguardos. Por último aparece la Ley 89 de 1890 que fija la creación de Cabildos Indígenas en los resguardos o parcialidades sobrevivientes<sup>13</sup>. Esta última, será el caballo de batalla de las comunidades de resguardo hasta la actualidad. Sin embargo, esto no significa que en el transcurso del primer tercio de nuestro siglo no se dictaran otras leyes que modificaron la inestable situación del resguardo indígena.

De acuerdo a esta situación, continuamente cambiante, Tello nos habla de una resolución tomada en 1925 por el Ministerio de Gobierno en la que se ordenaba considerar nuevamente como menores de edad a los indígenas de Ortega. La reacción de los vecinos del pueblo e interesados, no se hizo esperar, manifestándose en una misiva enviada al propio ministerio:

*Sin tener en cuenta que estos indígenas han ejercido todos los derechos del ciudadano desde la fundación de la República, y que amparándose en tal resolución pretendan ahora adueñarse de todos los terrenos de los exiguidos resguardos, vendidos legalmente por sus mayores, y no pagar deudas ni cumplir compromisos contraídos con el comercio y los particulares (...) Para halagar más el ejecutivo a los indígenas Lamistas, ha reforzado esa incalificable resolución proferida quizás por ignorancia de la historia de los resguardos o creyendo referirse al Cauca y Nariño, donde sí existen resguardos indígenas, con otra, en que ordena a los notarios no autorizar escrituras de venta de predios o acciones territoriales comprendidas dentro de los antiguos resguardos<sup>14</sup>.*

Tres problemas de fondo, se observan en esta misiva enviada por los propietarios de Ortega al Ministerio de Gobierno en respuesta a la resolución mencionada. En primer lugar, para los vecinos blancos de Ortega, fueron los indígenas quienes se beneficiaron de su condición de mayores de edad y no el hombre blanco y en virtud de ella llevaron a cabo transacciones y obligaciones comerciales, que con la nueva resolución se irían al suelo, perjudicando los intereses de la minoría blanca. En segundo lugar dicha medida fue entendida por ellos, como el producto de la ignorancia histórica del ejecutivo, pues en el Tolima, según los autores de la misiva, ya no existían los resguardos, pues las comunidades indígenas que habitaban en ellos, fueron asimiladas por las nuevas haciendas y pequeñas propiedades. De allí se entiende, que la autonomía regional, que el gobierno central extendió a las Cámaras Provinciales, dio pie a su ignorancia sobre la situación jurídica de dichos territorios y sobre los métodos "extralegales" utilizados para su expropiación. En tercer lugar, la figura de "menor de edad" como ya se dijo, se presenta en toda su ambigüedad, pues la única

13 Ibid. p. 14-16.

14 A.N. T.939, fol. 468, 1926. Mingobierno., citado por *ibid.* p. 127-128.

forma que tiene el indígena para proteger su propiedad en el marco de la ley, es presentarse como tal, aunque dicha disposición lo ubique en un segundo escalón de capacidades frente al llamado "hombre blanco".

En el mismo orden de ideas de Piedad Tello, Gonzalo Castillo Cárdenas elabora, en su introducción a *En Defensa de Mi Raza*, una explicación de la situación del resguardo, dentro del contexto regional de los departamentos del Cauca y Tolima. Para Castillo, en el caso del Cauca el proceso de modernización del país creó las condiciones para el debilitamiento de la clase aristocrática tradicional caucana que vio así, el surgimiento de un nuevo grupo de hombres emprendedores que buscaron la ampliación de territorios y nuevas fuentes de riqueza. Y es así, como una inmensa barrera a este movimiento de extensión se encarnaba en los resguardos. Esta situación provocó la sujeción de una gran cantidad de indígenas terrazgueros asimilados a las grandes haciendas, que dieron la voz de alerta a los resguardos sobrevivientes para proteger su condición. El caso del Tolima difiere un poco del caso caucano, pues nos dice Castillo, «no se trataba de defender una institución que ya existía, el Resguardo, sino de reconstruirlo probando que las "reparticiones" se habían impuesto al margen de la ley abusando de la ignorancia de los indios»<sup>15</sup>. Esta apreciación concuerda con la afirmación hecha por los vecinos de Ortega, en lo que respecta a la inexistencia de los resguardos debida a la rápida oleada de ventas y apropiaciones de territorios por parte de nuevos colonos o terratenientes en expansión.

Aunque el más localista de los análisis es el de Diego Castrillón, quien en su biografía, busca más ahondar sobre los acontecimientos y la psicología profunda del personaje, que hacer un análisis histórico global, en lo que respecta al problema del resguardo en el Tolima, concuerda con la apreciación de Tello y Castillo; y es simplemente contundente al afirmar que:

*en efecto, en 1920 se habían extinguido varios resguardos en el Tolima; se consideró conveniente su parcelación y las tierras fueron absorbidas por vecinos interesados en ampliar sus latifundios y por diligentes indios ambiciosos poseedores de mayores*

*extensiones. Tal aconteció con los resguardos de Ortega y Chaparral aunque se habían pretermitido disposiciones consignadas en la Ley 89 de 1890 en relación con la venta de terrenos, lo cual viciaba de nulidad la diligencia. Quedaron desamparadas numerosas familias indias, hundidas en la miseria y la vagancia.*<sup>16</sup>

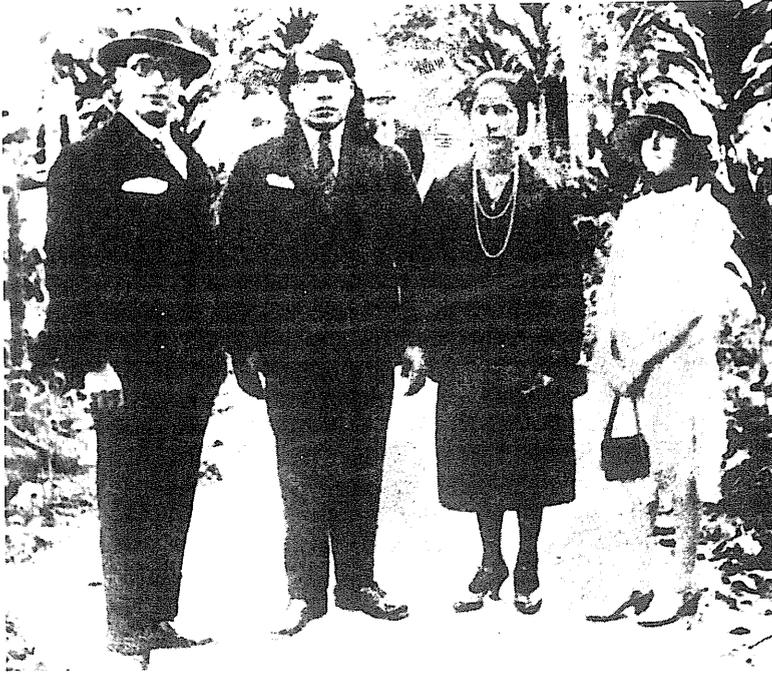
De esta manera se reconstruyen parcialmente, los dos mecanismos más usuales de usurpación de la tierra. En primer lugar, la usurpación guiada por la tutela de la ley, que en muchos casos se manejaba a conveniencia; y en segundo lugar el uso de la fuerza y la violencia extralegales como medios de presión sobre las comunidades indígenas. Sin embargo, Don Guillermo Aranda, plantea otra alternativa para explicar el proceso de mutación de la propiedad, alternativa que se inscribe en el marco de la Guerra de los Mil Días:

*él lo que hacía (Quintín Lame) era fomentar la vaina que el indígena tenía que conseguir su propiedad, porque como se sabe según dicen, en la guerra de los Mil Días, el sur del Tolima se lo repartieron entre varios Generales; las tierras, por ejemplo Ortega el tocó a un General Bonilla... lo que fue Guatavita, toda la región indígena, porque los indígenas nunca buscaron las partes altas sino las orillas de los ríos para su sustento, no? (...) En esa época todavía no habían... las haciendas esas, supremamente grandes, de un sólo dueño. Y después el general Bonilla me parece, él siguió vendiendo pues, extensos terrenos que son planos, que están contra el río Saldaña y el río Cucuana.*

Aunque es bien claro que para Don Guillermo nunca existió una organización indígena integrada en torno a los resguardos; ni una pugna legal y jurídica por las tierras que los integraban, también es claro que la usurpación de lo que Don Guillermo llama "la región indígena" posiblemente se produjo a partir de la decisión de unos cuantos Generales que se repartieron el sur del Tolima durante la Guerra de los Mil Días. Por su puesto que, la apropiación de estas tierras no se ejecutó dentro del marco de la ley, sino en un clima viciado por la guerra, que facilitó dicha operación y posteriormente permitió la venta de las tierras usurpadas. De cualquier manera, la explicación de Don Guillermo, alejada de la problemá-

15 En defensa Op. Cit. p. XV-XVI. La cursiva es mía.

16 Castrillón A., D. Op. Cit. p. 212.



Manuel Quintín Lame y Satoria Bonilla, con sus padrinos el día de su boda. Ibagué, 1928. Tomado de *Nueva Historia de Colombia*, T. III, p. 330.

tica general del resguardo, abre nuevas preguntas sobre el papel que jugó la guerra civil de comienzos de siglo en la desaparición de las comunidades indígenas de resguardo.

Actualmente, en Ortega, muchísimas personas consideran que la actividad que Quintín Lame desarrolló en el Cauca y el sur del Tolima, se reduce a un simple papel de agitador de los grupos indígenas. Desconocen por su puesto, que Lame desarrolló una intensa campaña de educación, no sólo en sus constantes visitas a los diversos grupos indígenas de la región, sino a través de la palabra escrita, que consigno en su famoso libro *En Defensa de Mi Raza* y en entrevistas que concedió al periódico *El Espectador* a mediados de los años veinte, así como en otros escritos que se han recuperado gracias a la colaboración de las mismas comunidades indígenas. En ese sentido, podemos rescatar directamente de su pensamiento, lo que significó para él, el problema de la tierra. En un artículo suyo publicado en el periódico *El Espectador* del 23 de enero de 1922, nos dice:

*Estas tierras son exclusiva propiedad que dio el Juez Omnipotente a nuestros primeros padres (los de los indios), de la cual eran dueños y señores hasta el 12 de Octubre del año de 1492... Quién hubiera dicho sin tenerlo a locura, que más tarde unos huéspedes ambiciosos habían de constituirse dueños de nuestra adorada tierra... (...) ¡Señores! Qué medicina más capaz para curar la antigua y tremenda herida de nuestra raza ya muerta en sus cuatro quintas partes en esto que lleva el nombre de Colombia, y usurpadas casi en su totalidad nuestras riquísimas tierras y valiosas minas? Las que no nos cercenó y alinderó en el régimen de la Colonia en pequeñas porciones denominadas resguardos, que fueron verdadera garantía de propiedad, y mandadas a conservar y respetar mutuamente tanto por las Leyes de Castilla como por el reglamento del Libertador Presidente... Esto por qué? Porque desgraciadamente vinieron otras leyes contrarias a nuestras propiedades comunales dictadas por el legislador colombiano, mandando a que fueran divididos nuestros resguardos; y facultando asimismo a las gobernaciones y asambleas para que llenaran los vacíos que estas leyes requerían, para el mismo fin.<sup>17</sup>*

Se descubre rápidamente la perspectiva histórica que Lame le da a la problemática de su "raza" indígena. Para Lame, el horizonte de la problemática territorial indígena, no pertenece al ámbito de las transformaciones producto del acelerado ritmo modernizador del siglo XIX enmarcadas por la Revolución Industrial y las ideas liberales. Ni es simplemente un problema territorial. El punto inicial del desajuste se da el 12 de octubre de 1492. La conciencia histórica de Quintín Lame, le permite recordar también el genocidio que desde aquel día se inició sobre los grupos indígenas en toda América. Así mismo, entiende muy bien que la esclavitud al blanco no terminó con la independencia de la urbe española, simplemente se dio un relevo de dominador, del que también tiene una idea bastante clara:

*Los grandes hombres que llegaron el día 12 de Octubre de 1492 y se apoderaron de nuestra propiedad inamovible eran unos rateros que estaban pagando sus hechos en las cárceles o castillos de España, y por Decreto ordenó el Rey de España que vinieran a pagar el resto de su condena en el destierro. El monarca los mandó fue a servir a Reyes indígenas y vinieron fue a matar y a asesinar a todos los Reyes Indígenas. (...) Los señores que llegaron el 12 de Octubre de 1492 eran una cuadrilla que asaltó nuestra tierra de Guananí cultivada de distintas agriculturas. Y sus descendientes son los Jueces que mandó el Gobierno Nacional a investigar los hechos causados contra la Tribu Indígena del Resguardo Nacional de Ortega y Chaparral Departamento de Tolima.<sup>18</sup>*

Se reconce en primer lugar la línea directa que Lame construye, desde los primeros conquistadores, hasta los jueces del gobierno, descendientes de aquellos según él. De la misma forma, Lame construye un abismo infranqueable entre el indígena y el "hombre blanco". El dominado y el dominador. Es así, como la situación de la propiedad territorial indígena, en el discurso de Lame, así como en el discurso legal de la época caracterizado por conceptos como el de menor de edad, desborda el aspecto meramente incidental de la posesión y expresa, desde la óptica lamista, la exigencia de respeto y consideración de una cultura

y una forma de ver el mundo, subyugadas por el gobierno "blanco" dominante; que se expresa rechazando esta posibilidad de aceptación y diferencia. Reconstruyendo continuamente el muro de las desigualdades.

## DEL ADOCTRINAMIENTO Y LAS MUJERES

Otra interesante mirada se da sobre las reuniones que Castrillón llama "mingas adoctrinadoras", en las que Lame se reunía con los indígenas de alguna región determinada para exponerles sus ideas. Castrillón nos cuenta, cómo llegaba Lame de forma inesperada al lugar acordado y todo comenzaba con el canto del Himno Nacional, que él mismo interrumpía de un momento a otro. Un testigo refirió a Castrillón las palabras usuales de Quintín en ese momento:

*To lo lo que dice el Himno Nacional es mentira, porque la libertad no ha llegado para los indios. Yo vengo a defender las tribus de indios desposeídos, débiles, ignorantes, abandonados por los "blancos" que nos gobiernan sin derecho y se han adueñado de las tierras de América que Nuestro Señor Jesucristo nos dio para que las trabajemos y defendamos.<sup>19</sup>*

En este testimonio, nuevamente se evidencia la distancia que Lame construía entre «los "blancos" que nos gobiernan sin derecho», y las comunidades indígenas. Así mismo, se revela la profunda influencia de la religión católica y el sincretismo religioso propio de Lame, expresado siempre en su vida práctica, como católico practicante que siempre fue, y en su discurso político. Sin embargo, la actividad que Lame desarrollaba a través de estas "mingas adoctrinadoras", desbordaba ampliamente el espectro político, que en sentido estricto era una de las dimensiones que Lame buscaba aplicar a través de ellas; pues como nos cuenta Don Guillermo Aranda, también eran muy útiles para conseguir sustento y mujeres.

*Eso decían que cuando iban toda esa gente allá, a las reuniones que hacía, disque descogía entre las mejores muchachas, unas dos o tres para que se las*

17 El Espectador, enero 23 de 1992 p. 1a. Citado por *Ibid.* p. 215. La negrilla es mía.

18 La Bola...Op. Cit. p. 43-47. La negrilla es mía.

19 Estanislao Lame. De San Isidro, municipio de Popayán, Grabación, Archivo General del Cauca, Popayán, Sig. 7979. Citado por Castrillón A., D. Op. Cit. p. 91-92.

*dejarán a él; pero eso era un orgullo para esos padres, que el jefe Manuel Quintín dejará una hija (Eso era cierto?) Sí, decía que para..., bueno que para estudiarlas no?, pero dicen que no, que las ponía era de... de amantes (Ahhh ) y entonces esa gente se venía muy orgullosa que Manuel Quintín la dejara las hijas». Con respecto al alimento no había duda de la eficacia de las reuniones. «Uh el reunía harto en esas reuniones, hacía harto, no ve que el que menos pasaba, pasaba con una gallina, con un marranito. »*

Ahora que estas utilidades extras que Lame obtenía de sus reuniones, no eran producto de la coacción, ni del chantaje. Simplemente representaban el respeto y en un sentido muy literal, la veneración, que su gente le profesaba, además de manifestar algunos aspectos de orden cultural, en lo que respecta a la relación hombre-mujer dentro de dichas comunidades. Castrillón hace referencia a esta situación, confirmando también, y pensando en ella como una suerte de rumor que en caso de ser verdad, califica como “reprobable y licencioso” teniendo en cuenta la Fé de Lame y por su puesto, la suya propia. En otro sentido, insinúa también el status sobrenatural, casi divino, que Quintín Lame tenía frente a las comunidades indígenas que lo seguían.

*Asentado de este modo en el lugar, seguro de su poder y de sí mismo, siempre orgulloso de su potencia humana, se dice que permitía llevarle las jóvenes indias de la región, en una especie de derecho de pernada, para que él las preñara y perdurara así su descendencia, que tenía para los indios de divino. 120*

Para Don Jesús Abraham, por el contrario, los beneficios que Quintín Lame obtenía de dichas reuniones y de toda su actividad política, no eran el resultado de la veneración y el respeto que sentían por él los indígenas, sino un engaño a través del cual, Lame explotaba a los indios en sus reuniones, a decir verdad, no sólo en forma económica, sino también “haciendo uso” de las mujeres, con el consentimiento ignorante de sus familias, engañadas por aquel indio estafador:

*pero como sería que las mujeres que tenían hijas bonitas, iban, y se encerraba (Lame) con una hija de esas, se encerraba puayá, y le golpeaban (golpea sobre la mesa en la que estamos sentados hablando)*

*“su paternidad, su paternidad, cuándo le tocará el turno a mi hija”, pa’sacar cria de ese hombre tan inteligente.*

Diego Castrillón nos dice a ese respecto, que los antecedentes “amorosos” de Lame, parecen remontarse a su época de juventud en el Cauca, mucho antes que se consolidara en su mente, el deseo de reivindicar los derechos de las comunidades indígenas.

*Su debilidad eran las mujeres; sobre esta época de su juventud se cuentan en la región sinnúmero de amoríos con las mejores doncellas. Siempre andaba “amañado” y bebiendo chicha con ellas, circunstancia que le vino a crear con el tiempo fama de licencioso; en Puracé y Coconuco se comenzó a hablar de Quintín Lame como de un indio de cuidado, que hacía maleficio a las mujeres jóvenes para hacer que ellas lo siguieran. 121*

A partir de estos testimonios, vemos como Quintín Lame explotaba su calidad de líder político mucho más allá de los límites de su lucha contra lo “blanco”. Sin embargo, en este punto considero que tales “extralimitaciones” también forman parte de su discurso y de su actitud política frente a las comunidades que representaba y defendía. Su relación con la mujer indígena en el marco de las “mingas” no puede considerarse forzada ni violenta, pues los padres de las jóvenes, se sentían orgullosos de sacar “cria” del gran líder Quintín Lame, el elegido.

## EL ELEGIDO

No sólo se encuentran en su juventud rastros de su habitual interés por las mujeres, como nos decía Castrillón, también se perciben los primeros intentos de Lame para definirse como un ser sobrenatural o dotado de fuerzas especiales impuestas directamente por un dios, que en su caso fue el dios cristiano. Es así, como de este dominio que Quintín Lame tenía sobre los indígenas y sobre sus mujeres se desprende un elemento que tiene significación propia. Su figura se hizo “sobrenatural” para el indio.

*Las formas que exhibiera la explotación oprobiosa del indio, nos dice Tello, incidieron en la magnífica*

20 *Ibid.* p. 234.  
21 *ibid.* p. 35-36.

ción de la figura de Lame hasta crear alrededor de ella una leyenda en la que se mezclan elementos mágico religiosos, y en la cual descansaba la esperanza de redención para la raza vencida. El mismo Lame ayudó a difundir esta imagen.<sup>22</sup>

Una de las ideas comunes entre la comunidad indígena de Ortega, era la creencia de que Lame tenía el poder de convertirse en cualquier forma viva o mineral. Al referirse a la búsqueda que las autoridades hicieron de Lame, después de la matanza de Llanogrande ocurrida en Ortega en 1930 en vísperas de elecciones presidenciales, Don Guillermo Aranda nos dice:

*decían que Manuel Quintín se volvía culebra... se transformaba en conejo (eso es como leyenda, como cuento?) Sí, sonrisa (Eso porqué le sacaron ese cuento?) Bueno eso decían los indígenas, que a él no lo podían coger (Ah los mismos indígenas) Sí, porque él se volvía conejo, se volvía pues risas una culebra.*

Su condición sobrenatural dentro de las comunidades indígenas, traspasó por su puesto, el ámbito de lo puramente mágico o espectacular, mentalmente Quintín Lame asimiló las características del héroe mítico salvador. Castrillón nos cuenta como era recibido por sus seguidores, a donde quiera que llegaba.

*Allí donde llegaba era acogido con un entusiasmo que lindaba en el fanatismo, se lo miraba como a un mártir, se lo escuchaba con veneración, se lo seguía como a un predestinado o semidios dueño de poderes divinos. Su fama había llegado a lo más hondo del alma de los indios, que estaban prestos a obedecer ciegamente sus mandatos.*<sup>23</sup>

El propio Lame se presenta a sí mismo como un verdadero iluminado, «peregrino en medio de las sombras de la noche», en las páginas del periódico *El Espectador*:

*casi al pasar de cinco siglos se presenta un ser como al modo de un peregrino en medio de las sombras de la noche, así yo en medio de las tinieblas de la ignorancia, he podido divisar el valle de la justicia, y antes de que llegue al término de mi vida, he reflexionado presentarme privada y públicamente ante todas las sociedades que componen y cuidan de este*

*valioso tesoro (la justicia), para que examinen todas las vejaciones y atentados que han cometido violenta y villanamente los hombres, y castiguen sus culpas, y dé a cada cual los derechos que le corresponden*<sup>24</sup>.

Su postulado no sólo responde a un llamado “espiritual” sino que expresa el plan de lucha que ya fue adelantando desde 1914. Un ser elegido, para traer la justicia que castigaría la culpas y crímenes de los hombres. Se expresa también como horizonte temporal, los “quinientos años” que separan la llegada del hombre blanco del advenimiento del elegido. Su experiencia de predestinación divina raya en un misticismo convencido y arraigado, que expresa profundamente en las páginas de su *En Defensa de Mi raza*.

*En el murmullo lejano, por medio de una fe viva acompañada de buenas obras, allá en los mares, en el susurrar de los vientos sobre el ramaje de los viejos robles, en los desiertos donde la soledad no habla; se cruza de repente dentro del interior del indiecito y le hace oír la palabra de la Majestad del que hizo a su imagen y semejanza y le dice así: “Oíd las palabras de Dios en los montes en todo este desierto que cruzan en medio de las brisas del perfume leve que lleva de la silvestre flor; mirad su sombra entre las aguas que magníficamente se mueven; mirad sus sombra en medio de la inmensidad que nos cubre; me dijo: tu nombre está escrito en el Libro de los predestinados del Señor; por medio de tu fe Dios te ha dado la vida, dentro de tu cuita y tu faena Dios te ha consolado en los delirios, delirios que no han podido escribir hasta hoy los cuerpos celestes porque una cifra misteriosa marchó en tu corazón.”*<sup>25</sup>

El sincretismo religioso de Quintín Lame queda expresado de forma contundente. Su devoción católica, fue producto tanto de su contacto directo desde temprana edad con el hombre “blanco”, como de su propio interés por estudiar los pasajes bíblicos, que en muchos sentidos se perciben en su propia escritura. Debe entenderse también que para Lame, la religión católica, pertenecía de origen a los pueblos indígenas, y fueron los españoles quienes la usurparon a aquellos. Sumado a ello, se comprende también que esa divinidad cristiana, invocada por Lame constante-

22 Tello, P. Op. Cit. p. 171.

23 Castrillón, D. Op. Cit. p. 222.

24 El Espectador, enero 23 de 1992 p. 1a. Citado por Castillo, G. En Defensa de Mi Raza. Op. Cit. p. XXXI.

25 En Defensa de Mi Raza p. 30-31 La negrilla es mía.

mente, y por su puesto, Jesucristo, están emparentados en su pensamiento, con las fuerzas y la sabiduría de la naturaleza. Pues finalmente, fue ésta, la que dio a Lame la iluminación y el conocimiento necesarios para luchar.

*Allá está el templo del dios de los ríos; allá están los templos de los dioses y sus milagros de mis antepasados; allá están los Evangelios de los Sacerdotes de mis antepasados que predicaron a las muchedumbres indígenas trescientos años antes del 12 de Octubre.*<sup>26</sup>

Guardadas proporciones, Octavio Paz nos brinda una explicación del por qué muchos pueblos indígenas de América, en su caso los aztecas, se reencontraron con el cosmos primordial de sus creencias, a través de la religión católica, pues gracias a ella, "los indios, en situación de orfandad, rotos los lazos con sus antiguas culturas, muertos sus dioses tanto como sus ciudades, encuentran un lugar en el cosmos"<sup>27</sup>. En el caso de Lame, en la primera mitad de nuestro convulsionado siglo XX, las cosas no son muy distintas, pues por un proceso de asimilación y aculturación frente a la doctrina católica, Lame toma su fuerza de Dios un Dios múltiple que está también en la naturaleza, combinando lo telúrico de su ancestro indígena con el misticismo católico, elegido por su dios, para ofrecer justicia y salvación a su pueblo.

## LO BLANCO VS LO OTRO

En esta suerte de "balance visual" sobre Quintín Lame, quisiera destacar una de las caras de la moneda "Hombre Blanco" vs. Indígena. Es así como quisiera develar a esta altura del ensayo, la imagen "permanente" que el llamado "hombre blanco", ha construido sobre lo indígena. Darle un espacio a esta declaración es necesario y justo, en la medida en que confrontaremos, la mirada indígena sobre lo blanco, explícita a lo largo de estas páginas, con su contraparte, expuesta de forma velada por los personajes citados.

Esta otra cara de la moneda, que se inserta en lo que el "blanco" piensa del indio, tiene su expresión velada, por ejemplo, en Don Jesús

Abraham Ramírez, cuando utiliza el concepto de la minoría de edad para referirse al indígena que "no estaba bien civilizado todavía". Gracias a ese mecanismo que trasciende lo legal, el indígena se convierte automáticamente en un hombre de segunda categoría. De la misma forma, Don Jesús Abraham expresa la "incapacidad" inherente a lo indígena, cuando asegura que el libro de Lame *En Defensa de Mi Raza*, fue escrito por un par de abogados que Lame contrato para tal fin, porque "él (Lame) si hablaba y todas esas cosas, pero no para escribir un libro".

La incapacidad y minoría de edad del indígena, son temas recurrentes en el discurso "blanco". Es así, como una de las manifestaciones más reveladoras de la mirada de "lo blanco" sobre "lo otro", es un artículo publicado en el semanario payanés *La Unión Conservadora*, cuya autoría pertenece al "ilustre periodista", Jorge Ulloa,<sup>28</sup> Tomado de: Castrillón, D. Op. Cit. p. 172 y ss. También citado por Tello, P. Op. Cit. p. 88 y ss. quien reflexionó en torno a las exigencias de Quintín Lame sobre la tierra y expresó así mismo, el contenido general del discurso dominante "blanco" con respecto al indígena, trascendiendo el caso colombiano, y haciéndose extensivo a la problemática indígena Latinoamericana:

*La aspiración de los indios y el lema de Manuel Quintín podrán resumirse así: América para los indígenas. Ahora bien: la tierra fue creada por el hombre y la primera escritura de propiedad consta en la Biblia, el libro por excelencia. "Poblarás y poseerás la tierra". Con este título cada uno de los descendientes de Adán tenemos derecho a que la tierra nos sustente mediante nuestro sudor y trabajo. Por supuesto que en dicho título no consta que Europa sea para los europeos y América para los americanos. Cada hombre tiene derecho a adquirir y poseer un pedazo de tierra en cualquier punto de la superficie del globo. De manera que partiendo del principio de la sociedad de razas, los blancos tenían tanto derecho a poblar la América como los indígenas o los japoneses, en su calidad de descendientes de Adán. El derecho de propiedad sobre un pedazo determinado del planeta se la da a un hombre para garantizarle a él y a sus descendientes el goce permanente de los cultivos y edificaciones que sobre ese pedazo de tierra haya hecho y pueda hacer y mantener, y*

26 *Ibid.* p. 98.

27 Paz, Octavio. *El Laberinto de la Soledad*, Bogotá: FCE, 1993. p. 112.

28 *La Unión Conservadora*. Serie VI, No. 66, mayo 21 de 1917.

como corolario lógico: el derecho de propiedad no puede dársele a quien no quiere o está en imposibilidad de hacer cultivos sobre un pedazo de tierra determinado. Conforme a ese corolario, el salvaje que cruza los bosques, desnudo, sin herramientas, sin ánimo de permanecer y cultivar, está en la imposibilidad, como los tigres y los leones, de adquirir títulos de propiedad sobre los bosques que recorren. *Pues bien, en estas condiciones estaban la mayor parte de los aborígenes de América, y los Conquistadores tenían derecho propio para hacerse dueños de esas tierras puesto que tenían la potencialidad y el ánimo de cultivarlas.*

*Pero refiriéndose únicamente a los centros indígenas, como los imperios de los Quechuas, el de los Aztecas y el de los Muisca, en que ya la civilización había alcanzado algún grado de desarrollo y donde había cultivos y derecho de propiedad, los conquistadores no podían adueñarse de esas tierras como derecho propio y, sin embargo se adueñaron. Pero esa usurpación tiene los caracteres de un negocio celebrado con un menor de edad para beneficio de todos y es usurpación, únicamente por cuanto el menor de edad, no teniendo las capacidades intelectuales suficientes para apreciar en su justo valor lo que recibía en pago de la entrega de sus tierras, se opuso a celebrar el negocio y lo hizo mal de su grado. Pero, si suponemos que la raza indígena hubiera tenido un curador ilustrado que la representara con plenos poderes y que dicho curador se hubiera puesto al habla con el Gran Almirante Cristóbal Colón, de seguro que habrían celebrado los indígenas voluntariamente un negocio en peores condiciones que el que hicieron por fuerza.*

Apoyado inicialmente sobre la letra bíblica, Jorge Ulloa intenta demostrar la legitimidad de la apropiación de las tierras americanas por parte de los conquistadores españoles. En segundo término, expresa la opinión generalizada de la sociedad elitista del continente, con respecto a la imposibilidad connatural al indígena de poseer y trabajar la tierra, pues su salvajismo, ignorancia y pereza lo descalificaban de plano para hacerse decorosamente a un pedazo de tierra. En el caso de la usurpación a las grandes civilizaciones de la América Precolombina, las considera inscritas en el ámbito de un negocio «celebrado con un menor de edad para beneficio de todos», todos «los blancos» por su puesto. Tal vez por ignorancia histórica u olvido premeditado, el autor desconoció los medios utilizados por las huestes españolas para

hacerse al poder en las zonas americanas de alta civilización como México y Perú.

Su posición nos recuerda los devaneos y disputas teológicas que pretendían demostrar la inferioridad y el derecho a la usurpación, investigando sobre la condición humana o no de los indígenas. Una lucha que va desde De Las Casas a Sepúlveda, pasando por un buen número de teorías sobre la influencia climática en las aptitudes intelectuales de los hombres, y la incapacidad del «salvaje» para civilizarse.

El artículo legitima y corrobora una usurpación de la propiedad del indígena argumentando su derecho divino y la supuesta prioridad del bien común del «blanco» sobre el bien común del indígena «menor de edad». En ese sentido, también olvida el autor citado, que para el indígena un «pedazo» de tierra no es igual a otro «pedazo» de tierra en cualquier otra parte del planeta. Si para el hombre blanco un pedazo de tierra es igual a otro, en cambio para el indígena se trata de su tierra, la de sus antepasados, la de sus abuelos, la que está poblada de los espíritus de su gente, y por eso, simplemente por eso, para el indio su tierra, poblada de su cultura, nunca será igual a otra.

## A MANERA DE CONCLUSIONES

Cada uno guarda su distancia, el lugar específico que la dinámica histórica le ha dado, sin embargo nunca han dejado de mirarse. Y digo mirarse, y he hablado de miradas, porque ver es otra cosa que ellos nunca han hecho con el otro, con la mirada cruzada que los observa.

Me propuse en primer lugar, obligar a estas miradas a encontrarse con su opuesta Quintín Lame frente a Jesús Abraham Ramírez, y en ese sentido, los temas propuestos cumplieron su cometido, no sólo al confrontar la posición de los actores entre sí, sino también en la medida en que dicho enfrentamiento superó su ámbito anecdótico y temático y se instaló en el centro de las tensiones que existen entre el llamado «hombre blanco» y el hombre indígena. Dos expresiones de lo humano.

La relación y reconocimiento que se ha dado entre estos dos componentes de una misma realidad histórica a lo largo de su devenir, han estado secularmente viciados por el desconocimiento y la negación, fundamentados por la

creencia generalizada de que una mirada está por encima de la otra, de que una posibilidad de ser y de actuar, se ve amenazada por otra. No es acaso el "hombre blanco" de América Latina, el "hombre blanco" de un pueblo como Ortega, producto del mestizaje y la fusión cultural propia del continente? No es acaso el "hombre blanco" europeo extendiendo el ámbito de la comparación, el producto de una fusión similar acaesida en los remotos tiempos de las invasiones. Por qué entonces se construyó la intolerancia y el abuso? Tal vez, por que el modelo dominante eurocéntrico, que en el caso de América Latina, ha sido presentado como el referente necesario para *ser y obrar*, no era ni aún lo es compatible con la realidad multiforme del continente. Por lo tanto, fue mejor para las élites, distorsionar y disociar la fuente de dicha deshonra con respecto al horizonte propuesto: el pasado indígena y

sus secuelas, los grupos sobrevivientes, y eso sin hablar del componente negro del continente que no abordamos en este ensayo.

En ese sentido, el papel de la Historia, trasciende la explicación y el diagnóstico, haciéndose problemático, punzante. Nos lleva a repensar el papel que ocupamos como sujetos sociales y el lugar que le damos a los otros en el contexto de nuestras determinaciones sociales y culturales de orden múltiple. Para el caso de este trabajo, la historia nos demuestra como para el indígena en América Latina, el paso de la Colonia al período republicano, que se supone propició la independencia, significó en su contexto, el relevo de un dominador por otro. Para el "blanco" hijo de la independencia y de la república el "blanco" de nuestros días el indígena sigue perteneciendo a una subespecie, atrazada y despreciable, en vía de extinción premeditada.

## BIBLIOGRAFÍA

- Castrillón Arboleda, Diego.** *El Indio Quintín Lame*. Bogotá: Tercer Mundo. Colección Tribuna Libre, 1973. 258 p.
- . *José Tombé*. 2a. Ed. Bogotá: Colcultura, 1974. 1a. Ed. 1942.
- Lame, Manuel Quintín.** *En Defensa de mi Raza*. Introducción y Notas: Gonzalo Castillo Cárdenas. Bogotá: La Rosca, 1971. 133 p.
- . *La Bola que Rodó en el Desierto*. En: *Las Luchas del Indio que Bajó de la Montaña al Valle de la Civilización*. Selección, arreglo y notas: Gonzalo, Castillo Cárdenas. Bogotá, La Rosca, 1973. pp. 3750
- . *Los Pensamientos del Indio que se Educó dentro de las Selvas Colombianas*. Prólogo de Juan Friede. s. f. s. l. 39 p.
- López de Rey, Alina.** *El Líder y Su Causa: Quintín Lame*. Tesis de Grado en Historia, Universidad Javeriana, 1989.
- Paz, Octavio.** *El Laberinto de la Soledad*. Bogotá: FCE, 1993.
- Tello Lozano, Piedad Lucía.** *Vida y Lucha de Manuel Quintín Lame*. Tesis de Grado en Antropología, Universidad de Los Andes, 1982.

