

Ana María Ferreira, Pontificia Universidad Javeriana*

Noción de escritura en *Los pensamientos del indio que se educó dentro de las selvas colombianas* de Manuel Quintín Lame

Resumen

El presente artículo propone una lectura del libro de Quintín Lame *Los pensamientos del indio que se educó dentro de las selvas colombianas*, a partir de la noción de escritura, entendida como una forma de dominación hegemónica que al mismo tiempo se constituye en herramienta de resistencia por parte de las comunidades subalternas. Plantea también la posibilidad de redefinir tal noción a partir de su relación con la oralidad, siendo esta reciprocidad uno de los elementos constitutivos del discurso lamiano. Por último, busca evidenciar la relación del texto de Lame con el entorno natural del indígena.

Palabras clave: Resistencia, oralidad y escritura, naturaleza.

* Profesional en Estudios Literarios de la Pontificia Universidad Javeriana, donde actualmente desarrolla su tesis de grado para optar al título de Magíster en Literatura; profesora de Español y de la cátedra Literaturas indígenas de América en la misma universidad, en el marco de la cual desarrolla la investigación que sustenta el presente artículo. Correo electrónico: ana.ferreira@javeriana.edu.co

Abstract

The notion of writing inside Los pensamientos del indio que se educó dentro de las selvas colombianas by Manuel Quintín Lame

The following article proposes a reading of Quintín Lame's *Los pensamientos del indio que se educó dentro de las selvas colombianas* (*The thoughts of the indian that was educated within the Colombian jungles*), from the notion of writing, understood as a form of hegemonic domination which at the same time constitutes a tool of resistance by those communities on the fringe of society. Furthermore, it proposes the possibility of redefining the notion of writing through its relationship with spoken word, being reciprocal to the elements used in Lame's discourse. A final problem this article seeks to find evidence for is the relationship between Lame's text and the natural environment of the indigenous individual.

Key words: Resistance, spoken word and writing, and nature.

"... ese jardín que me ha mostrado la naturaleza humana hasta hoy, me ordena que no debo temer decir la verdad a ninguno de los hombres por más blanco que sea"
Quintín Lame (2004)

"No se trata de liberar la verdad de todo sistema de poder -ya que esto sería una quimera, pues la verdad es, por sí misma, poder-, sino mas bien de separar el poder de la verdad de las formas hegemónicas (sociales, económicas, culturales) en el interior de las cuales funciona, por el momento"
Foucault (1999)

En *Los pensamientos del indio que se educó dentro de las selvas colombianas* del indígena paez Manuel Quintín Lame (1883-1967), el autor cuenta que en su infancia le pidió a su padre que lo enviara a la escuela para aprender a leer y escribir, y que este, con el pragmatismo propio del campesino que nada tiene, le ofreció el hacha y el machete, mandándolo a derribar la montaña: "está es la verdadera escuela del indio" (Quintín Lame 2004: 212); esta anécdota, que aparece dos veces a lo largo del libro, da una idea de tres características relevantes dentro de la escritura lamiana: por una parte, se evidencia una temprana curiosidad intelectual; por otra, la conciencia de una diferencia de clases: la escuela donde se aprende es para los blancos y el trabajo manual es la educación del indio; y finalmente, está la presencia de la naturaleza como maestra.

El presente artículo propone una lectura de estos tres elementos, enmarcados dentro de la relación oralidad/escritura, y considera al libro como una herramienta ambigua,

siguiendo a Bhabha¹ (1985), que al mismo tiempo se constituye como un objeto de dominación y resistencia. Lame aprendió la escritura del amo y la utiliza contra él.

Aproximación a los estudios poscoloniales

Esta lectura del texto de Quintín Lame es posible dentro del marco de los estudios poscoloniales, que propugnan por la inclusión en la academia de objetos de estudio habitualmente excluidos del canon². Desde ese presupuesto, resulta imprescindible remitirse a importantes intelectuales que han abierto el camino a dichas investigaciones; entre ellos, se encuentran el palestino Edward Said³ (1935-2003), quien desde *Orientalismo* (2002), escrito en 1978, se pregunta cómo construyen los imperios la idea de sus colonias, evitando ver la realidad de las mismas y creando sociedades que se adaptan a sus necesidades de dominación; aunque el texto se centra particularmente en la forma como Occidente concibe a Oriente, su análisis despertó múltiples inquietudes en otros contextos coloniales. Por otra parte, siguiendo los lineamientos de Said, se encuentra Gayatri Spivak (1942), quien propone también una lectura del Otro, habitualmente excluido —a la luz de lo postulado por Derrida, principalmente en su *De gramatología*⁴, y del marxismo de Gramsci (1891-1937)⁵—, cuyo trabajo está casi siempre enmarcado en la teoría feminista y algunos de cuyos textos más importantes son *¿Can the subaltern speak?* (1988) y *Crítica de la razón poscolonial* (1999). De igual forma, y ya desde una perspectiva crítica de los postulados saidianos, está Homi Bhabha, quien introduce nociones como ambivalencia, hibridación y mimetismo como categorías propias de las culturas subalternas⁶. Dentro de estas líneas de investigación, enmarcadas geográficamente en Asia y África, se encuentra también Ranajit Guha,

¹ La ambivalencia, según Freud y retomada por Bhabha, es el proceso durante el cual el otro degradado se construye simultáneamente como objeto de desprecio y de deseo; en este caso, se plantea que el libro —en relación con su recepción por parte del colonizado— escapa a la intención del colonizador y, en lugar de afirmarlo, lo desplaza, lo enfrenta o incluso lo anula (Vega 2003).

² El estudio de los textos indígenas busca incluir las expresiones literarias de grupos culturales cuya producción artística ha sido siempre encasillada como artesanía o folclor, entendidos estos términos, obviamente, como expresiones culturales menores, dentro de una cultura hegemónica que desconoce y, en esa medida, desprecia al otro (García Canclini 1990).

³ Este grupo de pensadores desarrolla sus carreras en importantes universidades, principalmente norteamericanas; sin embargo, la mayoría de ellos proviene de lugares considerados como periféricos.

⁴ De hecho, la traducción de este texto le empezó a dar renombre en los círculos académicos internacionales.

⁵ Pensador y político italiano a quien se debe el importante aporte a la teoría desde la construcción de términos tan relevantes como “hegemonía” y “subalterno”, aunque es importante mencionar que dichas categorías en los estudios poscoloniales no conservan exclusivamente el sentido gramsciano.

⁶ Tal vez el texto de Bhabha que puede brindar una mejor aproximación a su pensamiento sea *The location of culture* (2004), donde el autor reúne gran parte de sus investigaciones. El presente texto sobre Quintín Lame recurre en particular al artículo “Signs taken for wonders...” (1985).

quien abre una discusión sobre como las élites de los propios países colonizados perpetúan los discursos del colonizador para mantenerse en el poder.

Ya desde una lectura poscolonial y descolonizadora en Latinoamérica, surgen otros nombres relevantes que permiten hacer una aproximación o una relectura, en este contexto particular. Uno de los autores que ha trabajado en la construcción de un marco teórico pertinente y necesario es el argentino-estadounidense Walter Mignolo⁷, quien hace parte de un creciente número de investigadores de origen latinoamericano que actualmente se encuentra trabajando en las universidades norteamericanas y desde allí se preguntan por los procesos particulares de sus países de origen; estas investigaciones, entre las que se encuentran los trabajos de Ileana Rodríguez, Gustavo Verdesio y John Beverley, entre otros, cuestionan también la dificultad de aplicar las categorías propuestas por Said, Spivak o Bhabha a problemáticas tan diferentes, ya que las particularidades del caso latinoamericano se diferencian en gran medida de esas otras experiencias:

El término *poscolonial* es una expresión ambigua, algunas veces peligrosa, otras veces confusa, generalmente limitada y empleada inconscientemente. Es ambigua cuando se la utiliza para aludir a situaciones sociohistóricas relacionadas con la expansión colonial y la descolonización a través del tiempo y del espacio. Por ejemplo, Argelia, Estados Unidos o el Brasil del siglo XIX están todos enmarcados dentro de la categoría de países postcoloniales (Mignolo 1996: 9).

En la misma dirección, pero desde una perspectiva diferente, hay un texto imprescindible dentro de la propuesta de este artículo, y es *La ciudad letrada* de Ángel Rama. El autor uruguayo propone la lectura y la escritura como herramientas intrínsecamente ligadas al poder, la élite y el Estado. Dentro de la historia de la escritura en América Latina, Rama va desde “la ciudad ordenada” del siglo XVI –que aparece con las primeras ciudades inauguradas por los conquistadores europeos–, que requería la escritura, hasta “la ciudad revolucionada” del siglo XX. Al respecto de la etapa colonial, dice:

... las exigencias de una vasta administración colonial que con puntillismo llevó a cabo la Monarquía, duplicando controles y salvaguardias para restringir, en vano, el constante fraude con que se le burlaba, y las exigencias de la *evangeli-*

⁷ Dentro de sus obras, algunas de las más relevantes son: *The Darker Side of the Renaissance: Literacy, Territoriality and Colonization* (2003) y *Local Histories/Global Designs: Coloniality, Subaltern Knowledges, and Border Thinking* (2000). Asimismo, es bien interesante el trabajo que realizó junto a Elizabeth Hill Boone en *Writing Without Words: Alternative Literacies in Mesoamérica and the Andes* (1994), donde reúnen varios ensayos que proponen formas de escritura no alfabética utilizadas por grupos indígenas altamente desarrollados, es decir, que revalúan por completo la noción de literatura.

zación (transculturación) de una población indígena que contaba por millones [...] Estas dos inmensas tareas reclamaban un elevadísimo número de letrados, los que se asentaron preferentemente en los reductos urbanos” (Rama 27).

Este largo recorrido le sirve al autor para argumentar que la escritura se ha desarrollado en Latinoamérica en un espacio urbano, lugar donde justamente se concentra el poder, inicialmente el de la Corona y luego el nacional; *La ciudad letrada* es además una evidencia de cómo la alfabetización, incluso cuando es política, del Estado tiene una doble consecuencia: por un lado, modifica las dinámicas sociales y, por otro, perpetúa la relación escritura/poder. El caso de *Los pensamientos del indio que se educó dentro de las selvas colombianas* es una particularidad que no tiene cabida puntual dentro del análisis de Rama, en la medida que dicho análisis no contempla las apropiaciones periféricas de la escritura; sin embargo, es importante resaltar que Rama, al identificar los procesos escriturales con las dinámicas de poder, le otorga un inusitado valor al texto de Lame en cuanto texto escrito, en cuanto texto leído, en cuanto texto de origen rural, en cuanto texto descentrado, en fin, en cuanto texto que se opone al poder de *La ciudad letrada*.

En ese mismo sentido, Homi Bhabha, en *Signs taken by wonders* (1985), se refiere específicamente a la idea de libro como emblema de la autoridad dentro de la construcción de un estamento colonial, aunque paradójica y afortunadamente este objeto es reconstruido por el colonizado y utilizado para sus propios fines emancipadores. Sus argumentos están ejemplificados en la travesía de un libro en la región de Meerut, a las afueras de Delhi. El libro, un evangelio, es visto como objeto de culto por los habitantes que allí moran y el mensaje en él leído está cargado de un misticismo más propio de la comunidad receptora que del cristianismo. Más adelante, se refiere el autor a la efímera visión de un libro por el personaje de *El corazón de las tinieblas* de Conrad: Marlow, y cómo este personaje reconoce en este objeto a su cultura; para concluir propone como última lectura la visión que tiene Naipaul del mismo Conrad.

Bhabha plantea que toda lectura de un libro implica una toma de posición social y política, tanto del que otorga el libro como del que lo lee; el autor habla también de la escritura como un hecho milagroso y como verdad (palabra sagrada) para el colonizado, que al mismo tiempo es visto por el colonizador como un amigo, una forma de seguridad o un mundo fijo. Esa gama de posibilidades que se trastocan en las dinámicas reales de lectura y escritura permite evidenciar las diversas formas como se asume lo escrito en el contexto colonial. En relación con esta reflexión, se puede sacar una conclusión bastante general: el colonizador está imposibilitado para controlar la recepción de los libros, y aunque estos sigan materializando su poder, no se puede prever cómo se apropiarán el mensaje, mucho menos el vehículo, los colonizados. En las experiencias de dominación europea, el texto escrito, y en particular la Biblia, fue considerado, más que como una insignia de la civilización, su encarnación: una vez más, lo que Bhabha llamaría literalmente *signs taken for wonders*. En general,

los evangelios no fueron utilizados solamente para introducir en los territorios dominados el catolicismo, la religión oficial del colonizador, sino que estos libros fueron concebidos como instrumentos de sometimiento social, económico y cultural.

El libro se constituyó como una validación de la autoridad y se utilizó en muchas oportunidades como una forma de enfrentarse a las “idolatrías” nativas; un episodio capital que permite ejemplificar la centralidad del libro es presentado por Hemming en *La conquista de los incas*. Allí el autor relata el episodio de Cajamarca, cuando Atahualpa tira al suelo el breviario que le ofrece fray Vicente de Valverde, acción que desencadena un violento ataque por parte de los españoles, termina justificando el cautiverio del inca e inicia la cruel conquista del Perú. En este hecho histórico se evidencia el papel protagónico del texto escrito/texto sagrado y se presenta convenientemente al indígena como a un ignorante que no puede entender o leer la trascendencia de la sagrada escritura; del mismo modo, nos revela el temor reverencial que dicho objeto suscitaba entre los propios conquistadores, muchos de los cuales eran completamente analfabetas.

Debido a esta doble significación de la escritura, aparecen filtrados en el corpus de los textos coloniales escritores nativos que tomaron prestada la herramienta de la escritura alfabética para narrar la versión propia de los sucesos, para contar lo que, en términos de Miguel León-Portilla⁸, sería “la visión de los vencidos” (1989), imagen esta con la que titula una selección de textos escritos por indígenas mexicanos durante el período de la Colonia. En ellos, la historia de la conquista es narrada desde la perspectiva del dominado; es decir, que se puede entender “la historia escrita, simultáneamente, (como) un instrumento de dominación colonial y [como] un vehículo de empoderamiento insubordinado que somete a la memoria social” (Gnecco 96, 180).

Una vez más se ve cómo “el libro” va a tener un sentido ambiguo: por un lado, es usado como herramienta de dominación y, por otro, es una estrategia de “resistencia”, noción utilizada por Rolena Adorno⁹ para su trabajo: *Guamán Poma: Literatura de resistencia en el Perú colonial* (1991). Allí la autora muestra cómo se intercambian los roles en la extensa misiva escrita por un indígena peruano (*Nueva corónica y buen gobierno*), cuyo interlocutor es el Rey Felipe III: enuncia el dominado y escucha el dominador. Ocurrirá lo que Spivak, en *Can the subaltern speak?*, supone: “Si lo subalterno hablara, no lo sería más” (citado en Beverley 23). Guamán Poma aparenta no

⁸ El trabajo de Portilla (1926), realizado principalmente desde la antropología y la historia, ha contribuido en gran medida a la valoración, difusión y estudio de los escritos no solo de los antiguos sino de los actuales autores de origen indígena; aunque su trabajo se ha encaminado principalmente hacia los textos de origen náhuatl, dentro de sus investigaciones ha abarcado gran parte de la cultura mesoamericana.

⁹ Esta profesora de Yale University ha trabajado principalmente a los cronistas de la Colonia; siendo particularmente importantes sus aportes a la lectura de Guamán Poma, es trascendental el trabajo de edición impresa y digital que hizo de la *Nueva corónica y buen gobierno* junto al recientemente fallecido John V. Murra.

reconocer en la escritura una forma de dominación, aunque sí reconoce su poder. De hecho, el autor domina la escritura y se da cuenta de que quienes escriben “no solo sirven a un poder, sino que también son dueños de un poder” (Rama 31); Adorno encuentra en su lectura del libro de Guamán Poma una constante subversión del código traído por los españoles; de hecho, el autor (Guamán) utiliza los mismos argumentos históricos y cristianos con los que se tiene dominado a su pueblo para denunciar las atrocidades de conquistadores y padres de la Iglesia. Sin embargo, es importante señalar que el autor se vale del recurso de alternar la escritura con una herramienta que desde su experiencia incaica puede resultarle más efectiva: los grabados, que traducen su mensaje y resisten al colonizador al tiempo que procuran hacerlo escuchar; esta alternancia de códigos (alfabéticos y pictóricos) genera una fractura en la escritura, ya que evidencia –como menciona Elizabeth Hill en la introducción a *Writing without words*– las limitaciones (¿o imposibilidades?) de la escritura para transmitir otros lenguajes como el matemático, el musical o el propio dibujo.

En *Los pensamientos del indio que se educó dentro de las selvas colombianas* la doble significación de la escritura va a estar presente en la medida que el autor nos remite permanentemente a los folios y documentos legales donde están registrados los juicios y acusaciones contra él: “Dijo el Doctor Laurentino Quintana, ‘no es Quintín Lame el llamado para defenderse de un sinnúmero de cargos que constan en un expediente de más de ocho mil (8.000) hojas’, etc.” (153), es decir, que la escritura lo condena; lo relevante es que al mismo tiempo el discurso escrito es el registro de sus absoluciones. Su texto se erige como la defensa y las acusaciones del propio Lame. La escritura se concibe como verdad y, en esa medida, siguiendo a Foucault, es una forma de poder, “la verdad es de este mundo; es producida en este mundo gracias a múltiples imposiciones, y produce efectos reglados de poder. Cada sociedad posee su régimen de verdad, su ‘política general de la verdad’: es decir, define los tipos de discursos que acoge y hace funcionar como verdaderos” (53); un escritor, cualquiera que sea, se construye desde una posición política; se escribe la propia historia como una forma de nominación; no permitir ser narrado es no permitir ser dominado.

De este modo, así como las acusaciones, el inventario de ultrajes e injusticias cometidos contra Lame está también atemporalizado en la escritura: “el doctor Guillermo Valencia en su carácter de representante de la Cámara baja pidió se me desterrara de Colombia; pero el Señor Presidente de la Corporación ordenó que para confirmar mi destierro debía llamarse al Señor Ministro de Gobierno que era el doctor Abadía Méndez; actos que los confirma ‘Los Anales’ de la Cámara de Representantes” (Quintín Lame 2004: 143). El autor nos remite a los documentos oficiales, a estos Anales donde se puede verificar lo sucedido: el papel se vuelve contra el poder que acusa. Se subvierte el orden, y el acusado utiliza el mismo medio para denunciar la persecución de la que ha sido víctima.

El viaje sin fin entre lo oral y lo escrito

El libro de Manuel Quintín Lame se terminó de escribir en 1939; sin embargo, su autor no “escribe” propiamente el libro; sino que lo dicta a su secretario Florentino Moreno. Este hecho es de mucha importancia, pues ya desde su origen la escritura está supeditada a una construcción oral, lo cual se evidencia en los continuos y muchas veces innecesarios etcéteras al final de las frases: “Así muchas familias indígenas hicieron sus lóbregas poblaciones en el vientre de la tierra para librarse de la cuchilla de los malvados que corrían como lobos de rapiña sobre el pueblo indígena colombiano en 1502, 1503 y 1509. Este crimen está oculto señores (sic); pero esa justicia llegará, en que el indio colombiano recuperará su trono, etc., etc.” (Quintín Lame 2004: 157). También se ve en la fractura de la linealidad del discurso, que no introduce o desarrolla un argumento, sino que, más bien, salta, como en una conversación, de un tema a otro; así mismo, en las continuas repeticiones, caso de las 22 veces que el texto hace referencia al 12 de octubre de 1492 como una fecha nefasta para los indígenas de América; o, finalmente, en los errores gramaticales, como la eventual falta de comas de algunos fragmentos del texto. Este episodio de escritura medida por “el dictado”, es decir, construida inicialmente como oralidad, permite acercarse a lo postulado por Derrida —que el pensamiento se distancia de la escritura como herramienta imperfecta y se acerca más a la voz—, hasta el punto de proponer que pensar es hablar mentalmente con uno mismo (Bennington y Derrida 68), de ahí que el libro de Quintín Lame esté más cerca de sus preocupaciones epistemológicas que de la elaboración formal del texto escrito.

Siguiendo el recorrido del libro de Lame, se sabe que inmediatamente después del año 39 se difundió entre las comunidades indígenas y campesinas de manera oral (principalmente, aunque no exclusivamente, en los departamentos del Huila, Tolima y Valle) y en un contexto de particular agitación política común a otros países latinoamericanos: el problema de la tenencia de la tierra. El autor le escribe a un público específico, sus compañeros indígenas (Rappaport 2004), “debo mostrar con franqueza al pueblo indígena colombiano que hoy están sus deberes y derechos, como también sus dominios mordidos y engangrenada la mordedura por la serpiente de la ignorancia y la ineptitud o analfabetismo” (Quintín Lame 2004: 169). Las ideas de Lame, precisamente debido a los bajos niveles de alfabetismo de las comunidades indígenas colombianas, fueron divulgadas a través de la lectura en voz alta en encuentros, comités y talleres, recuperando así su oralidad inicial, de modo que el texto fue apropiado a un nivel tan profundo que incluso algunos documentos posteriores, firmados por otros autores, nos recuerdan la prosa de Quintín Lame; en una edición de *Las luchas del indio que bajo de la montaña al valle de la civilización*, de 1973, editado en Bogotá por el Comité de Defensa del Indio, se encuentran tres manuscritos recogidos por el editor Gonzalo Castillo. El primero de estos artículos, titulado *El derecho de la mujer indígena* y publicado originalmente en Girardot el año de 1927,

está firmado por catorce mil mujeres lamistas y, según el editor, “es un documento colectivo, en que se refleja el estilo y el pensamiento de Manuel Quintín Lame, bajo cuya inspiración y dirección surgió el movimiento. Por esto lo incluimos como parte de sus escritos” (Quintín Lame 1973: 17). En efecto, el texto parece extraído de la retórica de Lame, aunque el sujeto singular y masculino se transforma en un plural femenino: “hoy nosotras las mujeres indígenas colombianas de ocho departamentos quienes firmamos la presente, estamos con un ánimo acompañado de valor y unidas como un concierto de águilas encolerizadas lograremos la defensa de nuestra reivindicación porque se nos haga justicia, se nos ampare por las autoridades o nosotras nos hacemos justicia y nos amparamos por nuestra cuenta” (23). Tanto la referencia a la búsqueda de justicia como el tono retador de estas líneas nos remiten a Lame, y la figura del águila encolerizada, reiteradamente utilizada por el autor, es una prueba irrefutable de su influencia en la escritura colectiva de esta manifiesto.

Retomando la problemática del receptor en *Los pensamientos*, no se puede dejar de pensar en otros lectores, aparte de los antes mencionados, para referirse a un lector implícito que recorre gran parte del texto: sus enemigos, que aparecen en el discurso, en la medida que muchas de sus críticas los interpelan: “ninguno se ha podido reír como dijo el señor José María Barona, ‘el día que saquen al indio Quintín Lame para el panóptico de Tunja, hago tres bailes, etc.’” (157).

Uno de estos enemigos/lectores, tal vez de los más recurrentes, es el poeta Guillermo Valencia, yerno de Ignacio Muñoz, quien “¡Solo en la región de Puracé y San Isidro descuajó 11.000 hectáreas de montaña ! [...] La barrera principal que se oponía a la ‘inconmensurable capacidad de acción’ y el espíritu expansionista de hacendados como Muñoz eran los resguardos” (Castillo 18). El escritor de “Anarcos”, poema que paradójicamente mira con benevolencia el drama de los mineros colombianos, es denunciado por Lame de persecución, de falsas acusaciones y de proteger las propiedades de su suegro en detrimento de los intereses de los indios, sus originales dueños y pobladores.

Quintín Lame es un escritor beligerante que no se cansa de acusar con nombre propio a los “enemigos de su raza”¹⁰, y aunque muchas veces estos se podrían resumir como hombres blancos, en otras ocasiones, como en esta, se particularizan las acusaciones: “No acepto los insultos que me hace el Doctor Guillermo Valencia en su telegrama; pero si la pluma del Doctor Guillermo Valencia sirve para escribir “Anarcos”, la pluma del indio Manuel Quintín Lame servirá para defender a Colombia” (Quintín Lame 2004: 153), en este fragmento, que transcribe el propio Lame de un telegrama

¹⁰ El concepto de raza es, en Quintín Lame, una referencia constante, víctima del racismo en un país como Colombia, donde terratenientes y terrazgueros provienen de los mismos padres, el indígena paez decide subvertir también esta categoría y es aún más racista que sus enemigos. Para ampliar este tema, se recomienda la lectura del artículo de Carlos Zambrano (2003).

que envió al periódico *El Domingo*, es evidente que se diferencia tajantemente de Valencia, a quien llama dos veces “Doctor” mientras se da a sí mismo el apelativo de indio. Hecho ya de por sí diciente, en un primer momento se podría pensar que el autor se pone en una posición de desventaja; sin embargo, dentro de la construcción semántica del texto la dicotomía está invertida: ser indígena supone lo verdadero, mientras que ser blanco y, sobre todo, tener el título de Doctor, está asociado a la falsedad, la envidia y la mentira; para el autor, “blanco” es sinónimo de funcionarios, abogados, jueces, militares, sacerdotes, todos al servicio de los terratenientes, a quienes llama, en general y despectivamente, “doctores”.

No obstante, mientras por esta parte se diferencia de Valencia, por otra se iguala: los dos son escritores, los dos utilizan la “pluma”, se enfrentan en una pelea de iguales, de escritores, de intelectuales, de personajes políticos. En Quintín Lame se demuestra que la escritura sirve para los dos fines, al igual que en el contexto colonial funciona simultáneamente para dominar y para no permitir ser dominado. Nuevamente, está presente “un combate ‘por la verdad’ o, al menos, ‘en torno a la verdad’ –una vez más, entiéndase bien que por verdad no quiero decir– ‘el conjunto de cosas verdaderas que hay que descubrir o hacer aceptar’, sino ‘el conjunto de reglas según las cuales se discrimina lo verdadero de lo falso y se ligan a lo verdadero, efectos políticos de poder’” (Foucault 54). En este mismo sentido, Lame confía en las palabras escritas como forma de perpetuar su pensamiento y, al mismo tiempo, considera que gracias a su producción escritural ha conseguido lo que tiene: “yo reconquisté los Resguardos de Indígenas en Ortega y parte del Chaparral en el departamento del Tolima. Mi reconquista principió en el mes de abril del año de 1922 y terminó el 31 de diciembre de 1938 y entré como gobernador oficialmente a defender mis dominios, conquistados en el año de 1939 unido por el cabildo que fue compuesto de doce hombres indígenas triunfo que hice con mi pluma y mi actitud” (Quintín Lame 2004: 169).

El enfrentamiento con Guillermo Valencia trascendió lo escrito y fue llevado en varias ocasiones a acusaciones de carácter jurídico contra Lame; sin embargo, el “indio lobo”, como se llama a sí mismo, resemantizando los apelativos con que sus enemigos tratan de ofenderlo, no se afecta por el odio del poder hegemónico; de hecho, esta circunstancia se convierte en un aliciente. En relación con esta autopercepción presentada en el libro, Lame curiosamente recalca, al igual que en el fragmento anterior, su condición de indio y analfabeta, y en un apartado del libro se refiere a un personaje bíblico, Salomón, diciendo: “Si a una (sic) sabio lo asaltó y lo arrastro el error, que (sic) será a un analfabeta indígena que nadie lo enseñó ni siquiera la letra O por lo redonda?” (237). Lame ha escrito varios libros, y esta frase, de hecho, se encuentra en uno de ellos; sin embargo, en su afán de diferenciarse del blanco, de afirmarse por oposición, se sigue concibiendo como analfabeta.

El autor paez recalca enfáticamente este punto: “No es verdad que sólo los hombres que han estudiado quince o veinte años, los que han aprendido a pensar por pensar, son los que tienen vocación, etc., porque han subido del Valle al Monte. Pues yo nací

y me crié en el monte, y del monte bajé hoy al valle a escribir la presente obra” (144). Este énfasis evidencia la necesidad del autor de diferenciar la sabiduría (indígena) del estudio (blanco), es una comparación que obliga a replantear las concepciones occidentales que han considerado históricamente al indio como un individuo intelectualmente inferior.

Políticas de exclusión y estrategias de resistencia

“La lucha de los grupos subordinados contra el poder hegemónico es, en buena parte, la lucha de sus memorias sociales contra el olvido forzado.”

Gnecco (2000)

En la década del setenta, época en la que muere el autor, se hace una nueva edición de *Los pensamientos*, restringida nuevamente a una dimensión de denuncia social. Entre las ediciones está la anteriormente referida, “seleccionada, arreglada y anotada” por Castillo. La presente investigación parte de una posterior reedición del libro (2004) realizada por la Universidad del Valle y la Universidad de Cauca¹¹, actualización enmarcada en una lectura ya académica del personaje y su obra, que hace parte del actual reconocimiento del papel de Lame como un líder indígena que, a través de la escritura, consigue visibilizar una condición marginada del panorama social colombiano: la problemática de la tierra. Aquí es importante señalar que:

... casi todos los grupos guerrilleros que han existido en el país, han operado en territorios indígenas. Incluso los indígenas mismos tuvieron su propio movimiento armado: el denominado “Quintín Lame”¹², para protegerse de los terratenientes y de la represión estatal desatada contra ellos en el gobierno de Turbay Ayala¹³ (Estatuto de Seguridad), como también contra las arbitrariedades de otros grupos guerrilleros (Cortés 242).

¹¹ El presente artículo es deudor del importante trabajo que realizan los profesores Joanne Rappaport y Cristóbal Gnecco en dichas universidades; también se consultó el texto editado por Carlos Zambrano (2003) y la obra editada por Gnecco y Marta Zambrano (2000).

¹² El Movimiento Armado Quintín Lame surgió en la década del ochenta en el Cauca y, a diferencia de la mayoría de los movimientos armados en Colombia, buscó mantener la seguridad en su territorio defendiéndose de grupos de incipientes paramilitares pagados por los terratenientes. Debido a la cercanía con la ideología del propio movimiento de Quintín Lame en los años veinte y treinta, los nuevos combatientes deciden tomar su figura, actualizando y resignificando su discurso.

¹³ Julio César Turbay Ayala (1916-2005), afiliado al Partido Liberal, fue presidente de Colombia entre 1978 y 1982, planteó el Estatuto de Seguridad que le dio un amplio poder al estamento militar y limitó las libertades civiles con el fin de frenar la violencia guerrillera y los permanentes disturbios estudiantiles; su estrategia arrojó la violencia rural contra comunidades campesinas e indígenas.

La situación particular de la escritura, en el contexto de Lame, es similar a la del resto del continente: después de más de 500 años de la llegada de los españoles, la educación se encuentra restringida a las élites económicas y políticas, que al mismo tiempo mantienen su dominio sobre el pueblo limitando el acceso de este a la *ciudad letrada*. “Expulsados de cualquier capacidad de lectura y escritura, los iletrados fueron, no obstante, alentados y obligados a obedecer y someterse a lo escrito” (Zambrano 2000, 167). Esta posición, que se retroalimenta, es asimismo una estrategia estatal cimentada en Colombia por el Concordato de 1887 (vigente hasta la Constitución de 1991), que deja la educación en manos de la Iglesia católica y que concibe a los pueblos indígenas como menores de edad, por lo que su educación debe estar vigilada y condicionada por sus limitadas capacidades (Romero 111-2), es decir, es una enseñanza de la catequesis y de algunas tareas prácticas propias del campesino.

En un interesante artículo, titulado “Racismo y derecho en sociedades multi-culturales”, las investigadoras Chenaut y Sierra plantean que incluso, y a pesar de las nuevas políticas de inclusión, en la realidad sigue operando el mismo sistema discriminatorio:

... los países latinoamericanos, en donde grupos criollos o mestizos lucharon por construir un Estado nación incluyente, en el cual se vieron involucrados también los pueblos indígenas [...] Sin embargo, los intentos oficiales por reconocer una política de respeto a las culturas étnicas han quedado en mera retórica, ya que los cambios legales recientes no constituyen verdaderas reformas que marquen pautas para generar políticas reales de reconocimiento a la diversidad [...] Resulta por tanto fundamental analizar críticamente la manera en que el nacionalismo estatal ha propiciado la exclusión y la discriminación del Otro, a pesar de enarbolar un discurso que lo reconoce (4).

La élite va a ser, en el momento de Lame, sinónimo de educación y cultura; es decir, que seguía vigente en tiempos del autor la dicotomía colonial: bárbaro/civilizado, iletrado/letrado, indígena/blanco, etc. En el caso de *Los pensamientos del indio que se educó dentro de las selvas colombianas*, el libro va a ser un medio a través del cual el autor busca transmitir la realidad de una comunidad permanentemente agredida por los grandes hacendados, aunque, como se mencionó anteriormente, los principales destinatarios de su texto son los mismos indígenas. Por eso es necesario recurrir nuevamente a Spivak, quien afirma (citada por John Beverly en *Subalternidad y representación*): “El subalterno no puede hablar [...] sin alterar las relaciones de poder/saber que lo constituyen como subalterno” (57), es decir, que gracias a su ejercicio escritural, y dejando de lado sus acciones militares, Manuel Quintín Lame hace desaparecer su subalteridad.

Lame envía copias de su texto, junto con innumerables cartas, a periódicos y establecimientos estatales para contar su propia versión de la historia, y dicha narración va a contraponerse a la versión oficial construida por los “dueños” de las tierras, que

reducen la lucha de Lame a una revuelta de indios ignorantes que buscaban desestabilizar el orden público nacional. La estrategia lamiana, que parte y se fundamenta en el poder de los documentos escritos, permite hacer una lectura de “la eficacia de la palabra escrita, que ha servido como un vehículo de comunicación y de lucha entre los indígenas y la sociedad dominante desde la Colonia” (Rappaport 2004: 86). El poder de lo escrito es reconocido por Lame cuando afirma:

... me opuse a obedecer a lo injusto, a lo inocuo y a lo absurdo; pues yo miré como cosa santa y heroica el no atacar a la injusticia y la iniquidad, aun cuando llevase la firma del más temible Juez Colombiano. La historia marcará mi nombre ante los voluminosos cargos que aparecen escritos en los Juzgados, Alcaldías, Gobernaciones de los Departamentos Cauca, capital Popayán, Huila capital Neiva, Caldas capital Manizales; Tolima capital Ibagué, Nariño capital Pasto” (2004: 142).

Es decir, que a pesar de las acusaciones la historia consignada perpetuará su nombre. Esta conciencia no debe dejar olvidar que la escritura de Manuel Quintín Lame guarda características de la oralidad, que se evidencian en el uso de un bagaje jurídico¹⁴ que el autor utilizaba en sus discursos orales¹⁵, ya que la escritura tiene varios viajes de ida y vuelta; de lo escrito: la ley, la filosofía, la Biblia, a lo oral: las defensas, los discursos, las convocatorias políticas, para volver a la escritura a través del libro que fue dictado en el tono leísta que utilizaba el autor.

Es común, incluso en círculos académicos, separar como antípodas excluyentes la oralidad de la escritura, privilegiando esta última como forma insustituible para la elaboración del conocimiento. Walter Ong, por ejemplo, define la oralidad como un paso previo a la evolución hacia la escritura y entiende la primera como un estadio donde no puede haber reflexión o estudio. Dichas posturas son revaluadas por el posestructuralismo de Derrida, que subordina la escritura al habla. A partir de esta última postura, se hace posible entender textos como el de Lame, construido con la alternancia de códigos: se ve en lo escrito una impronta de lo oral, mientras que en la reproducción oral pervive la estructura de lo escrito, luego el supuesto abismo que aleja estas nociones se subvierte en *Los pensamientos*, pues estas dos formas de la literatura se interpolan, se funden, y sus líneas divisorias desaparecen.

¹⁴ La construcción de *Los pensamientos* en relación con el lenguaje jurídico es una veta tan rica y extensa que excede las intenciones del presente artículo, se menciona aquí más como una invitación a futuras investigaciones.

¹⁵ Es necesario aquí recordar que Lame siempre se defendió a sí mismo en todos los juicios que le hicieron, y su oratoria era grandemente alabada, incluso por sus detractores. “Sus defensas más memorables fueron las de Popayán (entre 1918 y 1919) y en Ibagué (en 1927). En ambos casos se le sindicaba de múltiples delitos que no pudieron ser comprobados” (Castillo 143).

La lucha por el territorio: entre propiedad y naturaleza, entre poseer y habitar

“Hombre indígena que estudió en la Madre Selva y que el jis fue un carbón de madera y la pizarra una tabla pequeña de la misma madera; la pluma una pequeña aguja de hierro que cargaba en la copa del sombrero de hoja de palmicha de la que se encontraba en el bosque.”

Quintín Lame (2004)

La faceta crítica de la sociedad blanca, arriba expuesta, tiene su correlato en un campo semántico presente en *Los pensamientos*: la superioridad de la nación indígena; una de las razones de esta superioridad es la relación de su comunidad con la naturaleza, que es identificada como el “libro de Dios”. Esta denominación no es fortuita y en este análisis es de particular importancia. La relación con la naturaleza no se da en un plano metafórico. Esto se puede ver desde el título de la obra *Los pensamientos del indio que se educó dentro de las selvas colombianas*, que ubica al autor en un espacio físico específico. La principal característica que define la relación de los indígenas paezes con la tierra es su imposibilidad de ser dueños de ella, noción diametralmente opuesta a la de Occidente, que entiende el territorio como algo ajeno al ser, y lo ve con la lente de la economía, la política, la producción (Gómez 24).

En el libro, la naturaleza, como maestra, no es un ente abstracto o una alegoría de su aprendizaje autodidacta, sino que se puede leer como una postura literal: “el territorio es el texto donde se produce y lee la historia, el lugar desde donde se construye la memoria y el punto de partida y de llegada de las acciones políticas” (28); se evidencia entonces que en su contexto indígena la recuperación del territorio no está exclusivamente restringida a una lucha social, sino que es una forma de supervivencia cultural: el espacio narra la historia del pueblo.

Tanto en la cultura paez como en el texto de Lame se da un proceso bien interesante: “una naturalización del *antropos* y no una antropomorfización de la naturaleza” (25), y esta relación, que a simple vista parece descomplicada, permite entender en toda su dimensión la recurrencia en *Los pensamientos* de la imagen de la naturaleza como maestra, como fuente de todo conocimiento. El hombre debe tender a reintegrarse a la naturaleza. Es a partir de ella y gracias a ella que es posible la escritura: “¿Qué cosa es la Naturaleza? La naturaleza es el Libro de Dios y la Ciencia de Dios es infinita” (Quintín Lame 2004: 150-1). Evidentemente, y este es uno de los más importantes logros del libro, Lame ve en la naturaleza un texto, la identifica explícitamente como libro:

Aquí se encuentra el pensamiento del hijo de las selvas que lo vieron nacer, se crío y se educó debajo de ellas como se educan las aves para cantar, y se preparan los polluelos batiendo sus plumas para volar desafiando el infinito

para mañana cruzarlo y con una extraordinaria inteligencia muestran ante sí el semblante de amoroso cariño para tornar el vuelo, el macho y la hembra, para hacer uso de la sabiduría que la misma Naturaleza nos ha enseñado, porque ahí en ese bosque solitario se encuentra el Libro de los Amores, el libro de la Filosofía; porque ahí está la verdadera poesía, la verdadera filosofía, la verdadera literatura, porque ahí la Naturaleza tiene un coro de cantos y son interminables, un coro de filósofos que todos los días cambian de pensamientos; pero nunca salían las murallas donde está colocado el Ministerio de las leyes sagradas de la Naturaleza humana (148-9).

Permanentemente, compara de modo despectivo los libros donde los blancos creen aprender y los libros que los indios realmente saben leer: “y ese coro de hombres no indígenas que han corrido a conocer los grandes claustros de enseñanza en los Colegios, en las Universidades principiando por las escuelas primarias, etc.; no han podido ni podrán conferenciar con ese libro de la poesía” (149).

Finalmente, se puede concluir que esta lectura de la naturaleza lo separa del hombre blanco, sin olvidar que el medio a través del cual se fija su pensamiento es la escritura del colonizador. De algún modo, se podría pensar que el discurso de Quintín Lame es una literatura de resistencia, en el estricto sentido de su actitud política, de sus evidentes denuncias, de su explícita defensa de la raza indígena; sin embargo, independientemente del contenido de su discurso o de su beligerante posición, por el simple hecho de tratarse de su escritura, esta se erige como subversiva, en un contexto en el que la historia oficial y el poder hegemónico no han permitido que el “otro” funcione como emisor. El simple acto de escribir, como afirma Spivak, independientemente del mensaje que transmita, es un ejercicio de poder que ilumina lo invisible, lo que aparentemente no existe.

Obras citadas

- Adorno, Rolena. *Guaman Poma: Literatura de resistencia en el Perú colonial*. México: Siglo XXI, 1991.
- Bennington, Geoffrey y Jacques Derrida. *Jacques Derrida*. Madrid: Cátedra, 1994. Beverley, John *Subalternidad y representación: debates en teoría cultural*. Madrid: Iberoamericana, Vervuert, 2004.
- Bhabha, Homi. “Signs taken for wonders: Questions of Ambivalence and Authority under a Tree outside Delhi, May 1817”. *Critical Inquiry* 12(1), “Race”, Writing, and difference. (Autumn 1985): 144-165. Documento en red: <http://www.jstore.org>
- _____. *The location of culture*. Londres-Nueva York: Routledge, 2004.
- Castillo, Gonzalo. “Manuel Quintín Lame: luchador e intelectual indígena del siglo XX”. Manuel Quintín Lame. *Los pensamientos del indio que se educó dentro de las selvas colombianas*. Cali: U del Cauca, 2004.

- Cortés Lombana, Pedro. "Relación del conflicto armado en Colombia con el desplazamiento y la resistencia indígena". Ed. Carlos V. Zambrano. *Etnopolíticas y Racismo. Conflictos y desafíos interculturales en América latina*. Bogotá: U Nacional, 2003.
- Chenaut, Vistoria y María Teresa Sierra. "Racismo y derecho en sociedades Multiculturales". Ed. Carlos Vladimir Zambrano. *Etnopolíticas y racismo: Conflictividad y desafíos interculturales en América Latina*. Bogotá: U Nacional, 2003.
- Derrida, Jacques. *De la gramatología*. Buenos Aires: Siglo XXI, 1971.
- Foucault, Michel. *Estrategias de poder*. Barcelona: Paidós, 1999.
- García Canclini, Néstor. *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México: Grijalbo, 1990.
- Gómez, Herinaldy. "De los lugares y sentidos de la memoria". Eds. Cristóbal Gnecco y Marta Zambrano. *Memorias hegemónicas, memorias disidentes. El pasado como política de la historia*. Bogotá: Icanh, U del Cauca, 2000.
- Gnecco, Cristóbal. "Historias hegemónicas, historias disidentes: la domesticación política de la memoria social". Eds. Cristóbal Gnecco y Marta Zambrano. *Memorias hegemónicas, memorias disidentes. El pasado como política de la historia*. Bogotá: Icanh, U del Cauca, 2000.
- Gnecco, Cristóbal y Marta Zambrano, Eds. *Memorias hegemónicas, memorias disidentes. El pasado como política de la historia*. Bogotá: Icanh, U del Cauca, 2000.
- Gruzinski, Serge. *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII*. México: FCE, 2000.
- Guamán Poma de Ayala, Felipe. *El primer nueva crónica y buen gobierno*. México: Siglo XXI, 1998.
- Hemming, John. *La conquista de los incas*. México: FCE, 2000.
- Hill, Elizabeth y Walter Mignolo, Eds. *Writing without words. Alternative Literacies in Mesoamerica and the Andes*. Durham: Duke UP, 1994
- León-Portilla, Miguel. *Visión de los vencidos. Relaciones indígenas de la conquista*. México: UNAM, 1989.
- López, Alina. *Un líder y su causa: Quintín Lame*. Popayán: Academia de Historia del Cauca, 1987.
- Mignolo, Walter. *Herencias coloniales y teorías poscoloniales*. Beatriz González Stephan. *Cultura y tercer mundo*. Caracas: Nueva Sociedad, 1996.
- _____. "Signs and Their Transmission: The Question of the Book in the New Word". Eds. Elizabeth Hill y Walter Mignolo. *Writing without words. Alternative Literacies in Mesoamerica and the Andes*. Durham: Duke UP, 1994.
- _____. *The Darker Side of the Renaissance: Literacy, Territoriality and Colonization*. Michigan: The U of Michigan P, 2003.
- _____. *Historias locales/diseños globales: colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Madrid: Akal, 2003.
- Quintín Lame, Manuel. *Los pensamientos del indio que se educó dentro de las selvas colombianas*. Cali: U del Cauca, 2004.
- _____. *Las luchas del indio que bajo de la montaña al valle de la "civilización"*. Bogotá: Comité de Defensa del Indio, 1973.
- Rama, Ángel. *La ciudad letrada*. Hanover: Ediciones del Norte, 1984.

- Rappaport, Joanne. "Manuel Quintín Lame hoy". *Quintín Lame, Manuel. Los pensamientos del indio que se educó dentro de las selvas colombianas*. Cali: U del Cauca, 2004.
- _____. History, Mith, and the Dynamics of Territorial Maintenance in Tierradentro, Colombia. *American Ethnologist* 12(1) (feb. 1985): 25-45. Documento en red: <http://www.jstor.org/>
- Romero, Fernando. "Aspectos pedagógicos y filosóficos en *Los pensamientos del indio que se educó dentro de las selvas colombianas de Manuel Quintín Lame*". En Manuel Quintín Lame. *Los pensamientos del indio que se educó dentro de las selvas colombianas*. Cali: Universidad del Cauca, 2004.
- Said, Edward. *Orientalismo*. Barcelona: Random House-Mondadori, 2002.
- Spivak, Gayatri. *Can the Subaltern Speak?*. En Cary Nelson y Larry Grossberg (eds.), *Marxism and the Interpretation of Culture*. Urbana: U of Illinois P, 1985, pp. 271-313.
- _____. *A critique of postcolonial reason: toward a history of the vanishing present*. Cambridge: Harvard U, 1999.
- Vega Ramos, María José. Imperios de papel. Introducción a la crítica postcolonial, Barcelona: Crítica, 2003.
- Zambrano, Carlos Vladimir (editor). *Etnopolíticas y racismo: Conflictividad y desafíos interculturales en América Latina*. Bogotá: U Nacional, 2003.
- Zambrano, Marta. "La impronta de la ley: escritura y poder en la cultura colonial". Eds. Cristóbal Gnecco y Marta Zambrano. *Memorias hegemónicas, memorias disidentes. El pasado como política de la historia*. Bogotá: Icanh, U del Cauca, 2000.