

**LA RESISTENCIA INDÍGENA DE QUINTÍN LAME COMO UNA PRAXIS DE  
LIBERACIÓN**

**YULY ALEXANDRA MARÍN ABADÍA**

**UNIVERSIDAD DEL VALLE  
DEPARTAMENTO DE HUMANIDADES  
FACULTAD DE FILOSOFÍA  
CALI  
2014**

**LA RESISTENCIA INDÍGENA DE QUINTÍN LAME COMO UNA PRAXIS DE  
LIBERACIÓN**

**Monografía para aspirar al título de:  
Profesional en Filosofía**

**Por:  
Yuly Alexandra Marín Abadía**

**Dirigida por:  
PhD. Martín Urquijo Angarita**

**UNIVERSIDAD DEL VALLE  
DEPARTAMENTO CALI HUMANIDADES  
FACULTAD DE FILOSOFÍA  
CALI  
2014**

Nota de aceptación

---

---

---

---

Presidente del jurado

---

Jurado

---

Jurado

**Cali (Fecha (día, mes, año) (Fecha de entrega)**

*A mi hija que llena mi vida con su dulce mirada, a mi madre por su eterno apoyo y amor, a mi compañero y guía William Guegía que con su dedicación y lucha demostró siempre su respeto y aprecio y a los Mayores de nuestros pueblos indígenas que han fortalecido mis pasos.*

## **AGRADECIMIENTOS**

A todas aquellas personas que han acompañado mi carrera universitaria, especialmente a mi familia por estar presente en los momentos más difíciles, al profesor Martín Urquijo por brindar su tiempo y comprensión en este proceso y a mi hermana Fernanda Marín por impregnar de magia este trabajo. A mis amigos Gustavo Marín y Manuel Sierra por confiar en mis esfuerzos y ofrecerme su apoyo incondicional.

Agradezco, también, las correcciones pertinentes del talentoso dramaturgo Alberto Bolaños que ofrecieron la orientación final de este trabajo, y, finalmente, a los pueblos indígenas del Cauca que con su resistencia y lucha han demostrado que defender el territorio es defender la vida de la comunidad, su identidad, cultura y unidad.

¡ Oh Pachacámac, Señor del Universo !  
Oh Chambo, Mulaló, Sibambe, Tomebamba;  
Guangara de Don Ñuño Valderrama.  
Adiós. Pachacámac, Adiós. Rinimi. ¡No te olvido!  
A ti, Rodrigo Núñez de Bonilla.  
Pedro Martín Montanero, Alonso de Bastidas,  
Sancho de la Carrera, hijo. Diego Sandoval.  
Mi odio. Mi justicia.

A ti Rodrigo Darcos, dueño de tantas minas,  
de tantas vidas de curicamayos.  
Tus lavaderos del Río Santa Barbóla.  
Minas de Ama Virgen del Rosario en Cañaribamba.  
Minas del gran cerro de Malal, junto al río helado.

Minas de Zaruma: minas de Catacocha. ¡Minas!  
Gran buscador de riquezas, diablo del oro.  
¡Chupador de sangre y lágrimas del Indio!  
Qué cientos de noches cuidé tus acequias, por leguas  
para moler tu oro,  
en tu mortero de ocho martillos y tres fuelles.  
Oro para ti. Oro para tus mujeres. Oro para tus reyes.  
Oro para mi muerte. ¡Oro!

Pero un día volví. ¡Y ahora vuelvo!  
Ahora soy Santiago Agag, Roque Buestende,  
Mateo Comaguara, Esteban Chuquitaype, Pablo Duchinachay,  
Gregorio Guartatana, Francisco Nati-Cañar, Bartolomé Dumbay!

Y ahora, toda esta Tierra es mía.  
Desde Llaguagua hasta Burgay;  
Desde Irubí hasta el Buerán;  
desde Guaslán, hasta Punsara, pasando por Biblián.  
Y es mía para adentro, como mujer en la noche.  
Y es mía para arriba, hasta más allá del gavilán.

¡Vuelvo, Álzome!  
¡Levántome después del Tercer Siglo, de entre los Muertos!  
¡Con los muertos, vengo!  
La Tumba India se retuerce con todas sus caderas  
sus mamas y sus vientres.  
La Gran Tumba se enarca y se levanta  
después del Tercer Siglo, de entre las lomas y los páramos,  
las cumbres, los yungas, los abismos,  
las minas, los azufres, las cangaguas.

Regreso desde los cerros, donde moríamos  
a la luz del frío.  
Desde los ríos, donde moríamos en cuadrillas.  
Desde las minas, donde moríamos en rosarios.  
Desde la Muerte, donde moríamos en grano.

Regreso  
¡Regresamos! Pachacámac!  
¡Yo soy Juan Atampam! Yo, tam!  
¡Yo soy Marcos Guaman! Yo, tam!  
¡Yo soy Roque Jadán! Yo tam!

Comaguara, soy. Gualanlema, Quilaquilago, Caxicóndor,  
Pumacuri, Tomayco, Chuquitaype, Guartatana,  
Duchinachay, Dumbay, ¡Soy!  
¡Somos! ¡Seremos! ¡Soy!

*Septiembre de 1959*  
César Dávila Andrade. *Boletín y elegía de las mitas*. pp. 16-19.

## ÍNDICE DE CONTENIDOS

<b>INTRODUCCIÓN</b> .....	10
<b>CAPÍTULO I</b> .....	13
<b>1. PRAXIS DE LIBERACIÓN: EL CAMINO A LA LIBERACIÓN</b> .....	13
1.1. De la totalidad a la exterioridad .....	16
1.2. Proximidad: responsabilidad por el mundo del Otro .....	17
1.3. La totalidad: El proyecto de lo mismo .....	20
1.4. Cercanía con las cosas: Las mediaciones o posibilidades .....	23
1.5. Exterioridad: realidad histórica nueva .....	26
1.6. El Otro como no-ser, la nada .....	29
1.7. La metafísica: el discurso que parte de la exterioridad .....	32
1.8. Praxis de liberación:.....	33
1.8.1. El sujeto socio-histórico.....	33
1.8.2. La transformación y la praxis de liberación.....	38
1.8.3. Acción liberadora que se dirige al otro .....	39
<b>CAPITULO II</b> .....	43
<b>2. LOS PENSAMIENTOS DEL INDIO</b> .....	43
<b>2.1. Las luchas de Manuel Quintín Lame</b> .....	44
2.2. La Totalidad vigente de los siglos XIX Y XX.....	49
2.3. Realidad concreta: Resistencia indígena.....	53
2.4. Indígena “medio-para” .....	57
2.5. Quintín: Ateo del sistema.....	60
2.6. Condiciones reales de liberación en Quintín Lame.....	63
<b>CONCLUSIONES</b> .....	68
<b>BIBLIOGRAFÍA CONSULTADA</b> .....	72



**Resumen:** En esta monografía de grado se pretende analizar la resistencia indígena de Quintín Lame a partir de los postulados filosóficos de la filosofía de la liberación de Enrique Dussel, principalmente desde la *praxis* de la liberación. En este sentido se articula el pensamiento dusseliano con la resistencia indígena de Quintín Lame, que llevo a cabo en los años 1910 hasta 1960. Para lo cual se expone las categorías más importantes de la filosofía de la liberación de Enrique Dussel y desde esta perspectiva filosófica se estudia los acontecimientos históricos y el pensamiento de Quintín Lame, que marcaron una época de lucha y resistencia indígena por la recuperación del territorio, cultura y valores propios.

**Palabras claves:** *Praxis* de liberación, totalidad, exterioridad, resistencia indígena, quintiniada, Otro, realidad concreta, sujeto socio-histórico, resistencia indígena.

## INTRODUCCIÓN

Esta investigación nace de la necesidad de pensar filosóficamente los acontecimientos históricos que han incidido en la liberación y las reivindicaciones sociales de nuestras comunidades indígenas, especialmente aquellas que han fortalecido la organización y han fomentado la conciencia crítica ante los sistemas que generan víctimas y oprimidos. Este análisis se realizó gracias a los planteamientos de la filosofía de la liberación de Enrique Dussel en su escrito intitolado con el mismo nombre y publicado originalmente en 1977, presenta un marco categorial filosófico con el cual podemos iniciar el discurso desde y para la exterioridad, lo que significa que el ejercicio teórico propone el diálogo mundial frente a la realidad vivida y sufrida por la periferia, la persona o comunidad negada es el punto de partida de la filosofía de la liberación. El espacio geopolítico es determinante en este discurso ya que desde la periferia (Latinoamérica, India, Asia y África) se puede descubrir la dominación como un hecho mundial y desde distintos planos (política, erótica, pedagógica y antifetichismo). Este enfoque hace posible la formación de un pensamiento filosófico crítico al eurocentrismo y la modernidad, que con su discurso autocentrado, totalizante, ontológico y universal niegan la existencia de otros pensamientos, formas de vida o culturas *distintas*. Pensar la realidad concreta de nuestros pueblos, naciones, mujeres, niños, ancianos, movimientos emergentes entre otros que son afectados por la imposición, dominación y opresión es el camino que permite indagar filosóficamente la fundamentación de la totalidad, descubriendo su negación y transformando el discurso y las instituciones como mediaciones de la totalidad. En este trabajo nos interesa esencialmente iniciar el diálogo con las culturas ancestrales de Latinoamérica, aquellas que han emprendido el proceso de descolonización y recuperación de lo propio, movilizándolo a las instituciones y generando un proceso liberador y de resistencia.

La filosofía de la liberación desarrollada por Dussel nos brinda los elementos para contribuir a nuevas investigaciones que aporten al pensamiento filosófico latinoamericano, de ahí que este ejercicio teórico nos de las bases para encaminar el presente trabajo a indagar filosóficamente uno de los pensamientos y lucha indígena, que considero fue y es actualmente determinante en la movilización y resistencia indígena del Cauca en Colombia, el pensamiento de Manuel Quintín Lame, indígena nasa que resistió la colonización a través de la movilización y luchas legales, contribuyendo a la recuperación de resguardos, concientizando a las comunidades indígenas sobre la organización, unidad, educación, sabiduría propia y que además ha influenciado en procesos de resistencia y liberación como el Consejo regional indígena del Cauca (CRIC), quienes tomaron de él los pilares de su lucha y el Movimiento armado Quintín Lame (MAQL) que difundieron la figura de Quintín Lame, orientando el movimiento desde la lucha armada. Estas organizaciones (CRIC, MAQL) son ejemplo de la vigencia de Quintín Lame en los

pueblos indígenas que aún emergen y resisten en contra del proyecto de destrucción del Otro. El pensamiento de Quintín fue decisivo en la organización y emergencia de la resistencia indígena, figura política y pedagógica que sirve de guía a las nuevas generaciones.

El presente trabajo de monografía de grado está encaminado a resolver la pregunta: ¿es una *praxis* de liberación el pensamiento y la resistencia indígena de Manuel Quintín Lame de acuerdo con los postulados de la *Filosofía de la liberación* de E. Dussel? Sostengo como hipótesis de trabajo que la filosofía de la liberación por su enfoque en los movimientos de resistencia y liberación, nos permite indagar y aterrizar en el discurso filosófico la lucha y movilización de Quintín Lame Chantre, descubriendo si su resistencia indígena es una *praxis* de liberación. Me propongo, entonces, mostrar que el pensamiento y resistencia de Quintín Lame es una *praxis* de liberación según los postulados de la filosofía de la liberación de Enrique Dussel, que transformó el sistema vigente y afirmó la vida de los afectados y excluidos, en este caso los indígenas.

Para realizar esta tarea analizaré e investigaré las categorías de totalidad, mediaciones, alienación, cara-a-cara, exterioridad y fundamentalmente la *praxis* de liberación, que nos ayudaran a exponer, desde la *praxis* histórica, que la resistencia indígena liderada por Manuel Quintín, realizada a partir de 1910 hasta 1960, es una *praxis* de liberación, ya que tienen las características tanto teórica como en la *praxis* de un proceso histórico liberador y de resistencia ante la opresión, además de afirmar al indígena en su cultura, sabiduría, etnia y derechos. Para lograr lo anterior, la investigación se centrará en los libros *Filosofía de la liberación*, *Introducción a la filosofía de la liberación* de Enrique Dussel, *Los pensamientos del indio que se educa en las selvas colombianas* y algunos discursos públicos de Manuel Quintín Lame.

El trabajo consta de dos capítulos, el primero se dará un panorama general de algunas categorías fundamentales de la filosofía de la liberación como exterioridad, mediaciones, totalidad, entre otras, y principalmente la *praxis* de liberación, por lo cual el primer capítulo está centrado en el análisis filosófico de las categorías filosóficas del discurso de la filosofía de la liberación de Enrique Dussel. El segundo capítulo retomando los conceptos dusselianos, expondrá el pensamiento y los acontecimientos históricos determinantes en la resistencia de Quintín Lame, articulando el discurso filosófico con el proceso histórico, por lo cual este capítulo se enfoca en la descripción del pensamiento filosófico de la resistencia de Quintín Lame. Este trabajo no pretende ser solo un texto académico en cumplimiento de un requisito de grado, sino una puerta abierta en el programa de filosofía de la universidad del valle, para incentivar la investigación desde el discurso filosófico hacia el proceso histórico y cultural

de nuestro país, como por ejemplo las comunidades indígenas, sus organizaciones y líderes, que fortalezca la construcción del pensamiento propio.

## CAPÍTULO I

### 1. PRAXIS DE LIBERACIÓN: EL CAMINO A LA LIBERACIÓN

En este primer capítulo de la monografía expondré inicialmente a *grosso modo* la filosofía de la liberación desde la articulación del concepto *praxis*, posteriormente daré un panorama general de algunos postulados fundamentales (proximidad, exterioridad, totalidad) de la filosofía de la liberación y analizaré la *praxis* de liberación, en donde sostendré que la *praxis* es el servicio o el trabajo que se realiza a favor de los oprimidos, de los pobres, de los hombres (mujeres, niños, ancianos) y que por ser una actividad que se enfoca en la liberación y reconocimiento del Otro, es el acto que inevitablemente innova y transforma el sistema, ya que al ubicarnos a la luz de los sufrimientos y necesidades de los afectados es ya exterior al sistema. La categoría de *praxis* de liberación nos ofrecerá los elementos para descubrir la actividad propia del acto liberador y de nociones que nos permiten trascender y traspasar el fundamento como la exterioridad, la proximidad, entre otras. Para lograr el propósito anterior me enfocaré principalmente en las obras *Filosofía de la liberación e Introducción a una filosofía Latinoamericana* de Enrique Dussel.

La filosofía de la liberación<sup>1</sup> de Enrique Dussel, nos plantea un discurso filosófico articulado a la *praxis*, específicamente a la *praxis* de liberación, la liberación incluye tanto el momento negativo como afirmativo del discurso y la *praxis* filosófica: la negación del sistema vigente y la afirmación de la exterioridad (nación, oprimido, pueblo etc.). El ejercicio teórico propuesto por Dussel nos enclava en la relación *praxis* y teoría, la filosofía es relativamente determinada por ambas, lo que permite introducir en este tipo de discurso la realidad concreta de los proceso de liberación (el pueblo y su

---

<sup>1</sup> El movimiento filosófico que se denomina como la filosofía de la liberación nació en 1971 en Argentina, sin embargo Dussel nos muestra las etapas del desarrollo y evolución en la historia de lo que él considera la filosofía de la liberación: “Hace veinte años, a finales de la década de los 60s, surgía en América Latina la filosofía de la liberación -en Argentina, al comienzo, y lentamente en todo el continente, posteriormente en algunos lugares del mundo periférico y aún de países centrales-.

Puede considerarse como la primera filosofía de la liberación, implícita, la crítica de la conquista (1510-1553). La segunda, fue la justificación filosófica de la primera emancipación (1750-1830). La tercera filosofía de la liberación se articuló ahora a la segunda emancipación (a partir de 1969). Sus antecedentes pueden buscarse desde el pensamiento de un Mariátegui en los años 20s, o en el de la revolución cubana en 1959. La primera fase, explícita, transcurre desde 1969 a 1973; -etapa de constitución- la segunda etapa acontece desde dicha fecha hasta 1976- etapa de maduración-; la tercera, hasta 1983 -etapa de persecución, debate y confrontaciones”. DUSSEL, Enrique. *Historia de la filosofía y filosofía de la liberación*. Bogotá: Editorial nueva América, 1994, pp. 161-162.

sabiduría ancestral<sup>2</sup>, los movimientos de liberación emergentes como la resistencia indígena liderada por Quintín Lame que analizaré posteriormente), así afirma: “*toda* filosofía tiene determinaciones en su dialéctica relación con la praxis. Es claro que la filosofía tiene un estatus teórico propio, *autónomo*, ya que nadie pretende negar la especificidad del discurso teórico filosófico. Pero dicha autonomía no es absoluta (*simpliciter*) sino relativo (*secundum quid*). En realidad concreta, histórica, integral, la filosofía es “relativa-a” la praxis”<sup>3</sup>. La filosofía no debe ser un discurso académico aislado de la realidad<sup>4</sup> o ser una ideología que justifique y encubra la dominación, el discurso filosófico no es un “saber absoluto” que se abstraiga de la realidad concreta del sujeto filosófico, sino que frente a la finitud, la corporalidad de este sujeto práctico e histórico, se pretende humanizar el discurso filosófico, haciéndolo un discurso más humano, crítico y conciente de la realidad histórica de las naciones, pueblos, personas oprimidas y alienadas, de ahí que la filosofía de la liberación piense los temas esenciales, urgentes de la *praxis* de liberación. Se trata entonces de una filosofía comprometida con los procesos históricos de liberación, enfocados en el desarrollo de la formación ideológica de los afectados negativamente por el sistema vigente, su criterio de verdad es la liberación<sup>5</sup> de los oprimidos, y a partir de esta realidad, la del hambriento, la corporalidad

---

<sup>2</sup>Al respecto Dussel plantea que la experiencia de los pueblos, el pensamiento amerindio no produjo en sí filosofía, pero si es objeto de descripción del pensamiento filosófico, la experiencia y sabiduría ancestral de los pueblos se valora, en tanto, como sujetos históricos determinan el pensamiento y resistencia de las comunidades y ofrece los elementos descriptivos a ser reflexionados filosóficamente, “que la “sabiduría popular” no es ni pura ideología ni ciertamente filosofía, pero por ser una expresión clara de la experiencia y memoria del pueblo, deberá tenerse en cuenta en una metodología general de la historia de la filosofía en América Latina. El saber no es sólo filosófico, y la sabiduría está frecuentemente ausente de muchos discursos filosóficos”. *Ibid.*, 27.

<sup>3</sup>DUSSEL, Enrique. *Praxis Latinoamericana y filosofía de la liberación*. Bogotá: Editorial nueva América, 1983, pp. 30-31.

<sup>4</sup>Según Dussel la *praxis* y la teoría están presente en todos los momentos del ejercicio teórico de la filosofía, el filósofo en tanto sujeto de la filosofía se encuentra siempre presente en una realidad concreta, la cotidianidad, el mundo que funda su horizonte como la cultura, el pueblo, la nación, es decir el filósofo en tanto sujeto finito se encuentra relacionada con una historia que determina sus intereses y sus prácticas sociales. La subjetividad filosófica es antes una subjetividad histórica, “El ego cogito es antes un ego laboro, ego opero, ego deseo de un grupo, de un pueblo. Es verdad que se puede hacer abstracción y considerar sólo el sujeto-objeto [...], pero es sólo una abstracción, es decir, el tomar la parte (la subjetividad filosófica) como un todo (la omnitud realitatis práctica)”. *Ibid.*, 27, lo que Dussel nos propone con la relación *praxis* y teoría, es evitar caer tanto en un “idealismo de la *autonomía absoluta* de la filosofía” o su extremo mecanicismo al *determinar absolutamente* a la filosofía desde el campo no filosófico, si bien se reconoce el estatus teórico e ideológico de la filosofía, también se reconoce el proceso histórico y las determinaciones y necesidades de la realidad concreta del sujeto que crea el pensamiento filosófico. La filosofía es un hacer, crea un discurso y en cuanto es un producir esta siempre en una realidad, como nos dice Dussel, en una “totalidad práctico-productiva”.

<sup>5</sup>Si bien la filosofía de la liberación, como lo menciona Dussel, no pretende abarcar el tema de la liberación como exclusividad propia de su ejercicio teórico, es fundamental en la articulación de la filosofía con la *praxis*. Si la filosofía piensa la realidad, más allá de la fundamentación y de los conceptos abstractos, también es posible realizar discursos a partir de los procesos históricos de liberación tanto de la humanidad como de

que sufre y agoniza, se forman, clarifican y analizan los temas, categorías que nos hablen de la realidad del oprimido. De ahí que el discurso filosófico parta de la *praxis* de liberación histórica y plantea el problema de la *praxis* como *praxis* de liberación de los oprimidos.

La filosofía de la liberación desarrolla sus propios aparatos de enseñanza-aprendizaje<sup>6</sup> anti-hegemónicos, método y categorías que permiten la articulación de la teoría y la *praxis* y ayudan al estudio disciplinado, la aplicación del discurso en procesos históricos de resistencia y liberación. Por ello que podemos afirmar que la filosofía de la liberación es una herramienta, un arma ideológica de los oprimidos (sean estas naciones, pueblos, personas, sexo, culturas entre otras) y sirve de base para las investigaciones que estén preocupadas en pensar y criticar filosóficamente la dominación, el dialogo entre el discurso filosófico con comunidades ancestrales entre otros temas. Es necesario mencionar *a grosso modo* el método y las categorías de la filosofía de la liberación, ofreciendo un panorama general que dilucide el enfoque de la filosofía de la liberación: el método de la filosofía de la liberación vislumbrará el pasaje de un antiguo orden a uno nuevo, se parte del momento dialéctico a la analéctica. La dialéctica como razón totalizada y totalizante (razón dominadora y alienante) es incluida en el discurso de la filosofía de la liberación, pero desde la crítica de la Totalidad como dominación, opresora, es decir se parte desde el Otro negado por la razón y de esta negación hacia su afirmación, momento analéctico que constituye la fundamentación de la filosofía de la liberación. El movimiento propio de la

---

los sujetos que son víctimas de la negación de los sistemas totalizados, de ahí que Dussel afirme que la filosofía de la liberación es un discurso mundial, una filosofía desde y para los oprimidos sean países, naciones, clases, sexo, cultura etc., no un discurso universal eurocéntrico que justifique la *praxis* de dominación. El tema central de la filosofía de la liberación es la *praxis* de liberación, desde la realidad concreta se inicia la crítica tanto al discurso enfocado en la fundamentación del ser y la identidad, como a la ideología encubridora de la dominación, por otro parte piensa la exterioridad desde su afirmación. La filosofía analiza y comprende el discurso crítico y concreto de la *praxis* de liberación, la *praxis* de liberación es el acto primero que determina los temas esenciales a ser clarificados, analizados por el discurso filosófico. La liberación incluye los momentos esenciales del proceso liberador, como acto y afirmación, la *praxis* de dominación crea víctimas, oprimidos dependientes del sistema, negados en su exterioridad, el oprimido toma conciencia de la injusticia y niega la negación, el segundo momento se presenta cuando el sujeto (oprimido) afirma su integridad humana y deja a un lado la negación para transformar, crear un nuevo orden, es decir se pasa de un momento de negación a una ruptura del sistema dando paso a la afirmación de la exterioridad.

<sup>6</sup> Con respecto a los aparatos de enseñanza-aprendizaje anti-hegemónicos, Dussel en su libro *Historia de la filosofía y filosofía Latinoamericana*, nos muestra el crecimiento, maduración y precisión que ha tenido la filosofía de la liberación en Latinoamérica y que han fortalecido el proceso histórico e ideológico de la filosofía de la liberación: “Hubo encuentros de filosofía de la liberación en la Universidad Autónoma de Toluca (1976) y en Puebla (México). Seminarios en Chihuahua (México), y se hizo presente en el primer Congreso de profesores de Filosofía de Centroamérica (Tegucigalpa) en 1978. Poco a poco fue en Colombia donde surgió un grupo internacional en la Universidad Santo Tomás de Aquino a raíz de los Congresos de Filosofía Latinoamericana. El primero de ellos en 1980 -con temas generales y con la asistencia hasta de 700 participantes-.” DUSSEL, *Historia de la filosofía y filosofía Latinoamericana*, Op. cit., p. 79.

*praxis* de liberación no solo critica y niega los *praxis* alienante y opresora del discurso de la Totalidad y las instituciones como mediaciones de la fundamentación, sino que más allá de la dialéctica negativa pasa a la afirmación de la exterioridad del Otro, lo que permite el pasaje de creación a un nuevo orden, el proyecto utópico del pobre, la mujer castrada, el hijo alienado, el anciano desecho, el proyecto imposible para el sistema. La *metafísica de la creación* es la condición afirmativa de la liberación ya que muestra a la creación como el movimiento que asegura el pasaje de un antiguo orden a uno nuevo, la contingencia de lo que ya no es y la posibilidad de crear a partir de la nada, de lo que todavía no es el sistema, otra realidad (realidad oculta). De ahí que la totalidad, la razón dominadora en cuanto no es infinita, divina hace factible la *praxis* de liberación, lo absoluto, será entonces, siempre la exterioridad, el Otro como posibilidad de la novedad. Las categorías de la filosofía de la liberación, mencionando algunas, la totalidad, la exterioridad, proximidad, alienación, mediaciones, liberación, fundamentalmente la categoría de la exterioridad (porque nos sitúa en el problema real y concreto del Otro como pobre y distinto) son relevantes en la determinación de la articulación del ejercicio teórico con la *praxis*.

### **1.1. De la totalidad a la exterioridad**

El paso de la totalidad a la exterioridad es el camino que vislumbra los rostros ocultos por un sistema totalizado, iniciamos el recorrido al descubrimiento de lo que significa la libertad distinta del Otro, no nos enfrentamos ya al discurso abstracto, en el que la corporalidad de los sujetos se pierde en la fundamentación del ser, sino en lo concreto de las relaciones humanas, el cuerpo, la voz, la cultura del Otro, su alteridad se manifiesta.

La totalidad al mantener la relación del hombre con los entes, las cosas y los objetos, funda las relaciones de los hombres en las mediaciones, es decir los objetos y los entes son instrumentos que aseguran la permanencia de la totalidad, por tanto el hombre como tal no es valorado y se desplaza su dignidad, libertad y respeto, para insertarlo en el sistema y convertirlo en un ente más, en un medio, el hombre se instrumentaliza. Sin embargo hay una relación que la totalidad no puede instrumentalizar, la proximidad, el cara-a-cara, nos dirigimos al origen de todo mundo<sup>7</sup> y significado, las relaciones entre hombre y hombre construyen lazos de familiaridad, fraternidad, las alianzas son por nuestros hermanos, a favor de su integridad y libertad. La libertad distinta, la del Otro se valoriza por encima de

---

<sup>7</sup> “Las cosas-sentido, (X. Zubiri), entes, no nos rodean caóticamente. Forman parte de *un mundo* (M. Heidegger). Cuando hablamos de un mundo nos referimos al horizonte cotidiano dentro del cual vivimos. El mundo de mi hogar, de mi barrio de mi país, de la clase obrera. Mundo es entonces una totalidad instrumental, de sentido. No es una puro suma exterior de entes, sino que es la totalidad de entes con sentido” DUSSEL, Enrique. *Filosofía de la liberación*. México: Fondo de cultura económico, 1ra edición en el FCE. 2011, pp. 52-53.



cualquier relación. El ente aquí ya no tiene lugar, nos alejamos de él para acercarnos a la exterioridad de la totalidad, la *transcendentalidad interior*, más allá de la ontología, del ser se halla un mundo totalmente distinto y único, el pobre, oprimido, sea indígena, negro o mujer, se sacraliza, es en la lejanía de la totalidad donde la praxis de liberación se lleva a cabo, donde el acto libertador toma sentido y significado.

## **1.2. Proximidad: responsabilidad por el mundo del Otro**

La proximidad es una de las categorías importantes en la praxis de la liberación, nos acerca a la comprensión de lo más real y cotidiano de la vida, del encuentro con los más cercanos y la posibilidad del contacto físico con los nuestros, es el inicio de toda experiencia y explicación del mundo o de las cosas que creamos en el mundo, en la proximidad podemos crear lazos de fraternidad, de amor, fidelidad porque la cercanía es el paso al reconocimiento del Otro como un miembro más de la familia, la cofradía, de la aldea. Al afirmar Dussel que la proximidad es la raíz de la praxis de la liberación nos explica el hecho esencial de compartir frente-frente o cara-a-cara el sufrimiento, las angustias, la pobreza, incluso hasta la felicidad de los pueblos subyugados y dominados, y aceptar tal experiencia, la experiencia de la proximidad del hermano a hermano, del padre al hijo como parte de nuestra responsabilidad y lucha. En este apartado daré comienzo a la explicación de lo que Dussel denomina proximidad, en donde toda lucha por el Otro adquiere sentido y fortaleza, ya no interesa la comprensión de los entes, el mundo sino la cercanía de los hombres.

¿Qué es la proximidad? Dussel nos dice que la proxemia es la relación hombre-naturaleza y es la relación que privilegiaron la experiencia griega y la moderna europea, al privilegiar esta relación comprendieron el ser como luz o *cogito*<sup>8</sup>, todas las relaciones del hombre se enfocaron en la interacción que este tiene con la naturaleza, lo que vemos, lo que podemos dominar con nuestras habilidades y controlar se transformó en lo más importante y todas las demás relaciones (de hermandad, fraternidad etc.) quedaron desplazadas. Este desplazamiento nos acerca a las cosas, a los instrumentos, estos a su vez se tornan medios para conseguir lo que deseamos (la madera para construir mesas, casas o simplemente para darnos calor, o en el sistema capitalista los recursos naturales para aumentar riquezas y lujos), el hombre en esta misma lógica se convierte en un medio

---

<sup>8</sup> Siguiendo la definición de proxemia de Dussel, es el estudio de los entes, también la podemos llamar óptica y hace referencia a todos los productos, artefactos creados por el hombre, como las sillas, casas, cuadros entre otras, en la proxemia el hombre se pregunta que son las cosas y e intenta dar una definición teórica de ellas.

“para”, el trabajo de un obrero como tal no es valorado, lo que se espera de él es su máximo rendimiento para el beneficio de la producción y la rentabilidad de la empresa. Como resultado se instrumentalizan las relaciones, el hombre sirve como medio para alcanzar algún propósito, ya no tiene valor en la relación hombre-naturaleza, es el medio que permite alcanzar los fines. Sin embargo la praxis de la liberación parte de otro tipo de relación, la relación hombre-hombre, aquí no se privilegian los entes y su sentido, no se busca el significado o ser de las cosas, se privilegia el espacio y lo político; el espacio porque cobra importancia el lugar donde nacemos y lo político<sup>9</sup> porque se centra en la relación hermano-hermano, en la fraternidad que crea comunidad, así afirma:

Se trata entonces de comenzar por aquello que se encuentra más allá del mundo de la ontología, el ser, anterior al mundo y su horizonte. Desde la proximidad, más allá de toda proxemia, anterior a la verdad del ser, es como venimos a la “luz del mundo”, cuando aparecemos, cuando nuestra madre nos pare. Parir (acto materno) es aparecer (acto filial).<sup>10</sup>

En la proximidad no nos dirigimos a algo (acercarnos a un carro, mesa, una cama), en esta relación el nacimiento es signo de cómo aparecemos en el mundo, pero además el origen anterior a todo mundo posible, antes que los entes, los instrumentos primero tenemos contacto con un humano, crecemos y somos gestados por una mujer, es decir nacemos en alguien no en algo y ese hecho marca nuestro comienzo en el mundo. Esta aproximación es el *rostro-ante-el-rostro* la madre se entrega al servicio del hijo, lo protege, lo alimenta, lo ama, antes que su mundo (antes que el yo, que el sentido egoísta, el límite y los sentidos de su mundo) está el de su hijo, al reconocerse el mundo del Otro se responsabiliza de él y hace parte de su proyecto el de el Otro. No obstante la relación madre-hijo nos inserta en la relación cultura-pueblo, no sólo nacemos y crecemos en un ambiente familiar, la madre, la familia nos prepara a la proximidad histórica, el mundo del hombre se expande desde el grupo social que lo rodea hasta la sociedad y la época en la que nació, es así como podemos pasar de la relación madre-hijo a la relación cultura-pueblo, sexo-a-sexo en la relación amorosa, maestro-discípulo en el aprendizaje y en la política codo-a-codo con los hermanos en las decisiones y reuniones políticas.

---

<sup>9</sup> La política en el pensamiento dusseliano no solo hace referencia a la acción que un político pueda ejecutar en las instituciones sino también al carácter social de la política, de ahí que las relaciones de fraternidad como la de hermana-hermano, hermano-hermano en la organización y estructura de las instituciones políticas sean determinantes en la búsqueda de la justicia y la creación de las mismas, veamos que nos dice Dussel: “La relación práctico-política, se da dentro de una totalidad estructurada institucionalmente dentro de una formación social histórica, y también, y por último, bajo el poder de un estado” DUSSEL, *Filosofía de la liberación*, Op. cit., p. 117. También podemos encontrar en su libro *Introducción a una filosofía de la liberación Latinoamericana* en las páginas 99 a la 100, comentarios respecto a la relación hermano-hermano. Véase también en *20 Tesis de política* la relación del campo social con la política, en las tesis 6 y 7.

<sup>10</sup> DUSSEL, *Filosofía de la liberación*, Op. cit.45.

El sentido del rostro-a-rostro, del cara-a-cara es determinante en la praxis de la liberación nos indica, como dice Dussel, el hecho de estar ante el rostro de alguien distinto a mí, sin embargo la simpleza de mirar a Otro, de observar sus rasgos, tratar de comprender lo que nos expresa nos ubica en el *más allá* de la totalidad (del límite donde todo ente encuentra su sentido), *más allá* de la totalidad ya no experimentamos el encuentro con los entes, sino la experiencia del rostro, del Otro no como cosa sino como alguien que no podemos totalizar ni abarcar en nuestro mundo, desborda nuestro propio mundo. Es la experiencia más cotidiana que podemos vivenciar, sin embargo la más desplazada o alejada. Todos los días nos encontramos frente a muchos rostros, pero estas relaciones están instrumentalizadas, vemos a los otros como medios que nos permiten transportarnos, alimentarnos, en fin como instrumentos que sirven para alcanzar alguna meta, el Otro no es valorado por lo que es, por lo que siente o piensa sino porque se transforma en mediación. No obstante todo cambia cuando nos detenemos y le preguntamos a la mesera ¿cómo te llamas? Aquí comienza el reconocimiento del Otro como otro, y la crítica a la totalidad que niega la experiencia más originaria, la de la proximidad, “Sería muy fácil explicar históricamente por qué, pero lo cierto es que la experiencia del cara-a-cara es la primera experiencia humana, y es la más rica de todas; por ello va a poner en cuestión a la ontología de la totalidad, en la cual todos nosotros somos nada, porque justamente cuando el Otro no es reconocido, es reducido a nada”<sup>11</sup>.

La proximidad es la primera relación que vivencia el hombre, de ahí que sea la experiencia más originaria que otras, donde la responsabilidad por el Otro sea pobre, hermano, obrero o indígena es la afirmación de su libertad distinta. El que tome a cargo la responsabilidad por el Otro ha vivido la proximidad de los iguales, de los que estando juntos se reconocen distintos pero iguales, y basan su cercanía en la justicia y la alegría de la experiencia de la realidad, un ejemplo de la proximidad es la cercanía profunda que Lame tenía con las comunidades indígenas al compartir su indignación, dolor y miseria impulsándolo a responsabilizarse por su libertad como lo observaremos en el segundo capítulo. Antes que el descubrimiento de los entes y la búsqueda por el Ser, esta la realidad de la relación hombre a hombre, el cara-a-cara, desde la proximidad se cuestiona la fundamentación del ser porque niega al Otro, lo desconoce y lo constituye como enemigo. De ahí que la categoría de la proximidad sea la raíz de la *praxis* y desde donde parte el discurso filosófico de la filosofía de la liberación.

---

<sup>11</sup> DUSSEL, Enrique. *Introducción a una filosofía de la liberación Latinoamericana*. Bogotá: Editorial Nueva América, 1979, p. 38.

### 1.3. La totalidad: El proyecto de lo mismo

La totalidad nos aleja de la experiencia rostro-a-rostro para dar paso a la cercanía de los entes, las cosas y los objetos, sin embargo la lejanía no cierra la posibilidad a una proximidad futura, la apertura al descubrimiento del Otro se abandona para fundar las relaciones de los hombres desde la proxemia (hombre-ente)<sup>12</sup>, entramos en el mundo de la totalidad instrumentalizada y en el fundamento<sup>13</sup> de lo mismo. No obstante la totalidad no solo indica la cercanía a los entes también es el límite donde todo ente halla su sentido, en la totalidad los entes constituyen y hallan su sentido.

Dussel nos dice que “todo mundo es una totalidad (G. Lukács)”<sup>14</sup>, la cotidianidad en la que vivimos está llena de cosas-sentido, y estas cosas-sentido constituyen el mundo, pueblan el mundo. Desde que nacemos empezamos habitar el mundo de entes con sentido, si bien la proximidad es la primera experiencia que el hombre vive desde su nacimiento al mismo tiempo va poblando el mundo de cosas-sentido, esto se debe al hecho de que el hombre desde que nace esta siempre en relación con la naturaleza y el entorno, con cada estímulo de frío, calor, dolor, hambre y con la relación que mantiene con los demás (la madre cumple un rol esencial en el aprendizaje de los entes, las cosas, ella enseña lo peligroso o beneficioso a un niño, palabras tales como susto, tete, papá entre otras van enseñando al niño el sentido de los entes) empieza a formar el horizonte del mundo: “El mundo, podríamos decir, se va desplegando lentamente desde el momento de nuestra concepción. No es lo primero, como lo piensa la ontología”<sup>15</sup>, esta es una crítica importante que realiza Dussel, ya que sí se piensa que la primera relación del hombre es con los entes, se niega la experiencia de la proximidad y se le da un origen y explicación al

---

<sup>12</sup> Para entender las nociones de cosa, ente y sentido del nivel de la proxemia Dussel nos explica: “cuando hablamos de cosa (*res*) nos referimos siempre a una realidad sustantiva cuyas notas constitutivas están cerradas, clausas o independientes realmente como todo” DUSSEL, *Filosofía de la liberación*, Op. cit., 73. Las cosas hacen referencia a la esencia de una individualidad concreta, como por ejemplo un gato, perro y conejo poseen unas características, operaciones o funciones que identifica a cada uno de estos animales en su unidad, en su individualidad concreta, aunque el hecho, según Dussel, de que una de estas especies pierda una de sus característica (como un oído, ojo) su unidad concreta aun permanece; ente (*tò ón, ens*, lo que es), nos dice Dussel, “indica que nos referimos abstractamente a la cosa en cuanto incorporada al mundo como mediación o posibilidad; aunque también puede ser un puro ente de la razón, como el centauro, por ejemplo”. DUSSEL, *Filosofía de la liberación*, Op. cit., p.73. El ente hace referencia a la esencia y a la realidad que lo constituye. Por otra parte la cosa-sentido es una cosa que posee estructura conceptual y esencia, es decir una cosa es ente cuando es cosa-sentido, veamos también la noción de sentido que muestra Dussel: “el sentido, entonces, es la estructura eidética del ente que se interpreta conceptualmente, en el nivel existencial cotidiano o teórico crítico, en respectividad al mundo como totalidad del fenómeno”. DUSSEL, *Filosofía de la liberación*, Op. cit., p. 74.

<sup>13</sup> Fundamento en la filosofía de la liberación es el ser, el origen de todo, el principio de la explicación de todos los entes, de la totalidad: “El ser de la erótica machista, como enseña Freud, es el falo como tal, la *falicidad* (si se nos permite este neologismo), la *imago patris*. El fundamento o ser de un sistema es lo que explica la totalidad”. DUSSEL, *Filosofía de la liberación*, Op. cit., p. 57

<sup>14</sup> DUSSEL, *Filosofía de la liberación*, Op. cit., 53.

<sup>15</sup> DUSSEL, *Filosofía de la liberación*, Op. cit., 53.

hombre desde la ontología, esto no es más que la negación del mundo diferenciado del Otro y de la cercanía del rostro-a-rostro que genera la responsabilidad y se podría decir la unidad con el Otro.

El mundo como totalidad indica el límite en el cual todo ente adquiere sentido, a pesar de ello el mundo nunca se fija se desplaza en tiempo, historia y espacio, este desplazamiento se debe al hecho de que el movimiento de la totalidad es dialéctico, todo lo que nos acontece en el mundo es abarcado por el proceso dialéctico, a medida que el hombre vive y experimenta va ampliando su horizonte<sup>16</sup>, la totalidad se va desplazando para abarcar los nuevos entes, así que los antiguos quedan, se traspasan, para abarcar a los nuevos. “Si dialéctico (*dia-*) es el pasaje de un horizonte o frontera a otro horizonte o ámbito (*-lógos*), el mundo es comprendido constantemente como un proceso, el mundo comprendido constantemente como un proceso dialéctico, con movilidad que continuamente está transpasando sus límites o fluyendo, huyendo sin descanso (J. P. Sartre)”<sup>17</sup>, el horizonte del hombre crece históricamente desde el pasado hacia el futuro y espacialmente: en el pasado por la tradición contada o estudiada y el recuerdo, en el futuro como visiones de nuevos proyectos y en la espacialidad como incursión en nuevos espacios.

La filosofía de la liberación privilegia el mundo como espacialidad, porque hace referencia a la totalidad de entes que se encuentran en una cierta proximidad, se fundamentan en el pasado, en el origen donde se dio paso a nuestro nacimiento, de ahí que estos entes remitan al “lugar” donde nació. El “lugar” donde se nace es radicalmente importante en el proyecto futuro, es determinante el hecho de haber nacido en un país del tercer mundo o en un país del primer mundo. Retomar el “lugar” donde se nace, en los orígenes del pueblo, en el pueblo mismo, es el punto de partida de una filosofía de la liberación, como examen y diagnóstico del sufrimiento, de la dependencia y debilidad, de ahí que este escrito se

---

<sup>16</sup> En el libro *Introducción a una filosofía de la liberación Latinoamericana* Dussel nos dice que retoma el término horizonte del griego *horizo* que significa delimitar, en el cual todo mundo se nos avanza en tiempo y espacio, que el mundo tenga límites hace posible que todo mundo en el que nos movemos tenga sentido y pueda ser comprendido como totalidad que relaciona todos los acontecimientos de la vida. El hombre comprende todo lo que pasa en su mundo. La comprensión en Dussel está separada en dos partes: *comprensión*. La primera parte que le corresponde el significado de *circum*, el círculo en el cual se encierran o engloban la totalidad de nuestras experiencias, límite en el que todo ente encuentra sentido, en el que todo ente es. La segunda parte, *prensión*, de los verbos “prender” o “captar” algo concreto, significa que algo dentro de mi mundo ya posee significado y por lo tanto es abarcado por la totalidad de mi mundo. El mundo como totalidad nos indica el límite de límites porque es el espacio (una cierta proximidad, que privilegia el “pasado” como el “lugar” donde nació) y tiempo (los entes de sentido se van desplegando en el futuro, reafirmando la totalidad) donde todo ente es abarcado y haya su significado, la forma como se comprende el mundo cotidiano o la totalidad de sentido se llama *comprensión existencial* (existencial: existir sin consciencia crítica). Es importante señalar que con la totalidad nos movemos en el plano de la razón dialéctica, diferenciada del entendimiento óntico o razón analítica, que se encarga de la comprensión de los entes, la filosofía de la liberación de Dussel se enfoca en la crítica del mundo como fundamento, por lo tanto de la razón dialéctica.

<sup>17</sup> DUSSEL, *Filosofía de la liberación*, Op. cit., p. 61.

enfoque en el análisis de un acontecimiento histórico que marcó la liberación de un pueblo, la resistencia indígena liderada por Lame. Esta filosofía, que es motivo de nuestro interés, cuestiona radicalmente la filosofía europea, ya que la filosofía europea privilegia la temporalidad, es decir, que se enfoca más en la fundamentalidad del futuro, del proyecto (*prinziphoffnung*). Esta preponderancia resulta un peligro para la proximidad, porque, como lo explica Dussel, “en efecto, la persona es lo que es por su proyecto ontológico, por aquello que se comprende poder-ser, por lo que intenta, como singular o grupo. El proyecto es la posibilidad fundamental de lo mismo”<sup>18</sup>, el proyecto se actualiza siempre en el futuro, prevalece la posibilidad de afirmar “lo mismo”. Que el proyecto sea “lo mismo” significa que se comprende como poder-ser, lo que ya se es se mantiene como proyecto futuro y como actualidad permanente desde el pasado hasta el presente, lo “mismo” resulta ser el fundamento que explica la totalidad, por lo tanto palabra fundante y origen de todo decir, es finalmente el ser que determina y totaliza el mundo, aun el desconocido, de esta manera lo que genera esta fundamentación es la permanencia del proyecto, negando o utilizando como medio todo lo que no abarque. Como consecuencia ya no importan las relaciones entre hombre, sino los procesos de actualización del fundamento, se instrumentalizan las relaciones en pro de mantener el proyecto futuro, sea este el del capitalismo, sea el del padre machista.

El mundo como totalidad es el límite en el que todo ente encuentra su sentido, nuestro mundo es una permanencia en el cual encontramos y descubrimos los entes y su sentido, la forma en la que nos relacionamos con ellos se torna cotidiana y obvia, ello se debe porque siempre estamos en constante relación con ellos, el sentido de los entes nos es familiar y gracias a ello podemos identificar con facilidad una cama o silla. Esta actitud frente al mundo (nuestro mundo) la torna acrítica, en la medida que todo nos es cotidiano, pero al mismo tiempo, nos dice Dussel, esta actitud constituye un problema moral. Para entender el problema moral al que hace referencia Dussel, debemos acudir a los términos que toma de Heidegger y Husserl, los cuales son: “existencia”, *existencial*, *existenciarlo* y *comprensión existencial*.

Existencia significa que existo en mi mundo trascendiéndolo todos los días, es el modo de “ser-en-el-mundo”, es decir la existencia es la forma cotidiana en la que existo en mi mundo y en el mundo de todos los días, de esta manera lo transcendemos en la medida en que el mundo en el que existo se torna obvio y acrítico, por lo tanto cotidiano. *Existencial* es esta conciencia acrítica de asumir y aceptar el mundo en el que existo, sin preocupaciones o crisis que pongan en peligro lo que considero el mundo, mi mundo. Nuestra vida entonces se vive de forma acrítica e ingenua, el hombre que se habitúa a esta forma de “ser-en-el-mundo”, no se cuestiona por las consecuencias reales de su

---

<sup>18</sup> DUSSEL, *Filosofía de la liberación*, Op. cit., p. 56.

fundamento y acciones. Se cierra o se totaliza en su mundo, en el mundo al que considera aceptable, los resultados negativo no se estiman como tal, sino como parte del mundo y su lógica, “el asunto es saber pensar, porque “de suyo” está todo dicho y aun las más tremendas inmoralidades son aceptadas obviamente; con ellas nos sentimos perfectamente solidarios sin tener conciencia de su estatuto moral”<sup>19</sup>. Ahora bien la *compresión existencial* o posición *natural* es la manera como comprendemos o abarcamos la totalidad del mundo en el que constantemente habitamos, compresión que no es crítica sino obvia e ingenua. Por lo contrario, *existenciario* es el modo de existir en el mundo con conciencia crítica. En el siguiente apartado retomaremos de nuevo este problema moral.

#### **1.4. Cercanía con las cosas: Las mediaciones o posibilidades**

Las mediaciones es la categoría que nos permitirá entender el paso de la proximidad a la totalidad, si bien existe la cercanía originaria, del rostro frente al rostro, también suponemos su lejanía. La lejanía originaria nos enfrenta a la totalidad del mundo donde los entes, los objetos encuentran su lugar y limitación, sin embargo los objetos y los entes hallan su propósito final, su función dentro de la totalidad cuando son las mediaciones que cumplen el proyecto de la totalidad, estas mediaciones permitirán acercarse o permanecer dentro de la fundamentación de la totalidad y, por lo tanto, cumplir con el proyecto futuro del mismo (que finalmente es conservar la totalidad en el tiempo)<sup>20</sup>. Esta cercanía con las cosas Dussel las denominará proxemia, en la cual la relación hombre-a-hombre, que nos permite entender la libertad distinta del Otro, será desplazada para privilegiar la relación con las cosas (hombre-ente) por encima de las relaciones que puedan sostener los hombres entre sí. Es así como con las mediaciones, la lejanía de la proximidad constituye la cercanía a los entes, las cosas y como nos insertamos en la totalidad. De lo que se trata es de explicar las posibilidades o mediaciones que constituyen la totalidad y la cotidianidad acrítica que genera el hecho de enfrentarnos todos los días a los entes.

---

<sup>19</sup> DUSSEL, *Introducción a una filosofía de la liberación Latinoamericana*, Op. Cit., p. 15.

<sup>20</sup> La totalidad no solo se comprende como el límite de todo ente, no solo comprendemos la totalidad como el lugar donde los entes que nos rodean adquieren su sentido, no solo el ser del fundamento. Dussel nos explica que la totalidad no es estática, sino que se encuentra en constante movimiento, y este movimiento se da en el tiempo como proyecto futuro, *adviniante*, la totalidad como proyecto constituye la compresión del mismo como “poder-ser”. La totalidad del mundo avanza, lo que soy en la cotidianidad se representa en el futuro como proyecto y asegura la permanencia en la historia de una cultura, pueblo o época, como lo expresa Dussel: “La filosofía acostumbra a decir que ese mundo no es un mero presente, sino que es vivido desde la temporalidad. “Yo-soy- en-el-mundo”, pero en realidad lo soy desde un pasado (...) que me condiciona, y ese pasado es el de mi vida; pero además es el de mi familia, el de mi pueblo y, por último, el de toda la historia humana. Vale decir que estoy siendo condicionado por una historia milenaria” DUSSEL, *Introducción a una filosofía de la liberación Latinoamericana*, Op. Cit., p. 20.

Las mediaciones o posibilidades, como lo mencioné anteriormente, son los medios que materializan en la acción el objetivo final del fundamento, no obstante las mediaciones o posibilidades se establecen como tal cuando los entes, cosas y objetos descubiertos o constituidos dentro de la totalidad de sentido tienen valor o estimación de valor. Este *valor* se determina en la medida en que los entes son reales posibilidades para el objetivo final, es decir cuando la “posibilidad posibilita” en la acción el proyecto de la totalidad, por lo cual “el acceso al valor es estimativo, operativo”<sup>21</sup>, la estimación del valor genera en la mediación su parte funcional y operativa en la totalidad. Tomemos un ejemplo, si nos encontramos en medio de un frío intenso, el abrigo y el calor adquieren un importante valor para conservar la temperatura del cuerpo y definitivos para la sobrevivencia humana, es decir que los entes son estimados en su valor dependiendo de lo que el proyecto en el que nos encontramos demande o necesite para su cumplimiento o realización.

Es en las mediaciones en donde observamos uno de los problemas de la totalidad. Estamos acostumbrados a enfrentarnos todos los días a los entes, el modo cotidiano como vivimos se torna acrítico o ingenuo, ya que la forma como nos relacionamos con los entes se torna natural, la lejanía que dejamos en la proximidad se enfrenta a la manipulación y dominio de los entes, a la totalización de todas las formas de relacionarnos en la vida, el hecho de que la cotidianidad se convierta acrítica significa que aceptamos la forma cotidiana de interpretar los entes y su sentido como la única y por lo tanto negamos otra manera distinta de interpretar los entes, finalmente estamos condicionados, “miramos el mundo desde los barrotes de nuestra celda”, como lo dice Dussel:

Miramos el mundo desde los barrotes de nuestra celda y creemos que son los barrotes de la celda donde están encarcelados los otros. Nuestra vida, por “natural” y obvia, es vivida en una ingenuidad acrítica de sumas consecuencias. Nuestro modo de enfrentarnos a los entes, por ello, está condicionado a esta cotidianidad que es nuestro propio ser, nuestra segunda naturaleza, nuestro ethos, nuestro carácter cultural, histórico.<sup>22</sup>

El problema se extiende cuando no es solo el individuo el que se encuentra en esta situación acrítica sino una cultura que considera sus costumbres, creencias como la única válida o aceptada, se ignoran las demás o simplemente se las niega, por creerlas ingenuas, primitivas o malas, ejemplo de ello es la llegada de los españoles a América Latina en 1492 o como también nos muestra Dussel la cultura occidental al creer ser superior a otras culturas como las andinas (Maya, Azteca, Inca, Totoroes, Nasa etc.) por tener una supuesta actitud crítica frente a creencias de dioses tales como la luna, el sol o elementos naturales, superados por el hecho de haber encontrado una verdad absoluta (la de un dios único).

---

<sup>21</sup> DUSSEL, *Filosofía de la liberación*, Op. cit., p. 72.

<sup>22</sup> DUSSEL, *Filosofía de la liberación*, Op. cit., pp. 66-67.



Retomando el ejemplo de la conquista de España en América Latina, la llegada de los españoles a territorios desconocidos produjo el choque entre culturas, los españoles se interesaron en las riquezas materiales que poseían los indígenas y se adueñaron de ellas, pero no observaron la inmensa riqueza cultural que tenían, sino que la satanizaron, veamos las expresiones de uno de estos españoles, Fray Bernardino de Sahagún, franciscano que vio en la cultura indígena de México el dominio de Satanás y por lo tanto un pueblo en pecado:

Vosotros, los habitantes de esta nueva España, que sois mexicanos, tlaxcaltecas, y los que habitáis en la tierra Mechuacan, y todos los demás indios, de estas indias occidentales, sabed: que todos habéis vivido en grandes tinieblas de infidelidad e idolatría en que os dejaron vuestros antepasados, como está claro por vuestras escrituras y pinturas y ritos idolátricos en que habéis vivido hasta ahora. Pues oíd ahora con atención, y atended con diligencia la misericordia que Nuestro señor os ha hecho, por sola su clemencia, en que os ha enviado la lumbré de la fe católica, para que conozcáis que Él sólo es verdadero Dios, creador y redentor, el cual sólo rige el mundo; y sabed, que los errores en que habéis vivido todo el tiempo pasado, os tiene ciegos y engañados; y para que entendáis la luz que os ha venido, conviene que creáis y con toda voluntad recibáis lo que aquí está escrito, que son palabras de Dios las cuales os envía vuestro rey y señor que está en España y el vicario de Dios, Santo Padre, que está en Roma, y esto es para que os escapéis de las manos del diablo en que habéis vivido hasta ahora, y vayáis a reinar con dios en el cielo.<sup>23</sup>

Hasta aquí hemos visto como las mediaciones son la parte operativa de la totalidad, que posibilitan en la acción el proyecto futuro del fundamento, y como la forma de accionar

---

<sup>23</sup> Este texto es sacado del libro *Los grandes momentos del indigenismo en México* de Luis Villoro, en cual dedica un apartado a Fray Bernardino de Sahagún, en el que expone el pensamiento que Fray Bernardino tenía acerca del pueblo de México, al que consideraba se encontraba dominado por el poder de Satán, pero al mismo tiempo bendecido por la llegada de la fe católica a estas tierras, para rescatarla y salvarla de las tinieblas en las que se encontraba, y, por lo tanto, la tarea de adoctrinamiento a los mexicanos por parte de franciscanos como él. Este texto nos permite entender como una cultura se cree guía y redentora de otra, que no sigue sus mismas costumbres y creencias, los métodos para imponer, el adoctrinamiento, quizá no sean los más justos pero la causa siempre estará justificada para la salvación de pueblo. Finalmente la encomienda de estas misiones, que intenta imponer una cultura como la única, es la destrucción o adaptación, los indígenas no tenían muchas opciones, sin embargo vieron una salida al practicar sus creencias a escondidas de los frailes, opción que en muchos casos fracasaba: “Y en la hora conveniente iban con un fraile o dos, sesenta o cien criados de casa y daban secretamente sobre los que hacían alguna cosa de las arriba dichas, como idolatría, borrachera o fiesta, y aprehendíanlos, y llevábanlos al monasterio, donde los castigaban y hacían penitencia, los enseñaban la doctrina y los hacían ir a los maitines a la media noche y se azotaban, y esto por algunas semanas, hasta que ellos estaban ya arrepentidos de lo que habían hecho, y con propósito de no hacerlo más, y así salían de allí catequizados y castigados, de ellos tomaban ejemplo los otros, y no osaban hacer semejante cosa, y si la hacían luego caían en el lazo, y los castigaban como dicho es” VILLORO, Luis. *Los grandes momentos del indigenismo en México*. México: El colegio de México, Fondo de cultura económica, 1996, pp. 40-96.

desde las mediaciones se transforma en un problema moral, en la medida que la totalidad de nuestro mundo es aceptada naturalmente, sin medir sus consecuencias negativas.

### **1.5. Exterioridad: realidad histórica nueva**

Para Dussel la categoría más importante de la filosofía de la liberación es la exterioridad. Es comprensible la relevancia que Dussel le da a esta categoría, ya que sí queremos iniciar una filosofía de la liberación, una filosofía para los pueblos, los reprimidos y desde los pueblos, hay que partir de categorías que nos hablan y nos expliquen el sentido y las necesidades de estas realidades. Como lo hemos mencionado anteriormente la totalidad al ser la categoría del fundamento de “lo mismo” y negación de lo diferente, no nos puede servir de punto de partida, sino de crítica. Por lo contrario categorías como la proximidad nos acerca a un pensamiento distinto al de la totalidad, en la proximidad el espacio vislumbra la cara oculta del Otro, el Otro que se encuentra fuera del centro y en la periferia<sup>24</sup>, sin embargo es totalizado al trabajar en beneficio del centro, es un medio más,

---

<sup>24</sup> En esta filosofía de la liberación de Dussel es determinante el espacio geopolítico, ya que nos ayuda a comprender y ubicar la exterioridad, el lugar donde nacemos condiciona nuestra forma de relacionarnos con la fundamentación de la totalidad. La división del mundo en centro y periferia determina las relaciones de poder y de dominación de unos países sobre otros, a subjetividad sobre otra y por supuesto también del discurso filosófico del que parte, sea ontológico o metafísico. Podemos decir a rasgos generales que el centro nos ubica en la fundamentación del ser y, por lo tanto, en el discurso de la ontología y del sistema, es el fundamento de los imperios dominantes (clase dominante); por otro lado, el discurso de la periferia parte del no-ser, el pensamiento filosófico que se encuentra *más allá* de los muros del ser, es ya el pensamiento bárbaro para el centro al no poder abarcar en la totalidad la libertad distinta de la clase dominada. Veamos que nos dice Dussel al respecto: “Por ello la filosofía, como el centro de la hegemonía ideológica de las clases, las elites y culturas dominantes, cuando es filosofía de dominación, juega un papel esencial en la historia, en concreto en la filosofía-moderna. Por lo contrario, se podría rastrear en toda esa historia el pensamiento crítico que es, de alguna manera, filosofía de la liberación, contradiscurso en cuanto se articula a la praxis, a la formación cultural e ideológica de los pueblos, a los grupos a los nuevos movimientos y las clases, a los géneros, las razas discriminadas y a las generaciones futuras” . ENRIQUE, *Filosofía de la liberación*, Op. cit., p. 22. Es así como el espacio geopolítico nos permite acercarnos a un discurso filosófico que se centre en la cuestión de la negación, dominación, opresión y exclusión del Otro, de lo que se trata es descubrir que en la diferencia centro-periferia existe una relación de dominación que la filosofía de la liberación debe criticar y explicar “Porque la *experiencia originaria* de la Filosofía de la Liberación consiste en descubrir el «hecho» masivo de la dominación, del constituirse de una subjetividad como «señor» de otra subjetividad, en el plano mundial (desde el comienzo de la expansión europea en 1492: hecho constitutivo originario de la «Modernidad») Centro-Periferia; en el plano nacional (élites-masas, burguesía nacional –clase obrera y pueblo); en el plano erótico (varón-mujer); en el plano pedagógico (cultura imperial, elitaria, *versus* cultura periférica, popular, etc.); en el plano religioso (el fetichismo en todos los niveles); en el nivel racial (la discriminación de las razas no-blancas), etc.” DUSSEL, Enrique. “En busca del sentido (origen y desarrollo de una filosofía de la liberación)”, en: *Anthropos*. Barcelona: septiembre-octubre, 1998, p 20. El siguiente

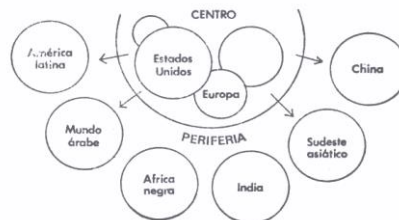
aislado de las riquezas, ventajas, lujos, es un pobre, indio, negro, mujer o niño, es finalmente la exterioridad. Podemos decir desde ya que el sentido de los entes, la dialéctica cotidiana, no nos interesa, por lo menos no como categorías fundamentales en este discurso, *más allá* de estos entes y del ser se encuentra la “proximidad postergada” la realidad que dejamos para insertarnos en la totalidad y en las relaciones instrumentalizadas, en donde el rostro del Otro se encuentra oculto, el hombre aparece como cosa-sentido integrada al mundo, ejemplo de ello son los obreros como los corteros de caña de azúcar, los corteros son simplemente parte del proceso de elaboración de azúcar, un instrumento del sistema, pero nunca como alguien. Dussel indica que la exterioridad es una *realidad histórica nueva*, porque el discurso surge desde una realidad totalmente distinta y con un pensamiento diferente al de la totalidad, lo novedoso de los pueblos, de los reprimidos es su irrupción desde su historia en el pensamiento de “lo mismo”, esto lo observaremos en el segundo capítulo en el que la lucha de Lame por la recuperación de tierras comunales indígenas se transforma en una contradicción para la totalidad que buscaba en los territorios baldíos el monopolio de la economía agrícola, mientras los indígenas piensan en comunidad y la protección de sus territorios, los grandes y pequeños empresarios en la apropiación de tierras para el aumento de la economía agrícola.

¿Qué es, entonces, la exterioridad? Es la realidad que existe *más allá* de la totalidad. Nos dice Dussel, “si el ser es fundamento de todo sistema, y del sistema de sistemas que es el mundo cotidiano (*Lebenswelt*), afirmamos ahora que hay realidad también más allá

---

esquema (tomada del libro *Introducción a una filosofía de la liberación Latinoamericana*, p. 59) nos ayudara a comprender la división del espacio en centro y periferia.

Esquema 5. El “centro” y la “periferia” dependiente



del ser”<sup>25</sup>, más allá del fundamento, de la totalidad hay aún otra realidad, una realidad no reconocida, desconocida o negada. El argumento que nos plantea Dussel es sencillo, si la realidad abarca “el orden de la constitución cósmica de las cosas, resistentes, subsistentes y crecientes *de suyo*”<sup>26</sup>, entonces la realidad se extiende mucho más allá de la totalidad. Esta realidad la podemos entender de la siguiente manera: la totalidad es el límite de límites en el que los entes hayan su sentido y lugar, aquel ente que no se encuentre dentro de este límite es para la totalidad un ente no posible, no totalizable y probablemente no sirva al proyecto de “lo mismo”, sin embargo, aunque resulte paradójico para la totalidad, hay un ente un tanto distinto a los demás, no es un ente que se pueda instrumentalizar, que se pueda incluir en el sistema. Veamos un ejemplo, la aseo de un centro comercial, pasa desapercibida por los clientes y hasta por los dueños del centro comercial, sin embargo acontece que esta mujer es una gran amiga, me detengo, le pregunto cómo esta, e inmediatamente deja de ser un ente más de este centro comercial, un medio más que asegura las finanzas y garantiza la comodidad de los clientes, para ser exterior al mismo y dar cuenta de su realidad, la situación es aún más impactante si un niño se nos acerca y nos pide alimento, exclama ¡tengo hambre!, que sucede con este ente que no se inserta al sistema, se exterioriza al mismo, es una *transcendentalidad interior* del sistema.

Dussel afirma que el Otro es la noción con la que denominará la exterioridad. No obstante el Otro se manifiesta como una realidad distinta, exterior o *transcendentalidad interior* al horizonte del ser del sistema, cuando irrumpe en el ámbito del fundamento como lo no cotidiano, lo nuevo y por ello lo extraño y novedoso, e irrumpe exigiendo y desafiando desde su exterioridad el derecho a su alteridad. Esta revelación del Otro es para el sistema una ruptura total a su cotidianidad, desborda lo establecido y determinado y cambia las relaciones (el obrero pasa de cosa-sentido a rostro provocante), para poner en evidencia las injusticias y desequilibrios del mismo. El Otro sea pobre, oprimido, provoca la justicia, reclama el derecho de ser Otro, el derecho a su dignidad y vida, reclama ser valorado desde su integridad física hasta su historia y cultura. Para el sistema esta provocación es un tanto peligrosa, pues significa que el sistema en cuanto proyecto de lo mismo es cuestionado en pro de un orden nuevo, que espera que la justicia sea instaurada con las nuevas exigencias. El sistema se siente en peligro porque en el nuevo mundo nota ya las transformaciones de lo establecido por él:

---

<sup>25</sup> DUSSEL, *Filosofía de la liberación*, Op. cit., p. 78.

<sup>26</sup> DUSSEL, *Filosofía de la liberación*, Op. cit., p.78-79.

La sola presencia del oprimido como tal es el final de la buena conciencia del opresor. El que sea capaz de descubrir donde se encuentra el otro, el pobre podrá, desde él, efectuar el “diagnóstico de la patología del estado” (Hermann).<sup>27</sup>

Ante la nueva situación el sistema tiene dos opciones, reconocer las injusticias y dar paso al comienzo de un nuevo mundo o declarar al Otro como un enemigo, destructor de la tranquilidad de “lo mismo” y objetivo a desafiar. Lo más seguro es que lo nuevo sea tan inesperado para el sistema y contradictorio para él, que vea solo el fin y el caos de su proyecto, más que un advenimiento el Otro es un infierno para el sistema.

### **1.6. El Otro como no-ser, la nada**

El Otro es encubierto por el sistema, su rostro, su libertad y palabra es callada y ocultada, mientras permanezca en esta situación y su función sea determinada en la totalidad contribuirá a la permanencia del proyecto futuro y en consecuencia a la negación de su humanidad, cultura, de su libertad. Dussel recurre a la metáfora de la máscara impuesta al rostro del Otro, para explicarnos que el Otro es fijado dentro del sistema cuando su función es determinada, el para-qué, es la definición de la conversión del Otro en ente que sirve para, la persona o el rostro queda anulado. El rostro tiene el fatal destino de volverse instrumento, una simple cosa útil, de ahí que se le puede dominar, humillar o matar, aterricemos un poco estas palabras con el poema *Boletín y elegía de las mitas* del poeta ecuatoriano Cesar Dávila Andrade:

Y vuestro Teniente y Justicia Mayor José de Uribe: “Te ordeno”. Y yo, con los otros indios, llevábamole a todo pedir, de casa en casa, para sus paseos, en hamaca.

Mientras mujeres nuestras, con hijas, mitayas, a barrer, a carmenar, a texer, a escardar; a hilar, a lamer platos de barro –nuestra hechura-. Y a yacer con Viracochas, nuestras flores de dos muslos, para traer al mestizo y verdugo venidero.<sup>28</sup>

Lo que logra finalmente la totalidad es la determinación o destrucción de la exterioridad y la reducción de esta a la nada, el Otro es tratado desde el desprecio y desdén que significa la diferencia<sup>29</sup> de su exterioridad, en palabras de Dussel el Otro es cosificado, cristalizado

---

<sup>27</sup> DUSSEL, *Filosofía de la liberación*, Op. cit., p.82.

<sup>28</sup> DÁVILA, César. *Boletín y elegías de las mitas*. Quito: Campaña nacional Eugenio Espejo por el libro y la lectura, 1959, p., 18.

<sup>29</sup> Para la totalidad el Otro es diferente en tanto constituye su negatividad e identidad con el fundamento, para la filosofía de la liberación (de Dussel), el otro es distinto en tanto es realidad separada desde que nace hasta su muerte y en tanto es libertad que permite la proximidad, los lazos fraternales y de liberación. Los términos que se contraponen son la distinción-convergencia y la identidad-diferencia, esta contraposición es importante porque mientras para la totalidad los entes son diferentes unos de otros, es decir son múltiples y al

dentro de la totalidad, su función es delimitada, el quién (la persona) desaparece para imponerse el servicio a la totalidad, el para-qué. Ahora nos encontramos ante el no-ser o la nada (en cierta forma el Otro como enemigo del fundamento), sin embargo la cosificación de la exterioridad aunque se impone abruptamente no es absoluta, la libertad del Otro es la incondicionalidad del sistema, es en este momento cuando nos corresponde entender lo que significa la nada para la totalidad y la libertad del Otro que lo hace más real y exterior a ella.

¿Qué es lo que hace distinto al Otro? Definitivamente su libertad, no aquella que significa la elección de una mediación para llevar a cabo un proyecto, sino la que da cuenta de la exterioridad del Otro ante la totalidad. La libertad es ya la incondicionalidad del sistema y por ende exterior a ella, el hombre no aparece como un ente integrado al mundo, sino que en la medida que es libre es centro de su propio mundo. El Otro al no estar determinado por la totalidad (como ente), revela su rostro e interpele ante el sistema resistiéndose a la instrumentalización, desborda por lo tanto los límites de la totalidad ubicándose en la proximidad; el pobre, la mujer, el indígena, el negro, el anciano, el niño se afirman como libertades totalmente distintas al ser, afirman su sed, su hambre, su etnia, su cultura, su independencia. Dicha exterioridad es lo que le otorga al Otro su libertad y su rostro, en definitiva tal distinción es lo que produce su novedad y la contradicción con el sistema, que lucha por mantener “lo mismo”, afirma Dussel:

Todo persona, cada persona, en cuanto es otro es libre, y en cuanto es parte o ente de un sistema es funcional, profesional o miembro de una cierta estructura, pero no es otro. Se es otro en tanto se es exterior a la totalidad, y en ese sentido se es rostro (persona) humano interpelante. Sin la exterioridad no hay libertad ni persona. Sólo en la incondicionalidad en la conducta del otro se descubre el hecho de la libertad, del libre arbitrio.<sup>30</sup>

En esta medida mientras el hombre no sea parte del sistema y por lo contrario exterior a ella, el Otro como otro resulta para la totalidad el no-ser, la nada. Esto lo podemos explicar desde el fundamento de la totalidad, el ser. Dussel nos explica que la tradición filosófica

---

mismo tiempo significan la negatividad de cada ente con respeto a los demás, hacen parte de un todo, de la identidad que es el fundamento de la totalidad. Por lo tanto, el Otro en cuanto es ente es diferente con respeto a otros, pero no posee dignidad, libertad, no es rostro interpelante, sino un ente más de la totalidad. Mientras en la filosofía de la liberación el Otro es distinto en cuanto es realidad independiente de la totalidad, en cuanto posee libertad e historia, en cuanto su dignidad, su persona son más reales que la totalidad, distinción que además posibilita la convergencia, la proximidad y el servicio con los Otros. De allí que la diferencia entre estos términos especifique si la exterioridad del otro comprenda su negatividad o afirmación.

<sup>30</sup> DUSSEL, *Filosofía de la liberación*, Op. cit., p. 84.

indo-europea (como los griegos, Hegel y los mismos brahmanes de la India)<sup>31</sup> pensaban que el ser en cuanto origen de todo mundo posible, en su comienzo es indeterminado, es decir el ser en-sí es todo pero aun no deviene algo, la determinación viene posteriormente y como resultado se genera la diferencia, el ser ahora es algo en particular, los entes hacen parte del engranaje del todo, aunque se diferencia entre sí se identifican y dependen del fundamento. Por lo tanto este devenir del ser en algo lo hace contradictorio a la nada, de la nada no podemos concluir el ser, sino la perversidad, la barbarie que niega al fundamento. Lo apropiado para la fundamentación, es que si el ser es lo absoluto y lo perfecto, los entes y el hombre deben retornar al origen primario<sup>32</sup>. La nada al ser exterior no puede retornar al ser, de ahí que se le excluya, se le instrumentalice y hasta se le elimine, esta forma de tratar a la exterioridad también se debe al peligro que significa la existencia del Otro. De la exterioridad no podemos concluir la totalidad, pero si lo nuevo, la novedad que manifiesta la realidad de los pueblos y que puede interpelar destruyendo a “lo mismo”, por ello Dussel afirma:

Desde el otro como otro, el pobre, libertad incondicionada por cuanto se desprecia su exterioridad como nada (como incultura, analfabetismo, barbarie), como lo nulo, es como surge en la historia lo nuevo. Por ello todo sistema futuro realmente resultante de una revolución subversiva en su sentido metafísico es analógica: semejante en algo a la anterior totalidad, pero realmente dis-tinta.<sup>33</sup>

En esto consiste la aniquilación de la distinción o aniquilación de la alteridad de la exterioridad; si la distinción de la alteridad niega la unidad de la totalidad, hay que incorporarla al sistema hasta lograr el aplacamiento total de la diferencia y hacerla parte de un ente más, así la nada constituye parte del engranaje de la cotidianidad acrítica y por ende se encuentra subordinada. Si por lo contrario la inserción no es posible, y la nada permanece en su distinción interpelando, provocando y contradiciendo la lógica del fundamento, es decir si se efectúa el enfrentamiento entre la verdad (ser) y la falsedad (no-ser), aparecen los héroes del fundamento que se lanzan contra el enemigo, el Otro hasta eliminarlo, matarlo, subyugarlo. La barbarie se opone a la civilización lo que espanta y aterroriza a los defensores del fundamento, es que esta oposición significa la transformación del mundo, de su mundo.

El Otro reducido a la nada, es inferior a la totalidad (“lo mismo”), la tarea de este último será la de educar al pueblo bárbaro, de guiarlo hacia la senda de la razón del ser y determinarlo en la lógica del fundamento, para que su sin sentido halle una función dentro

---

<sup>31</sup> Véase capítulo III de la *Introducción a una filosofía de la liberación Latinoamericana*.

<sup>32</sup> Este es el principio de la justificación de la dominación, opresión y eliminación de la exterioridad, la injusticia es legalizada y divinizada, el Otro es condenado y despreciado.

<sup>33</sup> DUSSEL, *Filosofía de la liberación*, Op. cit., p. 85.

de ella. A la nada se la trata como a un niño, se le considera ingenua e incivilizado con respeto a la cultura del ser, como en el caso de los indígenas en Colombia en los siglos XIX y XX a los que se consideraba de raza inferior o hermanos menores, que debían ser orientados a la modernización. No obstante es esta misma “barbarie”, la libertad del Otro, el camino a la novedad, el camino a la afirmación de la totalidad autosubstantiva, el trabajo que debe realizar la exterioridad es el de interpelar ante el sistema y crear un mundo nuevo.

### **1.7. La metafísica: el discurso que parte de la exterioridad**

La exterioridad como el camino hacia la novedad, nos manifiesta un proyecto futuro que no es el vigente (el proyecto de la totalidad), este proyecto nos habla de los pueblos periféricos, de las clases oprimidas, las mujeres y los hijos, todos aquellos que han sido excluidos o instrumentalizados, que su palabra no ha sido escuchada. La transformación nos remonta a la necesidad de crear nuevos sistemas donde los excluidos y los oprimidos tengan lugar, no se trata de colocar en el pedestal otra forma de totalidad, sino de permitir que la realidad del cuerpo hambriento, a la intemperie, sexualmente explotado o castrado funden una utopía presente, la del Otro. Es por esta razón que el discurso de la filosofía de la liberación debe partir desde la metafísica y no desde la ontología, es decir desde la negatividad ontológica, para dirigirse a la afirmación del “más allá”.

Dussel retoma el término metafísica en la filosofía de la liberación, ya que el significado estricto del término nos remite directamente a la exterioridad, si la totalidad nos habla de la *physis*, del ser, entonces la exterioridad nos debe hablar “más-allá” del ser, la *meta-physis*. *Meta*, nos explica Dussel, significa “más allá”, por lo tanto *meta-physis* es la realidad que se encuentra “más allá” de la ontología. Con la ontología nos movemos en el mundo de la razón<sup>34</sup> que busca el sentido de los entes, su identidad con el ser, y el horizonte que abarca la fundamentación de “lo mismo”, es la luz del mundo. La metafísica le da un giro radical a este discurso, existe alguien más real que el ser y su pluralidad, la alteridad del Otro, en consecuencia con la metafísica pensamos la negatividad que produce la ontología, sin embargo no solo piensa la negación ontológica, sino que también nos brinda la oportunidad de saber que piensa la alteridad el Otro de la ontología a la cual rechaza y juzga, escuchamos la voz interpelante y al mismo tiempo la transformación que esta alteridad puede lograr subvirtiendo el sistema, veamos que nos dice Dussel al respecto:

---

<sup>34</sup> La razón nos permite abarcar el horizonte del ser y los entes, es la luz, la capacidad con la cual podemos contemplar el espacio controlado por la totalidad: “la razón (en el sentido de la *Vernunft* hegeliana o aún del *verstehen* heideggeriano) es la capacidad especulativa humana por la que se ve o descubre lo que los entes son y en lo que el mundo, el sistema o totalidad, consiste”. DUSSEL, *Filosofía de la liberación*, Op. cit., p. 85.



La meta-física no solo se juega en la fe ante la palabra interpelante sino también en la solidaridad, la pulsión que moviliza, transforma, subvierte la realidad misma. Meta-física es saber pensar el trabajador no-objetivado todavía en su producto o ya expulsado (*pauper*) como el “más allá” del ser del capital, como lo posible –y ya real en el pueblo- “asociación de hombres libres” (Marx).<sup>35</sup>

La metafísica es el pensar propio del discurso de la alteridad, nos da las herramientas para descubrir la negatividad y la interpelación del Otro, y el proyecto futuro que transformará la totalidad vigente. La ruptura que produce este pensar en la ontología, genera los procesos de liberación, que serán la innovación de los excluidos y oprimidos, el acto creador por excelencia.

### **1.8. Praxis de liberación:**

En este apartado analizaré los términos praxis y liberación que Dussel expresa en su *Filosofía de la liberación*, posteriormente se define lo que Dussel denomina *praxis* de la liberación y que es el tema que nos permite analizar el pensamiento de Quintín Lame desde la filosofía de la liberación. También hablaré de la *praxis* como transformación y del sujeto socio-histórico como el sujeto de la *praxis* transformadora, ya que estos elementos nos ayudaran en la comprensión de la *praxis* de liberación, para lo cual acudiré al libro *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*. Cabe mencionar que aunque no es tema de investigación de este trabajo, el análisis de la praxis de liberación desde la ética (1998), nos permitirá especificar algunos términos del discurso de Dussel.

#### **1.8.1. El sujeto socio-histórico**

El tema del sujeto socio-histórico es determinante en la praxis de la liberación, ya que nos especifica el sujeto posible de la liberación, sujeto que debe ser distinto a aquel que con sus actos y discursos afirma la ontología que es consciente de “sí misma”. La negación del Otro parte desde el hecho de la desmaterialización de la realidad y fundamentación del ser como “saber absoluto” y autoconsciente, “lo mismo”. La realidad concreta, el cuerpo que desde el Otro significa el hambre, la muerte, la sed, su voz, en fin la corporalidad humana, en tanto pluralidad y materialidad son negados por el “sujeto moderno”, el cuerpo es simplemente una máquina condicionada desde el alma, desde el yo, por lo cual la realidad queda reducida a la lógica, la razón de un “sujeto” infinito en tanto escapa a la materialidad y absoluto en tanto “conciencia” autofundante. Podemos decir, entonces, que la realidad se torna irreal cuando pierde el sentido de la finitud humana, la corporalidad

---

<sup>35</sup> DUSSEL, *Filosofía de la liberación*, Op. cit., pp. 90-91.

viviente es prácticamente anulada y por ende su valor, lo que trae como consecuencia la falta de interés por la realidad que padece la materialidad del Otro. Dussel parte de la crítica al “sujeto moderno”, no para afirmar desde este horizonte un nuevo sujeto posible de la liberación, sino para retomar elementos que le permitan descubrir y reafirmar la alteridad del Otro, sin caer en el discurso de la totalidad o en el solipsismo. Lo que nos compete ahora es descubrir cuál es el sujeto de la liberación:

La negación del “sujeto moderno” es el horizonte desde donde se pudo afirmar un nuevo tipo de subjetividad -en nuestro caso radicalmente distinto-. La crítica heideggeriana al sujeto moderno (ciertamente por influencia de Nietzsche y Lukács) se opone a la subjetividad cognoscente del sujeto previa y unilateralmente reducida. Para Descartes el sujeto, el *ego cogito*, es un momento de un alma descorporalizada, cuya función es esencialmente cognitiva. El cuerpo, además, es sólo una máquina, puramente cuantitativa, extensa. El *ego* como alma es inmortal; es decir, no puede ya morir. Sin muerte la vida humana pierde su vulnerabilidad, finitud; deja de ser criterio de verdad; la lógica de la vida no impera en ella.<sup>36</sup>

Con el sujeto moderno nos encontramos ante la encrucijada de retornar al fundamento, “el paradigma de la “conciencia”<sup>37</sup>. La búsqueda o reconocimiento de un sujeto distinto al sujeto cognoscente, no solo aterriza el discurso a la vida concreta, a los hombres de carne y hueso sino también a los procesos que permiten el paso de la negación a la afirmación del sujeto posible de la *praxis* de la liberación, nos encontramos ante la corporalidad viviente que pasa de ser un sujeto pasivo a la subjetividad liberadora, como es el caso de Lame al ejecutar un proceso de liberación a favor de los indígenas. En este apartado me centraré, principalmente, en el sujeto corporal “vivo” y en la emergencia del “sujeto negado”.

La crítica a la subjetividad moderna le permite a la filosofía de la liberación pasar de la “subjetividad cognoscente óptica” a un sujeto corporal y concreto, de allí que la pregunta por el sujeto de la liberación parta desde la crítica realizada por Heidegger a la modernidad. Heidegger presupone que la subjetividad cognoscente esta siempre *a priori*, es decir la lógica del ser parte de una posición en el mundo, por lo cual antes de hablar de un sujeto cognoscente anterior a la realidad, suponemos un sujeto pre-cognoscente que se abre primero al mundo cotidiano. El modo de conocer del *Daisen* de Heidegger se funda en el *Ser-en-el-mundo*, entonces, “se trata de una crítica a la subjetividad del sujeto moderno como *cogito* (...), que abre la facticidad fundante del mundo cotidiano para todo

---

<sup>36</sup> DUSSEL, Enrique. *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*. Madrid: Trotta, 2da, 1998, p. 515.

<sup>37</sup> “El paradigma de la “conciencia” se autofundamenta. Sin corporalidad viviente como referencia, la conciencia se refleja sobre sí misma; la autoconciencia es el punto de partida. Todo el nivel de la auto-organización de la vida de la corporalidad humana, la autorregulación social son meros condicionamientos inesenciales, externos.”. *Ibid.*, pp. 515-516.

actuar humano posterior”<sup>38</sup>. Dussel nos explica que para Heidegger el sujeto *ya está siempre en el mundo*, por lo cual el “Ser-ahí” no es ya el sujeto de la modernidad, sino que el sujeto esta arrojado en el mundo, la forma en la que el sujeto abarca la totalidad de su experiencia es desde la comprensión existencial o cotidiana:

Para Heidegger el “ser-ahí” es el *subjectum*, pero no ya el “sujeto” cognoscente (*cogito*), sino el *subjectum* del “ser-en-el-mundo” como “comprensión (*Verstehen*) del Ser que abre el horizonte dentro del cual los entes pueden ser colocados como “objetos” ónticos de un sujeto cognoscente y hablante – modo secundario y fundando del “ser-en-el-mundo-”<sup>39</sup>

Por otra parte en la búsqueda de la subjetividad liberadora, Dussel encuentra además de que el sujeto de la praxis de liberación es un sujeto concreto y corporal, es también un sujeto inter-subjetivo. Como lo mencioné anteriormente sin exterioridad no hay persona, la persona se constituye en la relación con los otros, mientras el ser humano se encuentre en la lejanía de la proximidad (solipsista), o es simplemente un ente más o no es hombre, el reconocimiento que se produce en la cercanía del hombre-ante-el-hombre forma la persona, de ahí que Dussel diga que la persona es un concepto relacional. De la misma forma el sujeto de la praxis de liberación en tanto tiene historia, en cuanto nace dentro de un ser humano, en una época, pueblo es un sujeto en relación con otros.

Dussel nos trae desde la pragmática otra forma de superar el paradigma de la consciencia, es necesario entonces, superar la reducción sin-sujeto en la formulación de las proposiciones de la filosofía analítica<sup>40</sup>. Pasaremos por lo tanto del enunciado abstracto de la filosofía analítica a la comunidad de comunicación de los “actos-de-habla”. Dussel nos propone los siguientes enunciados:

1. La nieve es blanca,

---

<sup>38</sup> *Ibíd.*, p. 516.

<sup>39</sup> *Ibíd.*, p. 516.

<sup>40</sup> El sujeto real del enunciado en la filosofía analítica es dejado por fuera dando como resultado un enunciado abstracto en donde la existencia o no del sujeto real, concreto es indiferente al sentido de la proposición, a lo que Dussel menciona que dicho enunciado puede tener un criterio de inteligibilidad pero no un criterio de verdad, el cual se funda en la finitud humana, en donde la vida y la muerte de la víctima son el criterio de la verdad: “La primera filosofía del *linguistic turn*, todavía dentro del *paradigma de la conciencia moderna* (es decir: presupone un yo conciente que enuncia teórica y abstractamente, inteligible una proposición con sentido), e ingenuamente *solipsista* (no se ha advertido temáticamente la intersubjetividad como nivel de constitución del “acuerdo” consensual valido), se sitúa metódicamente en un nivel “abstracto” - con pretensión de inteligibilidad-, por lo que deja fuera de su campo de observación al sujeto, ya que la “abstracción” consiste, precisamente, en no importar el “sujeto concreto” que formula una proposición”. *Ibíd.*, p. 517.

## 2. *Yo te digo* que “la nieve es blanca”

La diferencia en estas dos proposiciones radica en que la primera tal como está enunciada carece del sujeto concreto, no obstante para la filosofía analítica el enunciado es lógico, es inteligible, mientras exista un yo conciente que puede teórica y abstractamente enunciar la proposición. A diferencia del segunda ejemplo en la cual aparece el acto-de-habla, es decir, en el enunciado *Yo te digo* que “la nieve es blanca” el sujeto concreto se manifiesta ya que existe la comunicación entre dos sujetos que mantienen un diálogo, de ahí que la abstracción del enunciado aterrice en lo concreto de las relaciones entre sujeto a sujeto (cara-a-cara) y por ende el sujeto solipsista da paso a la intersubjetividad, en donde son posibles los acuerdos consensuados entre los individuos de una comunidad, de esta manera Dussel afirma que:

La “subjetividad” *inter*-subjetiva se constituye a partir de una cierta comunidad de vida, desde una comunidad lingüística (como mundo de la vida comunicable), desde una cierta memoria colectiva de gestas de liberación, desde necesidades y modos de consumo semejantes, desde una cultura con alguna tradición, desde proyectos históricos concretos a los que se aspira en esperanza solidaria.<sup>41</sup>

El sujeto de la praxis de liberación en la medida que es un “sujeto” intersubjetivo se forma, se desarrolla dentro de una comunidad cultural, lingüística y por ende con un legado histórico (posee un proyecto en común), además este sujeto es revelación de la comunidad de víctimas que emergen desde distintos grupos, movimientos, clases (las diferentes etnias, pobres, mujeres, en fin toda la comunidad de víctimas que surgen, se revelan e inician la lucha por el reconocimiento de su alteridad) como punto de partida de los procesos de liberación, de ahí que Dussel nos diga, que esta subjetividad aun es pasiva y acrítica, ya que como comunidad se revela, se encuentra en potencia. La comunidad de víctimas parte desde una “falsa conciencia”, desde la negatividad que genera el sistema, la víctima es conciente de ser víctima, es el primer paso que debe recorrer el sujeto para que posteriormente critique autoconscientemente el sistema de victimación y afirme su alteridad. Entonces el “sujeto” socio-histórico en el sentido en que emerge y va adquiriendo conciencia crítica de la negatividad del sistema da origen a los nuevos movimientos sociales que aparecen y desaparecen cuando la comunidad de victimas se constituyen como tal e inicia la lucha por el reconocimiento de su identidad, un ejemplo de ello lo estudiaremos en esta monografía en el que estudiaremos un hecho concreto de sujeto socio-histórico la resistencia indígena de Lame. También debemos mencionar que por lo dicho anteriormente el Otro no solo es un sujeto monológico sino que en su rostro se revela,

---

<sup>41</sup> *Ibíd.*, p. 524.

manifiesta la comunidad de vida a la que pertenece, es así como al descubrirse víctima, se descubre también la comunidad (comunidad de víctimas).

Por último hay que advertir que la revelación del sujeto de la praxis se origina frente al hecho de que la subjetividad viviente, la corporalidad de la víctima es puesta en peligro, finalmente la muerte del oprimido es la muestra extrema de la “negación del sujeto”, el hombre muere, no algo sino *alguien* (sujeto), no ya la cosa, el instrumento, el útil impuesto por la totalidad, sino la vida de un sujeto que ante la desolación de su corporalidad sufriente se revela gritando e interpelando que su vida necesita alimento, dignidad, libertad, vivir. Por lo tanto la vida de cada sujeto es la referencia última de la praxis de liberación, el discurso de la liberación se dirige a la cuestión fundamental de la vida de cada sujeto, el sujeto en tanto finito y vulnerable, en palabras de Dussel “el lugar último, entonces del discurso, del enunciado crítico, son las víctimas empíricas, cuyas vidas están en riesgo”<sup>42</sup>. En consecuencia el sujeto de la praxis de liberación es un sujeto corporal, viviente, social e histórico, por el cual la liberación toma sentido ya que es inminentemente el proceso, la *praxis* que permitirá la recuperación, el reconocimiento de la alteridad y justicia hacia el Otro.

---

<sup>42</sup> *Ibíd.*, p. 524-525.

### 1.8.2. La transformación y la praxis de liberación<sup>43</sup>

La praxis de la liberación debe ser una acción que se enfoque en la crítica del sistema y la liberación del Otro, por ello no una praxis funcional en el sentido en que la acción, la ejecución de los sujetos cumplan con las reglas, normas de la fundamentación de la totalidad. Las víctimas al no tener consciencia de la negatividad del sistema y cumplir con sus normas, contribuyen al sostenimiento del mismo y por ende hacen parte funcional de la totalidad, por lo tanto, el sistema totalizado mientras permanezca generará víctimas sin atender a las necesidades de la corporalidad viviente de la exterioridad que sufre las consecuencias de un sistema no consciente de la negatividad que produce. Entonces la *praxis* de liberación al ser la acción que busca la liberación y reconocimiento de la exterioridad debe transformar, cambiar la fundamentación de la totalidad (no seguir simplemente las reglas impuestas por un sistema fetichizado o intentar cambios internos que suponen solucionar los efectos negativos manteniendo los principios o reglas del sistema), finalmente la praxis que ejecuta el sujeto socio-histórico inicia el acto creador e innovador de la exterioridad, lo nuevo se vislumbra al transformar las normas, reglas del sistema vigente. La transformación por ende se presenta como el cambio necesario de la totalidad, sin transformación el sistema seguirá produciendo víctimas, el acto creador simboliza la capacidad de las víctimas y los que se unan a su causa de formar y organizar nuevos sistemas que garanticen su derecho a la vida, entonces la acción, menciona Dussel:

---

<sup>43</sup> En el párrafo 6.3 del texto *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión* en la que Dussel se dedica a exponer la diferencia entre reforma, revolución y transformación, para mostrar que de lo que trata la praxis de la liberación es de una acción que transforma (crítica-liberadora) el sistema generador de víctimas, innovando o creando explicaciones y estrategias que transformen los efectos negativos que producen las instituciones, normas, reglas, sistemas de eticidad. Además Dussel nos precisa que no debemos confundir la “verdadera” transformación con la reforma, ya que esta última resulta justificando al sistema y argumentando que la reforma del sistema se puede ejecutar dentro del mismo, de ahí que la crítica que realizan los reformistas finalmente parte desde los criterios y principios del sistema vigente, confundiendo lo realidad concreta con lo adstrato del discurso vigente y dejando por fuera la cuestión de las víctimas, de las consecuencias negativas intencionales o no, que pueden causar el sistema abstracto, la reforma es pues la praxis funcional y no crítica, ya que no parte de un discurso liberador sino desde la fundamentación: “el reformista adopta los criterios y principios del sistema dominante – aunque proclama ser crítico-, y por ello su estrategia y táctica es “reformista” (no importa si pacifista o violenta; importa que asume los criterios y principios del sistema vigente) y crea una nueva teoría que tiene la particularidad de usar la terminología crítica, pero dentro del horizonte interpretativo del sistema vigente; es decir, no siendo ya ciencia social *crítica* sino *funcional*” Íd., pp. 532-33. En cuanto a la revolución Dussel nos afirma que es parte de la transformación en cuanto es el momento extremo de la liberación, pero no el punto de partida: “en efecto, los criterios y principios que obligan al sujeto ético a luchar hasta participar en un revolución (a favor de la vida y co-solidaridad discursiva con las víctimas, con el Otro, con las mayoritarias masas oprimidas) son los mismos que exigen “transformar” toda norma, acción, microestructura o institución” Íd., p. 533. Entonces la revolución es el último recurso de la praxis de liberación. En cuanto a lo que compete a este trabajo solo nos enfocaremos a la transformación.

Transformativa juzga y modifica el sistema formal desde la vida y discursividad responsable de todo sujeto humano, y, como última instancia, de las víctimas.<sup>44</sup>

De lo que se trata es mostrar que la acción propia de la liberación es un proceso que responde por las necesidades de las víctimas en tanto poseen una cultura, historia, comunidad, corporalidad que tiene derecho a su manifestación y existencia, para ello la *praxis* debe transformar las normas, sistemas que son la consecuencia de la negación. De ahí que Dussel utilice la palabra “transformar”, como la acción propia del acto liberador:

“Transformar” es cambiar el rumbo de una intención, el contenido de una norma; modificar una acción o institución posibles, y aún sistema de eticidad completo [...].<sup>45</sup>

### **1.8.3. Acción liberadora que se dirige al otro**

La revelación del Otro provoca la justicia, como se indico anteriormente hay dos posibilidades para el sistema y por supuesto para los hombres que se encuentran en él. El hombre puede aceptar los principios y leyes de la totalidad, cumpliendo así con el proyecto vigente, este es el hombre totalizado, posee una conciencia moral en la medida que sus decisiones y acciones estén dirigidas a fomentar el proyecto de lo mismo, que sea justo o injusto no es de interés para este hombre, lo que importa es que los principios sean cumplidos. Supongamos un administrador de un hospital, para él lo más importante son los ingresos que los pacientes puedan aportarle al hospital, cualquier paciente que signifique un gasto o pérdida, no se le atenderá, lo que causaría un gran drama para las personas de escasos recursos. Sin embargo sucede lo contrario con el hombre dispuesta a escuchar lo que dice la voz del Otro y descubrir en la exterioridad el sufrimiento de los pobres y oprimidos, esta capacidad es la conciencia ética, y le abre la posibilidad al hombre de escuchar, valorar y respetar al Otro. Dussel nos dice algo muy importante, para un proceso de liberación, si bien el hombre que está dispuesto a luchar por la justicia y libertad del Otro, renuncia a aceptar los principios del sistema, descubriéndolo injusto (ateo del sistema)<sup>46</sup>, es el respeto que siente por la exterioridad, la actitud metafísica por la que está dispuesto a buscar la justicia y libertad del Otro, de esta modo afirma Dussel que:

---

<sup>44</sup> *Ibíd.*, p. 535.

<sup>45</sup> *Ibíd.*, p. 534.

<sup>46</sup> La negación del sistema es la condición necesaria para la liberación del oprimido y excluido, todo comienza cuando se es ateo del sistema, nos dice Dussel que el autentico ateísmo comienza con la crítica a la religión, esta religión es del sistema que se fetichiza al imponer su fundamento como lo absoluto y lo divino, así se van fundado los dioses de la totalidad, por ejemplo el dios del oro de los españoles en la conquista de América Latina en 1492, que dejo a su paso la destrucción de la vida del indio y la desolación de la naturaleza. El antifetichismo ateo es la noción (negativa para el sistema, afirmativa para la metafísica) con la que denominaremos al momento de la conciencia del pobre, indio, negro o mujer por el cual se vuelve crítico y ateo al mismo, es finalmente el inicio de la *praxis* liberadora: “El gran desconocido es el postulado o

Las condiciones de posibilidad para oír la voz del otro son muy claras (...). Evidentemente es necesario respetar al otro como otro. El respeto es la posición de meta-física pasiva con la cual se rinde culto a la exterioridad del otro: se lo deja ser en lo que es como *dis-tinto*. El respeto es la actitud meta-física como punto de partida de toda actividad en la justicia.<sup>47</sup>

El que tiene la capacidad de escuchar al Otro no solo reconoce en el pobre, oprimido a alguien digno de respeto, sino que al conmovirse ante los sufrimientos de la exterioridad, se responsabiliza por él. ¿Qué significa responder por una persona? Aunque Dussel nos plantea que la responsabilidad por el Otro es aun pasiva frente a la *praxis* de liberación, es ya la apertura, el camino, la posibilidad al nuevo mundo. Para el que escucha el exterior del sistema el Otro es una realidad significativa ya no como cosa (algo) sino como alguien (persona), “tomar a cargo” esa persona es exponerse hasta la muerte por la justicia y libertad del Otro, no espera de su esfuerzo una recompensa sino lograr por el oprimido un nuevo orden, trabajo que realiza de manera exhaustiva y obsesionante. Esta es la imagen del héroe libertador, luchador que defiende hasta las últimas consecuencias su causa, la muerte y las amenazas no son para el héroe un obstáculo en su trabajo, es el sacrificio necesario para la libertad, “El héroe de la liberación (y no el de la patria antigua conquistadora), antihéroe del sistema, avanza su vida y la pone en juego. Responsabilidad es así valentía suprema, fortaleza incorruptible, auténtica clarividencia de la estructura de la totalidad; sabiduría. Es *solidaridad* más allá de la *fraternidad*”<sup>48</sup> un ejemplo de esto lo observaremos en el segundo capítulo en el caso de Lame que expone su vida por defender los derechos de los indígenas. Es así como el que estando en el centro se descentra para abarcar otra realidad y luchar por ella.

---

hipótesis necesario. Si el sistema es divino es inamovible. Si no es divino se es ateo del sistema. Pero no se puede negar irreversiblemente la divinidad del sistema actual, futuro o posible, si no se afirma al mismo tiempo que lo divino es lo Otro que todo sistema. Sólo esta afirmación, práctica primero, y teórica meta-física después es la garantía o condición que posibilita definitivamente la revolución, la movilización liberadora contra el sistema fetichizado”. DUSSEL, *Filosofía de la liberación*, Op. cit., p. 159. En relación con el significado de la palabra fetiche Dussel afirma: “fetiche viene del portugués (de raíz latina *facere* hacer; es lo hecho, de donde deriva igualmente hechizo) y significa lo hecho por la mano de los hombres, pero que pretende aparecer como divino, absoluto, digno de culto; fascinante, tremendo, ante lo que se tiembla de espanto, terror, admiración. Y bien, todo sistema tiende a fetichizarse, totalizarse, absolutizarse”. DUSSEL, *Filosofía de la liberación*, Op. cit., p. 155. El antifetichismo ateo también se refiere a la imposición de una religión sobre otra, la crítica a la religión no solo se basa en la negación a los sistemas también a toda religión, cultura, institución que se totaliza imponiendo sus creencias como la única divina y digna, un ejemplo son las cruzadas (1095), expediciones militares ejecutadas por los cristianos de Europa occidental, con el fin de recuperar territorios (Jerusalén y lugares de peregrinación de Palestina) considerados tierras santas, que se encontraban dominados por los musulmanes, de la misma forma las cruzadas se utilizaron como guerras militares y políticas contra aquellos que se oponían al poder del papado o cualquier práctica o creencia religiosa considerada pagana.

<sup>47</sup> DUSSEL, *Filosofía de la liberación*, Op. cit., p. 105.

<sup>48</sup> DUSSEL, *Filosofía de la liberación*, Op. cit., p. 106.



La responsabilidad por el Otro nos acerca a la praxis de liberación, sin embargo antes de enfocarnos en esta categoría, primero definamos según el pensamiento dusseliano la *praxis* y la liberación.

El término *praxis* lo toma Dussel del griego que significa acción, obra, pero acción ¿por qué? O ¿para qué? Responde él que para *poder-ser*, la praxis cumple con el proyecto de “lo-que-no-se-es-todavía”, es la respuesta a la “falta-de” algo que necesitamos o nos falta, la *praxis* es la mediación por la cual esta ausencia es cumplida y realizada. Tomemos un ejemplo, tengo sed, me dirijo a la cocina, que se encuentra en el primer piso de mi casa, bajo las escaleras, tomo un vaso, abro la nevera y cojo una jarra con agua, lleno el vaso y bebo el agua, todo esta acción se generó por la exigencia de la sed, pero termina en el momento en que mi sed es saciada. No obstante la acción no solo es la mediación que cumple con la “falta-de”, también “es la actualidad del ser en el mundo”<sup>49</sup>, la actitud cotidiana en la que estamos constantemente respondiendo a estímulos, actuamos en el mundo con relación a los instrumentos que sirven de mediación a mi proyecto, miremos lo que nos dice Dussel al respecto:

De manera que la praxis no es sino la *actualidad* misma del ser en el mundo por la que el hombre llena la “falta-de” del proyecto y, claro es, esa actitud práctica es la primera que he indicado en estas reflexiones, porque es nuestra actitud *cotidiana*. Estamos siempre en actitud práctica, porque la praxis se relaciona con instrumentos, con el martillo, con el papel, con cosas, y estas cosas se las manipula para cumplir el proyecto porque la praxis se relaciona con instrumentos, con el martillo, con el papel, con cosas, y estas cosas se las para cumplir el proyecto porque tienen valor. Tienen valor porque son instrumentos de la praxis, del obrar. Estamos siempre en la actualidad práctica; ésa es la que nos interesa *primeramente*.<sup>50</sup>

La praxis es entonces la acción que genera la “falta-de” y la actualidad del ser en el mundo. Por otra parte la liberación es la *praxis*, sin embargo no es una *praxis* ontológica, sino trans-ontológica, esto quiere decir que el movimiento de la liberación se sitúa más allá del ser, para subvertir desde la realidad del Otro el orden de la ontología, del fundamento, este paso de la ontología a la trans-ontología Dussel lo llama metafísica, y nos transporta definitivamente en la exterioridad, estamos en la frontera donde el orden establecido es traspasado y posiblemente transformado, la revelación del Otro se interpone a la totalización, a la opresión generando dos momentos en la liberación, la “negación de la negación en el sistema”. Este doble movimiento consiste, nos dice Dussel, en afirmar lo negado por el orden vigente, la doble negación produce el resultado contrario al de “negar lo negado por el sistema”, y lo negado por el sistema es el Otro, que permanece inserto en

---

<sup>49</sup> DUSSEL, *Introducción a una filosofía de la liberación Latinoamericana*, p. 28.

<sup>50</sup> DUSSEL, *Introducción a una filosofía de la liberación Latinoamericana*, Op. Cit., p. 29.

él como un medio, un instrumento más. La afirmación de la doble negación es inevitable en la actividad de la liberación al situarse en la exterioridad del oprimido se aleja totalmente del sistema para entrar en un mundo distinto, único y anterior al mismo sistema.

Ya definimos la *praxis* y la liberación, a continuación abordaremos la *praxis* de liberación. La *praxis* de liberación no es solo una *praxis*, no se refiere al hecho de actuar en la cotidianidad para cumplir con la “falta-de”, no es una actividad óptica ya que la *praxis* del sistema es de dominación, una actividad dedicada a la dominación de lo diferente al sistema y a la fomentación del proyecto vigente en el futuro, por lo contrario antes de mantener vigente el proyecto de lo mismo, se interna en la exterioridad. No obstante la *praxis* de liberación incluye a demás de la *praxis* la *poíesis* (relación hombre-naturaleza) necesita de la tecnología, la economía, el diseño, de la producción donde la naturaleza es transformada para crear artefactos, productos. No hay liberación sin los medios apropiados, las ciencias y el diseño aportan y estructuran en la construcción de un nuevo orden. De ahí que la *praxis* de liberación sea tanto una *poíesis* práctica o una *praxis* poiética, y es la acción que se dirige al Otro, el servicio que se realiza por y para el Otro sea hombre, mujer o niño, es al mismo tiempo un trabajo<sup>51</sup> que se realiza a su favor, no un trabajo realizado para cumplir con el deber y la ley, en palabras de Dussel:

La *praxis* de la liberación es la procreación misma del nuevo orden, de la estructura inédita, al mismo tiempo que de las funciones y entes que lo componen. Es la tarea performativa, realizativa por excelencia, creadora, inventora, innovadora.<sup>52</sup>

La *praxis* de liberación es la categoría en el pensamiento de Dussel por la cual es posible la liberación del Otro y el nuevo orden, la creación y los entes que constituye el orden nuevo. La *praxis* de liberación es, por lo tanto, el acto procreador por excelencia del nuevo mundo.

---

<sup>51</sup> Respecto a la palabra trabajo nos dice Dussel: “Señalaré de paso un hecho interesante: la palabra habodáh que significa “trabajo” o “servicio”, es el acto que también los sacerdotes cumplían en el templo de Jerusalén: el servicio divino. Vale decir, habodáh es un acto liberador, y al mismo tiempo es culto. Los maestros de la lógica de la alteridad, que eran los profetas, decían: “No quiero sacrificios, sino misericordia.” Es decir: no quiero servicio divino, sino como servicio al pobre”. DUSSEL, *Introducción a una filosofía de la liberación Latinoamericana*, Op. cit., p. 49

<sup>52</sup> DUSSEL, *Filosofía de la liberación*, Op. cit., p. 111.



Foto: 10 de junio de 1916 captura de Quintín Lame (centro) en Popayán.

Tomada de la portada del libro *La política de la memoria. Interpretación indígena de la historia en los Andes colombianos* de Joanne Rappaport.

## CAPITULO II

### 2. LOS PENSAMIENTOS DEL INDIO

*Al terminar la sencilla ceremonia los más viejos se sientan a recordar sus sufrimientos. Todos han conocido el insulto, el grito, la humillación, el hostigamiento, la expropiación, el desalojo, la persecución, la cárcel, el disparo, la muerte de familiares y, sobre todo, el hambre, experiencias que continúan hasta el día de hoy para los que persisten en “la causa indigenista”. Los jóvenes se acercan a la tumba a tocar con sus dedos las letras blancas, escritas sobre el fondo negro de la cruz. Alguien lee: “Aquí duerme el indio Manuel Quintín Lame Chantre, octubre 7 de 1976. Fue el hombre que no se le humillo a la (in) justicia”. Al dispersarse en pequeños grupos de a cinco y a tres comentan entre sí: “¡Quintín fue un indio que no se dejó humillar de los ricos!”. La frase escrita sobre la cruz resume bien lo que Quintín significó para las comunidades indígenas.<sup>53</sup>*

---

<sup>53</sup> CASTILLO, Gonzalo. *Manuel Quintín Lame: luchador e intelectual Indígena del siglo XX*. En.: *Los pensamientos del indio que se educó en las selvas Colombianas*. Cali: Universidad del Cauca, 1er, 2004, pp. 14-15. La frase escrita sobre la cruz de Quintín es la siguiente:

*Aquí duerme el Cacique indio Manuel Quintín Lame Chantre; que no se dejó humillar de ninguna de las autoridades departamentales, ordinarias, municipales, ni de los ricos, acaparadores, archimillonarios, oligarcas, aristócratas, que le ofrecieron pagarle sumas de dinero para que abandonara el pleito del resguardo nacional de la tribu de los indígenas de Ortega y él contestó: soy un defensor a pleno sol frente*

Este capítulo tendrá como objetivo analizar a partir del momento histórico, de las luchas de Quintín Lame, los elementos que vislumbran su resistencia como una *praxis* de liberación, me centraré tanto en la historia como en la filosofía de la liberación, retomando el pensar teórico propuesto por Enrique Dussel y los analizaré desde una *praxis* concreta que nos permita desarrollar el problema (la *praxis* como liberación) desde la exterioridad, el pobre, oprimido, el indígena. Es importante señalar que la articulación entre un preciso marco categorial con un marco histórico, realidad concreta en la se evidencie la *praxis* de dominación y el sujeto oprimido, negado en su exterioridad, es lo que permite (siendo también la fortaleza del discurso) que el ejercicio filosófico aterrice sus categorías, esclarezca y especifique el proceso histórico de liberación, la *praxis* de liberación, evitando caer en ideologías<sup>54</sup> o en un historicismo sin análisis teórico, en palabras de Dussel, “la interpretación histórica sin un marco preciso marco categorial puede caer en un historicismo sin hipótesis de lectura y, sobretudo sin conclusiones esclarecedoras para una *praxis* de liberación, nacional y popular. El cientificismo de la filosofía analítica sin marco político, el marxismo cuando no tiene marco histórico y ni articulaciones reales con el pueblo en el estado de conciencia en que se encuentra, y la historia sin marco teórico”<sup>55</sup>. Por esta razón en este capítulo están presentes los acontecimientos históricos que fueron relevantes en el proceso liberador dirigido por Quintín Lame.

### **2.1. Las luchas de Manuel Quintín Lame**

Las movilizaciones y luchas de Manuel Quintín Lame fueron marcadas por sus enemigos como una pretendida guerra entre razas, una instigación de lucha racial, que intenta irrumpir en la tranquilidad de los pueblos. Sin embargo, pese al insistente llamado de Quintín Lame a la unión del indio con el indio, del desprecio al blanco que engaña, lo que se esconde detrás de un supuesto “instigador de lucha racial” y lo que podríamos llamar revoltoso es la voz de un hombre que ha sido testigo de la humillación y violencia cometida contra un pueblo. El desprecio que sentimos en su texto (*Los pensamientos del indio que se educó en las selvas Colombianas*) no es el intento de fundar una lucha de razas, sino la reconstrucción y afirmación de un pueblo que ha sido negado, negado para pensar, crear y vivir. El siguiente apartado tiene como propósito mostrar algunas fechas importantes de la movilización indígena liderada por Quintín.

---

*a Dios y los hombres, que defiende las tribus y huestes indígenas de mi raza de la tierra Guananí: muerta, desposeída, débil, ignorante, analfabeta, abandonada, triste y lastimosamente por la civilización.*

<sup>54</sup> véase el numeral 1 del libro *Praxis latinoamericana* de Dussel, para entender el problema de ideología y filosofía.

<sup>55</sup> DUSSEL, *Filosofía de la liberación*, Op. cit., p. 254.

La fecha de nacimiento de Manuel Quintín no es precisa, si bien sabemos de su libro que nació en el Cauca el 31 de octubre de 1883, según los datos que nos ofrece Gonzalo Castillo en su texto *Manuel Quintín Lame: luchador e intelectual del siglo XX*, aparece en la parroquia de Puracé una partida de bautismo con el nombre de Juan Quintín Lame, quien nació el mismo año el 26 de octubre y fue bautizado el 12 de diciembre, y cuyos padres fueron Mariano Lame y Dolores Chantre, los mismo padres de Quintín Lame<sup>56</sup>. Los pensamientos de Quintín Lame lo llevaron a liderar la resistencia indígena que se dio en los departamentos del Cauca, Huila y Tolima de Colombia, en los años 1910 hasta 1960, en la que participaron indígenas Nasas (Paeces), Misak (Guambianos), Totoroes y Kokonucos, dejando grandes resultados como la recuperación de tierras, la reconstrucción de resguardos indígenas y un significativo rescate de los valores culturales y saberes ancestrales. El movimiento de resistencia de Quintín Lame tenía como propósito la recuperación y la reconstrucción de las parcialidades o tierras de resguardo que los colonos arrebataron a los indígenas, en el proceso colonizador de la aristocracia y la clase agraria y comercial, a través de la violencia, repartición ilegal de las tierras y creación de leyes que aceleraban la repartición y decretaban castigos a los indígenas que intentaban obstaculizar la expropiación de sus tierras<sup>57</sup>. Y la recuperación de la dignidad de los indios

---

<sup>56</sup> “Manuel quintín lame nació en el Cauca el 31 de octubre de 1883. Miembro de la gran familia de los indígenas paeces era heredero de una identidad histórica asociada con la resistencia secular al colonizar extranjero y con la lucha por la tierra y por la dignidad. Sus padres y sus tíos fueron terrazgueros en la hacienda de San Isidro, municipio de Popayán, pero desde su niñez quintín cultivó la tierra en la parcela propia que adquirió su padre, Don Mario Lame, en San Alfonso, municipio de Coconuco. No fue, pues, indio de parcialidad pero siempre añoró serlo y toda su lucha posterior la hizo descansar sobre la realidad social del resguardo y la realidad jurídica de los cabildos indígenas, que mal que bien, mantenían el retazo de autonomía que los indios pudieron salvar de la colonia. Su fama como caudillo indígena cunde por el departamento del Cauca a partir de 1910. Dos motivaciones le impulsaron a la lucha: la expropiación de las tierras de parcialidad por parte de los colonos, hacendados y empresarios rurales expansionistas y la condición humillante de semiesclavitud en la cual vivían los indios terrazgueros y que persiste hasta el día de hoy en la misma o en otras formas”. CASTILLO, *Manuel Quintín Lame: luchador e intelectual Indígena del siglo XX*, Op. cit., p.16-17.

<sup>57</sup> Colombia enfrenta el proceso de ocupación de los territorios “baldíos” a finales del siglo XIX y comienzos del siglo XX, las primeras colonizaciones fueron en Antioquia, Boyacá y Cundinamarca. Este proceso obedecía a la necesidad de extender la economía Colombiana a la demanda mundial de productos agrícolas como el café. Las zonas “baldía” serían los territorios peleados y codiciados para llevar a cabo el proyecto de la economía agrícola. De ahí parte la división de la estructura económica de las haciendas conformadas por el dueño, el mayordomo, los peones asalariados y los arrendatarios o colonos. El mayordomo era el encargado de representar al dueño y por lo tanto de cuidar sus propiedades, es decir vigilaba el trabajo de los peones y los arrendatarios o colonos; el dueño arrendaba una parcela preparada para ser cultivada y el pago recibido a cambio por el arriendo era la obligación de trabajo de la familia completa (de los arrendatarios) para el patrón. Esta forma de pago era conocida como terraje. Los dueños de las haciendas aprovechan la penuria de los campesinos e indígenas que pagaban terraje para someterlos a jornadas de trabajo extenuantes. Los efectos de la invasión de tierras en el sur del país los sufrieron los resguardos indígenas que además vivieron el proceso acelerador y de venta en subastas de los resguardos amparados por la ley 55 de 1905: “[...] la Asamblea

terrazgueros, indios que no poseían tierras y que debían pagar terraje por cultivar parcelas en las haciendas de los colonizadores, y que además debían someterse a los maltratos e imposiciones de los dueños de las haciendas.

La resistencia de Quintín Lame comienza en 1910 al ser elegido jefe representante y defensor general de los cabildos indígenas de Pitayó, Jambaló, Toribío, Puracé, Plobazón, Cajibío y Pandiguando (ver figura 1). En 1914 a 1918 inicia la movilización de los indígenas del Cauca liderada por Quintín Lame, el éxito de la movilización crea gran agitación entre los conservadores y liberales que se unen para perseguir y declarar a Quintín Lame como enemigo, e intentan desprestigiar la movilización publicando que Quintín Lame era un “instigador de lucha racial”<sup>58</sup>. El 9 de mayo de 1915 Quintín Lame es traicionado y cae prisionero en el puente “El cofre” en Popayán, sin embargo su captura en los primeros inicios de su lucha fue difícil gracias al apoyo de una gran parte de la población indígena. Esta captura correspondía a la primera de múltiples persecuciones por parte del gobierno y de la iglesia, quienes sometían a terribles castigos, aquellos que se negaran a dar información acerca de su paradero, tal parece que la masacre de indígenas en Inzá el 12 de noviembre de 1916, fue uno de los terribles resultados de las persecuciones, dejando 7 muertos y 18 heridos en la población<sup>59</sup>.

---

Nacional Constituyente convocada por el general Rafael Reyes ratificó mediante la ley 55 de 1905, la legalidad de la venta de los resguardos efectuados en subasta pública y los derechos de los rematadores. La ley 104 de 1919 ratificó la división de los resguardos, y dispuso severos castigos expresados en despojo de la tierra para aquellos indígenas que se opusieron a la división. ” PINEDA C, Roberto. *La política indigenista entre 1886 y 1991. Estados y Pueblo indígenas en el siglo XX. Revista Credencial Historia*. Bogotá. 2004, p. 25.

<sup>58</sup> Una de las acusaciones hechas por los liberales y conservadores para desarticular las marchas fue el rumor de que Quintín Lame pretendía incendiar el pueblo de Inzá en 1915, al respecto el Secretario de Gobierno en su informe al Gobernador menciona: “El viernes 11, a las 9:00 p.m., se recibió un telegrama del alcalde de Inzá en que avisaba que ese mismo día había entrado Lame a Mosoco con 300 hombres; inmediatamente se puso en movimiento a toda la población se colocaron avanzadas armas de machete, pues no hay armas de fuego en los puentes y puntos más peligrosos. A las once de la noche hubo una conferencia telegráfica entre el alcalde de Inzá y Don Gonzalo Caicedo G., secretario de esta alcaldía (Belalcázar) la que presenciaron muchos ciudadanos. En la conferencia manifestó Don Benjamín, el alcalde de Inzá, que sus informes se fundamentaban de unos díceres a otros, de manera que no existía una razón tan poderosa para tanta consternación; pero en esos días no se podía decir nada por ser consideraba traición a quien no asegurara que Lame entraba a esa noche a Belalcázar. En fin, amaneció el día 12 [de febrero]; todos [los guardias voluntarios] amanecidos, trasnochados y mojados porque llovió...Y últimamente el día 13, Gobernador del Departamento nos comunicó que Lame se encuentra tranquilamente en la hacienda de San Isidro... y las comisiones que se habían despachado regresaron informando que los indígenas se encuentran despreocupados y entregados en sus campos a sus labores”. Secretario de gobierno del Cauca, informe de Orden Publico, 1916, Imprenta del Departamento.

<sup>59</sup> La masacre se realizó el mismo día en que Quintín Lame y sus seguidores presenciaban un bautizo en esa zona, Quintín Lame denunció los hechos ante el gobierno en Bogotá: “Uno de los padres guió a las compañías que nos perseguían y ordenaba que mataran indios, que esos no eran cristianos. El mismo padre hacia colgar de los árboles a los indios que caían prisioneros hasta hacerlos confesar en que sitió me encontraba yo”.

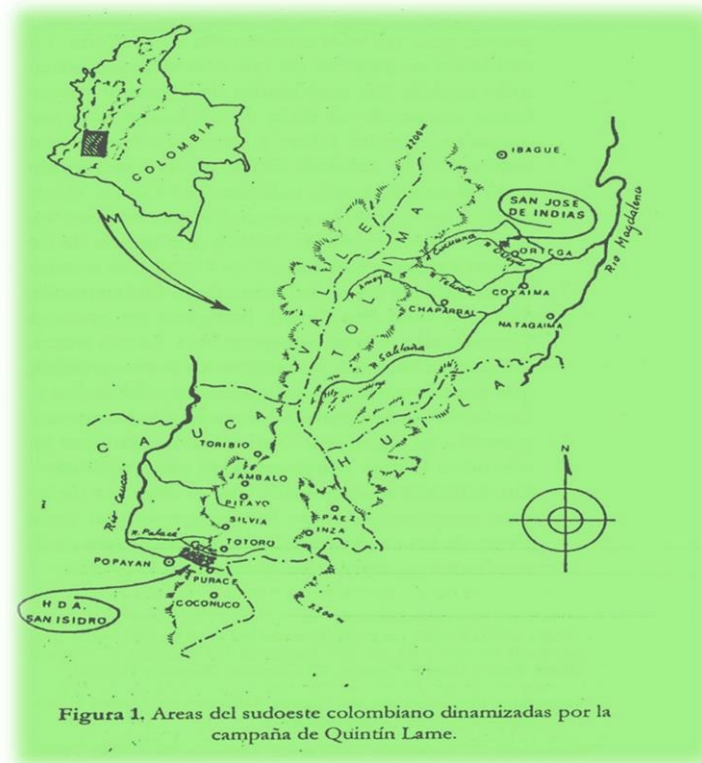


Figura 1: sacada del libro *Los pensamientos del indio que se educó en las selvas Colombianas* de Manuel Quintín Lame, p 22.

En 1920 a 1930 se dinamiza<sup>60</sup> la movilización y agitación del movimiento indígena-campesino en los departamentos del Tolima y Huila, esta vez Quintín Lame<sup>61</sup> es acompañado por José Gonzalo Sánchez (quien estuvo con él hasta finales de la década). La situación social de los indígenas en el Departamento de Tolima era mucho más difícil que en el Cauca, ya que ni siquiera contaban con la seguridad de los resguardos para defender sus tierras, además a mediados del siglo XIX las autoridades que protegían los intereses de los colonos habían repartido y dividido los resguardos sin el consentimiento de los comuneros (líderes indígenas que defendían la propiedad de las comunidades) dejando en desventaja a las comunidades indígenas. Otro factor que incidió en la difícil situación del Departamento de Tolima fue que con la decadencia de la aristocracia tradicional a finales

LAME, Quintín. *Por mi desventurada raza. Mensaje de Manuel quintín Lame a los altos poderes*. En: *El espectador*, enero 23, 1922, p. 1.

<sup>60</sup> Antes de 1920 ya se conocían en el sur del Tolima indicios de resistencia, la llegada de Manuel quintín Lame con la ayuda de José Gonzalo Sánchez fortaleció y dio organización al movimiento indígena-campesino.

<sup>61</sup> En 1920 Quintín Lame se dirige a Huila huyendo de la represión oficial y allí lidera la movilización indígena.

del siglo XIX (que se fundaba en la esclavitud y la servidumbre), llegó un nuevo tipo de colono con ambiciones comerciales y de expansión (clase agraria y comercial) expropiando a los dueños originarios con la intimidación, la obligación de venta de sus terrenos y el remate público por el no pago de impuestos, es así como la gran mayoría de indígenas perdieron las tierras y aquellos que aun eran dueños de parcelas estaban en constante peligro de perderlas. La lucha de Quintín Lame en esta década no consistió en defender los resguardos como una institución, pues era un hecho su existencia<sup>62</sup> sino reconstruir los perdidos por la repartición y el aprovechamiento del desconocimiento de las leyes e ingenuidad de los indios, para dicha reconstrucción Quintín Lame se fundamentó en la ley 89 de 1890<sup>63</sup>, que justificaba la ilegalidad de la compra de algunos resguardos indígenas, ya que anularía y dejaría sin ningún valor los títulos o escrituras comprados a los indios que no tuvieran los requisitos para pedir licencia judicial y hacer la venta en pública subasta.

El 15 de mayo de 1924 son posibles las mediaciones para la reconstrucción de Ortega y Chaparral, Quintín Lame y José Gonzalo Sánchez reciben poder general para representar a las comunidades indígenas de Ortega y Chaparral. La escritura pública es dada a 90 indígenas de los territorios de Chaparral y Ortega, quienes representaban legalmente las parcialidades “recuperadas”. Quintín Lame declara reconstruido el resguardo de Ortega y parte de Chaparral, funda el caserío de Llanogrande, bautizado como San José de Indias, y establece en él la sede del cabildo, también lo convierte en un centro educativo y de expresión indigenista, crea en los resguardos dos escuelas para niños indígenas. Sin embargo en 1931 los terratenientes y jefes políticos realizan la masacre y asalto de Llanogrande, dejando 17 muertos y 37 heridos, Quintín Lame logra escapar, pero es perseguido hasta que finalmente es capturado, humillado, maltratado y encerrado en una cárcel de Ortega. Tal parece que la masacre fue realizada con el fin de favorecer a un sector

---

<sup>62</sup> Ley 89 de 1890 reconocía la existencia y legalidad de los resguardos y cabildos como las hectáreas de tierras heredadas y pertenecientes a las comunidades indígenas: “**Artículo 14.** Cuando no se pueda averiguar o descubrir cuáles son los indígenas o sus descendientes que tienen derecho al Resguardo, el Prefecto de la Provincia respectiva, hechas las indagaciones convenientes, declarará que tales resguardos pertenecen como ejidos a la población que en ellos o a sus inmediaciones esté situada”. [www.alcaldiabogota.gov.co](http://www.alcaldiabogota.gov.co).

<sup>63</sup> La ley 89 de 1890 determinaba como gobernar a los indígenas a quienes nombraban como hermanos menores. Quintín Lame aprovechó sus conocimientos de la legislación Colombiana, descubriendo irregularidades en la aplicación de la ley 89 de 1890, especialmente en el capítulo VI (de los resguardos) donde se estipulan los procesos de legalidad de venta, propiedad, traspasó y límites de los resguardos. “**CAPÍTULO VI: Ventas: Artículo 40. INEXEQUIBLE.** Los indígenas asimilados por la presente Ley a la condición de los menores de edad, para el manejo de sus porciones en los resguardos, podrán vender con sujeción a las reglas prescritas por el derecho común para la venta de bienes raíces de los menores de veintidós años; debiendo en consecuencia solicitarse licencia judicial justificándose la necesidad o utilidad. Obtenido el permiso, la venta se hará en pública subasta conforme a las disposiciones del procedimiento judicial. Serán nulas y de ningún valor las ventas que se hicieren en contravención a lo dispuesto en este artículo, así como las hipotecas que afecten terrenos de resguardo, aun hecha la partición de éstos”. [www.alcaldiabogota.gov.co](http://www.alcaldiabogota.gov.co).



político en las votaciones que se realizarían al día siguiente en Ortega, pues el voto indígena era decisivo. El 1 de enero de 1939 se formaliza la reconstitución de los resguardos de Ortega y Chaparral, pese a esta formalización las autoridades de Ortega no reconocieron la reconstrucción, sin embargo las luchas indígenas posteriores se realizaron a través de este cabildo.

En 1945 a 1953 se produjo una ruptura que debilitó al movimiento indígena-campesino, los terratenientes y las autoridades civiles iniciaron procesos de represión y violencia contra el movimiento de Quintín Lame. El movimiento fue letalmente afectado, pues careció de una organización eficaz que fuera capaz de resistir la represión, el resultado final fue la usurpación y destierro de las tierras de los indígenas. Los únicos que pudieron resistir la represión y mantener sus tierras fueron los indígenas de la vereda Yaguará. Ya en la mitad de la década de 1950 y los primeros años de 1960 el movimiento indígena prácticamente estaba desintegrado, pese a ello Quintín Lame siguió la lucha pero por vía legal, apoyándose en la ley 89 de 1890 sin dar resultados eficaces y generando desconfianza en la mayoría de sus seguidores que poco a poco se retiraron de la lucha.

En el año 1967 Quintín Lame muere, dedica sus últimos años a la redacción de su libro *Los pensamientos del indio que se educó en la selvas Colombianas*, en el que dejó su mensaje y su experiencia de lucha y resistencia indígena. Hoy en día Quintín Lame es recordado como uno de los grandes líderes indígenas descendientes de la comunidad Nasa, indios aguerridos y luchadores que resistieron la invasión de sus territorios y emprendieron grandes luchas en defensas de sus comunidades.

## **2.2. La Totalidad vigente de los siglos XIX Y XX**

Para entender el movimiento de resistencia indígena de Quintín Lame como praxis de liberación es necesario dar un panorama histórico del periodo colonial tardío que vivieron las comunidades indígenas a finales del siglo XIX y principios del siglo XX. Con el fin de identificar la Totalidad, el fundamento que determinaba la cotidianidad y la percepción de los indígenas en Colombia, para ello nos basaremos en los libros de *La política de la memoria* de Johanna Rapaport, *Indios muy rebeldes* de Renan Vega Cantor y *Resistencia indígena en el Cauca: Labrando otro futuro* de Myriam Galeano lozano.

La figura de resguardo creada por la corona española en el siglo XVI<sup>64</sup> reconoció la legalidad y formalización de las tierras de los indígenas, lo que permitió que territorios

---

<sup>64</sup> “El sistema de resguardo fue creado durante la segunda mitad del siglo XVI en el Nuevo Reino de Granada (Bogotá), surgió de la transición de una situación de conquista a una administración colonial y de la consecuente necesidad del establecimiento de una política indígena que permitiera a la corona un margen más

ocupados por indígenas fueran limitados y no expropiados por los colonos. Si bien esta medida fortaleció el empoderamiento de las comunidades como los nasas (quienes utilizaron la figura de resguardo como arma para fortalecer su identidad cultural<sup>65</sup>) era una medida por parte de la corona española para centralizar a los indígenas y tener control sobre sus tierras. En el siglo XIX con el surgimiento de la República colombiana este panorama cambiaría, pues con el intento de homogeneizar al territorio colombiano las comunidades indígenas se verían en riesgo de exterminio, la política buscaba eliminar toda legalidad de las tierras de resguardos, afirma Rappaport que:

Entre los nasa la pérdida de autonomía fue consecuencias de una serie de pasos previos entre los que se encuentra la promulgación de leyes por parte de República con el fin de destruir, o al menos debilitar, el sistema de resguardos.<sup>66</sup>

La República colombiana en el proceso de delimitar su territorio y crear la ciudadanía percibió a las comunidades indígenas como un obstáculo en la modernización del país, la tarea de la totalidad vigente era la de “reducir los salvajes a la civilización”, lo que significaba que el indígena en este proceso debía renunciar a la propiedad colectiva y por supuesto a su cultura, al respecto nos dice Johanna Rapaport:

Una vez asumida la ciudadanía colombiana presumiblemente el indígena ya no juraría lealtad a una unidad semi-independiente del tipo de resguardos sino que hablaría español, participaría del trabajo asalariado de forma útil, poseería su propia parcela de territorio.<sup>67</sup>

A esta política anti-indigenista también se le suma que en 1886 la República se transforma en un régimen conservador y católico, dándole poder legislativo y judicial a la iglesia católica para educar a los indígenas, lo que significaba que los indígenas no culturalizados serían regidos bajo las leyes de los misioneros, esto era más que una estrategia del gobierno para incorporar al trabajo a los indígenas y solucionar las demandas de exportación del país, además resultaba costoso el exterminio total de las comunidades indígenas<sup>68</sup>. Como resultado de todo lo anterior los indígenas perdieron sus tierras y fueron

---

amplio de control sobre las poblaciones aborígenes” RAPAPPORT, Joanne. *La política de la memoria*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca, Serie Estudios Sociales, 1ra, 2000., p. 76.

<sup>65</sup> “A través del resguardo, los indígenas nasa fortificaron sus procesos sociales a través del cultivo familiar y la minga comunitaria. A su vez y teniendo en cuenta las apreciaciones de Rapaport, se reafirmaron las creencias y la lengua”. NARANJO, Edgar. Monografía: “*La concepción cultural y política del territorio en el pensamiento indígena del cauca, visto desde el discurso de Quintín Lame.*” Bogotá: Universidad Colegio Mayor de Nuestra Señora del Rosario, 2009, p. 10.

<sup>66</sup> RAPAPPORT, Op. cit., p. 113.

<sup>67</sup> RAPAPPORT, Op. cit., p. 114.

<sup>68</sup> “En su folleto de 1907 titulado *Reducción de salvajes* de Rafael Uribe Uribe llevo a cabo una apología a favor de la incorporación de la población indígena de Colombia al mercado. Para Colombia resultaba difícil atraer inmigrantes europeos que se asentaran como colonos en las inmensas tierras del interior. Sin embargo,

sometidos a trabajos forzados y violentos que más que permitirles vivir dignamente aumentaba su pobreza, aquellos que no se doblegaban a la iglesia o al gobierno se optaba por una estrategia más radical y violenta, la eliminación. Uno de los grupos indígenas que se negaban a este proceso de civilización amparado por la política anti-indigenista fueron los nasas.

Con el periodo llamado “la regeneración”<sup>69</sup> parece que la situación para las comunidades indígenas cambio, pues la política indígena creó la ley 89 de 1890 que buscaba gradualmente integrar a los indígenas a la sociedad: “la ley 89 de 1890 fue de central importancia en este cambio de orientación hacia un proceso más gradual de integración ya que, incluía medidas proteccionistas que respetaban el resguardo, estipulaba un periodo de 50 años entre los cuales deberían estar lista para su privatización”<sup>70</sup>, si bien como lo señala Johanna Rapaport fue una medida proteccionista las pretensiones reales del gobierno de turno era lograr la homogeneidad nacional, la eliminación a largo plazo de los resguardos y venta de los territorios baldíos<sup>71</sup>.

---

existía una necesidad acuciante de aliviar la falta de mano de obra con el fin aumentar el peso de la exportación colombiana en el conjunto de la economía colombiana”. RAPAPORT, Op. cit., p. 114.

<sup>69</sup> Entre los años 1863 a 1886 el país fue gobernado por los liberales radicales quienes impusieron el federalismo en el país y un laicismo extremo, en 1880 el partido se divide (liberales radicales y liberales independientes) lo que produjo su decadencia, como consecuencia el gobierno pasa a manos de los conservadores: “La decadencia del liberalismo colombiano sobrevino en la década de 1880 como consecuencia de su pobre política económica y de una situación que forzó el establecimiento de un gobierno central más fuerte con una política menos inclina al *laissez-faire*. Este periodo llamado “La Regeneración” fue el producto de una alianza entre políticos liberales independientes y el partido conservador. Durante la regeneración se renovaron la relaciones con la iglesia, se establecieron tarifas proteccionistas y se fundó un banco nacional con el objetivo de estimular el crecimiento económico”. RAPAPORT, Op. cit., p. 118.

<sup>70</sup> RAPAPORT, Op. cit., p. 118.

<sup>71</sup> La ley 89 de 1890 fue una de las leyes creadas por la política indigenista, de los siglos XIX y XX, si bien esta ley fue determinante en el proceso de resistencia de Manuel Quintín Lame, la mayoría de estas leyes buscaban la división de los resguardos y la eliminación de la propiedad colectiva, finalmente el objetivo era declarar los territorios indígenas tierras baldías para fines económicos, es por esta razón que podemos distinguir dos tipos de leyes en este periodo, como lo señala Edgar Ricardo Naranjo en su monografía: “Por lo tanto a lo largo del siglo XIX y XX, según Fernández se promulgaron dos tipos de legislatura. Las leyes que determinaban el fraccionamiento inmediato del resguardo y las leyes que a través de un proceso de integración fueron delimitando los resguardos por medio de los cabildos”, continúa Edgar Ricardo Naranjo con su investigación “Para Miguel Fernández, en el primer caso las leyes promulgadas, justificando el derecho de propiedad individual, declararon a los territorios indígenas como baldíos, con el fin de cederlos al municipio o venderlos a los hacendados para que fueran productivos. Entre las leyes que determinan el fraccionamiento inmediato del resguardo se pueden encontrar las siguientes: Ley 11 de octubre de 1821; Ley 6 de marzo de 1832; Ley 1 de junio de 1848; ordenanza 159 del 19 de diciembre de 1853; Ley 55 de 1905; Ley 200 de 1936.; acuerdo 1421.1940; Ley 81 de 1958; 1 de 1968”. NARANJO, *La concepción cultural y política del movimiento indígena en el Cauca, visto desde el discurso de Quintín Lame*, Op. cit., p. 13. Por este motivo concluyo que la política indigenista de la República colombiana más que una medida proteccionista para los indígenas fue un proceso anti-indigenista que favorecía a los grandes hacendados y agricultores de la época y que eliminaban cualquier obstáculo en el proceso de desarrollo económico.

Las tierras<sup>72</sup> baldías fue otra causa de pérdida de los territorios indígenas, los empresarios de la época justificaban que territorios comunales eran tierras baldías, tierras no cultivadas ni explotadas<sup>73</sup>. Esto provocó que muchas de las tierras de resguardo pasaran a manos de empresarios que buscaban explotar los recursos naturales (quinina, café, caña entre otros) y aumentar la exportación agraria del país, además de conseguir mano de obra rural barata, ya que los indígenas que perdían el derecho a la tierra se veían obligados a trabajar en ellas en condiciones inhumanas<sup>74</sup>. El proyecto hacia la modernización del país afectó gradualmente a las comunidades indígenas la ciudadanía, la unidad territorial y las tierras baldías confrontaban a los indígenas su realidad nacional que le apostaba a la propiedad privada y a la homogeneidad nacional, las medidas para integrar al indígena a esta realidad determinarían su modo de vida en el país o su trágico exterminio.

El anterior recorrido histórico es determinante en la comprensión de la resistencia indígena de Quintín Lame y para el acercamiento filosófico de este trabajo. La quintiniada<sup>75</sup> no fue un hecho aislado que se produjo en el país sino que fue consecuencia de políticas anti-indigenistas que afectaron radicalmente la existencia de las comunidades indígenas, podemos decir que la Totalidad, el fundamento a la que se enfrentó Manuel Quintín Lame y por supuesto a los indígenas que se unieron a su lucha, fue el proyecto anti-indigenista que tenía como fin exterminar las comunidades indígenas y sus territorios comunales, el país en vías de modernización asumió a los indígenas como un obstáculo en el desarrollo del mismo, los salvajes deberían ser insertados en el sistema o eliminados si se oponían a las

---

<sup>72</sup> véase para profundizar acerca de las tierras baldías el capítulo 2 del libro *Gente muy rebelde, 2. Indígena, campesinos y protesta agraria* de Renan VEGA y Johanna Rappaport el libro *Tierra y trabajo: La política de la memoria* de la página 127 a 130.

<sup>73</sup> En el Cauca los resguardos se preservaron más que en otros departamentos motivo a que la expansión de tierras baldías se asentó con mayor fuerza en otros departamentos, que sufrieron las peores consecuencias de esta forma de apropiación de las tierras, veamos que nos menciona Renan Vega VEGA, es uno de los departamentos donde más se preservaron los resguardos indígenas, sin embargo otros no tuvieron la misma suerte, veamos que nos dice Renan VEGA: “En otros lugares, como en los llanos orientales y las zonas selváticas; donde existía una diversidad cultural indígena muy importante, y cuyas formas de organización social y productiva requerían de grandes cantidades de tierra, debido al carácter nómada de algunos grupos indígenas y a la forma itinerante de cultivo, los empresarios agrícolas, colonos y terratenientes les fueron arrebatos sus territorios a sangre y fuego, acelerando de esta manera su exterminio físico. En la mayor parte de los casos, los indígenas ni siquiera interesaban como fuerza de trabajo, sino que se apetecían eran sus tierras y los recursos naturales y forestales que allí se encontraban” VEGA, Renan, *Indios muy rebeldes*. Bogotá: Ediciones pensamientos críticos, 2002, p. 81.

<sup>74</sup> “En Colombia las tierras de baldíos se distribuyeron en número creciente durante la época republicana con el objetivo de crear una clase mediana rural, inexistente hasta el momento. Se esperaba que la concepción de baldíos se acrecentara los ingresos del gobierno al promover el crecimiento económico y que aumentaría el volumen de productos agrícolas colombianos en el mercado de la exportación”. RAPAPPORT. *La política de la memoria*, Op. cit., p. 127.

<sup>75</sup> Se conoce como Quintiniada al movimiento de resistencia indígena que desarrolló Quintín Lame desde 1910 hasta 1920.

pretensiones de desarrollo económico (que favorecía solo a la élite dominante), el indio diferente al “blanco” o criollo era una raza inferior, que como un niño debía ser educado para integrarse a la civilización y someterse al proyecto de unidad nacional, hacia la modernización de un país que le daba la espalda a la pérdida cultural, territorial de los indígenas del país.

### **2.3. Realidad concreta: Resistencia indígena**

En este apartado me centraré en el acontecimiento concreto de la resistencia indígena, el cual ejemplifica la puesta en cuestión del sistema vigente (totalidad). Es necesaria y justificada la descripción de tales hechos históricos para aterrizar el discurso filosófico que nos encamina desde la propuesta de la filosofía de la liberación hacia la conquista de una praxis liberadora. Hablaremos por lo tanto de las luchas de Quintín Lame y de la quintiniada (como manifestación de un pueblo alienado, oprimido y negado) y partiremos desde la pregunta ¿Qué pensó Quintín Lame para llevar a cabo esta resistencia indígena? A la cual Quintín ofrece algunas claves en el siguiente párrafo:

Es una pequeña idea que hace muy pocos días se formó al lado derecho de la margen de un concierto de pensamientos que han venido engendrándose y naciendo; pero no habían podido florecer, motivo a los insectos que día y noche perseguían a la sementera del indígena; los corazones que estaban amasados de hiel y amargura y sus labios le rociaban veneno; labios de hombres indígenas porque las inteligencias de dichos hombres están salpicadas por el veneno de la envidia y egoísmo, sin comprender que yo era hombre nacido de mujer, y que el mundo, el alma humana y Dios, son los tres seres cuya existencia pudo descubrir la razón natural.<sup>76</sup>

Quintín, indígena, nasa, pobre, descendiente de una familia de terrazgueros y de una etnia de indígenas rebeldes y de resistencia, apoyo su lucha en sus pensamientos, su despertar como salida a la muerte del indio, sometido al trabajo y a la ignorancia de sus derechos (derecho a la tierra, al trabajo, a la comida, a su cultura, finalmente a la vida). Esa *pequeña idea* que se iba formando en su pensamiento es la “conciencia ética-crítica” que forjaba su carácter hacia la responsabilidad por su exterioridad y la de Otros, sus hermanos indígenas, Quintín se ve a sí mismo como parte de la opresión y a su pueblo alienado y excluido de la Totalidad, veamos que nos dice Quintín al respecto:

Pero yo conocí la nube del engaño de mis compañeros hombres no indígenas allá en el bosque y allá en la selva, selva que me vieron nacer el 31 de octubre de 1883, y esa nube del engaño para destruir la sementera de Quintín Lame eran pirámides de hielo, hielo que han

---

<sup>76</sup> LAME, Quintín. *Los pensamientos del indio que se educó dentro de las selvas colombianas*. Cali: Editorial universidad del Cauca, 1ra, 2004, p. 141.

venido consumiendo la sementera del cultivador; pero la sombra de la fe, de la esperanza y la caridad a favor de mi raza proscrita , perseguida desde el 12 de octubre de 1492 hasta hoy en que queda terminada la presente obra: pero aquel capitán conquistador que descubrió nuestra posesión y raza “Guananí”, de donde yo descendo, murió en la ciudad de Valladolid sobre los brazos de la miseria y del hambre (etc.).<sup>77</sup>

La “nube del engaño” que conocería Quintín la ubicaría en dos aspectos determinantes en la historia Latinoamérica y del Cauca, la primera de ellas sería la “invención de América”<sup>78</sup> con la llegada de Cristóbal Colon el 12 de octubre de 1492, hecho que iniciaría la negación del Otro, la destrucción de la raza “guanani”<sup>79</sup> y su mundo. Quintín Lame descubrió el fundamento del mundo de los conquistadores “estar-en-la-riqueza”<sup>80</sup>, el oro, el de los indígenas, fue el motivo que bañó en sangre y en esclavitud la tierra “Guananí”, el conquistador español no vio al indígena como Otro, como una libertad *dis-tinta*, sino que sediento de riqueza se apoderó de su oro:

Esa humanidad envuelta en medio del orgullo, sedienta de riquezas, de las riquezas de mis antepasados, aquellos que se encuentran hasta hoy en extensa población en el vientre de la tierra Guananí; con el fin de favorecer sus riquezas, sus vidas de la persecución de los que llegaron el 12 de octubre de 1492 con el supuesto nombre de conquistadores españoles.<sup>81</sup>

El segundo momento histórico, que reconocería Quintín Lame, fue la época en que vivió, en el siglo XX con la República colombiana en aras de la modernización, que se caracterizó por la creación de leyes que repartían y fragmentaban los resguardos indígenas.

---

<sup>77</sup> LAME, *Los pensamientos del indio que se educó dentro de las selvas colombianas*, Op. cit., p. 142.

<sup>78</sup> “O’Gorman con una tesis completamente egocéntrica, entiende por “invención de América” el hecho por el que “América no aparece con otro ser que el de la *posibilidad de actualizar* en sí misma esa forma del devenir humano, y por eso [...]. América fue inventada a imagen y semejanza europea”. En estas conferencias deseamos indicar por “invención” a la experiencia existencial colombiana de presentar un ser-asiático a las islas encontradas en su ruta hacia la India. El ser-asiático –y nada más– es solo un invento que existió en el imaginario, en la fantasía estética y contemplativa de los grandes navegantes del Mediterráneo. Es el modo como “desapareció” el Otro, el “indio”, no fue descubierto como Otro, sino como “lo Mismo” ya conocido (el asiático) y sólo re-conocido (negado entonces como Otro): “en-cubierto”. DUSSEL, Enrique. *1492: El encubrimiento del otro: hacia el origen del mito de la modernidad*. La Paz: Plural Editores. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, UMSA, 1994, p. 31.

<sup>79</sup> Guananí hace referencia al continente Americano, nombre con el que según Lame se llamaba al continente antes de la llegada de Cristóbal Colon.

<sup>80</sup> “¿Por qué el oro es para mí un valor?” Si fuera San Francisco de Asís, al ver una moneda de oro en el suelo, la patearía con desprecio, porque para él no era una mediación para su proyecto de “estar-en-la-santidad”. Pero si junto a San Francisco caminara un habitante del burgo (un burgalés o burgués), y hubiera visto la monedita, se habría zambullido en el acto y atrapado la moneda, porque era una mediación para su proyecto. ¿Cuál era su proyecto? Era el fundamento de su mundo, era “estar-en-la-riqueza”. Porque ese era el fundamento o el proyecto de su mundo, el ente concreto “oro” vale; vale por ser mediación (ser “medio-para”) para su proyecto” DUSSEL, Enrique, *introducción a una filosofía de la liberación Latinoamericana*, Op. cit., p. 17.

<sup>81</sup> LAME, *Los pensamientos del indio que se educó dentro de las selvas colombianas*, Op. cit., pp. 145-146.

Época que sería el despertar de la conciencia ética hacia el Otro en Quintín Lame y que lo llevaría a defender su raza proscrita hasta la muerte.

Me llegó un pensamiento que así de altas debían quedar colocado mis ideas en la nación colombiana cuando y bajará del monte al valle a defender mi raza indígena proscrita, perseguida, despreciada, robada, asesinada, por los hombres no indígenas; porque así lo indica el depósito de las acciones, y lo dijo el testigo del pasado, testigo que vino unido con el aviso de hoy para prepararme para la defensa de las generaciones venideras de la raza indígena de Colombia.<sup>82</sup>

Su pensamiento lo llevo a descubrir al indígena como un ser *dis-tinto* al blanco, un ser que en su miseria sufre la alienación y el desprecio de su alteridad, Quintín vive el dolor de su raza y la asimilaba como su lucha, su resistencia, se responsabiliza por el Otro, toma a cargo la liberación del oprimido, y lo hace su proyecto. Se reconoce en Quintín, en su carácter la capacidad de innovar, de descentrar la Totalidad para entrar en un mundo no instrumentalizado, no abarcable, no cosificable, el *ethos* de Quintín es el *ethos liberador* del que nos habla Dussel:

Es el amor al miserable, al que sufre, la traumática posición del libre, de otro, de la persona, que ha sido reducida a ser un instrumento en el sistema. Descubrir al otro como otro y ponerse-junto-a (con-) su miseria, que puede ser la propia, vivir como propia la desproporción de ser libre y sufrir la esclavitud.<sup>83</sup>

El amor al miserable es lo que transforma a Quintín en un héroe de la liberación dispuesto con osadía y valentía a enfrentarse al hombre blanco y defender con entereza su raza indígena, su proyecto el de liberar a sus hermanos indígenas hizo de su defensa un hecho histórico heroico, en sus propias palabras “hoy día me declaro el héroe a favor de la defensa de todos mis hermanos”<sup>84</sup>, finalmente es a este tipo de héroes que la Totalidad vigente declara enemigo ya que la pulsión de alteridad<sup>85</sup> reclama la transformación del sistema a una más justo, de ahí que la continua alineación y represión que el fundamento ejerza contra el héroe liberador sean estrategias para detener y controlar su *praxis* no obstante no suficientes para apaciguar su voluntad, dice Quintín:

---

<sup>82</sup> LAME, Los pensamientos del indio que se educó dentro de las selvas colombianas, Op. cit., p. 145.

<sup>83</sup> DUSSEL, Filosofía de la liberación, Op. cit. p. 112.

<sup>84</sup> SÁNCHEZ, Enrique; MOLINA, Hernán. Comps. *Documentos históricos para la historia del movimiento indígena colombiano contemporáneo*. Bogotá: Ira, Biblioteca básica de los pueblos indígenas, Ministerio de cultura, 2010, p. 48.

<sup>85</sup> “Lo cierto es que el que posee la pulsión de la alteridad o amor al orden nuevo en el cual el pobre y oprimido puede habitar en la justicia, se transforma aun contra su voluntad, en el principio activo de la destrucción de orden *antiguo*”. DUSSEL, *Filosofía de la liberación*, Op. cit., p. 107.

No le temo al hambre, a la desnudes, al riesgo del cuchillo, al frío, absolutamente a nada, porque mi amor es una esencia que desciende de la esencia soberana, donde mañana el bien nos simona en consuelo.<sup>86</sup>

El amor a la alteridad es lo que dispone a Quintín al acto liberador, los riesgos no se asumen como obstáculos al servicio de éste sino que se enfrentan exponiendo el cuerpo, la vida como máxima expresión de compromiso a la causa. El libro de Quintín Lame “*Los pensamientos del indio que se educó dentro de las selvas colombianas*” nos muestra, también, que Quintín asumía la defensa, la liberación de su pueblo como un trabajo, un trabajo al servicio de la alteridad, que no terminaba con sus luchas sino que a través de su libro<sup>87</sup>, como instrumento, serviría a las nuevas generaciones para esclarecer la negatividad del fundamento y afirmar la exterioridad, afirma Quintín:

El presente libro servirá de horizonte en medio de la oscuridad para las generaciones indígenas que duermen en esos inmensos campos que tiene la naturaleza divina; pues el blanco es enemigo acérrimo del indígena que no golpea la puerta del engaño; lo mismo que el empleado público se une con el capitalista, latifundista y abogado para hacerle perder la finca al indígena, el semoviente, etc.<sup>88</sup>

El trabajo es la palabra precisa para designar el servicio que se cumple por el Otro, no es el trabajo institucionalizado que plantea la funcionalidad de los entes, sino la mano del hombre dispuesta a crear, a transformar desde la nada, desde la realidad incondicionada un orden nuevo, la voz del Otro es escuchada y a partir de ese acto de escucha se inicia el culto al Otro, el Otro es lo divino por lo cual se está dispuesto a festejar, luchar, a resistir. Trabajar por el Otro es crear a partir de la nada, lo imposible para el sistema, el acto creador, el acto liberador de la exterioridad, propio del héroe liberador. Quintín ve su *praxis* como vocación, mesías<sup>89</sup> de su pueblo, la palabra *habodáh* que nos señala Dussel, el acto

---

<sup>86</sup> SÁNCHEZ; MOLINA, Op. cit. p. 50.

<sup>87</sup> Hoy en día podemos hablar de la influencia de Quintín Lame en el movimiento indígena no sólo porque dio la plataforma política para la lucha, que se resumen en los siguientes puntos: recuperar la tierra de resguardos, fortalecer los cabildos, no pagar terraje, hacer conocer las leyes y exigir su correcta aplicación, recuperar costumbres, tradiciones e historia propia y formar profesores indígenas para educar en su cultura y lengua propia. Plataforma política retomado por el CRIC, fundado en 1971. Quintín también se convirtió en la figura del Movimiento Armado Quintín Lame (MAQL, 1984), quienes tomaron de él la resistencia desde la lucha armada y difundieron su trayectoria de resistencia, su libro también dejó un gran legado ya que en él se transmitió su filosofía y pensamientos acerca de la condición social, histórica, política y cultural de los indígenas, impregnada de rasgos bibliográficos que no sólo muestran su lucha personal, sino la tradición y la historia de un pueblo, sujeto histórico, organizado y unificado en un proceso histórico liberador.

<sup>88</sup> LAME, *Los pensamientos del indio que se educó dentro de las selvas colombianas*, Op. cit., p. 143-144.

<sup>89</sup> Al respecto nos menciona Joanna Rapaport, “el tratado estaba dirigido a jugar un papel tan importante como el propio Lame se otorga a sí mismo. El era un apostol que había de disipar las tinieblas de la



del liberador que cumple el revolucionario, el profeta por el pobre, el pueblo, es el servicio por el que Quintín se dispuso a luchar<sup>90</sup>: “Yo no soy profeta; pero si he sido y soy el apóstol de mi raza”<sup>91</sup>. Es entonces Lame un héroe liberador conciente de su servicio al Otro, con quien comparte el dolor de ser un indígena humillado y negado. Podemos afirmar, entonces, que Lame es un héroe liberador, ya que posee la capacidad de arriesgar su vida y comprometerse por una justa lucha.

#### 2.4. Indígena “medio-para”

Los blancos comprendieron que el único medio de asegurar la posesión de las tierras que a sangre y fuego nos arrebataron, era mantenernos en la impotencia, y para ello, optaron primero por el asesinato en masa a fin de diezmar las tribus, y después para los que milagrosamente se salvaron y para sus descendientes, acordaron conservarlos en el más hondo salvajismo y en la mayor pobreza; medida eficaz para el fin que se proponían, porque nada esclaviza tanto como la ignorancia, ni nada abate los ánimos tanto como la miseria.<sup>92</sup>

La Totalidad necesita de las mediaciones, es decir los medios, instrumentos que le permitan llevar a cabo el proyecto del fundamento, Quintín sitúa estas mediaciones y las identifica como represión y opresión, esta es la cotidianidad vivida por el indígena, lo

---

ignorancia en las que se hallaba sumido el indígena colombiano”. RAPAPPORT. *La política de la memoria*, Op. cit. p. 147.

<sup>90</sup> Es necesario mencionar la alusión que hace Quintín sobre su despertar de la ignorancia, está según él es dada por la naturaleza fuente de conocimiento, que educa y da lecciones al indio para salir de la oscuridad, la naturaleza orienta al indígena hacia la concientización de sus derechos, de su sabiduría y de la inteligencia que posee, “aquí se encuentra el pensamiento del hijo de las selvas que lo vieron nacer, se crió y se educó debajo de ellos 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 entre el semblante de amoroso cariño para tornar el vuelo, el macho y la hembra, para hacer uso de la sabiduría que la misma Naturaleza ha enseñado” LAME, *Los pensamientos del indio que se educó dentro de las selvas colombianas*, Op.cit., p. 148. Lame considera a la Naturaleza como la portadora de la sabiduría que posee y la considera la luz que despertó en él la labor mesiánica, tal como un apóstol de la misma y guía de su raza:

“un roble viejo y corpulento cultivado por la naturaleza porque sobre él había un jardín de flores las que llaman los civilizados *Parásitas* y nosotros los indígenas *Chitema*, dialecto de mis antiguos Paéz. Sobre dicho roble en la edad de seis años, trepado sobre él alcancé a contemplar un árbol elevado, es decir, con una copa altanera y orgullosa que coronaban las vírgenes selvas que me habían visto nacer tanto a mí, como a mis antepasados, antes y después del 12 de octubre de 1492, y éste era un árbol llamado el cedro del Líbano parecía que saludaba a las omnipotencias una humana y otra divina al pasar los cuatro vientos que tiene la tierra”. *Ibíd.* Quintín describe la forma en que llegaron a él los pensamientos que le dieron la vocación de defender la raza indígena, a si como un profeta llega su misión, la Naturaleza lo dota de la inteligencia y sabiduría necesarios para alcanzar la lucidez de dirigir a su pueblo a la liberación.

<sup>91</sup> *Ibíd.* p. 157.

<sup>92</sup> SÁNCHEZ; MOLINA, Op. cit., p. 55.

normal, lo aceptado por los “blancos”, es la nada en la que es sumergido el indígena. Las mediaciones lo convierten en un ente inserto en la funcionalidad del sistema, es cosa al servicio de los intereses de los colonos, empresarios y criollos. En este apartado hablaré de las mediaciones, aquellas que se vivieron en los siglos XIX y XX, y de las que fue testigo Quintín Lame.

¿Qué significaba el indio durante el surgimiento de la República colombiana? La homogenización nacional trajo consigo el enfrentamiento entre nación y comunidad, por supuesto dejando en desventaja a este último, que representaba la organización de los indígenas en tierras de resguardo, y la nación que buscaba la expansión capitalista del país<sup>93</sup>. La modernización del país hizo indispensable incorporar a los indígenas en el mercado de trabajo y por supuesto integrarlo a la ciudadanía colombiana, el proyecto de República colombiana fue civilizar a los indígenas para que como instrumento de trabajo favoreciera la economía del país, veamos lo que significa el indígena para la época a través de Uribe:

En nuestra condición de raza conquistador, ya que arrebatamos el suelo al indio y cada día lo vamos estrechándolo para lo más recóndito de la selva, tenemos la obligación si de veras somos cristianos, de arrancarlos a la barbarie en que viven, para traerlos a la comunión de la fe, del trabajo y la sociedad. De seguro la providencia no creo al indio para conservarlo segregado del movimiento general del progreso humano, a que no es en forma alguna refractario, por más que hayamos hecho tornárselo repulsivo.<sup>94</sup>

Rafael Uribe Uribe<sup>95</sup> exponía en su folleto *Reducción de salvajes*, la forma como deberían ser insertados los indígenas a la sociedad y los beneficios que traería para misma, método<sup>96</sup> que consistía en una reducción gradual del indígena y que además proponía el

---

<sup>93</sup> “La economía Latinoamericana del XIX y XX se organizaba en torno a la exportación de materias primas, al mundo industrializado, incluida la de productos vegetales extraídos en zonas marginales, despobladas o fronterizas. El chicle de la península de Yucatán y el caucho de las selvas amazónicas se encontraban en los productos vegetales más cultivados en Latinoamérica y vendidos a los países desarrollados. El caucho, en particular, era esencial para el desarrollo industrial de Europa y Estados Unidos tras el descubrimiento de la vulcanización en 1836”. RAPAPPORT, Op. cit., p. 129.

<sup>94</sup> URIBE, Rafael. *Reducción de salvajes*. Río de Janeiro: 1907, p. 40.

<sup>95</sup> Rafael Uribe Uribe (1859-1914) abogado, periodista y militar, representante del liberalismo y máximo exponente de la reducción de salvajes.

<sup>96</sup> Según Rafael su método consistía en: “Para que sea eficaz la máquina de reducir indígenas debe componerse de tres piezas, cada una de las cuales, obrando aisladamente no da resultado

Colonia militar

Cuerpo de intérpretes

Misionero

La primera se necesita para seguridad de las otras dos y para difundir el respeto y la confianza que proceden de la posesión de la fuerza ante salvajes que la estiman en mucho. Desdennan al inerme y se sienten inclinados

cruzamiento entre blancos e indios, con el fin de aclimatar a los primeros a los ambientes hostiles de la naturaleza, y que los segundos, por un proceso “natural”, de dicha mezcla, terminarían fatalmente desapareciendo. Como el mismo Uribe lo menciona su método era una propuesta de los menos violentos de la época para solucionar el “problema” del indio en el país. El indio para el surgimiento de la República fue un útil, mano de obra barata, civilizar al indígena significaba resolver la insuficiencia de mano de obra y la incapacidad del blanco para dar abasto a las exigencias extranjeras de productos, además a la incapacidad sobrevivir en tierras áridas y necesarias para la industria, menciona Uribe al respecto:

Pues bien: tenemos 300,000 indios que ya están en el país, nacidos en él. Por cuanto no todos son hombres ni todos útiles, pongamos que solo valga a cien dólares, la décima parte de un inmigrante europeo. Estoy seguro que sabiendo aprovechar el trabajo del indígena, dará el interés capital en que se le aprecia. Luego la población indígena vale 30 millones de pesos, oro, mínimo.<sup>97</sup>

La ciudadanía, por otra parte, que daría unidad al territorio nacional, era un instrumento político en el proceso de abolición de territorios de resguardo, ser ciudadano indígena era asumir lealtad a la República colombiana e insertarse a la sociedad en forma útil, “viviría dentro de Colombia y se convertía en un agente más en el desarrollo territorial nacional. Al mismo tiempo que se proponía civilizar al indígena el ideal de la ciudadanía estimulaba la expansión de pequeños y grandes propietarios en terrenos comunales”<sup>98</sup>. De ahí que podemos decir que el indio era estimado en su valor en tanto era medio para posibilitar el desarrollo económico del país, en tanto útil funcional al engranaje de la industria nacional. Quintín comprendió este proyecto el indio como “medio-para”, mediación. Declarar al indígena salvaje, mantenerlo en la servidumbre, en la pobreza extrema y por supuesto despojarlo de las tierras, fueron medidas que usaron los “blancos” para mantener al indígena sometido y poder acumular riquezas. Quintín, también, comprendió que dicha negatividad fue producto de la ignorancia en la que el “blanco” conserva al indio, pues éste al desconocer sus derechos, como el derecho a la tierra, desconoce su fuerza y su libertad, dice Quintín:

De aquí que no estén nada errados los expositores que afirman que una de las principales razones que tiene los blancos para mantenernos en la opresión económica en que vivimos, más que el deseo de adueñarse de nuestro trabajo y de vivir del sudor de nuestras frentes, es

---

a abusar de su debilidad. El misionero solo con toda la santidad de las leyes se la religión, por hábil que sea y por muy buena conducta que observe, de poco servirá sino domina la lengua en la que ha de predicar la regeneradora moral del cristianismo, y si carece de amparo y refugio de la colonia militar, contra las veleidades agresivas del indio”. *Ibíd.* p. 11.

<sup>97</sup> *Ibíd.* pp. 37-38.

<sup>98</sup> RAPAPPORT, *Op. cit.* p. 114.

el temor de que algún día podamos ser más fuertes, capaces de reclamar con la fuerza nuestro derecho y de tomar nuevamente posesión de las tierras de que fuimos despojados violentamente.<sup>99</sup>

La ignorancia, según Lame, es uno de los motivos que mantiene a la Totalidad, esclavo al indio, sin herramientas para abolir las ataduras del sistema vigente, y, la miseria la condición que debilita la voluntad y la conciencia del indio. Ambas, ignorancia y miseria, son estrategias usadas por la Totalidad para mantener al indígena en la opresión. De ahí que el miedo del que nos habla Lame, que algún día las barreras del sometimiento impuestas sean destruidas para crear un orden nuevo, es decir que las mediaciones no posibiliten la perpetuidad de la Totalidad. Finalmente la Totalidad aceptada cotidianamente como lo natural, lo acrítico, donde el actuar del ser humano, en este caso el “blanco”, en cumplimiento de la ley del sistema, la conciencia moral del hombre (mujer, hombre) totalizado al que el confort de la sociedad le brinda la tranquilidad y lo exime de toda culpa de sus actos injustos y negativos, es cuestionada por el indio consciente de ser *dis-tinto* y libre, llevándolo a develar su rostro, “cuando la máscara se torna rostro”, nos dirá Dussel, en protesta contra los principios morales de la totalidad.

## 2.5. Quintín: Ateo del sistema

Se denomina *El pensador colombiano ante las ruinas* porque yo me opuse a obedecer lo injusto, a lo inocuo y a lo absurdo, pues yo mire como cosa santa y heroica el no acatar a la injusticia y a la inequidad, aun cuando llevase la firma del más temible juez colombiano.<sup>100</sup>

“Ser ateo del sistema”, negar su fundamento, oponerse a lo injusto, porque se reconoce su irracionalidad, negar al dios del dinero, del sistema fetichizado, que en los siglos XIX y XX se totalizó con la usurpación y la apropiación de las tierras de los indígenas y que además creo un modelo alienante y opresivo, negar aquello que niega la exterioridad<sup>101</sup> es la condición negativa del acto liberador, sin embargo como lo señala Dussel para llevar a cabo la revolución, se debe pasar de un ateísmo del fetiche a la afirmación de la exterioridad. Es de esta manera que negar la fundamentación de un sistema que se declara civilizado para afirmar al considerado salvaje, incivilizado, bárbaro,

---

<sup>99</sup> SÁNCHEZ; MOLINA, Op. cit., p. 55.

<sup>100</sup> Quintín, Lame. *Los pensamientos del indio que se educó dentro de las selvas colombianas*, p. 142.

<sup>101</sup> “En efecto, los sistemas políticos se absolutizan o divinizan, y de esta manera pretenden ser eternos. Los dominados no pueden liberarse del sistema que los oprime si primeramente no niegan la divinidad del mismo. Por ello es correcto decir que “el origen de toda crítica es la crítica de la religión del sistema -agrego yo-. Ser ateo del sistema es la condición de la liberación”. DUSSEL, *Introducción a una filosofía de la liberación Latinoamericana*, Op. cit., p. 115.

bestia, se transforma en el paso definitivo para el acto liberador. Por las anteriores razones considero a Quintín Lame ateo del sistema, porque ante las *ruinas* del mismo, es capaz de oponerse sin temor y con heroísmo. En este apartado hablaré de Quintín como ateo del sistema y héroe liberador perseguido, encarcelado y humillado por las leyes de la moral establecida por la Totalidad vigente.

Frente a un sistema que se ha divinizado, que a la luz de su fundamento se ha fetichizado, imponiendo su moral, sus principios y su dios como absoluto, el Otro queda condenado al exterminio, a la muerte segura de su exterioridad, “lo mismo” construye su santuario donde el proyecto futuro es su permanencia a cambio de la negación de la alteridad. El *dis-tinto* es contradicción del proyecto, ya que a partir de la plena nada es posible la creación, la innovación, ser ateo del sistema es condición para des-centrar, transformar el sistema fetichizado. Frente a lo divinizado se encuentra el absoluto Otro. La “meta-física de la creación” donde el héroe liberador a través de la “afirmación práctica del ateísmo” y la negación del sistema inicia el acto revolucionario, la resistencia; la resistencia de Quintín Lame que niega la opresión económica que vivieron sus hermanos, niega que el “blanco” se adueñe del trabajo del indio, niega el despojo violento de las tierras, niega la ley y las costumbres que reducen al indio a la condición de salvajes, niega la civilización de la opulencia, afirma Quintín:

Ellos para apropiarse de nuestras comarcas nos declararon salvajes, y desde luego fuera de la humanidad y en nombre de la civilización, contra toda justicia y contra toda ley y, sin más razón que la de ser más fuertes, nos despojaron de las tierras que habíamos poseído siglos tras siglos sin interrupción alguna.<sup>102</sup>

Quintín es un ateo del sistema, lo que lo conduce a una inevitable resistencia y a la afirmación de su ser indígena, de sus hermanos indígenas, por ello declara que “hermanos: vamos a pegar el grito de la reintegración e independencia de toda la raza amarilla con la blanca”<sup>103</sup>, el culto moviliza al héroe y su pueblo hacia la liberación, de ahí que la organización y la independencia sean indispensables para lograr en la *praxis* la liberación. Quintín en sus manifestaciones indica la necesidad de crear un orden nuevo, donde los indígenas se sientan representados y donde las leyes cobijen los derechos propios de los indígenas, no se trata solo de confrontar la negación de la Totalidad, sino también de reintegrar y organizar al indígena en un lucha justa que plantee sus necesidades y derechos, por ello Quintín llega a la conclusión que:

Nosotros necesitamos una ley que reconozca y defienda nuestros derechos, nosotros somos los que trabajamos, los que con el sudor de nuestras frentes hacemos producir la tierra; sin el

---

<sup>102</sup> SÁNCHEZ; MOLINA, p. 55.

<sup>103</sup> *Ibíd.*, p. 58.

trabajo de nosotros se morirían de hambre los blancos, y no obstante nada tenemos: ni siguiera un pedazo de tierra propia para dormir tranquilos.<sup>104</sup>

El servicio al Otro es inevitable en Quintín su conciencia crítica lo conduce a la responsabilidad de su pueblo, la palabra *nosotros*, nos remite a ese absoluto alterativo, el pueblo que exige justicia y que lo lleva a luchar por su liberación. Por ello busca organizar y legitimar su lucha en reivindicaciones que sean los pilares de la misma y que unan a los indígenas en un solo propósito liberarse de las “cadenas del tirano”, por eso su bandera de lucha se basa en: “a) la defensa de parcialidades y el rechazo de las leyes de extinción de los resguardos, b) la negación del pago de terraje o cumplir con obligaciones personales, d) recuperación de las tierras usurpadas por terratenientes y “desconocimiento de todos los títulos que no se basan en cédulas reales” y e) condena y rechazo contra la discriminación racial a que están sometidos los indios colombianos”<sup>105</sup>.

Es de esperar que esta capacidad de este héroe liberador de unir y movilizar a las comunidades indígenas, lo condenen a la continua persecución, encarcelamiento y maltrato (tortura), es decir la violencia legalizada como recurso para abolir toda voluntad de lucha y como escarmiento público, para que a través del miedo los indios pierdan toda fe y esperanza en su exterioridad, dice Quintín:

Yo he sido y soy el hombre orgulloso que me siento con orgullo en medio de mi raza y en medio de mis enemigos que se burlaron de mí, los que me calumniaron, los que me pusieron nombres; las autoridades que me martirizaron amarrándome del cuello y de los brazos como a un ladrón y asesino fascineroso, como hizo doctor Alvarez Guzmán siendo alcalde de Ortega y ordeno que se me amarrara ahí de cuello, los brazos y la cintura en quede sin movimiento durante los tres días, abrió la puerta del calabozo y ordenó al pueblo de Ortega subieran al balcón hombres y mujeres a mirar como estaba, y que él sabía castigar al indio Quintín Lame, ahí apareció la grandeza, ahí apareció el valiente Alvarez Guzmán con su nombre y valor inmortalizado en las páginas de la historia de Nerón.<sup>106</sup>

Una prueba de la constante represión que se ejercía en la época para evitar que los indígenas impidieran la repartición de resguardos fue la ley 104 de 1919, como lo menciona Gonzalo Castillo, “la ley 104 de 1919 fijó castigos para los indígenas que “estorbaran” la repartición de los resguardos y dictó medidas para que esta se acelerara”<sup>107</sup>.

---

<sup>104</sup> *Ibíd.*, p. 52.

<sup>105</sup> FINDIJI, María y ROJAS, José. *Territorio, economía y sociedad*, Cali: Universidad del Valle, 1985, p. 76.

<sup>106</sup> LAME, *Los pensamientos del indio que se educó dentro de las selvas colombianas*, Op. cit., p. 170.

<sup>107</sup> “Mayo 9 de 1915: Quintín cae prisionero en el puente “El Cobre”, víctima de una traición. Según su propio testimonio estuvo preso un año exacto en la cárcel de Popayán con grillos en los pies e incomunicado. Al principio de su campaña la captura de Quintín Lame hubiera sido poco menos que imposible debido al apoyo indígena. Se sabía que estaba en todas partes, pero no se le encontraba en ninguna. Las autoridades se quejaban que “los indígenas encubren todo aquello [las actividades de Quintín] y prestan a Lame mero esmerado servicio de espionaje, a la par que propalan especies falsas y diversas respecto a su paradero”. No era solo Lame el insurrecto sino todo el campesinado indígena del Cauca. ¿Cómo se explica, entonces, la inseguridad permanente que vivía Quintín a partir de 1916 y que abría de alejarlo definitivamente del Cauca en 1922? Las razones parecen hallarse en un informe de la gobernación que dice: “A don Pio Collo, indígena de prestigio de Tierradentro y que no apoyaba a Lame, interesó a la Gobernación, ávida de restablecer la

El mismo Quintín nos cuenta en su libro que fue acusado de 18 delitos y esto sin contar con las numerosas retenciones ejercidas en su contra (se puede decir que Quintín pasó gran parte de su vida en los calabozos), muchas de ellas producto de la desarticulación promovida por el gobierno a través de informes que incitaba<sup>108</sup> la confrontación entre indígenas y que además ofrecían recompensa aquellos que dieran información de la ubicación de Lame, en otros casos los misioneros lazarista mataban y torturaban a los indígenas para obtener información acerca de los movimientos de Quintín. En 1922 debido a la constante persecución y a la traición de algunos de sus hermanos indígenas es obligado a retirarse del Cauca y continuar su lucha en el Tolima. Es en este momento cuando la *praxis de dominación* ejerce su poder y se torna en represión, el indígena es prisionero de la constante violencia ejercida por los medios de comunicación, psicológica y en un último término su corporalidad es sometida desde la tortura hasta la muerte. Sin embargo, pese a esta declaración de guerra, la conciencia crítica triunfa y Quintín Lame aun después de su resistencia en la *praxis*, la que sigue intelectualmente en su libro (*Los pensamientos del indio que se educó en las selvas colombianas*) en el que escribe sus pensamientos como guía para las nuevas generaciones indígenas.

## **2.6. Condiciones reales de liberación en Quintín Lame**

Las luchas que llevo a cabo Quintín Lame en su movimiento indígena a realizar una praxis de liberación fueron: la ley 89 de 1890 que legalizo la defensa del territorio indígena, las mingas de adoctrinamiento, la recuperación de resguardos, la afirmación de los valores culturas indígenas, rechazo de la discriminación racial y negación al pago de terraje. Estas condiciones fueron la base de la movilización y resistencia de Quintín Lame y que le dieron al movimiento indígena la plataforma política de organización hacia la liberación.

La resistencia indígena de Quintín Lame se enfoco en dos formas de lucha la vía legal y la movilización. La primera de ellas acudiendo a la ley 89 de 1890 que “determinaba la manera como deben ser gobernados los salvajes que vayan reduciéndose a la vida civilizada”<sup>109</sup>, esta ley apoyo la acción jurídico legal de Quintín con la cual justificaba la ilegalidad de venta y compra de los resguardos indígenas. Sin embargo la ley 89 tenía dos aspectos negativos, el indígena en tanto salvaje iría progresivamente reduciéndose a la vida civilizada, es decir el indígena negativamente es salvaje, un hombre (mujer, hombre) en

---

tranquilidad, para que contribuyera al mantenimiento del orden y a infundir en los indígenas al respecto y acatamiento a las autoridades legítimas. Otro tanto se hizo con los Reverendos Padres Misioneros de esas regiones”. De este informe se desprende que el fomento de la delación remuneraba entre los indígenas y el concurso eficaz de los sacerdotes fueron tácticas que rindieron resultados positivos e inmediatos a la policía” CASTILLO, Op. cit., p. 26.

<sup>108</sup> Al respecto de las continuas persecuciones y rechazo del movimiento de Quintín nos dice Renan Vega: “Después de la sublevación de 1916 y 1917 en el Cauca, en varios lugares de ese Departamento y de otros, cundió la alarma por los efectos que pudiera tener la prédica lamista. Por esto, como en Puracé, se conminaba a los indígenas afirmar cauciones en las que se comprometían a no tratar a Quintín Lame y ni siquiera volverlo a mencionar.” VEGA, p. 51.

<sup>109</sup> [www.alcaldiabogota.gov.co](http://www.alcaldiabogota.gov.co).

proceso de civilizarse; por otro lado se daba un plazo de 50 años para la repartición y privatización definitiva de los resguardos. No obstante la ley 89 contribuyó a la reconstrucción de resguardos como los de Ortega y Chaparral, que obtuvieron escritura pública legal.

Quintín tenía conocimiento de leyes<sup>110</sup>, a tal punto fue su impacto en la época que el gobierno de turno aconsejó modificar la ley 89 de 1890, al respecto nos menciona Rafael Cantor: “Las acciones de Quintín Lame habían tocado tan hondamente al poder local, que sus representantes rápidamente se apresuraron a recomendar la modificación de la Ley 89 de 1890, en el punto referente a los cabildos, pues «hoy en día cada cabildo es un foco de insurrectos» y que sus representantes fuesen nombrados por los alcaldes o los prefectos”<sup>111</sup>. Conocer la legislación nacional y la legislación especial que regía al indígena le permitió a Quintín comprender los instrumentos del sistema, en este caso las leyes, para así desde la contradicción del mismo, desde la negatividad que presenta, hacer visible su injusticia y usar esos instrumentos a favor de una *praxis* más justa que lucha por el derecho de la exterioridad a recuperar lo propio.

Quintín fue conciente que muchas de las leyes no beneficiaban a los indígenas por lo contrario beneficiaban a los grandes colonos, empresarios y comerciantes de la época que veían en los territorios “baldíos” el medio para el desarrollo de la economía agrícola, aun así para Quintín el indígena debía conocer los derechos, las leyes que lo regían, ya que al conocerlas el indígena no sería fácilmente engañado por los jueces, abogados o aquellos que ilegalmente tomaran sus tierras. La lucha por la vía legal le dio claridad conceptual a la resistencia indígena, si bien, se negaba el sometimiento al que el “blanco” tenía sobre el indio, se identificaba de vital importancia conocer los instrumentos del sistema para alcanzar las metas del movimiento, de ahí que el mismo Quintín llegara a la conclusión de que el indígena debía tener un representante en la República que estipulará leyes a favor del indígena, dice Quintín:

Nosotros necesitamos un representante que hable por nosotros, que defienda nuestros intereses y no debe desalentarnos el que no tengamos un doctor indígena, pues para ser representante sólo se necesita sacar mayor número de votos en las urnas.<sup>112</sup>

No obstante la lucha legal no obtuvo sus mejores resultados, pues muchas de las peticiones a favor de las propiedades indígenas no fueron ni atendidas por las alcaldías, inspecciones o juzgados municipales, como resultado de ello optó por movilizar a los indígenas provocando gran agitación entre los terratenientes, conservadores, liberales e iglesia,

---

<sup>110</sup> “Siendo muy joven se interesó por el derecho y el estudio de las leyes, las que aprendió leyendo Códigos y manuales para tinterillos, suministrados por el abogado Francisco de Paula Pérez. Desde entonces se hizo experto en materia de leyes, siendo llamado por sus amigos y conocidos como el «Doctor Quintino», en alusión a su conocimiento de la legislación colombiana, sobre todo en lo relacionado con las leyes indígenas, lo cual se comprueba con los cientos o quizá miles de memoriales que escribió durante su vida.” VEGA, *Gente muy rebelde*, Op. cit., p. 39.

<sup>111</sup> VEGA, *Gente muy rebelde*, Op. cit., p. 50.

<sup>112</sup> SÁNCHEZ; MOLINA, Op. cit., p. 52-52.



veamos lo que nos dice Myriam Galeano Lozano al respecto de las movilizaciones de Quintín: “buscaba los títulos de propiedad de las tierras, enviaba tutoriales a las autoridades de la región, luchaba contra el terraje, se desplazaba continuamente entre Popayán y Bogotá tratando de hacer valer el derecho a las tierras. Pero después de darse cuenta que por la vía legal la recuperación de tierra era imposible, debido a la complicidad existente entre jueces, los mandatarios de provincia y los terratenientes, Quintín emprendió una campaña de agitación en las zonas indígenas del Cauca, culminó con levantamientos, incluso armados en la zona de Tierradentro”<sup>113</sup>. Como resultado de la constante negativa de la recuperación de las tierras por la vía legal, Quintín decide movilizar a los indígenas, entre los años 1914 a 1918 movilizó el Cauca logrando que terrazgueros se negaran a pagar el terraje, reunió a 200 indígenas que lo acompañaron en las marchas y que apoyaban su justa lucha, sus discursos públicos contribuyeron a la toma conciencia crítica de los indígenas sobre su situación social, sin embargo debido a la constante represión de la policía, grupos armados por los terratenientes y la iglesia, se dirige a los departamentos de Tolima y Huila, en los años 1920 a 1930, periodo en el cual siguió difundiendo la ley 89 de 1890, la convicción de Quintín era que esta ley era la plataforma para justificar el derecho a la tierra que tenía el indígena desde antes de la llegada de los “blancos”. La labor mesiánica, que se asignaba a sí mismo, le dio los elementos para dirigir las comunidades indígenas, como la guía para sacar de la ignorancia, del desconocimiento que el indio tenía de sus derechos, promulgo y creo escuelas para los niños en estos departamentos<sup>114</sup>, también contaba con el apoyo de gran parte de los indígenas del sur del Tolima, lo que causaba gran alarma a los intereses de los hacendados, terratenientes y autoridades de la región, quienes usaban medidas represivas, tales como, retenciones, evitaban que se llevaran a cabo sus reuniones, castigos etc. Cantor menciona al respecto que:

Para contrarrestar su influencia se acudió a la represión. En Ortega, Natagiamá, Coyaima y Chaparral se destruían las sementeras de los indígenas; se arrasaba con sus escuelas; se cobraban impuestos de catastro, predial y de caminos ellos según la legislación vigente; se perseguía y encarcelaba sin razón a hombres, mujeres y niños; se organizaban grupos armados que periódicamente incursionaban en los territorios habitados por aborígenes, amenazándolos con armas de fuego y se realizaba desahucios ilegales sin que avisaran oportunamente a los afectados.<sup>115</sup>

Otro hecho que marco la resistencia en el Tolima, fue la fundación del “supremo consejo de indias” en 1920, Quintín y Gonzalo Sánchez (Totoró, Cauca) promovieron este consejo con el fin de proteger los derechos de los indígenas y sus territorios, aunque el consejo se llevo a cabo en el Tolima y uno de sus objetivos era recuperar los resguardos de Chaparral y

---

<sup>113</sup> LOZANO, Myriam. *Resistencia indígena en el Cauca: Labrando otro futuro*, Cali: Feriva, 2006, p. 49.

<sup>114</sup> “La ignorancia supera todo y en todo, porque ésta dice saberlo todo y la sabiduría dice que no sabe nada: pues la ignorancia dice todo lo que piensa y la sabiduría dice lo justo y conveniente”. LAME, *Los pensamientos del indio que se educó dentro de las selvas colombianas*, Op. cit., p. 183.

<sup>115</sup> VEGA, Op. cit., p. 57.

Ortega, buscaba extender su defensa a nivel nacional, a todos los indígenas que desde la conquista fueron y son explotados<sup>116</sup>.

Las “mingas de adoctrinamiento” se sumaron a las condiciones reales que llevo a cabo Quintín para liberar a su pueblo, a través de las “mingas de adoctrinamiento” trasmitía a los indígenas su mensaje, la intención era convencer a los indios de reivindicar el derecho a la tierra, del no pago de terraje, a demás de hacer pública las denuncias de los abusos ejercidas por los “blancos”. En estas mingas también buscaba fortalecer los valores culturales de las comunidades, rechazar la discriminación racial, en la cual el indígena era inferior al “blanco”, afirmar la inteligencia y sabiduría de los indígenas y fortalecer la unificación y fuerza de los indígenas. Las mingas tenían un contenido político que llevaban a reflexionar sobre la condición social y costumbres de las comunidades indígenas, menciona Rappaport sobre las mingas:

La *minga* adoctrinadora era una combinación de conceptos andinos de intercambio laboral, medios tradicionales de crear una identidad comunal a través de prácticas comunitarias de trabajo y referencia a símbolos nacionales cargados ideológicamente, como la constitución y el himno nacional.<sup>117</sup>

La minga era un trabajo que requería del esfuerzo comunitario, se daba la bienvenida a Quintín con festejos, chirimías, posteriormente se daba paso al himno nacional que era cuestionado por Quintín (“todo lo que dice el himno nacional es mentira”), daba su discurso, se repartía comida y se redactaban memoriales donde se exponía los pensamientos de Quintín. Era todo un ritual en el que la comunidad por sus contenidos tomaba conciencia del movimiento indígena y lo hacía parte de su proyecto.

Las condiciones anteriores contribuyeron al proceso liberador de las comunidades indígenas, si bien muchos de los objetivos no se alcanzaron a cabalidad, en la conciencia histórica de los pueblos indígenas, fundamentalmente del Cauca, Tolima y Huila, la incidencia en la organización tanto política y cultural marco los pilares de la organización indígena. La *praxis* de liberación de resistencia indígena liderada por Quintín Lame marco el alma india, la conciencia de la misma, desde la crítica al proceso de liberación que afirmara tanto el pensamiento, la cultura y la visión política de cada uno de los indígenas que se unen al movimiento de liberación. La tierra fue la mayor lucha de Quintín Lame, el indio sin tierra no podía construir comunidad, lengua, cultura e identidad, el territorio como

---

<sup>116</sup> Este “supremo consejo de indias” fue de vital importancia porque le dio un carácter unificador a la movilización en el Tolima, sin embargo, los alcances de la resistencia buscaban incidencia a nivel nacional, defender la raza indígena subyugada no solo implicaba a la nación sino también a la raza indígena de la tierra Guanani (Latinoamérica) y sus descendientes.

<sup>117</sup> RAPAPPORT, Op. cit., p. 162.

el lugar donde se construye lo nuevo y lo propio, aunque no fue su única lucha, fue lo que inicialmente marco el acto liberador en Quintín. Las condiciones reales de liberación sellaron un periodo de constante resistencia y reivindicación, el mayor logro alcanzado, la conciencia crítica de un pueblo, la organización como estructura fundamental en la exigencia de los derechos y la movilización como instrumentos que visibilizan las problemática social intenta tocar los aparatos sociales de la instituciones políticas.

## CONCLUSIONES

El objetivo propuesto en este trabajo fue encontrar en la resistencia indígena de Quintín los elementos que la hacen una praxis de liberación según los postulados de la *Filosofía de la liberación* de Dussel, para realizar este trabajo se propuso como problema de investigación ¿Es la resistencia indígena de Quintín Lama una *praxis* de liberación según los postulados de la filosofía de la liberación de Enrique Dussel? Sostuve como hipótesis de trabajo que la resistencia y el pensamiento de Quintín es una *praxis* de liberación de acuerdo a los postulados dusselianos de la filosofía de la liberación.

En este apartado de conclusiones se presenta a *grosso modo* el desarrollo del presente trabajo, para lo cual se expondrá el resultado a grandes rasgos del análisis de los postulados dusselianos desarrollados en la filosofía de la liberación y la categoría de *praxis* de liberación, que ofrecen los elementos necesarios para el análisis teórico de la realidad concreta. Posteriormente se mencionará las conclusiones del análisis de los momentos históricos determinantes de la resistencia de Quintín Lama y la articulación de las categorías dusselianas tanto en algunos discursos públicos, pensamientos y hechos históricos que enmarcaron el proceso de liberación llevado a cabo por Quintín Lama. Finalmente teniendo en cuenta el análisis anterior se evidenciará si el problema desarrollado en esta investigación, ¿es una *praxis* de liberación el pensamiento y la resistencia indígena de Manuel Quintín Lama de acuerdo con los postulados de la *Filosofía de la liberación* de E. Dussel? se cumplió dando a cabalidad la conclusión de que el pensamiento de Quintín Lama es una *praxis* de liberación según los postulados de la filosofía de la liberación de Dussel.

En la monografía se desarrollaron dos capítulos, en el primero de ellos presenté los postulados de la filosofía de la liberación y la *praxis* de liberación, en el segundo articulado con lo histórico y la filosofía, presente los momentos históricos determinantes en la resistencia de Quintín Lama, se hizo énfasis en la realidad concreta que marco la política indigenista en nuestro país y determino el modo de vida de los indígenas, y realidad concreta que determino el movimiento indígena de Quintín Lama, posteriormente se mostró al indígena como medio del proyecto de la totalidad de los siglos XIX y XX, a Quintín Lama como ateo del sistema y las condiciones reales de liberación de la *praxis* de liberación de la resistencia indígena al mando de Quintín Lama. A continuación se las conclusiones de los capítulos:

Para realizar esta tarea se presentan algunos postulados de la filosofía de la liberación de Enrique Dussel los cuales son: la totalidad como la categoría cuestionada, criticada y negada, en tanto se fetichiza dentro del sistema, es fundamental para el análisis de la

realidad concreta ya que nos permite ubicar al oprimido y el tipo de negación ejercida contra la exterioridad, en la filosofía de la liberación. Esta categoría orienta la reflexión filosófica no desde la razón sino desde el otro que es dominado por la totalidad dominante, por otra parte, otra categoría que sirve como soporte de la totalidad es la mediación, categoría que determina la funcionalidad o no de los entes, al cumplir con el objetivo, proyecto de la totalidad, es finalmente la categoría que instrumentaliza las relaciones de las personas, tornando a estos últimos útiles para el sistema. En este análisis la mediación nos permite descubrir el proyecto histórico de los siglos XX y XIX frente a la realidad de los indígenas en Colombia.

Por otra parte se encuentran las categorías que son la base fundamental en la reflexión filosófica desde y para la alteridad. La proximidad que incide directamente en la *praxis* de liberación, ya que, comprende la experiencia más real que da la posibilidad del contacto físico, emocional con otro ser humano, el cara-a-cara. La proximidad al descentrar la totalidad y enfrentarnos a una realidad distinta da paso al servicio por el Otro, la *praxis* de liberación se va manifestando con la posibilidad de escuchar y servir al Otro. En cuanto a la exterioridad podemos decir que como *realidad histórica nueva* ya que no es ni instrumentalizada, ni abarcada, ni limitada por la totalidad es la categoría más importante de la filosofía de la liberación, con la exterioridad el discurso filosófico se torna novedoso y es orientado hacia el sujeto que sufre y agoniza la negación del sistema.

En el trabajo se analizó el sujeto de la *praxis* de liberación, para determinar las características propias de quien o quienes ejecutan un proceso liberador emergente, con la cual se concluye que el sujeto liberador es un sujeto socio-histórico que se encuentra en permanente relación con otros, finito en tanto tiene corporalidad, histórico en cuanto pertenece a un grupo, cultura, etnia etc. En consecuencia se denomina *praxis* de liberación el acto liberador del sujeto socio-histórico, no es simplemente la acción funcional que cumple con el fundamento de la totalidad, sino que es ya el servicio al Otro haciendo posible su liberación y la creación de un nuevo orden. Simultáneamente requerirá de los medios tanto de la ciencia, tecnología y diseño, como herramientas indispensables que hagan real y eficaz el proceso de liberación, sin el acto liberador no es posible la liberación de las víctimas y sin los medios no es posible su ejecución. La *praxis* de liberación es la categoría por excelencia del acto creador y la que nos permite centrar esta investigación en el proceso liberador histórico de un hecho concreto que es y fue ejemplo de resistencia y liberación en las comunidades indígenas del Cauca, Huila y Tolima.

Ya para el segundo capítulo se desarrolló la articulación del momento histórico con la filosofía de la liberación, fundamentalmente su articulación con la *praxis* de liberación. Quintín Lame comenzó su resistencia indígena en el año 1910, momento histórico que marcó un periodo de movilizaciones y manifestaciones de la comunidades indígenas que

reclamaban su derecho a la tierra y a su raza, entre logros alcanzados por Lame podemos destacar: La conciencia de unidad entre las comunidades indígenas, la raza indígena afirmada en su cultura, sabiduría y organización, la importancia que le dio al aprendizaje de los indígenas entre indígenas, para lo cual impulso y creo escuelas, el aprendizaje de las leyes nacionales como arma para defender sus derechos, el derecho a recuperar su tierra, el no pago de terraje, la recuperación de resguardos y ejemplo del mismo como camino a la liberación de la explotación y usurpación de la tierras comunales y por lo tanto negación del trabajo forzado, alienante y humillante del indio en sus propias tierras. Finalmente el logro más importante de Quintín Lame fue el despertar la conciencia crítica de un pueblo indígena oprimido y negado, impulsándolo hacia la organización política y cultural para rescatar sus tierras como camino hacia la recuperación y liberación de lo propio.

El proceso de liberación y de resistencia indígena de Lame fue analizado desde cuatro aspectos de la filosofía de la liberación con los que se determino que su *praxis* y *pensamiento* es una *praxis* de liberación: Se concluyo que el fundamento de la totalidad de los siglos XIX y XX que Colombia tenía frente a las comunidades indígenas, es el proyecto anti-indigenista que buscaba como objetivo el exterminio de las comunidades indígenas y la abolición de los territorios comunales. Frente a la realidad concreta que atravesaban los indígenas en Latinoamérica y especialmente en el Cauca, Tolima y Huila; Quintín Lame concluyó dos aspectos que serian fundamentales para la existencia de los indios, el primero de ellos “la invención de América” que inicio la destrucción y negación de las comunidades motivado por el proyecto de los conquistadores de “estar-en-la-riqueza” y el proyecto del siglo XX, mencionado anteriormente, la modernización del país y la política anti-indigenista.

Quintín sitúa la negación del indígena al ser considerado un útil para el proyecto del fundamento, en tanto, este se presenta como el medio para el desarrollo económico de la totalidad. Otro elemento que Lame identifica como motivo de la negación del indígena es la ignorancia a la que el indio estaba sometido, pues este al no conocer sus derechos, las leyes era objeto de manipulación y engaños por parte del “blanco”.

Por lo mencionado anteriormente se concluye que Lame es un “ateo del sistema”, descubre al sistema injusto, niega su fundamento y se inicia el proceso liberador del oprimido, es decir el acto liberador toma fuerza no solo al descubrir el fetiche de la totalidad, sino que además el que es “ateo del sistema” traza un camino hacia la afirmación de la libertad, cultura, distinción del Otro. El héroe liberador, en este caso Quintín, moviliza la exterioridad negando su fetiche, y exigiendo la transformación del sistema, la organización determina sus pilares de lucha, dando claridad a la resistencia y paso a la liberación.

Por último se describieron las condiciones reales de liberación ejecutadas por Lame, que demuestran la contundencia del acto liberador de Lame y su *praxis* como una realidad concreta, histórica y cultural, que contribuyó a la liberación de las comunidades indígenas y que es fuente de inspiración para la organización indígena en el país. La primera de ellas es la apelación a la ley 89 de 1890, ley que fortaleció la lucha legal y contribuyó a la reconstrucción de algunos resguardos, simultáneamente Lame impulsaba el conocimiento de las leyes nacionales como arma para la defensa legal de los territorios y derechos del indígena. La formación del “supremo consejo de indias” como herramienta de lucha y resistencia que buscaba proteger los derechos y territorios de los indígenas; las “mingas de adoctrinamiento” como herramienta educativa en la que se informaba de los avances del proceso, las demandas contra la violencia hacia los indígenas, el fortalecimiento de lo propio y la unidad indispensables en la lucha. Estas condiciones determinantes en el proceso histórico dieron los elementos para una conciencia crítica colectiva hacia la negatividad generada por el sistema totalizado, la organización, movilización y unificación impulsada por Lame fortalecieron el proceso liberador de las comunidades indígenas en la *praxis*, aunque el proyecto de liberación de Quintín no fue cumplido en su totalidad, las contribuciones tanto de la protección de los territorios comunales, la educación propia y occidental, el despertar de la conciencia crítica, entre otras, marcaron una época de liberación de la opresión, de negación de las políticas anti-indigenistas y la cultura del “blanco” contra el indígena, dando fuerza al fortalecimiento de las reivindicaciones e identidad de las comunidades indígenas, por esta razón considero la resistencia de Quintín Lame una *praxis* de liberación. También podemos concluir con el análisis de este trabajo que la *praxis* y pensamiento de Lame es una ética de la liberación al revelar al indígena como rostro, persona, afirmar su distinción, su alteridad respondiendo a sus exigencias, asimilando la liberación como un hecho en común y para el Otro, y, al enmarcarse en una relación hermano-hermano dentro de una comunidad, pueblo, etnia, oprimido, basando el proyecto utópico de la comunidad en la liberación desde la organización social y toma de poder es una política de la liberación, por ello la resistencia de Lame se puede indagar posteriormente desde el pensamiento de Dussel a partir de estos aspectos.

La filosofía de la liberación de Enrique Dussel ofreció los elementos para el desarrollo de esta investigación, a partir de ella se analizó una realidad concreta determinante la liberación y resistencia de las comunidades indígenas, orientado, además, el camino para aportar a nuestro pensamiento indígena bases para enfocar los procesos de liberación desde lo teórico. Este trabajo es importante en la medida en que articula un hecho que marcó la historia en nuestro país y en nuestras comunidades indígenas con la filosofía, es decir un hecho que nos afecto directamente ya que hace parte de nuestro legado histórico.

## BIBLIOGRAFÍA CONSULTADA

### DE ENRIQUE DUSSEL Y MANUEL QUINTÍN LAME

Dussel, Enrique. *Praxis Latinoamericana y filosofía de la liberación*. Bogotá, Editorial nueva América, 1983.

\_\_\_\_\_ *Introducción a una filosofía de la liberación Latinoamericana*. México, Editorial extemporáneos, 1ra, 1977.

\_\_\_\_\_ 1492: el encubrimiento del otro: hacia el origen del mito de la modernidad. La Paz, UMSA. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación Plural Editores, 1994.

\_\_\_\_\_ *Historia de la filosofía y filosofía de la liberación*. Bogotá, Editorial nueva América, 1994.

\_\_\_\_\_ *Filosofía de la liberación*. Bogotá, Editorial Nueva América, 4ta, 1996.

\_\_\_\_\_ *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*. Madrid, Trotta, 2da, 1998.

Dussel, Enrique y Karl-Otto Apel. *Ética del discurso y ética de la liberación*. Madrid, Trotta, 1ra, 2004.

\_\_\_\_\_ *20 Tesis de política*. México, Siglo XXI editores, 1ra, 2006.

\_\_\_\_\_ *Filosofía de la liberación*. México, Fondo de cultura económica, 1ra, 2011

Quintín, Manuel. *En defensa de mi raza*. Bogotá, ed.: Editorial editexos Ltda, 1971.

\_\_\_\_\_ *Los pensamientos del indio que se educó en la selvas Colombianas*. Cali, Ed.: Universidad del Cauca, 2004.

## ARTÍCULOS

Dussel, Enrique. “En busca del sentido (origen y desarrollo de una filosofía de la liberación)”, en: *Anthropos*, Barcelona, septiembre-octubre, 1998, p 13.



\_\_\_\_\_ “Cultura Latinoamérica y filosofía de la liberación (cultura popular revolucionaría, más allá del populismo y del dogmatismo)”

\_\_\_\_\_ “cinco tesis sobre el “populismo””. UAM-Iztapalapa, México, 2007. Consulta realizada en febrero 2014. Disponible en la página web [http://enriquedussel.com/Home\\_cas.html](http://enriquedussel.com/Home_cas.html).

Moreno, Mariano. “Husserl, Heidegger, Levinas y la filosofía de la liberación”, en: *Anthropos*, Barcelona, septiembre-octubre, 1998, p 47.

Quintín, Manuel. *Por mi desventurada raza. Mensaje de Manuel Quintín Lame a los altos poderes*, El espectador Bogotá, enero 23 de 1922, p.1.

#### OTRAS REFERENCIAS

Bogotá jurídico digital. Consulta de la norma. Consulta realizada en enero de 2014. Disponible en la página web, <http://www.alcaldiabogota.gov.co/sisjur/index.jsp>.

Dávila, César. *Boletín y elegías de las mitas*. Ecuador, Colección media luna, 1ra, 1956.

Enrique, Sánchez y Hernán, Molina. *Documentos históricos para la historia del movimiento indígena colombiano contemporánea*. Biblioteca básica de los pueblos indígenas de Colombia, Bogotá, 1ra, 2010.

Findji, María y José María Rojas. *Territorio, economía y sociedad Paéz*. Cali, Universidad del Valle, 1985.

Rappaport, Joanne. *La política de la memoria. Interpretación indígena de la historia en los Andes colombianos*. Universidad del Cauca. Popayán, 1ra, 2000.

Lozano, Myriam. *Resistencia indígena en el Cauca: Labrando otro futuro*. Cali, Ed.: Feriva, 2006.

Pineda C, Roberto. *La política indigenista entre 1886 y 1991. Estados y Pueblos indígenas en el siglo XX*. Revista Credencial Historia. Bogotá 2004.

Uribe, Rafael. *Reducción de salvajes*. Río de Janeiro, 1907.

Vasco, Luis. *Quintín Lame: resistencia y liberación*. Tabula rasa, número 9: 371.383, Bogotá, 2008.

Vega, Renán. *Gente muy rebelde 2. Indígenas, campesinos y protestas agrarias*. Ediciones pensamiento crítico, Bogotá.

Villoro, Luis. *Los grandes momentos del indigenismo en México*. México, El colegio de México, El colegio nacional, Fondo de cultura económica, 3ra, 1996.

## TESIS

Naranjo, Edgar. *La concepción cultural y política del territorio en el pensamiento del movimiento indígena del Cauca, visto desde el discurso de Quintín Lame*. Monografía de grado, presentación como requisito para optar al título como politólogo. Universidad colegio mayor de nuestra señora del Rosario, Bogotá, 2009.

Aguilar, Harold. *La concepción de la filosofía en el pensamiento del joven Dussel*. Monografía para aspirar a: Licenciado en filosofía. Universidad del Valle, Cali, 2010.

Romero, Ronald. *El concepto de praxis de liberación en la obra “Ética de la globalización en la edad de la globalización y la exclusión”*. Tesis (Magister en filosofía). Universidad del Valle, Cali, 2013.