

COLLECTION
LE MONDE QUI VIENT

LE MONDE QUI VIENT

Une collection fondée par Baptiste Lanaspeze et Pascal Menoret

Catherine Larrère et Raphaël Larrère

BULLES TECHNOLOGIQUES

Ghassan Hage

LE LOUP ET LE MUSULMAN

Sarah Vanuxem

LA PROPRIÉTÉ DE LA TERRE

Roxanne Dunbar-Ortiz

CONTRE-HISTOIRE DES ÉTATS-UNIS

Marin Schaffner éd.

UN SOL COMMUN

Estienne Rodary

L'APARTHEID ET L'ANIMAL

Raphaël Mathevet et Arnaud Béchet

POLITIQUES DU FLAMANT ROSE

Amitav Ghosh

LE GRAND DÉRANGEMENT

Collectif

PLURIVERS : UN DICTIONNAIRE DU POST-DÉVELOPPEMENT

Vandana Shiva

MONOCULTURES DE L'ESPRIT

Mathias Rollot

LES TERRITOIRES DU VIVANT

David Holmgren

COMMENT S'ORIENTER : PERMACULTURE ET DESCENTE
ÉNERGÉTIQUE

Lise Foisneau

KUMPANIA : VIVRE ET RÉSISTER EN PAYS GADJO

LES PENSÉES DE L'INDIEN
QUI S'EST ÉDUQUÉ
DANS LES FORÊTS COLOMBIENNES

© Wildproject 2023 pour la traduction, la préface et la postface
© Quintín Lame 1971 [1939], date de sa première publication en Colombie
par les éditions de la Rosca de investigación y acción social.

Suivi éditorial : Baptiste Lanaspeze
Préparation de copie : Gayané Zavatto
Composition : Wild Studio
Correction : Laure Dupont

ISBN 978-2-381140-506

MANUEL QUINTÍN LAME

LES PENSÉES
DE L'INDIEN
QUI S'EST ÉDUQUÉ
DANS LES FORÊTS
COLOMBIENNES

Présenté et traduit de l'espagnol (Colombie)
par Philippe Colin et Cristina Moreno

Wildproject

Table des matières

Avant-propos : Les vies de l'Indien-loup. 21

LIVRE PREMIER

Prologue	33
I. L'homme indien qui reçoit ses leçons de la Nature.	45
II. L'image de la pensée de l'Indien.	49
III. La vertu de l'Indien couvé par la Nature dans la mère-forêt	56
IV. La préhistoire de la race indienne avant le 12 octobre	62
V. L'expérience	67
VI. Le passage du temps et de l'homme	70
VII. L'audience.	75
VIII. L'instruction : mensonge et supercherie contre l'Indien inculpé	84
IX. Le pilier de l'homme indien dans l'obscurité.	91
X. Le paradis de la justice.	99
XI. Les brumes de la pensée de l'Indien éduqué dans la mère-forêt	104

LIVRE SECOND

I. Le pollen de l'humanité.	115
II. Le Palais de la Sagesse	121
III. Le mariage et l'amour.	130
IV. Le jugement injuste de l'Indien qui est descendu de la montagne à la vallée de la civilisation	138
V. La manne spirituelle de l'homme	145
VI. L'ami de l'homme.	150
VII. L'esprit du petit Indien qui écrit cette œuvre	157
VIII. La naissance de la source au milieu de l'obscurité.	162
IX. Les trois demeures de l'oiseau de l'immortalité de l'homme.	166

Postface 177

Avant-propos

Les vies de l'Indien-loup

[...] car ni les choses passées ne passent, ni les choses futures n'adviennent.

Manuel Quintín Lame

Qu'un lecteur français puisse aujourd'hui tenir entre ses mains *Les Pensées de l'Indien qui s'est éduqué dans les forêts colombiennes* n'a rien d'une évidence, tant les forces de l'ordre néocolonial, sous ses formes étatiques, religieuses ou économiques, se sont employées à faire taire et à proscrire son auteur, et à reléguer son œuvre et sa mémoire dans l'insignifiance. La persistance de sa pensée ne doit pourtant rien au hasard. Elle est le résultat de la résistance opiniâtre des communautés autochtones du centre et du sud de la Colombie qui ont prolongé et sans cesse réactualisé sa puissance politique. Entre occultation, oubli et résurgence, la trajectoire de la mémoire collective autour de Manuel Quintín Lame épouse celle des luttes autochtones depuis la deuxième moitié du 20^e siècle. Des luttes pour la récupération des territoires des années 1930 et 1940 à la reconnaissance constitutionnelle de la diversité ethnique du pays au début des années 1990, en passant par l'émergence d'organisations politiques autochtones dans les années 1970, la permanence de la figure de « l'Indien-loup » dans la mémoire des communautés n'a rien d'une statufication révérencieuse : sans cesse investie de nouvelles significations en fonction du présent des luttes, elle appartient à une mémoire vivante dans laquelle se déploient les attentes, les anticipations et les aspirations décoloniales des peuples autochtones du sud

de la Colombie. C'est dans les sédimentations profondes et complexes de ces luttes politiques et culturelles que ce traité, empreint de messianisme, de religiosité populaire, de théologie savante et de cosmovisions nasas, nous invite à nous immerger.

La figure de Manuel Quintín Lame (1880¹-1967) a de quoi désorienter. À rebours de « l'Indien hyperréel » auquel nous a habitués une littérature militante, Lame est un personnage complexe, impur, dont l'indianité déjoue toutes les définitions essentialisantes². N'étant pas né au sein d'une terre réservée (*resguardo*), il n'était pas, selon la taxonomie étatique, un « indigène » ; il ne parlait pas nasa yuwe, la langue de ses ancêtres, mais espagnol ; il a vécu la plus grande partie de sa vie loin des territoires nasas ; il savait lire et écrire ; il a fréquenté intensément les bibliothèques et les archives ; il a été, sa vie durant, un catholique fervent, tout en développant une lecture hérétique de la Bible ; un temps compagnon de route du parti socialiste colombien, il s'est ensuite rapproché du parti conservateur avant de rejeter toute politique partisane ; il prônait la séparation d'avec les Blancs tout en s'identifiant à la patrie colombienne ; il déniait toute légitimité au droit positif colombien mais y eut systématiquement recours pour faire avancer sa cause. Cet enchevêtrement d'expériences, d'identités, de loyautés croisées ou contradictoires ne relève pourtant pas d'une singularité propre à Lame : il rend compte de la manière dont les autochtones ont dû en permanence, depuis la Conquête, négocier leur identité, s'appropriier les codes de la culture occidentale et se réinventer pour résister à la brutalité de la domination

1. L'incertitude plane sur la date exacte de la naissance de Lame. Alors qu'il déclare être né en 1883, la plupart des historiens affirment, en s'appuyant sur les registres paroissiaux de Puracé, qu'il serait né trois ans plus tôt, sous le nom de Juan Quintín Lame.

2. Alcida Rita Ramos, « The hyperreal Indian », *Critique of Anthropology*, 1994, vol. 14, n° 2, p. 153-171.

raciale et à la dislocation de leur monde, assailli par les agressions successives de la propriété privée, de l'accumulation capitaliste et de l'État.

Comme beaucoup de descendants *nasas*, Lame est né et a passé son enfance dans une hacienda. Ses parents étaient des *terrajeros*, des péons-métayers, qui devaient payer l'usage d'un lopin de terre en travaillant pour le compte du propriétaire de l'hacienda. Jusqu'au début du 19^e siècle, les communautés autochtones du sud de la Colombie étaient parvenues à conserver une autonomie relative face au pouvoir central. Réfugiées dans les hauteurs de la cordillère depuis leur défaite militaire face aux envahisseurs espagnols au 17^e siècle, elles avaient su tirer avantage de la politique coloniale de réduction des populations autochtones en transformant les *resguardos* concédés par le pouvoir en un mécanisme de protection des territoires et des structures communales. L'intégration des espaces jusque-là négligés et apparemment sans valeur de la cordillère centrale à l'économie capitaliste à la fin du 19^e siècle marqua le début d'une seconde colonisation, mue par les booms successifs de l'économie agro-exportatrice et extractiviste³. L'avancée de la grande propriété et de l'élevage sur les hautes terres longtemps inaccessibles de Tierradentro constitua un point de rupture, contraignant de nombreux membres des communautés, dépossédés de leurs moyens de subsistance, à quitter les *resguardos* et à survivre, telle la famille de Lame, comme péons-métayers dans les haciendas environnantes. Ce processus de dépossession foncière put compter sur le soutien, actif ou passif, des autorités régionales et nationales. Il réalisait en effet, sur le terrain, ce qui constituait, par-delà les affiliations politiques, l'un des projets centraux de la République : la liquidation, au nom de la nécessaire

3. María Teresa Findji et José María Rojas, *Territorio, economía y sociedad páez*, Cali : Universidad del Valle, 1985.

modernisation du pays, de la communauté autochtone dans ses formes politiques, éthiques et territoriales. Dans la grammaire de l'État-nation, la séparation de l'Indien d'avec son *resguardo* impliquait nécessairement un basculement catégoriel : il devenait *ipso facto* un ex-Indien, un paysan métis.

C'est dans cet univers social étroit, marqué par l'aliénation, la sujétion radicale et l'emprise de la territorialité coloniale, qu'a grandi Manuel Quintín Lame. La trajectoire de Lame bifurque lorsqu'il est enrôlé en 1901 dans les troupes conservatrices et envoyé dans le département de Panama pour combattre l'armée libérale. L'élargissement de l'horizon social que lui apporte la conscription va lui permettre de se dégager de la logique de l'isolement qui régit le monde de l'hacienda. À son retour dans le Cauca, avec l'aide d'avocats affiliés à l'aile radicale du parti libéral, il se plonge dans l'étude du droit et commence à élaborer une critique acérée du régime foncier en vigueur, adossée à une conception renouvelée de l'indianité. Pour Lame, les terres des haciendas revenaient de plein droit aux Indiens dépossédés, en vertu d'un « droit supérieur » (« *derecho mayor* ») – celui de l'ancestralité de l'habitation des territoires – qui renvoie le régime d'occupation de l'espace en vigueur, défini par la logique de la propriété privée, à la violence originelle dont il est l'héritier, celle de la Conquête. À partir de 1910, armé de cette interprétation à rebrousse-poil de l'histoire dominante et du droit, Lame entame un travail pédagogique auprès des *terrajeros* de la région, multipliant les *mingas*⁴ où il expose l'illégitimité fondamentale de l'occupation coloniale des terres et prêche la révolte contre les grands propriétaires blancs. Manuel Quintín Lame, dont l'aura et la réputation d'invincibilité se répandent partout dans

4. Le terme, d'origine quechua, désigne un travail collectif en vue d'un objectif commun.

les communautés nasas, est désigné en 1914 « chef, représentant et défenseur général des communautés indigènes du Cauca ». C'est le début de la *Quintiada*, le premier et le plus vaste soulèvement autochtone de l'ère républicaine en Colombie. Occupation de terres, pillage d'haciendas, prise de hameaux, harcèlement des forces de l'ordre : pendant six ans, les rebelles multiplient les actions de résistance. La peur se répand chez les Blancs qui agitent le spectre d'une « guerre des races » et appellent à la militarisation de la région. La capture de Lame et de ses principaux lieutenants en 1917, après une chasse à l'homme de plusieurs mois, et la campagne de terreur menée par l'armée et les milices locales contre les militants sonnent le glas de la première phase de la rébellion lamiste.

Devenus *personæ non gratae* dans le département du Cauca, Lame et ses plus proches collaborateurs s'installent plus au nord en 1922, dans le département du Tolima, où vivaient quelques communautés pijaos qui luttèrent pour défendre leurs terres communales contre les assauts des grands propriétaires. Si, dans un premier temps, Lame tente de construire les bases d'une démocratie indienne directe et autonome – en créant, notamment, un organe délibératif et exécutif, le Conseil suprême des Indes –, la violence de la répression orchestrée par les grands propriétaires et les autorités locales le contraint à adopter une stratégie légaliste et à négocier directement avec les autorités nationales. Malgré les persécutions incessantes que subissent Lame et ses partisans, cette stratégie s'avère payante : elle aboutit à la reconstitution et à la reconnaissance officielle du *resguardo* d'Ortega et Chaparral par l'État colombien en 1939. La victoire est cependant de courte durée : la région est submergée à la fin des années 1940 par une vague de violence politique qui débouche sur la dispersion du mouvement lamiste et le déplacement des communautés. Jusqu'à sa mort le 7 octobre 1967, Lame poursuit son travail de défense

des territoires, prêtant son expertise juridique aux communautés en lutte. La proscription de Lame, qui avait passé plus de dix-huit années de sa vie en prison, s'étendit au-delà de sa mort : les autorités d'Ortega refusèrent qu'il fût enterré dans le cimetière municipal. Sa dépouille fut ensevelie par une poignée de militants sur le sommet d'une colline à l'extérieur de la ville.

Si le long combat de Lame fut finalement enseveli sous la violence de la répression, la mémoire du vieil Indien et de ses *mingas* a persisté à irriguer souterrainement les communautés et les mouvements autochtones de la région. En 1970, le sociologue et théologien de la libération Gonzalo Castillo lance un travail de recherche militante en collaboration avec le *cabildo* – le conseil communal autochtone – d'Ortega. Conformément aux méthodes et aux objectifs du groupe La Rosca dont il fait partie, Gonzalo Castillo cherche à coproduire un savoir critique mobilisable par les communautés dans les luttes agraires locales. Au cours de son séjour de recherche-action, Gonzalo Castillo participe avec une cinquantaine de « patriotes indiens » à un pèlerinage à la tombe de Manuel Quintín Lame⁵. Lors de la cérémonie d'hommage, Castillo est saisi par la puissance politique des textes lus par les militants. Il acquiert progressivement la conviction qu'ils se rattachent à un corpus plus vaste, auquel la communauté se réfère en parlant de « la doctrine et la discipline ». Six mois plus tard, des membres du *cabildo* lui présentent un manuscrit de 118 pages *in-folio*, « à moitié consumé par le temps et les mites », qui avait été enterré pendant trente ans, à l'abri des puissants dispositifs d'oubli de la mémoire hégémonique. Il affiche sur la première page un titre puissamment suggestif : *Los pensamientos del indio que*

5. Gonzalo Castillo-Cárdenas, *Liberation Theology from Below: The Life and Thought of Manuel Quintín Lame*, New York : Orbis Books, 1987, p. 1.

se educó dentro de las selvas colombianas. Avec l'accord du *cabildo*, Castillo le retranscrit et, dans le cadre de la politique éditoriale de promotion des savoirs populaires et militants menée par La Rosca, le publie sous le titre *En defensa de mi raza*⁶.

La publication du texte en 1971 coïncide, dans un contexte de radicalisation des luttes paysannes dans tout le pays, avec le deuxième grand moment des luttes autochtones dans le sud de la Colombie : l'émergence d'une puissante organisation autochtone supra-ethnique, le Conseil régional indigène du Cauca (CRIC), qui, dans son programme, reprend presque point par point les mots d'ordre formulés par Manuel Quintín Lame, cinquante ans plus tôt. Alors que l'image de l'Indien-loup semble s'évanouir, la constellation des événements l'arrache une nouvelle fois au passé historique et le ramène dans l'à-présent des luttes : *Les Pensées* commencent à circuler de main en main parmi les militants du CRIC et à faire l'objet d'intenses débats lors des assemblées politiques. En 1984, alors que les luttes pour la récupération des terres basses au nord du Cauca s'exacerbent et que la répression décime les files des dirigeants du CRIC, un groupe de militants nasas décide de répondre à la violence par les armes et fonde le Mouvement armé Quintín Lame (MAQL). Très différent des guérillas de gauche qui opèrent alors en Colombie, le MAQL, placé sous le commandement des *cabildos*, reste jusqu'à sa démobilisation en 1990 une structure militaire fondamentalement communautaire, orientée vers l'autodéfense, la protection de l'autonomie et le combat contre l'occupation coloniale des territoires ancestraux.

Si la Constitution multiculturelle de 1991 a posé les bases d'une autonomie politique, culturelle et juridique

6. Manuel Quintín Lame Chantre, *En defensa de mi raza*, Bogota : Rosca de Investigación y Acción Social, 1971.

des peuples autochtones et afrodescendants du pays, l'institutionnalisation des politiques de la reconnaissance a aussi été une stratégie de capture et de cooptation des mouvements. Le cadre légal de la reconnaissance des *resguardos* n'a pas apaisé les luttes territoriales, qui demeurent d'une tragique actualité dans le sud-est de la Colombie et paraissent resurgir du temps spiralaire avec une sinistre récurrence. Face au clientélisme et à la corruption qui cherchent à démanteler les droits consacrés par la Constitution, face aux exactions des milices paramilitaires qui agissent souvent de concert avec l'agrobusiness, les communautés font plus que jamais appel à cette double stratégie lamiste qui consiste en une savante articulation entre action directe et combat juridique. Depuis 2005, des communautés nasas du nord du Cauca, regroupées au sein du Mouvement des sans-terre – Petits-fils de Quintín Lame (MST-NQL), ont lancé le processus de « Libération de la Terre-Mère », par lequel elles entendent non seulement récupérer les territoires ancestraux dont elles ont été expulsées mais aussi les revitaliser. L'action combine occupation des terres, éradication des monocultures légales (cane à sucre) et illégales (coca, marijuana), reforestation et protection de la biodiversité, afin de rendre à la terre sa fonction nourricière et de défendre la vie. En parallèle, afin d'enrayer les logiques nécropolitiques à l'œuvre, les communautés autochtones du Cauca se sont dotées d'un réseau de protection communautaire composé d'hommes et de femmes non armés. La *guardia indígena*, dont la figure tutélaire est Quintín Lame, s'attelle à débusquer, sanctionner – selon ses propres modes d'exercice de la justice – et expulser les organisations armées illégales, ainsi que les forces régulières des territoires collectifs.

L'histoire a donné tort à tous ceux qui, jusqu'à il y a peu, ont fait de la pensée de Lame un reste anachronique, l'ultime spasme d'une prémodernité moribonde.

Si *Les Pensées* font aujourd'hui l'objet d'un intérêt académique renouvelé, qui dépasse l'approche ethnologique longtemps dominante, elles se sont surtout disséminées au sein des communautés autochtones du sud de la Colombie sous des formes qui excèdent sa simple textualité : lues et discutées dans des assemblées politiques, des ateliers d'éducation populaire, elles font aujourd'hui partie intégrante du présent vécu des résistances autochtones⁷. Cette métabolisation dynamique d'une pensée d'un autre temps vient nous rappeler que le temps de l'histoire linéaire, ce temps successif qui s'épuise dans le présent, est un temps mutilé, et que des trajets issus d'autres temporalités, dès lors qu'ils retrouvent leur territorialité fondamentale, peuvent non seulement se mettre à parler, mais contribuer à remettre « la parole en marche ». Dans la conception grammaticale du temps propre aux peuples nasas et misaks, le passé est toujours devant nous⁸. C'est lui qui, sans cesse, désobture l'à-venir et rend possible le déploiement d'un monde habitable.

★

Traduire Quintín Lame n'est pas une tâche aisée, tant son œuvre est déroutante. Partiellement alphabétisé, Manuel Quintín Lame manie imparfaitement l'espagnol, la langue hégémonique de l'État-nation colombien : son texte, rugueux, biscornu, déroge très souvent aux normes linguistiques et syntaxiques. Comme beaucoup d'œuvres dites « brutes », *Les Pensées* font violence aux canons de la

7. Joanne Rappaport, « Manuel Quintín Lame hoy », dans Manuel Quintín Lame, *Los pensamientos del indio que se educó dentro de las selvas colombianas*, Cali : Editorial Universidad del Cauca, 2004, p. 51-101.

8. Luis Guillermo Vasco Uribe, « La lucha guambiana por la recuperación de la memoria », dans Cristóbal Gnecco et Marta Zambrano (dir.), *Memorias hegemónicas, memorias disidentes: el pasado como política de la historia*, Bogota : Instituto Colombiano de Antropología e Historia-Universidad del Cauca, 2000, p. 69-95.

langue. Or, de cette verve toute personnelle – vernaculaire mais pas créole pour autant – affleure aussi la poésie de son texte : sa violence est créatrice ; elle (ré)invente. Nous avons voulu rester au plus près du registre oral, prêter l'oreille à la transmission mouvante qui lui est propre, parce qu'il nous paraît garder la trace de l'historicité de cette œuvre, telle qu'elle a vécu et circulé dans les communautés autochtones. La cadence et la force narrative font la puissance de ce récit-fleuve, à cheval entre le conte et le mythe ; ce sont elles qui en assurent la trame, la texture et la vie. Mais ce texte va au-delà : *Les Pensées* ont une matrice orale et littéraire à la fois. Il y a là un alliage singulier entre langue érudite et populaire. S'il n'est pas tout à fait maître de ses moyens, Lame cherche sans aucun doute à arracher aux lettrés le monopole de l'écrit et à subvertir une tradition politique, littéraire et académique. Son texte renverse la géopolitique coloniale de la connaissance. Pour rester fidèles à cette intention, et parce que nous sommes convaincus que l'intérêt de cet écrit va au-delà de son aspect documentaire, et même littéraire, nous avons corrigé certaines « erreurs » syntaxiques et grammaticales pour faciliter sa lecture et, surtout, pour le rendre accessible à un public français, pour qui l'oralité reste par trop associée aux formes d'expression populaires. Il s'agit moins de « normaliser » ce texte que d'éviter une lecture trop sociologisante – fût-elle misérabiliste ou populiste. Nous avons gardé tout de même une série d'erreurs de morphologie et de syntaxe pour que le lecteur n'oublie pas l'écart que l'auteur pose vis-à-vis de la norme linguistique. C'est ainsi, peut-être, que le lecteur pourra percevoir la portée de ce texte, tout comme son inquiétante étrangeté.

– *Philippe Colin et Cristina Moreno*

LIVRE PREMIER

Nota bene

Nous avons choisi de ne pas conserver les notes de contextualisation des éditions colombiennes. Ces dernières reproduisent les commentaires rédigés par le sociologue et théologien Gonzalo Castillo Cárdenas pour l'édition de 1971. Écrits dans un contexte historique et social spécifique, destinés à un public colombien, ces commentaires ne sont pas toujours éclairants pour un lectorat francophone actuel. Les notes de cette édition ont toutes été rédigées par les traducteurs.

Prologue

Il y a quelques jours à peine, une petite idée s'est formée à la marge d'un bouquet de pensées qui commençaient à poindre et à germer, pensées qui n'arrivaient pas à fleurir à cause des insectes qui, jour et nuit, harcelaient le jardin de l'Indien⁹. Les cœurs étaient pétris de fiel et d'amertume, et les lèvres crachaient leur venin, lèvres d'hommes non indiens, dont l'intelligence corrodée par le poison de l'envie et de l'égoïsme les empêchait de comprendre que j'étais un homme né d'une femme et que le monde, l'âme humaine et Dieu sont trois êtres dont l'existence peut être découverte par la raison naturelle.

La première [science] s'appelle Théodicée ou science de Dieu, la seconde Psychologie ou science

9. S'il utilise fréquemment le terme « *indígena* » pour désigner ses ancêtres et son peuple, Lame privilégie le terme, plus directement politique, d'« *indio* » lorsqu'il se réfère à lui-même. La catégorie d'Indien est une construction juridique coloniale qui avait pour fonction principale de différencier les colons espagnols des « vaincus », soumis au tribut. Après les indépendances, le terme est remplacé dans le lexique institutionnel par la catégorie d'indigène (du latin *indígena*, « originaire du pays »), censée marquer l'intégration – purement formelle – des autochtones à la citoyenneté républicaine. Avec l'installation des conservateurs à la tête de l'État colombien à la fin du 19^e siècle, la catégorie d'indigène devient le nom d'une citoyenneté de seconde classe. Légalement considérés comme « mineurs d'âge », les autochtones sont de nouveau soumis à un statut d'exception, impliquant leur « civilisation » graduelle. L'étiquette « *indio* », toujours en usage parmi les Blancs et métis, revêt alors un caractère ouvertement dénigrant, voire injurieux. Dans ce contexte, l'appropriation par Lame du terme d'Indien est intégralement politique : par ce geste, il rend manifeste sa condition sociale de colonisé et transforme l'abjection attachée à l'indianité en source d'une nouvelle dignité. Afin d'éviter les effets de confusion que ne manque pas de produire le terme « indigène » – par trop lié, en contexte français, à l'imaginaire colonial de la III^e République –, nous avons choisi de traduire « *indígena* » par « Indien ».

de l'âme humaine, et la troisième Cosmologie ou science du monde.

Mais j'ai connu le nuage du mensonge de mes frères non indiens, je l'ai connu là-bas dans la forêt, dans ces forêts qui m'ont vu naître le 31 octobre 1883. Ce nuage de mensonges qui cherchait à détruire le jardin de Quintín Lame était comme des pyramides de glace ravageant le jardin du cultivateur. Mais l'ombre de la foi, de l'espérance et de la charité a œuvré en faveur de ma race proscrite, persécutée depuis le 12 octobre 1492 jusqu'à aujourd'hui¹⁰, jour où s'achève cette œuvre. Mais ce conquistador qui découvrit nos possessions et notre race guanahani¹¹, race dont je descends, est mort dans la ville de Valladolid dans les bras de la misère et de la faim, etc.

Tous ceux qui ont cherché à détruire la race indienne colombienne ont été frappés par la misère et la mort naturelle qui, avec sa faux, s'abat sur

10. Lame mentionne vingt-six fois la date du 12 octobre 1492 dans *Les Pensées*. Pour lui, la période d'oppression qu'inaugure l'événement 1492 n'a pas pris fin avec ce que l'histoire traditionnelle appelle les « indépendances » : la Conquête n'est pas un événement révolu, mais une structure de pouvoir toujours en place en 1939.

11. « Guanahani » était le nom donné par les Taïnos à l'île de l'archipel des Bahamas sur laquelle débarqua Christophe Colomb, le 12 octobre 1492. Dans *Les Pensées*, ce terme renvoie autant à un espace géographique qu'à l'historicité commune des peuples originaires d'Amérique, tous marqués par la continuité de la domination coloniale. Par l'usage de « Guanahani » en lieu et place d'« Amérique » (qu'il n'utilise d'ailleurs jamais), Lame rejette l'hétéronomination coloniale et revendique son appartenance à une terre ancestrale. Dans un geste similaire, les peuples autochtones du continent ont décidé d'adopter depuis 1992 le terme d'origine kuna « Abya Yala » (« terre en pleine maturité ») pour désigner l'ensemble du continent.

l'homme. Car le libérateur de l'humanité est venu pour les malheureux.

J'ai été appelé « le penseur colombien face aux ruines¹² » car je me suis refusé d'obéir à ce qui est injuste, inique et absurde, car j'ai considéré chose sainte et héroïque de ne pas consentir à l'injustice et à l'iniquité, quand bien même celles-ci auraient porté la signature du plus redoutable des juges colombiens. L'histoire retiendra mon nom aux côtés des innombrables accusations consignées dans les registres des tribunaux, des mairies et des gouvernements départementaux du Cauca, capitale Popayán, du Huila, capitale Neiva, de Caldas, capitale Manizales, du Tolima, capitale Ibagué, de Nariño, capitale Pasto¹³.

La justice appellera l'historien pour lui indiquer le lieu du dépôt de mes actions et les prisons

12. Les ruines sont l'un des *topoi* centraux de la pensée de Lama. Ni allégorie existentielle, ni expression d'une ruminant nostalgique, les ruines témoignent de la catastrophe historique et font signe d'un renversement prochain de l'ordre colonial du monde.

13. Lama fait ici la liste des départements colombiens où il a eu maille à partir avec les autorités judiciaires. Hormis le département du Tolima, les départements mentionnés sont tous issus de la fragmentation de l'ancien immense État souverain du Cauca, qui comprenait la côte du Pacifique, la cordillère occidentale, ainsi que l'ensemble des territoires amazoniens (plus de 600 000 km²). La Constitution de 1886 abolit le système fédéral qui prévalait depuis l'indépendance et transforma les États souverains en départements. Le fractionnement administratif du Cauca entre 1904 et 1908 précipita la décadence économique de l'ancienne classe seigneuriale de Popayán – qui perdit la main sur les gisements aurifères du Chocó – et accrut la pression des grands propriétaires terriens sur les territoires autochtones de la cordillère centrale. La nouvelle réalité démographique du Cauca fut aussi un profond sujet d'inquiétude pour les élites blanches et métisses de Popayán : en 1904, les autochtones représentaient 87 % de la population du nouveau département.

J'ai été appelé
« le penseur
colombien face
aux ruines » car
j'ai considéré

chose sainte et
héroïque de ne
pas consentir
à l'injustice.