

## QUINTÍN LAME Y LA INTERCULTURALIDAD

Para aceptar la invitación a esta charla tuve en cuenta el nombre de la cátedra: Manuel Quintín Lame, porque los medios universitarios en Colombia son bastante parcos en dar cabida a los indígenas, así sea simplemente en la denominación de una cátedra. En Bogotá el nombre de Manuel Quintín Lame era desconocido hasta hace poco tiempo, tuvo alguna presencia en los años 10 y 20 del siglo pasado, pero luego cayó en el silencio; se volvió a oír de él cuando las noticias trajeron la información de que en el Cauca se había formado un grupo guerrillero indígena denominado Quintín Lame, pero con la desmovilización de ese grupo y el acomodamiento en el sistema de los que habían sido sus dirigentes, ese nombre dejó de oírse de nuevo. En los últimos 15 años ha vuelto a tomar relevancia porque algunos investigadores de distinta orientación han comenzado a tenerlo en cuenta en sus estudios, bien como un intelectual indígena, como hace Joanne Rappaport, bien, como hace Fernando Romero, como una persona que hizo planteamientos importantes sobre la relación educación-saber-naturaleza y sobre cómo debe plantearse la educación en las sociedades indígenas.

Quintín Lame muestra en su libro “Los pensamientos del indio que se educó en las selvas colombianas” cómo un pensamiento fundamentalmente indígena, planteado con base en la naturaleza y en la relación del hombre con la naturaleza, puede persistir, puede ser claro, bajo el ropaje, por un lado, de la religión católica y de la filosofía tomista y, por el otro, de la política tradicional de los partidos en Colombia. El trabajo de Fernando Romero: *Manuel Quintín Lame: El indígena ilustrado, el pensador indigenista*. Pereira: Editorial Papiro, 2005) expone la validez del planteamiento de Quintín Lame no solamente para los indígenas, sino también para la sociedad nacional, en lo que tiene que ver con la relación educación-naturaleza.

Igualmente son de importancia otros elementos que contiene su libro, por ejemplo, que lo fundamental de la educación se da en la práctica de la transformación de la realidad y no en los libros, cosa que Quintín plantea claramente en varias ocasiones.

Pero también ha sido objeto de interés en otras ocasiones. A raíz de una mesa redonda que hubo hace algún tiempo en la Universidad Nacional, un estudiante preguntó a Jesús Piñacué, [en esa época conocido por ser representante de los indígenas de la ASI en el Congreso, más tarde por ser

modelo de modas en algunas revistas], por Quintín Lame y por la guerra que había librado en el Cauca; todavía recuerdo la contestación que dio Piñacue: ¿la guerra de Quintín Lame?, ¿cuál guerra? Eso era un montón de indios, la mayoría mujeres y niños, armados con palos, regatones y machetes, eso no fue una guerra, eso fue una montonera. Y con eso descartó todo planteamiento sobre lo que representaba Quintín Lame.

El interés de los compañeros de la cátedra se centraba en que yo refiriera algunos elementos biográficos de Quintín Lame, pero la biografía de una persona como él está hecha fundamentalmente de sus acciones y del significado de ellas. Sin embargo, es posible incluir algunos datos, la mayor parte de los cuales son imprecisos o están en discusión. En su libro principal, él comenta que nació en 1883, sin embargo, los historiadores que dicen buscar siempre la verdad objetiva, rastrearon su partida de bautismo en la parroquia de Puracé y en ella dice que nació en 1880. Sin embargo, ninguno de esos historiadores ha mostrado la importancia de que Quintín Lame tuviera 3 años más de los que él mismo se atribuía. Esa misma partida dice que no se llamaba Manuel Quintín, sino Juan Quintín; por lo menos así lo llamó el cura en el momento en que lo bautizó. Esos mismos historiadores, que hacen tanto énfasis en corregir con sus descubrimientos la información que Quintín mismo da acerca de sí mismo, tampoco han mostrado cómo se reflejó en su vida y en sus acciones el que se llamara Juan en lugar de Manuel.

Los historiadores han mirado en Quintín Lame al historiador y, por supuesto, terminan planteando que una gran parte de las afirmaciones que Lame hace sobre sí mismo o sobre los acontecimientos en que participó, están sesgados o equivocados y no corresponden objetivamente con la realidad. Son exageraciones, dicen, que hacía para elevar su figura, o están teñidos de elementos míticos propios de las sociedades indígenas del Cauca; también han encontrado esos historiadores que el apellido paterno no era Lame, y Diego Castrillón Arboleda, uno de los historiadores del Cauca, quien antes de escribir la biografía de Quintín Lame escribió una novela sobre este, llamada “José Tombé”, absolutamente calumniosa y que desfigura la vida de Quintín, cuenta que su familia, o mejor que la familia de su padre tuvo que salir del resguardo de Lame afectada por la violencia y que, cuando llegó a Silvia, donde estaban asentados los resguardos guambianos, no recordaba su apellido, entonces el alcalde de Silvia le puso por apellido Lame por proceder de Lame.

Esa es la explicación de Castrillón; pero es posible que haya otra: quienes trabajan en la Amazonía encuentran con frecuencia que los indígenas no tienen apellidos, tienen nombres propios que los ubican y los identifican dentro de su propio grupo, pero cuando se ven obligados a tomar un apellido, toman como tal el nombre de su comunidad, el que ellos mismos dan a su comunidad. Entonces se encuentran comunidades en donde pareciera que todo el mundo tiene el mismo apellido, cuando lo que ocurre es que, simplemente, no tienen apellidos. Es posible, entonces, que también en la región de Lame, en esta época, la gente tomara como apellido suyo el nombre de su propio grupo social cuando tenían que presentarse ante autoridades blancas de los pueblos o ante párrocos para los bautizos, etc. Un elemento, en mi criterio, de interculturalidad, o sea, de la manera cómo los indígenas de acuerdo con sus características, de acuerdo con sus criterios, manejan elementos de la sociedad nacional que por una u otra razón adoptan o se ven obligados a adoptar. Es posible entonces que la familia Lame no haya sido en sus orígenes la familia Lame.

Desde la zona de Silvia su padre avanza más hacia el sur, hasta llegar a los alrededores de Popayán, a la hacienda Polindara, allí se establece esta familia en calidad de terrajeros. Este es un nuevo elemento de interculturalidad, mediante el cual los españoles adaptaron las relaciones sociales que en Europa eran las de servidumbre feudal a las condiciones de la vida de las sociedades indígenas del Cauca; esa relación feudal toma en el Cauca y en otras zonas del país donde había indígenas la característica del terraje. El terraje se da cuando, por diversos mecanismos, ninguno de ellos legal, personas prestantes de las clases dominantes de Popayán se apoderan de las tierras de los resguardos indígenas, que habían sido creados durante la colonia, con engaños, con amenazas, con sobornos... Una vez apoderados de la tierra se encontraban con que esta no produce por sí sola, sino que es necesario disponer también de una mano de obra que mediante su trabajo la haga productiva; entonces, en lugar de simplemente expulsar a los indios de las tierras de las cuales se habían apoderado, con lo cual se hubieran quedado sin mano de obra, los terratenientes mantuvieron a los indios dentro de las haciendas, permitiéndoles cultivar un pequeño terreno, que se llamaba fundo o encierro, en el cual no se podían sembrar cultivos permanentes ni se podía tener ganado, pero en el cual el indio con su familia construía su vivienda y tenía un mínimo de producción agrícola que le permitía subsistir, no morir. Sin embargo, como se suponía que esa tierra era del hacendado y que este la entregaba al indio en “arriendo”, los indios tenían que trabajar gratis en la

tierra del terrateniente varios días a la semana, generalmente 4 ó 5, para pagar el valor del arriendo. Entonces, a la familia indígena, porque todos sus miembros pagaban terraje, solamente le quedaban dos o tres días para cultivar su pequeña parcela y sobrevivir con lo que produjera. Los hombres trabajaban para el amo en la producción de trigo o en el manejo de ganado y las mujeres como sirvientas en la casa de la hacienda. Los niños, si ya eran crecidos, trabajaban al lado de sus padres, si eran menores, realizaban también labores de servicio en la casa de la hacienda, todo lo cual constituía pago del terraje, aunque por el trabajo de los menores solamente se descontaba medio día del terraje por cada día trabajado.

En una primera época, el terrateniente permitía que los terrajeros abrieran rocerías en las partes altas de las haciendas, donde todavía había monte, y sembraran allí para ellos, pero dos o tres años después, pasadas las primeras cosechas, esa tierra la tenían que entregar al terrateniente como parte de la hacienda y tenían que subir más, para abrir nuevas montañas. Cuando las haciendas eran ganaderas, se obligaba a que en el momento de la “devolución” de esa tierra, se la entregara sembrada de pasto, en potrero.

Pero esa relación de terraje, lo mismo que la relación de servidumbre que hubo en Europa, iba más allá del aspecto puramente económico, de la apertura de tierras antes incultas para la producción agrícola o ganadera o del arriendo que el indio tenía que pagar en trabajo al amo de la hacienda, porque esos indios quedaban segregados de su comunidad de origen. Los terratenientes se apoderaban de las mejores tierras, con lo que los indígenas de fuera de las haciendas quedaban con las peores. Estos indios continuaban viviendo en comunidad dentro de los resguardos, seguían teniendo como su autoridad los cabildos, pero los terrajeros quedaban segregados de la comunidad y de sus autoridades, y el poder sobre los terrajeros era el dueño de la hacienda y, en su ausencia, el mayordomo de la misma. Los indios terrajeros eran obligados por los mayordomos, en las épocas de elecciones, a concurrir para votar por los candidatos de los dueños de las haciendas. Es decir que el terraje, que aparenta ser una institución meramente económica, implicaba también una dominación cultural, política, etc., sobre los indios terrajeros.

El padre de Quintín padre se asentó en calidad de terrajero, pidió una parcela de tierra al dueño de la hacienda y se comprometió a pagar por esa parcela cuatro días de trabajo gratuito, de sol a sol, una jornada de trabajo

que duraba desde que despuntaba el día hasta que caía la oscuridad. El indio tenía que llevar su comida y sus instrumentos de trabajo, que no le eran suministrados por la hacienda; el hacendado lo único que aportaba era la tierra que había arrebatado a esos mismos indios.

En Perú y Ecuador, los terrajeros (llamados allí huasipungueros) se agrupaban en pequeñas aldeas. Al contrario, en el Cauca, los terrajeros se encontraban dispersos en las tierras de las haciendas, solamente podían moverse por ellas con autorización, la cual se daba si era necesaria en función del trabajo que tenían que realizar; no podían salir de las haciendas sin permiso pues la entrada y salida de ellas, que con frecuencia estaban delimitadas por ríos, se efectuaban a través de puentes cuyas puertas se abrían y cerraban a horas determinadas, que tenían guardias armados y que ningún indio podía traspasar sin una autorización, sin un salvoconducto del hacendado, es decir, eran presos de las haciendas. Eso creaba problemas porque a veces los indios tenían que salir a los pueblos o a la comunidad a comercializar algún pequeño excedente y comprar algunos productos necesarios; algunos salían de noche atravesando los ríos a nado, ahogándose a veces. En estas condiciones se crió Manuel Quintín Lame como miembro de una familia terrajera y él mismo terrajero.

A diferencia de Mariano Lame, su padre, que era indígena nasa, indígena páez, su madre, Dolores Chantre, era guambiana de Totoró. Se trataba pues de una familia intercultural, en cuya casa se hablaban dos lenguas, aunque no nos cuentan ni Quintín ni los historiadores si sólo se hablaba la lengua nasa yuwe y/o la wam, ni si él aprendió ambas lenguas. Uno de sus tíos, hermano del padre, era alfabeta y leía periódicos y algunos papeles; a través suyo Quintín Lame conoció, no digo aprendió, la existencia de la escritura, y con las explicaciones de su tío consideró que para él era importante saber leer y escribir; cuenta que le pidió a su padre que lo matriculara en la escuela y que el padre le dio un azadón, un guinche, un recatón y le dijo: vaya a trabajar, que el trabajo es la escuela del indio.

Pasado un tiempo, el padre de Manuel Quintín, con una buena capacidad de manejo de las parcelas que abría en el monte y de la pequeña parcela en que habitaban, logró hacer unos ahorros que le permitieron comprar un pedazo de tierra aledaño a la hacienda, fenómeno que hacía aún más complicada la caracterización de estos indígenas, pues, por un lado, eran pequeños propietarios de una parcela de tierra y, por el otro, eran siervos feudales de los hacendados. Una vez obtuvo ese pedazo de tierra propia, el

padre de Quintín lo mandó con uno de sus hermanos para que lo trabajaran, para que dejaran de ser siervos y se convirtieran en pequeño campesinos “libres”, por lo menos libres del terraje.

Estos casos eran excepcionales. La familia guambiana de Lorenzo Muelas, ex constituyente y ex senador y ahora y durante el año pasado gobernador del resguardo de Guambía, fue también una familia de terrajeros que, como la familia de Quintín, logró comprar una pequeña parcela (aunque lejos de la hacienda) y enviar a algunos de sus hijos a trabajarla. Este fenómeno permitía a los terrajeros no solamente mejorar su situación económica, sino, además, salir del encierro de la hacienda, tener contacto con otros mundos, salir a los pueblos, hablar con otras gentes. Quintín Lama aprovechó esa posibilidad y, en sus viajes a Popayán, empezó a tratar de hallar solución a una pregunta que se hacía: ¿por qué, si los indios hemos vivido de siempre en estas tierras, si las hemos trabajado desde siempre, tenemos que pagar terraje a los terratenientes para seguir las trabajando? Hasta que un abogado de Popayán, a quien consultó, le mostró los títulos de propiedad que tenían los hacendados y le dijo que estos podían cobrarles el arrendamiento por ser propietarios legales de las haciendas, contra estos títulos no hay nada que hacer. Ese fue el primer paso en el camino por el cual Quintín Lama fue tomando conciencia de que todo el andamiaje legal del país era ilegal, que las notarías eran ilegales porque habían dado títulos sobre unas tierras que habían sido de los indios desde tiempos inmemoriales, los habían entregado a los venideros de Europa, a los españoles y a sus descendientes.

El final del siglo XIX encontró a Quintín Lama enrolado en uno de los ejércitos que participaban en las guerras civiles. Estando un día en la plaza de mercado de Inzá, llegó un grupo de soldados, retuvo y encerró a todos los jóvenes y los reclutó “voluntarios”. Tal sistema de reclutamiento todavía existe y no solamente con los indios sino también en el campo colombiano: un día de mercado o de ferias o de otra actividad que aglutine a la gente, llega el ejército, aísla, encierra, separa a los jóvenes, les piden la libreta militar y a los que no la tienen, sin tener en cuenta ninguno de los otros criterios que establece la ley, se los recluta, aunque ahora no se dice que son voluntarios.

Después de participar en algunos combates que lo llevaron al sur del Cauca y a Nariño en la Guerra de los Mil Días, regresó a Popayán, a su destacamento, y allí estaba cuando el General Carlos Albán llegó a esa

región y lo escogió como ordenanza, cosa que quería decir que era el encargado de mantenerle brillantes la espada y las botas, de alistarle los vestidos y cargarle las cosas; era realmente un paje, un sirviente. Y como ordenanza del general Carlos Albán viajó a Panamá, que estaba en vísperas de ser arrebatado a Colombia. En ese lugar tuvo la oportunidad, no se sabe si en forma directa o no, de enterarse de las luchas de un indígena panameño, el general Victoriano Lorenzo, que adelantó durante mucho tiempo una guerra de guerrillas contra el ejército colombiano, buscando recuperar la autonomía de los indígenas del istmo. Durante ese período como soldado, Quintín adquirió elementos de cultura militar y los agregó a la suya propia, es decir que se fue construyendo cada vez más como un indio intercultural. En el ejército tuvo relaciones con soldados venidos de otras sociedades indígenas, con campesinos de muchas regiones del país, con pobres urbanos, sobre todo de Popayán. Lo más importante de su estadía en Panamá fue su cercanía con un elemento que su gente nasa había utilizado durante la época de la conquista y el período colonial: la guerra de guerrillas. Los nasa o paeces fueron la única sociedad indígena que no fue derrotada por la guerra de conquista de los españoles; cada una de las campañas militares adelantadas contra ellos fue derrotada por la guerra de guerrillas. Es probable que ya por esa época los nasa hubieran olvidado esa forma de guerra, y con mayor razón no la conocía un Quintín Lame terrajero, pero en Panamá tuvo conocimiento de esa forma de lucha indígena y de su eficacia.

A su regreso de Panamá, porque el clima le hizo daño y entonces lo devolvieron a su tierra, salió del ejército; pero el Quintín Lame que volvió a la hacienda y a la tierra que su padre había comprado no era el mismo que había salido del Cauca años antes. Lo primero que hizo a su llegada fue presentarse al terrateniente y ofrecerle compra por una parcela de tierra dentro de la hacienda, dicen que el terrateniente le dijo: “yo no voy a pedacear mi hacienda, indio Quintín”. Como relata en su libro “El pensamiento el indio que se educó en las selvas colombianas”, la idea de que los indios eran los verdaderos dueños de las tierras y que por eso no tenían que pagar terraje siguió dándole vueltas y vueltas en la cabeza, empezó a difundirla dentro de sus más allegados y de su gente más cercana, y comenzó a investigar en Popayán para tratar de entender qué ocurría.

En esa época desarrolló una forma de trabajo que se podría calificar de educación política, que luego, en la década de los 70 del siglo pasado, fue la

base para la creación y desarrollo del movimiento indígena en el Cauca y condujo a la creación del Consejo Regional Indígena del Cauca y, posteriormente, a la gran expansión de la influencia de ese movimiento y de la fuerza de sus luchas. En sus horas libres de los fines de semana y sobre todo por las noches, Manuel Quintín Lame recorría toda la región, visitando las casas de los indígenas una por una, planteándole a la gente un problema y discutiéndolo con ellos: ¿por qué, si los indios somos dueños de América desde mucho antes que llegaran los españoles, no somos ahora los dueños de las tierras? ¿Con qué derecho las autoridades blancas han entregado la propiedad de nuestras tierras a los españoles? Cuentan los historiadores que fue ese abogado payanés, de quien se había hecho relativamente amigo, quien en una de sus conversaciones le dijo: “lo que pasa es que los españoles ganaron la guerra y derrotaron a los indígenas, y en eso se fundamenta la autoridad para entregar los títulos de propiedad de las tierras, primero a los encomenderos y ahora a los hacendados”.

Fue un largo periodo de 7 u 8 años durante los cuales Quintín hizo el trabajo de ir de casa en casa llevando a su gente la claridad, la luz, por eso se autodenominó “la llama”, la conciencia de que en esa derrota de los indios de América frente a los españoles se fundamentó el derecho de los terratenientes a la propiedad de la tierra y que los indios tuvieran que pagar terraje. Al mismo tiempo, aseguraba que ese derecho impuesto por las armas no era legítimo; que no había ninguna prueba que pudiera mostrar que algún indígena o alguna autoridad indígena o algún cabildo indígena hubiera cedido a los terratenientes la propiedad sobre la tierra; o sea que todo se había hecho entre los blancos, sin contar con los indios, y que ellos seguían siendo los verdaderos propietarios, razón por la cual no había que pagar terraje. El primer objetivo de su lucha fue el terraje, la abolición de las relaciones serviles, feudales, en el Cauca. Su idea inicial era que los indígenas continuaran trabajando las pequeñas parcelas que poseían y no volvieran a trabajar en las haciendas. Algunos siguieron ese camino y fueron expulsados luego de que sus ranchos fueron quemados por los mayordomos, o estos rompían los cercos del fundo, hechos con árboles de lechero, y entraban los ganados para que se comieran y dañaran los sembrados; otros fueron tomados presos.

Todo esto con el apoyo legal de la policía, las alcaldías, las inspecciones de policía, los jueces y, por supuesto, las distintas autoridades del departamento; el argumento era siempre que el no pago del terraje era ilegal, que quebrantaba la ley. Quintín Lame llegó a un segundo

convencimiento, más amplio que el anterior y que expresó en una forma muy clara, pero también muy propia del pensamiento indio americano: que las leyes colombianas eran subversivas porque subvertían el orden natural de las cosas, y este orden era que las tierras debían ser de quienes las habían ocupado y trabajado desde siempre. Este criterio fue muy importante para el trabajo de concientización con su gente, porque a esta le habían inculcado durante 500 años de dominación que la ley era justa, que la justicia estaba para defender la ley y que la ley protegía la propiedad de los terratenientes, y mientras tal convencimiento estuviera arraigado, los indios no se iban a movilizar para luchar por el no pago del terraje, pues lo consideraban legal. Se hacía necesario socavar ese convencimiento, esa idea de que tomarse las tierras de las haciendas era un robo, idea que todavía existía en 1960, cuando comenzó la etapa más reciente de lucha indígena en el Cauca. También el adoctrinamiento católico jugaba un papel al afirmar que la tierra era de los terratenientes, que tomarla era un robo y robar era pecado.

El concepto lamista de que la ley en Colombia era subversiva fue la base de todo el proceso de movilización que se inició a partir de ese momento entre los indígenas del Cauca, bajo la dirección de Manuel Quintín Lame. Con esa idea en la cabeza, Quintín hizo su primer viaje oficial a Bogotá; en esa época, ya los indígenas de Calibío lo habían nombrado su jefe y único representante, ya la gente de algunas regiones lo llamaba el general Quintín o Quintino, incluso, más tarde, lo llamarían mariscal. Entonces, como jefe de los indígenas, vino a Bogotá a hablar con el Presidente de la República y con la Corte Suprema de Justicia. El Presidente lo recibió, hizo que le abrieran el Archivo Nacional para que pudiera mirar los documentos e hizo que lo recibiera el Ministro de Guerra, quien le regaló un uniforme militar. Lo más importante fue que Quintín encontró en el archivo los títulos de propiedad de los resguardos y con ellos regresó al Cauca. Ya no solamente con la idea de que la ley era subversiva, sino también con la seguridad de que había otros elementos legales, los títulos de los resguardos con los cuales la corona española asignaba esas tierras a los indios y que eran anteriores a las leyes y escrituras que entregaban la propiedad de la tierra a los terratenientes. “Solo los indios somos los verdaderos dueños de esta tierra de Colombia, porque toda América es baldía”, aseguraba.

Este hecho acabó por desbaratar toda resistencia que la gente tenía para vincularse a la lucha que se estaba empezando a organizar, ya no solamente se planteaba que la ley no era legal porque rompía con el orden natural de

las cosas, sino que, inclusive, esa ley que les quitaba las tierras estaba en contra de una ley más antigua y de más peso, porque era dictada por el Rey de España, que establecía que esas tierras eran de los indios. A finales de los años 60 del siglo pasado, fue así y con idéntica pedagogía como se movilizó a la gente del Cauca para crear el Consejo Regional Indígena del Cauca y para lanzar las luchas por la recuperación de las tierras; de casa en casa, familia por familia, durante años, caminando y hablando con los títulos de propiedad de los resguardos. De esa manera se venció el respeto a la ley civil y a la “ley de dios” que prohibía robar, que estaban muy sembradas en la mente de los indígenas. Esa forma de trabajo organizativo alrededor del fogón, muy indígena, fue absolutamente clave en el proceso de clarificación y movilización de la gente.

El proceso de trabajo de Quintín con la gente no se limitó a los nasa, a la zona de lo paeces, sino que se extendió también a Guambía; no hay que olvidar que Quintín era páez, por parte de padre, y guambiano, por parte de madre. Su influencia llegó igualmente al Tolima, al Huila, a Nariño, a lo que hoy es el alto Putumayo, que en esa época hacía parte todavía del llamado Gran Cauca. Entre los guambianos hay una concepción clave: que el derecho nace de las cocinas. Y fue en las cocinas en donde Quintín Lama empezó el proceso de subvertir la subversión de las leyes colombianas, para que los indios empezaran a movilizarse por el no pago del terraje, ya no unos cuantos individuos o en pequeños grupos o por familias, sino en grupos mucho más grandes.

Fue por entonces que Quintín Lama empezó a plantear de otra manera los objetivos de su lucha, subvirtiendo de nuevo la situación. Este es un elemento característico del pensamiento andino, no solamente en Colombia, sino sobre todo en Ecuador, Perú, Bolivia; se trata del concepto de *Pachacuti*, es la idea de voltear el mundo al revés, es un terremoto que gira el mundo. Quintín Lama lo expresaba diciendo: “llegará el momento en que el indio de nuevo se sentará en su trono y los blancos se convertirán en los terrajeros de los indios, es decir, se trataba de invertir la situación que reinaba por entonces: los que estaba abajo pasaban arriba, los que estaban arriba quedaban abajo. Pero, para eso, era necesario, y él lo había aprendido en sus viajes a Bogotá y en sus experiencias en Popayán, establecer un poder alternativo, al que se refirió así: estoy creando mi gobierno chiquito con el que enfrentaré al gobierno grande de los blancos.

Pero Quintín Lame no era un indio de comunidad, era un terrajero. La experiencia de vida de sus primeros años fue la de un indio aislado de otros indios, con la excepción de su familia, y enfrentado a la autoridad del terrateniente. De ahí que su proceso de organización, en lo fundamental, se orientara a que todas las comunidades indígenas lo reconocieran como el jefe supremo, como el comandante que iba a dirigirlos para crear un gobierno propio y enfrentarlo al de los blancos, ideal que probablemente había tomado de su vida como soldado. Cuentan que en muchas de sus acciones, Quintín se ponía el uniforme militar que le había regalado el ministro de guerra. Su visión era la de un caudillo que mandaba sobre gente a la cual había que darle órdenes. Se reunía con las comunidades, pero era él quien tomaba las decisiones sobre lo que había que hacer y cómo, y daba las órdenes correspondientes.

Como escribía con dificultad, aunque con letra muy clara y con una firma que nadie ha podido imitar; como sus guías, regaladas por el abogado de Popayán eran, por un lado, el Código Penal Colombiano, y por otro, una especie de manual del abogado; como utilizaba formatos para los memoriales y los documentos que hacía en cada caso; como guardaba un archivo con la gran cantidad de memoriales enviados a toda suerte de autoridades en el país, entonces, así como él había sido ordenanza del general Albán, a su alrededor se movían varios secretarios que escribían bien y su segunda mujer, la primera había muerto al dar a luz a su segundo hijo. Secretarios y mujer iban tras él a todas partes, cargando la papelería, los libros, los códigos, las actas, las copias de los memoriales, además, debían entrar primero a todos los lugares a donde iba para detectar si había peligro de que lo detuvieran; en caso contrario, Quintín entraba posteriormente. Eran sus “ordenanzas”.

Paulatinamente, Quintín Lame comenzó a darse cuenta que tenía que ir más allá, que el poder de los blancos no estaba solamente en la hacienda y en el terraje, que se encontraba también en los pueblos y en las ciudades. De ahí que comenzara a organizar a la gente para atacar las haciendas y los principales pueblos de la región, que en esa época no estaban militarizados como hoy, al menos los documentos históricos, esos que al decir de los historiadores producen la “verdad objetiva”, mencionan que en Inzá, Belalcázar, Puracé, Coconuco no había armas, entonces cuando los indígenas llegaban armados en montonera (como decía Piñacué) con regatones, con machetes, con palos, es decir con sus instrumentos de trabajo convertidos en armas, los pueblos no pudieron resistir y fueron

tomados y abandonados rápidamente, pues los indios no esperaron a que llegara el ejército desde Popayán. Los lamistas desocuparon algunas tiendas para tener alimentos, incendiaron los edificios públicos y salieron.

Con las tomas de las haciendas, con las palizas a terratenientes, con las tomas de los pueblos, más las acciones que se imaginaron en su pánico los terratenientes y las autoridades de las ciudades, había insistentes llamados para que se acudiera al ejército con el fin de dominar a las huestes de Quintín. A Popayán llegaban telegramas de alcaldes o inspectores del Cauca que pedían auxilio porque: “en este momento estamos siendo atacados por Manuel Quintín Lame al frente de 200 indios”, mientras otro clamaba que, en ese mismo momento, Quintín atacaba con 150 indios un pueblo que estaba a 100 kilómetros de distancia del anterior. O que avisaban que Quintín y su gente estaban reunidos en cierto lugar, y los enviados a investigar no encontraban nada. Finalmente, ante el aumento de las presiones de los terratenientes, las autoridades dieron orden de detener a Quintín Lame. Y lo detuvieron. Los historiadores no se ponen de acuerdo si fue en la vereda El Cofre, ubicada cruzando el río Palacé, al costado izquierdo de la carretera que hoy conduce a Popayán, o si ocurrió en San Isidro. En todo caso, lo llevaron a Popayán y allí estuvo 8 meses preso y, como no pudieron probarle nada, fue dejado en libertad. Quintín no permitió que le nombraran abogado y fue su propio defensor.

Las terratenientes y los patricios de Popayán inmediatamente pusieron el grito en el cielo, anunciando el problema que se les iba a venir encima por haber liberado a Lame, que no era inocente. Y efectivamente, Quintín salió de la cárcel a continuar organizando la lucha.

El propósito de esta segunda etapa de la lucha ya no era solamente acabar con el terraje y constituir el gobierno de los indios, tampoco era “convertir a los blancos en terrajeros de los indios”, sino expulsar a los blancos de las tierras de los indios. Quintín se dirigía a un hacendado y decía: le doy un plazo para desocupar, si no lo hace, nosotros entramos y nos tomamos todo. Al alcalde de Belalcázar le exigió evacuar el pueblo para que no fuera asaltado por los indios. Si bien no logró su cometido de vaciar los pueblos, sí algunas haciendas fueron abandonadas por los terratenientes y los mayordomos. En esas circunstancias, de nuevo se dio orden de capturarlo.

Un año después de haber salido libre, mientras se preparaban unas elecciones y con base en la idea de que Quintín Lame era conservador,

seguramente surgida por su simpatía por el conservador Marco Fidel Suárez, los liberales le pidieron que participara en su favor. Invitado a tomar parte en una de las reuniones del directorio liberal y mientras se movilizaba para asistir a ella, uno de los miembros de ese directorio, a cambio de 400 pesos de la época, informó a las autoridades en dónde iba a estar Quintín y en qué condiciones y fue capturado de nuevo. Esta vez y a diferencia de las anteriores, como lo muestran las fotografías, además de ser capturado, fue golpeado, quedando con la cara completamente desfigurada, amarrado con grilletes en los pies y llevado a Popayán con grandes medidas de seguridad, porque corrían rumores de que los indios de toda la cordillera se estaban organizado para tomarse Popayán y liberar a Lame, rumor que, como muchos de los anteriores, resultó falso; al contrario, siendo la suya una organización caudillista, en la cual los cabildos estaban sometidos a la autoridad de Lame en tanto que jefe supremo, su captura produjo la disolución del movimiento y sus hombres se dispersaron.

A Quintín lo entraron a pie a Popayán, lo pasaron por el Puente del Humilladero, a donde toda la “gente decente” de la ciudad salió a abuchearlo, a gritarle, a insultarlo, algunas versiones hablan de que, incluso, el poeta Guillermo Valencia, candidato a la presidencia de la república, padre de un presidente de la república, miembro de una de las más rancias familias de Popayán, se acercó y lo escupió; otras afirman que no es cierto, que Valencia lo que hizo fue ir a la cárcel y darle una trompada; en todo caso, la gente principal de Popayán salió a congratularse con su detención y a desquitarse del pánico en que los había sumido.

Para Valencia era más fácil compadecerse de un perro en su literatura que de los indios pobres de la realidad. ¿Cuál es la “sensibilidad” que le atribuían? Únicamente aquella para con el animal que creó con su imaginación de poeta o para con los “camellos de lánguida figura”. Pero los terratenientes nunca han tenido ninguna conmiseración con los indios, y la familia Valencia era una de las principales familias de terratenientes caucanos. Todavía en 1980, una descendiente de Guillermo Valencia era la esposa de González Caicedo, el dueño de la hacienda Las Mercedes en Guambía, y los indios, cuando iban a hablar con ella, tenían que pararse en la puerta de la hacienda, con el sombrero en la mano y la cabeza baja, porque a los terratenientes no se los podía mirar a la cara, a esperar a que ella les diera autorización para entrar. En 1980, la señora Alma Valencia seguía comportándose con los indios en la misma forma que lo había hecho Guillermo Valencia sesenta años atrás; por eso los guambianos cuentan con

emoción el día en que las recuperaciones llegaron a la casa de la hacienda y ellos pudieron decir a la terrateniente que se fuera o la sacaban, pues en ese momento “se acabó la humillación”.

Castrillón Arboleda narra que en el último viaje que Quintín Lame hizo a Bogotá se encontró con Guillermo Valencia en la calle, en cercanías del Congreso, entonces el indio se bajó del andén, le cedió el paso y le dio la mano y Valencia le contestó en buena forma. Casi lo mismo le pasó al taita Lorenzo Muelas, quien fue terrajero de Aurelio Mosquera, terrateniente de La Clara. En esa hacienda, como en las demás, se trataba a los terrajeros con gritos, con patadas, con juete. Pero cuando el taita Lorenzo estaba en la Asamblea Nacional Constituyente, se presentó un proyecto de reordenamiento territorial que proponía desmembrar el Cauca para repartirlo entre Nariño, Valle y Chocó; entonces los notables de Popayán vinieron a hablar con Lorenzo Muelas para rogarle que, junto con Carlos Lemos Simmons, por ser los únicos caucanos en la Constituyente, no dejaran dividir el Cauca. Después, taita Lorenzo se encontró a Aurelio Mosquera en el aeropuerto y ambos se miraban y se miraban de lejos; luego, quedaron lado a lado en el avión mientras colocaban el equipaje en el maletero; Mosquera lo saludo diciéndole: "padre de la patria" Y el taita le respondió: "señor Mosquera". Ya el trato no era a patadas, pues las cosas en el Cauca habían cambiado mucho desde cuando Lorenzo fue terrajero hasta que llegó a la constituyente.

Quintín estuvo preso cuatro años. Cuando por fin se celebró el juicio, Quintín fue otra vez su abogado defensor, pues nunca aceptó abogados; se cuenta que su intervención se extendió durante quince horas, pero que finalmente fue condenado a cuatro años y unos meses de cárcel; como ya había estado cuatro años prisionero, al finalizar el año ya estaba libre, pero todo lo que había organizado en el Cauca había desaparecido. Su principal secretario del Cauca, José Gonzalo Sánchez, se había ido al Tolima a trabajar con otro de sus secretarios de cuando había estado en esa región, Eutiquio Timote, un indígena del resguardo de Ortega y Chaparral.

Entonces, Quintín Lame vino a Bogotá a buscar atención para sus reivindicaciones. Después de un tiempo, regresó, pero no ya al Cauca sino al Tolima. Allí su principal bandera de lucha era la reconstitución del gran resguardo de Ortega y Chaparral, que había sido parcelado; igualmente impulsó dos “instituciones” que muestran que de todas maneras había continuidad en las orientaciones, que habían sido creadas por José Gonzalo

Sánchez y por Eutiquio Timote. Una de ellas era el Consejo Supremo de Indios, que nos hace recordar que en la colonia, recién terminada conquista, se creó en España el Consejo Supremo de Indias, que decidía todo lo que atañía al manejo de las colonias americanas. Tal Consejo buscaba retomar la idea de la creación del gobierno chiquito de que había hablado Quintín Lame, como instrumento para dirigir a los indígenas en el logro de un cambio radical de la situación en que se encontraban. Así mismo, se fundó un pueblo, San Juan de Indios, sede de ese Consejo y en donde Quintín creó escuelas exclusivas para niños indígenas, con una maestra blanca que quiso colaborar con él; así lo relata Castrillón: *“...fundó dos escuelas para niños indígenas con la asesoría de una maestra mestiza de la región, a quién poco después hizo su compañera”*. Tal vez fuera el primer intento de etnoeducación en Colombia.

En este momento, Lame se encontraba ya en la segunda etapa de su lucha y había abandonado su pretensión de liberación, de sacar a los blancos, de que los indios volvieran a tener autoridad; estaba desempeñándose en el campo de las leyes, memoriales y similares; estaba en un pueblo de indios, con escuelas para indios pero con una educación dictada por una profesora blanca. Esto no sucedió solo en la época de Quintín Lame; en Guambía, al menos hasta hace seis años, todavía estaban las monjas misioneras, incluso a veces hacían parte del Comité de Educación de la comunidad. En la Sierra Nevada presencié reuniones en las que se decidía a quién nombrar maestro de alguna escuela indígena y los comuneros preferían a los mestizos como los llaman allá, más bien que a los propios indígenas. Todavía una buena parte de los padres de familia mandan a los niños a las escuelas para que se blanqueen; dicen que si es para que aprendan la lengua propia, se las enseñan en la casa; en casi cualquier comunidad, y no solamente en las más atrasadas, la principal oposición a la enseñanza de la lengua propia, a que se retomen las historias propias, está en los padres de familia. Se encuentran casos que son contradictorios, pero que muestran lo que hay de fondo, casos en los que maestros indígenas que fueron nombrados en las escuelas por la lucha de la comunidad, que pelean por la educación propia, por enseñar la lengua propia, no ponen a sus hijos en esas escuelas, sino que los mandan a estudiar a los pueblos o con las monjas.

En un principio, hasta mediados de los ochenta, los indígenas del Cauca pelearon por una educación propia; por esa época se realizó en Girardot un seminario con las autoridades y maestros indígenas, organizado por el Ministerio de Educación y, allí, esta entidad consiguió que los indígenas

cambiaran su reivindicación de una educación propia por la etnoeducación, que ni siquiera fue desarrollada en Colombia sino traída desde México, y a medias, porque allá se definía la etnoeducación como educación para el etnodesarrollo y aquí el concepto de etnodesarrollo no se trajo; tomaron algo que era un medio para un fin sin el fin y lo convirtieron en un fin en sí mismo.

Quintín Lame consideraba la educación en la práctica y la educación que había recibido de la naturaleza en la selva, por eso afirma: “yo soy el indio que bajó de las montañas al valle de la civilización”. ¿A qué descendió? A defender la civilización indígena, pero su aclaración de que venía de las montañas, recuerda una situación que fue resultado de la conquista y de la presión sobre las tierras de los indígenas, para sacarlos de las tierras planas y arrinconarlos en los montes más improductivos. En esas selvas que quedaban en las cabeceras de las montañas se pudo educar para venir acá a dar su pelea en el valle de la civilización y a mostrar que esta civilización es injusta y subversiva con el orden natural de las cosas.

San José de Indias se mantuvo durante ocho años y Quintín Lame continuó trabajando y organizando a la gente, pero ya no con la visión de organización militar armada, sino con el manejo de las leyes vigentes; su objetivo se buscaba a través de memoriales, peticiones, etc. y mediante la posibilidad de elección de indígenas al Congreso Nacional para que éste dictara una ley que devolviera todas las tierras a los indios. Por razones de política electoral, por el temor que de todos modos se le tenía a Quintín Lame, los terratenientes de esa región consiguieron que el ejército atacara ese pueblo y lo arrasara. Hubo 17 indígenas muertos, más de treinta heridos, muchos detenidos entre ellos, al cabo de un tiempo, el mismo Quintín. Y allí terminó su lucha de liberación indígena librada durante más de veinte años.

Cuando salió de la cárcel, volvió a Bogotá, en donde solamente consiguió una entrevista en El Espectador, más bien una burla irrespetuosa hecha por la persona que lo entrevistó, Mario Ibero. Y que el Instituto Etnológico Nacional le ofreciera una copa de champaña y le permitiera hacer una breve conferencia. Y regresó al Tolima. En el año 1938, consiguió que desde Bogotá se declarara reconstituido el gran resguardo de Ortega y Chaparral, lo que para él constituyó el gran triunfo de su lucha en esa región, su culminación. Un año después, de común acuerdo con los terratenientes, las autoridades del Tolima tomaron la decisión de desconocer la reconstitución

de dicho resguardo y actuar como si no existiera, incluso, para acabar de debilitarlo impusieron impuesto predial a todas las tierras de los indígenas en esa región.

Hoy, de todas maneras, el resguardo de Ortega y Chaparral existe, pero no con la extensión de antes ni saneado de los terratenientes y demás blancos que habitan en su interior. Lame continuó enviando memoriales, haciendo peticiones, adelantando una lucha en forma completamente legal, hasta el fin de su vida en 1967.

En los últimos años, es posible, que su religiosidad se hubiera exacerbado otra vez; cuentan que se pasaba la mayor parte del día sentado en el atrio de la iglesia y, como tenía el pelo largo hasta la cintura, dicen que los niños del pueblo se burlaban de él como si fuera un mendigo, gritándole “moña, moña, moña”. Cuando murió, el cura del pueblo se negó a permitir que lo enterraran en el cementerio de la población; entonces los indígenas del cabildo de Ortega y Chaparral lo llevaron y lo enterraron en la parte baja, cerca al río, y más tarde en un cementerio indígena que hay en una loma.

También allí, en el epitafio que escribieron en la cruz, hay algunas inconsistencias que los historiadores se empeñan en aclarar. Originalmente decía: “Aquí reposa el indio Quintín Lame, quien dedicó su vida a luchar contra la justicia”; quién sabe cuándo y por quién se agregaron unas letras muy pequeñas, para que ahora se lea: “Aquí yace Quintín Lame, el indio que dedicó su vida a luchar contra la injusticia”. Lo cual deforma lo que Quintín hizo durante todo el período del Cauca: luchar contra la justicia. Pero tiene en cuenta lo que fue la mayor parte del período del Tolima, sobre todo a partir del arrasamiento del pueblo de San José de Indias y de la eliminación del Consejo Supremo de Indios, cuando su lucha se adelantó contra la injusticia, pero dentro de los cauces de la justicia legal colombiana.

Es importante recalcar una de las estrategias que utilizó Quintín Lame durante toda su lucha en el Cauca: por un lado, apelaba a las autoridades centrales de Bogotá frente a las autoridades caucanas, de ahí que viniera a hablar con el Presidente, con el Congreso, con la Corte Suprema, con los ministros, y consiguió en ocasiones que algunas de estas autoridades desautorizaran a sus subordinados en el Cauca; por otro lado, desenvolvía una lucha directa sobre el terreno, con acciones como el no pago del terraje y la lucha armada en forma de guerrilla. La estrategia de combinación de lo nacional con lo local fue retomada en el Cauca por el movimiento indígena, a

partir de los años 70 del siglo pasado, al combinar formas de lucha mediante acciones de hecho, como las recuperaciones de tierras, los bloqueos de carreteras, las marchas, las manifestaciones de protesta, con una lucha legal que apelaba al gobierno central contra el gobierno local. Por ejemplo cuando se iba a realizar el Primer Encuentro Nacional Indígena, que tuvo lugar en Silvia en 1974, las autoridades tanto del municipio de Silvia como del Cauca lo prohibieron, entonces los dirigentes viajaron a Bogotá y apelaron al Ministro de Gobierno, y este lo autorizó, pasando por encima de las decisiones que habían tomado las autoridades departamentales y municipales caucanas.

También, en los momentos del mayor represión contra las recuperaciones de tierras en Guambía, cuando se había recuperado la hacienda Las Mercedes, que era propiedad de Ernesto González Caicedo, industrial, propietario de periódicos en Cali y de ganaderías de toros de lidia, es decir alguien poderoso económica y políticamente, los guambianos, con la oposición del resto del movimiento indígena del Cauca, invitaron al Presidente de la República para que los visitara en la hacienda recuperada. El presidente de esa época, Belisario Betancourt, aceptó la invitación y llegó directamente a la hacienda en helicóptero, dejando preparada la recepción que le tenían lista los ricos y políticos de Popayán, lo mismo que aquella de los notables silvianos. Belisario planteó al Cabildo guambiano: “vengo para que hablemos de autoridad a autoridad” y al final de las conversaciones ordenó detener la represión contra los recuperadores de tierra. Eso paró la represión, no solamente contra los guambianos sino en todo el Cauca, por cerca de 2 años, período durante el cual se avanzó mucho en las recuperaciones. Esta y otras cosas que Quintín Lame creó y experimentó durante su lucha, fueron retomadas 50 años más tarde por los indígenas del Cauca; incluso, el programa de 7 puntos del CRIC corresponde en lo fundamental con las reivindicaciones levantadas por Lame: recuperación de los resguardos, no pago del terraje, recuperación y fortalecimiento de los cabildos, respeto a la cultura propia. El programa del CRIC incluyó un punto que no planteaba Quintín: el nombramiento de maestros indígenas para las escuelas de los resguardos. Esta exigencia se cambió luego por la de educación propia que, finalmente, se ha convertido en etnoeducación.

La biografía toda de Quintín Lame muestra los elementos de fortaleza que el carácter intercultural de la vida y del pensamiento de Quintín Lame dieron a su lucha y, al mismo tiempo, los factores de debilidad con que otras características interculturales contribuyeron a su derrota en el Cauca y, en

lo fundamental, también en el Tolima. El balance de esa experiencia fue retomado para su lucha por los indígenas del Cauca, en el periodo que se inició en los años 70 del siglo pasado, fortaleciendo la organización con base en los cabildos, instituciones de carácter intercultural, como lo son los resguardos, como lo fue el terraje; se trata de instituciones creadas por los españoles con base en instituciones que existían en Europa, pero que incorporaron elementos y características de las sociedades indígenas a las cuales iban destinadas. Los indígenas las manejaron a su manera, como lo muestra el hecho de que a comienzos de los años veinte del siglo XX, el Congreso de la República tuviera que discutir una ley, luego de más de cuatrocientos años después la llegada de los españoles y el establecimiento de su dominación sobre los indios, que exigía a las autoridades locales que aplicaran estrictamente la reglamentación de los cabildos, fundamentalmente la Ley 89 de 1890, que establecía que el gobernador del cabildo se tenía que cambiar cada año; en sus consideraciones este proyecto de ley planteaba que las comunidades indígenas del Cauca venían reeligiendo año tras año al mismo gobernador, permitiendo de esa manera que continuara existiendo la institución del cacicazgo, lo que no se consideraba conveniente. Es decir, que a través de la institución del cabildo y principalmente de la figura del gobernador del cabildo, (al sentir de los de Popayán, puesto que fue Guillermo Valencia quien presentó en el Congreso esa propuesta), los indios habían logrado mantener la existencia de los caciques, abolidos por los españoles 350 años atrás.

Cabe aquí recordar que en algunas regiones en Nariño y Cauca, el gobernador del cabildo tiene un gobernador suplente, pero no se trata de una persona que deba reemplazar al gobernador cuando está ausente, sino que actúa simultáneamente con el gobernador principal, pero desempeñando otras funciones. Las crónicas de la conquista cuentan que, cuando los españoles llegaron a la ciudad de Popayán, esta ya existía y era una ciudad india, en la cual había dos caciques: uno mayor y uno menor, con una serie de otros caciques en las distintas regiones; así pues, la autoridad central era una autoridad dual. Así funcionan todavía los cabildos de Nariño, es decir que esa forma de autoridad dual persiste todavía hoy en el funcionamiento de los cabildos en esas zonas, es una forma propia que está cobijada con la forma introducida por los españoles a semejanza de los cabildos españoles, los de la península ibérica.

Entre los nasa y los guambianos es más notorio, pero seguramente se da en otras regiones del país, que los seres de la naturaleza, como el trueno, el

rayo, el agua, el granizo, etc. han continuado existiendo bajo el ropaje de los santos españoles; santo Tomás es el trueno para los paéces, y siguen realizando todos los trabajos de antes con relación al trueno, ahora dirigidos a santo Tomás; en Guambía, santa Bárbara es el rayo, que ha adoptado la cobertura y el ropaje de la santa. Estas identificaciones no son arbitrarias, sabemos que también en la religión católica santa Bárbara está relacionada con el rayo; en Antioquia, cuando hay una tempestad muy grande, se quema el ramo bendito de la semana santa y se dice una oración: “santa Bárbara bendita, líbranos de la tempestad y el rayo”. Estas son formas de interculturalidad.

Pero, de la misma manera que los indígenas han creado esas formas interculturales para conservar la existencia de muchos elementos de su tradición y su vida, también pueden crearse formas interculturales para producir el efecto contrario. En mi criterio, la educación intercultural bilingüe es una de esas formas, es la nueva forma que ha revestido la educación que se da a los indígenas para conseguir su integración a la sociedad colombiana. Hoy, no podemos saber cómo funcionaban las escuelas de Quintín Lame, ni qué enseñaban a los niños, pero sí sabemos que la idea fue de una profesora blanca que quiso colaborar con él. Hoy, la etnoeducación, intercultural y bilingüe, no es así, ahora los maestros son indígenas, realizando con ello uno de los puntos del programa que inicialmente planteó el CRIC en ese campo. Hay un refrán que tiene vigencia para ese caso: “no hay cuña que más apriete que la del mismo palo”; ahora la cultura y conocimientos de occidente se enseñan en las lenguas indígenas y por esta razón la gente lo acepta, cuando antes se oponía; se trata de un verdadero caballo de Troya.

La vida de Quintín Lame muestra también que la interculturalidad se da en la vida cotidiana y en la lucha de la gente. Y que no puede desarrollarse como planta de invernadero en las escuelas, porque cuando sale de ellas le ocurre como a cualquier planta que se saca de su invernadero, inmediatamente se marchita en contacto con la vida real. Pese a ello, muchas sociedades indígenas, y en mi criterio eso incluye a la mayor parte de las del Cauca, consideran en este momento que la solución del problema indígena, de la identidad indígena y de la existencia de los indígenas se da a través de la educación, en especial de la educación escolar. Eso se ha convertido en el centro y creo que es una idea completamente equivocada. Lo que planteaba Lame era otra cosa.

Las políticas de las sociedades indígenas de hoy frente a la interculturalidad en la educación habría que buscarlas volviendo al antiguo programa del CRIC y a los planteamientos que han sostenido algunos grupos, como los *mamos* de la Sierra Nevada. La alternativa es una educación propia, pero con formas propias de educación. Una de las cosas que hace la educación escolar actual es separar a los niños de la naturaleza y, en general, del conjunto de la sociedad, por lo menos mientras están en la escuela. Entonces, si creemos válido el principio de Quintín Lame de educarse con la naturaleza y en la naturaleza, que todavía sostienen y emplean los sabios de las comunidades, habría que eliminar las escuelas. Pero, eso no parece posible porque los maestros se han vuelto un poder; en muchas comunidades, los miembros de los cabildos son maestros, los gobernadores son maestros, las reuniones se hacen en las escuelas, los maestros son los dirigentes.

Muchos maestros y muchos funcionarios de los cabildos se han convertido en una clase ociosa, llamémoslos intelectuales, o sea que ya no trabajan materialmente. En Guambía, la palabra que designa el trabajo no se puede usar para la actividad de los maestros, o sea que para la gente del común la docencia no es trabajo; sin embargo, cada vez son más los que no vuelven a coger una pala, un azadón o un machete; incluso, los que tienen tierra asalarían a otros indígenas para que se las trabajen y les pagan de su salario de maestros. Se está creando una clase social que empieza a explotar a otros indígenas; ellos tienen el poder y negocian con el gobierno y son los representantes cuando hay que hablar con las instituciones.

En el norte del Cauca un grupo que se llama los nietos de Quintín Lame, “los sin tierra”, ha empezado otra vez a recuperar las tierras, lucha debilitada y casi desaparecida desde la constitución del 91, pues se había cambiado la lucha por la tierra por la negociación. Y el CRIC los desautorizó diciendo que esas tomas de tierras perjudican las negociaciones que se tienen con el INCODER y con el gobierno para que entreguen las hectáreas que les prometieron por la masacre del Nilo, ya hace 20 años. Y no se puede decir que las condiciones han cambiado de tal manera que las luchas de Quintín Lame y lo que él enseñó no tengan ya validez. La necesidad de la lucha por las tierras sigue vigente; en los 16 años que lleva la Constitución se ha comprobado que la concertación no es el camino para conseguirlas; entonces, la lucha está a la orden del día.

La concepción de Quintín, con su crítica sobre la justicia y las leyes sigue estando vigente; vivimos profundamente hundidos en el mundo de la legalidad y nuestra acción acaba por orientarse a mejorar lo que las leyes establecen, pero no nos proponemos subvertirlo. El término subversión se ha vuelto peyorativo y negativo hasta para la gente que quiere hacer cambios, y nadie quiere que lo denominen con él. Quintín Lama invierte la concepción al afirmar que lo que es subversivo son las leyes vigentes, por lo tanto, no son las leyes de la justicia, son las de la injusticia; por eso se debe resaltar la importancia del pequeño cambio que han hecho a la inscripción encima de su tumba.

El libro de Quintín Lama muestra un manejo intercultural del llamado mito y de la historia; los historiadores y los antropólogos habían planteado que el denominado mito no es historia, no es verdad. En cambio, Quintín Lama maneja en su obra tanto estas narraciones como la historia sin que aparezcan como incompatibles, sin que se pueda decir que es un libro mitológico o que es un libro histórico, porque es ambas cosas. Ese sería uno de los aportes de Lama como intelectual indígena, término con que lo designa Joanne Rappaport. Puede ser cierto que haya sido un intelectual, pero ante todo fue un luchador; lo importante de su trabajo no es su aspecto literario o histórico o intelectual, sino lo que tiene que ver con su lucha política. Las obras de Lenin ocupan cerca de 50 tomos, pero quién va a caracterizar a Lenin como historiador o intelectual, todos lo reconocen como un revolucionario. Enfocarse en aspectos aislados o no esenciales de la vida y obra de Lama es deformar el personaje. Se puede decir que Quintín Lama hizo historia y que hizo historia combinándola muy bien con el llamado mito, pero todo eso se dio en función de una lucha política, no simplemente para escribir un libro, que además fue dictado a sus secretarios a lo largo de varios años. Quien hizo de estos apartes y fragmentos un libro acabado fue Gonzalo Castillo, de la Rosca de Investigación y Acción Social, recogiendo papeles sueltos que estaban en manos de personas distintas. Considerarlo por ese concepto un intelectual indígena es trasladar a él y a su sociedad unas categorías que no tienen razón de existencia en ella.

Parece ser que Quintín planteó en algunas ocasiones que sus apellidos eran Lama Estrella, y este “apellido”, Estrella, lo vincula con Juan Tama, del que se dice que era hijo de la estrella, cosa que lo marcaba para ser el conductor de la lucha de los indígenas del Cauca en esa época de la colonia, siglo XVIII. Si Quintín Lama se reivindicó en ocasiones como Estrella, o planteó que su padre era de apellido Estrella, esto lo enlaza directamente

con Juan Tama, equivale a decir: yo soy Juan Tama, porque la historia relata que Juan Tama, después de haber cumplido toda su labor en pro de los nasa, se convirtió en culebra y se sumergió en la laguna de Juan Tama, y añade que va a salir de nuevo el día que su pueblo lo necesite para dirigirlo en la lucha por liberarse de la dominación de los blancos. Entonces cuando Quintín se denomina a sí mismo Quintín Estrella o hijo de estrella, lo que quiere decir es: yo soy el jefe natural de los indígenas del Cauca y quien debo encabezar la lucha; después de su muerte no se ha sabido de ninguna concepción de que vaya a regresar. Ni siquiera en Nariño se plantea nada semejante con ninguno de sus caciques o cacicas, pese a la gran influencia de la historia andina del sur.

En la región del Cauca en donde se crió Lame ya no había misioneros, después de que el padre David González y otros misioneros lograron lo que no habían logrado los ejércitos españoles, conquistar a los paeces. Castrillón relata que en la casa del papá de Quintín Lame, cuando sus hijos estaban jóvenes, se recibió una misión, y ahí donde estaba la casa todavía se encuentra la cruz de piedra que dejaron los misioneros recostada en un barranco, pero eran misiones pasajeras, no permanentes. En general, los curas estaban en el pueblo y la gente tenía que buscarlos allí. De ahí que a Quintín tuvieran que llevarlo a Puracé para su bautizo. A veces los hacendados llamaban a los curas para que hicieran oficios religiosos en las haciendas y una de las obligaciones de los indios era asistir a esas actividades.

Hay quienes plantean que la visión de Quintín es la de un místico religioso y que él refiere una iluminación que tuvo un día en la montaña. Hay que tener en cuenta que su texto está escrito en castellano y no en lengua nasa, y que él plantea todo el tiempo el problema de la educación a través de la naturaleza y que la naturaleza es la que marca el camino; es posible que haya tenido una experiencia particular, pero no de tipo religioso. Entre los nasa y entre los guambianos hay personas que reciben en el monte o en las lagunas lo que llaman “señas de la naturaleza”, que son conocimientos. Hay quienes para poder ejercer las funciones de *teh´wala*, entre los paeces, o de *məropik*, entre los guambianos, no se forman con otros sabios, sino que van y se forman en las montañas con las señas que les dan las lagunas, los animales, la neblina, el viento, etc. Es decir, que esas formas de educación por la naturaleza todavía subsisten hoy en algunos sectores de las comunidades indígenas, cien años después de que Quintín Lame se hubiera educado de esa forma. No hay que creer, pues, que Quintín tuvo una

experiencia sobrenatural, una iluminación en la que bajó la luz divina, como a los apóstoles en forma de lenguas de fuego, y le iluminó la cabeza, no, se trata de una relación estrecha con la naturaleza; por eso en muchas regiones, como en la Amazonía, plantas, como el ayahuasca y otras, han sido calificadas de plantas de saber y de poder. Si uno considera que se trató de un hecho sobrenatural, lo hace con un criterio que no es intercultural acerca de un texto que sí lo es, lo está analizado solamente desde el punto de vista de una de las culturas que interviene. ¿Cómo una persona con tal religiosidad podría sacar corriendo a las monjas de Inzá, cómo nunca los curas lo pudieron parar cuando muchas veces fueron ellos los que detuvieron las luchas indígenas? Quintín no era un rezandero, no se la pasaba en la iglesia, sino luchando al lado de su gente.

*Transcripción revisada y corregida de la Conferencia en la cátedra Manuel Quintín Lame. Marzo 5 de 2007. Universidad Pedagógica Nacional. La transcripción es de la antropóloga Jazmín Rocío Pabón.*