

**ANTOLOGÍA DEL
PENSAMIENTO SOCIAL
EN COLOMBIA**

ANTOLOGÍA DEL PENSAMIENTO SOCIAL EN COLOMBIA

Compiladores:

Edward Javier Ordóñez
Luis Carlos Granja Escobar
Alexander Luna Nieto



FUNDACIÓN
UNIVERSITARIA DE POPAYÁN



A la memoria de

Luis Villoro, gran maestro.

Y de

John Alexander Castaño González, amigo y creyente.

Zalamea G. Jorge.

Antología del pensamiento Social en Colombia / Jorge

Zalamea G. ; compilación Edward Javier Ordóñez, Luis Carlos Granja Escobar, Alexander Luna Nieto.
-- Cali : Universidad Santiago de Cali, 2018.

312 páginas; 24 cm.

Incluye índice temático.

ISBN 978-958-5522-58-9

1. Filosofía de la sociología 2. Filosofía del pensamiento

3. Pensamiento social. I. Ordóñez, Edward Javier, compilador.

II. Granja Escobar, Luis Carlos, compilador. III. Luna Nieto, Alexander, compilador. IV. Tít.

301 cd 22 ed.

A162502

CEP-Banco de la República-Biblioteca Luis Ángel Arango



Antología del pensamiento Social en Colombia

© Universidad Santiago de Cali

© Fundación Universitaria de Popayán

© Compiladores: Edward Javier Ordóñez, Luis Carlos Granja Escobar, Alexander Luna Nieto

1a. Edición 100 ejemplares

ISBN: 978-958-5522-58-9

ISBN DIGITAL: 978-958-5522-59-6

Fondo Editorial USC / University Press Team USC

Carlos Andrés Pérez Galindo

Rector

Rosa del Pilar Cogua Romero

Directora General de Investigaciones

Edward Javier Ordóñez

Editor en Jefe

Fondo Editorial FUP / university Press Team FUP

Padre Mario Alfredo Polo Castellanos

Rector

Fundación Universitaria de Popayán

Daniel Feriz

Director del sistema de investigación

Fundación Universitaria de Popayán

Comité Editorial

Rosa del Pilar Cogua Romero

Monica Chávez Vivas

Edward Javier Ordóñez

Luisa María Nieto Ramírez

Sergio Molina Hincapie

Saúl Rick Fernández Hurtado

Sergio Antonio Mora Moreno

Francisco David Moya Cháves

Proceso de arbitraje doble ciego:

"Double blind" peer-review.

Recepción/Submission:

Noviembre (November) de 2017.

Evaluación de contenidos/Peer-review outcome:

Febrero (February) de 2018.

Correcciones de autor/Improved version submission:

Marzo (March) de 2018.

Aprobación/Acceptance:

Abril (April) de 2018.

Diagramación e impresión

Artes Gráficas del Valle S.A.S.

Tel. 333 2742

Distribución y Comercialización

Universidad Santiago de Cali

Publicaciones

Calle 5 No. 62 - 00

Tel: 518 3000, Ext. 324 - 414



La editorial de la Universidad Santiago de Cali se adhiere a la filosofía del acceso abierto y permite libremente la consulta, descarga, reproducción o enlace para uso de sus contenidos, bajo una licencia de Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 4.0 Internacional.

<http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>

CONTENIDO

Introducción.....13

Temática: Política

Capítulo 1. El gran burundún- burundá ha muerto 15

Capítulo 2. Realidad y perspectiva de la revolución cubana 27

Capítulo 3. Ordenamiento espacial de los pueblos de indios:
dominación y resistencia en la sociedad colonial 39

Temática: Intervención desde la realidad social

Capítulo 4. Por la praxis: el problema de cómo investigar la
realidad para transformarla 75

Temática: Poder

Capítulo 5. Tribulacion y felicidad del pensamiento 117

Capítulo 6. Michel foucault y la colonialidad del poder 135

Capítulo 7. Escolios a un texto implícito..... 157

Temática: Perspectiva de género

Capítulo 8. Las mujeres en la investigación sobre masculinidad..... 181

Capítulo 9. Guerra y paz en colombia: las mujeres escriben. 193

Capítulo 10. ¿Tiene sexo la sociología? Consideraciones en torno a La categoría género	209
--	-----

Temática: Otredades

Capítulo 11. Los nuevos centros de la esfera	245
Capítulo 12. El etnotexto: las voces del asombro	263
Capítulo 13. Descubrimientos tolerancia y utopías	297

INTRODUCCIÓN

El quehacer de la filosofía no es límite de este ejercicio, la recopilación de estos documentos trata de un ejercicio interdisciplinar. La sociología, la historia, la antropología y otras disciplinas se abren campo en esta indagación; quizá esto sea parte del carácter original del pensamiento social: el ejercicio académico dialógico. Así, la conjugación de ciencias, miradas e indagaciones es el carácter prioritario y, sin embargo, cada documento se muestra lejos del que lo precede y del que lo antecede. Por pensamiento social, entonces, entiéndase la episteme que rigurosa y profundamente revisa ideas, pensamientos, teorías y realidades en aras a fortalecer una construcción crítica de la esfera pública. El saber se construye con un fin práctico y con una naturaleza plural, es decir, el fin es la construcción de comprensiones prácticas y críticas en torno a las necesidades de lo social, que tienen en su naturaleza la pluralidad.

La filosofía ofrece la mejor herramienta metodológica dado que ella es la que recibe estos documentos. Cada de uno de los documentos aquí recuperados son posicionados en la constelación del pensamiento social, medida en la que la filosofía revitaliza este discurso. Es la filosofía política la que acuña este horizonte, ella vela por la construcción de una sociedad nueva y justa. La naturaleza de la filosofía política, al menos en el caso colombiano, siempre ha estado vinculada al concepto de nación. Así entonces se puede afirmar que la filosofía política es la nueva herramienta que desde el contexto puede afianzar ciertas premisas para el trabajo y la investigación social.

Esto refleja el espíritu del Semillero de Investigación en Pensamiento Colombiano y Latinoamericano, FICLA. Espacio en el que se cultivan las letras y las ideas propias de nuestra América. También cabe resaltar que este esfuerzo es una fuga conceptual del proyecto de investigación radicado ante la Dirección

General de Investigaciones: Límites y retos de la recepción latinoamericana de la justicia rawlsiana, con código 568-621114-004. Una fuga sustentada en la pesquisa de lo latinoamericano, ya que en estos textos encontramos rasgos importantes del ser nuestro-latinoamericano.

De esta manera, llega esta antología realizada con mucho esfuerzo para sintetizar aportes hechos desde el pensamiento social. La presentación de los autores se realizará a través de las diferentes partes que permitieron este ejercicio epistémico: política, intervención de la realidad social, poder, género e interculturalidad. Zalamea, Valencia y Herrera, dan vida al análisis del ejercicio político. De manera concreta, Zalamea describe el particular funeral del Gran Burundún-Burundá, personaje de gran elocuencia; ante él y su féretro se presenta mucha pompa y honor, y sin embargo, es el escenario perfecto para una parodia del político y la política colombiana. Cabe destacar que “el “gran Burundún-Burundá”, nombre sonoro y pomposo que produce la impresión de alboroto y estridencia, de balbuceo y tartamudez, y también, de ruidosa metralla” (Jaramillo, 2000: 593), critica finamente al entonces presidente Ospina. En cambio, Valencia estudia otra realidad, la cubana, de manera profunda y detallada, sus 407 páginas del ensayo ganador del premio Casas de las Américas son ejemplo de ello. En la que nos detenemos es la más rica en categorías y prosa, es la que mejor interpreta lo que sucede con la realidad cubana en lo que concierne a su situación sociopolítica. La Cuba de Emiro ya no es la de ahora, pero sin estas letras no sería posible comprenderla en su extensión. Por su parte, Martha Herrera indica que la corona española, en el deseo de ordenar y españolizar a los indios, impuso un nuevo orden religioso, político, social y cultural, y con él, la confrontación entre la cosmovisión prehispánica e indígena; todo gracias al proceso de ordenamiento espacial al que se sometió a los indios. Así, la denuncia es la desorganización social que regentó la configuración de la sociedad neogranadina y/o la nueva concepción del mundo: las sociedades indígenas y sus procesos sociales significativos se perdieron en la nueva dinámica jerárquica, que incorporó elementos de vencedores y vencidos. Martha funda una propuesta de análisis más real, menos formalista, de los documentos en los que se tomó nota de los territorios en los que se juntó a los indios; este estudio aunque relativo a la provincia de Santafé del siglo XVI, puede extrapolarse a otros terruños neogranadinos.

La segunda parte, *intervención de la realidad social*, tiene un protagonista ejemplar, Fals Borda, quien en 1978 ilustró el problema de la autonomía cien-

tífica y cultural en Colombia, ya que subordinada al paradigma positivista frustra los procesos de construcción del desarrollo social. El ensayo se estructura en tres grandes etapas: el establecimiento de un paradigma alternativo, la afirmación de una sociología popular comprometida y el uso del conocimiento para la transformación social; hace, además, un balance crítico de los logros y limitaciones de sus posiciones políticas.

La tercera parte, la de *poder*, la abre Estanislao Zuleta. Su texto detalla las situaciones de encierro para pensar, es decir, trata de los obstáculos epistemológicos y existenciales; la pregunta explora la parcialidad del pensamiento desde la espontaneidad, pero se centra en las condiciones de limitación contextual, es decir, las impuestas por la sociedad y la cultura, incluso las de nuestra propia psicología. Así, la intención de producir pensamiento es más que quedarse en los conceptos y conocimientos ya existentes, es tomarlos y aplicarlos a la realidad actual. Castro-Gómez, el decolonialista, indica que Foucault entiende la política radicalmente, con ello equilibra el poder, pues este escenario, que está en todos los ámbitos de las instituciones humanas, ha ocasionado unas formas de violencia que algunas razas han venido experimentando por siglos. Por ello es que estas han tenido que luchar para resistir bajo el poder del centro, donde este somete al ser bajo políticas desniveladas que buscan forjar un mejor ejercicio del capitalismo y así estribar en la cúspide, ya sea como raza o poder, cerrando un viaje hacia la libertad. Finalmente, más que *Escolios* son diálogos entre el autor y el lector; es un libro compuesto por un centenar de aforismos que en su complejidad constituyen sentidos alternativos para la vida en general. El detalle conceptual denuncia y critica los ideales ilustrados y arcaicos, morales y éticos de la justicia y el progreso modernos. Los aforismos seleccionados dan cuenta de carácter social del autor.

La parte de género detalla reflexiones en diversos ámbitos de la autorreflexión y empoderamiento femenino. Mara Viveros analiza las prácticas y representaciones de los varones, desde sus especificidades de género, y en las relaciones sociales que los colocan en posición de dominación en frente a la mujer como dominada. Carmiña Navia Velasco indagó por las mujeres que ponen sus plumas al servicio de la guerra; es decir, aquellas que intuyeron desde el feminismo caminos vetados por la realidad patriarcal. Gabriela Castellanos endilga una crítica feminista a las ciencias sociales rescata, el papel de las mujeres en la historia, pues han sido borradas de ella. Lucha contra la débil influencia de la mujer en una cultura académica machista, sin embargo, no es la única que lo hace.

La última, parte otredades, refiere una mixtura de muchos constructos teóricos, tales como, aldea-global/transculturación/multiculturalismo. Es decir, siempre los encuentros con lo/el, desde otro son la materia prima de trabajo. Así, William Ospina destacó los poderes y la nueva organización dada desde lo latino. Hugo Niño presentó un informe detallado de la escritura del yo latinoamericano, para desde allí plantear una indagación por la identidad indoaamericana. Guillermo Hoyos Vásquez, finalmente, indicó que cada individuo tiene una manera en, de pensar y de ver el mundo, ya sea real o imaginaria. Sus ideas se centran la exigencia en la que los hombres y mujeres de América Latina aprendan a pensarse a sí mismos, y, sin ser utópico, expresa un deseo de un Estado colombiano radicalmente nuevo; donde los justos y los solidarios con el dolor ajeno sean una agencia social real.

PRIMERA CATEGORÍA

POLÍTICA

CAPÍTULO 1.

EL GRAN BURUNDÚN- BURUNDÁ HA MUERTO¹

Jorge Zalamea G.

Ninguna crónica de la gloria de sus actos, sería tan conveniente ante las generaciones como la minuciosa y verídica descripción del cortejo que ponderó su poder a la hora de su muerte. Pues cada uno de los pasos de aquella lujosa y luctuosa procesión, fue obra de su ingenio, símbolo de sus designios, eco de su insigne borborigmo.

A las dos de la tarde, las Iglesias Unidas dieron fin a su muda disputa, consejeros de símbolos y ritos con una bendición unánime sobre su ataúd de plomo, que bajó entonces las escalinatas de la Basílica Unionista sobre los enlutados hombros de la Administración.

Lo colocaron en el carruaje, pesado por alegorías pero aligerado por cabeceantes penachos.

Los Consejeros Supremos cerraron la puerta de biselados cristales.

El Canciller, embarazado de su rígida dalmática de vitela, dio la orden de marcha con el “toc” de su bastonzuelo de plata.

Se inició el desfile varios kilómetros más allá de la Basílica. ¡Tan extenso era el poder de difunto! ¡Y tan diversos los signos de su mando!

1 Fragmento sacado de: Zalamea, Jorge. (1979 / 1º edición de 1952). El gran Burundún Burundá ha muerto. Colombia, Bogotá: Carlos Valencia Editores. pp. 92.
Agradecimiento especial a Cristian Camilo Rebellón Rendón por la preparación de este material.

Pero antes de escribir esta marcha, esta marcha triunfal y fúnebre, hay que decir –para que toda la verdad resplandezca– que también la naturaleza se hallaba de luto. Sobre la avenida más ancha y más larga del mundo –trescientos ochenta metros de lo primero, ciento dieciséis kilómetros de lo segundo, para ser exactos–, cernióse todo aquel día una incontinente llovizna. Y se humilló el cielo en sus nubes hasta confundir las fuentes del agua pura con el hollín de las chimeneas y el grasoso mador que exhala el cubil de los hombres.

La altanería del hedor urbano y el vejamen del cielo, se confabularon, pues, para fraguar una especie de blando y hediondo túnel sobre la avenida más ancha y más larga del mundo.

A lo largo de la cual, a las dos de la tarde, comenzó a abrirse lento y mudo paso el luctuoso, el lujoso cortejo fúnebre.

A cuya cabeza andaba el Cuerpo de Zapadores.

(Comienza aquí a revelarse el genio Extinto: sublime modisto, pasmo del buen sentido, padre de la concordancia).

Sus Zapadores tenían por rostro una atrufada jeta de cerdo, sin otros ojos que la ciclópea pupila de neón que iluminaba, sórdida, la visera del casco. Casco a prueba de derrumbamientos y tan sólido que bastaba en testarazo para hendir las más duras rocas subterráneas. Cubríanse los Zapadores con holgados uniformes del triste color del polvo. Podían henchirse a voluntad y ofrecer entonces una elástica, elusiva e irreductible resistencia a las imprevistas contracciones del subsuelo. Los bombachos pantalones se ajustaban en los tobillos bajo la caña de una especie de escarpines de acero que permitían a los Zapadores el lujo de convertir sus coces en un trabajo rápido y eficaz de horadación.

A los hombres que trabajan bajo la tierra, les amenazan muchos peligros: el más grave, entre ellos, la exudación de gases mefíticos que corroen los pulmones, hinchen los vientres, hacen saltar de los ojos lágrimas de icor amarillo u oxidan la sangre.

Pero el Difunto fue más cauto que el minero más viejo. Sabía las vías del gas; conocía los lagrimales del agua; presumía de petrógrafo, pero no creía en la belleza de las estalactitas y opinaba que nada tan peligroso para un hombre bajo la tierra como el enternecerse mirando, en la oscuridad, los ojos de car-

buncho de una rata que hacen pensar inesperadamente en la alegría de una ventana contra cuyos cristales golpea el sol en su poniente.

Para contrarrestar aquellos riesgos, para inmunizar a sus Zapadores, el Gran Brujo recurrió a la contramagia, dotando a sus criaturas del propio poder que las amenazaba. En las entrañas de la tierra, en el laberinto oscuro de sal, hierro y marmaja, los hombres de cuerpo elástico y de pupila de neón emanaban su propio grisú, aterrorizando a la misma roca. E iban quedando inertes, yertos, a su moroso paso los dulces tropos de azulada pelambre, las gordas o escuálidas ratas que también son duces en su mirada pesquisidora, los acorazados armadillos que son tímidos y de entraña tan blanda como áspera su apariencia; los hurones de aguzado hocico y rosados deditos de niño; las golosas mangostas cubiertas de ceniza. Y todas las bestias que son blandas, babosas y asustadizas.

De manera que cuando los Zapadores del gran destructor abrían, bajo la tierra, la mina que los condujera por sorpresa hasta los campamentos enemigos a los centros vitales de las ciudades asediadas, –su furor bélico se veía permanentemente estimulado por la taciturna hecatombe de las furtivas bestezuelas miopes.

Ahora, los Zapadores avanzaban sorda, pesada y lentamente por la avenida, abriendo un túnel en la niebla y la lluvia para que desfilasen, tras ellos, los Territoriales.

Los cascos de estos eran también de acero. Pero estaban barnizados de verde, y de noche se encendían con breves chispas que imitaban ingeniosamente el luminoso parpadeo de las luciérnagas.

Por obra de minuciosa selección, los rostros de los Territoriales eran idénticos entre sí, como cabezas intercambiables: grandes peras sin gracia, lívidas y pecosas; como dos leves magulladuras. Narices y boca desaparecían bajo el dispositivo antigás que se desprendía de las ocultas barbillas a manera de una rugosa trompa de paquidermo.

Los uniformes de los Territoriales era una tela vegetal del color de la hojarasca podrida y la purriela. Algún insidioso atractivo tendrían estos uniformes para las bestias del campo, pues cuando los Territoriales andaban en campaña o realizaban batidas contra los bandoleros que contradecían el Nuevo Orden, – corderillos, liebres, terneras y cabras les andaban a la zaga, tratando

de mordisquear con sus belfos felpudos y sus anchos dientes lucientes la tela color de hoja seca. Y cuando los Territoriales fingían yacer entre los pastos o los rincones nemorosos como grandes coágulos de purriela, no tardaban en precipitarse sobre ellos minúsculas hordas de hormigas color de minio; regimientos de escarabajos preciosamente caparazonados de acero azul, de llameante cobre, de oro quemado, y zigzagueantes vanguardias de lagartijas. Y moscas multicolores danzaban frenéticamente sobre ellos con su música de pífanos diminutos. Pero toda bestia del campo pagaba con la vida aquel breve contacto con el uniforme de los Territoriales. Que así cumplían con la táctica de la “tierra arrasada”. Y satisfacían los ocultos pruritos del Gran Matador.

En el orden del desfile correspondía el tercer lugar al arma predilecta del Insigne Borborista: los aviadores invisibles, la cristalina policía del cielo, los transparentes ángeles de la administración.

La milenaria ambición del hombre de volar por sí mismo, en contacto directo con las mareas del viento, había sido finalmente alcanzada bajo el régimen providencial del ahora Caudillo de los Difuntos.

Envueltos en una tripa que participaba a la vez de la ligereza de celofán y la fortaleza del supernylon, los hombres volantes eran invisibles en el éter sin dejar de ser videntes. El gran preservativo color de cielo y camuflado de cirros sin que el interno feto destructor perdiese la exacta puntería de sus minúsculas ametralladoras.

En la insuperable crónica del Gran Burundún- Burundá –finalmente hay que pronunciar su nombre, ¡y que los cielos y los siglos lo repitan como eco de un largo eructo!– nada superó a la delicada, a la poética escenografía que imaginara para ensayar y probar la invisibilidad de sus policías celestes.

Con la adjetiva minuciosidad de los estadistas, convocó a los ornitólogos más reputados del país para precisar con ellos la fecha en que pasarían sobre su capital las hordas migratorias de las aves norteñas. Sin sorprenderse de nada, estableció el padrón de las especies; se enteró de la densidad de las bandadas; de la altura y velocidad de su vuelo; de la resistencia de los cuellos y la envergadura de las alas; del peso y calidad de la carne; de la mayor o menor malicia que tuvieran los pájaros pilotos que guían a la alada tribu por los senderos más propicios del viento, por las comarcas más tibias del aire.

Y como sus secretas debilidades y sus muy ocultos pánicos necesitaban aliviarse, de vez en cuando, con la apelación a poderes sobrenaturales, hizo venir también a su palacio a un extraviado arúspice que lo inició en los secretos de la ornitomancia y le indicó las hecatombes más propicias, mientras paseaba sus engarfiados dedos vellosos por entre las entrañas palpitantes de un desventrado ánade.

Chupado el tuétano de las calvas cabezas de ornitólogos y ornitómanos, el Gran Burundún- Burundá dio las ordenes finales para la estupenda revista aérea que, según sus infalibles cálculos, tendría dos consecuencias de incalculable trascendencia política: primera, demostrar la invisibilidad de sus autoaviadores; segunda, suministrar un suplemento succulento al puchero de sus gobernados.

En el día y la hora señalados para el paso de los patos silvestres –especie escogida por razones eminentemente técnicas, secundariamente augurales y finalmente culinarias–, ascendieron, invisibles, sobre la ciudad hasta cinco escuadrones de la policía-nylon. Escalonados, esperaron en el pacífico cielo la llegada–rauda, rauca– de las aves.

¡Cantando las tres ánades, madre!

Y fue al caer de la tarde, cuando en el rescoldo cobrizo de la agonía solar parecía más difícil distinguir el aceitoso brillo marrón de los plumajes y cuando las palmeadas patas amarillas comienzan a surgir del tibio vientre para amornar la velocidad del vuelo y preparar el vibrante contacto con los pantanos ya próximos, fue entonces cuando se cumplió la inexorable previsión del Gran Cinegista.

La horda pura, la horda hasta entonces infalible en su ruta, la horda siempre puntual a la cita con la vida, tropezó con la muerte invisible, se tronchó el cuello contra la roca cristalina de la policía celeste.

De flecha que era, se convirtió en herido blanco; de viento musical, en sor da lluvia; de alada geometría, en gordo pedrizco.

Pasadas ya, sin gracia, se derrumbaron las aves sobre la ciudad de los hombres. Cayeron – ¡flap! – sobre las tejas verdinosas y las grises terrazas; cayeron – ¡flap! – sobre los juguetes olvidados de los niños en los patios; – ¡flap! – sobre

los umbrales como encomiendas postales de la pesadilla; cayeron– ¡flap! – sobre los bancos y sobre las iglesias como gruesos escupitajos; cayeron – ¡flap! – sobre los andenes y en mitad de las calles como desgonzadas víctimas de un vulgar atraco; cayeron – ¡flap! – sobre las ancas de bronce de los caballos que trotan, inmóviles bajo las nalgas de los inmortales y sobre las rodillas de otras estatuas que rumian el orín del tedio.

Acaso, porque no llegaran todavía los tiempos en los que los hombres comprendiesen los altos designios del Sumo Policía, la succulenta lluvia de los ánades, en vez de regocijar el corazón de los ciudadanos, los sumió en incomprensible zozobra.

Ni el hombre que busca sus bolsillos briznas de pan y tabaco para ofrecérselas, entre el negror de las uñas, a sus escuálidas hijas; ni la mujer que se detiene largamente ante la vitrina de las fiambrerías, esperando que la saliva que le endulza la boca se convierta en delgada leche para su mamoncillo; ni el niño que roe un botón asomado al ventanuco de su buhardilla; ni la doncella cuya boca se hace más pequeña cuando piensa en los hollejos de fruta que podrían rescatarse – si no fuese tan orgullosa, o tan tímida– de los cubos de la basura; ni el anciano que se alimenta mirando el cromo de una naturaleza muerta –la misma que su joven esposa colgara en el primer aniversario de su boda ante la mesa de pino que, servida, la reproducía jugosa, viva–; ni el mozo que anhela chupar una espina de pescado para que no muera la tierna e impaciente llama que golpea sus ingles; y ni siquiera los perros sin dueño, ni los gatos sin pelo, ni las cornejas desplumadas, ni los buitres de cuello sarnoso; más aún: ni siquiera los burócratas que se alimentaron siempre con las viandas caídas del cielo de la Administración; más todavía: tampoco los policías que se nutren de carne magullada y ponen a pacer sus ojos en la descomposición de los cadáveres... nadie, nadie quiso recoger aquellas aves de cuello tronchado; nadie pensó que se pudiera comer de aquellos cuerpos reventados; nadie, nadie concibió que el vuelo se detuviese en el puchero.

Mientras en Gran Burundún - Burundá esperaba en su palacio un himno de regüeldos, la ciudad oscuramente solidaria con la horda asesinada, gemía sordamente, balaba lastimeramente, sin atreverse a graznar como acaso lo hicieran los patos silvestres en el momento de su imprevisto accidente de tránsito. Pero el Gran Burundún- Burundá se había corroborado en su máxima previsión: su policía celeste era invisible. Y ciento por ciento eficaz. ¡Ya pasaría la inapetencia de los bobos!

Por la avenida avanzaban los Autoaviadores envueltos en el cendal de sus flácidos uniformes de celofán y supernylon.

Tras ellos, con la andadura furtiva de las bestias que son sanguinarias pero asustadizas, en cerrados pelotones desfilaba la Policía Urbana y Rural del Gran Pesquisante.

Esta no vestía uniforme, no; sino trajes civiles, anónimos trajes civiles de poquitín pasados de moda y casi nunca ajustaos en su medida a los cuerpos que cubrían. Unas veces, demasiado estrechos para ciertos pechos de gorila y ciertas nalgas excesivas y equívocas; otras, demasiado amplios para los hombros caídos y los muslos entecos de los hominicos. De sus ajadas ropas se desprendían – con cierta nauseabunda regularidad – vaharadas de moho y gasolina, de sudor y de semen, de caries y frías flatulencias, de papel sellado y rebosada miga de pan. Superpuestos hedores que acababan por fundirse en un relente abominablemente dulzón de cadaverina.

Tampoco usaban cascos guerreros, sino gorras, bombines y los deshormados sombreros blandos de la pequeña burguesía. Y como no se cubrían el rostro con máscaras antigás, ni usaban barboquejo, ni visera, ni anteojos, ofrecían toda la faz desnuda. Que era arma eficaz en manos del Gran Terrorista.

Pues los ojos – que eran coágulos de pus, o reventones de sangre, o lívidas ostras verdinosas –, tenían esos rápidos guiños solapados que petrifican la dulce entrada de las mujeres y hacen nacer el yerto vendaval del miedo en los testículos de los hombres más cabales. Pues los cenicientos labios sin bisel sabían alargarse, cerrados, en la sonreída mueca que desata inesperadamente el llanto de los niños; o, si eran protuberantes y amoratados, fruncirse con la gula del impotente que espanta aun a las más viejas ramerías. Pues en las mejillas y en las mandíbulas y hasta en las mismas orejas, tenían de repente subcutáneas contracciones que eran como la deglución de todas las codicias, como el baboso saboreo de todas las concupiscencias; peor aún y más temible: como el azoro que divide al criminal entre su crueldad y cobardía. Pues los rostros todos tenían esa serosidad sudorosa de quienes acechaban tras el ojo de las cerraduras; de quienes buscan en la cosquilla erótica el camino de la fatal confianza; de quienes pasan la lengua cirrosa por el engomado de los anónimos; de quienes brindan a la salud del amigo condenado de antemano; de quienes reciben todavía caliente el pan que amasara la madre anciana, cuando han ido a su casa para arrestar al hijo que se oculta en el granero.

Pasaban por la grana avenida soslayadamente, palpando con una secreta y feroz angustia el revólver que llevaban bajo la axila, la manopla hundida en los bolsillos del saco, el vergajo que les envaraba los pantalones, la matraca que les golpeaba el trasero, el puñal que les colgaba sobre el ombligo como una yerta cruz, Aterrados bajo su arsenal, aterido el corazón bajo la placa que los identificaba, pero embriagados en la contradictoria conciencia de su irremediable ignominia y de su omnipotente autoridad.

Tras ellos venia, rebosantes de bendiciones como un árbol en el despertar de sus aves, las Venerables Jerarquías de las Iglesias Unidas.

Un patio de cien metros de largo y treinta de ancho, sostenido en astas de plata por acólitos, bonzos, sacristanes, almuédanos, legos y verdes vejetes acuciosos, amparaba de la terca llovizna al Magno Capítulo.

Desde el envés del palio y primorosamente bordado por Santa Mujeres Unificadas, el largo, enjuto y martirizado cuerpo de un hombre ondeaba al paso procesional, balando mudamente por la entreabierta jeta de su cabeza de cordero.

Dándose de codazos y en pugna de pisotones, se apiñaban bajo el palio de Sacerdotes Unificados. Si miraban hacia la movediza perspectiva de Policías, Autoaviadores, Territoriales y Zapadores, les cundían en los dedos las bendiciones. Si, de reojo, atisbaban a sus colegas, trepidaban de ira sus grandes vientres – si gordos– o se veía el trasegar de la bilis en sus cuellos gallináceos – si flacos–. Y si tornaban la cabeza hacia el carruaje fúnebre, se les volteaban y entelaban los ojos en el éxtasis de la consentida autoridad.

Nada exterior los distinguía entre sí. No disputaba ya las púrpuras romanas con el luto de los reformistas; ni competían en lujo patriarcas y lamas; coptos y ulemas habían cesado de discutir si serían negros o verdes los turbantes; ni temía ya el archimandrita mancillar los vuelos de su hopalanda si pasaba al lado del pandanus estercolario; ni puja de fleca desnudez establecían shamanes y derviches para garantizar la clarividencia de sus trances; ni se enorgullecían ya los mormones de que en sus albas barbas buscasen las avispas cálido nido, mientras que en las de los rabíes solo se aposentaban los piojos. Ni ponían pleito las mitras a las tiaras; ni la estola a las filacterias; ni las mulas a los pies franciscanos; ni el rosario de cuezcocos al de jade; ni peleaban el cilicio de nudos con el de espinos; ni había pugna entre la copa chata y la que ama al lirio; ni tenían víctima distinta la cruz recta, la gamada y la de ocho brazos. No había

ya querella de vedas, tesmóforos y mayas en torno al almanaque. El estolista y el inquisidor habían hecho tregua en la disputa de las víctimas. La codorniz del azteca, el cordero primogénito del judío, el babilano buey babilónico, el gallo negro de los romanos, el ocelado leopardo de los bantús y, desde luego, el Cristo... vertían ahora su sangre expiatoria sobre la misma, única, ara.

El Gran Burundún- Burundá los había unificado. Y ya nada los distinguía entre sí.

Los había unificado en torno a dos cosas muy simples; un rodillo de oraciones y una escudilla petitoria.

¡Cómo no loar al Gran Cismático, descubridor a través de tantos siglos de desollamiento, de empalamiento; a través de tales husmos de carne hereje; a pesar de tantos aullidos de enrodado, de escaldado, de escalpado, que las múltiples Iglesias podrían unificarse con solo darles el conjunto de la escudilla y el rodillo!

A diferencia pues de la Policía y a semejanza de las Fuerzas Armadas, que antes se detallaron, los Sacerdotes de las Iglesias Unidas vestían un uniforme. Largas y holgadas túnicas color de azafrán, sobre las cuales era fácil discernir la sombra o la mancha de cualquier veleidad política; pero tan inocentes y generosas en sus pliegues, que todo perseguido se sintiera tentado a buscar en ellas el refugio último de la confesión ante Dios, ante lo que creyera ser su Dios sobre la tierra: ¡candidez y vanidad del pobre!

Y de su confesión resultaban, luego, las huellas espirituales en su prontuario policiaco.

Reducidos, finalmente, a un común denominador, desfilaban como simples buhoneros de la plegaria, como taimados mendicantes los que antes fueran Grandes Extorsionadores de la Vida Terrenal, Grandes Empresarios del Infierno, Grandes Intercesores del Purgatorio, Grandes Parceladores del Paraíso Ultraterreno. Y hasta Grandes Parteros del Limbo.

¿Qué maestro de ceremonias marcó las distancias?

Entre Zapadores y Territoriales, entre Autoaviadores y Policías, entre estos y las Jerarquías Eclesiásticas, la separación había sido rigurosa: doscientos metros entre cada sorda masa.

Pero he aquí que entre el palio de las Iglesias Unidas y la carroza funeraria, se abría el inesperado, horrendo y a la vez cómico margen de un kilómetro de soledad.

A la mitad del cual, venía el caballo de batalla del Gran Burundún- Burundá.

¡Vivo!

¡Bello!

¡Todo él, negro!

¡Todo él, luciente!

¡Todo él, luciente, sin estrella en la frente!

¡Sin sudor en el pecho!

¡Con pronunciadas venas en el cuello y en las ingles!

¡Un caballo!

Un caballo que recordaba su desconcertada misericordia cuando blandamente se levantaba y caía sobre sus lomos, a través de gualdrapas heráldicas, el arrugado y lacio peso del hombre a horcajadas. Un caballo que se sorprendía de los sordos rezongos que el azote de las ramas en su rostro arrancaba a quien se alzaba sobre su alzada. Un caballo al que la mano de quien se creía su dueño –si se paseaba morosamente sobre sus duras partes– causaba fastidio. Un caballo que desdeñara ser Cónsul.

Su distanciamiento en el cortejo era, sin duda, determinación suya. ¡Qué manera de morder y de cocear tuviera si alguno de los palafreneros de la Administración pretendiese acortar las distancias!

¡Danzaba sobre la avenida!

Como finos crótalos, sus breves cascos empavonados repiqueteaban sobre el pavimento; donosamente doblaba las rodillas para mejor trenzar los pasos; su

enarcado cuello marcaba el mudo compás de la danza, dibujado también en el aire por el vuelo de las clines y el lujoso vaivén de la peinada cola. Meneaba apenas el anca, pero todo su gran cuerpo luciente danzaba.

¡Y se reía!

Levantaba la fina testa angular; le temblaba el afelpado acanto de las orejas; se le dilataban las narices de azul betún; se levantaban y bajaban sobre sus grandes dientes amarillos los suavísimos belfos y, en la lentísima progresión geométrica, sus divorciadas mandíbulas convertían el más agudo de los ángulos en un ángulo recto. La rosada bisectriz de la lengua, palpataba en su muda alegría.

¡Risa!

¡Qué risa!

En el túnel de niebla y de llovizna urdido sobre cortejo, esa risa era un berbiquí. Lo horadaba todo. Y por los agujerillos que abría, era posible entrever aún un mundo en el que las orugas no temiesen a los Zapadores; en el que las liebres no tomasen a los Territoriales por rábanos; en el que los pájaros no tronchasen sus cuellos contra nubes de nylon; en el que las mujeres no pariesen Policías; en el que los hombres no pasasen por el rodillo para caer en la escudilla.

Tanta risa tenía el caballo de batalla del Gran Burundún- Burundá, que le bajaba de la cabeza altanera al pecho enjuto y de allí se propalaba a las finísimas manos obligándolo, si, obligándolo en la embriaguez de la alegría, a dimitir de su propia dignidad y belleza para competir con los corceles circenses. Pues cayó en la flor de hacer de sus manos batutas que quisieran dar otro ritmo al desfile. Su propio ritmo.

¡No le cabía al animal tanta risa en el cuerpo!

Hasta tuvo la humildad – ¿o la insolencia? – de fingirse tambor mayor femenino de la banda de un colegio de Arkansas; se puso, entonces, vertical sobre las patas traseras, exhibió su casto vientre, puso de relieve sus lustrosas vergüenzas y comenzó a manear en el aire como si jugase en él con la verga – ¡oh blasfemia! – del Gran Fariseo.

Nuevamente piafaba sobre el pavimento y, a pesar de la distancia, de la niebla y de la llovizna, era posible adivinar que se reía pensando en que, finalmente, tras de sus ancas, venía muerto el partero de tantos cadáveres. Y que, de ahora en adelante, acaso fuese posible hundir la jeta golosa en esas pasturas en las que hay que pelear con suaves testarazos la flor del trébol al celoso aguijón de la avispa.

A quinientos metros de las ancas del alegre caballo, venía el carruaje fúnebre. Bajo las mortuorias cimbras y los plañideros penachos, entre columnas salomónicas, ingeniosas alegorías e historiados cristales, yerto yacía en su ataúd de plomo el autor de tanta grandeza, el inventor de tan asombrosos artificios. ¿Será menester detallar aquí las desusadas y desmesuradas empresas del Gran Burundún- Burundá?

Que vengan sus guardias de asalto, sus tropas de choque, los jefes de su policía, las cuadrillas seleccionadas de sus caciques, su mercenario Estado Mayor. Que vengan sus amarillos sacerdotes, sus amoratados verdugos, sus verdes delatores, sus negros matones, sus rojos escribanos, sus azules exactores, sus blancos sepultureros... y embocinen todos ellos sus trompas hacia el cielo.

Y cuando su trompetería haya creado el universal, expectante silencio, que se congreguen en torno al féretro los millones de sus vasallos y, sopesando bajo las vestiduras sus calabacines de castrados, en bestial coro aúllen, rujan, chiflen, jadeen, ladren, graznen, ronquen, balen, cacareen, relinchen, tosan, berreen, roznen, bufen, croen, zumben, eructen, rebuznen, muja, verraqueen, chillen, himplen, piten, gruñan, venteen, trinen, mayen, cloqueen, píen, gargaricen, crotoren, gañan, silben, voznen, gangueen, resuellen, pujen, gorjeen, parpen, bramen y ululen... en póstumo homenaje y detallada necrología del Gran Charlatán que comenzaba a hacer la felicidad de los pueblos con la abolición de la palabra articulada.

CAPÍTULO 2. REALIDAD Y PERSPECTIVA DE LA REVOLUCIÓN CUBANA.¹

Luis Emiro Valencia

CAPITULO X: PROBLEMAS DE LA REVOLUCIÓN

1.-La cuestión económica.

Los principales problemas de la revolución son de carácter económico dada la etapa de transición en que se halla la economía en todos los planos. Estos problemas no tienen característica de estrangulamiento de la Economía, ya que los nuevos frentes del comercio exterior y de suministros de equipo abierto por Canadá, Rusia y otros países han contrarrestado el rudo bloqueo norteamericano. Los problemas monetarios con la expansión del medio circulante podrían llevar a una devaluación, que no es grave económicamente y que podría ser ventajosa para su comercio exportador, pero que podría llevar envueltos factores de prestigio. El desenvolvimiento de la diversificación de la producción y la universalización del comercio exterior no son cuestiones para resolverse en su integridad en el cortísimo tiempo de dos años que lleva en el poder la revolución cubana, pero que a pesar de todas las condiciones adversas situadas en su camino van siendo superados en forma hábil y positiva.

1 Fragmento sacado de: Valencia, Luis Emiro. (1961). El problema de revolución. En: Realidad y perspectiva de la revolución cubana. Cuba, La Habana: Casa de las Américas. p. 223-237, (pp. 407).
Agradecimiento especial a Lina Manuela Gallego y Julio Cesar Bonilla Jiménez por la preparación de este material.

La planificación integral de su economía será la respuesta al bloqueo parcial de su economía. Esto resultará benéfico en términos generales para las tareas impuestas en el proceso.

2.- *Los técnicos y la mano de obra calificada*

Otro gran problema es la insuficiencia de personal técnico y de mano de obra calificada para enfrentarse a las formidables arias del *desarrollo abierto y múltiple* en que se encuentra el país. Este problema también se resuelve en un plazo más o menos breve con la importación del personal calificado y la importación masiva y progresiva de grandes sectores de población que se hallan en entrenamiento activo.

3.- *La contrarrevolución y la guerra fría*

De otra parte los problemas que atentan diariamente contra la estabilización de las grandes tareas iniciadas y contra el orden institucional, en proceso de formación, tienen un carácter político externo que apoyan su trabajo perturbador en las clases o grupos sociales que han sido desplazados por la masa enorme acarreada en el alud de revolucionario en esta fase de transformación estructural de carácter económico y social. Pero el asentamiento en el pueblo y el gran calado popular de las reformas hará posible vencer todos los obstáculos. Más importante que el apoyo exterior, que la coherencia soviética, que la solidaridad verbal, es la afirmación de la revolución y de sus tareas en la entraña profunda del pueblo cubano, de sus milicias populares, sus hombres, sus mujeres y sus niños y de los pueblos latinoamericanos.

Si la reacción opresora engendra dialécticamente la revolución, también la revolución liberadora original la reacción contrarrevolucionaria. Esta etapa está siendo alimentada contra Cuba con toda la furia de los vencidos por la Justicia y por la historia.

La estrategia iniciada por la contrarrevolución tiene una práctica nueva: *el ataque interno con apoyo externo*. Este otro gran problema político lo afronta en forma inmediata y emergente la revolución. Las tácticas del golpe de Estado, del dominio envolvente al equipo revolucionario en el poder, por fuerzas regresivas y vacilantes, incrustadas en el Gobierno, del golpe militar sin ejército profesional, de la insurrección espontánea, de la invasión extranjera, han sido cartas barajadas en el naipes de la política mundial, pero que en Cuba

—por modificación fundamental de las bases políticas y sociales— no han surtido ningún efecto para derrocar el Poder Revolucionario. El exilio y desplazamiento progresivo de las clases sociales relevadas en el control económico y político de la Isla al exterior, especialmente a los Estados Unidos, están sirviendo de *avanzada ofensiva* contra la revolución. La *etapa de incrustamiento* y la *etapa decisiva* han sido abandonadas por inocuas.

La revolución fue secundada por sus enemigos de hoy hasta cuándo comenzó a tomar el camino de las reformas radicales al sistema. Se trata de un camino fundamental en la estructura económica. Es un país que abandona a zancadas el capitalismo. Está buscando su propio camino. Pero no es un estado comunista. Lo grave para sus adversarios es que la modalidad socializante acabará por derrumbar todo el andamiaje de tambaleante de América Latina. Por eso el ataque inicial es el económico: impedir la estabilización, progreso y desarrollo de las conquistas e iniciativas del nuevo ordenamiento económico. La cronología de la contrarrevolución es evidente. La reducción de la cuota azucarera de una manera unilateral por los Estados Unidos. La respuesta fue la confiscación de los latifundios azucareros de propiedad norteamericana. Los intereses norteamericanos que operaban el 40% de la zafra anual controlando 31 de los 161 ingenios fueron intervenidos en marzo de 1960. La expropiación se verifica en Julio del mismo año y señala la forma de pago de la indemnización así: “a) el pago se efectuará en Bonos de la República que se emitirán a ese efecto por el Estado cubano y que estarán sujetos a las condiciones dispuestas en esta Ley; b) Para la amortización de estos bonos, y como garantía de los mismos, se formará por el Estado cubano un fondo que se nutrirá anualmente con el 25% de las divisas espaciadas que correspondan al exceso de las compras de azúcar que cada año calendario realizan los Estados Unidos, sobre 3 millones de toneladas largas españolas, para su consumo interno y a un precio no menos de 5.75 centavos de dólares la libra inglesa (sas). A ese efecto el Banco Nacional de Cuba abrirá una cuenta especial que se denominará: “Fondos para el pago de expropiaciones de bienes y empresas de nacionales de los Estados Unidos de Norteamérica”. c) Los bonos devengarán un interés no menor del 2% anual que serán pagaderos exclusivamente con cargo al fondo que se integrará conforme a la base b), etc.

Este pugilato económico después de que en marzo del mismo año 60 el Secretario de Estado Christian Herter había declarado que Estados Unidos no tenían objeciones contra el programa de Reforma Agraria de Cuba. Un escritor norteamericano notable, Mr. Robert J. Alexander, escritor de varios li-

bros contra el comunismo, anota: “Debido al hecho de que las mejores tierras estaban en manos de norteamericanos, la redistribución de sus posesiones era inevitable. El único derecho de los Estados Unidos es ver si no obra una discriminación especial en contra de sus ciudadanos y si las expropiaciones son hechas de acuerdo con las leyes cubanas y el derecho internacional. Cuba es un estado soberano con pleno derecho a organizar sus asuntos internos. La situación de Cuba al respecto debe aquietarse, para que ese país pueda quedar libre de emprender su programa de industrialización disponiendo de los dólares necesarios para su plan. Esta cuestión deberá ser considerada en las próximas semanas y la decisión que se tome tendrá gran influencia sobre nuestras relaciones con Latinoamérica, que diariamente empeoran. Esperemos que estadistas de largo alcance predominen sobre los deseos de venganza y los intereses locales.” (164).

Luego, no se hizo esperar el ofrecimiento de la Unión Soviética de comprar azúcar cubano para cubrir la merma de cuota estadounidense. Hasta el 80% del valor de los azúcares, al presentar internacional (que es menor del de los EE. UU., por razones de protección a los propios productores de azúcar de remolacha), importados por Rusia serán aceptados en mercaderías de origen soviético. El saldo del 20%, a los precios actuales, 14 ó 15 millones de dólares serán destinados por Cuba a su comercio con otros países o a reforzar sus reservas monetarias. El bloqueo económico emprendido por el gobierno de Eisenhower trajo como respuesta defensiva este convenio comercial y de compensación.

Entra de lleno la *competencia económica* de Rusia y Estados Unidos en el terreno Latinoamericano. Esta competencia ya ha tenido sus expresiones en otros países. Estados Unidos ha presentado su concurso económico al régimen comunista de Gomulka en Polonia y al régimen comunista de Tito en Yugoslavia mediante empréstitos en dólares. También, a su vez, Rusia desplazó a los Estados Unidos en el regateo de ayuda financiera y técnica al régimen nacionalista y anticomunista de Nasser en Egipto, para la gigantesca obra de la represa de Aswan en el Nilo. Los presupuestos cubanos de universalización del comercio exterior han hecho posible la diversificación del comercio con países como Japón, Norcorea, Rusia, China, Canadá, etc. Además Cuba había comerciado, antes de la revolución, con Rusia. En 1957 las ventas cubanas a la Unión Soviética fueron de 42 millones y en 1958 de 14,1 millones de dólares. Países como Brasil, Argentina, Canadá, Estados Unidos, Uruguay, México,

Colombia y otros del hemisferio Americano han mantenido relaciones comerciales importantes con Rusia sin que esto las incluya en la calificación de satélites. Es más, de la producción anual de más de 5 millones de toneladas de azúcar la unión soviética asegura comprar durante 5 años por un equivalente a 1 millón de toneladas anuales, cuestión que no garantizaba el Convenio Mundial del Azúcar. Esta cuota sería adicionada en la medida en que los Estados Unidos recorten aún más la cuota azucarera de Cuba.

Estos problemas económicos se van convirtiendo en problemas políticos. El Estado Cubano compra petróleo crudo a otras naciones como Venezuela pues no tiene producción suficiente para sus consumos de combustible los cuales son vitales para la producción y comercio de la isla. El petróleo al ser comprado por el Estado deja de ser propiedad del país vendedor. Es decir si Cuba compra petróleo a Venezuela éste ya no es venezolano sino cubano. Pues bien: al comprar Cuba Petróleo a Rusia resulta que este petróleo no sería refinado por las empresas norteamericanas instaladas en Cuba con el pretexto de que no era cubano. La república fue a la intervención de las refinerías de propiedad de la Standard Oil Company, Esso y Schell para que no fuera paralizada mortalmente la economía cubana. Este problema del petróleo provocado artificialmente ha permitido de nuevo el ofrecimiento soviético. “la industria la internacional del petróleo se halla en poder de un “club” de siete miembros: la Standard, la Texaco, la Royal Dutchschell, la British Petroleum y la Caltex así como los petróleos franceses propiedad del gobierno. Hasta hace poco, el país que quería vender su petróleo debía hacerlo a una de estas compañías, y el que quería comprarlo, debía adquirirlo también en una de ellas. Estas compañías tenían prácticamente, la posibilidad de fijar los precios que quisieran. Y Bushord Howard Jr., revela que el petróleo de Kuwait cuesta de producción, 7 centavos de dólar y se vende a 1.67 dólares. Los consumidores no podían hacer nada para contrarrestar ésto hasta que la unión soviética ofreció su petróleo a precios más bajos (y todavía con un amplio margen de utilidad). Por esto, las siete compañías se negaron a que Cuba refinara petróleo soviético. Creyeron que Castro no se atrevería a expropiarles las refinerías. Cuando Castro se atrevió, hubo una división en el “club de los siete”. Las empresas norteamericanas advirtieron a los propietarios de los buques-tanques que no les darían más carga si transportaban petróleo soviético. Pero las otras compañías -las británicas, sobre todo- no se opusieron a ello. Por esto, Onassis, que hace negocios con los norteamericanos, no lleva petróleo soviético en sus tanques, mientras su cuñado Niarchos, que hacen negocios con los ingleses, transporta

en sus tanques petróleo soviético (lo cual no le impide a recibir ayuda gubernamental para la construcción de buques). Lo único que Niarchos hace es no llevar petróleo a Cuba, pero al quedar libre los tanques soviéticos, el resultado es lo mismo.

“La India, después de lo sucedido en Cuba, advirtió que pediría que se refinara petróleo soviético en sus refinerías (propiedad del “club los siete”). Y para evitarlo el “club”, bajó sus precios” (165).

Este convenio del petróleo no sólo garantizó la continuidad de la economía cubana sino que le reporta una utilidad, por diferencia de precios, de cerca de 30 millones de dólares.

La guerra fría de Latinoamérica se ha ido planteando en el terreno económico por razones políticas. Los actos de “agresión económica” a Cuba la han obligado en una *política defensiva* a abrir su comercio sin reservas a la Unión Soviética y a otros países industrializados, como Canadá y Japón, y a subindustrializados como los países Árabes y Norcorea. ¿Hasta qué punto la estrategia norteamericana ha sido contraproducente?. Pero esta política de universalización del comercio exterior no es una política exclusivamente cubana. Los Estados Unidos han autorizado a sus inversionistas en Canadá a comerciar con Rusia, Brasil y su actual Presidente Janio Quadros han comenzado esta política con velocidad. Existía un convenio comercial desde la administración Kubischet por 200 millones de dólares con Rusia. Uruguay vende sus lanas a Rusia y Colombia ha mantenido un comercio con el bloque socialista así como otros países americanos. Las necesidades de expansión comercial de Latinoamérica hacen imprescindible el abrir sus relaciones con Rusia y el bloque socialista pues a medida que se restringe el comercio exterior con los Estados Unidos las economías necesitan vitalmente de comerciar con todo el que les compren por simple instinto de conservación y supervivencia.

El eminente sociólogo norteamericano C. Wright Mills, que con Paul E. Barrán, también norteamericano, conducen la vanguardia del pensamiento social de los Estados Unidos, aconseja a los países latinoamericanos esta política: “*Las represalias económicas no pueden ser tan severas como antes, simplemente porque hay en el mundo un nuevo y enorme factor: existe otro gran bloque capitalizador dispuesto a comerciar: el bloque soviético.* Entonces, gracias a este factor, se rompen las restricciones políticas al comercio y se comercia con Chi-

na, con la U.R.S.S., con Checoslovaquia para adquirir maquinaria, etc. Esta posibilidad debe ser explotada. *No se quejen de la guerra fría: utilícenla*. Por lo que hace a las acciones políticas, en realidad son militares, porque políticamente los Estados Unidos no pueden hacer nada. Actúan económicamente (esto si pueden hacerlo) o actúan militarmente. Una vez que una revolución ha triunfado y comienza a ejecutar actos revolucionarios, la acción de los Estados Unidos sólo puede ser económica o militar, no política. Se ha ido más allá de la política. En Cuba, desde luego, ha habido muchos pretextos, y habrá más, para la intervención norteamericana. Pero no ha habido intervención, y no creo que la habrá. Y es que el pequeño país latinoamericano y los Estados Unidos no están solos, en un vacío; eso ha cambiado. Hay un tercer bloque que militarmente es un factor de inhibición y que económicamente abre la posibilidad de superar las represalias. Yo no dudaría un minuto en utilizar, en estas circunstancias, al bloque soviético”. (166).

Esta política económica para evitar el estrangulamiento, inevitable en otras circunstancias históricas, es la que ha seguido Cuba. Fue, guardadas las distancias y las realidades, la seguida por Simón Bolívar cuando para conquistar la independencia de las colonias americanas de España utilizaba –no se entregaba la oposición del imperio británico al imperio español. El realismo del norteamericano Mills, es más que suficiente para explicar el proceso.

Ahora bien: hay contrasentido en la política de los Estados Unidos al tratar de frenar el desarrollo de la revolución cubana con el pretexto de su conversión en satélite de Rusia. No es exacta la afirmación propagandística. Lo que ocurre es que las realidades de Cuba no permiten otra salida: *abrir su comercio y abrir su economía al mundo*. No puede subsistir una economía nacional cerrada en una economía mundial abierta. Es el caso, no sólo de Cuba, sino de todas las áreas atrasadas, especialmente de América Latina. Además, el Presidente John F. Kennedy, ha informado al mundo que la economía norteamericana necesita establecer su comercio sobre nuevas bases: *importar menos y exportar más*. Esto supone, obviamente, que los demás países requieren de nuevos mercados de exportación y de compra, pues nadie compra sino le compran. Es un principio elemental del comercio. Los países deben propender por su desarrollo con base en sus propios recursos y no en la ayuda norteamericana. Este complejo mendicante debe ser borrado definitivamente de la mentalidad latinoamericana. Los Estados Unidos tienen sus propias limitaciones y los demás países deben buscar sus propias salidas. “Lo que más necesitan los Estados

Unidos en su política respecto a Latinoamérica es comprender los problemas y esperanzas de los pueblos latinoamericanos y mostrar mayor interés por esos problemas y esperanzas. Eso significa, ante todo, mayor flexibilidad en nuestras actitudes públicas, para adaptar nuestra posición a los profundos y rápidos cambios que se están operando en la política, la economía y las estructuras sociales latinoamericanas.” (167).

Esta actitud abierta y comprensiva en sectores importantes de los propios Estados Unidos la expresa Norman Thomas al afirmar que a pesar de sus reservas en el orden político ha dado y sigue dándole un apoyo a la revolución social de Cuba.

El espectro del comunismo encarnado políticamente en el macarthismo ha sido y continúa siendo la base de ataque a la revolución cubana. Es la aplicación sistemática del *terrorismo moral*. La tesis de Fidel Castro de que hacer anticomunismo era hacer contrarrevolución ha sido deformada para poder calificarlo de comunista. En las alturas de la revolución lo que ocurre es que utiliza el anticomunismo para atacar a la revolución. Esa es la tesis y además esa es la verdad.

Pero no se tiene en cuenta las afirmaciones de Castro: “*Ni capitalismo ni comunismo: la revolución Cubana va más allá, es un paso adelante*” (168). Es cierto, como lo plantea el maestro mexicano Jesús Silva Herzog, autor de la Ley de expropiación del petróleo mexicano, en una interesante anécdota relativa a la época revolucionaria de su país, cuando se decía a que todo era comunismo: “Por supuesto, se dijo que México era un país comunista. Surgió el fantasma del comunismo. El embajador Daniels en un libro cuenta que va a Washington de visita en esos días difíciles y un caballero inglés le habla del comunismo mexicano. El Señor Daniels le dice: pues yo en México no conozco más comunistas que a Diego de Rivera; pero, ¿qué es un comunista?, le pregunta seguidamente Daniels, al caballero inglés. Este se sienta en cómoda butaca, medita, se levanta y ensaya una definición. No le satisface. Se vuelve a sentar, medita nuevamente, se pone un tanto sudoroso, se pone a pensar nuevamente de pie y da otra definición. Tampoco es satisfactoria. Y así continúa hasta que al fin, desesperado, le dice al Daniels: “Señor, un comunista es cualquier persona que nos choca” (168).

Esta cuestión había sido prevista por el mismo Fidel Castro cuando el 2 de abril de 1959, cuando todavía no se había desatado la campaña continental

contra la revolución, decía: “El tema del comunismo es tema que ha de agitar la contrarrevolución a falta de otro pretexto de mayor importancia para dañar a Cuba, para perturbar o hacer fracasar nuestra revolución. Ese miedo que parece tiene las minorías a que en Cuba se desarrolle el comunismo no responde a nada real. Ese miedo, yo sinceramente no lo entiendo, porque los Estados Unidos y Rusia existen y no se han muerto de miedo ni una potencia ni la otra y, por otra parte, es un hecho evidente que el comunismo coexiste con otros partidos políticos en muchos países como Francia, Italia, etc.” (169).

Es necesario juzgar a las personas, a los hechos históricos, por lo que son y no por lo que creemos que son o nos dicen que son. Desafortunadamente en nuestros medios la palabra impresa y la noticia vendida al convertirse en periódico adquieren en la categoría de *artículo de fe*. Pero la verdad siempre terminará por abrirse paso. La contrarrevolución utiliza el anticomunismo, la religión, los errores naturales de todo proceso humano, para tratar de aplastar a la revolución. Es, además, natural que la reacción aspire a eso, es un papel histórico. Por eso la conferencia de países subdesarrollados de la Habana fue boicoteada por los propios gobiernos latinoamericanos. Por eso la conferencia de Costa Rica ha sido el preludio de un rompimiento colectivo de América Latina, de sus gobiernos no de sus pueblos, con Cuba. Para destruir la revolución cubana se invocará la defensa de la misma revolución así como para crucificar a Jesús se invocaba la defensa del templo. No habrá ningún pretexto que no se agote. (170). Lo importante es que el pueblo cubano no se agote en esta tremenda prueba histórica y se superen todo los obstáculos, todos los sacrificios, todos los dolores que se presenten en su lucha histórica. Ya decía José Martí: “*los pueblos como los hombres nacen entre dolores y sangre*”.

La revolución será duramente atacada por la contrarrevolución. La revolución tendrá que defenderse heroicamente y llevar al plano de la defensa nacional la táctica de las guerrillas. La contrarrevolución utiliza todas las armas para destruir el poder revolucionario. La táctica es la tantas veces anotada: *descomponer desde dentro y dividir la revolución*. Pero esto no tendrá otra respuesta que la anotada por Ernesto Guevara: “*La Revolución es común la estaca, que mientras más se golpean más ahonda*”.

La Revolución Cubana continúa siendo atacada, como lo fue la mexicana, como lo fue la guatemalteca, como lo fue la boliviana. El dilema es: *triunfar o perecer*. El ataque implacable contra la Revolución Cubana se debe principalmente a que es *un ejemplo*. Es la razón fundamental. No habrá posibilidad que

no se intente para destruir la revolución cubana. Todos será empleado para su arrasamiento. Ya lo decía el mismo Guevara: “Pero sí es cierto que somos ejemplo, que se está produciendo algo nuevo en América, si es cierto que el pueblo en armas a derrocado sus enemigos interiores y en una medida los ha expulsado fuera de sus fronteras, no nos olvidemos que nuestros enemigos son muy fuertes, que cuanto más consolidemos internamente nuestra revolución, con más odio nos miraran los de afuera; no sólo los colonialistas, no sólo los que dominan con su capital imperial, con sus fuerzas de desembarco otros países de América; también los traidores que por trasmano dominan en cada uno de nuestros países y pareciendo que gobiernan en nombre del pueblo lo hacen obedeciendo órdenes ocultas que nacen todas en los grandes monopolios de todos los países imperialistas del mundo.” (171).

Este proceso difícil de golpe y contragolpe ha culminado con la ruptura de relaciones por parte de los Estados Unidos con Cuba. No hay duda de que la tensión entre los dos países culminará en este acto. Posteriormente, y por segunda vez, el Gobierno Revolucionario de Cuba denunciaba en enero de 1961 ante el Consejo de Seguridad de las Naciones Unidas la invasión al territorio cubano por fuerzas militares de Estados Unidos. Pero el postrero actor de la administración de Ike Eisenhower no significó el desembarco de infantería en Cuba. La poderosa armada de los Estados Unidos, el escuadrón naval y los infantes de marina, zarparon del puerto de Norfolk, hacia Puerto Rico, Isla vecina a Cuba. El portaviones “Boxer”, el submarino atómico “Seawolf”, hacían parte de la *fuerza de disuasión* de la maniobra “Convex 161”. No se había extinguido la patética intervención del Canciller cubano Raúl Roa en las Naciones Unidas cuando el portaaviones “Franklin D. Roosevelt”, bautizado con el nombre del gran demócrata artífice de la política de “buena vecindad”, llegaba a la base naval norteamericana enclavada en territorio cubano: Guantánamo, afortunadamente, para la paz, para las Américas y para el mundo, en escala simbólica pero pacífica. . .

Eleanor Roosevelt, esposa de Franklin D. Roosevelt, comentaba:

“No puedo menos de estar triste, de que finalmente se haya producido una ruptura diplomática, aun cuando no estoy sorprendida porque cuando comienzan las incomprensiones, hay la posibilidad de que crezcan. Sin duda, el gobierno de Fidel Castro es una dictadura, *pero sin embargo llegó al poder para llenar una necesidad real del pueblo, que anteriormente estaba bajo el mandato*

de un dictador que los había explotado desvergonzadamente sin protesta los Estados Unidos.” (172).

La democracia. –El problema político futuro de la Revolución será su organización institucional que arranca desde la reforma administrativa y estructural del Estado hasta la reforma en la organización representativa y democrática. Primero revolución y después elecciones han dicho el pueblo en inmensas concentraciones. La revolución cubana mantiene el principio Lincolniano: *es un gobierno del pueblo, para el pueblo y del pueblo*. No hay duda. Lo que ocurre es que el proceso revolucionario ha superado la superstición electoral y las formas retóricas de la democracia formal. La simulación de democrática ha dado paso a una nueva forma directa de democracia política que está en el proceso revolucionario de transformación de las bases económicas y sociales de un sistema podrido para dar paso a nuevos factores de poder para el pueblo. No puede haber elecciones prematuras al estilo del viejo orden. Primero es lo primero. Luego vendrá, sin lugar a dudas, la urbanización institucional y representativa mediante la consulta directa al pueblo que ratifiquen aún más el proceso revolucionario y dote al país de una nueva estructura democrática para defender, profundizar y continuar la revolución. No para destruirla ni minarla. El pueblo tiene las armas, la tierra, la escuela, el trabajo, de consiguiente tendrá el porvenir. Esta etapa de transición expresada en una Democracia directa, universal y pública ha permitido crear una conciencia política al pueblo. La televisión y la radio han servido para llevar a todo el pueblo cubano un *conocimiento directo* de los grandes problemas de su país: la economía, la cultura, la política mundial, el comercio exterior, la educación, etc. son temas que ya ha *tocado* el pueblo. Esto será muy útil en la formación de una *conciencia política* preliminar para que en *voto* deje de ser un acto inconsciente de suicidio político del pueblo cubano cuando se entrega a sus opresores con el anzuelo de la representación. El apoyo al gobierno es evidente y será la base para organizar institucionalmente al pueblo en el ejercicio del poder organizado sobre nuevas bases.

Esta fase no la quieren comprender los contrarrevolucionarios y los falsos demócratas. Los mismos que mantienen un silencio cómplice y no aplican diariamente, sistemáticamente, agresivamente, sus medios de expresión contra las dictaduras antipopulares de España, Paraguay, Santo Domingo o Portugal. Los mismos que mantienen el elogio a las formas encubiertas de dictadura constitucional en Francia para oprimir a Argelia o de Inglaterra para aplicar

el apartheid en África del o en Colombia que pretextando defender la democracia la ciegan en sus fuentes elementales con la vigencia por 16 años de una contrarrevolución institucional y tenida por intocable fortaleza de la democracia continental. Los mismos demócratas que aceptan las satrapías del Medio Oriente para comerciar con su petróleo, son los que se oponen a la independencia del pueblo cubano.

No puede haber elecciones prematuras porque no se ha culminado la etapa revolucionaria. La etapa actual “no es el comienzo de la dictadura sino el principio de un nuevo género de democracia”. La representación política tendrá que ser más social. Los milicianos, las cooperativas, los soldados de la revolución, los trabajadores, etc., necesitarán de cauces y órganos adecuados de expresión política de sus intereses y aspiraciones. Y esto no lo pueden proporcionar sino una nueva organización institucional y electoral. Esta fase tendrá que venir y precisamente la contrarrevolución tratará de impedir la consolidación institucional y constitucional de la revolución para poder llevar al pueblo de Cuba por las vías de la “democracia tradicional” a las viejas formas de simulación republicana. Esta es la preocupación de las fuerzas hostiles a la revolución. Por eso tratan de forzar una salida: *guerra civil*. Es el camino más corto para impedir la consolidación de la revolución en la normalización institucional. Por eso no dejan que prospere sin asaltos el proceso de las reformas económicas y sociales. Para eso es la perturbación inicial interna con el sabotaje y los levantamientos aislados en la propia Cuba.

Pero la revolución ha sido tan profunda que no podrá regresar a etapas superadas ya por la fuerza de los hechos. La democracia será nueva y fecunda. La democracia no puede invocarse para la antidemocracia. Al pueblo le han inventado una democracia para traicionar su ausencia.

CAPÍTULO 3.

ORDENAMIENTO ESPACIAL DE LOS PUEBLOS DE INDIOS: DOMINACIÓN Y RESISTENCIA EN LA SOCIEDAD COLONIAL²

Martha Herrera Angel

“Fue esta realidad dispersa la que sirvió para construir un discurso quejoso y disminuido que valoraba grandes unidades para oponerlas a la multiplicidad de paisajes que premiaban un aparente aislamiento. Los estudiosos de nuestra historia se acercaban con /emendad a lo intrascendente, lo pequeño, lo múltiple y lo oponían a las decisivas unidades de otras civilizaciones. Esta temeridad impidió comprender, que sobre nuestra realidad pesaba más la magnitud dispersa y la unidad diversa. Dispersión y diversidad deberían ser los conceptos que nos aproximarían a la realidad colombiana sin los complejos de la historiografía tradicional.³

INTRODUCCIÓN

Entre los estudiosos de la historia colonial y aún de la republicana es común que la sola mención de la palabra resguardo se asocie con las tierras comunales de cultivo asignadas a las comunidades indígenas de la Nueva Granada durante el período colonial.⁴ El concepto de resguardo es incluso atípico den-

2 Artículo sacado de: Herrera, Martha (1998) “Ordenamiento espacial de los pueblos de indios. Dominación y resistencia en la sociedad colonial”, en: revista *Fronteras*, N° 2, vol. 2. Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura Hispánica. pp. 93-128.

Agradecimiento especial a Luis Orlando Quina Salazar por la preparación de este material.

3 Hermes Tovar Pinzón, «La Etnohistoria en Colombia vista desde la Historia Colonial», María Cristina Mogollón y Silvano Pabón (eds.), *Poblamiento regional, Etnohistoria y Etnografía en Pamplona*, Pamplona, Memorias del 1er Simposio de Historia Regional «Pamplona 445 años. 1994, t.1, pp. 115-144, p. 20.

4 La bibliografía que trata el tema del resguardo colonial es abundante, véase Juan Friedc, *El Indio*

tro de la terminología colonial que se utilizó en el resto de Hispanoamérica,⁵ aunque no la asignación de tierras a las comunidades indígenas sometidas. En México, por ejemplo, existió este ordenamiento con el nombre de fundo legal. Esta era el área que rodeaba el caserío indígena, pertenecía a los barrios del respectivo pueblo y se dividía en parcelas individuales, que no eran de propiedad del comunero al que quedaban asignadas, pero que podían continuar en posesión de sus descendientes.⁶

Como lo señala Armando Martínez, en los estudios sobre la Nueva Granada

en Lucha. por la Tierra (1944), 3a. ed. revisada y ampliada, Bogotá, Editorial Punta de Lanza, 1976; *Los Chibchas bajo la Dominación Española* (1960), 3a. ed., Bogotá, La Carreta, s.f., pp. 229-67 y «De la encomienda indiana a la propiedad territorial y su influencia sobre el mestizaje», *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura -A.C.H.S.C.-*, No. 4, Bogotá, Universidad Nacional, 1969, pp. 35-61; Guillermo Hernández Rodríguez, *De los Chibchas a la Colonia y a la República. Del Clan a la Encomienda y al Latifundio en Colombia* (1949), 2a. ed., Bogotá, Instituto Colombiano de Cultura -Colcultura-, 1975; Orlando Fals Borda, «Indian Congregations in the New Kingdom of Granada: Land Tenure Aspects, 1595-1850», *The Americas*, 13, 1956-1957, pp. 331 -351 e *Historia Doble de la Costa* (1979), 2a. reimpresión, 4 vols., Bogotá, Carlos Valencia Editores, 1988; Magnus Mórner, «Las Comunidades de Indígenas y la Legislación Segregacionista en el Nuevo Reino de Granada», *A.C.H.S.C.* No. 1, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 1963, pp. 63-88; Indalecio Liévano Aguirre, *Los grandes conflictos sociales y económicos de nuestra historia* (publicada originalmente en las revistas *Semana* y *La Nueva Prensa*, la. ed. 1964), 2 vols., 13ava ed., Bogotá, Tercer Mundo editores, 1989; Margarita González, *El Resguardo en el Nuevo Reino de Granada*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 1970 y «El Resguardo Minero de Antioquia», *A.C.H.S.C.*, No. 9, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 1979, pp. 19-37; Juan A. Villamarín, «Encomenderos and Indians in the formation of Colonial Society in the Sabana de Bogotá Colombia -1537 to 1740-», 2 vols., tesis doctoral mecanografiada, Brandeis University, Departamento de Antropología, 1972 v Juan A. Villamarín y Judith E. Villamarín, «Chibcha Settlement Under Spanish Rule: 1537-1810», David J. Robinson, (ed.), *Social Fabric and Spatial Structure in Colonial Latin America*, Syracuse, Syracuse University, 1979, pp. 25-84; Germán Colmenares, *Historia Económica y Social de Colombia 1537-1719* (1973), 3a. ed., Bogotá, Ediciones Tercer Mundo, 1983; Jorge Orlando Meló, «¿Cuánta tierra necesita un indio para sobrevivir?», *Gaceta* No. 12-3, Bogotá, Colcultura, 1977, pp. 28-32; Jeanne Mavis Burford de Buchanan, *Pueblo, Encomienda y Resguardo en Facatativá: 1538 a 1852*, Bogotá, Universidad Javeriana, Tesis presentada al Departamento de Historia, inédita, 1980; Roberto Velandia, *Enciclopedia Histórica de Cundinamarca*, 5 vols., Bogotá, Biblioteca de Autores Cundinamarqueses, 1979-1982; Armando Martínez Garnica, *El Régimen del Resguardo en Santander*, Bucaramanga, Gobernación de Santander, 1993 y Lola González Luna, *Resguardos Coloniales en Santa Marta y Cartagena y Resistencia Indígena*, Bogotá, Banco Popular, 1993.

5 Francisco de Solano, *Ciudades Hispanoamericanas y Pueblos de Indios*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1990, p. 343, nota No. 31. En Capacho (Venezuela), que hasta 1607 estuvo sujeta al corregimiento de Tunja, también se habla de resguardo (véase Inés Cecilia Ferrero Kellerhoff, *Capacho Un pueblo de Indios en la jurisdicción de la Villa de San Cristóbal*, Caracas, Biblioteca de la de la Academia Nacional de la Historia, 1991).

6 Jack Anthony Licate, *Creation of a Mexican Landscape. Territorial Organization and Settlement in the Eastern Puebla Basin, 1520-1605*, Chicago, University of Chicago, 1981, pp. 118-9. Véase también Peter Gehrhard, «La Evolución del Pueblo Rural Mexicano: 1519-1975», *Historia Mexicana*, vol. 24, No. 4, 1975, pp. 566-578, p. 576.

la importancia económica de estas tierras comunales y los esfuerzos de otros sectores por apropiarse de ellas, son temas que han acaparado la atención de un buen número de investigadores.⁷ Este sesgo de las investigaciones, si bien explicable por la importancia y actualidad de los conflictos indígenas por la tierra a lo largo de nuestra historia, ha tenido como resultado que se pierda de vista la perspectiva global del problema. Con ello, ciertos aspectos han sido poco estudiados y, con frecuencia, los vacíos se han llenado gracias a la imaginación del historiador, o bien extrapolando fenómenos que se dieron en otro espacio o en otro tiempo del vasto y prolongado control hispánico sobre América.⁸

Entre los aspectos que han recibido poca atención por parte de los historiadores está el de la conformación de los espacios “urbanos” de los pueblos de indios, o lo que comúnmente se ha conocido como las congregaciones de indios o juntar a los indios en pueblos, proceso que se inició en el siglo XVI. En Hispanoamérica, este tema, no sólo ha sido poco estudiado,⁹ sino que se ha

7 Véanse las observaciones que sobre este enfoque hace Armando Martínez Garnica, «El proyecto de la república de los indios», Amado A. Guerrero Rincón (comp.), *Cultura política, movimientos sociales y violencia en la historia de Colombia. VIII Congreso Nacional de Historia de Colombia*, Bucaramanga, Universidad industrial de Santander, 1992, pp. 111-121 y *El Régimen del Resguardo en Santander*, pp. 5-8.

8 Por ejemplo, Margarita González *El Resguardo*, 3a. ed., Kl Ancora Editores, 1992, pp. 58-61 v Armando Martínez, *El Régimen del Resguardo*, p. 119, se refieren a las actividades mercantiles del corregidor de indios y a los cabildos indios basándose en estudios sobre estos temas hechos en México y Perú. Dada la temática de sus obras se podría dar por supuesto que en la Nueva Granada o en el caso de Martínez Garnica en Santander, tanto el reparto de mercancías, como el cabildo indígena fueron comunes. Sin embargo, los autores no proporcionan ninguna evidencia documental al respecto y sólo referencias a estudios hechos sobre estos temas en México y Perú. Por el contrario, en la documentación relativa a la provincia de Santafé en el siglo XVIII, no se ha encontrado evidencia sobre e) reparto de mercancías o el funcionamiento de los cabildos indios (Martha Herrera Ángel, *Poder Local, Población y Ordenamiento Territorial en la Nueva Granada -Siglo XVII-*, Bogotá, Archivo General de la Nación, 1996; «Autoridades indígenas en la provincia de Santafé. Siglo XVIII», *Revista Colombiana de Antropología*, Vol. XXX, Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología, 1993, pp. 9-35 y «El Corregidor de Naturales y el Control Económico de las Comunidades: Cambios y Permanencias en la Provincia de Santafé. Siglo XVIII», *A.C.H.S.C.*, No. 20, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 1992, pp. 7-25). Villamarín («Encomenderos and Indians», p. 282) anota que en la Sabana de Bogotá hubo un breve y fracasado intento por establecer los cabildos indios. Lo señalado para esta área, sin embargo, no puede ser generalizado para todo el territorio neogranadino, ya que, por ejemplo, en la provincia de Cartagena se ha encontrado evidencia sobre existencia de cabildos o «ayuntamientos» indios en el siglo XVIII (A.G.N. (Bogotá), *Curas y Obispos*, 13, f. 977r.) v el reparto de mercancías o prácticas asimilables a éste se dieron, por ejemplo, en el siglo XVIII en el Chocó y en el corregimiento de Tolú (véase José María Ots Capdequí, *Instituciones de Gobierno en el Nuevo Reino de Granada durante el siglo XVIII*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 1950, pp. 356-8 y A.G.N. (Bogotá), *Cabildos*, 5, ff. 2v. a 15v.).

9 David Robinson, «Changing settlement patterns in colonial Hispanic America», Peter J. Ucko,

mirado desde una perspectiva legalista y formalista, que ha pasado por alto las profundas implicaciones que tiene sobre la vida de una sociedad el establecimiento de un determinado ordenamiento espacial. En la Nueva Granada esta subvaloración ha ido aún más lejos, como lo refleja la identificación en un solo concepto de los espacios “rurales” y “urbanos” de los pueblos de indios. Como lo señala Solano, “Los términos pueblos de indios o reducciones, comunes en toda América española, se conocen en el Nuevo Reino de Granada por “resguardos”: identificando las propiedades comunales con la aldea misma”.¹⁰ Ello ha impedido entender el sentido y el profundo impacto que tuvo la política de congregaciones sobre las poblaciones indígenas y la forma como éstas reaccionaron ante su imposición. También ha impedido entender el proceso seguido por los pueblos de indios durante el período colonial, dificultando con ello la comprensión de las pautas de poblamiento que se configuraron durante ese período y sobre las cuales se estructuró el municipio contemporáneo.

En este artículo se discutirán, en primer lugar, los marcos conceptuales sobre el ordenamiento espacial que servirán de referencia para la discusión sobre el significado y la naturaleza de las disposiciones para juntar a los indios en pueblos. Sobre esta base, se discutirán tres problemas que se derivan del estudio de las congregaciones: primero, el sentido de las normas sobre el ordenamiento espacial de la población indígena expedidas por la Corona española y en este contexto, el carácter específico del pueblo de indios frente al resguardo; segundo, la importancia de considerar detenidamente el ordenamiento espacial prehispánico y la forma como éste se vio afectado durante las primeras décadas de la invasión europea y, tercero, la confrontación entre las concepciones del ordenamiento espacial prehispánico y el colonial. La discusión de estos fenómenos se dirige a presentar una propuesta de análisis que posibilite

Ruth Tringham y G. W. Dimbleby, *Man, Settlement and Urbanism. Proceedings of a meeting of the Research Seminar in Archaeology and Related Subjects held at the Institute of Archaeology, London University*, Cambridge, Schenkman Publishing Company, 1972, pp. 931-943, crítica la poca atención prestada por los investigadores a los espacios «rurales» y señala que es necesario redefinir los conceptos de lo «urbano» y lo «rural» en América Latina, sobre la base de la comprensión de los distintos tipos de asentamientos, sus interrelaciones y el papel que han jugado. El énfasis en los estudios sobre las ciudades puede apreciarse en Richard Morse, «Trends and issues in Latin American Urban Research, 1965-1970», *LARR*, 6, 1971, pp. 3-52; Woodrow Borah, «Trends in Recent Studies of Colonial Latin American Cities», *HAHR*, 6 (3), 1984, pp. 535-554 y Fred Bronner, «Urban Society in Colonial Spanish America. Research Trends», *LARR*, 21(1), 1986, pp. 7-72. El tema prácticamente no se tiene en cuenta en el estudio de Louisa Schell Hoberman y Susan Migden Socolow (eds.), *The Countryside in Colonial Latin America*, Albuquerque, University of New México Press, 1996, en particular en la evaluación bibliográfica que realizan, pp. 253-278.

10 Francisco de Solano, *Ciudades Hispanoamericanas y Pueblos de Indios*, p. 343, nota No. 31. Bastardillas en el original.

una lectura menos formalista de la documentación, y no hacia la solución de los problemas e interrogantes que genera el estudio de las percepciones espaciales que entraron en conflicto y la forma en que se incorporaron y superpusieron como resultado del dominio colonial. Conviene anotar, igualmente, que las reflexiones que se expondrán se basarán fundamentalmente en el ordenamiento espacial de los pueblos de indios de la provincia de Santafé en el siglo XVI, aunque algunas observaciones se refieren a otros espacios neogranadinos.

I. EL ORDENAMIENTO ESPACIAL Y EL ORDENAMIENTO SOCIAL

Como lo muestra la geografía, la antropología y la ciencia política, el espacio no sólo se constituye en un escenario imprescindible para la acción humana, sino que su ordenamiento representa e inculca un orden social y unas creencias cosmológicas.¹¹ Tal ordenamiento se constituye, entonces, como lo señala Duncan, en un sistema de significados a través de los cuales se comunica, experimenta, explora y reproduce un sistema social.¹² Como sucede con el lenguaje, su efectividad para interiorizar valores y formas de percibir e interpretar la realidad cotidiana radica, en buena medida, en la tendencia a operar dentro de él sin entrar a cuestionarlo, sin analizarlo.¹³ Se da por hecho. La familiaridad que se establece con el ordenamiento del espacio, hace que aparezca como normal o natural y se considere como inevitable para quienes viven y trabajan dentro de él.¹⁴

Es en este contexto que se realiza la importancia social y política de un ordenamiento espacial específico, en la medida en que la opera como un elemento

11 Murmy Edelman, *The Symbolic Uses of Politics*, Urbana, University of Illinois Press, 1964, p. 95; Mircea Eliade, *Lo Sagrado y lo Profano* (1957), 8a va. edición, Barcelona, Colección Labor, 1992, pp. 25-61; Henry Lefebvre, *The Production of Space* (1974), Cambridge, Blackwell Publishers, 1992; Denis Cosgrove, *The Palladian Landscape. Geographical Changes And Its Cultural Representation In Sixteenth-Century Italy*, University Park, Pennsylvania State University Press, 1993, pp. 1-9 y James Duncan, *The City as a Text: The Politics of Landscape Interpretation in the Kandyan Kingdom*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990, p. 19 y «The Power of Place in Kandy, Sri Lanka: 1780-1980», John A. Agnew y James S. Duncan, *The Power of Place. Bringing together Geographic and Sociological Imaginations*, Boston, Unwin Hyman, 1989, pp. 185-201.

12 James Duncan, *The City*, p. 17.

13 Edward T. Hall, *The Hidden Dimension. An anthropologist examines man's use of space in public and in private* (1966), New York, Anchor Books, 1969, pp. 1-3; James Duncan y Nancy Duncan, «(Re)reading the Landscape», *Environment and Planning D: Society and Space*, vol. 6, 1988, pp. 117-126, James Duncan, *The City*, pp. 11-24 and Denis Cosgrove, *The Palladian*, pp. 5-9.

14 James Duncan, *The city*, p. 18.

legitimizador de una determinada estructura política y social.¹⁵ Pero si bien autores como Foucault insisten en su carácter de poderosa herramienta en manos del sistema político,¹⁶ otros autores, como de Certeau, señalan que la “gente común” no asimila la dominación de manera automática y sin resistencia.¹⁷ Los sectores dominados, los “consumidores”, desarrollan una serie de tácticas mediante las cuales reaccionan y se oponen a la dominación.¹⁸ El espacio y su ordenamiento asumen, entonces, el papel de “campo de batalla” en el que se entran a dirimir los intereses contradictorios que se debaten en el seno de la sociedad. Son estos problemas los que analizaremos al estudiar las congregaciones, no sin anotar que la comprensión de la forma como se ordenó el espacio en la sociedad colonial constituye una importante vía de acceso para la comprensión de una variada gama de problemas que por razones de tiempo y espacio no entraremos a detallar aquí.

II. LAS CONGREGACIONES O JUNTAR INDIOS EN PUEBLOS AL ESTILO ESPAÑOL

A pesar de la identificación que se hace en la Nueva Granada entre el pueblo de indios y el resguardo, la especificidad de cada uno de estos espacios se aprecia, incluso, en su proceso de configuración. Sobre el particular debe subrayarse que va en 1549, se ordenó juntar a los indios en pueblos¹⁹ y que las gestiones para que los “naturales se pueblen y junten en forma de pueblos españoles y gente política”²⁰, se iniciaron por lo menos desde 1559, o sea alrededor de 30 años antes de que se asignaran los resguardos. En efecto, en las áreas indígenas dependientes de las ciudades de Santafé, Tocaima y Pamplona, el oidor Tomás López, adelantó gestiones y visitas para “el juntar y poblar de los indios naturales”, en 1559.²¹ De otra parte, la “Visita de 1560” permite apreciar el extenso

15 *Ibid.*, p. 6.

16 Michel Foucault, *Discipline, and Punish. The Birth of the Prison* (1975), New York, Vintage Books, 1979.

17 Michel de Certeau, *The Practice of Everyday Life* (1974), Berkeley, University of California Press, 1988. Sobre los mecanismos de resistencia empleados por los sectores dominados véase también James C. Scott. *Weapons of the Weak. Everyday Form of Peasant Resistance*, New Haven, Yale University Press, 1985.

18 Michel de Certeau, *The Practice*.

19 Juan Villamarín, «Encomenderos and Indians», p. 127. Véase el texto de la Real Cédula expedida en 1549 en Juan Friede, *Documentos Inéditos para la Historia de Colombia.*, 10 vols., Bogotá, Academia Colombiana de Historia, 1955-1960, t. X, pp. 154-5.

20 A.G.N. (Bogotá), *Caciques e Indios*, 49, f. 765r.

21 *Ibid.*, ff. 751r. a 780v. Germán Colmenares, *Historia Económica y Social de Colombia 1537-1719* (1973), 3a. ed., Bogotá, Ediciones Tercer Mundo, 1983. p. 64.

territorio visitado por este oidor y en los casos de la jurisdicción de la ciudad de Almaguer, los alrededores de Cali, las provincias de Timbas y Paripacos y, en general, en la gobernación de Popayán, hace referencia a las gestiones adelantadas por Tomás López, para juntar pueblos.²²

La asignación de resguardos no sólo fue posterior (1593), sino que, junto con las composiciones de tierras, reformó la propiedad agraria.²³ En el caso de la Sabana de Bogotá, con el establecimiento del resguardo en el siglo XVI se legitimó el despojo a los indígenas de aproximadamente el 95% de sus tierras ancestrales.²⁴ Es decir que, por lo menos en una fase inicial, se trató de dos procesos de diferente carácter. El primero, la configuración de pueblos, estuvo motivado por un interés religioso que, en términos estratégicos, resultaba fundamental para controlar a los pueblos sometidos,²⁵ mientras que en la asignación de resguardos a finales del siglo XVI, primaba el interés por apropiarse de las tierras indígenas.²⁶

La separación temporal entre la creación de pueblos y la asignación de resguardos es importante porque pone en evidencia el carácter diferente de los

22 Véase transcripción de la «Visita de 1560», Hermes Tovar Pinzón (comp.), *No hay Cazi-ques ni Señores*, Barcelona, Sendai Editores, 1988, pp. 24-120, pp. 30, 36 y 46.

23 Las reformas del presidente González cobijaron otros campos de la economía y la política colonial, entre ellos los mecanismos para la distribución de la mano de obra indígena en la Nueva Granada. Véase: Juan Friede, «De la encomienda»; Germán Colmenares, «La Formación de la Economía Colonial (1500-1740)», José Antonio Ocampo (ed.), *Historia Económica de Colombia* (1987), 2a. ed., Bogotá, Siglo XXI Editores, 1988, pp. 13-47, pp. 30-32 c *Historia Económica*, pp. 165-170 y Hermes Tovar Pinzón, *Hacienda Colonial y Formación Social*, Barcelona, Sendai Ediciones, 1988, pp. 63-65.

24 Juan A. Villamarín, «Haciendas en la Sabana de Bogotá», pp. 327-345.

25 Adriaan van Gss, *Catholic Colonialism, Aparish history of Guatemala 1524-1821*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986, p. xii, resalta el papel central jugado por la Iglesia, para controlar políticamente las áreas lejanas a los centros urbanos.

26 La diferencia entre los dos procesos ha sido señalada para el caso mexicano por Bernardo García Martínez (*Los Pueblos de la Sierra: el Poder y el Espacio entre los Indios del Norte de Puebla hasta 1700*, México, El Colegio de México, 1987, pp. 151-67), quien indica que muchas de las tierras indígenas habían quedado vacas por el descenso demográfico de la población. Es de anotar, sin embargo, que Germán Colmenares, *Historia Económica*, p. 231, señala que en la Nueva Granada hacia 1602 parecía haber tierras suficientes «debido a la disminución de los indios y a la precariedad de la ocupación española», por lo cual la asignación de resguardos estaría fundamentalmente asociada con la necesidad de nuclearios para el adoctrinamiento.

dos espacios mencionados: pueblo y resguardo. También porque permite entender con mayor claridad los intereses que guiaban a la corona española en sus esfuerzos por crear un determinado ordenamiento espacial en sus colonias americanas. En efecto, el juntar a los indios en pueblos al estilo español se consideró de vital importancia dentro del proceso de imposición de un nuevo orden religioso y político. A los ideólogos de la época no se les escapó,²⁷ así fuera intuitivamente, lo que la geografía contemporánea señala respecto al problema del espacio: su carácter de escenario imprescindible para la acción humana y la importancia de su ordenamiento para reflejar e inculcar determinados valores.²⁸ En otras palabras, como lo señala Bourdieu, el carácter pedagógico del ordenamiento espacial.²⁹

Adicionalmente, es de anotar que, como lo muestra el estudio de Duncan sobre Kandy, en Sri Lanka, no ha sido sólo el colonialismo español el que ha utilizado el reordenamiento espacial como un mecanismo para superar la dificultad que representa el alcanzar cierto grado de legitimidad en una sociedad radicalmente distinta a la propia. En su momento, los ingleses también lo hicieron.³⁰ En este sentido es importante señalar que, como lo plantea Lefebvre, el control político sobre un espacio no se establece únicamente mediante la

27 La urgencia de juntar a los indios en pueblos, si se quería que el adoctrinamiento fuera exitoso, fue una conclusión a la que llegó la Congregación de los preladados de la Nueva España, reunida en 1546, por orden del rey (A.G.N. (Bogotá), *Caciques e Judias*, 49, f. 778i). En la *Recopilación de Leyes de los Reinos de las Indias* (1681), 3 vols., quarta impresión, Madrid, por la viuda de D. Joaquín Ibarra, MDCCLXXXI, libro II, título III, Ley I, se puede observar que lo determinado por esta Congregación de 1546, constituyó el antecedente de la legislación sobre la materia. Sin embargo, ya antes de esta Congregación de preladados se había dado orden de juntar indios en pueblos en Guatemala y Nueva España, en 1538, y en el Perú en 1540 y, por tanto, el debate se remonta a épocas anteriores. Las fechas sobre estas órdenes tempranas para juntar pueblos han sido tomadas de Francisco de Solano, *Ciudades Hispanoamericanas y Pueblos de Indios*, pp. 43 y 337-8).

28 Murray Edelman, *The Symbolic*, p. 95; Denis Cosgrove, *The Palladian*, pp. 1-9; Henry Lefebvre, *The Production of Space* y James Duncan, *The City as a Text*, p. 19 y «The Power of Place».

29 En otro contexto, Bourdieu subraya las propiedades pedagógicas del espacio: «...in the dialectical relationship between the body and a space...one finds fine form par excellenc of the structural apprenticeship which leads to the embodying of the structures of the world...» (Pierre Bourdieu, *Outline of a Theory of Practice* (1972), Cambridge, Cambridge University Press, 1993, p. 89).

30 James Duncan, «The Power of Place», pp. 189-196.

violencia física y la imposición de un ordenamiento legal, sino que presupone también la erección de imágenes, símbolos, edificios, pueblos y espacios en los que se desarrollen las relaciones humanas.³¹ Hace necesaria, entonces, la creación de un tipo de ordenamiento del espacio que corresponda a las clasificaciones jerárquicas que se tratan de implantar sobre una determinada sociedad.³²

A. El diseño formal de los pueblos

Según las instrucciones, para juntar los pueblos de la jurisdicción de la ciudad de Santafé, impartidas en 1559, se debía construir:

“...su iglesia en un canto de la placa al oriente el altar de el grandor y tamaño que fuere el pueblo y algo mayor y a otro canto hagan la casa del cacique y señor en razonable grandor y a otro la casa de su cabildo v cárcel y a otro las de los más principales y tras esto, por sus calles se pongan los demás solares y poniendo los de una parentela y conocencas en un barrio...”³³

Al bosquejar la descripción del ordenamiento espacial que debían tener los pueblos, se podría obtener una trazo como el de la figura No. 1.

Se aprecia, en este diseño, la concentración del poder político y religioso alrededor de la plaza. La iglesia, y con ella el cristianismo, se erigió como fuente única y suprema de lo sagrado; se excluía totalmente la sacralidad prehispánica.³⁴ En lo que se refiere al poder político, por el contrario, el espacio se compartía entre el orden tradicional y el nuevo. Se asentaban en el espacio central, por una parte, la casa del cacique y señor así como las casas de los principales y, por otro, la casa del cabildo y cárcel. Los primeros, representaban la aceptación del poder de las formas políticas de corte prehispánico, recontextualizadas si se quiere, pero aún presentes.³⁵ El cabildo y cárcel, por

31 Henry Lefebvre, *The Production of Space*, p. 245.

32 *Ibid.*, p. 230.

33 A.G.N. (Bogotá), *Caciques e Indios*, 49, f. 766v.

34 La relación entre la centralidad del templo, en función a la posibilidad de imponer la religión que representa se observa en los albores del cristianismo. En el año 312, cuando Constantino conquistó a Roma, construyó la catedral católica fuera del centro de la ciudad, para no insultar los sentimientos del conservatismo pagano. En Constantinopla, la ciudad que él creó y que por esta misma razón estaba libre de la oposición conservadora, la construcción de iglesias se proyectó en el área central (Richard Krautheimer, *Three Christian Capitals. Topography and Politics. Rome, Constantinople, Milan*, Berkeley, University of California Press, 1983, pp. 14-70).

35 Sobre la supervivencia de las autoridades tradicionales Muiscas dentro de la sociedad colonial

su parte, expresaban el orden político y represivo de lo nuevo. De otra parte, la indicación de que debían crearse barrios, habitados cada uno por parentelas, refleja cierto reconocimiento de los núcleos de parentesco nativos.³⁶ Es decir, que como lo señala Ramón Gutiérrez, el pueblo de indios no puede verse únicamente como una prolongación física y morfológica de los pueblos de españoles, ya que dentro de ellos subsistieron rasgos de la organización interna de las comunidades indígenas.³⁷

Con relación a los terrenos que se distribuían en este espacio del pueblo a los indios es de resaltar que se otorgaban para las casas y los solares, o sea para que construyeran viviendas y cultivaran pequeños huertos;³⁸ Las instrucciones de

véase: Sylvia Broadbent, *Los Chibchas. Organización socio-política*, serie latinoamericana No. 5, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 1964; Hermes Tovar Pinzón, *La Formación Social Chibcha* (1970), 2a. ed. corregida y aumentada, Bogotá, CIEC, 1980; Juan A. Villamarín y Judirh E. Villamarín, «Kinship and Inheritance Among the Sabana de Bogotá Chibcha at the Time of Spanish Conquest», *Ethnology*, 1975, pp. 173-179 y Marta Herrera Angel, «Autoridades indígenas», pp. 9-35. Una versión que presenta algunas modificaciones fue publicada, con el mismo título, en Amado A. Guerrero Rincón, *Cultura política, movimientos sociales y violencia en la historia de Colombia. VIII Congreso Nacional de Historia de Colombia*, Bucaramanga, Universidad Industrial de Santander, 1993, pp. 79-109.

36 Es de anotar que se trató de una aceptación relativa, ya que aspectos tales como la restricción a la movilidad de la población indígena, de acuerdo con sus patrones de residencia tradicionales, tuvieron un impacto importante sobre el funcionamiento del sistema de parentesco, que no es reflejado por el ordenamiento de la traza. Sobre el sistema de parentesco y los patrones de residencia Muisca, así como las limitaciones que se impusieron véase: Silvia Broadbent, *Los Chibchas*; Eduardo Londoño Laverde, «Los Cacicazgos Muisca a la llegada de los Conquistadores Españoles: el caso del Zacazgo o Reino de Tunja», tesis presentada para optar la licenciatura en Antropología, Bogotá, Universidad de los Andes, 1985, pp. 142-152; Juan Villamarín y Judith Villamarín, «Kinship», pp. 173-179; Cari H. Langebaek, *Mercados, Poblamiento e Integración Étnica entre los Muisca. Siglo XVI*, Bogotá, Banco de la República, 1987, pp. 151-2 y Marta Herrera, *Poder Local*, pp. 83-7.

37 Ramón Gutiérrez, «Las reducciones indígenas en el urbanismo colonial. Integración cultural y persistencias», Ramón Gutiérrez (ed), *Pueblos de Indios. Otro Urbanismo en la Región Andina*, Quito, Ediciones Abya-Yala, 1993, pp. 11-63. Un planteamiento similar, aunque mirando el problema desde una perspectiva distinta puede verse en Jack Anthony Licate, *Creation of a Mexican Landscape*.

38 Sobre este punto, cabe anotar que no compartimos el esquema de ordenamiento espacial de los resguardos que incluye Margarita González en sus dos últimas ediciones de el libro *El Resguardo en el Nuevo Reino de Granada*, 2a. ed., Bogotá, Editorial La Carreta, Inéditos, 1979, p. 34 y 3a. ed., El Ancora Editores, 1992, p. 37, sin indicar las fuentes en que se basó para elaborarlo. De acuerdo con el esquema mencionado, a los lados del centro espiritual y administrativo -marcado por la iglesia- se encontrarían las parcelas de uso individual. Las otras tres cuartas partes del resguardo estarían divididas entre las tierras de explotación colectiva y los bosques y pastos comunales. El concepto de «solares» asociado a las casas de vivienda de los pueblos de indios se encuentra tanto en la documentación temprana, como en la tardía. En efecto se utiliza ya en la orden de juntar pueblos de 1559 y también es común a finales del siglo XVIII. Así, por ejemplo, cuando en 1779

1559 establecieron claramente que los indios debían mantener la posesión de las tierras, montes, pescaderos y cazaderos que habitualmente usaban.³⁹ No se demarcaron en ese momento tierras de resguardo. En instrucciones de poblamiento posteriores, como la de Guasca en 1639, se indicó que a cada indio se le debía dar para casa y solar en el pueblo 25 varas en cuadro (441 mts²) y para los caciques y capitanes 30 varas en cuadro (635 mts²).⁴⁰

De esta manera, no sólo con la ubicación de un solar, sino también con su tamaño se reflejaba la jerarquía de su ocupante. Solares grandes, ubicados cerca de los espacios de dios y el rey indicaban implícita y explícitamente la jerarquía de su ocupante. Pero además, este esquema espacial que centraliza las jerarquías de dios y el rey, coloca alrededor a los curas, caciques y capitanes y en los bordes de este núcleo de poder al “común”, puede verse también en su carácter alegórico. Como en el cielo cristiano, en el centro está dios, lo rodean las más prestigiosas figuras celestiales, detrás se ubican miembros importantes, pero de menor jerarquía y en la parte exterior “el común”, más numeroso, pero menos selecto. Así, gradualmente, mediante el uso cotidiano del espacio, se podía establecer quién era quién en el pueblo, interiorizando con ello el sistema jerárquico de la sociedad.

B. La adaptación del esquema formal a las particularidades locales

El esquema propuesto por el Estado colonial tuvo, sin embargo, que adaptarse a las condiciones específicas de cada lugar. Una traza elaborada posteriormente, en 1600, para el pueblo de Ulagá, en jurisdicción de la ciudad de Pamplona, muestra una variación importante: no tiene iglesia.

se visitaron varios pueblos agregados por Moreno y Escandón, se averiguó «si tienen solares en el pueblo donde fabricar sus casas» (véase A.G.N. (Bogotá), *Caciques e Indios*, 49, f. 766r. y *Visitas Bolívar*, 6, f. 616r. y también 617r. y 618r.) En la visita de Villabona y Zubiare a la jurisdicción de la ciudad de Pamplona en 1628, se indicaba que en los solares sembraran frutales y demás semillas y legumbres y en los resguardos labranzas particulares de trigo, cebada, maíz, yuca... para sustento de año y vez (A.G.N. (Bogotá), *Visitas Boyacá y Santander*, 9, ff. 590v. y 591r.). De otra parte, en las tierras del resguardo sólo una proporción de las tierras, que no era mayoritaria se delimitaba para su explotación colectiva, bosques y pastos comunales, la demás se distribuía entre parcelas de uso individual. Véase el esquema del pueblo y del resguardo de Cora publicado por Luis Wiesner en «Supervivencia de las instituciones Muiscas - El resguardo de Cota (Cundinamarca)», *Maguaré*, vol. 5, No. 5, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 1987, pp. 235-259, p. 256, el que, aunque tampoco indica las fuentes usadas para elaborarlo, refleja las descripciones documentales del ordenamiento espacial de los resguardos.

39 A.G.N. (Bogotá), *Caciques e Indios*, 49, f. 766.

40 Roberto Velandia, *enciclopedia*, t. III, p. 1343. 1 vara = 0.84 mts.

Adicionalmente, en la descripción de la traza que se dio para este pueblo en lugar de la casa del cabildo y cárcel, se ubicó al fiscal alguacil de los muchos.⁴¹ Este fiscal, encargado de apoyar la labor de adoctrinamiento que debía adelantar el cura,⁴² ocupó, en este caso, el espacio que originalmente debía ser asumido por las formas políticas de tipo español. Desde esta perspectiva se podría afirmar que el poder religioso entró a suplir con su presencia un espacio que originalmente correspondía al poder político.

Esta suplencia fue, sin embargo, precaria. La gran figura, el templo, no estaba presente. Los 94 indios que habitaban el pueblo de Ulagá iban a misa y doctrina al pueblo de Chichira, ubicado como a media legua.⁴³ Es posible que el reducido número de sus habitantes, unido a la cercanía de otra iglesia, justificara esta ausencia.⁴⁴ Llama la atención, sin embargo, que al encomendero se le ordene construir la iglesia,⁴⁵ pero que el visitador no la haya colocado ni en la traza del pueblo, ni en la descripción del “orden” para hacerlo.⁴⁶ Da la impresión de que se buscó dejar constancia sobre las medidas adoptadas para hacer cumplir la ley, aunque implícitamente se reconocieron las dificultades que para ello se presentaban. De cualquier forma, aunque ni la traza ni la descripción incluyeran el templo, se disponía que la cruz, la gran imagen sagrada de lo hispano, se ubicara en el espacio central del pueblo. En cada una de las esquinas de la plaza de 40 varas de medir en cuadro, debía colocarse una cruz de madera, y en medio de la plaza otra cruz cubierta con una ramadita, a manera de humilladero...⁴⁷

Las diferencias que se pueden apreciar entre la traza que se debía adoptar de acuerdo con la ley y la forma como efectivamente ordenó espacialmente a los pueblos, como lo ejemplifica el caso de Ulagá, indican la necesidad de estudiar detenidamente varios casos particulares antes de generalizar. No es viable sa-

41 A.G.N. (Bogotá), *Visitas Santander*, 3, f. 595r. Agradecemos a Jorge Gamboa el haber llamado nuestra atención sobre la interesante información sobre el ordenamiento espacial contenida en esta visita y el habernos dado acceso a sus notas sobre la misma.

42 A.G.N. (Bogotá), *Visitas Boyacá y Santander*, 9, f. 14r.

43 A.G.N. (Bogotá), *Visitas Santander*, 3, ff. 591r. y 609r.

44 Se podría calcular que había en Ulagá alrededor de 34 vecinos o unidades familiares, va que, según la descripción o padrón, había 24 indios útiles, 2 reservados, 6 solteros y 8 solteras (A.G.N. (Bogotá), *Visitas Santander*, 3, ff. 589r. a 591r.). Según las Instrucciones para juntar pueblos éstos no debían tener menos de 100 vecinos, ni más de 700 u 800 (A.G.N. (Bogotá), *Caciques e indios*, 49, f. 766v.).

45 A.G.N. (Bogotá), *Visitas Santander*, 3, ff. 619r. a 620r.

46 *Ibid.*, f. 595v.

47 *Ibid.*

car conclusiones sobre la forma como se ordenó el espacio en los pueblos de indios basándose únicamente en lo preceptuado por la ley, sino que es necesario mirar la forma como este se adecuó a las especificidades locales.

III. LOS PUEBLOS QUE NO ERAN PUEBLOS

Reconstruir y representar el pasado no es una actividad ingenua, carente de significado, sino una expresión y una fuente de poder.⁴⁸ Como lo señala Rappaport, el control del pasado se constituye en una poderosa herramienta para redefinir el futuro, ya que el pasado sólo es útil en la medida en que arroja luz sobre los problemas del presente,⁴⁹ la historiografía contribuye a legitimar o no ciertas tradiciones⁵⁰ o ciertas prácticas sociales. Desde esta perspectiva es útil reconsiderar el problema de los poblados indígenas prehispánicos de las comunidades Chibchas o Muiscas. Este tema ha sido ampliamente debatido por historiadores, antropólogos y arqueólogos, sin que se haya llegado a conclusiones definitivas sobre la inconsistencia que se presenta entre las descripciones de los cronistas y la evidencia arqueológica.⁵¹ A pesar de estas dificultades, algunos estudios adelantan conclusiones y afirman categóricamente que estos grupos no vivían en asentamientos nucleados, justificando la congregación de indios en pueblos adelantada por el imperio español. Un caso extremo, pero ilustrativo es el que plantea, en este sentido, Velandia:

“Los millones de indios que poblaban estas latitudes vivían dispersos sin ningún orden ni policía, como decían los españoles. Generosamente o por exageración algunos cronistas hablan de ciudades aborígenes, término que no es propio aplicarle a estas aglomeraciones de paja y bahareque.”

48 George Clement Bond y Ángela Gilliam (eds.), *Social Construction of the Past. Representation as Power*; New York, Routledge, 1994, pp. 1-20.

49 Loarme Rappaport, *The Politics of Memory. Native historical.lnterpretations in the Colombian Andes*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990, pp. 15 y 179.

50 Derek Gregory, *Geographical Imaginations*, Cambridge, Blackwell Publishers, 1994, p. 6.

51 Véase discusión relativa a la existencia o no de asentamientos nucleados entre los Muiscas adelantada en el campo de la antropología y la arqueología en Cari Henrik Langeback, *Mercados*, pp. 40-4; Marianne Cardale de Schrimpff, *Las salinas de Zipaquirá. Su explotación indígena*, Bogotá, Fundación de investigaciones Arqueológicas Nacionales Banco de la República, 1981, pp. 39-44; Sylvia Broadbent, *Los Chibchas*, pp. 19-22 y Gerardo Reichel-Dolmaroff, «Colombia indígena. Período Prehispánico», *Manual de Historia de Colombia*, 3 vols., Bogotá, instituto Colombiano de Cultura, 1978, t. 1, pp. 33-115, p. 102.

Y añade el mismo autor:

“De la lectura de los expedientes de visita...se saca la conclusión de que no fue fácil civilizar al indio, al que hubo de enseñársele a vestir, comer, a vivir en pueblo, dentro de un orden social, sujeto a policía, a hacer su casa con un mínimo de comodidad, a respetar su misma familia, a trabajar, a vivir bajo el temor, el imperio y el rigor de leyes humanas y divinas,...”.⁵²

El texto transcrito, que opone al indio con lo civilizado, opone también la aglomeración con la ciudad y por extensión con el pueblo. De esta forma confronta, sin darse cuenta, dos lógicas excluyentes y toma partido por una de ellas. En forma implícita asume que lo que puede llamarse ciudad o pueblo es un espacio ordenado de acuerdo con los parámetros hispanos. Otro ordenamiento espacial, como el que podía tener una determinada comunidad indígena, se define en esta percepción como aglomeración, como carente de orden. Con ello no sólo legitima el sometimiento de las poblaciones indígenas (había que enseñarles a comer, a vestirse, a hacer su vivienda...y, en últimas, a vivir), sino también el modo de vida hispánico. Lo procedente de España, del mundo “civilizado”, es el modelo a seguir.

Pero no han sido únicamente los historiadores que han visto el proceso de conquista como una actividad civilizadora, quienes han rechazado las descripciones tempranas sobre los asentamientos nucleados de los indios justificando, implícitamente, las congregaciones. Villamarín, Fals Borda y Colmenares, por ejemplo, afirman que los Muisca no tenían centros urbanos.⁵³ Este último autor lo precisa aún más:

“Los reiterados esfuerzos de la administración española por reducir a los indígenas a poblaciones dan una idea de los patrones de asentamiento de los chibchas. La lectura de los cronistas ha sugerido la existencia de extensos poblados pero la descripción es siempre demasiado vaga como para poder concluir que no (sic) se trata de una metáfora”.⁵⁴

52 Roberto Velandía, *Enciclopedia*, t. 1, pp. 422-423.

53 Juan A Villamarín, «Encomenderos and Indians», p. 94-5 y Orlando Fals Borda, «Indian Congregations», p. 332. Este último autor, sin embargo, presenta una visión menos esquemática del problema en *Campesinos de los Andes. Estudio Sociológico de Saucio* (1955), 5a. ed., Bogotá, Editorial Punta de Lanza, 1979, pp. 103-6.

54 Germán Colmenares, *Historia Económica*, p. 52. Cabe anotar, sin embargo, que el autor deja abierta la posibilidad de que la hipótesis sobre la dispersión sea el producto de testimonios tardíos.

La vaguedad o el carácter metafórico de los cronistas al referirse a los pueblos, en el sentido de asentamientos nucleados es, cuando menos, cuestionable. La “Relación del Nuevo Reino” señala que atravesaron “Muchas poblaciones y muy grandes.”;⁵⁵ en 1539, Pedro Puelles declaró que la tierra era “muy llana y los pueblos muy grandes y las casas de los caciques muy grandes y muy buenas”⁵⁶ y en el “Epítome de la Conquista” se observa que cuando entraron los españoles “por los primeros pueblos” los indígenas “los desamparavan y se subían a las sierras q(ue)stavan cerca.”⁵⁷ Aguado describe la entrada de Quesada al valle de Guachetá donde “había cantidad de mil casas”,⁵⁸ parte de los bohíos estaban sembrados por todo el valle y los que estaban en un alto “eran más juntos que estaban casi a manera de pueblo...”⁵⁹

Otra crónica precisa que estos asentamientos nucleados podían concentrar entre 10 y 100 o más casas, rodeadas de viviendas esparcidas por los campos.⁶⁰ Estas descripciones se repiten en otras crónicas y documentos tempranos,⁶¹ al igual que algunas observaciones sobre los cercados ocupados por los dirigentes Muisca. Así, sobre el pueblo nuevo mandado a hacer por el Bogotá, se observó:

“...era muy hermoso de pocas casas y muy grandes de paja muy bien labrada las cuales casas estava(n) muy bien cercadas de una cerca de hazes de cañas por muy gentil arte obradas tenía(n) 10 o 12 puertas co(n) muchas bueltas de muralla en cada puerta, era cercado el pueblo de dos cercas tenía entre cerca y cerca una gran plaza y entre las casas tenía otra muy hermosa plaza...”⁶²

55 «Relación del Nuevo Reino: Carra y Relación para su Magestad que escriben los oficiales de v(uest)ra M(ages)t(ad) de la Provincia de Santa Marta» (1539), Hermes Tovar Pinzón (comp.), *Relaciones y Visitas a los Andes. Siglo XVI*, 4 vols, Bogotá, Colcultura, 1993-1996, t. III, pp. 93-117, p. 97.

56 Juan Friede (comp.), *Documentos Inéditos*, r. V, p. 214.

57 «Epítome de la Conquista del Nuevo Reino de Gra(na)da» (ca. 1544), Hermes Tovar Pinzón (comp.), *Relaciones y Visitas*, t. III, pp. 121-143, p. 129.

58 Pedro Aguado, *Recopilación Historial* (1581) (introducción, notas y comentarios de Juan Friede), 4 vols., Bogotá, Biblioteca de la Presidencia de Colombia, 1956, t. I, p. 254.

59 Pedro Simón, *Noticias Historiales de las conquistas de Tierra Firme en las Indias Occidentales* (1626), 7 vols., Bogotá, Biblioteca del Banco Popular, 1981-1982, t. III, p. 166.

60 Gonzalo Fernández de Oviedo y Valdés, *Historia General y Natural de las Indias Islas y Tierra-Firme del Mar Océano* (1535-), 14 vols., Asunción del Paraguay, Editorial Guaranía, 1944, t. VI, p. 227.

61 Véase también «Relación de Santa Marta» (ca. 1550), Hermes Tovar Pinzón (comp.) *Relaciones y Visitas*, t. 11, pp. 125-188, pp. 170-180.

62 *Ibid.*, p. 170. Véase también el análisis que hace Hermes Tovar Pinzón *Relaciones y Visitas*, t. III, pp. 42-44. Es de anotar igualmente que, lamentablemente, las descripciones tempranas y los cronistas centraron su atención en los cercados de los dirigentes Muisca y no se conocen descrip-

Sin embargo, estas descripciones, que como se puede ver poco tienen de metafóricas, se rechazan en forma casi sistemática, con lo que se descalifica cualquier intento de interpretación. Lo que prácticamente no mencionan al descalificar el contenido de las crónicas respecto a los poblados, es la destrucción de pobladores y poblados como consecuencia de la conquista.⁶³ En 1538, los mismos indios ponían “de noche fuego a los pueblos como era(n) de paja pa(ra) quemar en ellos a los xristianos y esto hiziero(n) tres o quatro vezes”.⁶⁴ Una vez sometidos los Muisca sus poblados fueron quemados cuando no pudieron cumplir con las exigencias de oro y esmeraldas que les hacían. Por esta razón Hernán Pérez de Quesada mandó quemar los pueblos sujetos a Guatavita y a Duitama. En el primero de ellos:

“...le hizo la guerra el dicho Hernán Pérez al dicho Guatavita a fuego y sangre y le tomó muchas poblaciones y le mató muchos indios y le destruyeron las labranzas que tenía, y que este testigo vio los dichos pueblos quemados y las dichas labranzas destruidas...”⁶⁵

A raíz de estas agresiones, los indios sobrevivientes “despoblaron su tierra” y no volvieron a sus “asientos”.⁶⁶

A la destrucción física de los pueblos y su abandono, se sumó la destrucción física de la población y su movilización masiva para continuar las campañas de conquista y participar en otras jornadas militares.⁶⁷ Es decir que la conquista introdujo una gran desorganización dentro de las sociedades indígenas, que se expresó en su ordenamiento espacial. En 1547, se señaló que:

ciones sobre la estructura global de los poblados (Germán Villate, «Tunja hace 452 años», *Boletín Museo Arqueológico de Tunja*, No. 1, Tunja, Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia, 1990, pp. 2-31, pp. 6-1 5).

63 Véase nota 52. En general la discusión sobre las características de los asentamientos indígenas se vincula a las descripciones de los cronistas sobre el particular y a las gestiones para poblar a los indígenas de acuerdo con las normas expedidas por la Corona.

64 «Relación de Santa Marta», Hermes Tovar Pinzón (comp.), *Relaciones y Visitas*, t. II, p. 173 y t. III, p. 43.

65 Juan Friede (comp.), *Documentos Inéditos*, t. VII, p. 29.

66 *Ibid.*, p. 22.

67 Sobre la destrucción física de la población y su movilización para participar en otras jornadas militares véase, por ejemplo, «Indios de Bosa. Investigación sobre los malos trato...» (ca. 1550), Hermes Tovar Pinzón (comp.), *Relaciones y Visitas*, f. III, pp. 147-161; Pedro Aguado, *Recopilación Histórial*, 1.1, p. 329, 357-8, 379; Juan Friede, *Documentos Inéditos*, t. VI, p. 122; T. VII, p. 24-5; t. IX, pp. 60, 138, 144-8, 161-9 y t. X, p. 93; Silvano Pabón Villamizar, «Monografía Histórica de Toledo, Norte de Santander», informe preliminar, mecanografiado, Cúcuta, Alcaldía del Municipio de Labateca, Proyecto de Investigación Histórica Local, 1995, p. 8.

“Fue esta tierra tan poblada de indios al tiempo de su descubrimiento, que desde la ciudad de Vélez hasta ésta (Santafé), que hay treinta y dos leguas,..., viniendo por el camino, no se ven cuatro que no muestren claramente haber sido labranzas...Y en todas las dichas leguas hay cinco aposentos como ventas donde los españoles se albergan y no parecen tres pueblos, que es cosa para quebrantar el corazón de lástima. Decir qué se hicieron los que aquella tierra labraron no es aún tiempo...”⁶⁸

A las muertes violentas y a las ocasionadas por la movilización de la población durante las dos primeras décadas de la conquista se sumaron las que desde 1558 causó una grave “pestilencia de viruelas” en el Nuevo Reino, de la que murieron más de 15.000 indígenas, según unas versiones⁶⁹ y 40.000 según otras.⁷⁰ Lo hasta aquí señalado pone en evidencia que ya para 1559, cuando se iniciaron las congregaciones, el ordenamiento espacial prehispánico había sido profundamente fracturado. La población había disminuido.⁷¹ Las labranzas habían quedado abandonadas. Muchos asentamientos habían desaparecido. Miles de Muisca habían quedado insepultos en los caminos,⁷² en lugar de ser enterrados en peñascos, ríos, cuevas, lagunas, bosques, campos, bohíos y cerros desde donde, según sus creencias, pasarían en balsas de tela de araña a través del río y luego por barrancos de tierra negra y amarilla, a una vida sobrenatural en reencuentro con su origen mítico.⁷³ Se habían afectado incluso las prácticas rituales asociadas con la muerte y el tránsito a un mundo sobrenatural, que estaban asociadas con espacios específicos.

68 Juan Friede, *Documentos Inéditos*, t. VIII, pp. 307-8.

69 Pedro Aguado, *Noticias Historiales*, t. 1, p. 424.

70 Juan Friede (comp.), *Puentes Documentales para la Historia del Nuevo Reino de Granada*, 8 vols., Bogotá, Banco Popular, 1975-6, t. 111, p. 355.

71 Los datos demográficos de la provincia de Santafé durante las primeras décadas del dominio colonial resultan particularmente escasos y contradictorios. Adicionalmente, los expedientes de los primeros recuentos efectuados en el siglo XVI no se han encontrado. Sobre los problemas relativos a las visitas de la provincia y sus datos de población en los siglos XVI y XVII, véase Juan L'riede, *Los Chibchas*, pp. 205-227; María Angeles Eugenio Martínez, *Tributo y Trabajo en Nueva Granada. (De Jiménez de Quesada a Sande)*, Sevilla, Escuela de Estudios Hispanoamericanos de Sevilla, 1977, pp. 204-17 y Julián Ruiz Rivera, *Encomienda y Mita en Nueva Granada en el siglo XVII*, Sevilla, Escuela de Estudios Hispano-Americanos de Sevilla, 1975, pp. 27-121. En Germán Colmenares, *Historia Económica*, pp. 80-113, puede apreciarse el contraste entre la información disponible sobre la provincia y la existente respecto a otras regiones del Nuevo Reino.

72 «Indios de Bosa. Investigación sobre los malos trato...» (ca. 1550), Mermes Tovar Pinzón (comp.), *Relaciones y Visitas*, t. III, pp. 147-161, p. 152.

73 Clara Inés Casilimas Rojas y María Imelda López Avila, «Etnohistoria Muisca: de los Jeques a los Doctrineros», monografía de grado, mecanografiada, Bogotá, Departamento de Antropología de la Universidad Nacional de Colombia, 1982, p. 153.

Pero la fractura de un ordenamiento espacial, no implicó su desaparición. La documentación citada habla de destrucción y de abandono de pueblos, pero continúa hablando de la existencia de pueblos. La evidencia deja, entonces, abierta la posibilidad de plantear hipótesis que puedan guiar una nueva lectura de la documentación. Es factible pensar que el caos producto de la guerra y del sometimiento pudo haber dispersado amplios sectores de la población, ya que, como lo señala Farriss para el caso de Yucatán, el nucleamiento de la población no es un proceso irreversible, sino que está estrechamente interrelacionado con los sistemas de cohesión social,⁷⁴ y se podría añadir, en contraposición con lo planteado por esta autora, el factor demográfico y la producción de alimentos.⁷⁵

Pero también se puede pensar que la dispersión fue sólo parcial, que hubo población sobreviviente que se mantuvo nucleada en asentamientos que no habían sido destruidos, tratando de adaptar las pautas de ordenamiento espacial que había interiorizado, a las nuevas circunstancias. Mirado el problema desde esta perspectiva es viable señalar que si el ordenamiento del espacio representa e inculca un orden social y unas creencias cosmológicas,⁷⁶ constituyéndose en un sistema de significados a través de los cuales se comunica, experimenta, explora y reproduce un sistema social,⁷⁷ el proceso de reordenamiento social luego de una guerra tan destructiva como lo fue la de la conquista, también debió expresarse en el espacio, recontextualizándolo, involucrando lo conocido dentro de las exigencias de lo nuevo.

Es viable pensar, entonces, que esta recontextualización, llevada a cabo por los sobrevivientes, se basaba en la imagen del mundo que ellos manejaban, que ellos habían incorporado en su sistema de creencias antes de la llegada

74 Nancy Farriss, «Nucleation versus Dispersal: The Dynamics of Population Movement in Colonial Yucatán», *Hispanic American Historical Review*, vol. 58, No. 2, Durham, Duke University Press, 1978, pp. 187-216, pp. 191-195.

75 Aunque el planteamiento de Farriss resulta discutible por establecer la cohesión social como elemento determinante de la nucleación (desestimando el factor demográfico y los sistemas de producción de alimentos, elementos todos que forman parte de una dinámica social que no puede ser descompuesta en variables totalmente independientes), su llamada de atención sobre la reversibilidad de los procesos de nucleación y la importancia que tiene sobre éstos la dinámica social, resulta de gran interés.

76 Murray Edelman, *The Symbolic Uses of Politics*; p. 95; Mircea Eliade, *Lo Sagrado y lo Profano*; pp. 25-61; Denis Cosgrove, *The Palladian Landscape*, pp. 1-9 y James Duncan, *The City as a Text*, p. 19 y «The Power of Place», pp. 185-201.

77 James Duncan, *The City as a Text*, p. 17.

de los europeos. En este sentido, en las descripciones sobre los cercados de los dirigentes Muisca, lamentablemente las únicas encontradas (no se han localizado descripciones de los poblados que muestren cómo se organizaba espacialmente el común de la población⁷⁸), se alcanza a vislumbrar un orden que refleja unas jerarquías, que se articulan con los ritos. Como lo ha planteado Hermes Tovar, los cercados se constituían “en representaciones del poder y en escenarios de rituales”, como el que se llevó a cabo para honrar a los muertos en la guerra contra los españoles.⁷⁹ Su diseño, forma, pinturas y colores también reflejaban su cosmología,⁸⁰ como se deriva de las narraciones sobre su forma laberíntica.⁸¹ Estas formas, según Mircea Eliade, se asocian con lo sagrado, ya que en muchas culturas los laberintos se construyen como una defensa contra los “espíritus hostiles y la muerte”.⁸²

Tal orden y lo que pudo sobrevivir de él luego de la conquista, no reflejaba entonces los valores y sistemas jerárquicos que el imperio español requería implantar para fundamentar su legitimidad. Era necesario, por tanto, reordenar el espacio de tal forma que plasmara y legitimara los valores que daban sustento al control colonial. La guerra había desestructurado y vencido a la población, pero para ejercer un control permanente y duradero sobre ella era necesario crear un espacio político coherente con las pautas sociales y políticas de los dominadores. Es decir que se hacía necesario que las prácticas espaciales de la población reflejaran un tipo de representaciones simbólicas que dieran coherencia y cohesión a las nuevas relaciones sociales que el control colonial establecía.⁸³

IV. LAS CONGREGACIONES: ¿UN ÉXITO O UN FRACASO?

Con las congregaciones no se buscó, entonces, urbanizar a poblaciones indígenas asentadas en forma dispersa (lo que por extensión lleva implícito el sentido de civilizar), sino imponer un modelo de ordenamiento espacial acorde con el sistema simbólico hispánico. Que tal sistema simbólico y las pautas de

78 Germán Villate, «Funja hace 452 años», pp. 6-15.

79 Hermes Tovar Pinzón, «Introducción», *Relaciones y Visitas*, t. III, pp. 42-44.

80 *Ibid.*, p. 44.

81 *Ibid.*, p. 44 y 133.

82 Mircea Eliade, *Tratado de Historia de las Religiones* (1964), México, Ediciones Era, 1972, p. 341. Véase también del mismo autor, *Lo Sagrado y lo Profano*, p. 48.

83 Sobre la utilidad de las representaciones simbólicas para mantener y dar coherencia a un determinado sistema de relaciones sociales, véase Henry Lefebvre, *The Production of Space*, p. 32.

dominación establecidas para la península Ibérica tuvieran una forma nucleada en extremo, era producto de su proceso histórico.⁸⁴ Su aplicación al territorio conquistado podía ser útil y funcional, pero, no era suficiente. A manera de hipótesis se puede plantear entonces, que independientemente de que una comunidad estuviera o no nucleada, se habría llevado a cabo su congregación en pueblo al estilo español, ya que su solo nucleamiento no bastaba para asegurar los fines ideológicos y políticos que se buscaban. O sea que no sólo se trataba de nuclear a la población, sino de lograr que el ordenamiento de esos núcleos reflejara el sistema simbólico de valores y jerarquías hispanas, de tal manera que legitimara el poder colonial.

La especificidad de las primeras congregaciones radicaría, entonces, como aquí se ha sostenido, en su carácter ideológico, en su apoyo a la implantación del sistema simbólico metropolitano, fundamentado, en buena medida, en la religión cristiana. Se congregaba para adoctrinar, para suplantarse una cosmovisión por otra. La delimitación de tierras de resguardo tenía otro sentido, que se vinculaba más con el ordenamiento económico, que con el político. Este último no estaba del todo ausente. Las comunidades no habían incorporado sin resistencia el ordenamiento espacial impuesto. Las gestiones posteriores para demarcar resguardos y después para agregar comunidades debieron, entonces, insistir en el nucleamiento y en la importancia que éste tenía para los fines del adoctrinamiento.

Una pregunta que frecuentemente surge al considerar las primeras gestiones para congregar pueblos es la de ¿hasta qué punto se cumplieron? Si bien varios estudios sobre las congregaciones adelantadas por el imperio español en sus colonias americanas se centran más en su aspecto legal, que en la aplicación de la norma,⁸⁵ algunos tratan de darle respuesta a este problema. Peter

84 Max Weber, *The City* (1921), New York, The Free Press, 1966, p. 75, anota que en muchas áreas del Mediterráneo «...a man living outside the urban walls as a rural worker and country resident is almost unknown. This is a product of century long insecurity.»

85 Francisco Domínguez y Compañy, «Los pueblos de Indios. Su Organización y Régimen Municipal», *Revista de la Biblioteca Nacional* (Cuba), vol 9, 1958, pp. 171-181; Francisco de Solano, «Política de Concentración de la Población Indígena (1500-1800): Objetivos, Proceso, Problemas, Resultados», Jorge E. Hardoy y Richard P. Schaedel (eds.), *Asentamientos urbanos y organización socioproductiva en la historia de América Latina* (XLI Congreso Internacional de Americanistas, V Simposio sobre Urbanización en las Américas, México, 1974), Buenos Aires, Ediciones SIAP, 1977, pp. 89-112 y *Ciudades Hispanoamericanas y Pueblos de Indios*; Carmelo Sáenz de Santa María, «La «Reducción a Poblados» en el siglo XVI en Guatemala», *Anuario de Estudios Americanos*, XXIX, Sevilla, Escuela de Estudios Hispanoamericanos, 1972, pp. 187-228; Alejandro

Gerhard mostró que el proceso de congregaciones en la Nueva España entre 1550 y 1554, fue exitoso y, sobre esta base, indicó la necesidad de reconsiderar las teorías sobre asentamientos prehispánicos, elaboradas sobre la hipótesis de que antes del segundo proceso de congregaciones (1593-1605) poco había cambiado.⁸⁶ Gerhard refutó, en este punto, lo planteado por Simpson sobre el fracaso de las congregaciones de mediados de siglo en la Nueva España.⁸⁷

En el caso de la Nueva Granada, Germán Colmenares, Alberto Corradme, Armando Martínez Garnica y Jaime Salcedo, afirman que las congregaciones iniciales fueron reducidas o un fracaso.⁸⁸ Juan y Judith Villamarín, indican que a lo largo del período colonial la reacción de la población Chibcha, ante la política de congregaciones fue la de construir los pueblos, pero no vivir en ellos en forma permanente.⁸⁹ Fals Borda, a diferencia de los autores mencionados, asume una perspectiva menos formalista del problema. Afirma que a pesar de su ineficacia, las leyes de congregaciones dieron lugar a procesos sociales significativos. Añade que no sólo algunos resguardos se mantienen en el presente, sino que, con el paso del tiempo, el pueblo se constituyó en un centro religioso y económico de la población asentada en forma dispersa a sus alrededores.⁹⁰

En efecto, pensamos que una discusión sobre el éxito de las congregaciones centrada únicamente en establecer si las comunidades se asentaron en forma permanente en los pueblos, pierde de vista las implicaciones del proceso que vivieron como resultado de esta política, así como los procesos sociales que fueron desencadenados por las congregaciones. En la provincia de Santafé,

Málaga Medina, «Las Reducciones Toledanas en el Perú», Ramón Gutiérrez, (ed.), *Pueblos de Indios. Otro Urbanismo en la Región Andina*, Quito, Ediciones Abya-Yala, 1993, pp. 263-316.

86 Peter Gerhard, «Congregaciones de Indios en la Nueva España antes de 1570», en Bernardo García Martínez (ed), *Los Pueblos de Indios y las Comunidades*, México, El Colegio de México. 1991, pp. 30-79.

87 Lesley Byrd Simpson, *Studies in the Administration of the Indians in New Spain. I. The Laws of Burgos of 1512, II. The Civil Congregation*, Berkeley, University of California Press, 1934.

88 Germán Colmenares, *Historia Económica*, pp 67-8; Alberto Corradine, «Urbanismo Español en Colombia. Los Pueblos de Indios», Ramón Gutiérrez, (ed.), *Pueblos de Indios. Otro Urbanismo en la Región Andina*, Quito, Ediciones Abya-Yala, 1993. pp. 157-178 y Jaime Salcedo, «Los Pueblos de Indios en el Nuevo Reino de Granada y Popayán», Ramón Gutiérrez, (ed.), *Pueblos de Indios*, pp. 179-203.

89 Juan A. Villamarín y Judith E. Villamarín, «Chibcha Settlement». Véase también Juan A. Villamarín, «Encomenderos and Indians», pp. 127-30.

90 Orlando Fals Borda, «Lidian Congregations», pp. 332 y 351.

por ejemplo, los pueblos se construyeron y poblaron alrededor de 1560.⁹¹ Comunidades enteras tuvieron que enfrentarse al trauma del desarraigo implícito en el hecho de trasladarse masivamente a otro lugar, ajustándose a unas pautas de ordenamiento espacial propias de otra cultura. El simple anuncio de que se iba a poner en práctica la medida⁹² debió causar gran revuelo. El rechazo al repoblamiento estaba incluso previsto por la Norma^{93,92}, y fue casi inmediato. En 1561, algunos caciques y capitanes, entre ellos, los de Bogotá, Cipacón y Tabio, planeaban quemar sus pueblos durante la Semana Santa.⁹⁴

Es posible que este movimiento masivo liderado por los Señores Muisca en contra de la medida hubiera abortado, pero la resistencia a esta nueva “pulida” persistió. También persistió la agresión contra los rebeldes. Quemarles los “buhios” en los antiguos asentamientos era lo indicado según la ley para someterlos y así se hizo.⁹⁵ Los indios, sin embargo, buscaron recuperar su espacio y, con él, un refugio para sus valores culturales. En Suba y Tuna, en 1569, el cura colocó en una cadena a los caciques y capitanes para interrogarlos sobre la inasistencia de los muchachos a la doctrina y el por qué no se le informaba acerca de los indios enfermos, a lo cual los capitanes respondieron:

“..q(ue) cuando estaban sus pueblos poblados juntos y con sus calles q(ue) los padres de la dotryna sacaban todos los muchachos y muchachas q(ue) abya syn se les esconder nada y q(ue) ansy mysmo byan por sus ojos los yndios q(ue) estaban malos y las yndias y q(ue) agoro (sic) no estan juntos como solyan syno q(ue) se an buuelto a sus asyentos antyguos y q(ue) estan derramados como p(r) ymero solyan estar y q(ue) estando de esta manera q(ue) ellos no pueden saber los q(ue) estan malos pa(ra) lo decir al padre de la dotryna y q(ue) tanpoco son poderosos pa(ra) dar todos los muchachos pa(ra) que bengan a la dotryna...”⁹⁶

El texto transcrito no sólo permite establecer que el pueblo efectivamente se construyó, sino también apreciar cómo la residencia de los indios en el pueblo permitía que se ejerciera sobre ellos un mayor control religioso. El ordenamiento espacial impuesto hacía viable un dominio sobre la población, que de otra manera no era posible, al menos con los recursos con que se contaba. El no vivir en pueblos, era entonces, entre otras cosas, un mecanismo de resis-

91 A.G.N. (Bogotá), *Caciques e Indios*, 49, f. 775r. a 777v.

92 *Ibid.*, f. 758r.

93 *Ibid.*, f. 766r.

94 *Ibid.*, f. 775r. a 777v.

95 *Ibid.*, ff. 766r. y v. y *Visitas Cundinamarca*, 7, f. 691 v. a 69 6v.

96 Hermes Tovar Pinzón (comp.), *Relaciones y Visitas*, vol. III, p. 260. Bastardillas en la transcripción.

tencia utilizado por los indios para mantener sus creencias tradicionales. Pero además, el juntar a los indios en pueblos a la usanza de los españoles, significaba romper el orden del lugar habitado, y como lo señala Mircea Eliade, ese orden es siempre “réplica de un universo ejemplar, creado y habitado por los dioses”.⁹⁷ Su reordenamiento llevaba implícito entonces su desacralización, su retorno al “Caos”.

Ahora bien, el mismo autor señala que:

“Un territorio desconocido, extranjero, sin ocupar (lo que quiere decir con frecuencia: sin ocupar por “los nuestros”), continúa participando de la modalidad fluida y larvaria del “Caos”. Al ocuparlo y, sobre todo, al instalarse en él, el hombre lo transforma simbólicamente en Cosmos por una repetición ritual de la cosmogonía. Lo que ha de convertirse en “nuestro mundo” tiene que haber sido “creado” previamente, y toda creación tiene un modelo ejemplar: la Creación del Universo por los dioses”.⁹⁸

Mirado el problema, desde esta perspectiva, se tiene que la espacialidad de los individuos y las comunidades se constituía en un aspecto central dentro del conflicto entre las tradiciones ancestrales de la población indígena y los nuevos valores que se les querían imponer. Cambiar a los indios de su lugar, de su orden y el rechazo que esto causó, no puede verse como una simple alteración menor, sino como el reflejo del profundo antagonismo entre dos visiones del mundo, que no era superable en el curso de unos pocos años. Era además, una lucha que se expresaba en otros espacios de la vida cotidiana de la población indígena, incluido el de la sacralidad misma y su transmisión a otras generaciones.

Según una investigación adelantada en Fontibón y Ubaque en 1570, los indios ya no hacían sus santuarios en el campo y en los cerros, para evitar que los cristianos les quebraran sus imágenes sagradas, sino que los colocaban en sus casas y despensas.⁹⁹ Los indios habían introducido modificaciones en la espacialidad de lo sagrado, para resguardar sus objetos de culto. Esta protección, sin embargo, estaba cargada de un significado mucho más profundo y llevaba

97 Mircea Eliade, *Lo Sagrado y lo Profano*, p. 36. Sobre la vinculación entre el ordenamiento espacial y las concepciones cosmológicas de una cultura véase también Denis Cosgrove. *The Palladian Landscape*, pp. 1-9 y James Duncan, *The City as a Text*, p. 19 y «The Power of Place», pp. 185-201.

98 Mircea Eliade, *Lo Sagrado y lo Profano*, p. 33.

99 Hermes Tovar Pinzón, *Relaciones y Visitas*, t. III, pp. 245-6.

implícitos unos costos. En efecto, este cambio de sitio reflejaba la necesidad a la que se veían abocados de trasladar lo sagrado a un espacio privado, donde pudiera tener una vida subrepticia. De esconder lo que, como el campo y los cerros, había estado en el espacio de lo compartido y vivido colectivamente. La supervivencia de lo sagrado hacía necesario ubicarlo en otro contexto, en otro espacio, en el mundo cerrado del secreto y eso ya cambiaba su significado.

Pero no sólo era necesario defender el espacio de lo sagrado, sino también el de su conocimiento. En su Relación de 1571, fray Gaspar de Puerto Alegre señaló que alrededor de Santafé la mayor parte de los indios estaba reducida a pueblos, “aunque de mala gana”, porque eran “enemigos de que se sepan sus costumbres”.¹⁰⁰ Resguardar el espacio, era también una forma de resguardar el conocimiento y, con él, la supervivencia cultural de la población Muisca. Así como se rechazaban los pueblos de corte español y se protegían los santuarios, se buscaba resguardar el conocimiento de sus costumbres, manteniendo y recontextualizando el espacio de las quca. Estas kuka o seminarios,¹⁰¹ originalmente habían sido los lugares de encierro en que se preparaban los señores y xeques Muiscas.¹⁰² En Suba y Tuna, alrededor de 1569, servían para que santeros y mohanes predicaran a los suyos a fin de que no olvidaran sus santuarios y sacrificios y, así, pudieran ser ricos y grandes como sus antepasados.¹⁰³ Contar con un espacio daba la posibilidad de llevar a cabo una determinada acción. La supervivencia de las creencias dependía entonces, en buena medida, de la supervivencia de los espacios para transmitir las y practicarlas.

Las congregaciones, al menos en la provincia de Santafé y posiblemente en el resto del territorio hispanoamericano, no pueden verse entonces únicamente como una acción que se llevó a cabo en unos meses o a lo largo de un año. Se trató de procesos de imposición de unas tradiciones y de resistencia a las mismas. No sólo se buscaba reducirlos a pueblos, sino a otra cultura, a otra “pulida”. Tampoco pueden verse como exitosas o no, mirándolas únicamente en

100 «Relación del Nuevo Reino de Granada», Hermes Tovar Pinzón (comp.), *No hay caciques ni señores*, p. 159.

101 María Stella González de Pérez (comp.), *Diccionario y Gramática Chibcha. Manuscrito anónimo de la Biblioteca Nacional de Colombia* (ca. 1605-1620), Bogotá, Instituto Caro y Cuervo, 1987, p. 318.

102 «Epítome de la Conquista del Nuevo Reino de Granada», Hermes Tovar Pinzón (comp.), *No hay Caciques ni Señores*, pp. 166-187, p. 179 y Eduardo Londoño (comp.), «Memoria de los ritos v ceremonias de los Muisca en el siglo XVI», *Revista de Antropología y Arqueología*, vol. 4, No. 1, Bogotá, Universidad de los Andes, 1990, pp. 237-257, pp. 245-247.

103 Hermes Tovar Pinzón (comp.), *Relaciones y Visitas*, t. III. p. 251.

función a la nucleación definitiva de los indios en los pueblos al estilo español. El simple hecho de ordenarles reconstruir su espacio bajo otros parámetros, se constituía de por sí en un factor de inseguridad, era un poco “moverles el mundo”, distorsionarlo.

Poblarse y despoblarse puede verse, entonces, como el moverse entre dos concepciones del mundo y eso tenía un profundo impacto.¹⁰⁴ Algunas comunidades, como Guasca en 1576, se introdujeron en el nuevo patrón de poblamiento,¹⁰⁵ al menos por un tiempo.¹⁰⁶ Otras, como Guatavita, en la vecindad de Guasca, en esa misma época, tenían pocas casas utilizadas como “cozinas” (sic) y Saleche (¿Chaleche?), también vecina a Guasca, tenía 250 bohíos vacíos porque eran también “cozinas” (sic) de los indios.¹⁰⁷ Las actividades de poblamiento y repoblamiento, ordenadas por las autoridades coloniales, deben estudiarse entonces dentro de todo el contexto de sometimiento ideológico de la población indígena y la resistencia que ello originó y no únicamente en términos si la ley se cumplió o no. Un estudio detenido del proceso y de su complejidad, resulta fundamental para entender la dinámica que se estableció entre los nativos y sus invasores. Es necesario profundizar más en los modelos de ordenamiento que se enfrentaron para entender cómo surgió de ellos una nueva concepción del mundo, que incorporó elementos de vencedores y vencidos, dentro de un nuevo sistema de significados.

Pero además, y mirando hacia lo que fue el futuro de los pueblos de indios, es importante resaltar las observaciones de Fals Borda, en el sentido de que las leyes de congregaciones dieron lugar a procesos sociales de gran significación dentro de la configuración de la sociedad neogranadina. Como se ha señalado en otros trabajos,¹⁰⁸ muchos de los pueblos de indios creados a partir de estas congregaciones, se consolidaron en el siglo XVII e incorporaron dentro de su jurisdicción a pobladores no indios. La forma como se interrelacionaron

104 En este sentido coincidimos con lo que señala Peter Gerhard, en su artículo «Congregaciones», respecto al profundo impacto que tuvieron las congregaciones sobre las culturas indígenas y sobre la necesidad de tenerlas en cuenta al buscar entender las tradiciones prehispánicas, para no identificar elementos que fueron producto de la conquista, como si fueran prehispánicos.

105 Silvia Broadbent, *Los Chibchas*, p. 54.

106 En 1639 el oidor Carvajal encontró que vivían dispersos y los repobló (Roberto Velandía, *Enciclopedia*, t. III, pp. 1339-1346).

107 Silvia Broadbent, *Los Chibchas*, p. 54. Desconocemos el sentido de la palabra «cocina» en el texto.

108 Marta Herrera Ángel, *Poder Local y «Espacio y Poder. Pueblos de Indios en la Provincia de Santafé (siglo XVIII)»*, *Revista Colombiana de Antropología*, vol. 31, Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología, 1994, pp. 35-62.

estos sectores dentro de la jurisdicción del pueblo de indios es un tema que merece investigaciones de fondo, ya que esos pueblos no sólo fueron origen de muchos de nuestros actuales municipios, sino que también han sido, como lo señala Reichel-Dolmatoff, los crisoles donde se han fundido nuestras diversas tradiciones culturales.¹⁰⁹

BIBLIOGRAFÍA

I. Fuentes documentales

A. Archivo General de la Nación -A.G.N.- (Bogotá).

Cabildos, 5. *Caciques e Indios*, 49. *Curas y Obispos*, 13. *Mapoteca*, 4. *Visitas Bolívar*, ó. *Visitas Boyacá y Santander*, 9. *Visitas Cundinamarca*, 7. *Visitas Santander*, 3.

Fuentes impresas

Aguado, Pedro, *Recopilación Historial* (1581) (introducción, notas y comentarios de Juan Friede), 4 vols., Bogotá, Biblioteca de la Presidencia de Colombia, 1956.

Fernández de Oviedo y Valdés, Gonzalo, *Historia General Natural de las Indias Islas y Tierra-Firme del Mar Océano* (1535), 14 vols., Asunción del Paraguay, Editorial Guáranla, 1944.

Friede, Juan, (comp.), *Fuentes Documentales para la Historia del Nuevo Reino de Granada*, 8 vols., Bogotá, Banco Popular, 1975-6.

, *Documentos Inéditos para la Historia de Colombia*, 10 vols., Bogotá, Academia Colombiana de Historia, 1955-1960

González de Pérez, María Stella, (comp.), *Diccionario y Gramática Chichcha. Manuscrito anónimo de la Biblioteca Nacional de Colombia* (ca. 1605-1620), Bogotá, Instituto Caro y Cuervo, 1987.

Recopilación de Leyes de los Reinos de las Indias (1681), 3 vols., cuarta impresión, Madrid, por la viuda de D. Joaquín Ibarra, MDCCLXXXI.

109 Gerardo Reichel-Dolmatoff (comp.). *Diario de Viaje del P. Joseph Palacios de la Vega entre los indios y negros de la provincia de Cartagena en el Nuevo Reino de Granada 1787-1788*, Bogotá, Editorial ABC, 1955, p. 15.

Londoño, Eduardo, (comp.), "Memoria de los ritos y ceremonias de los Muisca en el siglo XVI", *Revista de Antropología y Arqueología*, vol. 4, No. 1, Bogotá, Universidad de los Andes, 1990, pp. 237-257.

Reichel-Dolmatoff, Gerardo, (comp.), *Diario de Viaje del P. Joseph Palacios de la Vega entre los indios y negros de la provincia de Cartagena en el Nuevo Reino de Granada 1787-1788*, Bogotá, Editorial ABC, 1955.

Simón, Pedro, *Noticias Historiales de las conquistas de Tierra firme en las indias Occidentales (1626)*, 7 vols, Bogotá, Biblioteca del Banco Popular, 1981-1982.

Tovar Pinzón, Hermes, (comp.), *Relaciones y Visitas a los Andes. Siglo XVI*, 4 vols., Bogotá, Colcultura, 1993-1996.

-----, *No hay Caciques ni Señores*, Barcelona, Sendai Editores, 1988.

II. Bibliografía moderna y contemporánea

Bond, George Clement, y Ángela Gilliam (eds.), *Social Construction of the Past. Representation as Power*, New York, Routledge, 1937.

Borah, Woodrow, "Trends in Recent Studies of Colonial Latin American Cities", *Hispanic American Historical Review -HAHR-* 64 (3), August 1984, pp. 535-554.

Bourdieu, Pierre, *Outline of a Theory of Practice* (1972), Cambridge, Cambridge University Press, 1993.

Broadbent, Sylvia, *Los Chibchas. Organización socio-política*, serie latinoamericana No. 5, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 1964.

Bronner, Fred, "Urban Society in Colonial Spanish America: Research Trends", *Latin American Research Review -LARR-*, 21 (1), 1986, pp. 7-72.

Burford de Buchanan, Jcanne Mavis, *Pueblo, Encomienda y Resguardo en Facatativá: 1538 a 1852*, Bogotá, Universidad Javeriana, Tesis presentada al Departamento de Historia, inédita, 1980.

Cardale de Schrimppff, Mariann, *Las salinas de Zipaquirá. Su explotación indígena*, Bogotá, Fundación de Investigaciones Arqueológicas Nacionales Banco de la República, 1981.

- Casilimas Rojas, Clara Inés, y María Imelda López Avila, “Etnohistoria Muisca: de los Jeques a los Doctrineros”, monografía de grado, mecanografiada, Bogotá, Departamento de Antropología de la Universidad Nacional de Colombia, 19
- Certeau, Michel de, *The Practice of Everyday Life* (1974), Berkeley, University of California Press, 1988.
- Colmenares, Germán, “La Formación de la Economía Colonial (1500-1740)”, José Antonio Ocampo (ed.), *Historia Económica de Colombia* (1987), 2a. ed., Bogotá, Siglo XXI Editores, 1988, pp. 13-47.
- , *Historia Económica y Social de Colombia 1537-1719* (1973), 3a. ed., Bogotá, Ediciones Tercer Mundo, 1983.
- Corradine, Alberto, “Urbanismo Español en Colombia. Los Pueblos de Indios”, Ramón Gutiérrez, (ed.), *Pueblos de Indios. Otro Urbanismo en la Región Andina*, Quito, Ediciones Abya-Yala, 1993, pp. 157-178.
- Cosgrove, Denis, *The Palladian Landscape. Geographical Change And Its Cultural Representations In Sixteenth-Century Italy*, University Park, Pennsylvania State University Press, 1993.
- Domínguez y Compañy, Francisco, “Los Pueblos de Indios, su organización y régimen municipal”, *Revista de la Biblioteca Nacional*, La Habana: 9 (1), 1958.
- Duncan, James S., *The City as a Text: The Politics of Landscape Interpretation in the Kandy Kingdom*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990.
- , “The Power of Place in Kandy, Sri Lanka: 1780-1980”, John A. Agnew y James S. Duncan, *The Power of Place. Bringing together Geographical and Sociológica!. Imaginations*, Boston, Unwin Hyman, 1989, pp. 185-201.
- , y Nancy Duncan, “(Re)reading the Landscape”, *Environment and Planning D: Society and Space*, vol. 6, 1988, pp. 117-126.
- Edelman, Murray, *The Symbolic Uses of Politics*, Urbana, University of Illinois Press, 1964.
- Eliade, Mircea, *Lo Sagrado y lo Profano* (1957), 8ava. edición, Barcelona, Colección Labor, 1992.

- , *Tratado de Historia de las Religiones* (1964), México, Ediciones Era, 1972.
- Eugenio Martínez, María Ángeles, *Tributo y Trabajo en Nueva Granada. (Dejtméne^o da a Sande)*, Sevilla, Escuela de Estudios Hispanoamericanos de Sevilla, 1977.
- Farriss, Nancy M., "Nuclcation versus Dispcrsal: The Dynamics of Population Movement in Colonial Yucatán", *HAHR*, vol. 58, No. 2, Durham, Duke University Press, 1978.
- Fáis Borda, Orlando, *Historia Doble de la Costa* (1979), 2a. reimpresión, 4 vols., Bogotá, Carlos Valencia Editores, 1988.
- , "Iridian Congregations in the New Kingdom of Granada: Land Tenure aspects, 1595-1850", *The Americas*, 13, 1956-7, pp. 331-351.
- , *Campesinos de los Andes. Estudio Sociológico de Saucio* (1955), 5a. cd., Bogotá, Editorial Punta de Lanza, 1979.
- Ferrero Kellerhoff, Inés Cecilia, *Capacho: Un pueblo de Indios en la Jurisdicción de la Villa de San Cistóbal*, Caracas, Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia, 1991.
- Foucault, Michel, *Discipline and Punish. The Biri of the Prison* (1975), New York, Vintage Books, 1979.
- Friede, Juan, *El Indio en hucha por la Tierra* (1944), (1944), 3a. ed. revisada y ampliada, Bogotá, Editorial Punta de Lanza, 1976.
- , "De la encomienda indiana a la propiedad territorial y su influencia sobre el mestizaje", *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura - A.C.H.S.C.-*, No. 4, Bogotá, Universidad Nacional, 1969, pp. 35-61.
- , *Lar Chibchas bajo la Dominación Española* (1960), 3a. ed., Bogotá, La Carreta, s.f.
- García Martínez, Bernardo, *Los Pueblos de la Sierra: el Poder y el Espacio entre los Indios del Norte de Puebla hasta 1700*, México: El Colegio de México; Centro de Estudios Históricos, 1987.
- Gerhard, Peter, "Congregaciones de Indios en la Nueva España antes de 1570", Bernardo García Martínez (ed), *Eos Pueblos de Indiosj las Comunidades*, México, El Colegio de México, 991, pp. 30-79.

- , “La Evolución del Pueblo Rural Mexicano: 1519-1975”, *Historia Mexicana*, vol. 24, No. 4, 1975, pp. 566-578.
- González Luna, Lola, *Resguardos Coloniales en Sania María y Cartagena y Resistencia Indígena*, Bogotá, Banco Popular, 1993.
- González, Margarita, *El Resguardo en el Nuevo Reino de Granada*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 1970; 2a. ed. corregida y aumentada, Bogotá, Editorial La Carreta, Inéditos, 1979 y 3a. ed., Ancora Editores, 1992.
- , “El Resguardo Minero de Antioquia” A.C.H.S.C. No. 9, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 1979.
- Gregory, Derek, *Geographical Imaginations*, Cambridge, Blackwell Publishers, 1994.
- Gutiérrez, Ramón, “Las reducciones indígenas en el urbanismo colonial. Integración cultural y persistencias”, Ramón Gutiérrez (ed.), *Pueblos de indios. Otro Urbanismo en la Región Andina*, Quito: Ediciones Abya-Yala, 1993, pp. 11-63.
- Hall, Edward X, *The Hidden Dimensión. An anthropologist examines mans use of space in public and in private* (1966), New York, Anchor Books, 1969.
- Hernández Rodríguez, Guillermo, *De los Chibchas a la Colonia y a la República. Del Clan a la Encomienda y al Latifundio en Colombia* (1949), 2a. ed., Bogotá, Instituto Colombiano de Cultura, 1975.
- Herrera, Martha, *Poder Local, Población y Ordenamiento Territorial en la Nueva Granada. Siglo XVIII*, Bogotá, Archivo General de la Nación, 1996.
- , “Autoridades indígenas en la provincia de Santafé. Siglo XVIII”, *Revista Colombiana de Antropología*, Vol. XXX, Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología, 1993, pp. 9-35. Una versión que presenta algunas modificaciones fue publicada, con el mismo título, en Amado A. Guerrero Rincón, *Cultura política, movimientos sociales y violencia en la historia de Colombia. VIII Congreso Nacional de Historia de Colombia*, Bucaramanga, Universidad Industrial de Santander, 1993, pp. 79-109.

“El Corregidor de Naturales y el Control Económico de las Comunidades: Cambios y Permanencias en la Provincia de Santafé. Siglo XVIII”.

Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura, No. 20, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 1992, pp. 7-25.

Hoberman, Louisa Schell, y Susan Migden Socolow (eds.), *The Countryside in Colonial “Latin America*, Albuquerque, University of New México Press, 1983.

Krautheimer, Richard, *Three Christian Capitals. Topography and Politics. Rome, Constantinople, Milán*, Berkeley, University of California Press, 1983.

Langebaek, Carl H., *Mercados, Poblamiento e Integración Étnica entre los Muisca*. Siglo XVI, Bogotá, Banco de la República, 1987.

Lefebvre, Henry, *The Production of Space* (1974), Cambridge, Blackwell Publishers, 1992.

Licate, Jack Anthony, *Creation of a Mexican Landscape. Territorial Organization and Settlement in the Eastern Puebla Basin, 1520-1605*, Chicago: University of Chicago, 1981.

Liévano Aguirre, Indalecio, *Los grandes conflictos sociales y económicos de nuestra historia* (publicada originalmente en las revistas *Semana* y *La Nueva Prensa*, la. ed. 1964), 2 vols., 13ava ed., Bogotá, Tercer Mundo editores, 1989.

Londoño Laverde, Eduardo, “Los cacicazgos Muisca a la llegada de los conquistadores españoles: el caso del Zacazgo o reino de Tunja”, tesis presentada para optar la licenciatura en Antropología, Bogotá, Universidad de los Andes, 1985.

Málaga Medina, Alejandro, “Las Reducciones Toledanas en el Perú”, Ramón Gutiérrez, (ed.), *Pueblos de Indios. Otro Urbanismo en la Región Andina*, Quito, Ediciones Abya-Yala, 1993, pp. 263-316.

Martínez Garnica, Armando, *El Régimen del Resguardo en Santander*, Bucaramanga, Gobernación de Santander, 1993.

-----, “El proyecto de la república de los indios”, Amado A. Guerrero

- Rincón (comp.), *Cultura política, movimientos sociales y violencia en la historia de Colombia. VIII Congreso Nacional de Historia de Colombia*, Bucaramanga, Universidad Industrial de Santander, 1992, pp. 111-121.
- Melo, Jorge Orlando, “¿Cuánta tierra necesita un indio para sobrevivir?”, *Gaceta* No. 12-3, Bogotá, Colcultura, 1977, pp. 28-32.
- Morner, Magnus, “Las Comunidades de Indígenas y la Legislación Segregacionista en el Nuevo Reino de Granada”, *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura -A.C.H.S.C.-No. 1*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 1963, pp. 63-88.
- Morse, Richard M., “Trends and Issues in Latin American Urban Research, 1965-1970. Part I”, *LARR*, 6 (1), 1971, pp. 3-52.
- Oss, Adriaan C. van, *Catholic Colonialism: A Parish History of Guatemala, 1524-1821*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986.
- Ots Capdequí, José María, *Instituciones de Gobierno en el Nuevo Reino de Granada durante el siglo XVIII*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 1950.
- Pabón Villamizar, Silvano, “Monografía Histórica de Toledo, Norte de Santander”, informe preliminar, mecanografiado, Cúcuta, Alcaldía del Municipio de Labateca, Proyecto de Investigación Histórica Local, 1995.
- Rappaport, Joanne, *The Politics of Memory. Native historical interpretations in the Colombian Andes*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990.
- Reichel-Dolmatoff, Gerardo, “Colombia Indígena. Período Prehispánico”, *Manual de Historia de Colombia*, 3 vols., Bogotá, Instituto Colombiano de Cultura, 1978.
- Robinson, David, “Changing settlement patterns in colonial Hispanic America”, Peter J. Ucko, Ruth Tringham and G. W. Dimbleby, *Man, Settlement and Urbanism. Proceedings of a meeting of the Research Seminar in Archaeology and Related Subjects held at the Institute of Archaeology, London University*, Cambridge: Schenkman Publishing Company, 1972, pp. 931-943.
- Ruiz Rivera, Julián, *Encomienda y Mita en Nueva Granada en el siglo XVII*, Sevilla, Escuela de Estudios Hispano-Americanos de Sevilla, 1975.

- Sáenz de Santa María, Carmelo, "La "Reducción a Poblados" en el siglo XVI en Guatemala", *Anuario de Estudios Americanos*, XXIX, Sevilla, Escuela de Estudios Hispanoamericanos, 1972, pp. 187-228.
- Salcedo, Jaime, "Los Pueblos de Indios en el Nuevo Reino de Granada y Popayán", Ramón Gutiérrez, (ed.), *Pueblos de Indios. Otro Urbanismo en la Región Andina*, Quito, Ediciones Abya-Yala, 1993, pp. 179-203.
- Scott, James C, *Weapons of the Weak. Everyday Forms of Peasant Resístame*, New Haven. Yale University Press, 1985.
- Solano, Francisco de, *Ciudades Hispanoamericanas y Pueblos de indios*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1990.
- , "Política de Concentración de la Población Indígena (1500-1800): Objetivos, Proceso, Problemas, Resultados", Jorge E. Har-doy y Richard P. Schaedel (eds.), *Asentamientos urbanos y organización socioproductiva. En la historia de América Latina* (XLI Congreso Inter-nacional de Americanistas, V Simposio sobre Urbanización en las Ame-ricas, México, 1974), Buenos Aires, Ediciones SIAP, 1977, pp. 89-112.
- Simpson, Lesley Byrd, *Studies in the Administration of the Indians in New Spain. I. The Laws of Burgos of 1512, II. The Civil Congregation*, Berkeley, University of California Press, 1934.
- Tovar Pinzón, Hermes, "La etnohistoria en Colombia vista desde la historia colonial", María Cristina Mogollón y Silvano Pabón (eds.), *Poblamiento regional, etnohistoria y etnografía en Pamplona*, Pamplona, Memorias del 1er Simposio de Historia Regional "Pamplona 445 años", 1994, t. I, pp. 115-144.
- , *Hacienda Colonial y Formación Social*, Barcelona, Sendai Ediciones, 1988.
- , *La Formación Social Chibcha* (1970), 2a. cd. corregida y aumentada, Bogotá, CIEC, 1980.
- Velandia, Roberto, *Enciclopedia Histórica de Cundinamarca*, 5 vols., Bogo-tá, Biblioteca de Autores Cundinamarqueses, 1979-1982.
- Villate, Germán, "Tunja hace 452 años", *Boletín Museo Arqueológico de Tunja*, No. 1, Tunja, Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colom-bia, 1990, pp. 2-31.

Villamarín, Juan A., “Haciendas en la Sabana de Bogotá, Colombia, en la época colonial: 1539-1810”, Enrique Florescano, *Haciendas, Latifundios y Plantaciones en América Latina*, México, Siglo XXI ed., 1975, pp. 327-345.

-----, “Encomenderos and Indians in the formation of Colonial Society in the Sabana de Bogotá Colombia -1537 to 1740-”, 2 vols., Brandeis University, tesis doctoral presentada ante el Departamento de Antropología, 1972.

-----, y Judith E. Villamarín, “Chibcha Settlement Under Spanish Rule: 1537-1810”, David, Robinson, (ed.), *Social Fabricand Spatial Structure in Colonial Latin America*, Syracuse: Syracuse University, 1979, pp. 25-

-----, “Kinship and inheritance Among the Sabana de Bogotá Chibcha at the Time of Spanish Conquest”, *Ethnology*, 1975, pp. 173-179.

Weber, Max, *The City* (1921), New York, The Free Press, 1966.

Wiesner, Luis, “Supervivencia de las instituciones Muisca - El resguardo de Cota (Cundinamarca)”, *Maguaré*, vol. 5, No. 5, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 1987, pp. 235-25.

SEGUNDA PARTE

INTERVENCIÓN DESDE LA REALIDAD SOCIAL

CAPÍTULO 4.

POR LA PRAXIS: EL PROBLEMA DE CÓMO INVESTIGAR LA REALIDAD PARA TRANSFORMARLA¹¹⁰

Fals Borda

INTRODUCCIÓN

Son relativamente pocas las ocasiones de confrontar directamente, en el curso de la vida, procesos fundamentales de transformación social. Es nuestro privilegio, como generación, la de vivir este proceso hoy día, y hacerlo con las ventajas y desventajas que ofrece el desarrollo contemporáneo. Es también nuestra responsabilidad, como pertenecientes a una comunidad de científicos, el saber interpretar esta transformación y derivar datos adecuados a entenderla para ayudar a construir el futuro.

Cómo combinar precisamente lo vivencial en estos procesos de cambio radical, constituye la esencia del problema que tenemos entre manos. Y éste, en el fondo, es un problema ontológico y de concepciones generales del que no podemos excusarnos. En especial, ¿qué exigencias nos ha hecho y nos hace la realidad del cambio en cuanto a nuestro papel como científicos y en cuanto a nuestra concepción y utilización de la ciencia? Porque, al vivir, no lo hacemos sólo como hombres sino como seres preparados para el estudio y la crítica de la sociedad y el mundo.

110 Tomado de: Fals Borda, Orlando. (1978). El problema de cómo investigar la realidad para transformarla por la praxis. Colombia: Tercer Mundo.

Agradecimiento especial a John Edward Ossa Cortés, por la preparación de este material.

Nuestras herramientas especiales de trabajo han sido y son mayormente los marcos de referencia y las técnicas con las que sucesivas generaciones de científicos han intentado interpretar la realidad. Pero bien sabemos que estas herramientas de trabajo no tienen vida propia, sino que toman el sentido que les demos con sus respectivos efectos en variados campos de la vida y del conocimiento. De allí que no podamos desconocer el impacto social, político y económico de nuestros trabajos y que, en consecuencia, debemos saber escoger, para nuestros fines, aquello que sea armónico con nuestra visión de la responsabilidad social. Asimismo se satisface también nuestra vivencia.

Estos problemas filosóficos, de concepción del trabajo y de articulación teórica, se han sentido de manera constante y, a veces angustiosa, en la experiencia colombiana que un número de investigadores sociales hemos vivido y tratado de racionalizar en los últimos años (1970-1976). El que sólo ahora se pueda articularlos con alguna especificidad es, en sí mismo, parte del proceso vivencial-racional que hemos recorrido. Ello no es demostración alguna de que hayan quedado resueltos o superados los problemas descritos; pero, consecuentes con nuestras ideas, queremos compartir estas preliminares reflexiones -que son también un balance de nuestra experiencia- en aras de una discusión que se nos sigue haciendo necesaria e inevitable. Es ya una discusión a escala mundial, porque las preocupaciones aquí esbozadas sobre el caso colombiano se multiplican casi dondequiera que se ha intentado, desde hace varias décadas, promover conscientemente cambios revolucionarios, para verlos luego frustrados o tomando direcciones inesperadas o contrarias. Se trata, pues, de un problema teórico-práctico de suma gravedad y urgencia.

No es indispensable detallar la naturaleza de la experiencia colombiana de “investigación-acción” (“estudio-acción”) que es tema de la parte específica de éste trabajo, ya que ha sido motivo de varias publicaciones y amplia controversia nacional e internacional.¹¹¹ Para fines del presente estudio, baste con señalar, a grandes rasgos, las siguientes características pertinentes:

1. El esfuerzo de investigación-acción se dirigió a comprender la situación

111 Varias instituciones colombianas realizaron experiencias de investigación-acción desde 1970, pero la más conocida, por diversas razones fue la Fundación Rosca de Investigación y Acción Social (1970- 1976), a la cual perteneció el presente autor. Entre publicaciones más importantes o difundidas: Fundación Rosca 1972, 1974^a, 1974^b, y 1975. Debe distinguirse a la “investigación-acción” de la “investigación militante”, que es aquella realizada por cuadros científicos dentro de marcos partidistas y sujetos a las pautas y necesidades de su respectiva organización.

histórica y social de grupos obreros, campesinos e indígenas colombianos, sujetos al impacto de la expansión capitalista, es decir, al sector más explotado y atrasado de nuestra sociedad.

2. Este trabajo implicó adelantar experimentos muy preliminares, o sondeos, sobre cómo vincular la comprensión histórico-social y los estudios resultantes, a la práctica de organizaciones locales y nacionales conscientes (gremiales y/o políticas) dentro del contexto de la lucha de clases en el país.
3. Tales experimentos o sondeos se realizaron en Colombia en cinco regiones rurales y costaneras y en dos ciudades, con personas que incluían tanto profesionales o intelectuales comprometidos en esta línea de estudio-acción como cuadros a nivel local, especialmente de gremios.
4. Desde su iniciación, el trabajo fue independiente de ningún partido o grupo político, aunque durante el curso del mismo se realizaron diversas formas de contacto e intercambio con aquellos organismos políticos que compartían el interés por la metodología ensayada.

Además, con esta experiencia se trató de responder, en la práctica, a la inquietud que el autor había hecho en años anteriores (desde 1967) sobre el “compromiso” de los científicos colombianos (y de los intelectuales en general) ante las exigencias de la realidad del cambio social.

Aunque estos ensayos de investigación-acción no fueron siempre coherentes y padecieron de inevitables errores, destacaron pautas que merecen recogerse y analizarse. Generaron fracasos y altibajos; incomprendiones y persecuciones; estímulos y polémicas. Por lo mismo, conviene evaluar la experiencia resultante para medir lo que representa dentro del proceso de transformación radical que es el sino de nuestra generación y también de las que siguen. Porque el tratar de vincular el conocimiento y la acción –la teoría y la práctica-, como en el castigo de Sísifo, es un esfuerzo permanente e inacabado de comprensión, revisión y superación sobre una cuesta sin fin, difícil y llena de tropiezos. Es la cuesta que el hombre ha venido transitando desde que el mundo es mundo.

Para evitar discusiones innecesarias, conviene establecer desde el principio las bases gnoseológicas del presente trabajo, que pueden resumirse de la siguiente manera:

1. El problema de la relación entre el pensar y el ser –la sensación y lo físico- se resuelve por la observación de lo material que es externo a nosotros e independiente de nuestra conciencia, y lo material incluye no sólo lo cons-

- tatable de la naturaleza sino también las condiciones fundamentales primarias, de la existencia humana.
2. El problema de la formación y reducción del conocimiento no se resuelve diferenciando los fenómenos de las cosas –en- sí, sino planteando la diferencia entre lo que es conocido y lo que todavía nos e conoce. Todo conocimiento es inacabado y variable y queda sujeto, por lo mismo al razonamiento dialéctico; nace de la ignorancia, en un esfuerzo por reducirla y llegar a ser más completo y exacto.
 3. El problema de la relación entre el pensar y el actuar se resuelve reconociendo una actividad real de las cosas a la cual sólo se adviene por la práctica que, en este sentido, es anterior a la reflexión; allí se demuestra la objetiva, que es la materia en movimiento.
 4. El problema de la relación entre forma y contenido se resuelve planteado la posibilidad de superar su indiferencia por la práctica y no sólo por el comportamiento intuitivo o contemplativo; toda cosa se da como un complejo inextricable de forma y contenido, de allí que la teoría no pueda separarse de la práctica, ni le sujeto del objeto.

CIENCIA Y REALIDAD

Aunque fue en 1970 cuando se concibieron formalmente los trabajos de campo entre obreros, campesinos e indígenas colombianos en la modalidad de la investigación-acción, ya desde antes se venían experimentando dificultades teóricas y metodológicas: no satisfacían ni los marcos de referencia ni las categorías vigentes en los paradigmas normales de la sociología que se habían recibido de Europa y Estados Unidos. Muchos los hallábamos en buena parte inaplicables a la realidad existente, viciados ideológicamente por defender los intereses de la burguesía dominante, y demasiado especializados o parcelados para entender la globalidad de los fenómenos que se encontraban a diario (Fals Borda, 1976).¹¹²

Sin entrar a discutir las razones de este rechazo –que son motivo de otros ensayos y que, en general, se conocen ya bastante en la literatura científica reciente (Solari, Franco y Jutkowitz, 1975; Cortés 1970; Quijano, 1973: 45-48; Graciarena, 1974; Bottomore, 1975)- la experiencia acumulada en los últimos

112 Sobre los paradigmas de la ciencia hemos seguido las teorías de Kuhn 1970: 23, 281-187, especialmente en cuanto tienen que ver con la formación del conocimiento y la instauración de nuevos paradigmas (“ciencia extraordinaria”).

años indica que había causas profundas de este rechazo relacionadas con los conceptos de ciencia y realidad que se estaban manejando y que, en este momento inicial, no se alcanzaban a ver todavía en toda su magnitud y trascendencia. Estudiaremos ahora algunas de estas implicaciones.

1. Sobre la causalidad

Recordemos, una vez más, cómo se había insistiendo en los textos y en las aulas que la sociología podría ser ciencia natural positiva, pautada al estilo de las ciencias exactas, en la que se debían cumplir las reglas generales del método científico de investigación. Estas reglas son las que en su día le había transferido Durkheim (y más recientemente Popper) dentro de esquemas fijos de acumulación científica, validez, confiabilidad, inducción y deducción (Durkheim, 1875; Pearson, 1892; Popper, 1959). En esencia; se creía que el mismo concepto de causalidad podría aplicarse así en las ciencias naturales como en las sociales, es decir, que había causas reales análogas tanto en una como en otras y que, éstas podían descubrirse de manera independiente por observadores idóneos, aún de manera experimental o controlada.

El trabajo de campo realizado en las regiones escogidas, especialmente, en la primera etapa, reflejó esta orientación positivista, que se expresó de manera consciente –en cuanto a la aplicación de algunas técnicas formales– y también inconscientemente, porque los procedimientos salían desde su origen condicionados por el paradigma positivista, sin caer en cuenta de sus posibles consecuencias deformantes para el análisis.¹¹³

Las principales perplejidades que fueron rompiendo el paradigma normal conocido, surgieron del estudio de los movimientos sociales: éstos, según los cánones positivistas, pueden ser respuestas a impulsos aplicados en determinados sectores del sistema social; o son efecto de situaciones patológicas susceptibles de mejoramiento en sus fuentes, que pueden ser individuales o grupales. Así se justificaban teóricamente campañas de reforma social propiciadas por la burguesía dominante, como la acción comunal, la defensa civil, la beneficencia y el reparto de tierras en granjas a familiares, todo dentro del contexto político-social existente.

113 En efecto como señala Lukács, había desde la fuente un cierto acondicionamiento producido por el ideal cognoscitivo de las ciencias naturales que, al aplicarse al desarrollo social, se convertía en un arma ideológica de la burguesía (Lukács 1975:12).

Pero el estudio más profundo e independiente de los problemas económicos y sociales dejaba traslucir una red de causas y efectos sólo explicable a través de análisis estructurales que se salían de las pautas mecanicistas y organicistas acostumbradas, esto es, del paradigma vigente. No podían aplicarse allí los mismos principios causales de las ciencias naturales, evidentemente, porque la materia prima que se manejaba pertenece a una categoría ontológica distinta, que tiene cualidades propias.¹¹⁴ (4). Se notaban hechos y procesos de concatenación circular o espiral, en sistemas abiertos que iban alimentando su propio desenvolvimiento y su propia dinámica, muchas veces como profecías que imponían mecanismos para su propia confirmación, en formas de causalidad no encontradas en la naturaleza, donde predominan sistemas cerrados y donde el principio de la acción y reacción es más simple y directo.¹¹⁵ (5). En todo caso, se vislumbraba un universo de acción vinculada a las causas que el paradigma vigente no anticipaba convenientemente; o que, más concretamente, dejaba en la penumbra del conocimiento.

Esta penumbra era, precisamente, lo más interesante para el trabajo, y exigía, que se le dirigiera la atención. Al hacerse así, lo que pareció dibujarse en ella fue un reflejo del principio hegeliano: “El viviente no deja que la causa alcance su efecto” (Hegel, 1974: II 497-498). De modo que a las anteriores dimensiones conocidas de multicausalidad, circularidad y autoconfirmación en lo social se añadía, entonces, otro elemento de volición que llevaba a tomar en cuenta lo fortuito o lo aleatorio en el hombre, especialmente, en situaciones de coyuntura como las que se experimentaban en las regiones escogidas para la experimentación activa.

No se trata aquí de un zar ciego y mecánico, sujeto a reglas matemáticas en un universo homogéneo como se aplica en las ciencias exactas, sino de un elemento aleatorio humano condicionado por tendencias anteriores o limi-

114 Un principio tan obvio cuán fácil de olvidar, a pesar de las razones claras y elementales expuestas por epistemólogos como Rickert, cuando habla de una “oposición material (real)” entre naturaleza y cultura, para explicar la vieja distinción entre “ciencia de la naturaleza” y “ciencia del espíritu”, lo cual le llevó a reconocer una “oposición formal” entre el método naturalista y el método histórico que él consideraba propio de la ciencia cultural (Rickert 1943:46-47). Ver las reservas que hace al respecto Colletti 1976:37-38.

115 Esta tesis se había venido enfatizando ya en algunas escuelas y desde Marx, para el estudio de la sociedad humana y de la cultura: recuérdese como Karl Marx, en el Prefacio a la primera edición de *El Capital*, al compararse con los físicos, subraya que la sociedad no es un “cristal fijo” sino una entidad que hay que ir “entendiendo continuamente en el proceso de transformación”. Cf. También a su Carta a Mikhailovsky sobre el método histórico de investigación (1887).

tado a cierta viabilidad dentro de opciones de acción. Como en lo social el antecedente inmediato de la acción es volitivo, la acción no va determinada en sentido único, sino que tiene una determinación múltiple dentro del proceso o marco en el cual adquiere sentido.¹¹⁶ La determinación múltiple, con ese abanico de opciones dentro de una coyuntura (posibilidades que se cierran al abrirse otras), explicaría por qué la historia no se repite, por qué sus procesos no son inevitables, excepto quizás en formas muy largas y lentas. Dentro de una tendencia histórica o proceso de mediano o corto plazo, todo es posible: la determinación múltiple y la volición hacen que ocurran vaivenes, como los avances, saltos y retrocesos que se observan en la realidad de las regiones.

De allí la incidencia de protagonistas concretos y los giros singulares que éstos imponían en las campañas de los grupos regionales de base. Así se entendía también la naturaleza última de la relación entre lo táctico y lo estratégico –la construcción consciente de la historia hacia el futuro, problema que surgía en el trabajo de campo de manera cotidiana, pero sin poderlo entender bien, y mucho menos manejar, en todas sus implicaciones.

Toda esta problemática de la causalidad fue llevando a cuestionar la orientación del trabajo regional y las herramientas analíticas disponibles. Hasta allí se había procedido de manera rutinaria. La experiencia fue indicando que la validación de los efectos del trabajo sólo podía hacerse, de manera definitiva, mediante el criterio de la acción concreta, esto es, que la causa última tenía una dimensión teórico-práctica. Lo aleatorio de la acción social que se veía día a día, quedaba al fin y al cabo sujeto al marco de la praxis, como explicaremos más adelante.

2. Sobre la constatación del conocimiento

Otro resquebrajamiento del paradigma normal se produjo con la transferencia de la noción sobre constatación científica, de las ciencias naturales a las sociales. Un primer aspecto fue el de la observación experimental. A diferencia del observador naturalista, se sabe que en las disciplinas sociales el observador forma parte del universo por observar. Esta condición especial

116 Tal es el “principio del impulso” A-B adaptado por Lenin a discutir las tesis de J. Petzoldt, para explicar las diferentes opiniones D.C.F que pueden tomarse en la realidad, lo que se explicaría discutiendo entre “lo fortuito y lo necesario” en la acción social: Lenin 1974: 152-154. (Agradezco a René Zavaleta el haber llamado mi atención a este aspecto del planteamiento leninista).

había sido oscurecida por los cánones positivistas sobre la “objetividad” y la “neutralidad” en la ciencia, con la consecuencia de que algunas técnicas de campo como la “observación participante” y la “observación por experimentación” (muy conocida entre antropólogos) tendían a conservar las diferencias entre el observador y lo observado. Además, tales técnicas “neutrales” dejaban a las comunidades estudiadas como víctimas de la explotación científica.¹¹⁷

Como una posible alternativa, desde antes se había propuesto la “inserción en el proceso social”. En este caso se exigía del investigador, su plena identificación con los grupos con los cuales entraba en contacto, no sólo para obtener información fidedigna, sino para contribuir al logro de las metas de cambio de esos grupos. Se diferenciaba así esta técnica de las anteriores en que se reconocía a las masas populares un papel protagonista, con la consiguiente disminución del papel del intelectual-observador como monopolizador o controlador de la información científica. (Mao, 1968: III, 119).

En segundo lugar, aunque el propósito del trabajo investigativo era obtener y entender mejor la ciencia y el conocimiento a través del contacto primario con los grupos populares de base, como fuente promisoría, los resultados de esta variación en el paradigma resultaron decepcionantes. La inserción del investigador en el proceso social implicó la subordinación de aquel a la práctica política condicionada por intereses inmediatos, y el conocimiento alcanzado fue más de perfeccionamiento y confirmación de éste, que de innovación o descubrimiento. Aunque, como veremos más adelante, el sentido común o saber popular es valioso y necesario como fundamento de la acción social, no se vio cómo podía articularse éste al conocimiento científico verificable que se buscaba, para estar en las campañas de defensa de los propios intereses populares.

Finalmente, se advirtió que el conocimiento científico verificable resultaba más bien que las abstracciones que se hacían en seminarios cerrados y de las discusiones que se sostenían entre colegas del mismo nivel intelectual, así como del propio estudio de la literatura crítica. En esto no se descubrió nada

117 En esta misma categoría colocamos los intentos de la “antropología de la acción” propuesta en la década de 1950 por Sol Tax; y en parte, los ensayos de “etnometodología” realizados por H. Garfinkel, aunque de éste son dignas de recogerse las premisas prácticas que retan o condicionan la “la ciencia norma” de su época. Véase el interesante artículo de Freund y Abrams 1976:377-393.

nuevo, aunque las expectativas iniciales sobre las posibilidades de derivar conocimiento científico directamente del contacto con las bases habían sido grandes. Volveremos a este tema cuando tratemos las “categorías mediadoras específicas” y el papel de los grupos populares de referencia.

3. Sobre el empirismo

La práctica permitió constatar, también, que el investigador consecuente puede ser al mismo tiempo sujeto y objeto de su propia investigación y experimentar directamente el efecto de sus trabajos (véase la parte final de este estudio); pero tiene que enfatizar uno u otro papel dentro del proceso, en una secuencia de ritmos en el tiempo y el espacio que incluyen acercarse y distanciarse de las bases, acción y reflexión por turnos.¹¹⁸ Al buscar la realidad en el terreno, lo que le salva de quedar por fuera del proceso es su compromiso con las masas organizadas, es decir, su inserción personal. Las masas, como sujetos activos, son entonces la que justifican la presencia del investigador y su contribución a las tareas concretas, así en la etapa activa como en la reflexiva.

No podía, pues, haber lugar en este trabajo a la experimentación social tradicional para hacer ciencia e interpretar la realidad, en tales condiciones, sino al involucramiento personal y la inserción por ritmos. Las técnicas quedaban subordinadas a las lealtades a los grupos actuantes y a las necesidades del proceso resultó importante tener conciencia de “para quién” se trabaja. Así, no se rechazaron técnicas empíricas de investigación usualmente cobijadas por la escuela clásica, como la encuesta, el cuestionario o la entrevista, por ser positivistas (sólo los grupos reformistas confundieron erróneamente el empirismo con el positivismo); sino que recibieron un nuevo sentido dentro del contexto de la inserción con los grupos actuantes. Por ejemplo, no podía haber lugar a la distinción tajante entre entrevistador y entrevistado que dictaminan los textos ortodoxos de metodología: había que transformar la entrevista en una experiencia de participación y consenso entre el dador y el receptor de la información, en la cual ambos se identificaran en cuanto a la necesidad y fines compartidos de esa experiencia. Por eso, en el texto mimeografiado que se preparó en 1974 (“Cuestiones de metodología”, ya citado), se dedica un capí-

118 “Practicar, conocer, practicar otra vez y conocer de nuevo. Esta forma se repite en infinitos ciclos, y con cada ciclo, el contenido de la práctica y del conocimiento se eleva a un nivel más alto. Esta es la teoría materialista dialéctica del conocimiento... y de la unidad sobre el saber y el hacer” (Mao 1968, Tomo I: 331).

tulo a las técnicas empíricas de medición estadística, conteo, análisis y organización del material, que se juzgaron necesarias para comprender la realidad a nivel local y regional.

Este esfuerzo de participación en el estudio puede denominarse empírico en el buen sentido, esto es, busca ajustar herramientas analíticas a las necesidades reales de las bases y no de los investigadores.¹¹⁹ Así, obviamente las técnicas desarrolladas por las ciencias sociales tradicionales no todas resultan de rechazar (como algunos pretendieron), sino que pueden utilizarse, perfeccionarse, y convertirse en armas de politización y educación de las masas. Que esto es posible, la experiencia colombiana en inserción (y en “autoinvestigación” como veremos más adelante) también tiende a demostrarlo.

Pero hay que colocar en su contexto conformista, y reconocer sus limitaciones, a aquellas técnicas empíricas derivadas del paradigma normal que cosifican la relación social, creando un perfecto divorcio entre sujeto y objeto de investigación, es decir, manteniendo la asimetría en las relaciones entre entrevistador y entrevistado (como en las encuestas de opinión). Más aún: se admite ya que deben rechazarse tales técnicas, cuando estos ejercicios se convierten en armas ideológicas a favor de las clases pobres y explotadas, como sigue ocurriendo con frecuencia.

4. Sobre la realidad objetiva

Las pautas positivistas habían exigido “cortes seccionales” como las aproximaciones a la realidad, de nuevo en ilógica imitación de las técnicas de muestreo muy desarrolladas en las ciencias exactas. Así se derivan “hechos” mensurables con las cuales reconstruía mentalmente, pedazo a pedazo, el mosaico de la sociedad.

Sin negar la importancia de la mensura en lo social cuando se justifica, en el terreno pudo verse cómo estos “hechos” quedaban amputados de su dimensión temporal y procesual. Pero esta dimensión temporal era parte fundamental de la propia realidad de los “hechos” observados. Era su porción dinámica,

119 No hay que dejarse confundir en cuanto al “empirismo” ciego. Este problema fue aclarado por el mismo Marx en 1880, con su “Encuesta obrera”. Por ejemplo, los cuestionarios adecuados pueden ser, al mismo tiempo, elementos de politización y de creación de conciencia de clase, como puedo hacerlo Marx en el fraseo de sus preguntas (Bottomore y Rubel 1963: 210-218).

viva, la que precisamente debía demandar el mayor interés: por que corría ante los ojos de los investigadores la realidad objetiva de materia y movimiento que buscan los científicos como causa final de las cosas.¹²⁰

La realidad objetiva aparecía como “cosas -en-sí” que se movían en la dimensión espacio-tiempo y que venían de un pasado histórico condicionante. Se convertían en “cosas para nosotros” al llegar al nivel del entendimiento de los grupos concretos, tales como los de la base en las regiones. Así ocurrió con conceptos generales conocidos, como “explotación”, “organización” e “imperialismo”, por ejemplo, que, entendidos empíricamente o como sensaciones individuales por campesinos e indígenas, pasaban a ser reconocidos racionalmente y articulados ideológica y científicamente, por primera vez por ellos, en su contexto estructural real. Uno de los dirigentes campesinos que plasmaron formalmente su ideología, logró explicar en términos de “lucha inconsciente de clase” determinadas pautas tradicionales de la conducta de los terrajeros a cuya clase pertenecía. Y el recuerdo de la organización campesina que se había dado en una región hacía caso medio siglo, resurgió como “cosa para nosotros”, una vez que se tradujo al contexto de las confrontaciones actuales y los viejos luchadores fueron recolocados en el proceso histórico vivo.

Esta transformación de “cosas en sí” en “cosas para nosotros” según Lenin, “es precisamente el conocimiento” (Lenin, 1974: 110, 111, 179).¹²¹ El nivel de conocimiento de la realidad objetiva en las regiones donde se trabajó subió algo, gracias a esta transformación. No subió más porque este esfuerzo de búsqueda y creación de conocimiento quedó frustrado, en parte, por la utilización consciente o inconsciente del aparato conceptual del paradigma vigente. De allí que todo el sentido de la implicación de aquella transformación de “cosas en sí” en “cosas para nosotros” para entender la realidad objetiva, sólo vino a esclarecerse cuando cuestionaron asimismo las ideas tradicionales que había sobre la vigencia de leyes, la unción de conceptos y el uso de definiciones

120 Este es un postulado tan antiguo como el mismo conocimiento humano, primero articulado por la filosofía griega y revivido por Descartes. Hoy lo confirman muchos pensadores y científicos naturales. La misma tesis fue planteada por Engels como la “ley del movimiento”, cuya ciencia es la dialéctica en el desarrollo de la naturaleza, la sociedad y el pensamiento (Engels 1935: 144-145; Lenin 1974: 165-166, 251). Estos principios derivan más de Aristóteles que de Newton, pero no son por ello menos vigentes o actuales.

121 Lukács recuerda estas categorías kantianas, al ser tomadas por Hegel, no se contraponen sino son “correlatos necesarios”; en lo que coloca en su propio contexto lo que, basado en Engels, sostiene Lenin (Lukács 1975:179; Hegel. II: 4647,479, sobre la realidad).

en la ciencia. Aquel principio de aleatoriedad condicionada con el cual re-examinamos los procesos causales no fue poco para transformar ideas fijas sobre lo heurístico y el armazón conceptual de la ciencia social, como veremos enseguida.

5. Sobre los conceptos

Con frecuencia tendemos a absolutizar las leyes y los conceptos y a convertir las definiciones en dogmas, esto es, a hacer de la teoría un “fetiche” como objeto de culto supersticioso y excesivo. Así ocurrió en las experiencias descritas con el resultado que se oscurecía o deformaba la realidad. No fueron pocos los casos en los cuales los investigadores, por falta de claridad en los marcos de referencia y rigidez conceptual y de métodos, querían ver en el terreno, como con vida propia, leyes tales como la de la “reproducción ampliada en la expansión capitalista” y la de la “correspondencia entre estructura y superestructura”; o aplicar fácilmente conceptos complejos como Autogestión y colonialismo; o confirmar definiciones amplias como las de sector medio, latifundio y dependencia, para hallar que, naturalmente, salieron mediatizadas, incompletas, deformes y, a veces, contradichas en la práctica.

En el caso de las definiciones, muchas resultaron tautológicas, es decir, imposibles de concebir sin sus componentes reales dados, con lo cual poco se ganó en poder de análisis.¹

Esta mala situación teórica se empeoró por el efecto obsesivo de los slogans y las doctrinas prefabricadas, con su propio juego de leyes, conceptos, y definiciones absolutas, que como fetiches saltaban también en los movimientos populares y políticos en las regiones estudiadas. Resultaba demasiado fácil adoptar interpretaciones de otras épocas, formaciones sociales y coyunturas políticas distintas a las que en realidad se encontraban. Y esto a la larga no podía ser positivo ni para ganar conocimiento ni para una acción política eficaz, lo cual es ampliamente aceptado.²

1 Es posible que éste sea un defecto intrínseco de toda definición, que la hace incorregible cuando cambian los marcos de referencia: en este caso todo debe caer junto con las definiciones. Cf. Lo ocurrido en las ciencias físicas (Kuhn 1970: 183-184). Hegel había señalado cómo la definición “reduce la riqueza de las múltiples determinaciones de la existencia intuida a los momentos más simples”, así como otros limitantes que con frecuencia se olvidan (Hegel, II: 700-701).

2 Cf. El análisis convergente que, de este problema de la falta de coincidencia entre agrupaciones políticas radicales y la visión científica global del desarrollo, presenta Moura 1976:69. La fetichiza-

Pero no estamos constatando aquí nada nuevo: en efecto, los conceptos, las definiciones y las leyes, aunque necesario para ligar la realidad observada a la articulación intelectual, es decir, para fundamentar la representaciones de la realidad, tienen un valor limitado y circunscrito a contextos determinados para explicar eventos y procesos. Decía Rickert: “De los conceptos no podemos recoger y sacar más que lo que hemos puesto en ellos” y, con ellos, “no podemos hacer otra cosa que echar puentes sobre el río caudaloso de la realidad, por diminutos que sean los ojos de esos puentes” (Rickert, 1943:69,200; Hegel: II, 516, 700).³ Marx ya había sugerido que cada período histórico puede tener sus propias leyes,⁴ y Lenin había escrito que “la ley no es más que una verdad aproximada” constituida por verdades relativas.⁵ La dogmatización debía quedar así proscrita de sus obras y de las de sus seguidores más consecuentes.

Así como no resultó conveniente esperar a trabajar con conceptos estables o permanentes que dieran siempre una descripción “correcta, completa y objetiva” de los hechos, hubo de buscarse soluciones teóricas alternas que permitiesen aproximarse mejor a la realidad para entenderla y transformarla. La respuesta más adecuada la ofreció el método dialéctico aplicado en pasos alternos y complementarios; así: (1) propiciando un intercambio entre conceptos conocidos o preconceptos y los hechos (o sus percepciones) con observaciones adecuadas en el medio social; (2) siguiendo con la acción a nivel de base para constatar en la realidad del medio lo que se quería conceptualizar; (3) retornando a reflexionar sobre este conjunto experimental para deducir conceptos más adecuados u obtener mejores luces sobre viejos conceptos o

ción es evidente cuando los grupos o partidos políticos empiezan a buscar a todo trance el “Palacio de Invierno” en los contextos locales, cuando sacrificándolos a fines meramente tácticos, etc.

- 3 Kuhn 1970:149, muestra el peso del aparato conceptual y del vocabulario en la reformulación de relaciones dentro de nuevos paradigmas, con su consecuente aplicación a la realidad. Y otro autor crítico nos recuerda que los “concepto, al igual que las percepciones son ambiguos y dependen de las anteriores experiencias de la persona, su educación, de las condiciones generales del medio”, así como del vocabulario y del “idioma observacional” (Feyerabend 1974: 618-619, 125-126).
- 4 Karl Marx, palabras finales a la segunda edición alemana de *El Capital* 1973; y Prefacio a la primera edición alemana de *El Capital*, parte final 1867. Hay que subrayar que el propósito de Marx era “descubrir la ley económica del movimiento de la sociedad moderna”, en sus propias palabras, y no una ley general o eterna.
- 5 “Cada fase del desarrollo de la ciencia añade nuevos granos a esta suma de verdad absoluta; pero los límites de la verdad de cada tesis científica son relativos, tan pronto ampliados como restringidos por el progreso ulterior de los conocimientos” (Lenin 1974:126-126). Sin embargo, Lenin (inspirado en Engels) no dejó de sostener la existencia de “leyes objetivas” en la naturaleza, como la de las estaciones, pero éstas son más bien procesos causales o necesidades naturales. Las tesis sobre la verdad absoluta y relativa fueron también adoptadas por Mao Tse-tung 1968^a: 330.

teorías que así se adaptaron al contexto real; y (4) retomando el ciclo de investigación para culminarlo en la acción. Estos pasos y ritmos podían ejecutarse ad infinitum, como lo veremos otra vez en la sección dedicada a la praxis y el conocimiento (Hegel: I, 50).

Se sabe que esta forma de trabajar dialécticamente puede evitar que las categorías nuevas se vayan acomodando a formas viejas de pensamiento, lo cual es indispensable en la creación de nuevos paradigmas (Feyerabend, 1974:38-40). Es lo que ocurre hasta en las ciencias naturales, pues allí también los datos van surgiendo condicionados al medio social en que se forman. Se apela, entonces, a planteamientos ad hoc que tratan de explicar las áreas no cubiertas por los paradigmas existentes o que dirigen la atención a las porciones oscuras de las explicaciones teóricas vigentes, que en muchos casos pueden ser extensas y significativas (Kuhn 1970:12, 83, 152, 153,172; Bernal, 1976: I, 415,417, 424, 427). En los casos colombianos muchos de estos planteamientos ad hoc se derivaron de un análisis preliminar del materialismo histórico-como veremos enseguida-; pero tratando de no dejarse esclavizar por sus conceptos más específicos o por sus definiciones más corrientes, aunque hubo el peligro de que algunos vieran allí un fatal “revisionismo”.

6. Sobre la ciencia social crítica

En este limitado esfuerzo por adquirir conocimiento válido y útil, a la vez, surgió, finalmente, otro factor que no era nuevo, sino reiterativo: la dimensión del “hecho” como proceso histórico, que la realidad es un “complejo de procesos”. Reconfirmamos por enésima vez que, en lo social, no puede haber realidad sin historia: los “hechos” deben complementarse con “tendencias”, aunque éstas sean categorías distintas en la lógica.⁶

Como era de esperarse, las tendencias o procesos aparecían, simplemente, como actos sucesivos válidos para contextos inmediatos, que podían eslabonarse unos a otros para dar dirección a un cambio y sentido a una transformación social de mayor alcance. Había tendencia en las tomas de tierra, por

6 Plantear los “hechos” puros o simplemente empíricos es cosificar la realidad y abandonar el método dialéctico, sostiene Lukács 1975: 236-239. Lo correcto es tratarlos como lo hace Rosa Luxemburgo en *¿Reforma social o Revolución?* Donde las tendencias se convierten en hecho, pues estos en sí mismos “constan de procesos” (Marx, III, I: 316). Norman Birnbaum recuerda el “Moynihan Report” sobre desarrollismo como un caso de “investigación activa” de este tipo (Birnbaum 1974:209).

ejemplo, hacia un desafío a fondo de estructura latifundista tradicional: y este desafío podía llevar, a su vez, a trastocar los basamentos del poder político local y regional. Siendo que estas tendencias venían del pasado (aunque, evidentemente, otras se iniciaron en estos años de experiencia), su comprensión no era posible sin adentrarse en la historia, y mucho menos se sentía capacitado para proyectarlas al futuro sin entender lo que venía del ayer mediato e inmediato.

La adición definitiva de la historia en este esquema para comprender la realidad objetiva (una convicción que, en verdad, venía de mucho antes, desde los primeros estudios de Saucío en 1955 y Boyacá en 1957), terminó por romper el paradigma normal y la vigencia de la sociología positivista y académica. Ya no parecía posible transformar esta sociología académica, desde su interior, en instrumento revolucionario. La conocida en Colombia se había concebido en términos de los intereses de la burguesía dominante: ésta no podía suicidarse intelectualmente con su propio instrumento. En las regiones estudiadas se sentía la necesidad de contar con una sociología que fuese ante todo una ciencia social inspirada en los intereses de las clases trabajadoras y explotadas; se necesitaba de una “ciencia popular” como se definió al comienzo del trabajo, que fuera de mayor utilidad en el análisis de las luchas de clases que se advertían en el terreno, así como en la acción política y proyección futura de las clases trabajadoras como actores en la historia (más adelante volveremos a este punto fundamental).

En esta nueva ciencia social del pueblo y para el pueblo trabajador había necesidad de integrar diversas disciplinas: no era con la sociología sola, ni esta como fundamento general. Era el materialismo histórico, como filosofía de la historia, el que brindaba el punto culminante de la unificación, como se había demostrado en otras épocas y latitudes, por muchos estudiosos competentes.⁷ Con el materialismo histórico, como decía Lukács, ya estaba en capacidad de “revelar la esencia del orden social capitalista y atravesar con los fríos rayos de la ciencia los velos puestos por la burguesía para encubrir la situación de la lucha de clases, la situación real”: podía ser al mismo tiempo guía científica e instrumento de lucha (Lukács, 1975:91).

7 Siguiendo a Rickert y otros, no consideramos al materialismo histórico como ciencia al mismo nivel de las otras, sino como filosofía de la historia, en lo cual creemos que somos fieles a los propósitos de Marx, quien, como se sabe, sólo habló de los “fundamentos materialistas” de su método de investigación (en realidad la designación no es de Marx, sino de Engels); (Rickert 1943: 185). Véase también Bottomore y Rubrl 1963: 35-36; Mandel 1972: 46, 56.

Las otras disciplinas que en este plano podían integrar la sociología y a la historia, eran la economía, la geografía, la psicología, la antropología la ciencia política y el derecho, hasta llegar a redondear algo que se acerca a lo que se denominaba “economía política” en el siglo XIX; pero con los elementos de “teoría crítica” que Marx y Engels, como figuras cumbres, le añadieron en sus obras y en su propia acción política, elementos que retomaron otros científicos sociales, entre ellos algunos miembros de la “Escuela de Frankfurt” en las décadas de 1950 y 1960, así como marxistas de diversas nacionalidades desde hacía varias décadas. Se esbozaba así una “ciencia social crítica” que no era nueva, pero cuya necesidad actual llevaba a aplicarla con mayor intensidad y dedicación (Mandel, 1974:61; Mansilla, 1970; Solari, et. Al., 1976:66,67).⁸

No se logró, en un primer momento, por los limitados grupos comprometidos en estos experimentos, articular coherentemente el paradigma alternativo de la ciencia social crítica; pero pudieron barruntar aproximadamente por donde podía andar el nuevo esfuerzo investigativo regional, basándose en experiencias e informaciones anteriores pertinentes de Colombia y otros países. A medida que se avanzaba, se vio que el reto para tales grupos era francamente epistemológico, puesto había de entenderse a fondo las implicaciones teórico-prácticas y filosóficas de lo que se había llamado, con cierto entusiasmo ingenuo, “investigación-acción”. Estas implicaciones y sus consecuencias son objeto de análisis en las secciones que siguen.

LA PRAXIS Y EL CONOCIMIENTO

El rechazo del positivismo y de las técnicas “objetivas” de investigación inspiradas en el modelo conocido de la integración y el equilibrio social, no podía dejar la orientación de los nuevos trabajos regionales en el vacío; esto hubiera equivalido a rechazar la ciencia misma. Había, pues, que sustituir la estructura científica inicial de los trabajos por otra más adecuada a las necesidades reales y a la naturaleza de las tareas investigativas concretas en esas regiones.

En la sección anterior se dieron indicaciones de cómo se fue formando un paradigma científico alternativo en el campo de la metodología y en la concepción de la realidad. La adopción del materialismo histórico como guía científica

8 Solari, et. Al., señalan con justeza la “pobreza de la discusión epistemológica en América Latina” y la poca atención que prestamos a los aportes de la “Escuela de Frankfurt”, especialmente en los ojos que tuvimos la polémica sobre “ciencia, crisis y compromiso” (168-170). En efecto, sólo se leía a Marcuse, mientras que otras obras pertinentes, como las de Horkheimer y Habermas, sólo se conocieron en inglés o español después de 1970.

e instrumento de lucha fue un paso en esta dirección.^{9**} Pero la idea central alrededor de la cual cristalizó lo que pudiera considerarse como base del paradigma alterno, fue la posibilidad de crear y poseer conocimiento científico en la propia acción de las masas trabajadoras: que la investigación social y la acción política con ellas, pueden sintetizarse e influirse mutuamente para aumentar tanto el nivel de eficacia de la acción como el entendimiento de la realidad (Fals, 1976:55, 66, 67, 73, 74; Fundación Rosca, 1972:44-50; Stavenhagen, 1971:339; Moser, 1976:357-268).¹⁰ Tomando en cuenta que el “criterio de la corrección del pensamiento es, por supuesto, la realidad”, el último criterio de validez del conocimiento científico venía a ser, entonces la praxis, entendida como una unidad dialéctica formada por la teoría y la práctica, en la cual la práctica es cíclicamente determinante.¹¹ El descubrimiento de la praxis como elemento definitorio de la validez del trabajo regional, no era, de ninguna manera, la base de un nuevo paradigma general en las ciencias sociales nacionales, puesto que ese descubrimiento, como ya se dijo, venía muy de atrás, y en efecto, se había aplicado en diversos contextos, dentro y fuera del país. El “nuevo” paradigma era viejo según otros criterios; lo que faltaba en este caso era conocerlo mejor y abrirle posibilidades adicionales de aplicación en medios y organizaciones sociales y políticas diversas, donde indudablemente se justificaba su adopción.¹²

El punto de partida de esta discusión no fue la primigenia definición aristotélica de praxis como acción o ejercicio para alcanzar la bondad y la justicia en la formación del carácter, sino la que la define como acción política para cam-

9 Tienden a confirmarse así las tesis generales de Kuhn sobre pautas formativas en paradigmas científicos Kuhn 1970: 84-85.

** esta cita no aparece en el cuerpo del texto original, al menos en el material utilizado para esta antología; se sitúa en esta parte por conocimiento de las tesis kuhnianas.

10 Véase también la discusión sobre los títulos que puede tener la investigación-acción como nuevo paradigma, presentada por Moser 1976: 357-368.

11 “El punto de vista de la vida, de la práctica, debe ser el punto de vista primero y fundamental de la teoría del conocimiento” (Lenin 1974:133). La cita sobre la realidad proviene de Lukács 1975:261.

12 Dentro de las izquierdas colombianas, sólo el Partido Comunista ha tenido una política fija de investigación socioeconómica relacionada parcialmente con sus trabajos; publica Estudios marxistas con textos de sus investigadores -militantes. Agrupaciones socialistas empiezan a hacer lo mismo. Y ha habido estudios pertinentes anteriores de marxistas como Luis E. Nieto Arteta, Ignacio Torres Giraldo y otros (Causa popular 1972:70-71).

En este sentido, se ha olvidado con frecuencia que las vinculaciones entre la teoría y la práctica son evidentes para quienes han desarrollado la ciencia y las técnicas modernas como bagaje de la burguesía dominante o para la defensa del statu quo. Su gama corre desde la izquierda hasta la derecha política: cf. Moser 1976:366 y sus referencias (Clark 1962). Norman Birnbaum recuerda el “Moynihan Report” sobre desarrollismo como un caso de “investigación activa” de este tipo (Birnbaum 1974:209).

biar estructuralmente la sociedad. Su fuente es el descubrimiento que hizo Hegel de que la actividad humana como trabajo es la forma original de la praxis humana –que el hombre es resultado de su propio trabajo–, descubrimiento que luego elaboró Marx como “acción instrumental”, es decir, como la actividad productiva que regula el intercambio material de la especie humana con su medio ambiente natural.¹³ El principio de la praxis original, llevado al campo del conocimiento como relaciones entre teoría y práctica, cristaliza en ocho de las once Tesis sobre Feuerbach (1888), especialmente en la segunda y la undécima. Estas “Tesis” de Marx pueden considerarse, a nivel filosófico, como la primera articulación formal del paradigma de la ciencia social crítica: la comprometida con la acción para transformar el mundo, en contraposición al paradigma positivista que interpreta la praxis como simple manipulación tecnológica y control racional de los procesos naturales y sociales.¹⁴

En el contexto concreto del trabajo regional aquí examinado, lo que se llamó “teoría” envolvía preconceptos, ideas preliminares o informaciones externas (exógenas) relacionadas a “cosas en sí”, procesos, hechos o tendencias que se observaban en la realidad, como viene explicado; y “práctica” quería decir a aplicación de principios o de información derivada de la observación, aplicación realizada primordialmente por los grupos de base, como actores y controladores del proceso, con quienes los investigadores compartían la información y hacían el trabajo de campo. Estos pasos se podían dar en forma simultánea, o siguiendo el ritmo reflexión-acción con acercamientos y distanciamientos de la base, como quedó explicado en la sección anterior. La idea era propiciar un intercambio entre conceptos hechos, observaciones adecuadas, acción concreta o práctica pertinente para determinar la validez de lo observado, vuelta a la reflexión según los resultados de la práctica, y producción de pre-

13 Hegel II: 622, 657-663, 674-680, establece la relación entre la teleología del hombre y la autofinalidad de la naturaleza que el hombre utiliza en su trabajo. Cf. Mandel 1972:1947.

14 También “human engineering” a la Kurt Lewin, o la “ciencia aplicada”, como sea entendido normalmente. Cf. Habermas 1974: 263-267, sobre el “aislamiento positivista de la razón y de la decisión”. Una de las primeras discusiones sobre las “Tesis” como la clave de la obra de Marx, y su traducción a una “filosofía de la práctica” (praxis), es la de Gentile 1899, citado por Bottomore y Rubel. Cabe señalar aquí que existe, efectivamente, una “filosofía de la praxis” relativamente desarrollada por Lenin, Gramsci, Lukács y otros, pero que no ha avanzado mucho más allá de la Tesis sobre Feuerbach como criterio de orientación o validación; mientras que no hay como tal una “metodología de la praxis”, a menos que ésta se traduzca, como intentamos hacerlo aquí, a elementos de la investigación activa con la orientación del materialismo histórico. Es decir, no alcanzamos a advertir en la idea de praxis ningún elemento que permita convertirla, en sí misma, en una categoría analítica.

conceptos o planteamientos ad hoc a un nivel, con lo cual podía reiniciarse el ciclo rítmico de la investigación-acción, indefinidamente.

Aunque no pudieron aplicarse estos principios en toda su expresión por razones diversas (véase más adelante), esta modalidad experimental de trabajo produjo buenos avances así en la acumulación del conocimiento científico de la realidad regional como en la acción política y organizativa (coyuntural) de los grupos de base interesados. Se afianzó así la certeza del principio de la praxis para determinar la validez de los trabajos locales, y las posibilidades de desarrollar allí el paradigma alternativo de la ciencia social crítica. Varios ejemplos podrán ilustrar este aserto.

1. La hipótesis del “arma cultura” como elemento movilizador de masas había sido expuesta y aplicada por las organizaciones revolucionarias vietnamitas (entre otras) (Burchett, 1969). En Colombia, esta hipótesis no había sido ensayada en firme no en grande, en parte por considerar –erróneamente en nuestra opinión- que el “frente cultural”, con sus expresiones costumbristas, artísticas e intelectuales, debía tener una baja prioridad en la lucha contra el imperialismo y la burguesía. Con la información preliminar sobre la experiencia vietnamita, se decidió estimular el “frente cultura” en una región donde la música popular tiene grande arraigo. A raíz de estos ensayos se obtuvo la formación de conjuntos que cambiaron la música romántica tradicional, para darle un contenido de protesta revolucionaria, lo cual sirvió para la movilización y politización de masas campesinas en esa región. Al mismo tiempo, en el campo del conocimiento, se logró un mayor entendimiento del origen, sentido e historia real de esa música como la concibe el pueblo que la canta e interpreta y no la burguesía que la baila; y se rompieron algunos esquemas clásicos de la historia cultural nacional sostenidos por intelectuales y artistas de la burguesía.

2. La hipótesis de la “recuperación crítica de la historia”, lleva a examinar el desarrollo de las luchas de clase del pasado para rescatar de ellas, con fines actuales aquellos elementos que hubieran sido útiles para la clase trabajadora en sus confrontaciones con la clase dominante. El período crítico de 1918 a 1929, cuando surgieron los primeros sindicatos en Colombia, era casi un misterio para los historiadores colombianos, así como para las organizaciones políticas. Este misterio no empezó a revelarse sino cuando uno de los principales dirigentes de esa época, Juana Julia Guzmán, ya octogenaria, constató el resurgimiento de la lucha campesina en 1972 y se reincorporó a ella. Antes se

había resistido a dar ninguna información a los historiadores burgueses y liberales que se le habían aproximado con ese fin. Con la incorporación de Juana Julia al movimiento campesino se obtuvieron los primeros datos fidedignos sobre el papel del anarcosindicalismo en los primeros sindicatos colombianos y el origen del partido socialista del país, datos que fueron publicados en un folleto ilustrado que, por un tiempo, era la única fuente citable sobre este importante desarrollo político en Colombia. Simultáneamente, la recuperación de ese período de luchas y de uno de sus viejos dirigentes dio continuidad histórica y mayor impulso ideológico y organizativo al movimiento regional de “usuarios campesinos” entre 1972 y 1974, para llevarlo a una posición de avanzada que le fue reconocida en todo el país.

3. La teoría de la “lucha y violencia de clases” como una constante histórica, ampliamente conocida, se confrontó en una región colombiana con similares resultados pedagógicos y políticos. Con ella en mente se descubrió que, a principios de este siglo, una diócesis había usurpado las tierras de un resguardo indígena para hacer allí un seminario. La investigación histórica de archivo, y notaría sobre este tema –como la local en el terreno- llevó no solo a confirmar la teoría y enriquecer el conocimiento de la región y su historia desde el punto de vista de la lucha de clases, sino a proveer al movimiento indígena de las armas formales y del conocimiento ideológico y político necesarios para enfrentarse al obispo y recuperar a la fuerza la tierra, en una gran victoria popular.

En cada uno de estos casos se determinó la validez del conocimiento por los resultados objetivos de la práctica social y política y no mediante apreciaciones subjetivas (Mao, 1968a: 319). Así lo aleatorio quedó circunscrito por la acción concreta y el conocimiento pertinente, es decir, hubo cierto control de desemboque de coyunturas que no hubiera sido posible en otra forma.

Estos casos tenían referentes teóricos anteriores o exógenos, algunos de ellos basados en experiencias y reflexiones específicas de otras partes; lo cual no invalida la posibilidad de crear conocimiento absolutamente original, en esta misma forma. De todos modos, es demostrable que en estos casos se obtuvo, y se creó, conocimiento científico en la propia acción de masas, pasando éste a ser patrimonio general de los grupos de base y particular de la ciencia social crítica. Al mismo tiempo, se alimentó la lucha popular con ese mismo conocimiento, recibiendo impulso importante dentro de las opciones ofrecida

por las coyunturas. De allí que pueda sostenerse otra vez que la praxis tiene fuerza definitoria, y que vincular la teoría a la práctica en el ámbito del cambio radical o revolucionario no es ni tan difícil ni tan complejo como parece, en nuestro medio.¹⁵

Queda, sin embargo, un interrogante por resolver a este respecto: el del papel de la organización de base en la obtención y utilización del conocimiento y en la ejecución de la praxis. Sin esa organización nos e habría ido tan lejos, ni se habrían obtenido los datos con la profundización necesaria, ni éstos habrían tenido la trascendencia y utilidad política que alcanzaron. Pero esto también dependía del tipo de organización y de la naturaleza de las relaciones establecidas entre los investigadores y las bases, lo cual es el tema de la sección que sigue.

SABER POPULAR Y ACCIÓN POLÍTICA

Si se admite que la praxis de validación, como la concebimos aquí, es ante todo política la problemática de la investigación-acción lleva necesariamente a calificar relaciones entre los investigadores y las bases populares o sus organismos con los cuales se desarrolla la labor política. Este es un aspecto fundamental del método de investigación, porque, como queda dicho, el propósito de éste es producir conocimiento que tenga relevancia para la práctica social y política: no se estudia nada porque sí. Siendo que la acción concreta se realiza a nivel de base, es necesario entender las formas como aquellas se nutre de la investigación, y los mecanismos mediante los cuales el estudio a su vez perfecciona y profundiza el contacto con la base.

En la investigación-acción, es fundamental conocer y apreciar el papel que juega la sabiduría popular, el sentido común y la cultura del pueblo, para obtener y crear conocimientos científicos, por una parte, y reconocer el papel de los partidos y otros organismos políticos o gremiales, como contralores y receptores del trabajo investigativo y como protagonistas históricos, por otras.

15 No parece necesario elaborar más este punto. Para el efecto consúltese las observaciones convergentes que al respecto hacen Kuhn 1970: 52, 141 y 147 (la distinción artificial entre hecho y teoría) 33-34 (la acción simultánea de la experimentación y la formación de la teoría); Habermas 1974: 78-79 (la filosofía de la historia como guía de la praxis y el sentido político de ésta); Lukács 1975:21-22 (punto de partida de la práctica), 263,c347 (de teoría de la práctica o teoría de la práctica); Fichte 1913, I.79 (sobre la práctica y la reflexión), Gramsci sf.: 72-74 (sobre el nexo teoría-práctica, sus relaciones con el sentido común y el papel de la comunidad científica); Althusser 1973: 36 (prioridad de la práctica sobre la teoría y del ser sobre el pensar); otros.

A estos aspectos fundamentales se dedica, necesariamente, el resto del trabajo, más aun tomando en cuenta que son tópicos relativamente poco tratados en la literatura crítica. Pueden analizarse ordenadamente de la siguiente manera:

1. Estudiando las relaciones recíprocas entre sentido común, ciencia, comunicación y acción política.
2. Examinando la interpretación de la realidad desde el punto de vista proletario, según “categorías mediadoras específicas”.
3. Estudiando cómo se combinan sujeto y objeto en la práctica de la investigación, reconociendo las consecuencias políticas de ésta combinación.

Analizaremos cada uno de estos tres problemas, en lo que toca a la experiencia colombiana objeto del presente estudio.

1. Sobre el sentido común

Algunas de las investigaciones regionales emprendidas se inspiraron, inicialmente, en una concepción casi romántica de “pueblo”, hasta el punto de inclinarse a ver en las opiniones y actitudes de éste toda la verdad revolucionaria. Esta tendencia, obviamente errónea, de creer que “las masas nunca se equivocan” provenía de escuelas políticas en que se había enfatizado la identificación personal del estudiantado y de los intelectuales con las masas, demandando demostraciones palpables del compromiso, tales como callos en las manos, y una forma de vida franciscana a tono con la pobreza de los tugurios, caseríos rurales en que se hacía el trabajo. En la práctica este “masoquismo populista” no llevó a ninguna parte: no era ésta la mejor forma de vincularse con las masas trabajadoras, por no ser intelectual no humanamente honesta, y por pecar de un objetivismo extremo que, en el fondo, corresponde a la intelectualidad pequeño-burguesa (Mandel, 1972:51- 61).

Pero evidentemente, como reacción al intelectualismo académico del que venían muchos investigadores, se quiso probar la potencialidad científica de la vinculación con las bases, creando grupos de referencia constituidos por campesinos, obreros e indígenas (Fals, 1976:58-61; Gramsci, s.f.:81). La meta era reducir la distancia entre el trabajo manual y el trabajo intelectual, para que los obreros, campesinos e indígenas no siguieran subyugados espiritualmente a los intelectuales. Se quería estimular sus cuadros más avanzados para que asumieran por lo menos algunas tareas investigativas y analíticas que se consideraban monopolio de los técnicos o burócratas.

Como no había plena claridad en cuanto a la orientación ideológica de los trabajos –excepto una idea muy general y algo ingenua de compartir la búsqueda de la conciencia proletaria con las bases–, pronto surgió el celo partidista para hacer ver que este tipo de trabajo de “intelectuales independientes” era “voluntarista”, por relegar a segundo plano a los activistas y a los cuadros políticos organizados (investigadores-militantes). Estas dificultades políticas, impidieron la realización plena de aquellos principios metodológicos, en estos casos.

La primera inspiración de este tipo de trabajo –quizás no muy bien interpretada– iba en otra dirección que no era la de hacer competencia a los partidos o sus cuadros: era la de la experiencia pedagógico-política directa con las clases trabajadoras. Su origen era Gramsci y su tesis de que es necesario “destruir el prejuicio de que la filosofía es algo sumamente difícil por tratarse de una actividad propia de determinada categoría especializada de letrados”.¹⁶

Por el contrario, se creía, con él, que existe una “filosofía espontánea” contenida en el lenguaje (como conjunto de conocimientos y conceptos), en el sentido común y en el sistema de creencias o folclore que, aunque incoherente y dispersa, tiene valor para articular la praxis a nivel popular. Gramsci señalaba como una debilidad mayor de las izquierdas el “no haber sabido crear la unidad ideológica entre los de arriba y los de abajo (como se había hecho en la Iglesia Católica), entre los sencillos y los intelectuales”, punto de vista de gran importancia para romper con la tradición académica e implementar el compromiso de los intelectuales. Además, para el mismo autor, “toda filosofía tiende a convertirse en sentido común de un ambiente asimismo restringido (el de todos los intelectuales)”, lo cual vino a relativizar el problema y a reforzar la decisión de aquellos grupos de investigadores de vincularse a las bases en las regiones (Gramsci, s.f.:69-79).¹⁷

Por supuesto, ni Gramsci ni los investigadores aludidos trataban de introducir una ciencia nueva en la vida individual de las masas. Querían dar utilidad crítica a la actividad ya existente, haciendo que la “filosofía de los intelectuales” tomara en cuenta con mayor fidelidad las realidades encontradas y fuera como la culminación del progreso del sentido común; porque como lo sostiene el mismo Gramsci, el sentido común implica un principio de causalidad serio,

16 “Todos los hombres son filósofos” (Gramsci s.f.: 61).

17 En cambio para Fichte la “filosofía popular” va llena de errores porque no logra “presentar la prueba de las cosas como hechos” y no puede “llegar a comunicarla” (Fichte 1913, II: 46).

que se desarrolla quizás de una manera más exacta e inmediata que la ofrecida por juicios filosóficos profundos o por observaciones técnicas sofisticadas. En esto se registran casos anteriores importantes, basados en la transformación de experiencias cotidianas en conocimiento filosófico o científico, el de Kant, por ejemplo, cuyas interpretaciones newtonianas en su *Crítica de la Razón Pura*, van selladas por una racionalidad que no era otra cosa que el sentido común de su época (Wright Mills, 1969:111) o el de Galileo, cuya “teoría del ímpetu” expresada en sus primeros escritos sobre la mecánica (Motu) era la expresión de la opinión común sobre el movimiento, a partir del siglo quince (Feyerabend, 1974:63,189).¹⁸

Veamos cómo se tradujo el principio del sentido común a la realidad del trabajo de campo regional en Colombia, recordando, nuevamente, la naturaleza experimental y preliminar de esas labores.

Primeramente había que tomar en cuenta el saber y la opinión experimentada de los cuadros y de otras personas informadas de las regiones y localidades. Esto se refería ante todo a los problemas socioeconómicos regionales y sus prioridades, en lo cual la confianza de los investigadores fue retribuida con creces. La riqueza factual de la experiencia campesina se reflejó en la organización de acciones concretas, como las tomas de tierras; en la vida; sobre la adopción de costumbres y prácticas nuevas en el medio tradicional, y sobre la utilización de la botánica, la herbología, la música y el drama en el contexto regional específico. En estas actividades, como en otras, se registraron muchos más éxitos que fracasos, lo cual confirmó la secular convicción sobre las posibilidades intelectuales y creadoras del pueblo.

Luego, había que llegar con ideas e informaciones a las bases e ilustrar o modificar el sentido común para convertirlo en “buen sentido” (Gramsci). Este problema enfocaba la tesis más general del destino del conocimiento. Por lo que viene explicado, la investigación activa no se contenta con acumular datos como ejercicio epistemológico, que lleve como tal a descubrir leyes o principios de una ciencia pura, ni hacer tesis o disertaciones doctorales, porque sí. Ni tampoco investiga para propiciar reformas por más necesarias que parezcan, o para el mantenimiento del statu quo. En la investigación activa se

18 Al político norteamericano Adlai Stevenson se le atribuye el siguiente pensamiento: “En la gente sencilla hay visión y propósito. Muchas cosas se revelan a los humildes que se esconden a los grandes. Espero recordar las grandes verdades que son tan obvias (entre los sencillos) cuanto que en otras partes se oscurecen” (Time, enero 24 de 1977: 17).

trabaja para armar ideológicamente e intelectualmente, a las clases explotadas de la sociedad, para que asuman conscientemente su papel como actores de la historia. Este es el destino final del conocimiento, el que valida la praxis y cumple el compromiso revolucionario.

Como mucho de la información se originaba en el terreno, con las bases, el asunto planteaba la devolución de ese conocimiento a las bases. Esta devolución no podía darse de cualquier manera: debía ser sistemática y ordenada, aunque sin arrogancia. En esto se trató de seguir el conocido principio maoísta, “de las masas, a las masas” (ver nota 11). También se prestó atención a la experiencia vietnamita sobre la utilización de la cultura popular para fines revolucionarios (Mao, 1968, III: 119; Chinh y Giap, 1972:55-58).

El principio de la “devolución sistemática” fue uno de los que más energías desató y más polémicas suscitó, quizás por tocar con elementos obvios que muchas organizaciones gremiales y políticas habían relegado a segundo plano, no obstante su importancia. Porque asegurar la comprensión de lo que uno hace, dice o escribe, puede marcar la diferencia entre el éxito y el fracaso en un movimiento político o social. Hasta un filósofo ilustrado como Fichte se preocupó por la comunicación de sus ideas, y no tuvo reparos en “traducir” algunos de sus complicados tratados para “obligar a comprender al lector”, como él mismo dijo, con una “exposición clara como la luz del sol, al alcance del gran público” (1801).

El esfuerzo de comunicarse implica, por lo menos, reconocer las posibilidades de comprensión de nuevas ideas por las bases, si no todos los hombres no son filósofos formales, por lo menos los espontáneos abundan decía Gramsci. En los casos colombianos, el problema radicaba en cómo llegar a las bases, no con simple información periodística o educacional (con lo que podían ya estar suficientemente bombardeada) sino con conocimiento científico de la realidad que les creara conciencia de clase revolucionaria y disolviera la alienación que les impedía entender la realidad y articular su lucha y defensa colectiva (Mandel, 1974: 61-69).¹⁹

Se ensayaron, en consecuencia, actividades diseñadas a romper, aunque fuera parcialmente, la barrera cultural con las bases campesinas, obreras e indígenas. Se trató de ajustar aquellos principios y técnicas de comunicación a la

¹⁹ Este conocimiento científico, evidentemente, es el producido por los investigadores activos y militantes comprometidos con las bases según principios metodológicos expuestos en estudio.

situación colombiana, reconociendo que el nivel de desarrollo político y educativo de los grupos de base era bastante deficiente.

Se aplicó, pues, la regla ya señalada, de comenzar trabajos al nivel de conciencia política de las bases, para llevarlas sucesivamente al “buen sentido” y a la conciencia revolucionaria de clase. Esta ingente tarea hubo de quedar inconclusa a nivel nacional y regional por diferentes causas, algunas de las cuales se especifican más adelante, la más importante de las cuales fue el hecho de que los investigadores activos, como tales, no podían asumir ningún papel como vanguardia política, aunque hubiese, en efecto, un vacío en este campo.

No obstante, la experiencia pedagógica-política pudo desarrollarse en algunos aspectos:

En primer lugar, ante el creciente reconocimiento de la importancia de hacer estudios para racionalizar y hacer más eficaz la acción de los organismos gremiales y políticos, se impulsaron estudios históricos y socioeconómicos regionales (Costa Atlántica, Litoral Pacífico, Cauca, Antioquia, Valle del Cauca).

Así se cubrieron temas como el origen del latifundio, la formación de las clases campesinas, historias de comunidades, historias de movimientos populares, la situación actual de la educación primaria, factores de represión y violencia estatal, etc.

Estos estudios se plantearon en consulta con las bases (sus cuadros más avanzados ante todo), tomando en cuenta lo dicho sobre la experiencia popular, la determinación de prioridades y metas de los grupos de base, y el control de la información. Así se publicaron, con el acuerdo de las bases y buscando simplicidad de expresión, libros como la “Historia de la cuestión agraria en Colombia” (1975), “Modos de producción y formaciones sociales en la Costa Atlántica” (1974), “La cuestión indígena en Colombia”, por Ignacio Torres Giraldo (1975), “María Cano, mujer rebelde”, por Ignacio Torres Giraldo (1973), “En defensa de mi raza” por Manuel Quintín Lame (1972), “Por ahí es la cosa” (1972) y otros similares.

En segundo lugar, con ayuda de los cuadros más avanzados a nivel local, se prepararon y publicaron textos ilustrados, también de fácil comprensión y lectura, derivados del mismo trabajo de campo (“Lomagrande”, “Tinajones”, “Felicita Campos”, “El Boche”, etc). Así, las bases eran prácticamente las primeras

en conocer los resultados de las investigaciones emprendidas. Para mantener este impulso, se fueron transmitiendo al personal de cuadros, mediante manuales y cursillos, las técnicas y el conocimiento necesarios. A los impresos se añadieron luego materiales audiovisuales, películas de corto metraje (“Mar y pueblo”, “La hora del hachero”, etc.), filminas, transparencias y, por último, grabaciones educativas y el empleo de conjuntos musicales y dramático de las propias localidades.

En tercer lugar, se creó en 1974, una revista nacional crítica política y oposición, “Alternativa”, para ampliar el contacto con las bases e incluir en éstas a porciones de la pequeña burguesía y clase media colombiana. El fenomenal éxito de esta revista que llegó a ser, en cinco meses, la segunda en circulación del país con 52.000 ejemplares, indicó que se iba por buen camino, por lo menos en la tarea de politizar los sectores medios. En este intento colaboraron importantes agrupaciones de izquierda. Pero el afán de enfatizar el contacto con los grupos de base campesinos, obreros e indígenas a expensas de los medios, llevó a una sonada crisis pública nacional que no fue nada positiva para las causas que los diversos grupos participantes apoyaban, con la división sucesiva de la revista y su temporal suspensión.²⁰ Así, la comunicación con las bases en el campo periodístico, ayudó poco a poco a superar la alienación y la ignorancia de nadie para llegar al “buen sentido” y la conciencia revolucionaria de clase, debido al “canibalismo” desatado y a la confusión sobre los fines de la revista en relación con los intereses de los grupos responsables.

En cuarto lugar, mediante cursillos especiales y el texto vulgarizado “Cuestiones de Metodología” (1974) se fueron dando a los cuadros más aptos técnicas simples de investigación social y económica, puestas a su alcance, para permitirles realizar y continuar indefinidamente sus propios estudios con un mínimo de sistematización y análisis, sin tener que acudir a asesoría o ayuda externa: esto es, se quiso estimular la “autoinvestigación” de la comunidad y resolver, en parte, el problema del control de los trabajos y el “para quién” de la investigación.

20 El presente autor, fue de opinión de organizar dos revistas, una como venía y otra para las bases, en lo que contó con el acuerdo del escritor García Márquez, vocero de la contraparte; pero este arreglo fue rechazado por el nuevo grupo editorial de Bogotá, que había asumido, equivocadamente, una actitud triunfalista. La fórmula intermedia de Alternativa del Pueblo falló muy pronto, a los seis meses. La otra Alternativa (del grupo García Márquez), suspendió temporalmente en diciembre de 1976, luego de un recorrido meritorio como crítico de la sociedad y del Estado colombiano. Reanudó la publicación en abril de 1977.

Finalmente, como ya se sugirió, para todos los proyectos y niveles se trató de adoptar un lenguaje directo, claro y sencillo para la comunicación de resultados. Esto obligó a revisar conceptos y definiciones, como quedó también explicado, y a combatir el estiramiento científico-académico y la verbosidad especializada, lo cual llevó a diseñar formas nuevas de publicación y producción intelectual más abiertas y menos esotéricas y descreadoras.

En cuanto a los grupos de referencia populares que al principio se habían postulado como alternativas de los académicos e intelectuales, éstos se conformaron por cuadros dirigentes experimentados y de cierta capacidad analítica. Pero su influencia resultó ser más práctica que teórica, más política que científica. Aunque fueron bastante útiles, la discusión estrictamente científica hubo de seguirse realizando entre profesionales identificados con el trabajo investigativo que se estaba adelantando, a quienes se llevaban las impresiones –el sentido común– de las bases.

A pesar de las grandes dificultades encontradas, estas actividades tuvieron a veces desarrollos que, en algunos aspectos, fueron asombrosos. Las dificultades e incomprendimientos en su realización fueron ante todo de naturaleza política, y podían haberse previsto al recordar los cargos hechos antes sobre “voluntarismo”. Pero la principal dificultad en el manejo e interpretación de estos elementos de educación, comunicación y politización parece que estribó en olvidar parcialmente el proceso dialéctico que la praxis implica, para llevar a las bases populares principios ideológicos y conocimientos ordenadores de su propia experiencia que les permitieran avanzar en la transformación de su mundo.²¹ En otras palabras, las bases envueltas en estos trabajos avanzaron ideológicamente, pero no suficientemente, porque la filosofía y el conocimiento, resultantes de la investigación activa no se tradujeron, a ese nivel, en un sentido común más ilustrado, ordenado y coherente, en un “buen sentido”, que llevara a un nivel de acción política superior al existente. Se logró información para las bases, se obtuvieron datos científicos, se hicieron publicaciones y se impulsaron movimientos; pero el trabajo no cristalizó en organismos superiores o en tareas más ambiciosas de transformación social.

21 De aquí el conocido debate sobre la “inyección ideológica” desde fuera de las bases populares, que resolvió Lenin adoptando a política de intelectuales y cuadros de partido, siguiendo los lineamientos de Marx y Engels sobre la teoría de las clases sociales; V. I. Lenin 1944, I: 121. Cf. Moura 1976: 106-108. Esta política, no obstante puede enriquecerse con el “diálogo” que sobrepasa las diferencias entre sujeto y objeto e impide la imposición unilateral de arriba abajo, del nuevo conocimiento o de la nueva ideología (véase la sección siguiente).

Esta tarea superior fue imposible hacerla a los grupos que ejecutaron la investigación-acción porque implicaba recursos de organización política y permanencia institucional que no tenían: desde el principio habían quedado sueltos, como cuadros espontáneos. Ni tampoco fue posible articular firmemente esta tarea con partidos revolucionarios existentes, aunque hubo varios intentos positivos, a causa de desconfianzas mutuas que luego se encontraron irracionales.

Aún así lo poco que se hizo en este campo pedagógico-político destacó la importancia de entrar al aparato de convicciones de las bases y de sus dirigentes para disponerlos a actuar, y actuar con eficacia: parecía ser una manera pertinente de convertir la “psicología de clase” que se encontraba, en conciencia de clase; el ayudar a transmutar la “clase en sí” en “clase para sí” (Lukács 1975:55, 83, 223, 225; Feyereband 1974: 82). Que sepamos, no se ha advertido aún otra forma mejor de convertir el sentido común en conocimiento científico, ni darle los elementos dinámicos necesarios para su propia superación política. En este campo, el reto continúa; pero este reto es, mucho más para los partidos revolucionarios de izquierda como tales, que para los intelectuales comprometidos.²²

Sobre la ciencia del proletariado

Cuando se iniciaron los experimentos de investigación-acción en 1970 (como dijimos en la primera sección de este estudio), al rechazar la tradición sociológica positivista y académica se empezó a distinguir entre “ciencia burguesa” y “ciencia del proletariado” a la manera crítica acostumbrada por los intelectuales de izquierda. Era evidente que la interpretación dominante de la realidad y del mundo en Colombia –con su propia ciencia e ideología- era y sigue siendo la de la burguesía, dominio que, desde finales del siglo dieciocho, viene combinando con el triunfo de los movimientos políticos liberales que la revolución industrial hizo posible. Esta observación elemental había enseñado objetivamente que tales interpretaciones de la realidad y del mundo vienen condicionadas por procesos impulsados por intereses de clase, esto es, por fuerzas históricas motoras que impulsados por intereses de clase, esto es, por fuerzas históricas motoras que impulsan los acontecimientos en la realidad. Así como la burguesía hizo su revolución –incluyendo su ciencia como

22 Una posibilidad es estudiar a fondo la interpretación fisiocrática del sentido común como “opinión pública”, formada ésta por una inflexión colectiva guiada por filósofos idóneos, y como una aplicación concreta de la praxis (control político y acción social); cf. Habermas 1974: 74-81.

elemento coadyuvante— podía deducirse que es posible configurar una contrasociedad en la cual la clase social determinante sea aquella opuesta a la dominante, en este caso y por definición, el proletariado. Es, entonces, fácil concluir que el proletariado como clase también puede desarrollar e imponer su propio sistema de interpretación de la realidad, es decir, su propia ciencia.

Por las experiencias revolucionarias exitosas (la cubana, la china, la soviética la vietnamita y otras), se sabía que esta ciencia ha de ser concebida para entender las contradicciones del capitalismo y actuar sobre ellas, con elementos ideológicos capacitados para superar a éste. No se conoce hasta hoy otra concepción adecuada para fines que la propuesta con base en el materialismo histórico, cuyo desarrollo consecuente, sostenemos, ha sido y es la ciencia crítica. Porque el materialismo histórico, como filosofía de la historia, permite combinar el conocimiento con la acción: él mismo es acción. Al actual proletariado le corresponde, por lo tanto, adelantar una lucha en la cual coinciden la teoría y la práctica, tesis que ya aceptamos como válida cuando estudiamos el concepto de praxis.²³

Cómo definir y determinar este proletariado como actor de la historia, incluyendo en él a los propios intelectuales que hubieses adoptado la ideología proletaria, fue problema constante en el trabajo. Pero no se logró, evidentemente, proletarios objetivos, y en la ciudad que eran, evidentemente, proletarios objetivos, y con ellos se estableció un contacto muy íntimo. De ellos se quiso reconocer y respetar su sabiduría popular y sentido común, para ver si, por allí, se podía desarrollar su propia ciencia; pero esto no dio resultados palpables. Había, evidentemente, una interpretación campesina y obrera de la historia y de la sociedad, como de sus ancianos informantes, de su tradición oral, y de sus propios baúles -archivos: era una interpretación distinta de la burguesa consignada en los textos conocidos de historia. Hubo casos estimulantes en los que se logró que diversos cuadros campesinos plasmaran, por escrito, sus concepciones ideológicas nuevas; estos escritos tuvieron un efecto positivo en la politización y creación de conciencia proletaria en otros compañeros, y sirvieron para delinear una “ciencia popular” como se postuló en 1972. Pero, en general, la voz de las bases tuvo acentos muy tradicionales que reflejaban el peso de la alienación a que los tenía sujetos el sistema capitalista: eran necesariamente personas educadas en, corrompidas por, la sociedad capitalista. Hasta los cua-

23 Lukács ha definido las funciones ideológicas del materialismo histórico como arma del proletariado: juzgar el orden social capitalista y revelar su esencia, como señalamos antes. En estas circunstancias, “el conocimiento lleva sin transición a la acción” (Lukács 1975:90-91).

dros considerados avanzados muchas veces demostraron no tener conciencia clara de su acción en la historia, mucho menos capacidad para articular una interpretación científica de su propia realidad ni proyectarla hacia el futuro.

Así, con característica impaciencia, fueron los investigadores activos y sus aliados intelectuales quienes hubieron de definir lo que querían como “ciencia popular en contraposición a la burguesa, e inyectar su propia definición intelectual en el contexto de la realidad. Era como buscar un fantasma: a falta de uno, sintieron la necesidad de crearlo. Y el resultado fue una aplicación comercial del concepto de inserción en el proceso social, para “con el conocimiento al servicio de los intereses populares”, como _____ y no ante todo derivarlo de las condiciones objetivas del proletariado, como hubiera sido teóricamente más correcto (Marx 1971:109,191).²⁴ No obstante, se llegó a proponer y aplicar pautas cooperativas de investigación con los grupos proletarios del campo, en que éstos tomaron un papel activo, en la solución de este problema.

En todo caso, ante la dureza de este problema real, los fundamentos de la orientación y validación del trabajo de campo y de la búsqueda científica siguieron siendo los del materialismo histórico y la praxis que éste implica. Como el materialismo histórico era patrimonio casi exclusivo de los investigadores activos e intelectuales comprometidos, éstos no tuvieron otro camino que compartirlo y difundirlo en la base como ideología, lo cual llevó a adoptar como “categorías mediadoras específicas” las que de manera clásica se exponen como postulados generales del marxismo. En esta forma, lo que se llamó “ciencia popular” tuvo que ser un calco ideológico de algunas tesis generales del materialismo histórico como se han desarrollado en diversos contextos y en diferentes formaciones sociales, es decir, se cayó en la más grande forma histórica del dogmatismo, que es la mimesis.²⁵ (36).

Esta transferencia de conceptos y categorías dadas resultó acertada en algunos aspectos y desacertada en otros. En la práctica no se sintió que se hubiera enriquecido ninguna “ciencia del proletariado”, porque lo que se anticipó como “ciencia popular” no alcanzó, por aquel dogmatismo, a reflejar fielmente las

24 “A medida que la lucha del proletariado toma forma con mayor claridad (los teóricos) no tienen más necesidad de encontrar una ciencia en sus propias mentes; sólo tienen que observar lo que ocurre ante sus ojos y hacerse sus vehículos de expresión”, para llegar a ser “ciencia revolucionaria” Marx 1971: 109, 191.

25 Según lo concebido por Platón; cf. Lukács 1975: 261. Sobre las categorías mediadoras específicas”. Lukács 1975:201.

realidades objetivas encontradas y, a veces, las distorsionó u oscureció, como ocurrió en las discusiones sostenidas entre los investigadores y con otros, sobre el papel y unciones de la vanguardia revolucionaria, el dogma de los cinco modos de producción, la supervivencia del feudalismo en Colombia y su relación con la formación social, el determinismo económico y la caracterización de la sociedad, que más que todo parecieron ser diálogos de sordos.

Un resultado ambiguo como este podía haberse previsto: la condición histórica y social de las masas colombianas parece que no da aún para formar y enriquecer el complejo científico y cultural propio de los intereses de las clases trabajadoras (frente a los de la burguesía) como acto de un sujeto histórico capaz de producir el futuro anticipando el resultado, es decir, capaz de ver y entender la realidad concreta del presente y construir así, conscientemente, su propia historia. No había que hacerse ilusionar sobre el material humano real con el que se contaba (aunque tendía a idealizarlo), y las opciones de lo aleatorio quedaban demasiado condicionadas por el sistema tradicional: la revolución en efecto, no es cosa de un día, y las fallas humanas de las bases y sus cuadros no dejaron de hacer su costosa irrupción.²⁶

Así, la experiencia de búsqueda de una “ciencia del proletariado” quedó inconclusa y sin respuesta, en espera de que sucesivos intercambios, contactos y esfuerzos educativos disminuyeran el efecto de la ignorancia y la alienación tanto en el proletariado como en los intelectuales, para permitirles dar el salto cualitativo que les capacitara a todos para construir ese futuro y esa ciencia, y para liberarlos políticamente.²⁷ De allí la renovada responsabilidad de aclaración y crítica que les compete a los cuadros revolucionarios contemporáneos en la praxis porque, como lo señala Hobsbawm, si los intelectuales

26 Este es tema para otro estudio. El presente autor trabajó bajo el supuesto de que puede crearse una conciencia y una moral revolucionarias que determinen el uso del dinero y otros recursos materiales necesarios para las tareas. Mucho de la crítica que se hizo al efecto corruptor del dinero, la ayuda externa, etc., tuvo visos de moral pequeño burguesa con elementos de falsa o mala conciencia, como se hizo ver, inútilmente, en repetidas ocasiones (Fundación Rosca 1976: 39-45). Estos experimentos en investigación-acción fueron apoyados económicamente por una gran diversidad de instituciones que iban desde las cívicas de países neutrales o socialistas (como el SIDA en Suecia) hasta la campaña Solidaridad de Holanda y el Comité Nacional de AUTO-Desarrollo de los Pueblos, de Estados Unidos. Ninguna de estas instituciones impuso condiciones al uso de los fondos recibidos.

27 Es posible desarrollar dirigentes marxistas de base, si seguimos la experiencia de Gramsci, que estipula “trabajar para promover élites de intelectuales de nuevo tipo surgidos directamente de las masas, que permanezcan en contacto con ellas para convertirse en el núcleo básico de expresión” (Gramsci, s.f. 81). Mandel 1974: 63-67, y sus tesis sobre los “obreros avanzados”; Fals 1975: 46.

no son necesariamente decisivos, tampoco sin ellos podrán las clases trabajadoras hacer la revolución, mucho menos hacerla contra ellos (Hobsbawm 1973:264, 266).²⁸

Sobre el Sujeto y el Objeto del Conocimiento

Como hemos visto, el paradigma de la ciencia social crítica estipula que la diferencia entre sujeto y objeto puede reducirse en la práctica de la investigación. La experiencia colombiana de investigación-acción tiende a comprobar esta tesis que, en verdad, no es nueva: ya Hegel había explicado cómo, en la idea de la vida, el dualismo de sujeto y objeto queda superado por el conocimiento, en una síntesis que se logra al reducir el segundo al primero (Hegel II: 671-674).

En consecuencia, el trabajo de campo en las regiones colombianas estudiadas no se concibió como mera observación experimental, o como simple observación con empleo de las herramientas usuales (cuestionarios, etc.) sino también como “diálogo” entre personas intervinientes que participaran conjuntamente de la experiencia investigativa vista como experiencia vital, utilizaría de manera compartida la información obtenida, y preparan y autorizan la publicación de los resultados en forma tácita y útil para las metas de los movimientos involucrados.²⁹

Este entendimiento entre personas de distinto origen, entre a ___ y, muchas veces, clase social, tuvo lugar cuando aquellas que se consideraba mejor preparada modificó la concepción de su papel sea como cuadro o como investigador- y adoptó una actitud de aprendizaje y de respeto por la experiencia, el saber y la

28 Es cuestionable si en otros países, aún en algunos desarrollados, la situación ideológica del proletariado sea mejor que en Colombia. El desempeño histórico del proletariado en los países capitalistas avanzados, como se sabe, es una de las paradojas más agudas de, marxismo actual, aún tomando en cuenta que en Europa aparecieron obreros-filósofos de categoría, como Joseph Dietzgen, a quien alabó Marx y de cuyos escritos tomó Lenin algunas de sus principales concepciones ideológicas. El marxismo ha sido allí más bien un movimiento de la alta intelectualidad, desde finales del siglo XIX, cuando empezó a imponerse en los medios académicos y científicos; cf. Bottomore y Rubel 1968: 44-63; Colletti 1976: 54 (sobre transformación de Luckács de ideólogo revolucionario en Profesor universitario).

29 El concepto de “diálogo” tiene dimensiones revolucionarias en este tipo de contacto, como lo expone Freire 1970; 83-84. Supone descubrir la realidad objetiva y crear conciencia sobre la situación para eliminar la opresión; véase también la opinión de Gramsci, cf. 89-91; sobre la relación pedagógica. Experiencias pertinentes en educación de adultos son hoy materia de reflexión, como el “participatory research”; convergence 1975: 24-78.

necesidad de la otra, alistándose al mismo tiempo para conducirse a “expropiar” su técnica y conocimiento. Esta actitud comprensiva tuvo consecuencias políticas positivas, como se constató en el terreno. En efecto, cuandoquiera que se tomó en cuenta al nivel real de conciencia de la situación encontrada (que tenían los miembros de las comunidades de base) como punto de partida para la acción, y no el nivel de cuadro mismo, cuya conciencia podía estar mucho más adelantada que la de las bases, se evitaron errores políticos por exceso de activismo o por ignorancia.³⁰ Además se trató de evitar también (no siempre con éxito) decisiones unilaterales o verticales que podían oler a paternalismo y que, de pronto, habrían podido a ser formas que nuevas de explotación intelectual y política de las masas, formas que se querían combatir a todo trance.

La investigación así concebida –que era, en parte, “autoinvestigación”– llevó a una división del trabajo intelectual y político que tomó en cuenta los niveles de preparación, tratando de evitar discriminación o arrogancia en los cuadros. Por ejemplo, el análisis cuantitativo lo ejecutaba un cuadro avanzado, mientras que la entrevista directa, la grabación con ancianos, la búsqueda de documentos y retratos antiguos en los baúles familiares, o la fotografía, podían realizarlas otros menos entrenados. Lo principal en estos casos fue la plena participación de los interesados en el trabajo, y el conocimiento y control de la investigación y sus fines por parte de todos, especialmente por la organización gremial, en estos casos. Así se procedió en el terreno, con resultados que sobrepasaron toda expectativa. En muchas situaciones motivadas por la naturaleza de las luchas que se vivían, no habría sido posible adelantar estudios ni ganar conocimiento sino en esta forma “dialógica” en la que se disminuían las diferencias entre el sujeto y el objeto de la investigación.

Como los estudios que se realizaron en esta forma no eran simples ejercicios intelectuales sino que iban condicionados a la práctica política mediata o inmediata, no podían verse sólo como producto de una síntesis entre sujeto y objeto. Había que verlos como un entendimiento entre sujetos y objetos activos que compartían la experiencia dentro de un mismo proceso histórico, en

30 En esta forma podría interpretarse la organización de lo que se llamó “baluartes de autogestión campesina” en Colombia como parte de la organización de Usuarios Campesinos; véase Fals 1975:143-144. Recuérdese también el consejo de Mao Tse-tung a sus “trabajadores de la cultura”: “En todo trabajo que se realice para las masas, se requiere partir de sus necesidades y no del buen deseo de un individuo--- he aquí dos principios: uno, las necesidades reales de las masas, y no necesidades imaginadas por nosotros, y otro, los deseos de las masas y las decisiones que toman ellas mismas, y no las que tomamos en su lugar” (Mao 1968b, II: 186-187).

el fondo, actuando como un solo sujeto. Por lo tanto, había que plantearse el problema del sentido de la inserción que se realizaba en el proceso histórico, como efecto político sobre las masas y sus propios organismos.

En general, la experiencia colombiana dejó entrever que es posible realizar este tipo de estudio = acción por investigadores aislados cuando van en función de intereses objetivos de las bases o de sus gremios; pero que, obviamente, su efecto político cae en el vacío cuando el trabajo no es convergente con los de partidos u organizaciones políticas, o cuando no está directamente auspiciado e impulsado por éstas con sus investigadores militantes. En vista del peligro que esta definición podía presentar, cuando quiera que los investigadores activos se apartaron de esta regla hubo acusaciones de “espontaneísmo”, y el celo partidista con frecuencia agudizó situaciones o autorizó la persecución, la macartización y el “canibalismo” a los cuadros e investigadores que se consideraban responsables. Este choque producido por el sectarismo partidista, por una parte, y por el afán espontáneo e individual de participar en el proceso revolucionario, por otra, creó presiones para responder al impasse políticamente, es decir, para que los investigadores se constituyeran a su vez en grupo político. Pero, aunque se dieron algunos pasos en este sentido, a la larga no fue posible hacerlo por diversas razones: 1) Las diferencias sobre el enfoque de aparatos de comunicación (especialmente la revista “Alternativa”), llevaron a una dramática escisión en tales grupos, con efectos públicos adversos; 2) las bases campesinas y obreras se afectaron también por una división interna que agudizó contradicciones relacionadas con interpretaciones tendenciosas y personalistas sobre el trabajo regional y el origen económico de los aportes (ver nota 37); 3) en el momento de la decisión, algunos optamos por inclinar la balanza y guardar la distancia enfatizando el papel del científico comprometido dentro del proceso y no el papel del político pragmático y calculador que podían exigir las circunstancias. De cualquier manera, tales dilemas y tentaciones simplemente confirmaron la importancia básica, también ya aceptada, que en estas actividades teórico-prácticas tiene la organización, para desarrollar toda la potencialidad revolucionaria.

Sabido es que desde el punto de vista de los principios ortodoxos del marxismo-leninismo, “la organización es la forma de mediación entre la teoría y la práctica” (Lukács 1975:312; Gramsci sf.:76; Mandel 1974:61). Por lo tanto, la organización es la que debería disponer, en últimas, cómo ejecutar la investigación, cuando y con quienes; pues es la que controla opciones en lo táctico

y juega con lo aleatorio del cambio en las coyunturas. Tal tesis es válida para aquellas organizaciones no fetichistas que conceden importancia a la investigación, porque aplican correctamente el principio leninista de que “sin teoría revolucionaria no puede haber acción revolucionaria”, y el maoísta de que “quien no ha investigado no tiene derecho a opinar” (Mao, 1968b:9; Colletti: ____, parte II). Sin embargo, en el caso colombiano, se sentía muchas veces que no había mucho más que un reconocimiento ritual a tales principios, y que casi todas las energías y los recursos organizativos se dedicaban a la acción directa. Semejante solución, aunque respetable, desde muchos puntos de vista, no parecía conveniente para el proceso revolucionario general, especialmente en sus aspectos estratégicos de formación de una contrasociedad fuerte y convencida. Pero el proceso fue enseñando: los sucesivos golpes de un enemigo de clase mejor informado por estudio y la investigación científica llevaron a algunos de aquellos grupos activistas y partidos a reconsiderar su posición. En estos casos, la experiencia en el proceso condujo en Colombia a formas más maduras de mediación entre la teoría y la práctica, que ya no pueden ignorar los principios metodológicos de la investigación-acción y la ciencia social crítica, como aquí se ha esbozado.

El adentrarse en el saber popular y el intercambio con la experiencia de base sobresalen así como necesidades tácticas. El sentido común y la formación de una opinión pública basada en la conciencia de clase consciente de su verdadera historia, son elementos a considerar seriamente, por las posibilidades que ofrecen de crear y enriquecer una eventual ciencia del proletariado. La comprensión dialéctica de sujeto-objeto en la praxis va al corazón de este problema, por cuanto toma en cuenta el desarrollo social y político de las masas.

Como ya se sabe, son las bases organizadas no es posible el cambio revolucionario y la construcción del futuro; ni tampoco sin ellas es posible la adquisición del conocimiento científico necesario para tareas tan vitales. Evidentemente serán científicos más consecuentes, eficaces y productivos, si mantienen el equilibrio, el ritmo y la dialéctica de esta posición, y si la organización política les estimula, acoge y respeta como tales.

BIBLIOGRAFÍA

- ALTUSSER, L. 1973. Réponse á John Lewis. París.
- BERNAL, J. 1976. Historia Social de la Ciencia. Barcelona.
- BIRNBAUM, N. 1974. Hacia una Sociología crítica. Barcelona.
- BOTTOMORE, T. 1975. Crisis And Contention In Sociology. Londres.
- BOTTOMORE, T. y RUBEL, M. 1968. Karl Marx: selected Writings in sociology an Social Philosophy. Londres.
- URCHETT, W. 1969. El triunfo del Vietnam. Buenos Aires.
- LARK, P, A. 1972. Action research and Organizational Change. Londres.
- DETTI, L. 1976. Hacia un marxismo vivo. Bogotá.
- CORTES, R. 1970. Ciencias Sociales: ideología y realidad nacional. Buenos Aires.
- DURKHEIM, E. 1895. Les régles de la méthode sociologique. Burdeos.
- ENGELS, F. 1935. Anti-Duhring. Chicago.
- FALS BORDA, O. 1975. Revoluciones Inconclusas en América Latina. México.
- 1975^a. Historia de la cuestión agraria en Colombia. Bogotá.
1976. ciencia propia y colonialismo intelectual. Bogotá.
- FEYERABEND, P. 1974. Contra el método. Barcelona.
- FICHTE, J, G. 1913. Principios fundamentales de la ciencia del conocimiento. Madrid.
- FREIRE, P. 1970. Pedagogía del oprimido. Nueva York.
- FREUND, P, y ABRAMS, M. 1976. Ethnomethodology and Marxism Theory and Society, Vol 3, N° 3.
- FUNDACION ROSCA DE INVESTIGACIÓN Y ACCIÓN SOCIAL, 1972. ciencia popular, causa popular. Bogotá.

- 1974^a. Cuestiones de metodología aplicada a las ciencias sociales. Bogotá.
- 1974b. la verdad es revolucionaria. Bogotá.
- 1975 “La Rosca de Investigación se retira de Alternativa del Pueblo”. Alternativa del Pueblo, Bogotá, N°28 marzo 17 abril 30.
- GENTILE, G. 1899. La filosofía de Marx. Pisa.
- GRAIARENA, J. 1974. Observer or participants. IX congreso mUndial de Sociología. Toronto.
- GRAMSCI, A. sf. La formación de los intelectuales (De cuadernos de la cárcel). Bogotá.
- HABERMAS, J. 1974. Theory and Practice. Boston.
- HOBBSAWN, E. 1973. Revolutionaries. Londres.
- KUHN, T. 1970. The Structure of scientific revolution. Chicago.
- LABRIOLA, A. 1948. Ensayos on the Materialistic Conception of History. Londres.
- LENIN, V. I. 1944. Obras escogidas. México.
1974. materialismo y empiriocriticismo. Madrid
- LUKACS, G. 1975. Historia y Conciencia de clase. Barcelona.
- LUXEMBURG, R. Reforma Social o Revolución.
- MANDEL, E. 1972. La formation de la pesée économique de Karl Marx. París.
1974. la teoría leninista de la organización. México.
- MANSILLA, H, C, F. 1970. Introducción a la teoría crítica de la sociedad. Barcelona.
- MAO TSE-TUNG. 1968. Algunas cuestiones sobre los métodos de dirección. Pekín.
- 1968^a. Sobre la practica. Pekín.

1968b. el frente único en el trabajo cultural. Pekín.

1968c. prefacio a investigaciones rurales.

MARX, K. 1971. El capital. Miseria de la Filosofía. Buenos Aires.

MOSER, H. 1976. Anspruch und Selbstverständnis der Aktionsforschung. Eitschrift für Paedagogik. Vol 22, nº3.

MOURA, C. 1976. Sociología de la praxis. México.

NN. 1976. Convergence. Vol 8. Nº 2. Toronto.

PEARSON, K. 1892. The Grammar of Science. Londres.

POPPER, K- 1959- The logic of scientific discovery. Nueva York.

QUIJANO, A. 1973. Alternativas de las ciencias sociales en América Latina. Desarrollo Indoamericano, año 6. Nº 21, octubre.

RICKERT, H. 1943. Ciencia Cultural y Ciencia Natural. Buenos Aires.

SOLARI, A, FRANCO R, JUTKOWITZ, J. 1976. Teoría, acción social y desarrollo en América Latina México.

STAVENHGEN, R. 1971. Decolonizing applied social sciences human organization, Vol 30. Nº 4.

TRUONG CHINH Y VO NGUYEN GIAP, 1972. Estrategia y táctica de la resistencia.

Vietnamita. Bogotá.

1974. The peasant question (1937-1938). Ithaca.

WRIGHT MILLS, C. 1969. De hombres sociales y movimientos políticos. México.

PODER

CAPÍTULO 5. TRIBULACION Y FELICIDAD DEL PENSAMIENTO ³¹

Estanislao Zuleta

I

DOGMA. Llamaremos así a toda convicción que haya llegado a ser para quien la posee -o la padece una referencia de su propia identidad; algo que por lo tanto no puede ser perdido -por ejemplo superado- sin que se abra inmediatamente la cuestión esencial de la angustia: ¿quién soy yo ahora que no pienso así, ahora que no creo en esto? Tal vez convenga dejar de lado momentáneamente el carácter mismo de esta convicción, su grado de elaboración y coherencia, las condiciones de su formación, para destacar solamente ese rasgo decisivo: que ha llegado a ser un referente de identidad. Esto nos permite indicar, para comenzar, que en un sentido fundamental todos somos dogmáticos, que no es posible tomar una alegre distancia sobre el dogmatismo, sin hacernos toda clase de ilusiones sobre la economía de nuestro pensamiento. Dogmático fue ya nuestro ingreso en el mundo: una palabra incuestionable designó, valoró y configuró la imagen primera de la realidad y de nosotros mismos; la palabra de un ser supremo objeto de todo, de la identificación, de la necesidad, del amor, del deseo, de la demanda, de la hostilidad. Cuando más tarde, los monstruos sagrados de la infancia se diferencian y relativizan

31 Tomado de: Zuleta, Estanislao. (2007). "Tribulación y felicidad del pensamiento". En: Elogio de la dificultad y otros ensayos. Bogotá, Colombia: Ariel.

Agradecimiento especial a Diego Fernando Arango por la preparación de este material.

y, finalmente, ya no puede negarse del todo que son en cierto modo, señores comunes y corrientes, la nostalgia de una palabra fundadora sigue operando y puede buscarse y encontrarse en el mundo alguien a quien adjudicársela; o, lo que es más peligroso, tratar de negar que estamos privados de ella por medio de una autonomización maníaca e intentar producirla nosotros mismos. Y por desgracia no siempre sin éxito, puesto que hay muchos que la buscan.

Pero más frecuentemente aprendemos, tarde o temprano, a fuerza de duelos y decepciones, que no se debe tener confianza en una teoría demasiado global que se dé aires muy generalmente explicativos, que tengan el tono o la pretensión de substituir la palabra primordial ofreciéndonos un nuevo nacimiento. Sin duda, la vieja añoranza sobrevive obscuramente y puede irrumpir de nuevo a causa de una conmoción de nuestros criterios de identidad; pero entre tanto, nuestro dogmatismo se refugia en convicciones restringidas que creemos suficientemente comprobadas. o al menos compartidas, o en todo caso, cuando son retoños inocultables de la vieja palabra omnipotente, constituyen ahora delirios circunscritos que pueden convivir con las consideraciones razonables de la vida práctica y las exigencias de la adaptación. Estas convicciones son tratadas como partes de nuestro yo, cuya pérdida significaría una herida narcisista. Nos convertimos en guardianes y protectores de estas “verdades”, no con los medios heroicos del gran dogmatismo que promete una nueva vida a quien lo acoja y descarta como caso perdido o enemigo a quien no lo acoja, sino con procedimientos más certeros y circunspectos: se pueden, por ejemplo destacar los hechos que parezcan confirmar estas convicciones, considerarlos como datos esenciales, para entender el sentido del conjunto y cuando son minucias, tomarlos como signos premonitorios de una evolución en marcha. Y al contrario, tratar los hechos que parecen refutarlas con un método similar al que emplea la neurosis obsesiva, es decir, aislándolos de su contexto, despojándolos de toda carga afectiva, presentándolos como efectos impredecibles de circunstancias particulares. En cuanto a las ideas que contradicen nuestras convicciones, se puede tratar de ignorarlas o, lo que es más prudente, estudiar lo que de ellas dicen quienes comparten nuestra posición. Si no se puede evitar el debate se aplica “la no reciprocidad lógica”; es frecuente hoy en muy diversos medios, practicar la defensa cerrada de las convicciones, que consiste en despojarlas de su carácter propio, es decir; de su pretensión a ser válidas por otros, y considerarlas como opiniones de un grupo, que puede coexistir con otras opiniones, aún opuestas, sin combatir las ni sentirse amenazadas, y que ya no piden para sí más que respeto, como cualquier otro rasgo cultural o gusto personal. Esta yuxtaposición inerte de opiniones di-

versas y contrapuestas que no debaten entre sí, se tiene hoy por signo de alta civilización democrática y pluralista, no solo en un campo de refugiados, sino también en la vida universitaria, donde conviven quienes las sostienen, como exiliados de antiguas convicciones que se han convertido en hábitos cómodos irremplazables, pero inofensivos. Es como si hubiera que escoger entre el gran dogmatismo que no admite diferencia alguna y un liberalismo escéptico que las tolera todas con tanta mayor facilidad cuanto que no le da importancia ninguna. Pero esta es una falsa oposición porque lo que tenemos, en el segundo caso, es una proliferación de microdogmatismos que han renunciado a convencer a otros a cambio de que nadie se atreva a ponerlos en cuestión.

El dogmatismo es un hecho general que no puede ser erradicado por ninguna medida preventiva ni higiene filosófica, porque es la manera como se articulan las formas de identidad, los deseos y las representaciones colectivas. Puede tomar la dirección de una regresión infantil, en las formaciones colectivas religiosas o políticas que exaltan la unidad en torno a la palabra fundadora y temen la diferencia como el camino que conduce a “las tinieblas exteriores” fuera del cuerpo de la madre-grupo, o en la idealización privada de una persona que viene a ocupar el lugar del otro primordial. Puede también tomar formas reactivas y circunscritas que dejan amplios márgenes a la diferenciación y a la modificación. No se trata, aquí, de ser o no ser sino de un problema de grados y de tipos. En todos los casos se trata de saber qué conjunto de convicciones, hasta qué punto y por cuales procedimientos va a ser defendido contra el pensamiento, contra todo lo que el pensamiento tiene de amenaza, de expropiación, de desidealización, de desalojo y nacimiento traumático. Al pensamiento le es siempre necesario, inevitable, descomponer, desarticular un sistema de supuestas evidencias y de interpretaciones previas, porque es el trabajo que resulta de una crisis de ese sistema. Y también es un intento de reestructuración, de formación de nuevos vínculos y formas de determinación, de generalización y sistematización. Con sus pérdidas y sus conquistas esta puesta en relación y en perspectiva de una crisis personal y de una crisis histórica no se puede propiamente enseñar.

II

PENSAR Y APRENDER. Los filósofos han tratado de encontrar un método para pensar bien. Sus resultados son documentos imprescindibles, pero desde luego muy lejanos de su propósito porque es prometer demasiado prometer un método. Es como prometer una extraordinaria aventura sin riesgo algu-

no, un camino perfectamente pavimentado que conduce a lo desconocido e intransitado. Se ofrece así el regalo venenoso de una guía para el explorador, guía cuyos planos fueron levantados y cuyo itinerario fue trazado desde el sitio hacia el cual se espera que conduzca al explorador. Y allí conducen si uno se deja llevar por el sutil cabestro de un filósofo hacia el establo de sus ideas. Lo mejor que se encuentra en estos diarios de viaje es la manera como señalaron algunos malos pasos y algunos abismos. Sin esto, difícilmente se les excusaría hoy por haberse lanzado en busca de la piedra filosofal.

Si se hubiera partido de una base menos optimista se habría podido obtener resultados modestos, pero muy interesantes. Si se hubiera partido, por ejemplo, de la base de que nuestra capacidad de declarar verdadero lo que nos tranquiliza y falso lo que nos perturba y angustia, -es, de todas las cosas del mundo la mejor repartida-, se habría podido iniciar el estudio de esta “facultad” tan necesaria y tan bien desarrollada en todos. Una descripción, aunque no fuera sistemática ni explicativa de los múltiples procedimientos y sutilezas de nuestra facultad de desconocimiento, aunque después resultara difícil entender cómo es posible, a pesar de todo, en ciertas circunstancias, llegar a dudar de algo en lo que se había creído.

Si queremos determinar aunque sea de una manera muy sumaria en qué consiste el trabajo del pensamiento, debemos distinguirlo de otro proceso que podríamos llamar adquisición de conocimientos o aprendizaje. Empleo aquí la expresión “trabajo del pensamiento” no en el sentido de una serie de actividades orientadas a una meta con determinados instrumentos y técnicas, sino en el sentido que da Freud a la expresión “trabajo del sueño”. Prefiero esta comparación fuerte -aunque no completamente exacta- porque en ella se ve claramente que no nos encontramos ante un sujeto unificado (o substancial) que se propone una meta determinada (por ejemplo: “quiero soñar que me encuentro con mi amada en un prado florido, me dice que sí a todo y actúa en consecuencia”) y luego se pregunta por los medios adecuados para llegar a este resultado. Así no se sueña. Así tampoco se piensa. Y aunque nadie es tan optimista como para tratar de soñar así, puede muy bien haber alguien tan optimista que crea que se puede pensar de esta manera. Así como el sueño trabaja con muy diversos materiales -restos diurnos, recuerdos infantiles, deseos inconscientes, fantasmas personales y dramas universales -tomados en un campo de fuerzas- las exigencias pulsionales y la censura que le son constitutivas-; así también el pensamiento trabaja con esos mismos materiales y con otros, en un campo de fuerzas en que se enfrentan las ideas que tratan

de irrumpir y las constricciones científico-ideológicas que determinan lo comunicable y, por lo tanto, lo propiamente pensable, más allá de lo cual está la verdad para sí, es decir, el delirio.

En cambio, el proceso de adquisición de conocimientos, en el sentido restrictivo que aquí le damos es el aprendizaje de los resultados anteriores del pensamiento y la investigación. Este proceso, que sigue una vía muy diferente, tiene también sus precondiciones que las del pensamiento -crisis- y otras resistencias internas y externas. Entre estas resistencias al pensamiento esta en primer lugar la amenaza de la soledad que puede llegar hasta la locura, es decir hasta la salida de la comunicabilidad y verosimilitud colectivas y la culpa por la traición a lo amado formador; parricidio dice Platón, refiriéndose a Parménides y algo por el estilo dice Aristóteles refiriéndose a Platón, cuando inicia la *Crítica de las ideas*.

Observación: Podría resultar tentadora la idea de reducir la distinción así introducida a una simple diferencia temporal según la cual, el conocer difiere del pensar como el acceso a un saber pasado difiere de la producción de un saber nuevo. Sin embargo, con esta reducción se escamotea por completo lo que realmente está en juego aquí: que la novedad del pensamiento no es un hecho cronológico, sino lógico; que el saber a que conduce es nuevo, no porque nunca se haya producido en la historia, sino porque surge del descoyuntamiento crítico de las nociones, los valores y los prejuicios que le prohibían. Hay que subrayar que si el conocimiento es aprendizaje de un saber y el pensamiento es producción- reproducción de un saber, esa diferencia no se refiere a la existencia o inexistencia previa del saber, sino a la forma, a la significación y a las consecuencias de los dos procesos. Es perfectamente posible conocer la aritmética, la biología, la economía, sin haberlas pensado nunca. ¡Qué digo posible!, si casi todo lo que hoy se llama educación y enseñanza consiste precisamente en transmitir un saber de tal manera que queden de hecho reforzadas, y se vuelvan operativas y necesarias todas las resistencias del pensamiento. Digo educativo y, en la vida personal, muy anteriores al ingreso a la escuela: son originarias, constitutivas al pensamiento mismo que no se da, ni puede darse sino en lucha con ellas. Freud define al niño como un pensador (en *El hombre de los lobos*) y como investigador (en *Teorías sexuales infantiles*) y allí mismo muestra las condiciones de posibilidad y las características de ese drama.

Es posible, pues, adquirir una vasta erudición sin que el pensamiento tenga prácticamente nada que ver en ello y más aún, como una defensa contra el

pensamiento. Pues hay muchas maneras de neutralizar el pensamiento del otro y de inmunizarse contra él. Precisamente uno de los rasgos del pensamiento que aquí queremos destacar consiste en que su carácter corrosivo y su virulencia no se deja limitar a un tema determinado y particular, ni se puede tener un control previo de sus consecuencias. Parece, por el contrario, poseer una vida propia, extiende sus ramificaciones a los puntos de partida y por lo tanto afecta, conmueve y perturba los fundamentos de nuestra vida, de tal manera que una vez puesto en marcha, nos sentimos impulsados a oponer las más violentas resistencias a su peligrosa proliferación y a su tendencia a seguir sacando implacablemente sus consecuencias.

El conocimiento, en cambio, tal como antes lo hemos definido, delimita perfectamente su territorio, encuentra *dentro de él*, nuevas relaciones, explicaciones y posibilidades de manipulación y transformación de su objeto. Así, una educación que transmite el saber en el mismo proceso con el que refuerza las resistencias al pensamiento produce uno de los logros más nefastos de la civilización: el experto y el científico que hacen aportes y que, fuera del campo de su especialidad, son las ovejas más mansas del rebaño, se atienen a las ideas y valores dominantes, y conservan incontaminadas por su saber, las más extravagantes creencias con tal de que sean lo suficientemente tradicionales y colectivas, como para que no les planteen problemas en su medio.

Este éxito monstruoso que le confiere un poder tan siniestro a los estados modernos, no se debe, exclusiva ni principalmente a la educación. Creerlo así sería sobreestimarla demasiado y considerarla demasiado autónoma. Poco pudo hacer contra el pensamiento durante el Renacimiento ni después, aunque no dejó de intentarlo. Y ahora, en la época de su expansión omnicompreensiva, sus efectos de freno al pensamiento no se deben a su volumen ni a su introducción en casi todas las esferas de la existencia, sino a que sus formas y sus objetivos -independientemente de la opinión de sus agentes- están diseñados casi por completo y casi en todas partes por el mercado totalitario o por el Estado totalitario. El mercado totalitario determina cada vez de una manera más precisa los gustos, las demandas, las diversiones y las ocupaciones, en general, las costumbres desde la infancia hasta la vejez, según los niveles de ingreso. Y determina también la dirección de las aspiraciones o al menos la única "realista" y adaptada. El Estado totalitario, por su parte se preocupa muy poco por las preferencias del "público consumidor" y determina lo que puede y no puede hacerse según los niveles de ingreso y las posiciones en la jerarquía. El resultado es que la vida concreta de los individuos está dirigida por

una demanda escasa de trabajo que decide qué se hace, y para que se hace y por una oferta acuciante de mercancías en la que se incluyen progresivamente todas las actividades, hasta el modo de amar, tener hijos y caminar. Esto genera una asombrosa y progresiva uniformidad de los individuos, según su posición económica, de manera que terminan pareciéndose hasta en los medios que emplean para diferenciarse y que se anuncian profusamente. Un vecino es neokantiano, otro marxista, varios católicos: ¡Quién lo creyera!, si parece que todos pertenecieran a la misma etnia, con sus mitos y sus ritos. A la etnia de los que ganan entre 80.000 y 120.000 pesos. De tal manera que si no poseen fuerza e imaginación organizativa y si no logran promover ideas poco diferentes de simples fantasías privadas, para las cuales hay desde luego, la más absoluta e irrisoria libertad. Si el neokantiano, racionalista vigoroso, comenzara de pronto a crecer en los ovnis y en la sensibilidad de las plantas, comprara la cruz de cinco metales y se hiciera echar las cartas en el consultorio del profesor Augur, probablemente nadie, ni sus jefes y compañeros, ni siquiera sus hijos y su mujer se enterarían del asunto. ¿En un ambiente así, quién, puede creer que el pensamiento es algo dramático y decisivo?

Y sin embargo lo es. Pero si pierde su dimensión crítica y su vocación combativa, termina por interiorizar la insignificancia que le asigna la sociedad mercantil, pierde toda confianza en su propia importancia y entonces, el pensamiento desaparece como tal. Su vocación combativa, -porque la única manera que tiene el pensamiento de respetar otro pensamiento, de tomarlo en serio, es dejarse afectar por él-, consiste en pedirle cuentas, tratar de entenderlo y objetarlo.

Entre una tolerancia indiferente y un rechazo dogmático del pensamiento del otro, se puede sin duda, y se debe, escoger la primera, pero sin hacerse ilusiones sobre el valor y el sentido de esta posición. Porque se basa en la convicción de que las ideas son radicalmente impotentes frente a las fuerzas que moldean la vida práctica; las trata como pequeñas manías personales y tics mentales.

III

LAS OPOSICIONES AL PENSAMIENTO. Puede ser interesante considerar ahora, las oposiciones al pensamiento, no en un sentido general sino en la forma particular en que son inducidas por una sociedad en la que tiende a generalizarse el totalitarismo del mercado. La descomposición progresiva y acelerada de las formaciones colectivas tradicionales, como son la familia

patriarcal, las culturas regionales diferenciadas por rasgos lingüísticos y costumbres características y, en general, la disolución de los grupos de origen que determinaban forma de identidad -independientemente, de si el individuo se rebelara contra ellos o acentuara su pertenencia- ha terminado por crear una crisis colectiva de identidad. Desde luego las diferencias entre dominadores y dominados, explotadores y explotados, privilegiados y despojados, sobreviven y hasta se acentúan; pero la uniformación y atomización de los individuos, dentro de las categorías económicas, continúa avanzando. Este fenómeno ha sido estudiado desde diversos puntos de vista, pero menos frecuentemente, en relación con sus efectos sobre el pensamiento. Y sin embargo es ésta una de las perspectivas que mejor permite apreciar la gravedad de la situación social que se viene creando desde hace mucho tiempo, que fue ya enunciada por los más notables filósofos y artistas de la segunda mitad del siglo pasado y que se acelera de manera cada vez más inquietante. Una situación social cuya gravedad no puede medirse por medio de estadísticas económicas directas, ya que lo que estas estadísticas descubren, como es bien sabido, es la más altos índices de depresión, consumo de drogas, alcoholismo, suicidios y demás formas de decir un gran no impensable e inasumible a las condiciones de vida vigentes y a sus perspectivas. La situación a la que me refiero puede describirse diciendo que los individuos se encuentran bajo la amenaza de una normalidad que es una despersonalización esquizoide, una normalidad en la cual, más que sujetos del discurso, son sujetos hablados, transmisores de discursos anónimos y más que sujetos del deseo, son ejecutantes de demandas programadas y aspiraciones codificadas con sus respectivos signos. Una situación esquizoide crea siempre la tentación de precipitarse en cualquier propuesta de identidad que se le ofrezca, una teoría, una formación colectiva, que como son adoptadas en un movimiento reactivo contra la pérdida de identidad, resulta tanto más tentadoras cuanto más paranóicamente garantizados contra toda crítica se presenten. Esta disponibilidad no significa, en modo alguno, una apertura al pensamiento del otro: se trata de la captura imaginaria de una propuesta de ser reaseguradora, de la incorporación de sus palabras, sus gestos y sus modos de unificación y exclusión. La apertura al pensamiento del otro, para ser real, requiere por el contrario el tiempo y el espacio de un debate con él y con nosotros mismos, no es posible, ni deseable sin la resistencia (en el sentido psicoanalítico), sin la duración propia de la transformación de una estructura que lo hacía impensable. Es necesario para esto volver a pasar por una vieja experiencia que Piera Aulagnier, en su libro *Los destinos del placer*, denomina “la prueba de la duda”.

Cuando se observan las trágicas luchas de ciertos esquizofrénicos para no tener que oír una palabra con respecto a la cual nunca pudieron tomar distancia, se comprende hasta qué punto resulta decisiva para la constitución del sujeto, la posibilidad de la duda con respecto a una palabra fundadora de su identidad y de la realidad y que fue el objeto de la fe primordial.

Una palabra que no contenga ni admita la posibilidad de su propio cuestionamiento, que por su tono de seguridad, por su estilo mítico-profético obligue al destinatario a escoger entre el rechazo o una aprobación total, produce efectos devastadores cuando se trata de la palabra de la madre o del padre, es decir de uno de los dos, mientras que la del otro está anulada o ausente; el destinatario que la padece se encuentra ante la disyuntiva de dejarse invadir por ella o perder el apoyo del objeto primario. En otros términos no puede conseguir la distancia, ni la ayuda de un tercero, necesarias para relativizarla y someterla y someterse a la prueba de la duda. Esta prueba exige que se lleve a cabo una diferenciación entre la persona del enunciante, sus rasgos, su voz, los afectos que a él nos ligan y el contenido del enunciado. De tal manera que resulte posible introducir una reserva o una objeción sin que se derrumbe una relación tanto más imprescindible, cuanto este drama tiene lugar durante la época de la larga dependencia inicial. En todo caso, la distinción entre el valor de una persona que expresa un pensamiento y el valor del pensamiento expresado no solo es un momento difícil y dramático en el proceso de la constitución del sujeto, sino que seguirá siendo siempre un trabajo delicado y problemático, Ante todo porque el enunciante puede muy bien tomar su pensamiento, no como una interpretación posible entre referencias de identidad y que no pueden ser objetadas sin que quien las sostiene se sienta desconocido y rechazado. Luego porque el receptor tome el pensamiento que se le propone como una amenaza a sus propias referencias de identidad y tienda a interpretarlo como una agresión personal o al contrario, porque en un movimiento transferencial haya situado al emisor como garante de la verdad y la realidad, que libera de la angustia y el riesgo de pensar.

La existencia de un espacio para el debate implica la posibilidad de la duda, la cual está muy lejos de ser el ejercicio natural de una facultad ni menos el efecto de una decisión voluntaria. La duda no se da ni cuando estamos dispuestos a incorporar mágicamente el discurso del otro, ni cuando estamos inmunizados contra él porque tenemos una fe ciega puesta en otra parte. Requiere que los pensamientos puedan circular al mismo tiempo como objetos

(en el sentido psicoanalítico) altamente valorados, prometedores y peligrosos, y sin embargo no como objetos totales, a la manera como formula los suyos el paranoico desde su triste seguridad: “tómalo, hazlo tuyo y transfórmate”, o “déjalo porque no está a su altura” o, peor aún, “porque pretendes no estar de acuerdo por razones inconfesables.

Un espacio para el debate no se abre en cualquier tipo de organización social y no es suficiente -aunque es muy importante- para construirlo que esté permitido legal y políticamente. La forma misma de las relaciones y los vínculos interpersonales puede resultar relativamente propicia o adversa para esto. Y en las sociedades modernas -aún en las más liberales- existen y se acentúan formas de organización y determinación de la vida que son francamente opuestas a la posibilidad de un debate fecundo y por lo tanto también al pensamiento mismo. La dispersión y atomización de los individuos en reñida competencia por puestos y posiciones escasos tiende a generar una tónica paranoide colectiva, una vivencia celosa y persecutoria de la autoafirmación y la superación de los demás, ya que, precisamente, las condiciones objetivas de esa competencia implican que el éxito de unos sea correlativo del fracaso de otros. Y estos puestos, posiciones, diferenciaciones de ingresos y jerarquías son tanto más valorados en sí mismos -invertidos como criterio de identidad- cuanto que los individuos están preparados -educados- para desarrollar su actividad allí donde lo determine la demanda de fuerza de trabajo, independientemente de sus deseos y posibilidades personales y de su grado de interés en los resultados de su trabajo. En un ambiente así se desarrolla la tendencia a reducir toda idea, toda tesis y toda convicción al problema de sus efectos en el conflicto de las personas, los grupos y las clases: ¿a quiénes perjudica esto, a quiénes conviene? Y también la reducción del juicio de intenciones: ¿qué fin persigue, qué se propone en el fondo cuando sostiene lo que pretende pensar?

La misma forma de sociedad, a la vez escalonada, jerárquica, competitiva y violenta, produce la despersonalización y el anonimato, la pérdida colectiva de la identidad, sobre cuya base se desarrolla un pensamiento esquizoide que se contrapone y yuxtapone al dogmatismo sistematizado e inabordable de la seguridad paranoide. Es un pensamiento difuso, que concilia y empareja todas las diferencias, que permanece abierto sin resistencia a todas las ideas, las costumbres y las modas que entran en circulación. Abierto y sin resistencia, porque no tiene desde donde resistir: ninguna identidad definida, ninguna

historia asumida, ninguna convicción que haya sido capaz de darle forma a la vida. Y por eso mismo puede acogerse cualquier cosa sin necesidad de hacer el duelo por los aspectos perdidos del yo, sin someterse al tiempo de reestructuración de los deseos, las ideas y las relaciones, porque nunca fueron propios: los deseos eran en realidad demandas socialmente predeterminadas; las ideas, opiniones vigentes en ciertos medios, y las relaciones estaban organizadas según modelos que, una vez devaluados socialmente dejan el campo vacío para establecer otras relaciones de cualquier tipo.

Ambas tendencias, paranoide y esquizoide, constituyen en realidad una falsa contradicción: se alimentan recíprocamente, se pasa sin transición de una a otra. Todos hemos observado o experimentado en los últimos años las más extrañas y veloces transformaciones. El paso de formaciones colectivas maniqueas y proféticas, que constriñen rígidamente la conducta y prevén el futuro con loca claridad, a las formas más infantiles de anarquismo polimorfo, que creen cantar al presente cuando rinden culto a la sensación sin historia y sin pretensiones, que conciben las normas, de cualquier clase, como alambradas hostiles opuestas por padres castradores a su santa espontaneidad. Y el “bloque forjado de un sólo pedazo de acero” de que hablaba Stalin, se derrite de pronto en la viscosa baba de la vida. Y ¡cuántas malas consignas se han hecho con lo uno y cuantas malas poesías con lo otro!

Ambas tendencias se oponen de consuno a la creación de un espacio para el debate, es decir un espacio en el cual se puede ejercer un respeto real. No la simple tolerancia derivada de la indiferencia y el escepticismo, sino la valoración positiva de las diferencias. No su simple reconocimiento como algo a lo que debemos adaptarnos porque es inevitable, sino su valoración positiva como el elemento necesario y enriquecedor del pensamiento.

Descubrimiento y afirmación de la irreductible opacidad del otro que no puede disolverse en una comunión de las almas, ni distribuirse en una oposición maniquea de los hermanos y los enemigos, como desearían nuestras neurosis colectivas e individuales. Opacidad que es la condición de toda distancia crítica e irónica sobre nosotros mismos.

Volvamos a la especificidad del proceso y a sus obstáculos, considerándolos como drama del individuo.

IV

ANGUSTIA Y SOLEDAD. Oscura o claramente se sabe, desde la antigüedad, que el pensamiento no es el ejercicio voluntario de una facultad siempre disponible, aunque muy diversamente desarrollada o atrofiada; que no es la actividad intencional de un sujeto unificado, sino más bien algo que en cierto modo le ocurre a un sujeto escindido y conflictivo. En su famosa crítica de la evidencia cartesiana, dice Nietzsche: “en lo que respecta a la superstición de los lógicos, no me cansaré de subrayar un hecho pequeño y exiguo, que estos supersticiosos confiesan a disgusto -a saber, que un pensamiento viene cuando “él” quiere, y no cuando “yo” quiero; de modo que es un *falseamiento* de la realidad efectiva decir: el sujeto “yo” es la condición del predicado “pienso”. pensar; las ideas más luminosas se nos aparecen como libres creaturas de Dios y nos gritan ¡aquí estamos!”. Y Freud, conminado con Fliess, para que escribiera sobre la sexualidad responde: “Si la teoría sexual viene a mí, yo la escucharé”.

Esto se sabe tal vez desde siempre: por mucha voluntad de control consciente, de método, de demostración y “orden de las razones” que hayan tenido los filósofos, en el fondo nunca han creído que la tan exaltada y desprestigiada inspiración, fuera monopolio de los poetas. Por ejemplo, no lo creyó Descartes que nos cuenta con tanta sencillez la experiencia fulgurante de cierta noche del invierno de 1619.

No vale la pena multiplicar los ejemplos. En todos los casos oiremos hablar de aparición, advenimiento, intuición, irrupción de algo que es especial y que llegó como una sorpresa, como un regalo inesperado. Cuando se hacen conscientes los efectos de un proceso que permanece oculto, la experiencia se vive con felicidad y horror, de manera simultánea o sucesiva; con la interpretación omnipotente de una creación espontánea o con la interpretación impotente de una imposición inevitable. En todo caso, si lo que así se presenta procede de un proceso de pensamiento, y si no es posible reprimirlo a tiempo y obliga a asumir las consecuencias y derivaciones de ese proceso, entonces no puede tardar en presentarse la angustia, en hacerse patente, porque siempre estuvo allí, comandándolo todo, ya que se trata de una crisis de identidad.

Podría pensarse, a raíz de los ejemplos que mencioné, que me estoy refiriendo a hechos altamente infrecuentes que sólo ocurren a seres excepcionales.

Se requieren condiciones sociales y personales poco frecuentes para que un pensamiento despliegue todos sus efectos, se convierta en una obra y sea reconocido como el momento inicial, o mejor como el símbolo de una transformación histórica de la teoría. Pero los hechos mismos que trato de describir son mucho más frecuentes de lo que se cree y hasta cierto punto pueden considerarse casi universales. Freud los veía ya en marcha en un momento crítico y típico del desarrollo infantil: El niño -dice- en sus investigaciones sexuales está siempre solo; éstas constituyen el primer paso que da con el fin de orientarse en el mundo, y se sentirá extraño a las personas que lo rodean y a las que hasta entonces había otorgado su plena confianza.

Tenemos aquí la figura del pensador solitario, pero no tomada de ninguna imagen romántica sacralizada, sino de la experiencia común. Freud precisa que frente a las grandes preguntas de que se ocupa: ¿cómo vienen los niños al mundo?, ¿por qué hay hombres y mujeres?, ¿cómo se puede ser hijo de dos personas?, de poco le sirven las informaciones ilustradas, la transmisión del saber ni le engañan las fábulas del tipo de la cigüeña. Si se encuentra solo con sus preguntas no es porque no le ayuden o le ayuden mal: es una fatalidad de la empresa en la que se ha embarcado y que le ha sido impuesta ya que no hay ningún instinto que impulse hacia el saber, sino solamente crisis de lo que se creía saber y de lo que se creía ser.

Nadie le puede ayudar, porque lo que busca es situarse, tomar posición en una verdad esencial o una realidad natural, preexistente a la búsqueda, ni tampoco una distribución convencional de signos. El niño investiga con todas sus experiencias corporales, con sus terrores, con sus deseos y sus fantasmas. Con ellos y no a pesar de ellos. De manera transgresora e inevitablemente culpable, porque va contra los dogmas anteriores: la palabra de los padres.

Ruptura de una complicidad primordial, riesgo de no ser reconocido por los seres más próximos, bisexualidad propia y la de la madre; esas son las condiciones de la investigación originaria y serán en adelante las tribulaciones del pensamiento.

Pero si el pensamiento fuera solamente duelo, soledad y angustia, seguramente no existiría. Es necesariamente, también, sentimiento de liberación, de nuevo nacimiento, autoafirmación.

V

FELICIDAD: Me decido a emplear esta noción, a pesar de su descrédito y de sus inconvenientes. Entre estos inconvenientes está el empleo vinculado a expectativas religiosas, políticas o amorosas absolutas, lo que le ha conferido una significación ilusoria y total hasta el punto de que hablar de una leve felicidad, suena casi como una contradicción en los términos. Pero esta noción tiene la ventaja de que ayuda a marcar una diferencia cualitativa con el concepto de placer. Refiriéndose a que “posee una cualidad particular que por cierto algún día podemos caracterizar metapsicológicamente”. Esta expresión tiene además la ventaja de que posee las connotaciones de acierto, logro y solución inesperada: se dice de una frase, una salida, un resultado, que son felices.

Quisiéramos anotar en primer lugar que la felicidad, en el sentido en que aquí tratamos de circunscribir el término, posee en efecto “una cualidad particular” que consiste precisamente en que apunta hacia una redefinición de las fronteras constituidas de nuestro yo: de las respuestas sedimentadas, caracterológicas; de las represiones permanentes y las identificaciones enquistadas. Y apunta también, por ello mismo, hacia una transformación de la estructura de nuestras posibilidades e imposibilidades. En segundo lugar, la felicidad opera en dos direcciones radicalmente opuestas, aunque como veremos en seguida, no necesariamente incompatibles.

La primera consiste en el acceso a un orden, a un sistema de valores, a un conjunto de referencias simbólicas que ofrezca una mayor continuidad, previsibilidad y funcionalidad, a partir de una dispersión angustiada de una identidad demasiado lábil y vulnerable. Es el acceso a una restricción normativa posibilitante, lo cual sólo resulta paradójico si permanecemos en el prejuicio, tan difundido hoy, de que toda restricción normativa es limitadora de no se sabe qué libertad.

La segunda, va en la dirección contraria: es la felicidad que consiste en la ruptura de lazos y de moldes. La felicidad de ver surgir en sí mismo deseos ignorados y posibilidades desconocidas, que no eran compatibles con alguna imagen oficial, con las ideas y expectativas de algunos testigos privilegiados. Se desata, entonces, la risa, la risa que procede del sentimiento tardío, del descubrimiento retrospectivo de que estábamos haciendo un largo y tenaz esfuerzo para reprimir que se ha vuelto inútil; la energía de ese esfuerzo, liberada, se desborda incontenible en la risa. O bien, viene a nosotros como lágrimas de

alegría, por el reconocimiento de que lo que ahora logramos, es algo que sin saber se había deseado siempre, desde el comienzo había estado allí, insistente, frustrado y oculto.

Esas dos direcciones de la felicidad: inscripción, vinculación, organización, definición, control, por una parte, y por otra, disolución, nacimiento, liberación, imponen su marca a todos los procesos de nuestra vida y constituyen las potencias del pensamiento. Pero es fácil ver que son ellas mismas, cuando se absolutizan y se niegan entre sí, cuando una de las dos no puede afirmarse sino por medio del terror a la otra, las que producen las mayores desgracias. Es necesario precisar en qué consiste el carácter fundamental de estos dos movimientos, para tratar de indicar, así sea sumariamente, las condiciones individuales y sociales que pueden convertir su felicidad en desdicha y su fecundidad en esterilidad.

La constricción es en sí -antes de que pueda ser vivida como una grande o pequeña felicidad- una necesidad: la necesidad primordial de imponer una unidad cualquiera, una jerarquía, una tiranía, a la proliferación de las pulsiones y los fantasmas. Esta multiplicidad recibirá una configuración inicial derivada de la terrible potencia del Otro, de su voluntad de plasmar la viva pasta de un ser nombrándola, deseándola, anticipándola, delirándola como una persona ya dada. Esa violación inicial constituye y fabrica el primer esbozo de toda identidad. Si no se da esa violación inaugural no se da nada; pero también, si no se logra una distancia y un espacio de oposición y diferenciación con relación a los violadores, todo está perdido. A raíz de este origen inevitable, ocurre que más adelante nuestro pensamiento puede llegar a sentir un auténtico terror por el pensamiento del Otro y vivirlo como una amenaza de violación.

Y no sólo nuestro pensamiento, sino también nuestro cuerpo y todo lo que consideremos como propio. Pero puede ocurrir también que si las circunstancias de nuestra vida no han conducido a una pérdida de las referencias de identidad y se ha desatado una angustia de disolución, sintamos el deseo de volver a padecer esa violación total. En el orden del pensamiento -porque se puede dar en cualquier orden, independientemente de si somos hombres o mujeres- significa anhelo de sometimiento, de dogmas de abandono de toda crítica. Y mientras más despersonalizadora sea la forma de vida social, más posibilidades habrá de que irrumpa la demanda de que el gran aparato -religioso, estatal, político- nos resuelva de una vez por todas el problema de quiénes somos y para dónde vamos.

La constricción es el origen y la regresión a él será una tentación y una amenaza permanente. y tal vez la primera felicidad -no desde luego el primer placer- es la identificación con ese ser que fue el objeto y el invento del Otro, y que Lacan llamó “estadio del espejo” Vendrá luego, con todos sus duelos, y no sin felicidades, el ingreso en una forma más compleja y diferenciada de constricción, la salida relativa de ellas y el ingreso en nuevas constricciones.

Constructivo es todo lo que configura y da forma, unidad, continuidad, una potencia que estuvo adscrita al Otro, como modelo, como objeto de identificación, como testigo privilegiado a cuyos criterios es necesario acomodarse, como destinatario ideal con cuyo código y sintaxis hay que contar siempre. Y ese Otro, para que funcione así e imponga ideales del yo, tiene que ser relativamente interiorizado y en ese sentido es inmortal: mucho tiempo después de que haya desaparecido de nuestra vida, sigue vigente su legislación, e incluso, mucho después de que un nuevo sistema venga a determinarnos puede volver en ciertas circunstancias a recuperar el poder. Y le somos leales no tanto por temor a sus reproches o a su abandono, ni por deseo de que satisfaga nuestras demandas, como porque es -y en la medida en que es- esquema constrictor indispensable, hasta que pueda encontrarse un esquema más rico y menos costoso.

En tiempos de crisis, cuando se hundan convicciones e instituciones, se presenta la tentación de buscar algún sistema protector con su lenguaje y sus soluciones y con su representante al cual se puedan atribuir los poderes del Otro fundador. O bien se toma una dirección en apariencia radicalmente opuesta: la liberación de las normas.

VI

LIBERACIÓN. No me referiré aquí a los múltiples movimientos libertarios, burdos o refinados, que tanta influencia han adquirido últimamente, sino a un fenómeno mucho más restringido: las drogas. Y, además, a las drogas consideradas en su relación con el pensamiento. Como en este sentido es suficiente tener en cuenta los efectos psicoestimulantes y desinhibidores, se puede tener en mente la cocaína, la marihuana y el alcohol, sin necesidad de plantear el problema de sus diferencias, desde el punto de vista fisiológico, sociológico o psicológico, por grandes que puedan ser.

El pensamiento de la droga se emparenta con el de los antiguos estoicos por la autonomización omnipotente del sujeto frente a la adversidad; pero además

ha encontrado en el mundo una cosa a la vez objetiva y sagrada, que altera la vivencia del mundo y de sí mismo; una cosa en la realidad que produce otra experiencia de la realidad.

Esta capacidad de vivir, sentir y pensar otra realidad genera un tipo de narcisismo del sujeto, una certeza de su superioridad sobre los sujetos sometidos a una realidad oficial, constituida por los discursos, los valores y los deberes vigentes. Narcisismo y sentimiento de superioridad que perduran aún cuando el sujeto no se hace ninguna ilusión sobre la eficacia y las consecuencias de su posición. De allí se derivan las grandes ideas de la droga: la idea de una rebelión contra el orden existente en cierto modo más esencial que cualquier acción práctica, porque procede de no pertenecer a la especie de los seres que están sometidos a la vida que les asignaron y les programaron. La idea de permanecer en una infancia indefinida, porque se tiene la llave para romper la continuidad del tiempo, esa pesada cadena de propósitos, promesas y deberes; esa lluvia de instantes amarrados en días, semanas y años, ese fatídico elemento de la culpa, del miedo y de la pérdida irreversible; la idea de que también el tiempo puede disolverse, desatarse en un presente libre, en un río de olvido. Esta infancia imaginaria se esgrime como una potencia crítica decisiva contra un mundo esencialmente artrítico, dominado por la anciana razón inventado por el poder.

VII

FILOSOFÍA. Con lo anterior he querido indicar que hay dos operaciones del pensamiento: la tendencia a romper con un sistema, un código, que generaba sus evidencias y otorgaba seguridad. Crítica, alegría de ver desaparecer lo obligatorio, que se ha vuelto inútil y de ver surgir lo excluido que se revela necesario. Pero también dolor de perder las complicaciones anteriores y angustia de no saber hacia dónde conduce el proceso. Y la otra tendencia que trata de construir una nueva coherencia, una constricción y normatividad más elástica y comprensiva. Cuando estas tendencias se contraponen, en lugar de fomentarse; cuando la primera no es más que ruptura, desmantelamiento, nacimiento, pero se revela impotente para construir algo nuevo; y cuando la segunda se precipita en una sistematización protectora y cerrada, entonces el pensamiento se vuelve unilateral. Unilateralmente libertario o unilateralmente sistemático. En ambos casos se vuelve contra sí mismo y se convierte en prohibición e imposibilidad de pensar.

Creo que la filosofía, siempre que estuvo viva, fue algo más que docencia y recuento de ideas. Fue vigilancia crítica, territorio del debate, impulso a la fecundidad del pensamiento. En nuestra sociedad el pensamiento está amenazado tanto por las formas de adaptación que se promueven, como por las formas de desadaptación que se producen. Si la filosofía quiere llegar a ser importante, si no se conforma con un humilde sitio en la división social del trabajo, como especialización inocua en ideas generales, tiene que saberse combatida y afirmarse combatiente.

CAPÍTULO 6. MICHEL FOUCAULT Y LA COLONIALIDAD DEL PODER³²

Santiago Castro Gómez

Resumen

Al contrario de gran parte de los planteamientos asociadas a corrientes de los estudios postcoloniales y a algunas vertientes del enfoque de la modernidad/colonialidad, en este artículo se argumenta la relevancia una teoría heterárquica del poder inspirada en las Lecciones del College de France menos conocidas de Foucault, para comprender las articulaciones en diferentes planos del sistema mundo moderno colonial.

Palabras clave: estudios postcoloniales, teoría heterárquica del poder, colonialidad, sistema mundo, Foucault.

Toda sociedad, pero también todo individuo, están atravesados por dos segmentaridades a la vez: una molar y otra molecular. Si se distinguen entre sí es porque no tienen los mismos términos, ni las mismas relaciones, ni la misma naturaleza, ni el mismo tipo de multiplicidad.

Y si sin inseparables es porque coexisten, pasan la una a la otra [...]. En resumen, todo es política pero toda política es a la vez macropolítica y micropolítica.

Deleuze & Guatarri

32 Tomado de: Castro-Gómez, Santiago. (2007). Michel Foucault y la colonialidad del poder. En: Tabula Rasa, núm. 6, enero-junio, 2007, pp. 153-172 Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca Bogotá, Colombia

Agradecimiento especial a Jolman de Jesús Ávila Rodríguez, por la preparación de este material.

Uno de los temas más importantes y discutidos de la teoría social contemporánea durante las últimas décadas ha sido la relación entre modernidad y colonialidad. Las teorías poscoloniales en el mundo anglosajón han contribuido mucho a mostrar la complicidad entre el proyecto científico, económico y político de la modernidad europea con las relaciones coloniales de poder establecidas desde el siglo XVI y los imaginarios sociales allí generados. Los Estados Unidos y América Latina también han producido importantes reflexiones sobre este tema, alimentadas de tradiciones intelectuales diferentes a las asumidas por los Postcolonial Studies (me refiero aquí a la red de investigación modernidad/colonialidad). Por último hay que mencionar las contribuciones hechas desde la perspectiva del Análisis del sistema-mundo desarrollado por Immanuel Wallerstein.

El objetivo de este artículo, es cuestionar la influencia metodológica que en estas propuestas ha tenido lo que llamamos una representación jerárquica del poder. Me refiero, con ello, a la idea según la cual el poder colonial es una «estructura de larga duración» que se encuentra alojada en el corazón mismo de la economía mundial capitalista desde hace 500 años, y cuya lógica macro se reproduce en otros ámbitos de la vida social. Como pueden ver, hablamos de la influencia del marxismo y del estructuralismo en su forma de concebir el funcionamiento del poder. Argumentaremos que la dificultad de esa representación jerárquica recae en su incapacidad de pensar la independencia relativa de lo local frente a los imperativos del sistema (sobre todo en aquellos ámbitos que tienen que ver con la producción autónoma de la subjetividad).

Para mostrar en qué consiste el problema tomaré como punto de partida el modo en que Michel Foucault piensa el tema de la colonialidad. No fue este, ciertamente, uno de los temas centrales de su producción teórica, y ni siquiera uno al que haya dedicado atención en sus obras más conocidas. Sin embargo, la reciente publicación de las Lecciones ofrecidas por el pensador francés en sus cursos del College de France, durante la segunda mitad de la década de los setenta nos ha empezado a revelar a un «Foucault desconocido». Me refiero sobre todo, al modo en el que Foucault empieza a pensar el funcionamiento de múltiples regímenes de poder que operan en diferentes niveles de generalidad, cosa que había sido completamente ignorada en libros como *Las palabras y las cosas*, *Vigilar y castigar* e *Historia de la locura en la época clásica*.

Mi tesis será, que en sus Lecciones del College de France, particularmente en *Defender la sociedad* (1975-76), *Seguridad, Territorio, Población* (1977-78) y

El nacimiento de la biopolítica (1978-79), Foucault desarrolla una teoría heterárquica del poder que puede servir como contrapunto para mostrar en qué tipo de problemas caen las teorías jerárquicas desde las que se ha pensado el tema de la colonialidad. De hecho, y aunque – como digo – no es un tema central de estas lecciones, mi estrategia será rastrear el modo en el que Foucault entiende allí el problema de la colonialidad y tratar de establecer una relación con su teoría heterárquica del poder. Para ello, primero examinaré la relación entre racismo y biopolítica, para seguir con un análisis del modo en que Foucault entiende el funcionamiento de regímenes globales de poder. Finalmente, haré unas precisiones en torno al concepto de heterarquía y mostraré su utilidad epistemológica y heurística.

1. BIOPOLÍTICA Y RACISMO: DEJAR MORIR A LAS MALAS RAZAS

Consideremos primero un texto proveniente de las lecciones que Foucault dictó en el College de France durante el curso de 1975-1976, y que fueron publicadas bajo el título *Defender la sociedad*. Nos concentraremos en la clase del día 17 de marzo de 1976, cuando Foucault disertaba sobre una tecnología de poder surgida durante la segunda mitad del siglo XVIII que denomina la biopolítica. Su tesis es que, a diferencia de lo que ocurría en las sociedades medievales europeas, el «arte de gobernar» hacia finales del siglo XVIII, ya no consistía en «hacer morir y dejar vivir», sino en «hacer vivir y dejar morir». Esto quiere decir que la autoridad del soberano ya no se definía tanto por su capacidad de quitar o perdonar la vida de los súbditos que transgredían la ley, infringiendo castigos violentos en sus cuerpos, por el contrario, ahora se definía por su capacidad de producir la vida de sus súbditos, es decir, de generar unas condiciones sociales para que los cuerpos pudieran convertirse en herramientas de trabajo al servicio del reino. La biopolítica es, entonces, una tecnología de gobierno que intenta regular procesos vitales de la población tales como natalidad, fecundidad, longevidad, enfermedad, mortalidad, y que procura optimizar unas condiciones (sanitarias, económicas, urbanas, laborales, familiares, policiales, etc.) que permitan a las personas tener una vida productiva al servicio del capital.

Foucault intenta pensar cómo la biopolítica buscaba favorecer la emergencia de un tipo deseado de población (como prototipo de normalidad) a contraluz y mediante la exclusión violenta de su «otredad»³³. La biopolítica declara como

33 La otrificación es, de hecho, la forma privilegiada de segmentación utilizada por las máquinas

«enemigos» de la sociedad a todas aquellas razas que no se ajusten a la norma poblacional deseada. En otras palabras, la biopolítica es una tecnología de gobierno que «hace vivir» a aquellos grupos poblacionales que mejor se adaptan al perfil de producción necesitado por el Estado capitalista y en cambio, «deja morir» a los que no sirven para fomentar el trabajo productivo, el desarrollo económico y la modernización. Frente al peligro inminente que representan estos enemigos, la sociedad debe «defenderse» y para ello está justamente la biopolítica.

En este contexto, Foucault introduce la siguiente reflexión:

El racismo va a desarrollarse, en primer lugar, con la colonización, es decir, con el genocidio colonizador; cuando haya que matar gente, matar poblaciones, matar civilizaciones [...]. Destruir no solamente al adversario político, sino a la población rival, esa especie de peligro biológico que representan para la raza que somos, quienes están frente a nosotros [...]. Podemos decir que lo mismo con respecto a la criminalidad. Si ésta se pensó en términos de racismo, fue igualmente a partir del momento en que, en un mecanismo de biopoder, se plantó la necesidad de dar muerte o apartar a un criminal. Lo mismo vale para la locura y las diversas anomalías. En líneas generales, creo que el racismo atiende a la función de muerte en la economía del biopoder, de acuerdo con el principio de que la muerte de los otros significa el fortalecimiento biológico de uno mismo en tanto miembro de una raza o población (Foucault, 2001:232-233).

Muchas cosas vienen a la mente, cuando uno lee este texto. La primera es de orden conceptual y tiene que ver con la relación que Foucault establece entre racismo y colonialismo. Parece claro que en las Lecciones de 1976-1976, Foucault no se interesa tanto por el racismo ejercido por los Estados imperiales hacia fuera, como por el racismo de los Estados europeos hacia adentro, es decir al interior de las fronteras europeas. La pregunta es: ¿por quién es y contra quiénes se ejerció este racismo intraeuropeo? Responder este interrogante demanda una lectura atenta de los argumentos ofrecidos por Foucault en su clase del 21 de enero de 1976, incluida en el ya mencionado libro *Defender la sociedad*. Allí, Foucault aclara que su propósito es hacer una genealogía del modo en que aparece en Europa un discurso que presenta a la sociedad dividida en dos poblaciones irreconciliables y en guerra permanente. Es un

modernas de poder. Tal como lo dicen Deleuze y Guattari (2000:215), «lo propio de las sociedades modernas es la utilización de máquinas duales que funcionan como tales, que proceden simultáneamente por relaciones biunívocas, y sucesivamente por opciones binarizadas». En este sentido, la dualidad colonizador/colonizado es tan solo una de las múltiples segmentaciones binarias producidas por la modernidad.

discurso según el cual el final de la guerra no puede llegar mediante una conciliación con el enemigo (a través, por ejemplo, de un mecanismo jurídico que obre como mediador neutral entre las partes), sino que sólo podrá llegar cuando uno de los oponentes destruya completamente al otro³⁴. Quien triunfe en este conflicto será la población que demuestre su superioridad física (energía, fuerza), étnica (limpieza de sangre) y moral (valor, entereza) sobre la población enemiga. Es un discurso que tiene connotaciones mitológicas, pues postula el retorno de una edad de oro en la que el orden social será restaurado como era al principio, como ha debido ser por siempre y para siempre (Foucault, 2001:61). Se trata, en una palabra, del discurso de la guerra de las razas, en el que la raza superior terminará, no sólo dominando, sino destruyendo por completo a la raza inferior.

Para hacer corta una historia larga, Foucault quiere trazar una genealogía del modo en el que el discurso de la superioridad física, étnica y moral de unas poblaciones sobre otras, se convierte en un dispositivo biopolítico del Estado moderno. Su tesis es que este discurso aparece en diferentes momentos y con diferentes coyunturas: primero a fines del siglo XVI y mediados del siglo XVII, en el seno de la emergente burguesía inglesa; luego en el siglo XVIII, como arma de la aristocracia francesa en contra de la burguesía; después en el XIX, bajo el ropaje del darwinismo social y, finalmente en los campos de concentración nazis y en los Gulags soviéticos durante el siglo XX. En suma, Foucault quiere presentar una genealogía del racismo como tecnología biopolítica en manos del Estado que se concretiza en diferentes situaciones. Lo que le interesa, entonces, no es el racismo «en sí mismo»³⁵ sino el racismo en tanto que formación discursiva y dispositivo estatal de guerra sobre poblaciones indeseadas al interior de las fronteras de Europa. Poblaciones sobre las que la biopolítica no se aplica como tecnología para «hacer vivir», sino como estrategia para «dejar morir», es decir, para matar.

Ahora bien, el problema, como señalábamos, es la relación que Foucault establece entre racismo y colonialismo. Parece claro que el racismo tiene, para Foucault, el doble carácter de formación discursiva y dispositivo biopolítico

34 Es por eso que, según Foucault, la arqueología de este discurso no puede pasar por las teorías contractualistas (sobre todo la de Hobbes), pero tampoco por Maquiavelo (Foucault, 2001:63).

35 Como bien lo ha mostrado Eduardo Restrepo, en Foucault no podría hablarse de la etnicidad o de la raza como objetos dados de antemano, sino como objetos producidos desde unos regímenes de enunciabilidad y desde unas prácticas biopolíticas específicas (Restrepo, 2004:7677). Sobre esto volveremos más adelante.

que aparece entre fines del siglo XVI y mediados del siglo XVII. Parece claro también que esta tecnología de poder se forma en Europa y tiene el objetivo de poner bajo control la emergencia de sectores poblacionales al interior de los nacientes estados nacionales, considerados como «peligrosos» por las elites dominantes. La pregunta es: ¿qué tiene que ver el colonialismo con este fenómeno supuestamente intraeuropeo? Recordemos la primera frase del texto que recién citamos: «El racismo va a desarrollarse, en primer lugar, con la colonización, es decir, con el genocidio colonizador».

Lo que parece querer decir Foucault, es que las colonias fueron uno de los laboratorios en los que se probó el racismo en tanto que dispositivo biopolítico de guerra. No está diciendo que el racismo nace con el colonialismo, ni que el colonialismo es la condición de posibilidad del racismo; lo que dice es que la experiencia colonial europea coadyuva a desarrollar el discurso del racismo. Aquí Foucault se está refiriendo, particularmente, al colonialismo inglés y francés del siglo XIX, tal como se deduce del contexto, ya que en el mismo párrafo está hablando del darwinismo social y el evolucionismo (Foucault, 2001:232). Su tesis es, entonces, que la «guerra de las razas» no se lanzó únicamente en contra de poblaciones ubicadas fuera de las fronteras europeas, a quienes debía exterminarse físicamente para poder afirmar la superioridad de la población colonizadora («genocidio colonizador»), sino también, y de forma diferencial, en contra de la aristocracia en el siglo XVII, de la burguesía emergente en el siglo XVIII, de los pobres en el siglo XIX y de los judíos en el siglo XX. Todos estos fenómenos no son expresiones de una misma lógica racista, derivada del colonialismo, sino que estamos frente a racismos completamente diferentes, que deben ser entendidos en sus propios contextos y relaciones de poder. Recordemos que para Foucault, el racismo es una estrategia de guerra que asume diferentes formas, según sean los actores que intervienen en la guerra. Así, el racismo colonial es una forma específica de racismo.

El texto considerado pone en claro que para Foucault el racismo moderno no es un discurso que nace con la experiencia colonial europea y luego se difunde por otros ámbitos de la vida social adentro y afuera de Europa. La razón para esta tesis antidifusionista es que el racismo es una formación discursiva que se vincula con diversos contextos de guerra social y circula por diferentes cadenas de poder. Foucault examina varias de estas cadenas y contextos. Analiza, por ejemplo, las querellas revolucionarias del siglo XVII, cuando la clase burguesa en Inglaterra pretende deslegitimar la autoridad del rey, con el argumento de que su soberanía se funda en la invasión de la raza de los normandos

en el siglo 11 y su dominio despótico sobre la raza nativa de los sajones, de los cuales supuestamente descende la burguesía. La lucha de clases (aristocracia vs. burguesía) es presentada por los revolucionarios ingleses como una guerra de razas. También examina el modo en que el discurso racista se integra estructuralmente a la biopolítica del Estado moderno europeo a finales del siglo XVIII y es utilizado para el mejoramiento de la vitalidad y capacidad productiva de la población, la cual requiere que las poblaciones biológicamente incapaces sean sistemáticamente eliminadas. Por último, Foucault considera el caso del nazismo a mediados del siglo XX, que es la muestra más clara del modo en el que el viejo derecho soberano de destruir la vida se junta sin contradicciones con la nueva biopolítica moderna que busca producir la vida.

2. EL NACIMIENTO DE LA IDEA DE «EUROPA»

Consideremos, ahora, un texto contenido en las Lecciones tituladas Seguridad, territorio, Población, dictadas por Michel Foucault en su curso de 1977-1978 en el College de France. Recordemos brevemente que el propósito de estas lecciones era desarrollar el concepto de gubernamentalidad, trazando su genealogía desde el pastoreado cristiano de la edad media hasta la biopolítica estatal de los siglos XVIII y XIX. La tesis central de Foucault es que las técnicas de Gobierno sobre la conducta humana que aparecieron de la mano del poder pastoral, se transforman con la modernidad en una tecnología de Gobierno y regulación sobre las poblaciones. Pasaríamos así, de la *ratio pastoralis* a la *ratio gubernatoria*, de tal modo que las promesas de «salvación» y «seguridad» dispensadas antes por la Iglesia cristiana, son retomadas ahora por el Estado moderno en clave biopolítica. Mediante la creación de una serie de «dispositivos de seguridad», el Estado procura ejercer ahora control racional sobre las epidemias, las hambrunas, la guerra, el desempleo, la inflación y todo aquello que pueda amenazar el bienestar de la población.

En la lección del 22 de marzo de 1978, Foucault continúa disertando sobre el tránsito de la *ratio pastoralis* hacia la *ratio gubernatoria*, pero centrándose ahora en la manera en que se forma el Estado moderno. No sobra comentar, aquí, que Foucault se aparta de la ya clásica reflexión sobre el origen del Estado defendida por teóricos como Hobbes, Locke y Rousseau, para quienes el Estado surge como resultado de un pacto entre individuos que transfieren sus derechos naturales hacia una instancia superior capaz de mediar entre los conflictos. Ya en textos anteriores como *Vigilar y castigar*, Foucault había mostrado que el individuo no debe ser visto como una instancia natural y pre-

existente, sino como producto de ciertas tecnologías de poder que él llama las disciplinas. De modo que su explicación sobre el origen del Estado no toma, como punto de referencia, al individuo, sino el cambio de las tecnologías de poder. Su tesis, repito, es que hacia finales del siglo XVI y hasta mediados del siglo XVII, se realiza un cambio en el modo de entender y practicar la política y el poder político en Europa, un cambio en las tecnologías de gobierno que finalmente produce al Estado.

En medio de esta densa reflexión sobre el tránsito de la razón pastoral hacia la razón gubernamental, Foucault introduce el siguiente fragmento:

La idea de «Europa» fue hecha de una forma completamente nueva al comienzo o en la primera mitad del siglo XVII [...]. Europa no es una jerarquía de Estados en la que unos están subordinados a los otros, y que debía culminar en la formación de un gran reino. Cada soberano es rey en su propio reino y no hay nada que indique que un rey posea soberanía sobre todos los demás y que Europa debiera ser una totalidad única. Europa es fundamentalmente plural [...]. Pero Europa no es una pluralidad sin conexión con todo el mundo, y esta conexión marca el tipo específico de relación que tiene Europa con el mundo, a saber, una relación de dominio, de colonización, de opresión sobre el resto del mundo. Esta idea se forma al final del siglo XVI y comienzos del siglo XVII, idea que se concretiza a mediados del siglo XVII, con una gran cantidad de tratados que se firmaron en aquella época. De esta realidad histórica no hemos salido todavía. Esto es Europa (Foucault, 2004:432)³⁶.

Reconstruyamos por partes este argumento para apreciar con claridad lo que Foucault quiere decir. El cambio en la forma de entender la política del que el autor está hablando postula la formación de un sistema supraestatal de seguridad como medio para incrementar la fuerza de cada Estado en particular. El mantenimiento del poder de un Estado no puede prescindir de su relación conflictiva con otros Estados, de manera que sin la aparición de un mecanismo global de poder, la existencia del Estado Nación, tal como la conocemos en la modernidad, no habría sido posible. Foucault reconoce, entonces – y esta es una tesis sorprendente – que la cadena de poder donde opera la biopolítica se vincula en red con otra cadena más global todavía de carácter geopolítico. La biopolítica se «enreda» con la geopolítica.

36 La traducción es del autor del libro.

La «sorpresa» a la que me refiero tiene que ver con la tesis (muy difundida) de que la analítica del poder desarrollada por Foucault se limita a pensar los núcleos moleculares y es incapaz de pensar el funcionamiento de estructuras molares. Estoy pensando, concretamente, en las críticas hechas a Foucault, desde la teoría poscolonial anglosajona. En su ya famoso texto *Can the Subaltern Speak?* Gayatri Spivak, afirma, por ejemplo, que las teorías postestructuralistas, en particular las de Foucault, Deleuze y Derrida, «ignoran la división internacional del trabajo» y, por tanto, son incapaces de pensar el modo como el sujeto es constituido en el marco del capitalismo global (Spivak, 1994:69). De hecho, la tesis de Spivak es que la microfísica del poder obra como una ideología que oculta y legitima la macrofísica del poder³⁷.

También Edward Said, quien al comienzo había reconocido su gran deuda con el pensador francés, en la articulación de su crítica al «orientalismo», se distancia posteriormente de él con el argumento de que las macroestructuras económicas son un tema «irrelevante» para Foucault y que su ignorancia de ellas es un acto, si no de cinismo, por lo menos de «irresponsabilidad intelectual» (Said, 1996:55). Por su parte, Homi Bhabha sostiene que en su crítica a la racionalidad occidental, Foucault desconoce el problema del colonialismo como experiencia indispensable para entender el modo en el que el «Occidente» moderno se constituye como tal (Bhabha, 1994:196)³⁸.

Este tipo de críticas ignoran por completo el *modus operandi* de Foucault en la formulación de su teoría del poder. Ya en *Defender la sociedad*, el pensador francés había sido claro en que su teoría del poder debía tener en cuenta dos «precauciones de método». La primera es no considerar el poder como un fenómeno macizo y homogéneo, que opera en una sola dirección, sino como algo que circula en muchas direcciones y «funciona en cadena». En una palabra: el poder es multidireccional y funciona siempre en red. La segunda precaución de método, es que existen varios niveles en el ejercicio del poder. Foucault prefiere concentrarse en los niveles más bajos, allí donde la microfísica

37 “Yet we might consolidate our critique in the following way: the relationship between global capitalism (exploitation in economics) and nation-state alliances (domination in geopolitics) is so macrological that it cannot account for the micrological texture of power. To move toward Duch an accounting one must move toward theories of ideology – of subject formations that micrologically and often erratically operate the interests that congeal the macrologies” (Spivak, 1994:74).

38 “By disavowing the colonial moment as an enuntiative present in the historical and epistemological condition of Western modernity, Foucault can say little about the transferential relation between the West and its colonial history. He disavows precisely the colonial text as the foundation for the relation the Western ratio can have even with the society in which it historically appeared” (Bhabha, 1994:196).

del poder «transhuma por nuestro cuerpo», pero también reconoce que estos niveles bajos se vinculan en red con niveles más generales que transforman, extienden y desplazan el ejercicio infinitesimal del poder (Foucault, 2001:39). Un ejemplo de ello, son sus análisis sobre la relación entre el ámbito microfísico de la disciplina y el ámbito mesofísico de la biopolítica. Aunque son dos tecnologías diferentes y entre ellas no existe una relación inmediata de causa y efecto, se vinculan en red, hacen máquina la una con la otra y forman un nodo complejo de poder³⁹. Lo molar y lo molecular no pueden ser pensados de forma independiente.

Tenemos, entonces, que Foucault distingue tres niveles de generalidad en el ejercicio del poder: un nivel microfísico en el que operarían las tecnologías disciplinarias y de producción de sujetos, así como las «tecnologías del yo» que buscan una producción autónoma de la subjetividad; un nivel mesofísico en el que se inscribe la gubernamentalidad del Estado moderno y su control sobre las poblaciones a través de la biopolítica; y un nivel macrofísico en el que se ubican los dispositivos supraestatales de seguridad que favorecen la «libre competencia» entre los Estados hegemónicos por los recursos naturales y humanos del planeta. En cada uno de estos tres niveles el capitalismo y la colonialidad del poder se manifiestan de forma diferente. Es precisamente este vínculo en red entre diferentes tecnologías de poder que operan a distintos niveles de generalidad y con distintos instrumentos, lo que ignora la crítica poscolonial de Said, Bhabha y Spivak.

Ahora bien, vale la pena examinar el modo como Foucault desarrolla su argumento sobre el nacimiento de la «idea de Europa» como producto de una tecnología supraestatal del poder. Su tesis es que la biopolítica estatal de los Estados europeos en los siglos XVIII al XX, solo puede entenderse si tenemos en cuenta la red de poderes y contrapoderes generada a nivel internacional, pero esta red no ha sido siempre la misma desde el siglo XVI, sino que ha sufrido cambios estructurales. Foucault afirma que el sistema interestatal se formó en el siglo XVI, con el descubrimiento de América y que en él España y Portugal asumieron

39 Sobre la relación entre el ámbito «micro» de la disciplina y el ámbito «meso» de la biopolítica moderna, Foucault escribe lo siguiente: «Me parece que durante la segunda mitad del siglo XVIII, vemos aparecer algo nuevo, que es otra tecnología de poder, esta vez no disciplinaria. Una tecnología de poder que no excluye a la primera, que no excluye la técnica disciplinaria sino que la engloba, la integra, la modifica parcialmente y, sobre todo, que la utilizará implantándose en cierto modo en ella, incrustándose, efectivamente, gracias a esta técnica disciplinaria previa. Esta nueva técnica no suprime la técnica disciplinaria, simplemente porque es de otro nivel, de otra escala, tiene otra superficie de sustentación y se vale de instrumentos completamente distintos» (2001:219).

una función de comando. España estableció colonias en ultramar, abrió nuevas rutas marítimas de comercio, implementó leyes de intercambio y generó un dispositivo diplomático-militar que regulaba las relaciones entre todos los estados. Pero la característica de este primer sistema interestatal es que España levantaba pretensiones imperiales sobre los demás estados europeos. España se siente heredera de la idea de una monarquía universal bajo la supervisión de la Iglesia Católica y construye un imperio con la esperanza de extender su dominio sobre todos los rincones del planeta. Las otras monarquías europeas tendrían que rendir tributo al Rey de España y al Papa (Foucault, 2004:424).

Pero hacia mediados del siglo XVII, se hizo claro que esta idea de la monarquía universal no podía servir de sustento para el mantenimiento del sistema de poder interestatal. La reforma protestante y su rápida expansión por Europa mostraron que el catolicismo ya no podía fungir como la «geocultura del sistema-mundo moderno» (en términos de Wallerstein). El tratado de Westfalia tenía como objetivo garantizar el equilibrio de fuerzas entre los diferentes estados europeos. Ya no un sistema interestatal comandado desde un Estado en particular y frente al cual todos los demás debieran subordinarse, sino uno en el que los estados pudieran competir unos contra otros sin poner en peligro la seguridad de ninguno de ellos y del sistema en su conjunto. Foucault afirma que hacia finales del siglo XVII, el sistema interestatal pasa de una tecnología centrada en la subordinación a otra tecnología centrada en la competencia (Foucault, 2004:427). Podríamos decir, entonces que este cambio en el ámbito de la macrofísica del poder se vincula en red con el cambio que tiene lugar en el ámbito de la mesofísica (el paso de la *ratio pastoralis* a la *ratio gubernatoria*), y que Foucault explorará con mayor detenimiento en sus lecciones del College de France dictadas en 1978-1979.

Es aquí, en este tránsito hacia un equilibrio de poderes que regula la interacción entre los estados que aparece la idea de Europa. «Europa», en opinión de Foucault, no existe antes del siglo XVIII, sino que es un discurso generado en el ámbito de la microfísica del poder que nace de las cenizas de la jerarquía entre Estados. Recordemos el texto que estamos considerando:

Europa no es una jerarquía de Estados en la que unos están subordinados a los otros, y que debía culminar en la formación de un gran reino. Cada soberano es rey en su propio reino y no hay nada que indique que un rey posea soberanía sobre todos los demás y que Europa debiera ser una totalidad única. Europa es fundamentalmente plural (Foucault, 2004:432).

Esta pluralidad inscrita en la idea de Europa, esta idea de una Europa sin universalismos y sin jerarquías, se corresponde claramente con el discurso liberal de la «mano invisible» que se halla en el origen mismo de la economía política moderna (tema que Foucault abordará en sus lecciones del año siguiente tituladas *El nacimiento de la biopolítica*).

3. LA COLONIALIDAD DEL PODER: ¿JERARQUÍA O HETERARQUÍA?

En las dos secciones anteriores hemos rastreado el modo en el que Foucault aborda el problema del colonialismo, a la luz de una teoría del poder que plantea la existencia de diferentes cadenas que operan en distintos niveles de generalidad. He llamado heterárquica a esta teoría del poder, contraponiéndola a las teorías jerárquicas desde las cuales se ha pensado tradicionalmente el tema de la colonialidad. Pero antes de entrar a reflexionar sobre estos dos conceptos, heterarquía y jerarquía, quisiera despejar primero un interrogante que, aunque parezca banal, para algunos puede ser importante: ¿es la analítica foucaultiana del poder una metodología eurocéntrica? Mi respuesta sería que sí, en consideración a sus contenidos, pero no en consideración a su forma.

En primer lugar, y como queda claro en los textos arriba considerados, Foucault entiende el colonialismo como un fenómeno derivado de la formación de los estados nacionales al interior de Europa. Esto significa, paradójicamente, que el colonialismo es un fenómeno intraeuropeo. En segundo lugar, y como consecuencia de lo anterior, para Foucault solo puede hablarse de colonialismo, en sentido estricto, desde finales del siglo XVIII y durante todo el siglo XIX, es decir, cuando se consolida plenamente la hegemonía de algunos estados nacionales en Europa (Francia, Inglaterra y en menor medida Alemania). Es por eso que el racismo es visto por Foucault como una tecnología de poder que acompaña la consolidación de la burguesía imperial y los nacionalismos europeos durante el siglo XIX, tal como lo muestran Hannah Arendt (en el tercer tomo de *Los orígenes del totalitarismo*) y, sobre todo, Ann Laura Stoler en su estudio titulado *Race and the education of Desire* (Stoler, 1995). Allende a esto, en Foucault se aprecia la tendencia manifiesta de pensar el sistema interestatal y la idea concomitante de «Europa» desde una perspectiva intraeuropea. De hecho, Foucault parece creer que las tecnologías de poder que operan en los distintos niveles de generalidad (micro, meso y macro) fueron generadas en Europa y posteriormente se extendieron hacia el resto del mundo.

Una breve comparación con el modo en que Wallerstein concibe el sistema-mundo podría ser muy ilustrativa respecto a este punto. Para Wallerstein, el sistema-mundo es un régimen global de poder que tiene las siguientes características: Su superestructura política consiste en un conjunto de Estados supuestamente soberanos definidos y limitados por su pertenencia a una red o sistema interestatal, cuyo funcionamiento se guía por el llamado equilibrio de poder, mecanismo destinado garantizar que ninguno de los Estados que forman parte del sistema interestatal tenga nunca la capacidad de transformarlo en un imperio-mundo (Wallerstein, 2004:241).

Como podrán observar, Wallerstein describe el sistema-mundo exactamente del mismo modo en que Foucault describe el sistema-interestatal, sólo que para Foucault este sistema es Europa y únicamente Europa, mientras que para Wallerstein el sistema interestatal es algo mucho más amplio que Europa. Es por esta razón que para Foucault el colonialismo es pensado como un fenómeno derivado de Europa, de tal modo que su análisis es irremediamente eurocéntrico desde el punto de vista de los contenidos.

Ahora bien, consideradas las cosas desde el punto de vista formal, hay que decir que la Analítica del poder en Foucault no es, necesariamente, eurocéntrica, sino que tiene el potencial de ser utilizada como metodología válida de análisis para pensar la complejidad del sistema-mundo y la relación entre modernidad y colonialidad. De hecho, la genealogía foucaultiana puede servir como importante correctivo de algunos postulados teóricos defendidos por el Análisis del sistema-mundo que resultan altamente problemáticos. Tomemos el mismo ejemplo que acabamos de considerar, el análisis que hace Foucault del sistema interestatal. Ya vimos cómo, para Foucault, el sistema interestatal corresponde a un nivel macro de análisis en el que el poder funciona en red pero como un mecanismo de equilibrio. Lejos de Foucault está la idea de que este nivel macro determina «en última instancia» a todos los demás niveles de la red, cosa que sí es muy evidente en los postulados de Wallerstein. Para éste, la lógica del capitalismo se juega por entero en el nivel global del sistema-mundo y todas las demás instancias (el Estado, la familia, la sexualidad, las prácticas de subjetivación, etc.) son tenidas como «momentos» inferiores al servicio de una totalidad mayor⁴⁰. Ninguna de estas instancias goza de una

40 Wallerstein habla, en este sentido, de «las unidades domésticas» (la familia es la principal de ellas) como el «pilar institucional» de la economía capitalista (Wallerstein, 2004:224).

autonomía, ni siquiera relativa, frente a la lógica macro del sistema-mundo. El poder es una sola red que funciona con una sola lógica en todos sus niveles⁴¹.

La herencia hegeliano-marxista y estructuralista de Wallerstein en este punto es evidente y se convierte en el mayor lastre teórico que arrastra consigo el Análisis del sistema-mundo⁴².

En cambio, la Analítica de Foucault considera que el poder funciona en cadena pero que hay diferentes cadenas de poder. Hay cadenas de poder que funcionan a nivel molar, pero también las hay a nivel molecular, no es posible pensar las unas sin las otras. El procedimiento de Foucault, como veíamos, es decididamente inductivo. Primero analiza las cadenas de poder en un nivel molecular: la microfísica del poder. Este nivel – llamémoslo local – abarca las prácticas que afectan la producción de la subjetividad e incluye prácticas autónomas en las que los sujetos se producen a sí mismos de forma diferencial (lo que Foucault llama las «tecnologías del yo»), pero también prácticas en las que los sujetos son producidos desde instancias exteriores de normalización (la cárcel, el hospital, la fábrica, la escuela, etc.). Este es el nivel donde se juega la corporalidad, la afectividad, la intimidad, en una palabra: nuestro modo de ser-en-el-mundo que no se encuentra necesariamente determinado por la lógica del siguiente nivel de generalidad, llamémoslo semiglobal, en el que opera la regulación estatal de las poblaciones. Estos dos niveles (el local y el semi-global) han quedado vinculados históricamente a través de dos tecnologías específicas de poder, la disciplina y la biopolítica, pero no hay ningún imperativo estructural que determine la necesidad de este vínculo. En principio, son dos cadenas distintas por donde el poder circula de forma diferente, pero cuyo vínculo puede romperse desde las tecnologías del yo, que son las que pueden impedir, en últimas, que la normalización y biopolítica se incorporen, se hagan cuerpo. Recordemos que para Foucault no existe desterritorialización alguna que no pase por los flujos de creencias y deseos (que se juegan en un nivel molecular).

41 La coexistencia de diferentes redes de poder sólo es pensada por Wallerstein como una situación anterior a la formación del sistema-mundo en el siglo XVI, y desde este punto de vista habla de la coexistencia de diferentes «imperiosmundo» (Wallerstein, 2004:143).

42 Resulta sorprendente que a pesar de entenderse a sí mismo como «una protesta contra la forma en que quedó estructurada la investigación social desde su concepción a mediados del siglo XIX» (Wallerstein, 2004:134), el Análisis del sistema mundo sea tan ciego frente a sus propias herencias teóricas del marxismo y el estructuralismo.

Lo que quiero decir con todo esto, es que para la Analítica de Foucault, las articulaciones entre unas redes de poder con otras no son necesarias, son siempre parciales y su análisis parte metodológicamente de los niveles menos complejos hacia los más complejos. Por eso afirmo en este artículo que la Analítica de Foucault conlleva una teoría heterárquica del poder diferenciada en gran parte del Análisis del sistema-mundo, que conlleva una comprensión jerárquica del poder.

Podríamos caracterizar las diferencias entre estos dos tipos de teorías tomando como base las reflexiones avanzadas por el sociólogo griego Kyriakos Kontopolus (1993). Las teorías jerárquicas del poder sostienen que las relaciones más globales de poder «estructuran» a las menos globales, es decir que crean las condiciones para que los niveles inferiores queden sometidos a la lógica de los niveles superiores. Esto significa –para ponerlo en términos de Foucault– que la microfísica reproduce la misma lógica de la microfísica del poder. En un orden jerárquico, los niveles micro se someten al control de los niveles macro y difícilmente pueden escapar de él. De este modo, los regímenes globales tienen prioridad analítica, y los elementos pertenecientes a los regímenes semiglobales o locales son vistos como dependientes o subordinados a una lógica más abarcadora. Así, por ejemplo, en Marx, los individuos se subordinan a las clases, el trabajo se subordina al capital, los capitales más pequeños se subordinan a los más grandes, el Estado se subsume a la estructura global del mercado, y esta estructura global tiende a optimizar su control sobre todo lo que ocurre en los niveles menos globales. El capital (o como lo llama Wallerstein la «economía-mundo») opera como el «principio estructurante» que impregna con su lógica a todas las demás instancias de la vida social. Podemos decir entonces, que el marxismo (y en particular el Análisis del sistema-mundo) ejemplifica de forma clara lo que significa una teoría jerárquica del poder.

Por el contrario, en una teoría heterárquica del poder (como la que nos ofrece Foucault), la vida social es vista como compuesta de diferentes cadenas de poder, que funcionan con lógicas distintas y que se hallan tan sólo parcialmente interconectadas. Entre los diferentes regímenes de poder existen disyunciones, inconmensurabilidades y asimetrías, de modo que no es posible hablar aquí de una determinación «en última instancia» por parte de los regímenes más globales. Tampoco es posible privilegiar analíticamente las estructuras molares. Por el contrario, la genealogía parte de los núcleos moleculares, allí donde se configura la percepción, los afectos, la corporalidad, en una palabra:

la subjetividad de los actores que son en últimas, quienes incorporan las segmentaciones globales. De hecho, en una teoría heterárquica del poder no es posible hablar de estructuras que actúan con independencia de la acción de los sujetos, como si tuvieran vida propia, sino que es necesario considerar en primer lugar las prácticas de subjetivación, ya que como bien lo dice Foucault, el poder pasa siempre por el cuerpo. En lugar de reflexiones abstractas sobre el funcionamiento de la economía-mundo, sus ciclos de «larga duración» y las hegemonías geopolíticas que esta economía-mundo produce, una teoría heterárquica del poder como la de Foucault privilegia el análisis etnográfico tanto del capitalismo como de la colonialidad⁴³. Esto no significa en ningún momento desconocer la lógica de los regímenes más globales; significa tan sólo reconocer que estos regímenes no funcionan en abstracto sino a través de tecnologías de subjetivación y regularización como son, por ejemplo, la disciplina y la biopolítica, cuya operatividad debe ser investigada empíricamente en los niveles más locales. Es decir, en una teoría heterárquica del poder no es posible poner de un lado las estructuras molares (la economía-mundo, la división internacional del trabajo, la explotación colonial de las periferias, etc.), y del otro, las estructuras moleculares (los afectos, la intimidad, la relación que los individuos establecen con ellos mismos y con otros), como si estas fueran lógica y ontológicamente dependientes de las primeras.⁴⁴

Fue precisamente un discípulo del ya mencionado Kyriakos Kontopoulos, el sociólogo puertorriqueño Ramón Grosfoguel, quien llamó por primera vez la atención sobre los peligros de utilizar una teoría jerárquica del poder a la hora de pensar el sistema-mundo moderno/colonial. Grosfoguel afirma que el poder colonial no puede ser pensado únicamente como determinado «en última instancia» por la relación entre trabajo y capital, sino como «un paquete enredado y múltiple de relaciones de poder más amplio y abarcador, que bajo una perspectiva reduccionista económica propia de ciertas vertientes del pensamiento eurocéntrico no es posible entender» (Grosfoguel, 2006). Ahora bien, ¿qué significa esto de un «paquete enredado y múltiple de relaciones de poder»? Desde la perspectiva de una teoría heterárquica, esto significa que la colonialidad no se reduce al dominio económico y político

43 Esto es precisamente lo que hacen Michel Foucault, Alain Touraine y Pierre Bourdieu, a quienes Kyriakos Kontopoulos coloca como modelos de la teorización heterárquica (Kontopoulos, 1993:222).

44 De hecho, los niveles molares se sostienen sobre los moleculares, ya que las estructuras más complejas emergen siempre a partir de las más simples, como lo han mostrado las teorías de la complejidad (Cfr. De Landa. 1997:266).

establecido por las potencias hegemónicas del sistema-mundo sobre los territorios de la periferia (es decir que hablar de colonialidad no es lo mismo que hablar de colonialismo), sino que tiene que ver también, y primordialmente, con los dispositivos de regulación y normalización que operan a nivel gubernamental (las llamadas «herencias coloniales»), así como con las tecnologías de resistencia y decolonización que operan a nivel molecular. Si bien los imperativos económicos de la economía-mundo se vinculan en red, se enredan con otras cadenas de poder que operan en otros niveles (como por ejemplo las relaciones étnicas, epistémicas, sexuales, espirituales, de género y de clase), estas relaciones no son determinadas por las relaciones de trabajo y tampoco son reducibles las unas a las otras. No hay una sola colonialidad del poder sino que hay muchas y su análisis dependerá del nivel de generalidad que se esté considerando (micro, meso o macro), así como de su ámbito específico de operación.

Tomemos el tema de la raza para ilustrar lo que estamos diciendo. Desde la perspectiva marxista de Wallerstein y Balibar, el racismo es una forma específica de dominio colonial cuya lógica depende del establecimiento de una división axial del trabajo a nivel global. De acuerdo a este argumento, no es posible hablar de racismo sino considerando, en primer lugar, la «etnización de la fuerza de trabajo» que se produjo en el siglo XVI cuando la mano de obra esclava (indios y negros) sirvió como base para la «acumulación originaria de capital» (Balibar y Wallerstein, 1991:80). Todas las formas de racismo que operan en los niveles inferiores (semiglobal y local) son simplemente extensiones o variaciones de esta primera molaridad. Pero desde una perspectiva heterárquica la cuestión es completamente diferente. En primer lugar, las relaciones de poder articuladas por la etnicidad no se generan primero en los regímenes globales sino en los más locales. Este es un principio básico del concepto de heterarquía: los regímenes más complejos emergen siempre de los menos complejos y funcionan como «aparatos de captura», apropiándose de relaciones de poder ya constituidas previamente en los niveles microfísicos para incorporarlas a su propia lógica⁴⁵. Desde esta perspectiva resulta inadecuada

45 Desde luego que esto no significa invertir la tortilla y postular que los niveles microfísicos son el «origen» de los niveles macrofísicos. La cuestión es algo más compleja, ya que, como bien lo señala Kontopoulos, la lógica de los niveles globales puede, en virtud de su hegemonía, afectar (mas no determinar) el funcionamiento de los niveles menos globales, de tal modo que resulta imposible saber qué fue primero y qué fue después. La genealogía de Foucault escapa por completo a este binarismo del huevo o la gallina y a esta búsqueda por el origen. De hecho, los niveles molares se sostienen sobre los moleculares, ya que las estructuras más complejas emergen siempre a partir de las más simples, como lo han mostrado las teorías de la comple-

cuado postular al racismo como un fenómeno cuya lógica se juega, por entero, en las relaciones globales de trabajo (sin desconocer con ello que a este nivel el racismo también pueda reproducirse y que de hecho lo hace)⁴⁶.

Lo que hace Foucault, como ya vimos, es mirar el modo en que el racismo opera en distintos niveles y en diferentes coyunturas estratégicas. Una cosa es el racismo de la burguesía inglesa en el siglo XVII, otro el de la aristocracia francesa del XVIII, otro el de la biopolítica estatal que se impone en el siglo XIX, y otro, muy distinto, el de los nazis hacia mediados del siglo XX. No existe el racismo ni existe tampoco la lógica del racismo. Lo que hay son diferentes lógicas de poder, que aparecen en diferentes coyunturas históricas y que en algún momento pueden llegar a «enredarse» temporalmente, sin que ello signifique que haya una «subsunción real» de unas en la lógica dominante de las otras. Por eso, la tesis de que el racismo es un fenómeno que se origina en el siglo XVI con el surgimiento de la economía mundo y que esa misma lógica se reproduce luego en todas las diferentes formas de racismo hasta el día de hoy, es el argumento típico de una teoría jerárquica del poder. Por el contrario, desde una teoría heterárquica diríamos que hay muchas formas de racismo y que no todas ellas son conmensurables; a veces se cruzan formando entramados complejos (sobre todo cuando se cruzan con otro tipo de relaciones también diferentes entre sí como las de género, clase y sexualidad), pero que muchas otras veces operan de forma independiente.

Otro ejemplo que puede servir para ilustrar la diferencia entre una teoría jerárquica y una teoría heterárquica del poder es el de la historicidad de los diferentes regímenes. El Análisis del sistema-mundo, plantea que los regímenes globales de poder son «estructuras de larga duración», tomando este concepto del historiador francés Ferdinand Braudel, quien hacia mediados del siglo pasado reveló la importancia de pensar el cambio histórico desde una

jjidad (Cfr. De Landa, 1997:266).

46 En mis propias investigaciones he comprobado la eficacia de utilizar la genealogía como método para examinar el modo en que el racismo opera a niveles semiglobales o locales, antes que perderse en consideraciones de tipo molar o economicistas. Así por ejemplo, al investigar el tema de la colonialidad en la Nueva Granada del siglo XVIII, encontré que no es posible entender cómo funciona el poder colonial sin considerar su incorporación en el habitus de los actores sociales. También me di cuenta de la necesidad de examinar la articulación entre el nivel micrológico de la subjetividad colonial (el imaginario de la limpieza de sangre) con el nivel más global de la biopolítica del Estado Borbón, sin plantear en esta articulación una relación de causa y efecto. Se trata, más bien, de la relación heterárquica entre dos cadenas de poder que en principio funcionan cada una con su propia lógica, pero que en algún momento histórico (la Ilustración) quedan «enredadas» (Castro-Gómez, 2005a).

perspectiva macroscópica y no, como tradicionalmente han hecho los historiadores, desde una perspectiva microscópica que privilegia los períodos cortos de tiempo. Wallerstein toma este argumento de Braudel para mostrar que los cambios de un régimen histórico de poder como el sistema-mundo son de larga duración y no pueden explicarse sino en términos de «tendencias seculares». Varios adherentes al Análisis del sistema-mundo – como por ejemplo el sociólogo Giovanni Arrighi – han afirmado que los cambios en la hegemonía geopolítica del sistema-mundo operan como el locus de transición de todo el sistema, y suelen dividir la historia del sistema-mundo moderno/colonial en tres grandes fases, cada una de ellas marcada por un cambio estructural de gran escala. El punto aquí es que desde la perspectiva marxista-estructuralista, las tres fases históricas del régimen global determinan «en última instancia» todos los demás cambios que se dan en el nivel local y el semiglobal. Así por ejemplo, la rebelión de los comuneros en 1781 sólo puede explicarse desde los cambios macroestructurales que se venían dando en la economía-mundo de finales del siglo XVIII, cuando la hegemonía del sistema estaba desplazándose desde España hacia Francia, Holanda e Inglaterra. Los regímenes moleculares de poder (que involucran afectos, subjetividades en pugna y saberes ancestrales) no son vistos aquí como si poseyeran historicidad propia. Los ritmos de su devenir son marcados por un reloj mucho más grande y abarcador, de carácter mundial, que sirve para sincronizar todos los demás relojes existentes.⁴⁷

Por otro lado, desde la perspectiva de una teoría heterárquica del poder, no es posible hablar de una subordinación absoluta de las temporalidades locales a una sola temporalidad de carácter mundial. Cada régimen de poder tiene su propia temporalidad marcada por el modo en que los diferentes elementos abarcados por ese régimen están relacionados. Por supuesto, el Análisis del sistema-mundo tiene razón en que los regímenes globales de poder tienden a comportarse de forma jerárquica, pero el control que ejercen sobre los regímenes menos complejos no es completo sino parcial. Hay elementos de los regímenes locales y semiglobales que se vinculan ciertamente a la temporalidad de los regímenes globales, sometidos al comando de su jerarquía, pero hay otros elementos que no lo hacen, que permanecen en una exterioridad relativa frente al sistema-mundo y que, por lo tanto, se mueven en una temporalidad

47 Reconocer que el sistema capitalista ha generado una experiencia del tiempo basada en los ritmos de trabajo y la ganancia, no quiere decir que esta sea la única experiencia histórica, ni que ella determine a todas las demás «en última instancia», sino tan sólo afirmar que ha logrado la hegemonía, lo cual conlleva el reconocimiento de otras experiencias (subalternas) del tiempo.

diferente. Esto significa que en los niveles locales y semiglobales existe una heterogeneidad temporal, es decir, una situación marcada por la coexistencia de diferentes experiencias del tiempo.

Epílogo

Las heterarquías son estructuras complejas en las cuales no existe un nivel básico que gobierna sobre los demás, sino que todos los niveles ejercen algún grado de influencia mutua en diferentes aspectos particulares y atendiendo a coyunturas históricas específicas. En una heterarquía, la integración de los elementos disfuncionales al sistema jamás es completa, como en la jerarquía, sino únicamente parcial. Lo cual significa que el grado de control ejercido por el nivel global sobre los niveles más locales, aunque tiende a ser jerárquico, nunca es absoluto y, en el mejor de los casos, se mantiene estable sólo a través de la violencia (política, social, económica y epistémica)⁴⁸ o del modo en el que los niveles locales entablen resonancia con las molaridades del sistema. Diremos entonces que una característica de las heterarquías es su alto grado de indeterminación residual, refiriéndonos con ello a la proliferación de zonas grises o agujeros negros que escapan al control y que no son funcionales al sistema.

En este trabajo hemos sugerido que el sistema-mundo moderno/colonial no debe ser pensado como una jerarquía, ni como una red de jerarquías, sino como una heterarquía. Esto quiere decir, por un lado, que la «colonialidad del poder» no es unívoca sino múltiple, y que en cualquier caso no se reduce a la relación molar entre capital y trabajo. Por otro lado, significa que el tema de la «decolonialidad» no puede seguir orientándonos hacia una reflexión exclusivamente macroestructural, como si de ese nivel dependiera la descolonización de otros ámbitos de la vida social. Eso conlleva una ignorancia, respecto a las lógicas decoloniales que se dan en múltiples niveles y que en muchos casos se vinculan, sólo de forma residual, con la economía-mundo, y mucho más con cadenas microfísicas que afectan los cuerpos, los sentimientos y las relaciones interpersonales. No estoy diciendo que estos ámbitos locales no sean tocados por los regímenes globales, sino que es precisamente aquí donde

48 Pero en este caso, como bien dicen Deleuze y Guattari, la violencia genera su efecto contrario, ya que las molaridades que buscan ponerse bajo control se multiplican: «Cuanto más fuerte es la organización molar, más suscita una molecularización de sus elementos, de sus relaciones y aparatos elementales. Cuando la máquina deviene planetaria o cósmica, los agenciamientos tienden cada vez más a miniaturizarse, a devenir microagenciamientos» (Deleuze y Guattari, 2000:220).

puede apreciarse la «indeterminación residual» de los mismos.

Una de las grandes contradicciones en las que se cae cuando pensamos la colonialidad desde una teoría jerárquica del poder es que se le otorga al sistema- mundo una gran cantidad de poderes mágicos, invistiéndolo así de un carácter sagrado. De hecho la palabra griega de la que proviene nuestro vocablo «jerarquía» significa «autoridad sagrada» y es precisamente eso lo que hacemos cuando pensamos el sistema-mundo moderno/colonial como una jerarquía: terminamos sacralizándolo, pensándolo como poder constituido y no como potencia de ser otra cosa. Por eso, quizás la mejor enseñanza que brindó Michel Foucault a la teoría poscolonial haya sido exponer que los análisis molares, si bien necesarios, corren el peligro de terminar en una suerte de «platonismo metodológico» al ignorar los microagenciamientos que se dan a nivel del cuerpo y los afectos, privilegiando en cambio, las «tendencias seculares» y los cambios de «larga duración»⁴⁹.

Parafraseando a Deleuze y Guattari diríamos que si la colonialidad es peligrosa, esto se debe a su potencia micropolítica y molecular, puesto que se trata de un cuerpo canceroso alojado en un pequeño agujero negro, que vale por sí mismo y se comunica con los otros antes de resonar en un gran agujero macropolítico y molar. Es muy fácil hablar de una «decolonialidad» a nivel molar sin ver la colonialidad alojada en las propias estructuras del deseo que uno mismo cultiva y alimenta. Debemos entender que la descolonización no depende de las revoluciones molares (aunque no las excluye), sino que conlleva la afección y la transformación creativa de aquello que Pierre Bourdieu llamó el habitus. A este tipo de agenciamiento molecular, que conlleva la creación de un habitus poscolonial y poscapitalista, quisiera llamarlo la decolonialidad del Ser, pero este es un tema que seguramente tendré oportunidad de abordar en otra ocasión.

49 Una notabilísima excepción a la visión «molar» del colonialismo la constituye el estudio del psicólogo argentino Raúl García titulado *Micropolíticas del cuerpo. De la conquista de América a la última dictadura militar* (2000).

CAPÍTULO 7. ESCOLIOS A UN TEXTO IMPLÍCITO⁵⁰ (SELECCIÓN DE AFORISMOS)

Nicolás Gómez Dávila

Los hombres cambian menos de ideas que las ideas de disfraz. En el decurso de los siglos las mismas voces dialogan. (p 15).

El hombre inteligente no vive nunca en ambientes mediocres. un ambiente mediocre es aquel donde no hay hombres inteligentes. (p 16).

Quienes gimen sobre la estrechez del medio en que viven pretenden que los acontecimientos, los vecinos, los paisajes les den la sensibilidad y la inteligencia que la naturaleza les negó. (p 16).

Después de definir al hombre tenemos que modificar inmediatamente nuestra definición, porque la conciencia de esa definición lo transforma. (p 17).
La verdad se pervierte cuando olvida el concreto proceso en que nace. (p 18).

Una muchedumbre homogénea no reclama libertad. La sociedad jerarquizada no es meramente la única donde el hombre puede ser libre. Libre, sino también la única donde le urge serlo. (p 18).

50 Tomado de: Gómez Dávila, Nicolás (2005). “Escolios a un texto implícito”. Bogotá, Colombia: Villegas editores.

Agradecimiento especial a Alejandra Villamarín, por la preparación de este material.

La libertad no es fin, sino medio. Quien la toma por fin no sabe qué hacer cuando la obtiene. (p 18).

Satisfacer el orgullo del hombre, es quizás más fácil de lo que nuestro orgullo imagina. (p 18).

Hay mil verdades, el error es uno. (p 19).

Nuestra última esperanza está en la injusticia de Dios. (p 19).

El relato inteligente de la derrota, es la sutil victoria del vencido. (p 19).

El psicólogo habita los suburbios del alma, como el sociólogo la periferia de la sociedad. (p 19).

La inteligencia no aspira a liberarse, sino a someterse. La verdad es el resplandor de la necesidad. (p 21).

Solo la libertad limita las abusivas intervenciones de la ignorancia. La política es la ciencia de las estructuras sociales adecuadas a la convivencia de seres ignorantes. (p 21).

Una “sociedad ideal” sería el cementerio de la grandeza humana. (p 21).

Los parlamentos democráticos no son recintos donde se discute, sino donde el absolutismo popular registra sus edictos. (p 22).

El burgués entrega el poder para salvar el dinero; después entrega el dinero para salvar el pellejo, y finalmente lo ahorcan. (p 22).

Burguesía es todo conjunto de individuos inconformes con los que tienen y satisfechos de lo que son. (p 22).

Los marxistas definen económicamente a la burguesía para ocultarnos que pertenecen a ella. (p 22).

Solo sus enemigos saben estimar la grandeza del comunismo. La tesis marxista difama tanto los motivos del comunista como los de su adversario. (p 22). Quienes disculpan su abyección pretendiéndose “víctimas de las circunstan-

cias” son socialistas doctrinarios. El socialismo es la filosofía de la culpabilidad ajena. (p 23).

El militante comunista antes de su victoria merece el mayor respeto. Después no es más que un burgués atareado. (p 23).

Quienes defienden lo existente luchan por algo concreto: un privilegio, una estructura social, un bien encarnado; en contra, quien batalla por un programa abstracto puede creer que defiende lo universal. El izquierdista se cree generoso porque sus metas son borrosas. (p 23).

Este siglo de pedagogía proletaria predica la dignidad del trabajo, como un esclavo que calumnia el ocio inteligente y voluptuoso. (p 23).

El amor al pueblo es vocación de aristócrata. El demócrata no lo ama sino en periodo electoral. (p 23).

La técnica no cumple los viejos sueños del hombre , sino los remeda con sorna. (p 24).

Como el triunfo de cualquier virtud mutila a otras, todo “ progreso “ acarrea un regreso simétrico. (p 24).

El pueblo no se rebela nunca contra el despotismo sino contra la mala alimentación. (p 24).

Cuando se deje de luchar por la posesión de propiedad privada se luchara por el usufructo de la propiedad colectiva. (p 24).

La movilidad social ocasiona la lucha de clases. El enemigo de las clases altas no es el inferior carente de toda posibilidad del ascenso, sino el que no logra ascender cuando otros ascienden. (p 24).

Nada mas noble que el aristócrata liberal- como Tocqueville- para quien la libertad de todos es el privilegio que compete defender a la clase dirigente. (p 24).

Cierta manera desdeñosa de hablar del pueblo denuncia al plebeyo disfrazado. (p 24).

Ni cristianismo, ni paganismo, enseñan éticas altruistas. Tanto la moral cristiana, como la moral pagana, son individualismos éticos que imponen deberes sociales tan solo como medios de nuestra perfección terrestre o de nuestra salvación enigmática. (p 25).

En toda época, felizmente, hay tontos indefinidamente capaces de lo obvio. (p 25).

La norma ética nos prohíbe ver a los hombres como medios y al hombre como fin. (p 25).

Más seguramente que la riqueza hay una pobreza maldita: la del que no sufre de ser pobre sino de no ser rico, la del que tolera satisfecho todo infortunio compartido; la del que no anhela abolirla, sino abolir el bien que envidia. (p 26). El hombre prefiere disculparse con la culpa ajena que con la inocencia propia. (p 27).

El hombre perdona a quienes tienen lo que quiere, pero no a quienes tienen lo que quiso. (p 28).

Aducir la belleza de una cosa en su defensa, irrita el alma plebeya. (p 29).

Ni la religión se origina en la urgencia de asegurar la solidaridad social, ni las catedrales fueron construidas para fomentar el turismo. (p 29).

Mientras más graves sean los problemas, mayor es el número de ineptos que la democracia llama a resolverlos. (p 30).

La legislación que protege minuciosamente la libertad estrangula las libertades. (p 30).

Las sociedades se diferencian meramente en el estatuto de sus esclavos y en el nombre que les da. (p 30).

Toda civilización es la fusión irracional de términos contrarios. Los aspirantes a una civilización “racional” premeditan degollinas. (p 31).

La presencia política de la muchedumbre culmina siempre en un apocalipsis infernal. (p 31).

Nuestra civilización es un palacio barroco invadido por una muchedumbre greñuda. (p 31).

Lucha contra la injusticia que no culmine en santidad, culmina en convulsiones sangrientas. (p 31).

La política sabia es el arte de vigorizar la sociedad y de debilitar el Estado. (p 31).

Espasmos de vanidad herida, o de codicia conculcada, las doctrinas democráticas inventan los males que denuncian para justificar el bien que proclaman. (p 32).

Es prudente respetar los viejos catecismos, para evitar la vulgaridad y los crímenes del pueblo que estrena opiniones. (p 33).

En la sociedad medieval, la sociedad es el Estado; en la sociedad burguesa, Estado y sociedad se enfrentan; en la sociedad comunista el Estado es la sociedad. (p 34).

La sociedad premia las virtudes chillonas y los vicios discretos. (p 39).
La civilización no es un proceso de continua "creatividad" sino un sistema de rutinas civilizadas. (p 40).

La desobediencia que no argumenta no es rebeldía. La desobediencia que se sabe ilícita es humana, la que se cree legítima es diabólica. El hombre fue redimido; el arcángel yace en el tártaro. (p 41).

El prestigio de la "cultura" hace comer al tonto sin hambre. (p 45).

Los argumentos con que justificamos nuestra conducta suelen ser mas estúpidos que nuestra conducta misma. Es más llevadero ver vivir a los hombres que oírlos opinar. (p 47).

El hombre no quiere sino al que lo adula, pero no respeta sino al que lo insulta. (p 47).

Llámesese buena educación los hábitos provenientes del respeto al superior transformados en trato entre iguales. (p 47).

La estupidez es el ángel que expulsa al hombre de sus momentáneos paraísos. (p 48).

Despreciar o ser despreciado es la alternativa plebeya de la vida de relación. (p 48).

El pecado original del liberalismo es la atribución a cada individuo de todos los atributos susceptibles de pertenecer al hombre. (p 48).

Lo que no es religioso no es interesante. (p 48).

La pobreza es la única barrera al tropel de vulgaridades que relinchan en las almas. (p 49).

La ortodoxia es la tensión entre dos herejías. (p 50).

Educar al hombre es impedirle la “libre expresión de su personalidad”. (p 51).

La sinceridad corrompe, a la vez, las buenas maneras y el buen gusto. (p 51).
Toda civilización antigua, rica, madura, tiene doctrina severa y practica amable. (p 52).

Llamamos egoísta a quien no se sacrifica a nuestros egoísmos. (p 53).

Las teorías revolucionarias violan la historia sin preñarla. Incapaces de amoldar los hechos a sus propósitos, esas teorías son parteras estupefactas de gravideces achacables a padres más marrulleros y ladinos. (p 54).

Ser joven es temer que nos crean estúpidos; madurar es temer serlo. (p 54).

La estructura de una sociedad, o de una época, depende una opción, de una actitud axiológica. Una interpretación económica solo es científica cuando el fundamento axiológico de una estructura es económico. El marxismo volvió método una observación exacta, pero históricamente circunscrita. (p 55).

Civilización es lo que logran salvar los viejos de la embestida de los idealistas jóvenes. (p 56).

Educar es hoy una tarea especializada y problemática. Una sociedad jerarquizada, en cambio, educa espontáneamente. (p 57).

En la incoherencia de una constitución política reside la única garantía auténtica de libertad. (p 58).

Las virtudes de la pobreza solo suelen florecer en el rico que se despoja. (p 59).

El prestigio de la libertad en esta sociedad que profesa un determinismo científico es un regalo cristiano. (p 60).

El sociólogo actual observa las sociedades pretéritas con suspicacia morbosa de plebeyo. (p 60).

Los triunfos alcanzados despiertan menos envidia que los triunfos merecidos. (p 60).

Elegancia, dignidad, nobleza, son los únicos valores que la vida no logra irrespectar. (p 61).

La violencia no basta para destruir una civilización. Cada civilización muere de la indiferencia ante los valores peculiares que la fundan. (p 62).

La mujer no cede ante una idea, sino ante la presión social de una idea. (p 62).

El moralista distingue y aclara lo que el sociólogo confunde. (p 62).

La sociedad del futuro: una esclavitud sin amos. (p 63).

Los programas políticos actuales son ideologías de una mentalidad que culpa de los problemas que las angustian las “estructuras sociales” que detesta, para ocultar que son producto del desarrollo técnico que admira. (p 63).

Llamar sociales los problemas que dependen de la naturaleza misma del hombre, solo sirve para fingir que podemos resolverlos. (p 63).

El político necesita convencer al pueblo de que todos los problemas son “sociales”, para poder esclavizarlo. (p 63).

Las desigualdades naturales amargarían la vida del demócrata, si la denigración no existiera. (p 64).

La causa de las estupideces democráticas es la confianza del ciudadano anónimo; y la causa de sus crímenes es la confianza del ciudadano anónimo en si mismo. (p 65).

El suicidio, en ciertas épocas, no es gesto de soberbia, sino ultimo recurso para no capitular ante el demonio. La voluntad que se anticipa rescata al hombre de su postrera sumisión. (p 67).

La humanidad no conoce anhelo más constante que el de subsistir a la desnudez del pensamiento la burguesa respetabilidad de una doctrina. (p 68).

Cada condición social distinta lleva consigo una distinta visión del universo. La visión no es el espectro que la ideología de cada condición proyecte sobre el universo, sino paisaje objetivo que solo desde determinada condición se columbra. (p 68).

Las agitaciones populares carecen de importancia mientras no se convierten en problemas éticos de las clases dirigentes. (p 69).

La rebelión contra Dios es demente, pero no estulta. Ante un universo imposible, resignación y rebeldía son igualmente necias. (p 72).

El ateísmo autentico es a la razón del hombre lo que el miriágonos a su imaginación. (p 72).

El hombre más desesperado es solamente el que mejor esconde su esperanza. (p 72).

Una civilización florece cuando su clase dirigente sabe exigir del pueblo virtudes de las cuales ella suele eximirse. (p 73).

La frescura, la inocencia, gracia de la juventud, son productos que ciertas sociedades astutas elaboran. (p 74).

En los demás despreciamos esa humanidad que aprendimos a despreciar en nosotros. (p 74).

Marx alista al servicio del proletariado las acusaciones a la sociedad burguesa formuladas por los escritores reaccionarios. (p 75).

El cemento social es el incienso recíproco. (p 77).

El hombre no se sentiría tan desdichado si le bastara desear sin fingirse derechos a lo que desea. (p 77).

Quien no duda no grita. (p 77).

A la iglesia le sobran frailes y le faltan freiles. (p 78).

Toda civilización es un diálogo con la muerte. (p 78).

Criticar al burgués recibe doble aplauso: el del marxista, que nos juzga inteligentes porque corroboramos sus prejuicios; el del burgués, que nos juzga acertados porque piensa en su vecino. (p 78).

La industria moderna rebosa de artículos inútiles no solo, como es obvio, para la perfección espiritual del hombre, sino también para la perfección material de la civilización. (p 78).

La tentación del comunista es la libertad del espíritu. (p 79).

La pasión no es un estado del hombre, sino su fin. (p 80).

El futuro próximo traerá probablemente extravagantes catástrofes, pero lo que más seguramente amenaza al mundo no es la violencia de muchedumbres famélicas, sino el hartazgo de masas tediosas. (p 81).

Solo las educaciones austeras forman almas delicadas y finas. (p 81).

Vencer a un tonto nos humilla. (p 83).

Cuando la continuidad de una sociedad se rompe, solo un milagro vence el letargo de un texto pretérito. (p 83).

El hombre solo circula sin herirse entre las reglas sociales inmutables. (p 83).

La tiranía de un individuo es preferible al despotismo de la ley, porque el tirano es vulnerable y la ley incorpórea. (p 84).

El individuo sometido a leyes cambiantes no logra arreglárselas con la iniquidad de toda ley. (p 84).

Los partidos políticos surgen cuando el estado pretenden resolver problemas subalternos mientras el estado se limita a asegurar la existencia de la sociedad, las luchas políticas son simples conflictos personales. (p 85).

Las paredes de una habitación burguesa le circunscribe al psicoanalista el recinto de toda explicación posible. (p 89).

El pecado original del marxismo, como de las demás ideologías modernas, está en afirmar que no hay nada preferible, sino meramente preferido. (p 90).

Con las solas categorías marxistas, ni el marxismo es explicable. (p 90).

Para poder abusar de su libertad el hombre necesita convertirse a doctrinas deterministas. El hombre solo se rinde a sus demonios cuando cree ceder a un decreto divino. El determinismo es la ideología de las perversiones humanas. (p 91).

Crear que el interés personal determina exclusivamente nuestras convicciones, se convierte en una convicción que puede determinar nuestros actos de manera tal que el motivo de toda convicción llega a ser el exclusivo interés personal. (p 94).

El pueblo no elige a quien lo cura, sino a quien lo droga. (p 95).

El individuo se rebela hoy contra la inalterable naturaleza humana para abstenerse de enmendar su corregible naturaleza propia. (p 95).

Lo popular se volvió vulgar cuando el pueblo renunció a copiar ingenuamente la cultura aristocrática para comprar la cultura “popular” que le manufactura la burguesía. (p 96).

Quien trata de educar y no explotar, tanto a un pueblo como a un niño, no les habla imitando a media lengua a un lenguaje infantil. (p 96).

Tener libertad de pensar no basta a la mentalidad moderna. El majadero se siente obligado a hacerlo. Los archivos de esta sociedad rica en “pensamientos libres” ofrecerán diversiones deliciosas a los eruditos futuros. (p 96).

Entre la anarquía de los instintos y la tiranía de las normas se extiende el fugitivo y puro territorio de la perfección humana. (p 97).

A las clases sociales no debemos atribuirles rasgos que no dependan de la función que las define. A la burguesía se le han asignado vicios meramente humanos y al proletariado virtudes humanas meramente. (p 97).

Belleza, heroísmo, gloria, se nutren del corazón del hombre como llamas silenciosas. (p 97).

El hombre es el refugio mas deleznable del hombre. (p 97).

El hombre vive de sus problemas y muere de sus soluciones. (p 98).

El progresista siempre triunfa y el reaccionario siempre tiene la razón. Tener razón en política no consiste en ocupar el escenario, sino en anunciar desde el primer acto los cadáveres del quinto. (p 98).

Los programas revolucionarios son meras ideologías de la revolución pura. (p 98).

El revolucionario no odia porque ama, sino ama por que odia. (p 99).

La civilización se derrumba cuando su éxito insinúa que sobran las virtudes que la afianzan. (p 99).

La salvación social se aproxima cuando cada cual confiesa que solo puede salvarse así mismo. La sociedad se salva cuando sus presuntos salvadores desesperan. (p 99).

La humanidad solo cambia la retórica de sus estupideces. (p 102).

Norma es lo que nada protege de nuestra rebeldía, pero que nuestra ceguera no anula. (p 103).

El pueblo nunca ha sido festejado sino contra otra clase social. (p 104).

El moderno ya sabe que las soluciones políticas son irrisorias y sospecha que las económicas lo son también. (p 104).

Transformar el mundo: ocupación de presidiario resignado a su condena. (p 105).

La ley también es el embrión del terror. (p 105).

No reprobamos el capitalismo porque fomente la desigualdad, sino porque favorece el ascenso de tipos humanos inferiores. (p 107).

Los prejuicios defienden de las ideas estúpidas. (p 108).

¿Cómo no despreciar al pueblo? Basta que se ablanden las normas que nos civilizan, para que el pueblo sometido que gruñe en cada uno de nosotros desencadene sus torvos apetitos. (p 109).

Un solo tipo de sociedad tuvo un contrato social por raíz histórica y por resorte ético: el feudalismo. (p 109).

En sociedades carentes de principios el espíritu tienen que volverse dogmático. su elegancia presupone que otros asumieron la tarea de amojonar el universo. (p 109).

El “racionalismo” del siglo XVIII combatió los “prejuicios” con buena conciencia de prejuicio inadvertido. Desde entonces “irracional” no es lo adverso a la razón, sino a prejuicios revolucionarios. (p 110).

El occidente habrá muerto, cuando deje de ser la presencia de Grecia en un alma cristiana. (p 111).

Para la defensa de la libertad basta un soldado; la igualdad, para imponerse, necesita un escuadrón de policías. (p 111).

Donde se reconozca una jerarquía de valores objetivos, el capricho no es peligroso. Cualquier cosa puede lícitamente fascinarnos si no alteramos su rango. Cuando suponemos, en cambio, que la preferencia regula el valor, el más lige-

ro desatino desata catástrofes. Las tonterías son temibles cuando se proclaman actos de la razón. (p 112).

Nadie debe condenar una sociedad cualquiera invocando meramente otra sociedad, pasada, presente o futura. (p 113).

Ante el esplendor de las civilizaciones el hombre que conoce al hombre siente menos orgullo que sorpresa. (p 114).

Humano es el adjetivo que sirve para disculpar cualquier vileza. (p 114).

“liquidar” a una clase social, o aun pueblo, es empresa que no indigna en este siglo sino a las presuntas víctimas. (p 115).

La libertad no es la meta de la historia, sino la materia con la cual trabaja. (p 115).

Marx gana batallas, pero Malthus ganara a guerra. (p 115).
La sociedad industrial está condenada al progreso forzado a perpetuidad. (p 115).

Cuando definen la propiedad como función social, la confiscación se acerca; cuando defienden el trabajo como función social, la esclavitud se acerca. (p 115).

La idea política que entusiasma al contemporáneo aburre a la posteridad. (p 116).

Cuando un afán de pureza lo lleva a condenar la “hipocresía social” el hombre no recupera su integridad perdida, sino pierde la vergüenza. (p 116).

El hombre es un animal que imagina ser hombre. (p 116).

Avaricia, estupidez, crueldad, el hombre siempre fue víctima de sus defectos. A la sociedad industrial sola cupo hacerlo víctimas de sus virtudes. (p 117).

Los hombres se dividen en dos bandos: los que creen en el pecado original y los bobos. (p 118).

Demagogia es el vocablo que emplean los demócratas cuando la democracia los asusta. (p 118).

La casualidad engendra las civilizaciones y la inteligencia las sepulta. (p 119).

Las categorías sociológicas facultan para circular por la sociedad sin atender a la individualidad irremplazable de cada hombre. La sociología es la ideología de nuestra indiferencia con el prójimo. (p 120).

Para explotar plácidamente al hombre, conviene ante todo reducirlo a abstracciones sociológicas. (p 120).

Lo que aun protege al hombre, en nuestro tiempo, es su natural incoherencia. Es decir: su espontáneo error ante consecuencias implícitas en principios que admira. (p 120).

Bárbara es la sociedad donde la edad de la cultura y la edad del alma discrepan. (p 121).

La humanidad no acumula soluciones, sino problemas. (p 121).

La historia erige y derrumba, incesantemente, las estatuas de virtudes distintas sobre el inmóvil pedestal de los mismos vicios. (p 122).

La libertad florece mejor entre leyes malas que entre leyes nuevas. (p 122).

Nihilismo, cinismo o bobería, son las alternativas políticas de nuestro tiempo. (p 123).

Para la mentalidad moderna la tragedia, más que atroz, es inmoral. (p 123).

La violencia política deja menos cuerpos que almas podridas. (p 123).

Escéptico o católico: lo demás se pudre con el tiempo. (p 124).

Cada generación nueva acusa a las pretéritas de no haber redimido al hombre. Pero la abyección con que la nueva generación se adapta al mundo, después del fracaso de turno, es proporcional a la vehemencia de sus inculpaciones. (p 124).

Las tiranías no tienen mas fieles servidores que los revolucionarios que no ampara, contra su servilismo ingenito, un fusilamiento precoz. (p 124).

La sociedad moderna se da el lujo de tolerar que todos digan lo que quieran, porque todos hoy coinciden básicamente en lo que piensan. (p 124).

El adulto es un mito del niño. (p 125).

El idealismo es una teoría vergonzante. (p 125).

La política es el arte de buscar la relación óptima entre la fuerza y la política. (p 125).

Anhelamos que nuestras previsiones valgan las profecías de los panegiristas del progreso. (p 125).

La “psicología” es propiamente, el estudio del comportamiento del burgués. (p 126).

El mal que hace un bobo se vuelve bobería, pero sus consecuencias no se anulan. (p 126).

Al pensador progresista no le importan ni el camino, ni la meta, solo la velocidad del viaje. (p 126).

La juventud es promesa que cada generación incumple. (p 127).

Arte popular es el arte del pueblo, que no le parece arte al pueblo. El que le parece arte es el arte vulgar. (p 127).

El reaccionario es instigador de esa radical insurrección contra la sociedad moderna que la izquierda predica, pero cuidadosamente elude en sus farsas revolucionarias. (p 128).

La opinión del joven no revela lo que piensa, sino a quien ha leído. (p 128).

Las opiniones liberales, democráticas, progresistas, galopan por la historia dejando una estela de civilizaciones incendiadas. (p 129).

Cuando se principia exigiendo la sumisión total de la vida a un código ético, se acaba sometiendo el código a la vida. Lo que se niegan a absolver el pecador terminan absolviendo al pecado. (p 129).

El problema político tiene extrema importancia, las soluciones políticas ninguna. (p 129).

El mundo es explicable desde el hombre, pero el hombre no lo es desde el mundo. El hombre es realidad dada, el mundo hipótesis que inventamos. (p 129).

La honradez en política no es bobería sino a los ojos del tramposo. (p 129).

Bien educado es el hombre que se excusa al usar de sus derechos. (p 130).

El criterio ético es una regla, el criterio religioso una persona. Las virtudes religiosas no son suma de actos éticos, sino cualidades del santo. (p 131).

El demócrata defiende sus convicciones declarando obsoleto a quien lo impugna. (p 132).

La angustia ante el ocaso de la civilización es aflicción reaccionaria. El demócrata no puede lamentar la desaparición de lo que ignora. (p 132).

La providencia resolvió entregar al demócrata la victoria y al reaccionario la verdad. (p 132).

Como el inculto no acata más superioridad que la superioridad social, la superioridad legítima no educa si un adventicio prestigio social no la sustenta. Se requiere que el azar confiera al mismo ser la superioridad mundana y la legítima, para que se establezca un tránsito de la fascinación a la obediencia y del embobamiento social a la imitación civilizadora. Si la sociedad jerarquizada no educa necesariamente, la sociedad igualitaria no puede jamar educar. (p 133).

Para explotar al hombre unos predicen que debe renunciar a bienes terrenales; otros, para explotarlo mejor, pregonan que debe codiciar bienes terrestres. (p 136).

El alma de una Nación nace de un hecho histórico, madura aceptando su destino, y muere cuando se admira a sí misma y se imita. (p 137).

Todo marxista disfruta de dos marxismos: el marxismo corriente que predica y el marxismo esotérico con el cual refuta las críticas al primero. Por los demás, existe un tercer marxismo: el que despectivamente el marxista atribuye a sus interlocutores bajo el nombre de marxismo vulgar. (p 137).

El hombre no puede instalarse ni en el bien, ni en el mal. (p 138).

El hombre se vive así mismo como angustia o como creatura. (p 138).

Las revoluciones democráticas inician las ejecuciones anunciando la pronta abolición de la pena de muerte. (p 139).

El historiador democrático enseña que el demócrata no mata sino porque sus víctimas lo obligan a matarlas. (p139).

El comunista odia al capitalista con el complejo de Edipo. El reaccionario lo mira tan solo con xenofobia. (p 139).

Aun cuando el pecado colabora a la construcción de toda la sociedad, la sociedad moderna es la hija predilecta de los pecados capitales. (p 140).

El conservatismo no pretende que la sociedad viva de precedentes, sino que no se alimente de embelecios. (p 141).

Ni la imitación del pasado, ni la del presente, son recetas infalibles. Nada salva al mediocre de su mediocridad. (p 143).

El reaccionario anhela convencer a las mayorías, el demócrata sobornarlas con la promesa de bienes ajenos. (p 143).

“Revolución” no connota hoy propiamente un suceso político, sino un vértigo, una convulsión emotiva, la embriaguez del alma invadida por las heces del ser. (p 143).

Los partidos liberales jamás entienden que lo contrario de despotismo no es bobería, sino autoridad. (p 144).

La humanidad pelagra cuando olvida la más solemne advertencia de la historia: que la civilización es un hombre armado de un latigo entre animales famélicos. (p 144).

Las sociedades agonizantes luchan contra la historia a fuerza de leyes, como los náufragos contra las aguas a fuerza de gritos. Breves remolinos. (p 144).

La realidad del siglo XX espanta menos que los ideales con que sueña corregirla. (p 145).

El hombre moderno, progresista y demócrata, se encarga el mismo de ejecutar, sobre si mismo, nuestra venganza. (p 146).

En todo reaccionario Platón resucita.(p 146).

El profeta que acertadamente pronostique la corrupción creciente de una sociedad se desacredita, porque mientras más crezca la corrupción, el corrompido lo nota menos. (p 146).

Individuos o naciones tiene virtudes distintas y defectos idénticos. La vileza es nuestro común patrimonio. (p 148).

El intelectual suramericano importa, para alimentarse, los desechos del mercado europeo. (p 148).

Aun entre igualitarios fanáticos el más breve encuentro restablece las desigualdades humanas. (p 148).

En la fase ascendente de las civilizaciones las denominaciones de oficios y rangos ascienden socialmente (caballero- canciller- cubiculario- etc.); en su fase descendente las denominaciones degeneran (señor- don- usted- etc.); pero lo que anuncia su agonía es la transformación en agravio de las que designan valores auténticos (literatura- estética-artista- intelectual- clérigo-etc.). (p 149).

El tonto se limita a criticar la estupidez obvia de los demás sosos comportamientos sociales, sin entender su singular importancia. (p 150).

Hoy el rico vive su riqueza con avidez de pobres enriquecido. Y el pobre su pobreza con inconformidad de rico arruinado. La riqueza perdió sus virtudes propias y la pobreza las suyas. (p 150).

Desde la primera generación romántica el artista renunció a ser voz de la sociedad para convertirse en juez. (p 151).

Rousseau es el primero que recusa el programa intelectualista, tecnista urbano de la burguesía invasora, desde las propias filas burguesas, desde la columna misma del asalto. (p 152).

El problema ético consistirá siempre en impedir que la moral de Hesiodo expulse la moral de Homero. (p 152).

La educación primaria acabo con la cultura popular, la educación universitaria esta acabando con la cultura. (p 152).

Cualquier mitología es testimonio capital sobre la sociedad que la inventa, pero reducirla a expresión de una estructura social es tan pueril como atribuir el atomismo de la física al individualismo burgués. (p 152).

No hay fraternidad política que valga un odio compartido. (p 153).

Solo la quietud y la rutina nos entregan la pulpa de las cosas, de las esencias, de los seres. (p 153).

Los doctos de las sociedad feudal (clérigo, poeta, cronista) la censuraban tan solo cuando violaba su principio; los doctos actuales (filósofo, poeta, novelista) censuran la sociedad moderna cuando acata el suyo. (p 153).

La amenaza de muerte colectiva es el único argumento que desbarata la complacencia de la humanidad actual. La muerte atómica la inquieta mas que su envilecimiento creciente. (p 153).

Vivir es el único valor de moderno. Aun el héroe moderno no mue sino en nombre de la vida. (p 153).

La libertad ajena nos importa porque sin ella el triunfo de nuestra opinión es vano, pero evitemos la santurronería de respetar opiniones necias. Defendien-

do tu libertad porque anhelo convencerte. Porque tu libertad es la condición de mi victoria. Pero al respetar tu libertad no respeto tus errores, sino la posibilidad de que te rindas libremente a mis verdades. (p 154).

La historia suele depender de simples virtualidades. Promesas o amenazas suelen ser el norte de épocas enteras. Presentes a la conciencia unas veces y agazapados, otras, en el subconsciente, esos fantasmas son los protagonistas de la historia aun cuando no sean sus empíricos actores. (p 154).

Para no degradarse el rebelde tiene que admirar el orden que combate. (p 154).

Las instituciones democráticas son intentos de institucionalizar lo institucionalizable. (p 154).

Lo que pretenda madurar tiene que ser indiferente al tedio. Las civilizaciones son el resplandor de monotonías pacientes. (p 154).

El estado moderno fabrica las opiniones que recoge después respetuosamente con el nombre de opinión pública. (p 155).

La conciencia descubre su libertad al sentirse obligada a condenar lo que aprueba. (p 156).

Patrocinar al pobre ha sido siempre, en política, el más seguro medio de enriquecerse. (p 156).

No es justo que nos acuse de misoneísmo una época que nos atraganta de crudezas. (p 156).

El pueblo soporta que lo roben siempre que lo aluden. (p 157).

Una religión, o una filosofía, pueden seguir influyendo socialmente aunque hayan espiritualmente perecido; o pueden, a la inversa, perder su influencia social sin que esa pública derrota afecte su validez. (p 157).

La esperanza progresista no anida ya sino en discursos. (p 157).

Una sociedad civilizada no resulta de los propósitos del hombre, sino de su neutralización recíproca. (p 157).

Bibliografía

- Balibar, Etienne y Emmanuel Wallerstein. 1991. *Race, Nation, Class. Ambiguous Identities*. London: Verso.
- Castro-Gómez, Santiago. 2005a. *La hybris del punto cero. Ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1810)*. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana.
- Castro-Gómez, Santiago. 2005b. *La poscolonialidad explicada a los niños*. Popayán: Universidad del Cauca / Instituto Pensar.
- Castro-Gómez, Santiago. 2000. «Althusser, los estudios culturales y el concepto de ideología». *Revista Iberoamericana*. N° 193:737-751.
- De Landa, Manuel. 1997. *A Thousand Years of Nonlinear History*. New York: Swerve Editions.
- Deleuze, Gilles y Félix Guattari. 2002. *Mil Mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Valencia: Pre-Textos.
- Foucault, Michel. 2004. *Geschichte der Gouvernementalität I: Sicherheit, Territorium, Bevölkerung*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Foucault, Michel. 2001. *Defender la sociedad. Curso en el College de France (1975-1976)*. México: Fondo de Cultura Económica.
- García, Raúl. 2000. *Micropolíticas del cuerpo. De la conquista de América a la última dictadura militar*. Buenos Aires: Editorial Biblos
- Guattari, Félix. 2005. *Plan sobre el planeta. Capitalismo mundial integrado y revoluciones moleculares*. Bogotá: Ediciones desde abajo.
- Kontopoulos, Kyriakos. 1993. *The Logics of Social Structure*. New York: Cambridge University Press.
- Said, Edward. 1996. *Cultura e Imperialismo*. Barcelona: Anagrama.
- Restrepo, Eduardo. 2004. *Teorías contemporáneas de la etnicidad: Stuart Hall y Michel Foucault*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca.
- Wallerstein, Emmanuel. 2004. *Capitalismo histórico y movimientos anti-sistémicos. Un análisis de sistemas-mundo*. Barcelona: AKAL.

PERSPECTIVA DE GÉNERO

CAPÍTULO 8.

LAS MUJERES EN LA INVESTIGACIÓN SOBRE MASCULINIDAD⁵¹

Mara Viveros Vigoya

1) *¿CÓMO SURGE MI INTERÉS POR LOS ESTUDIOS DE MASCULINIDAD?*

Comencé a trabajar sobre varones, después de una relativamente larga experiencia de investigación sobre las mujeres desde distintas perspectivas temáticas, fundamentalmente en el campo de la salud, el trabajo y la identidad de género. Como otras investigadoras en este campo, empecé trabajando sobre la mujer (en singular), cuestionando posteriormente la existencia de una categoría sociológica “mujer” única y general y, por consiguiente, la atribución de situaciones, actitudes o puntos de vista universales a esta “mujer”. Y aunque participé del desplazamiento de los estudios de la mujer a los estudios de las relaciones de género (Cf. Henrietta Moaré 1991), los hombres como actores sociales dotados de (y productores de) unas especificidades de género permanecieron ocultos en mis investigaciones por un tiempo más. Mi trabajo sobre “las parejas de doble carrera”, uniones conyugales en las cuales marido y mujer ejercen una actividad profesional que exige una alta calificación y un nivel de responsabilidad comparables, me brindó la primera oportunidad de hacer visibles las especificidades —de género— de las trayectorias laborales masculinas y de las formas en las que los hombres asumen y articulan la vida profesional y doméstica (cf. Viveros 1992 y 1997c).

51 Tomado de: Viveros Vigoya, Mara. (2002). “Las Mujeres En La Investigación Sobre Masculinidad. [Parte 1 y 2.]”. En: De quebradores y cumplidores: Sobre hombres, masculinidades y relaciones de género en Colombia. Bogotá, Colombia: Universidad Nacional de Colombia. Pp 36-44. Agradecimiento especial a Francisco Ospina Cortes por la preparación de este material.

Los balances teóricos y empíricos de De Barbieri (1992) y Gomáriz (1992) señalaban que a comienzos de los 90 existían, en el trabajo acumulado en el campo de los estudios latinoamericanos de género, grandes vacíos relacionados con la investigación y reflexión desde la perspectiva masculina. En este contexto de relativa carencia de trabajos sobre los hombres como actores genéricos surge mi propio interés por el tema. Creo, como plantea Renato Rosaldo, en su libro *Cultura y verdad*, que “todas las interpretaciones son realizadas por sujetos que están preparados para saber ciertas cosas y no otras”. Por ello, se necesita, a veces, una experiencia personal para poder acceder a ciertos significados, para propiciar el desarrollo de ciertos intereses.

En mi caso fue la maternidad, en 1993, la experiencia que paradójicamente reactualizó mis diversos interrogantes sobre lo que constituye lo femenino y por ende lo masculino. Digo “paradójicamente”, porque supuestamente la maternidad es la vivencia que cristaliza la identidad femenina y, como tal, aporta más respuestas que preguntas sobre esta identidad. Para mí, por el contrario, la maternidad ha sido una de las experiencias que me ha enseñado con mayor densidad emocional los límites de las generalizaciones sobre las mujeres y el desatino de atribuir ciertos comportamientos y actitudes a la “naturaleza femenina”, ¡Cuántas veces me sentí privada de memoria ancestral para realizar un sinnúmero de gestos cotidianos! Como muchas mujeres de hoy tuve que librar una batalla personal para encontrar y afirmar la expresión de mi propio sentido de la maternidad. Y explorando los significados de la feminidad y de mi feminidad surgió mi curiosidad personal y académica por el tema de la masculinidad.

En la elección de un tema de investigación intervienen, por supuesto, otros elementos que provienen ya no de dimensiones subjetivas sino del entorno social, político y académico en el que dicho trabajo se presenta. Los cambios económicos, sociales y culturales que se han producido en Colombia en las últimas décadas —en particular, la integración creciente de las mujeres a la estructura productiva del país y su permanencia en el mercado de trabajo, el aumento de los niveles educativos de la población, especialmente el de la población femenina, las reformas legislativas, la fuerte disminución del promedio de hijos por mujer y el desarrollo de un movimiento social de mujeres en sus diferentes corrientes— han generado la necesidad de entender sus múltiples efectos en las distintas dimensiones de la vida privada: la conyugalidad, la parentalidad, la sexualidad y la sociabilidad. Bajo la doble presión de las

transformaciones sociales y de las nuevas teorías en las ciencias sociales se multiplicaron los cuestionamientos sobre los modelos unívocos de la femineidad y la masculinidad. Lo que significa ser una mujer o ser un hombre ha perdido hoy todo carácter de evidencia.

Por otra parte, en dos conferencias internacionales recientes, la de Población y Desarrollo, realizada en El Cairo en 1994, y la Conferencia Mundial sobre la Mujer, realizada en Beijing, se planteó no solamente la necesidad de formular políticas, programas y actividades que permitieran transformar los roles y responsabilidades asignados a mujeres y varones en los diferentes espacios, sino también la obligación de promover y alentar la participación y la responsabilidad del hombre en todas las esferas de la vida familiar y doméstica. Estos planteamientos han tenido implicaciones sobre las orientaciones de las entidades financiadoras que han considerado relevante estimular los estudios de género que involucren la perspectiva masculina. En particular, en el campo de la salud reproductiva se ha señalado la importancia de desarrollar las investigaciones sobre el papel de los varones en las decisiones de fecundidad de la pareja, como el número de hijos, la selección de métodos anticonceptivos, su actitud frente a la sexualidad y sus consecuencias. También se ha planteado que los indicadores de salud de las mujeres no podrán ser modificados sin cambios en los patrones de comportamiento de la población masculina joven y adulta, en relación, por ejemplo, con las enfermedades de transmisión sexual, especialmente, la infección por VIH/sida (cf. Arilha et al. 1998).

En relación con los elementos culturales, la mayor participación de las mujeres en el ámbito público (del trabajo y de las organizaciones sindicales y políticas) trajo consigo reflexiones sobre la necesidad de incrementar la participación de los hombres en el ámbito privado (de la vida sexual y reproductiva, de las tareas domésticas y de la crianza y educación de los hijos) para propiciar y garantizar el logro de una equidad de género. Valores como cuidado, respeto y responsabilidad, han sido incorporados en forma creciente en los documentos internacionales y considerados fundamentales para el establecimiento de relaciones más igualitarias (García 1998). La confluencia de estos elementos sociopolíticos y culturales explica la creciente presencia de lo masculino en las investigaciones, publicaciones, políticas y acciones de las Organizaciones no Gubernamentales, en los programas académicos universitarios de los estudios de género y en los talleres de crecimiento personal en muchos de los países latinoamericanos y del Caribe.

2. ¿POR QUÉ TRABAJA UNA MUJER SOBRE LOS VARONES?

La pregunta en torno al por qué trabaja una mujer sobre los varones y la masculinidad lleva implícita la pregunta sobre la legitimidad o la pertinencia teórica de un trabajo de las mujeres sobre los varones o la masculinidad. Estos interrogantes pueden relacionarse con una vieja controversia de la antropología⁵²: decidir si tiene sentido el estudio comparativo de las sociedades humanas; en este caso, si es preciso hacer parte de un grupo para comprenderlo, el planteamiento que se hacía en los inicios de la “antropología de la mujer” de que las mujeres estaban mejor cualificadas que los varones para estudiar a las mujeres, dejó abierta la duda sobre la competencia de las mujeres para estudiar a los varones. ¿Acaso sólo la pertenencia a un grupo justifica o autoriza la posibilidad de su estudio? Después de todo, como lo plantea Judith Shapiro (1981:125), “Si realmente hubiera que pertenecer a un grupo para llegar a conocerlo, la antropología no sería más que una gran aberración”. Algunas corrientes del feminismo y los estudios de género han aportado elementos para superar ese tipo de planteamientos, proponiendo no el estudio de la mujer sino el de la relación entre mujeres y varones, señalando la relevancia de estas relaciones en la estructuración de las sociedades humanas.

Por otra parte, al igual que se planteó en la reflexión sobre la relación entre las investigadoras y las mujeres investigadas, es importante considerar que el hecho de que investigadores e investigados pertenezcan a un mismo sexo no garantiza que compartan experiencias y problemas comunes. Las diferencias de clase, étnico-raciales o generacionales entre varones pueden ser a veces más fuertes que las semejanzas. Desde esta perspectiva también perdería sentido el supuesto privilegio de los varones en la comprensión de la masculinidad.

Según Roger Lancaster (1998), en las investigaciones del feminismo “cultural”, que parten de la idea de que las mujeres y los hombres somos radicalmente diferentes, se propone partir de lo más próximo —el propio ser, el propio cuerpo, las experiencias propias—, que es supuestamente lo que mejor se puede conocer, para después sí aventurarse a hacer generalizaciones acerca del mundo social. Sin embargo, como lo sugiere este autor, “el ser no disfruta de algún acceso privilegiado a sí mismo. Sólo desde un punto de vista ingenuo

52 Traigo a colación esta reflexión sobre la antropología, teniendo en cuenta que es el campo disciplinario dentro del cual ubico preferentemente, pero no exclusivamente, mi trabajo investigativo.

se puede pensar que un yo puede observarse directamente a sí mismo, puesto que un ser existe en la medida en la que se proyecta en el mundo”.

Otro problema interesante es el de las relaciones de poder en los trabajos antropológicos de campo y en los procesos de interpretación de los datos. La imagen estereotipada de la antropología corresponde a la de una disciplina que se ha ocupado del estudio de las culturas no occidentales (no hay que olvidar que la antropología surgió y se desarrolló con base en el dominio colonial]. Además, en términos generales, el intercambio entre el investigador perteneciente a los grupos dominantes y el sujeto investigado —miembro de los grupos dominados— se ha caracterizado por ser una relación de fuerza.

Desde este punto de vista se criticó el androcentrismo imperante en las explicaciones propuestas en la antropología social, considerando que durante mucho tiempo se asimiló la palabra “hombre” a la sociedad en su conjunto y que la visión masculina se consideró equivalente a la visión de toda la sociedad. ¿Qué pasa entonces con esa relación de poder cuando la investigadora es una mujer y los sujetos investigados son varones? ¿De qué manera puede este hecho significar la subversión o la transgresión de esta relación de fuerza?

Una posible respuesta, es que generalmente se ha considerado que las únicas personas que han sido objetos de estudio para las ciencias sociales han sido las pertenecientes a los grupos dominados, lo cual explicaría la escasez de estudios sobre los grupos dominantes, sobre las élites, etc. Este énfasis tiene que ver también con el hecho de que el “otro” ha sido siempre el dominado y no el dominante y de que la diferencia muchas veces ha terminado equiparándose con una cierta inferioridad. En ese, sentido los varones (sobre todo, los pertenecientes a los grupos sociales dominantes) no han ocupado el lugar del “otro”, puesto que hombres y humanidad han sido considerados como sinónimos. Desde este punto de vista, cuando una mujer estudia al hombre no como a un ser humano sino como a un ser con especificidades genéricas, lo está analizando como un ser marcado por la diferencia, como un “otro”. Hacer visible la pertenencia genérica de los hombres significa, de esta manera, subvertir un orden social en el cual sólo las mujeres hemos estado marcadas por la diferencia.

En algunos de los hombres entrevistados, en el marco de mi investigación sobre identidades masculinas en Quibdó y Armenia, se percibió cierta dificultad para hablar de temas considerados íntimos y femeninos, como las relaciones afectivas, la sexualidad, la relación con el cuerpo. Esto, por varias razones: no

sólo por lo que ya se ha convertido en un lugar común, la afirmación de que los varones son supuestamente menos hábiles que las mujeres para expresar sentimientos y emociones⁵³ sino también porque, al hablar de sus implicaciones emocionales en dichos teñas, se exponían al juicio personal de la entrevistadora y corrían el riesgo de ver afectada su imagen como varones frente a una mujer. En algunas ocasiones el diálogo con los varones entrevistados estuvo permeado por el deseo de presentar una buena imagen de sí mismos, razón por la cual adoptaron actitudes estereotipadas que hacen difícil evaluar la sinceridad de sus respuestas. Por el contrario, en otros casos, algunos entrevistados plantearon que les resultaba más Fácil hablar de sus experiencias personales con una mujer que con un hombre, porque no se censuraban. Sócrates Nolasco (1993) señala, con base en su trabajo investigativo en Brasil, que, para un hombre, hablar de sus miedos e inseguridades con otro hombre es como “entregar en bandeja su propia cabeza a un enemigo”. Muchos de ellos sienten temor de no ser reconocidos como hombres, de ser juzgados como homosexuales, en la medida en que un hombre no tiene por qué hablar de sí mismo con otros hombres, excepto con aquellos amigos y compañeros con los que se sienta comprometido personalmente.

En otras oportunidades, sentí que intimidaba a algunos de ellos por la forma directa de formular preguntas relacionadas con asuntos personales y que mi comportamiento resultaba disonante en este contexto. Para ser aceptada por mis entrevistados y no ser percibida como intrusa o amenazante tuve que hacer un aprendizaje gradual de los códigos empleados en los intercambios verbales entre mujeres y varones en cada una de las dos ciudades y por cada uno de los dos grupos etéreos.

53 Teniendo en cuenta que se ha vuelto un lugar común plantear que los hombres no expresan las emociones, me parece pertinente citar in Extensa a Daniel Cazés, investigador mexicano que hace unas reflexiones muy atinadas sobre las formas “masculinas” de expresar las emociones: “Los hombres expresamos nuestros sentimientos tanto como las mujeres, pero siguiendo pautas masculinas. Cuando algunos hombres se sienten vulnerables o atacados, lo expresan en las formas más violentas imaginables, que incluyen desde las diversas formas de abuso y maltrato de los que hacen víctimas a las mujeres, a los menores y a otros hombres más débiles que ellos, hasta las guerras. Y si alguno expresa cierta sensibilidad aunque sea ligeramente parecida a la de las mujeres, otros hombres darán a entender que se sienten agredidos por ello, rebajando al atrevido con epítetos infamantes que lo feminicen, y atacándolo con furia. Las expresiones masculinas de cariño y ternura también siguen patrones precisos, cuya claridad es evidente, por ejemplo, en la poesía y el canto. Algunas de estas pautas se relacionan con la protección, el sustento y el sexo, y también se manifiestan ¿d saludar, modular la voz, hacer regalos y caricias, etcétera. No me parece acertado afirmar que los hombres tenemos prohibido sentir y expresar emociones, ya que también aprendemos como hacerlo como hombres”.

3, LA INVESTIGADORA Y SU LUGAR EN LA INVESTIGACIÓN

El etnógrafo, como sujeto ubicado, comprende ciertos fenómenos humanos mejor que otros.

Renato Rosaldo

En los contextos en los que he desarrollado mi investigación no soy observada únicamente como una mujer. Por ejemplo, en Quibdó, la capital del departamento colombiano con mayor porcentaje de población afrodescendiente, soy percibida (y me percibo) a la vez como una figura “familiar” —soy una “hermana de raza”— pero también como una “extraña” en tanto académica y feminista y, como tal, cuestionadora potencial de los privilegios masculinos. Se puede subrayar, de paso, que, para algunos líderes de los movimientos negros entrevistados, el feminismo es una ideología foránea que busca resquebrajar una supuesta unidad y homogeneidad del pueblo negro. Para algunos de ellos (no para todos) fue difícil comprender la pertinencia de un análisis de género, ya que éste se considera como una división sin sentido en la sociedad chochoana y como la imposición de un enfoque y de un planteamiento “sin arraigo en la historia local”. Al respecto, uno de los entrevistados sugirió que las verdaderas líneas divisorias de esa sociedad eran la pertenencia a las distintas etnias y subregiones socio geográficas⁵⁴ y no las divisiones de género. Sin embargo, es importante señalar que estos mismos dirigentes, pese a no comprender siempre la pertinencia de mi trabajo, me abrieron las puertas de su ciudad y me ofrecieron los primeros contactos con los entrevistados. También es cierto que la presencia de colegas varones en el equipo de investigación fue de gran ayuda para mediar estas relaciones. En Armenia, la capital del departamento del Quindío, cuya población negra es muy reducida, me enfrenté a prejuicios muy similares en torno a la pertinencia de un enfoque de género y al feminismo. Como en Quibdó, mi lugar como mujer en la relación con los entrevistados siempre fue el fruto de una negociación no verbalizada entre mis propios significados de feminidad y los del entorno sociocultural en el cual realizaba mi trabajo de campo. La diferencia entre una experiencia y otra es que en Armenia, aunque seguramente era percibida a partir de una doble alteridad, de género y étnico-racial, nunca se hizo referencia explícita a ella, probablemente porque mi contacto con muchos de los entrevistados se hizo a partir de las redes socia-

54 El Chocó se divide geográfica, hidrográfica y culturalmente en tres provincias: la provincia del Atrato, la provincia del Río San Juan y del Río Baudó, y la provincia costanera, tanto del Pacífico como del Atlántico (Valencia Barco 1998).

les y familiares de uno de los miembros del equipo de investigación, cuya familia de origen está profundamente arraigada en muchas redes sociales de esta ciudad. Es muy probable que esta introducción social y mi propia posición como investigadora hayan neutralizado u ocultado la expresión de los distintos prejuicios que pueden estar presentes en las interacciones con los habitantes de esta ciudad.

Por otra parte, teniendo en cuenta que la experiencia vital de mis entrevistados de Quibdó y Armenia no se limita a su vivencia como varones, surgieron preguntas que no había contemplado inicialmente: ¿hasta qué punto la experiencia de la cultura regional (o étnico-racial), la clase y la edad transforman sus vivencias de género?, ¿cómo debo analizar sus relatos de vida en una perspectiva de género en primer lugar y sólo después diferenciarlos según criterios étnico-regionales, de pertenencia social y grupo etáreo?, ¿cómo evitar prejuzgar la importancia de una diferencia en detrimento de las otras si las diferencias de género, étnico-regionales y de clase se construyen y se experimentan conjuntamente? Al analizar la información proveniente de estos varones, el reto ha sido examinar las interacciones entre estas categorías, mostrando por ejemplo que la noción de masculinidad se construye no sólo en oposición a la femineidad sino también a otras masculinidades y que es necesario entender las relaciones que existen entre ellas. Igualmente ha sido evidente que no se puede equiparar mecánicamente la relación asimétrica que puede existir entre hombres y mujeres quibdoseños con las desigualdades y jerarquías presentes en las relaciones entre los sexos en el contexto sociocultural de Armenia.

Un elemento problemático en relación con la interpretación de los datos sobre los varones de Armenia y Quibdó tiene que ver con los juicios de valor que pueden sesgar el análisis de comportamientos diferentes a los prescritos por mis grupos de pertenencia (de clase, de “raza”, de género, de orientación sexual, de generación, etc.). Para traducir las experiencias masculinas sin hablar por los varones acudí a estrategias metodológicas como el enfoque biográfico que permite entender la construcción de la identidad masculina en los propios términos del sujeto analizado (y analizante). Es innegable, sin embargo, que en función de mis múltiples posiciones sociales he privilegiado ciertos fenómenos sobre otros. Por ello, en lugar de buscar hacer invisible mi lugar en esta investigación me ha parecido indispensable explicitar —cuando lo he considerado necesario— el lugar desde el cual observo, enuncio e interpreto los datos,

4. APORTES DE LOS ESTUDIOS FEMINISTAS AL ESTUDIO DE LO MASCULINO

Para finalizar este capítulo, quiero plantear algunas reflexiones sobre los aportes de los trabajos feministas al estudio de lo masculino y sobre la importancia del punto de vista de las mujeres en la comprensión de la masculinidad.

En primer lugar, es importante considerar que los aportes de la mirada “feminista” no deben confundirse con los aportes de la perspectiva femenina. No tiene ningún significado analítico hablar de un punto de vista femenino, puesto que no existe la categoría universal “mujer”⁵⁵. En segundo lugar, las perspectivas feministas no se definen por el sexo biológico de las personas que la practican, sino por el punto de vista en el cual se sitúan⁵⁶. Plantearlo significaría reproducir un pensamiento naturalizante que enuncia una dicotomía irreductible, esencialista, en la mirada que pueden tener los investigadores e investigadoras sobre los hombres, sus prácticas y representaciones (Devereux 1999).

Sin embargo, no puede desconocerse el lugar pionero que han ocupado las mujeres en la investigación sobre los hombres y lo masculino, desde una perspectiva antisexista. Incluso, en Estados Unidos, donde existe una extensa producción sobre el tema realizada por hombres, ésta no se efectuó sino después de la acumulación de una abundante elaboración académica feminista y de la consolidación de los *women`s studies* en numerosas universidades norteamericanas. La literatura de las ciencias sociales en algunos países de América Latina (Brasil, República Dominicana, Perú, Chile, Colombia, México, etc.) y otros países europeos como Francia, así lo demuestra también. En América Latina, es importante mencionar la investigación etnográfica de Ondina Fachel (1989) sobre los gauchos (trabajadores rurales de la ganadería extensiva); las iniciativas de Magaly Pineda (1991) para promover en República Dominicana el debate sobre los hombres y el poder; el estudio sobre identidades mas-

55 El significado en un contexto determinado de la categoría “mujer” u “hombre” no puede darse por sabido sino que debe ser investigado, ya que los hombres y las mujeres son fruto de relaciones sociales. Si cambiamos de relación social modificamos las categorías “hombre” / “mujer”. Por eso el concepto “mujer” no puede constituir una categoría analítica de investigación antropológica. Las diferencias biológicas entre los dos sexos no aportan ningún dato acerca de su significado social (Moore 1991).

56 Debemos advertir que el feminismo, como cualquier movimiento social a gran escala, no reviste una forma esencial ni unos objetivos homogéneos. No obstante, se ha identificado como fuente principal de sentido para los movimientos feministas el siguiente objetivo: “La tarea fundamental del movimiento, a través de las luchas y los discursos, es el de/re/construir la identidad de las mujeres despojando del género a las instituciones de la sociedad” (CasteUs, 1997).

culinas de varones de clase media en Perú de Norma Fuller (1997); el impulso a los estudios sobre masculinidad en Chile brindado por las investigadoras feministas chilenas Teresa Valdés y Sonia Montecino, desde 1995; los trabajos de Ana Luisa Liguori (1995), Ivonne Sasz (1998) sobre sexualidad masculina en México, y las investigaciones que sobre identidades masculinas en distintos contextos regionales y sobre decisiones reproductivas se iniciaron en Colombia en 1993 (cf. Henao 1994, Salcedo 1995, Viveros et al. 1995). En Francia, vale la pena mencionar el trabajo precursor de Nadine Lefaucheur y Georges Falconnet (1975), “La fabrication des males”, en el cual se busca identificar, a partir del análisis de treinta entrevistas y cuatrocientos anuncios publicitarios, “el contenido de la ideología masculina”. Igualmente buscan explicar cómo se construye la identidad social masculina a través de las experiencias masculinas en la pareja, en el ámbito deportivo, en el ejército, etc. Como lo señala Welzer Lang (1992), uno de sus principales méritos es haber dado la palabra a algunos hombres que se cuestionaban sobre el contenido de una forma de vida masculina. Durante la década del ochenta, algunas mujeres como Anne – Marie Dvereux (1984), Michele Ferrand (1984) y Christine Castelain-Meunier (1988) continuaron planteando interrogantes sobre “el silencio de los hombres”, la identidad masculina en el mundo contemporáneo y la relación de los hombres con la paternidad, expresión privilegiada de una identidad “en crisis”.

Una de las características comunes a estos trabajos realizados por mujeres en América Latina y en Francia¹ es haber buscado abordar el tema de los hombres y lo masculino con unos roles sociales obsoletos. Es decir, de manera más o menos explícita, estos trabajos han analizado a los hombres, sus prácticas y representaciones, en relación con su ubicación y posición en las relaciones de género; han abordado la masculinidad y alienación de los hombres en el interior de un análisis del género como un sistema, como una forma de ordenamiento de la práctica social (Connel 1997). Por otra parte, han mostrado que

1 Voy a referirme a los estudios sobre el tema realizados en Francia, por dos razones: la primera, de orden personal, es la oportunidad que tuve de conocer los debates académicos sobre las relaciones de sexo durante mi estada como profesora invitada e investigadora – en el Instituto de Altos Estudios sobre América Latina (IHEAL) de la universidad de París III y en el Centre Recherche sur les Enjeux Contemporains en Santé Publique (CRESP) de la Universidad de París 13 – durante el año lectivo 2000-2001. la segunda razón, de orden académico, es que una de las especificidades de los estudios feministas en Francia ha sido la reivindicación, desde los años setenta, de la necesidad de estudiar lo femenino y lo masculino en un marco relacional (les rapports sociaux de sexe), término utilizado en Francia para designar lo que se ha llamado, en los países angloparlantes, las relaciones de género.

la masculinidad no es un asunto exclusivamente masculino, sino, por el contrario, una cuestión relacional. En el caso Francés, la socióloga Anne - Marie Devereux, señalaba con gran pertinencia en 1988, que una de las condiciones para avanzar en el estudio de las relaciones de género era considerar que los hombres estaban en posición dominante al interior de las relaciones de sexo no sólo porque las mujeres estaban en posición inferior sino porque las relaciones de sexo los ubican en esta posición, porque ellos están socialmente producidos para ocupar esta posición y porque ellos luchan para mantenerse en ella.

La relación entre los estudios de lo masculino y el feminismo —en sus distintas vertientes no ha sido sencilla, como lo muestra el caso de los trabajos sobre hombres y masculinidad de lengua inglesa. Si bien, según Kenneth Clatterbaugh (1997), existen perspectivas para explicar lo masculino como la profeminista, que recoge los logros de la producción académica y del movimiento feminista y comparte su visión sobre el cambio social, también existen tendencias como la de los men's rights que se opone al feminismo planteando que este movimiento no ha generado para los varones las mismas opciones que ha logrado para las mujeres. Por otra parte, a nivel de la literatura de amplia difusión que se escribe sobre el tema se privilegia el examen de qué es lo que fragiliza el poder masculino y se ofrecen paliativos para aliviar el sentimiento de impotencia existencial que experimentan muchos hombres (cf. Cardelle 1992, Kreimer 1992). Aunque este objetivo contiene elementos constructivos, este interés en reforzar el poder masculino no deja de contener rasgos autoritarios preocupantes y en algunas ocasiones encubre una postura reaccionaria antifeminista (Parker 1997). Además, las soluciones que plantean este tipo de análisis y propuestas son individualistas, descontextualizan las masculinidades de la experiencia real en las relaciones mujer-varón (Kimmel 1992).

En el campo académico norteamericano, algunos autores han discutido en torno a la pertinencia de la inclusión del punto de vista femenino en los estudios sobre masculinidad. Jeff Hearn (2000) plantea que no es deseable dejar los estudios sobre masculinidad exclusivamente a los hombres, porque esto sería una forma de perpetuación de la dominación masculina en el campo académico, y que, por el contrario, la multiplicidad de puntos de vista no puede sino mejorar la calidad del conocimiento sobre fenómenos complejos como el de las identidades de género. Por su parte, Matthew Gutmann (1997) señala la pertinencia de incluir descripciones y análisis de las mujeres como parte del estudio sobre los hombres y la masculinidad. Siguiendo a este autor (1999), considero que la inclusión del punto de vista de las mujeres en los estudios

sobre masculinidad es necesaria teniendo en cuenta que la masculinidad se construye en relación con las identidades y prácticas femeninas. Muchos de los trabajos sobre masculinidad han hecho énfasis en el aislamiento de los mundos de los varones y las mujeres, ignorando la importancia de las interacciones cotidianas entre unos y otras y el efecto de estas interacciones sobre las identidades masculinas. Resulta más acorde con la realidad abordar la masculinidad desde una perspectiva que dé cuenta de las múltiples interacciones de los varones con distintos tipos de mujeres y diferentes tipos de hombres. En resumen, lo importante no es que los estudios de masculinidad sean realizados por varones o por mujeres sino su capacidad de analizar las prácticas y representaciones de los varones desde sus especificidades de género, como parte de unas relaciones sociales que los colocan mayoritariamente en una posición de dominación. De esta manera, la problemática de los hombres y la masculinidad contribuirán al fortalecimiento del campo de los estudios de género y al desarrollo de su capacidad explicativa de la complejidad que caracteriza las relaciones de género en el mundo actual.

CAPÍTULO 9. GUERRA Y PAZ EN COLOMBIA: LAS MUJERES ESCRIBEN.²

Carmiña Navia Velasco

6. INVESTIGACIONES, ANÁLISIS

En el recorrido por estas *palabras de mujer* es importante visualizar qué han dicho las mujeres cuando se han enfrentado a estos problemas y realidades como analistas e investigadoras. Qué temas les han interesado, qué aspectos de la guerra y de la paz han focalizado, cómo han abordado su objeto de estudio. Todo esto para definir si han abierto nuevas rutas, señalando caminos diferentes o si se han movido en los mismos marcos señalados por el grueso de la investigación sobre la realidad. Nos vamos a encontrar en este terreno también con muchas cosas interesantes y dicientes.

No es posible, por supuesto, dar cuenta de todo lo que las mujeres han hecho y escrito en estas últimas décadas sobre la materia. Para ello habría que detenerse en todas la Universidades del país, mirar grupos de estudio, leer monografías o tesis... igualmente habría que acercarse a todos los centros de investigación de mayor o menor peso y cobertura, porque es claro que la mayoría de las veces los trabajos de las mujeres quedan más fácilmente inéditos que los de los hombres.

Quiero al iniciar destacar el trabajo realizado en el Instituto de Estudios Po-

8 Fragmento sacado de: Navia Velasco Carmiña. (2005). Guerras y paz en Colombia: Las mujeres escriben. Cali: Universidad del Valle. pp. 83 -94. Agradecimiento especial a Stephany Pabón Triana, por la preparación de este material.

líticos de la Universidad de Antioquia, por María Teresa Uribe de Hincapié¹, quien insistentemente, desde hace unas décadas viene profundizando en los conflictos políticos y guerras del país. Junto con ella, trabaja un grupo de mujeres (Elsa Blair, Ana María Jaramillo y otras...), quienes aportan una palabra bastante original y esclarecedora sobre los problemas que nos ocupan.

En los trabajos de Uribe Hincapié, sobresale su reciente y extenso ensayo: *LEGITIMIDAD Y VIOLENCIA, Una dimensión de la crisis política colombiana*. Se trata de una mirada atenta a nuestra historia, rastreando las condiciones y los límites de la construcción de la legitimidad del estado colombiano. A su juicio, la precariedad de esta construcción, que continúa siendo la misma a través de los años está en la raíz de las guerras que hoy vivimos... guerras respuesta, pero guerras ellas mismas ilegítimas por la historia en la que nacen y por las configuraciones y dinámicas que van tomando:

“La insurgencia y la contrainsurgencia desarrolladas en el contexto de una guerra prolongada han producido muchos muertos de ambos lados y odios recíprocos, alimentados con actos de barbarie como las emboscadas, las violaciones, las torturas y las desapariciones. Así, la guerra deja de ser un asunto público para convertirse en un problema de resentimientos, de odios personales y la justicia da paso a la venganza, lo que ha desplazado los viejos escenarios de la guerra hacia los nuevos espacios de las masacres y de las acciones violentas y retaliativas sobre la población civil, supuestamente simpatizante de uno u otro de los contendientes”.²

Los aportes de María Teresa Uribe se inscriben más ampliamente en una lectura atenta y detallada sobre la vida política amplia del país, por ello no profundizamos más en su trabajo, ahora queremos continuar con nuestra mirada sobre las palabras femeninas en el eje específico de la guerra y la paz.

En las páginas siguientes vamos a detenernos en algunos textos que han sido especialmente recepcionados o que aparentemente han trascendido el círculo inmediato de su producción. Por supuesto la escogencia de los textos a leer ahora pasa por mis propios intereses y mi propia visión de los problemas que nos involucran a colombianos y colombianas. Recepciono a algunas autoras cuya mirada me resulta especialmente esclarecedora en la *selva* que hoy nos habita, textos que considero arrojan luces inéditas a los discursos más comunes en el país sobre la guerra y la paz.

Se trata de trabajos diversos, de distintos momentos históricos, pero que contribuyen cada uno desde su óptica a configurar más claramente esa *palabra o mirada femenina* que estamos estudiando. Una palabra femenina inscrita y dicha en una discursividad diferente, la discursividad del estudio, del análisis, de las propuestas. Pero que por otro lado mantienen una especificidad muy clara en la en que focalizan y enfocan los problemas a abordar. Es indiscutible que algunos de estos discursos se tocan muy de cerca con otros que son catalogados como más cercanos al periodismo y dialogan con ellos... nos encontramos una vez más, con esas barreras que se diluyen y se pierden.

6.1 LÓGICAS DE LA MUERTE

En 1990, María Victoria Uribe publica su trabajo *MATAR, REMATAR Y CONTRAMATAR*³, en el que realiza una investigación y análisis de las masacres de la violencia en el Tolima, entre 1948 y 1964. Es decir, desde esta situación de la nueva guerra o la nueva violencia que vive el país, se mira hacia atrás, para intentar arrojar luces tanto a nuestro ayer como a nuestro hoy, por ello en la presentación a la obra, en la edición del CINEP (*), se dice:

“Comprender la violencia como condición previa para conseguir la paz, es un objetivo que nos hemos propuesto en el CINEP, para contribuir a que nuestro país salga de la encrucijada en la que hoy se encuentra”

Ester texto de Uribe constituye realmente un aporte valioso y especial a la investigación en el país sobre las violencias que producimos y padecemos colombianos y colombianas. Se trata de una mirada bastante original que intenta detallar en los fenómenos estudiados, aspectos que, a pesar de ser importantes y significativos, muchas veces se pasan por alto. Así, en el texto, la referencia a las masacres apunta a mirar en ellas una serie de características/símbolos que iluminan lógicas que pueden parecer inentendibles.

Esta obra es en primer lugar una investigación detallada y exhaustiva. La autora recoge en fuentes directas (notas de prensa, testimonios de los y las implicados/as, expedientes judiciales...) una información amplia y completa de lo ocurrido en el Tolima, en los años 1948 a 1964, a causa del enfrentamiento a muerte entre liberales y conservadores. La información pues es total: sitios de las matanzas, números de muertes, características y ubicación de los victimarios y de las víctimas. Se nos entrega una memoria impresionante del azote vivido por los campesinos y campesinas de la región a lo largo de esos años. El texto se convierte en una referencia obligada para quien consulta los fenómenos y hechos conocidos como *la época de la violencia* en el país.

Es necesario, igualmente, resaltar que la mirada de la investigadora es una mirada sutil y novedosa que establece parámetros de análisis capaces de descubrir *lo que ha permanecido oculto*. Se realiza un esfuerzo para *tematizar* aspectos que podrán considerarse intrascendentes o no visualizarse en otros análisis, el resultado es poner de manifiesto detalles que configuran un cuadro altamente significativo para entender no solo nuestro pasado sino nuestro presente.

Precisamente uno de los aspectos más importantes de esta mirada es el que ayuda a comprender que no es posible intentar comprender la guerra que vivimos/padecemos hoy si la desligamos de todo el devenir de nuestra historia. María Victoria Uribe, muestra magistralmente las continuidades entre la violencia de hoy y la de ayer. Pero no sólo eso: señala también una línea de continuidad entre la violencia de mediados del siglo XX y la de finales del siglo XIX, es decir ente el odio a muerte entre liberales y conservadores y las causas y efectos de la guerra de los mil días:

“No solo se heredaba la pertenencia partidista. Son varios los casos de guerrilleros liberales que heredaron su inclinación por las armas de un abuelo, abuela o tío abuelo que fueron combatientes en la guerra de los Mil Días. Lo mismo sucedía con las armas: escopetas de fisto y viejos fusiles Remington fueron desenterrados por los guerrilleros y utilizados en los primeros enfrentamientos. Lo anterior establece claras líneas de continuidad entre las guerras civiles del siglo XIX, especialmente la de los Mil Días y La Violencia. El abuelo de Manuel Marulanda Vélez, fue corneta en las filas liberales, y Jaime Guácaras, era nieto de Viviana Durán, activa auxiliadora de las huestes liberales”.⁴

A través de Manuel Marulanda y de las FARC (y sus fundadores) nos encontramos, pues, con una línea que nos lleva hasta la *Guerra de los Mil Días*, lo que nos habla de la importancia de establecer continuidades y discontinuidades, una de las cosas que el texto que leemos intenta.

Otras de las continuidades muy significativas que nos devela el trabajo, es aquella que descubre semejanzas muy fuertes entre la subcultura de los *cua-drilleros* o bandoleros y las de los jóvenes sicarios del narcotráfico:

“La mayoría de las cuadrilleros eran supersticiosos y creían en agüeros. Para protegerse llevaban en sus bolsillos estampas de la Virgen del Carmen, del Cristo Milagroso de Buga, escapularios y varias medallas en el cuello y en los tobillos y algunos de ellos, tatuajes en los brazos y en el pecho. Otros cargaban una fotografía de la compañera”.

Es claro que hay diferencias y semejanzas entre los grupos. Esas semejanzas nos remiten a una sensación de exclusión o marginación por su parte, lo que los impele a protegerse del exterior de formas similares. Las diferencias están dadas por otros elementos culturales: tiempo distinto, hábitat rural o urbano. Es precisamente la aguda mirada de María Victoria Uribe, su énfasis en aspectos culturales y simbólicos, la que permite establecer estos nexos.

Igualmente, se trata de una aproximación que complejiza el problema al introducir en la reflexión aportes de la sicología clínica y social, de la antropología y de otras disciplinas. Uribe parte de dos convicciones: La violencia y sus formas y expresiones no es ciega, tiene una lógica que hay que alcanzar... No basta para explicar esta relación amigo/enemigo y esta lógica, partir de la lucha de clases y la aproximación marxista al problema, hay otros elementos muy definidos. La autora evita las miradas simples y se propone desentrañar todos los elementos involucrados en los procesos:

“Existe un tercer nivel, imperceptible en las declaraciones consignadas en las expedientes, que tiene que ver con las motivaciones profundas de todos aquellos involucrados en los hechos. Se trata de un sustrato que hace referencia al ser y el estar del hombre en la cultura”⁵.

Uno de los aportes de esta mirada, a mi juicio el más importante, es la profundización en todo aquello que constituye lo que hemos llamado *dinámica infernal* de la guerra y la violencia. Dinámica que se dispara y crece, sin muchas posibilidades de encausamiento, detención o disminución. Esta dinámica es seguida con mucha atención y sutileza por parte de la investigadora.

Uribe se pregunta por el por qué, las condiciones, las motivaciones, las consecuencias y todo el actuar y los sentimientos que rodean una masacre, partiendo de la afirmación de que se trata de *matanzas entre semejantes*, casi *entre hermanos*... ¿Por qué se matan estos campesinos entre si y por qué con estas formas de crueldad extrema? La autora describe el proceso socio/histórico vivido de la herencia familiar de la afiliación partidista, la mezcla entre religión y política, la separación espacial por colores políticos, el papel de los líderes y el rol *enardecedor* de la radio... A partir de ahí, se acerca cada vez más a la masacre y a los protagonistas que la cometen.

En este acercamiento se explicitan los factores que configuran de manera especial esta destrucción/aniquilación del otro:

“Las masacres son actos rituales llevados a cabo al margen de las actividades cotidianas, de manera repetitiva y con una secuencia de acciones que tiene un determinado orden. No son actos casuales ni fortuitos: son acontecimientos intermitentes por medio de los cuales ciertos sectores rurales, alejados del ejercicio del poder, ejercen una forma extrema de poder”.

La investigadora apunta este *ejercicio de poder* como uno de los factores determinantes en la vida de quienes terminan siendo cuadrilleros.

En su proceso de formación familiar y en la construcción de su identidad, estos campesinos asumen una concepción/vivencia de la alteridad, en la que el otro (del otro partido, de la otra vereda, del otro color...) es el enemigo. Y asumen a su vez una relación con ese enemigo según la cual la única posibilidad real de vida es **aniquilar** a ese enemigo, aniquilarlo de manera que no tenga ninguna posibilidad de sobrevivencia ni en sus descendientes, por ello hay que *contramatarlo*. Como la venganza juega un papel determinante en su propia vida, no se puede jugar al azar de que los descendientes de ese otro se venguen a su vez, hay que acabar con todo el nicho y hábitat para evitar que se pueda reproducir.

Finalmente, María Victoria Uribe se acerca magistralmente al proceso mediante el cual el campesino termina convirtiéndose en matón asesino. Proceso que podemos pensar similar al que viven muchos *paras* o guerrilleros de hoy:

“...se vinieron abocados a una vida trashumante que los llevo, sin abandonar del todo sus vínculos con la tierra, a esa doble vida de jornaleros diurnos y bandoleros nocturnos.

“Su vida bandolera, en un comienzo esporádica, fue invadiendo la otra poco a poco, debilitando los vínculos con la sociedad y fortaleciéndolos con la cuadrilla y con los individuos que servían de enlace, en pueblos y veredas. En la medida en que crecía su capacidad criminal, crecía también su poderío. La contienda bipartidista fue aumentando al calor de las afrentas, las muertes y las mutilaciones que se infligían unos a otros, y con ello fue creciendo el odio y la necesidad de venganza”.⁶

Estas preguntas y descripciones que rodean y constituyen el texto: ***Matar, rematar y contramatar*** pueden ser parcialmente iluminadas por lo afirmado por Carmen Lucia Díaz en su excelente ensayo ***De la guerra a la alianza***:

“Se dice que la guerra es un festín de muerte y de odio, una orgía de sangre. Así como el carnaval significa quitar el ayuno de la carne y, por extensión, levantar

cualquier restricción que impida la satisfacción del cuerpo y por lo tanto de las pulsiones sexuales, en la guerra se suprimen las restricciones a la pulsión de muerte, los disques impuestos por las regulaciones culturales a esa pulsión se quebrantan; estos son los privilegios de la guerra. Es la cita con la muerte, sea ejecutada, o expuesta, la muerte se convierte en goce extremo en tanto la satisfacción pulsional es ilimitada”.⁷

En este sentido se explica mejor el otro aspecto apuntado por la investigadora: el progresivo deterioro de la violencia y del enfrentamiento. Poco a poco las cuadrillas terminan matando, sin importar incluso el partido político u otras consideraciones socioeconómicas, en un movimiento ascendente y profundizador en el que el ritual y la sangre devoran toda posibilidad de reconciliación y de vida. Este trabajo señala características muy significativas y precisas en el comportamiento de *nuestra violencia*, características que, a mi juicio, no están ausentes de la guerra de hoy.

6.2 LECTURAS DE LA MENTALIDAD MILITAR

En agosto de 1999, Elsa Blair publica una obra, realmente muy importante para la comprensión del fenómeno de la violencia y de las constantes guerras en Colombia: *CONFLICTO ARMADO Y MILITARES EN COLOMBIA. Cultos, símbolos e imaginarios*⁸. Aunque en la investigación se le reconoce a este deporte su importancia, es claro que los politólogos y todos aquellos y aquellas que intentan contribuir a la construcción de la paz no han tomado suficientemente en serio esta palabra de Elsa Blair, no han sacado de ella todas sus posibles consecuencias.

Esta investigación articula, en su punto de partida, aportes de la herramienta sociológica, la historia de las mentalidades y la teoría sobre lo imaginario, para mostrarnos la forma en que los colombianos y colombianas hemos ido construyendo unas mentalidades y unos imaginarios que nos llevan continua y repetidamente hacia la guerra, hacia la *aniquilación del otro/a*, como única manera posible de resolver nuestros conflictos. El texto se propone, en últimas, estudiar la mentalidad de los militares, pero en la articulación del discurso se nos va llevando a comprender la configuración de la mentalidad de todos los ejércitos que habitan el país y la mentalidad de una sociedad que produce esos ejércitos, así como la dinámica de una guerra que se independiza progresivamente de sus raíces y sus causas.

La autora se sitúa en el hoy (prioriza como momento fines de la década del 80, principios de la del 90, con la reconocida influencia del narcotráfico), y desde el presente, mira hacia atrás, para intentar explicar cómo llegamos a configurar esta violencia salvaje que nos habita hoy. En esta perspectiva el texto de Blair, dialoga con el de María Victoria Uribe, a quien nos referimos inmediatamente antes. Leemos en su introducción:

“En efecto, el uso generalizado de la fuerza y de las armas por parte de sectores civiles, el surgimiento y la reproducción de estas múltiples violencias en el tejido social, la mezcla confusa entre actores –militares, guerrillas, paramilitares, sicarios, milicianos, narcotraficantes, “ejércitos privados” al servicio de grupos de justicia privada, bandas de delincuencia organizada-; objetivos –económicos, políticos y militares- y estrategias –alianzas y confrontaciones según las coyunturas- además de escenarios –particularmente en las zonas rurales junto con la presencia de otros componentes que, como lo veremos más adelante, intervienen en la dinámica de la violencia, han desdibujado los límites del conflicto armado, a la vez que lo han degradado enormemente”⁹.

Estas son pues las inquietudes que van a conducirnos por esta reflexión.

La autora está convencida y yo en tanto que lectora también, de que entre tanta literatura sobre estos temas: violencia, violencias, guerra, paz y muerte... no se ha tenido en cuenta el papel que en estos procesos ha jugado la forma de construir, en nuestros imaginarios y comprensiones, la relación con el otro y la otra. Por eso ella desarrolla paso a paso su investigación sobre esta construcción. Para ello se remonta a distintos periodos y momentos de nuestra historia reciente, apoyándose en algún autor y autora que ya ha manejado estas hipótesis”¹⁰.

La mirada de Elsa Blair pretende en primer lugar superar un análisis mecanicista, según el cual serían únicamente las condiciones objetivas las que mueven el mundo y las que conducen a los actores más allá y muchas veces a pesar de... ellos mismos. Su punto de partida, es entonces: mirar y estudiar a los actores del o los conflictos, con la seguridad de que esos actores van a desarrollar sus propias propuestas y van a dar su impronta a las dinámicas en las que se ven envueltos:

“Desde la perspectiva de Touraine, el actor, al tiempo que es condicionado por una situación, participa en la producción de esta. El actor social no es ni el reflejo del funcionamiento o de las contradicciones de la sociedad, ni la suma de intereses y deseos individuales. El se construye a través de una compleja red de relaciones sociales que ponen en juego formas simbólicas y procesos culturales, de los cuales él es participe directo. Y, efectivamente como lo afirma

Martin Barbero, “Es en la trama de los conflictos y las batallas, por el reconocimiento, que se construyen los sujetos individuales y colectivos”¹¹.

A partir de estas convicciones Blair concentra su análisis en la mirada al conjunto de la sociedad colombiana, para precisar, en diferentes épocas de nuestra historia, como se ha configurado la alteridad entre nosotros/as. Creo que en este punto encontramos lo nuclear de su aporte. La autora muestra cómo en Colombia, el otro, no ha tenido **reconocimiento**, como por el contrario la diferencia ha sido negada y rechazada. Ese diferente se ha interiorizado social y políticamente como la amenaza, como el enemigo.

Un enemigo y una amenaza con los cuales no hay que polemizar o llegar a acuerdos, porque no son oponentes en la discusión... Se trata de enemigos y amenazas que es necesario eliminar porque de lo contrario pueden eliminarnos. Los sujetos sociales han construido sus identidades en medio de una oposición radical: EL (ELLA) v.s. YO.

Por ello mismo, dice Blair, Colombia ha permanecido y permanece en guerra, esto más allá de las condiciones *objetivas* en las cuales estas guerras aparentemente se arraigan:

“Contra la tesis de la discontinuidad de la violencia yo pienso que existe una continuidad en el fenómeno. Que se trata, en efecto, de formas diferentes del mismo fenómeno, siempre presente: la definición del otro como el enemigo, como un referente identitario de los colombianos. Hoy, como ayer, las sociabilidades se construyen en, desde y para la guerra. Esta permanencia es la que nos permite interrogarnos sobre si lo que cambia es el fenómeno o solo sus expresiones”...

“Más allá de las razones invocadas y que intentan legitimarse ante la opinión pública como las razones reales de los conflictos, hay otras razones que tiene que ver con el nivel de significaciones, de representaciones, como interpretaciones colectivas de sentido que, en el caso colombiano, se alimentan con estereotipos y con la valoración afectiva de estos...”¹².

Siguiendo muy de cerca nuestra evolución político/cultural, la autora plantea el hecho de que la socialización de la nación y el proyecto de estado se gestaron en Colombia a través de los partidos políticos y de la Iglesia (igualmente partidista). En este sentido son proyectos excluyentes que no pueden llamar a constituir ninguna unidad. De esta manera llegamos a la modernidad sin haber encontrado proyectos políticos civilizatorios, la oposición entre nosotros/as es **siempre** una y otra vez, la guerra:

“El país carece de proyectos ético culturales que agrupen la población en torno a proyectos de sociedad acordes con las transformaciones materiales que se desarrollan; de instituciones capaces de generar adhesión e identidades colectivas a través de mecanismos civilizatorios. Y estas ausencias se asientan, me parece, en la precaria definición de lo nacional: la identidad como colombianos, religiosa o político partidista, fundada en la exclusión del otro”.¹³

A partir de estas características, en la construcción de la identidad nacional, nos encontramos entonces con que la salida violenta es la única posible. Esto lleva, a mi juicio, a un doble problema: la única vía para resolver los conflictos son las armas y en el nivel del lenguaje, de la comunicación, la única manera de hacer oposición, es *asesinar al otro*, descalificándolo completamente con las palabras. La sociedad colombiana, entonces, según el trabajo de Elsa Blair, idealiza, centraliza y ritualiza la violencia, haciéndose presa de ella.

En este panorama entra en juego el narcotráfico, con todo su poder, con su dinero ilimitado, con su desprecio por la vida... y exagera durante la década del 80, las múltiples expresiones de guerra en el país, reforzando a todos los ejércitos reales y posibles y degradando el enfrentamiento hasta límites insospechados.

En la parte final de su trabajo, la autora focaliza el *imaginario militar* y las condiciones de su producción, para mostrar como interviene este imaginario en los conflictos del país. Para mostrar además como condiciona a los individuos, su formación y estructuración militar, que en alguna medida los incapacita para *otros juegos sociales*. Se explica así la influencia de exmilitares a las empresas privadas de seguridad, o la afluencia de exguerrilleros a las filas de los paramilitares.

En el texto de esta autora me parece un aporte insustituible y su lectura imprescindible a la hora de intentar comprender nuestro destino como país y la guerra que vivimos. Mientras no seamos capaces de comprender y valorar las causas no solo materiales, sino culturales y simbólicas, de nuestros conflictos y guerras, no estaremos en capacidad de superar estas oposiciones que nos llevan a matarnos cada vez de nuevo. Solo cuando los intelectuales y la *izquierda democrática* hable con fuerza y en alta voz de estos otros elementos definitivos en nuestra historia y en nuestro presente, se dejará de estar legitimando con el discurso, el recurso a las armas.

La obra *Conflicto Armado y militares en Colombia*, lo mismo que otras obras de escritoras mujeres, nos están ayudando a complejizar nuestra mirada sobre estos hechos y en la medida en que la complejizamos podremos ser capaces de asumir posturas diferentes con mayor propiedad y seguridad y podremos dibujar otras alternativas. Un paso previo y necesario a la construcción de un proyecto de Nación es aceptar las limitaciones de lo que hasta ahora se ha intentado en este sentido y buscar nuevos caminos. Creo que las miradas que le dan **reconocimiento** a lo simbólico y cultural apoyan las propuestas políticas de estudiosos como Ricardo Sánchez¹⁴, Alberto Valencia, María Teresa Uribe de Hincapié y Gonzalo Sánchez.

6.3 LA GUERRA Y LOS AVATARES DEL DESEO

Es indiscutible que los trabajos realizados a lo largo de varios años María Clemencia Castro, realizan aportes sumamente importantes y originales para la comprensión de nuestras dinámicas de guerra/paz. Sus trabajos, especialmente el último¹⁵, responden a muchos de los interrogantes planteados por otras autoras y explican algunos de las constantes y problemas señalados por Uribe y por Blair.

Con los trabajos de Castro continuamos moviéndonos en el terreno de los *actores*, sus condicionamientos y sus motivaciones, sus inconsistentes personajes y colectivos. Su punto de partida reafirma lo planteado por otras autoras, en el sentido de que los actores reorganizan las dinámicas sociales a partir de sus experiencias y vivencias, en el pensamiento de esta estudiosa, *los actores en guerra* se configuran el uno al otro. La reflexión, en este caso, se realiza desde el psicoanálisis, intentando responder a la pregunta de: *por qué se escoge la vida guerrillera* y que implicaciones tiene salir de ella. En la introducción, la autora nos plantea, entre otras cosas, lo siguiente:

“La ruptura con la vía guerrillera tiene implicaciones trascendentes en la subjetividad, encontrándose sus efectos desplegados retroactivamente. Con el retorno al nombre aparecen nuevos intentos por hacerse al ser y la irrupción de la pregunta por la paternidad, suspendida en la vida guerrillera... El paso a la vida civil inevitablemente compromete la rajadura del colectivo, aun en circunstancias en la que solo opere una reconfiguración de la causa. A más de los problemas propios del problema construido para los anteriores procesos de paz en el país, es probable que esos efectos ineluctables sean un motivo por el cual los actuales grupos guerrilleros encuentran en este tema un asunto del que no se quiere saber...”¹⁶

Una lectura atenta del texto publicado por Castro nos puede iluminar algunos aspectos de esta *sin salida colombiana*. La autora se detiene, en varias ocasiones en el hecho mismo de la guerra, en su dinámica propia, en como ella es vivida por quienes se vinculan a un ejército. Se apoya para ello en los aportes de los teóricos de la guerra al mismo tiempo que en las propuestas psicoanalíticas de Freud y de Lacan¹⁷. Fija igualmente su mirada en la guerra y violencia que se viven en el país. En una guerra continuada y cuasi/permanente como la colombiana, hay un deslizamiento, una *sinonimia* entre guerra y revolución, que lleva a que la guerra pase de *medio a fin*. En este contexto se configuran las guerrillas colombianas y, por supuesto, los guerrilleros que las conforman, quienes diluyen su subjetividad en el *cuerpo* al que se integran y configuran sus imaginarios y sus sentimientos, conforme a ese mismo hecho:

“Un colectivo en acto, en una historia sin sujeto. Unos pocos nombres se destacan, algunos dirigentes; los demás se mimetizan en el colectivo como propio de la masa y de su historia. Frente a los muertos, no procede el duelo ni la culpa. Hacia el enemigo se habla de eliminados, dados de baja, ajusticiados... “Encontrando la guerra como único camino para la revolución, donde la violencia esta solo del lado del otro, del contrario, se procede a prácticas así mismo excluyentes respecto a los opositores, configurados como enemigos”¹⁸.

María Clemencia Castro analiza también en detalle las motivaciones inconsistentes que pueden tener quienes apelan a la vía armada como forma de solución de conflictos o de construcción de una sociedad alternativa, en la que se proyecten los anhelos de justicia. Igualmente se detiene a mirar como esta misma personalidad que escoge la vía guerrillera va a ser moldeada definitivamente por ella. Quien se vincula a una organización con las características de lo militar reemplaza a su padre real o se le opone, con la asimilación de su inconsciente del *padre/organización*... poco a poco, todas las pérdidas características y necesarias a la vida del sujeto van a ser *refugiadas y compensadas* en esa *organización/padre*, que a su vez ordena y protege. Por ello mismo los procesos de re inserción a la vida civil se hacen tan difíciles... **la guerra es un quehacer colectivo y la ciudadanía un quehacer individual**. Los riesgos que supone el actuar individual no son fácilmente asumibles por personalidades muy quebradas en años y años de conflictos no resueltos.

Pero a su vez, el colectivo empeñado en una guerra necesita que los miembros que lo componen, lo experimenten como omnipresente e imprescindible para su vida. Por ello, los lazos que se tejen en su interior tienden a ser lazos que se

anudan más allá de cualquier posibilidad de libertad de elección. Cada miembro queda amarrado irremediablemente a la organización:

“El colectivo mismo se encarga de protegerse y asegurar su existencia, intentando evitar con gran celo los retiros. Las rupturas y la disgregación pueden llegar a desintegrarlo y por ello se anticipa a estigmatizar cualquier intento de separación. El empeño por sostener la unidad transita por requerimientos y renunciaciones expresándose la coerción como la otra cara de la cohesión. Se vive minuto a minuto y los lazos de afectividad son intensos tanto en las lealtades como en las traiciones. De ahí la intensidad con la cual es excluida una persona cuando trata de salirse del grupo guerrillero; se llega al ajusticiamiento porque también es muy fuerte esa situación de ruptura”.¹⁹

Ese *estar amarrados* se constituye para el sujeto en fuente de su seguridad y en liberación de su angustia. Cada uno/a adquiere la fortaleza del colectivo y aliena en el su responsabilidad ante las decisiones, de esta manera desaparece la culpa y con ella desaparece, igualmente, la sensibilidad ante el dolor del otro/a, dolor que no es aprehendido como tal sino como *aplicación de la necesaria justicia*.

El texto que leemos señala las cercanías y/o identificación de la guerrilla con los cuerpos y/o aparatos militares y religiosos... cuerpos en los cuales los procesos de integración de sus miembros/as son totalizantes e irreversibles:

“La unificación de muchos alrededor del ideal, sea religioso, político, ideológico o cualquier otro hace posible la identificación. Así pueden soportarse las penurias, los peligros y riesgos, produciéndose el encantamiento destinado a las angustias y los miedos de cada uno, en la solidaridad del grupo. La identificación con el ideal, sostiene el vínculo, a la vez que produce el enaltecimiento del yo; pero también ciega la diversidad, convirtiendo en enemigo al opositor”.²⁰

Esta mirada realiza dos aportes centrales: Explica los excesos de la violencia colombiana, la espiral cada vez más aguda y mayor de nuestra guerra, a partir de una comprensión sistemática de la dinámica misma de la guerra y de los actores involucrados en ella. Por otro lado arroja luces a los problemas del abandono de la vía armada, a los problemas síquicos que conlleva una eventual vuelta a la práctica cotidiana y política *civil*. Abandonar el colectivo es, en alguna medida, automutilarse. El cuerpo de los guerreros es un cuerpo que...

“Exhibe a modo de condecoración sus rajaduras, insignias del coraje y del arrojo... El arma prolonga el cuerpo, su fortaleza y su poder. Como objeto fálico simboliza la completud, la omnipotencia. Su cuerpo armado magnifica al individuo y al colectivo del cual se es miembro... El ideal orienta al más grande sacrificio, pero también puede dar lugar a los actos más ignominiosos, frente a lo cual la responsabilidad se diluye en el colectivo, a cuenta de la causa”²¹.

Desde las propuestas de María Clemencia Castro podemos comprender los excesos que nos han narrado otras mujeres en su recorrido por los escenarios de la violencia y de la guerra.

Finalmente, Castro alerta sobre el camino del regreso a la vida civil, alerta pero invita a ello, con la mirada de quien atentamente y muy de cerca ha acompañado algunos caminos en este sentido:

“Dejar al vida guerrillera y dar el paso a la vida civil, es una fractura de la vida, de la historia personal, que lleva a cada uno con insoportable sufrimiento por tortuosos recorridos, hasta épocas tempranas, a situaciones, personajes y vínculos abandonados por la entrega a la causa guerrillera, nunca antes sufridos como pérdidas”²².

Estas últimas páginas del libro *Del ideal al Goce*, nos motivan a volver a leer las vidas de Vera Grave y María Eugenia Vásquez, ya recepcionadas en este trabajo... su dificultad/alegría de haberse reencontrado con las calles, con la ciudad, con otros/as amigos y/o familias... ellas pueden mostrar, en caminos concretos, la superación de ese sufrimiento y el reencuentro con la subjetividad e individualidad perdidas.

Para algunos/as lectores y estudiosos del proceso colombiano, la mirada de Castro puede resultar dura e inaceptable, por cuanto nos enfrenta a una realidad en la cual las zonas oscuras sobre las que no se ha reflexionado mucho salen a la luz. Sin embargo, yo estoy convencida de que solo mirando hasta el fondo de nuestros abismos lograremos salir de ellos... este libro nos ayuda a realizar esa inmersión.

Notas

(*) CINEP Centro de Investigación y Educación Popular, de la Compañía de Jesús en Bogotá.

¹ María Teresa Uribe de Hincapié: *ÉTICA Y POLÍTICA*, en: ESTUDIOS POLÍTICOS 1 Instituto de Estudios Políticos, Universidad de Antioquia, Medellín 1992, *DE LA ÉTICA EN LOS TIEMPOS MODERNOS O DEL RETORNO A LAS VIRTUDES PÚBLICAS*, en: ESTUDIOS POLÍTICOS 2, Universidad de Antioquia, Medellín 1992. La CORPORACIÓN REGIÓN (Medellín), editó, en 2001 un libro sobre la obra y el pensamiento de la Doctora Uribe: *NACIÓN, CIUDADANO Y SOBERANO*.

² María Teresa Uribe de Hincapié: *LEGITIMIDAD Y VIOLENCIA: Una Dimensión de la Crisis Política Colombiana*, en: AA. VV. *RASGANDO VECES* Editorial Universidad de Antioquia, 1993 p. 82.

³ María Victoria Uribe A. *MATAR, REMATAR Y CONTRAMATAR. Las masacres de la violencia en el Tolima 1948 – 1946* Controversia Nos. 159 – 160, CINEP, Bogotá 1990. Igualmente, desarrolló un diálogo con este texto y cito sin numerar:

⁴ Idem p. 94.

⁵ Idem p. 36.

⁶ Idem p. 103.

⁷ Carmen Lucía Díaz: *DE LA GUERRA A LA ALIANZA* En. AA. VV.; *LA UNIVERSIDAD PIENSA LA PAZ, Obstáculos y Posibilidades* Universidad Nacional de Colombia, Santafé de Bogotá, 2002 p. 144.

⁸ Elsa Blair: *CONFLICTO ARMADO Y MILITARES EN COLOMBIA, Cultos, Símbolos e Imaginarios*. Otra parte, Editorial Universidad de Antioquia, Cinep – Medellín 1999.

⁹ Idem INTRODUCCIÓN, p. XX.

¹⁰ Especialmente en los trabajos de María Teresa Uribe de Hincapié y Gonzalo Sánchez.

¹¹ Elsa Blair, obra citada p. 45.

¹² Idem p. 52.

¹³ Idem p. 55.

- ¹⁴ Ricardo Sánchez: *CRÍTICA Y ALTERNATIVA, LAS IZQUIERDAS EN COLOMBIA* Editorial La Rosa Roja, Bogotá 2001.
- ¹⁵ María Clemencia Castro: *DEL IDEAL Y EL GOCE: Lógicas de la subjetividad en la vía guerrilleras y avatares en el paso a la vida civil*, Universidad Nacional de Colombia, Santafé de Bogotá 2001.
- ¹⁶ Idem, (Introducción – p.21).
- ¹⁷ Karl Von Clausewitz: *DE LA GUERRA* Editorial Labor, Barcelona 1992
Gastón Bouthoul: *LA GUERRA* Oikos – Tau, Barcelona 1971.
- ¹⁸ María Clemencia Castro, *Op. Cit.* p. 28.
- ¹⁹ Idem p. 58.
- ²⁰ Idem p. 99.
- ²¹ Idem pp. 126 – 127.
- ²² Idem p. 161.

CAPÍTULO 10.

¿TIENE SEXO LA SOCIOLOGÍA?

CONSIDERACIONES EN TORNO A LA CATEGORÍA GÉNERO.³

Luz Gabriela Arango

Resumen

El artículo aborda tres posibles problemáticas que permiten articular género, sexo y sociología. La primera se refiere a la división sexual del trabajo sociológico y al carácter masculino o femenino de la disciplina, tomando como asunto, para la discusión, la construcción histórica de un canon masculino y el caso de Marianne Weber como socióloga fundadora excluida del mismo. La segunda plantea la pregunta por el estatuto de las categorías “sexo” y “género” en las teorías sociológicas. Para abordarlo presenta algunos desarrollos teóricos adelantados por la escuela feminista materialista francesa a partir de categorías centrales de la sociología. Finalmente, se relaciona el sexo o la posición en el sistema de género del “sujeto objetivante” con las condiciones de validez del conocimiento, tema que se aborda desde la óptica del conocimiento situado y el pensamiento feminista negro.

9 Tomado de: Arango, Luz Gabriela. (2005). ¿Tiene sexo la sociología?. Consideraciones en torno a la categoría género. En: Revista Sociedad y Economía, núm. 8, abril, 2005, pp. 1-24. Cali, Colombia: Universidad del Valle. Agradecimiento especial a Juan Esteban Monsalve, por la preparación de este material.

Abstract

The paper deals with three potential points of discussion that allow to articulate gender, sex and sociology. The first one concerns the sexual division of sociological work and the masculine or feminine character of the discipline; using as a starting point the historical constitution of a masculine canon and the story of Marianne Weber, a founder sociologist who was excluded from the canon. The second one asks the question of the predicament of the categories “sex” and “gender” within the sociological theories. For handling it some of the theoretical advancements of the French feminist/materialist school are presented, as seen through some of the central categories of sociology. Finally, the sex and the position within the gender system of the “objectifying subject” is related with the conditions of the validity of knowledge, an issue that is seen through the optics of situated knowledge and feminist black thought.

Palabras Clave: Sociología, Género, Sexo, División Sexual del Trabajo.

Presentación⁴

Mediante el título de esta conferencia buscaba, además de atraer o provocar, adelantar una reflexión, necesariamente incompleta, en torno a algunos de los problemas que relacionan la sociología y el sexo. He construido el texto en torno a tres grandes conjuntos de preocupaciones presentes en la ya no tan corta historia de crítica feminista a las ciencias sociales y de formulaciones teóricas para analizar las relaciones sociales entre los sexos. El primero de ellos se pregunta si la sociología como disciplina hace distinciones de sexo entre quienes la practican, si se organiza internamente según jerarquías que distinguen a los sexos, si podemos caracterizarla como una ciencia masculina, femenina o neutra. En esta ocasión, abordaré solamente una de las dimensiones posibles en este conjunto de preguntas: la construcción histórica de un canon masculino de la disciplina y presentaré a Marianne Weber como ejemplo de socióloga fundadora excluida de dicho canon.

Un segundo conjunto de preguntas se refiere al estatuto teórico que tiene el “sexo” en la sociología: ¿Es una variable, una categoría de análisis, una noción

4 Conferencia inaugural en la VIII promoción de la Maestría de Sociología de la Universidad del Valle, marzo 18 de 2005.

de sentido común, un dato biológico? ¿Cómo se relaciona con la categoría género y qué estatuto tiene en las teorías sociológicas? Para abordar estas preguntas, me referiré a la escuela feminista materialista francesa y en particular a dos de sus autoras más destacadas, Christine Delphy y Colette Guillaumin para mostrar cómo producen alternativas teóricas que se inspiran y cuestionan a la vez, teorías sociológicas centrales. Ampliaré esta presentación identificando algunas de las tensiones entre esta escuela francesa y autoras anglosajonas. Finalmente, podemos, igualmente, preguntarnos si las condiciones de validez científica de la sociología consideran el sexo o la posición en el orden de género como una característica de las y los sociólogos que incide en su objetividad. En este punto, me referiré a la propuesta de “objetividad fuerte” planteada por Sandra Harding, la cual se ubica dentro de las corrientes epistemológicas que defienden el carácter socialmente situado del conocimiento y definen a partir de allí nuevos criterios de validez. Presentaré igualmente el caso del pensamiento feminista negro como ejemplo de conocimiento situado capaz de interpelar las categorías centrales de las ciencias sociales y de las teorías feministas.

Con ello pretendo, fundamentalmente, proponer una manera de abordar una problemática muy compleja y significativa para las ciencias sociales y adelantar un trabajo personal de sistematización de inquietudes, propósitos y deseos surgidos a lo largo de mi experiencia en el campo de la sociología y en el desarrollo de los estudios de género en el país, y en particular dentro de la Universidad Nacional de Colombia. Agradezco a Fernando Urrea y a los colegas de la Maestría de Sociología de la Universidad del Valle, la oportunidad de someter a la discusión esta reflexión.

1. LA CONSTRUCCIÓN HISTÓRICA DE UN CANON MASCULINO

1.1. Política de género y política de conocimiento

Por diversas razones, las sociólogas feministas norteamericanas han tenido el interés y la posibilidad de adelantar un proyecto consistente de crítica feminista de las ciencias sociales. Desde la década del 70 emprendieron la tarea de rescatar el papel de las mujeres en la historia de la disciplina, tanto en sus primeros desarrollos como en las innovaciones teóricas y metodológicas posteriores, poniendo en evidencia los dispositivos de poder masculino en las universidades y las luchas de las académicas por sortearlos. Entre muchos

otros⁵, resulta revelador el trabajo de Patricia Madoo Lengermann y Jill Niebrugge-Brantley (1998), quienes rescatan las biografías y contribuciones científicas de quince sociólogas fundadoras, activas entre 1830 y 1930 y excluidas de la construcción masculina de la historia de la disciplina. Entre las autoras rescatadas del olvido, incluyen pensadoras inglesas como Harriet Martineau y Beatrice Potter Webb, la alemana Marianne Weber, sociólogas de la Escuela de Chicago como Florence Kelley, Edith Abbot y pensadoras afroamericanas como Anna Julia Cooper.

En su introducción, las autoras aclaran que estas mujeres no fueron “invisibles” sino literalmente “borradas” (*writtenout*) de la historia. Mientras la invisibilidad sugiere que no fueron percibidas y que su presencia no fue considerada significativa, el haber sido borradas de la historia indica que alguna vez fueron percibidas como parte de una comunidad académica, pero posteriormente fueron eliminadas de sus registros. Este es el caso de las quince sociólogas seleccionadas. Todas ellas fueron figuras públicas reconocidas en su época en ámbitos que superaban los límites de la disciplina que contribuyeron a crear. Su trabajo fue relevante para las ciencias sociales; produjeron teoría social y practicaron la sociología en los mismos tiempos y espacios que los varones fundadores. Todas actuaron como parte de una comunidad sociológica en la medida en que llenaron, al menos, uno de los siguientes requisitos: ser miembro de una asociación nacional de sociología, publicar desde enfoques explícitamente relacionados con principios sociológicos, autoidentificarse como sociólogas y ser reconocidas como tales por sus contemporáneos. Estas mujeres sabían que hacían parte de un movimiento más amplio que buscaba crear una ciencia de la sociedad y tenían su propio sentido de lo que esa ciencia debía ser. Para la mayoría de ellas, se trataba de un proyecto de crítica social en el cual la investigación y la teoría debían concentrarse en la descripción, el análisis y la superación de la injusticia social.

A pesar de su trabajo en la sociología y la teoría social y de su visibilidad para sus contemporáneos, estas fundadoras desaparecieron como presencia significativa de la historia de la sociología. Algunas sobrevivieron en posi-

5 Existen numerosos trabajos especialmente, en el campo de la crítica feminista a la sociología de las ciencias. En relación con la experiencia académica de las sociólogas feministas en décadas recientes menciono dos libros: el de Barbara Laslett y Barrie Thorne (editors), *Feminist Sociology. Life histories of a movement*, Rutgers University Press, USA, 1997; y el de Ann Goetting y Sarah Fenstermaker (editors), *Individual Voices, Collective Visions: Fifty Years of Women in Sociology*, Temple University Press, Philadelphia, 1995 Dorothy Smith, *The Everyday World as problematic: A Feminist Sociology of Knowledge*. Boston: Northeastern University Press, 1987.

ciones marginales: Harriett Martineau, es recordada como traductora de Comte, Marianne Weber como biógrafa de su esposo y las sociólogas de la Escuela de Chicago como trabajadoras sociales y reformadoras. Su exclusión de la historia de la disciplina puede ser entendida como resultado de una serie de procesos de poder que incluyen la atribución o negación de autoridad. Lengermann y Niebrugge-Brantley argumentan que este proceso se explica por una particular articulación entre la “política de género” y la “política de conocimiento” que se va imponiendo en la disciplina, específicamente en la academia norteamericana dominante. En relación con la política de género, las autoras afirman que la exclusión de las fundadoras se explica básicamente por la débil autoridad de las mujeres en una cultura masculina. Para ello, se apoyan en la teoría fenomenológica de Alfred Schutz (1967, 1973), según la cual la capacidad de conocer a otra persona se adquiere en una situación de relación cara a cara en la cual una conciencia reconoce al otro como humano. Las fundadoras fueron conscientes de cómo eran percibidas en la relación cara a cara. Martineau, por ejemplo, escribía en su introducción a *Society in America: (1836/37)* “Se me ha mencionado frecuentemente que ser una mujer era una desventaja para hacer investigación social”. Si bien tuvieron presencias individuales fuertes, fueron percibidas por sus asociados varones a través del velo del privilegio masculino, como mujeres con menos autoridad que ellos.

Siguiendo a Schutz, cuando ya no están presentes físicamente, los individuos permanecen en la conciencia de los otros a través de construcciones mentales o tipificaciones y se convierten en “predecesores”. Con el tiempo, el predecesor es recordado cada vez más a través de artefactos –cosas que la persona hizo o escribió, cosas que otros hicieron o escribieron sobre ella-. En una profesión académica como la sociología, los artefactos decisivos para tipificar a los predecesores son sus escritos, que se vuelven parte del canon. Los de las mujeres no fueron incluidos por los hombres que dominaban la disciplina.

“Una de las maneras en la que una disciplina o profesión socializa a sus nuevos miembros es contando su historia como balance de sus textos, descubrimientos, pensadores e ideas autorizados – el “canon” de la disciplina. La historia que los sociólogos se cuentan a sí mismos importa porque reafirma ante el narrador y la audiencia un sentido de identidad: quiénes son los sociólogos, qué hacen los sociólogos; qué aspectos de la vida social examinan los sociólogos. (Maurice Halbwachs, 1992: *OnCollectiveMemory*, citado por Lengermann y Niebrugge-Brantley 1998:2⁶).

6 Todas las citas son traducciones libres de Luz Gabriela Arango.

En la eliminación de las mujeres de la historia de la disciplina no solamente operó la “política de género” sino también la “política de conocimiento” que se vuelve hegemónica en la academia norteamericana. La marginación de las mujeres fundadoras producida por la política de género es acelerada por el desenlace que tiene el debate sobre los propósitos de la sociología y el papel social del sociólogo. Este debate había enfrentado dos posiciones opuestas descritas la una en términos de “objetividad” y la otra de “compromiso”. Durante el período comprendido entre 1890 y 1947, las élites sociológicas académicas llegan al consenso de que el papel apropiado para el sociólogo era el compromiso intelectual con el rigor científico, la neutralidad valorativa y la abstracción formal. Este consenso deslegitimaba el trabajo de las mujeres fundadoras y de muchos hombres que practicaron una posición alternativa en defensa de una sociología comprometida, crítica y activista. Las autoras documentan este proceso revisando artículos publicados en el *American Journal of Sociology* y en otras publicaciones similares aparecidas entre 1895 y 1947, en Estados Unidos. Muestran cómo, entre 1890 y 1940, ninguna mujer obtuvo cargos directivos en los departamentos de sociología ni en la *American Sociological Society* y los artículos escritos por mujeres aceptados en las revistas más prestigiosas como el *American Journal of Sociology* y la *American Sociological Review* representaron menos del 10% de todos los artículos publicados. La tendencia hacia el cientificismo en las ciencias sociales académicas fue temporalmente frenada en períodos reformistas de la sociedad mayor. Así, entre 1890 y 1915, las luchas sociales de trabajadores, grupos inmigrantes, afroamericanos, segmentos educados de la clase media y la primera ola del movimiento feminista, favorecieron la producción sociológica de las mujeres. Algo semejante ocurrió en las décadas de 1960 y 1970, con el impacto de las luchas por los derechos civiles de los negros, el movimiento contra la guerra de Vietnam y la segunda ola feminista. Pero la tendencia dominante hacia el cientificismo en la sociología académica fue estimulada por una orientación conservadora general de la sociedad y la política norteamericanas. Hacia mediados de los años 30, la narrativa de la sociología sobre sí misma sufrió una reescritura que marginó a muchos pensadores varones y a las mujeres fundadoras. Esta reelaboración de la memoria intelectual de la disciplina legitimó la combinación de la teoría estructural-funcionalista y la investigación en grandes encuestas desarrolladas por Parsons en Harvard, Merton y Lazarsfeld en Columbia, combinación que ofrecía una teoría y una metodología formales, universalizadas y valorativamente neutras: “la tríada capitolina” de la que habla Bourdieu (2001).

Como bien lo subrayan las autoras, su propio trabajo de recuperación de parte de la historia de las mujeres en la sociología, fue posible por la acción feminista colectiva dentro de la disciplina a partir de la década del 70, con hitos como el surgimiento del grupo *Sociologists for Women in Society* en 1971, la creación de la sección sobre sexo y género en la Asociación Norteamericana de Sociología –ASA– en 1972, la creación de la revista *Gender & Society* en 1986 o la organización de la sección de ASA sobre Raza, Clase y Género en 1996, entre otros.

1.2. El ejemplo de Marianne Weber

A título de ejemplo y considerando la importante influencia de Max Weber en la enseñanza de la sociología en Colombia, quiero presentar una perspectiva general sobre el papel de Marianne Weber como socióloga, basada en el trabajo de Lengermann y Niebrugge-Brantley, cuyo descubrimiento me resultó, especialmente, revelador. Hay que decir que la obra sociológica de Marianne Weber se encuentra fundamentalmente en alemán y que incluso la traducción al inglés resulta muy restringida. La sociología de Marianne Weber, quien escribe entre 1890 y 1920, es influida por tres ejes del pensamiento social alemán: una ideología de género basada en una masculinidad sensual y agresiva y una femineidad espiritual y domesticada; la primera ola importante de organización y pensamiento feminista; y la formulación de una sociología comprensiva por parte de varones liberales como Max Weber y Georg Simmel. Luego de publicar en 1907 su monumental obra *Matrimonio, Maternidad y Ley*, Marianne Weber fue considerada una líder intelectual del movimiento feminista liberal. Aunque rechazó las afirmaciones tradicionales esencialistas sobre las diferencias fundamentales entre la naturaleza masculina y femenina, Marianne Weber sostuvo que la configuración de género del trabajo humano le daba a las mujeres como grupo, la responsabilidad primaria de producir, reproducir y enriquecer la vida humana al nivel de la cotidianidad. Marianne Weber, también participó en una vertiente feminista en la configuración crítica alemana, conocida como “el movimiento erótico”, surgido de los círculos artísticos e intelectuales alrededor de Munich, el cual cuestionaba la doble moral sexual y reivindicaba una revolución en las costumbres sexuales de mujeres y hombres. El feminismo erótico defendía la experimentación sexual, el desmantelamiento de la monogamia, la liberación de mujeres y hombres por el amor libre, la exploración homoerótica y la crítica a la heterosexualidad.

La sociología de Marianne Weber, es una sociología centrada en la mujer tanto por sus temas de estudio como por su perspectiva. Su trabajo se plantea como una reacción a algunas ideas presentes en los círculos masculinos de las ciencias sociales que conocía íntimamente; en particular, el supuesto de que las afirmaciones que se hicieran sobre el actor social eran válidas para hombres y mujeres o que las mujeres no eran lo suficientemente significativas como para merecer un análisis separado. Marianne Weber basa su sociología feminista en su experiencia como mujer en un mundo dominado por hombres y como respuesta al discurso sobre este mundo elaborado por una sociología igualmente dominada por hombres. Enfoca su crítica en dos áreas primarias e interrelacionadas de la experiencia femenina: el matrimonio y el trabajo y en la manera como la armonía social se construye a expensas de la autonomía de la mujer. Marianne Weber muestra como las vidas de las mujeres están estructuradas por instituciones dominadas por los hombres como el derecho, la religión y la economía; por un contexto histórico forjado por una serie de acontecimientos masculinos; y por análisis masculinos de estas instituciones y acontecimientos. Su sociología se compromete explícitamente con las teorías de Georg Simmel e implícitamente con las de su esposo, Max. No escribe desde una posición de neutralidad valorativa sino de defensa de cambios en pro de una mayor igualdad entre hombres y mujeres.

Buena parte de su obra, incluyendo su trabajo mayor *Matrimonio, Maternidad y Ley* (1907) está orientada a analizar histórica y estructuralmente la institución matrimonial. El aspecto más agudo de su análisis es la identificación de las dinámicas microsociales del matrimonio como negociación compleja entre poder e intimidad, en la cual el dinero, el trabajo de la mujer y la sexualidad son asuntos decisivos. Resulta interesante resaltar el papel de la ética protestante en su análisis histórico del matrimonio que contrasta y complementa el célebre trabajo de su esposo. Para Marianne Weber, la ética protestante estimula la demanda de autonomía de las mujeres al afirmar que cada persona, hombre o mujer, es moralmente independiente y sólo debe rendir cuentas ante Dios:

“En las comunidades religiosas del Nuevo Mundo animadas por el espíritu puritano, la idea de la igualdad religiosa de la mujer empezó a ser tomada en serio por primera vez... La libertad de conciencia, madre de todos los derechos personales del individuo, estuvo también, del otro lado del océano, en el origen de los derechos de las mujeres” (Weber, 1912^a/1919/1997:31, en Lengermann y Niebrugge-Brantley 1998:205).

Analiza las dinámicas microsociales de la relación marital y señala cómo el patriarcado, al darle al marido la autoridad para tomar decisiones, afecta la integridad de la relación matrimonial y destruye las posibilidades de intimidad. En la mayoría de los matrimonios, la esposa es económicamente dependiente del marido y esta relación de subordinación erosiona el sentido de adultez moral de la mujer:

“La esposa se ve obligada a rogarle al marido y a halagarlo para satisfacer sus necesidades personales... Como toda persona mantenida en condición de dependencia ... adopta las armas de los débiles y trata de conseguir sus propósitos con todo tipo de rodeos... Cuánta desfiguración generan esos trucos de esclava que aún utiliza nuestro sexo para obtener con disimulo de un “amo y señor”, muchas de las cosas que necesitamos para nuestra vida” (Weber, 1912^a/1919/1997: 43-44, en Lengermann y Niebrugge-Brantley 1998:206).

La revisión histórica de Marianne Weber, la lleva a concluir que la adquisición más reciente de autonomía en el matrimonio resulta de las nuevas condiciones industriales que remueven el control personal del esposo, empujando a la mujer hacia la esfera pública como trabajadora. Su teoría sobre el trabajo de la mujer se inscribe dentro de un diálogo crítico con Georg Simmel. Este último responde al debate sobre el papel de la mujer en la sociedad introduciendo una sociología de género que permanecerá ignorada por los historiadores de la disciplina hasta que el feminismo de finales del siglo XX devuelva a los académicos varones hacia las fuentes masculinas clásicas en busca de la faltante “cuestión de la mujer”. Simmel superpone su teoría del género en su clásica y fundamental distinción entre “cultura objetiva” y “cultura personal”: la primera designa los objetos y textos suprapersonales que trascienden y moldean la existencia social individual como la tecnología, el arte, la ciencia, el lenguaje, la religión, el derecho, el dinero, el sistema moral (Coser, 1977). La segunda designa la realización psíquica individual de un sentido del significado de la existencia. De acuerdo con Simmel, la cultura objetiva sería un medio alienante que consume la energía masculina y separa a los varones de la totalidad de la cultura personal mientras las mujeres tendrían una altísima capacidad para realizar el “alma bella” de la cultura personal, el proyecto más importante de la humanidad. Las mujeres serían superiores a los hombres, en este sentido, pero mantendrían un lugar secundario y distante en la construcción de la cultura objetiva.

Marianne Weber responde inicialmente, a Simmel con el argumento de que mujeres y hombres tienen capacidades iguales para trabajar. En varios de sus ensayos, la socióloga muestra la participación de las mujeres en la cultura ob-

jetiva y la diversidad de su contribución en la agricultura, la industria, las profesiones, la educación y la política. Pero afirma que el trabajo cultural de las mujeres cubre, no solamente, la cultura personal y la cultura objetiva sino también una tercera esfera de trabajo, -la producción de la vida cotidiana- que relaciona los dos polos anteriores de manera esencial para la continuidad social y el desarrollo individual. Las mujeres trabajan con objetivos prácticos concretos, para mediar y traducir los productos de la cultura objetiva a un entorno utilizable por los individuos en la vida diaria. Este continente oculto del trabajo de las mujeres sería el puente -y hasta cierto punto la solución a la tensión que identifica Simmel- entre la cultura objetiva y la cultura personal.

La contribución de Marianne Weber a la sociología reside en el modo en que modifica nuestra comprensión de las teorías de Max Weber y Georg Simmel. La socióloga trabajó dentro de un conjunto de conceptos y temas que consideramos propios del pensamiento de Weber y Simmel y que ella misma les atribuye. Adopta su metodología que privilegia el análisis de los casos históricos específicos y la aproximación a los sujetos humanos desde el sentido de su acción. Sin embargo, introduce una fractura crítica y feminista en estos discursos al traer a colación la pregunta por las mujeres. En su crítica a la sociología de Simmel, revela claramente, por ejemplo, cómo la desesperanza filosófica de Simmel en torno al dinero como reificación cultural es un lujo de aquellos que tienen un acceso fácil y no problemático a éste. Rechaza la tesis de que los hombres sean por naturaleza menos hábiles que las mujeres para hacer el trabajo de cultura personal y que sean las trágicas víctimas de su genio para la cultura objetiva. Al explorar el vasto continente medio del trabajo cultural de las mujeres para producir la vida cotidiana, nos muestra cómo esa clase privilegiada de varones puede reflexionar sobre la tragedia de la alienación de la cultura objetiva porque mantiene su capacidad de pensar sobre el sentido de la vida gracias al trabajo cultural cotidiano de las mujeres.

La relación de la sociología de Marianne Weber con la de su esposo es más elusivamente crítica. Cuando ella hace la pregunta por las mujeres a la sociología de Max, no encuentra respuesta: las mujeres no están, ni positiva ni negativamente en su sociología. El asunto de la mujer es más marginal en Weber que en los textos clásicos y más conservadores de Durkheim o en el sentimentalismo liberal de Simmel. En su ensayo "Autoridad y autonomía en el matrimonio" (1912) Marianne Weber critica el análisis del poder y la dominación desde la perspectiva del dominante y plantea el problema del punto de vista del subor-

dinado que experimenta el poder como control sobre su propia voluntad. En este y otros ensayos, Marianne Weber describe al subordinado como no necesariamente complaciente con la dominación. El o la subordinada debe encontrar formas de sobrevivir como subjetividad con voluntad en condiciones de dominación, utilizando los poderes del débil. Por otra parte, su análisis sobre la historia de la religión en la sociedad occidental revela que la sociología de Max, incluyendo su exploración del protestantismo y las sectas puritanas, sólo se interesa por sus consecuencias en aquellas instituciones determinantes en la vida de los varones; y deja sin explorar sus profundas consecuencias sobre las mujeres. Marianne Weber muestra cómo la preservación de la dominación patriarcal entre los sexos en la más íntima y cotidiana de las relaciones humanas –el matrimonio– es el hecho vergonzoso en las celebraciones que la ciencia y la filosofía hacen de la expansión de los derechos democráticos en las sociedades occidentales, considerados como una evidencia en la sociología de Max.

La sociología de Marianne Weber también está construida sobre la comprensión de las diferencias entre mujeres que resultan de la clase, la educación, la edad y la ideología y reconoce de manera consistente diferencias categóricas entre ellas. La autora es consciente del privilegio particular de mujeres como ella y estima que éste implica responsabilidades específicas. No pretende ser “valorativamente neutra” en sus análisis; toma partido por las mujeres. Su voz personalizada revela que los escritos de Max Weber y Georg Simmel, presentados como la voz abstracta de la teoría pura, fueron también los postulados de personas con género, clase, y especificidad biográfica.

2. TEORÍA FEMINISTA Y SOCIOLOGÍA DEL GÉNERO: ALGUNOS DEBATES

Muchas de las sociólogas fundadoras eliminadas de la historia de la disciplina se interesaron por construir categorías de análisis e interpretaciones sobre las relaciones sociales entre los sexos que anticiparon los desarrollos de las teóricas feministas a partir de la década del 70. La llamada “segunda ola” del movimiento feminista tuvo una fuerte incidencia en el mundo académico, inspirada no en las fundadoras ignoradas sino en trabajos pioneros como los de Simone de Beauvoir en la década del 50 o Margaret Mead en la década del 60. Mas de 50 años de producción teórica y de análisis empírico permite contar en la actualidad con un cuerpo vasto y sólido de teorías y enfoques que van desde perspectivas liberales apoyadas en una visión de la sociedad marcada por los procesos de modernización, modernidad e individualización hasta enfoques que enfatizan la dominación y la explotación como estructurantes de

lo social, pasando por abordajes culturalistas que le dan preeminencia al universo simbólico. En esa medida, resulta imposible dar cuenta de las múltiples teorías que existen sobre el género o las relaciones sociales entre los sexos ni de su evolución a lo largo de los años. Como otras teorías que en su momento fueron emergentes y desafiaron las posiciones dominantes, la crítica feminista se desarrolló al interior de las ciencias sociales, utilizando y criticando los enfoques, conceptos y teorías existentes. En la historia de las teorías feministas, se suelen reconocer dos vías complementarias y muchas veces contradictorias, en la construcción de estas arquitecturas conceptuales e interpretativas: una crítica interna a las disciplinas y una elaboración inter o trans-disciplinaria, procesos estrechamente imbricados.

En esta presentación, voy a referirme a una corriente poco conocida en nuestro medio, la escuela feminista materialista francesa. No lo hago solamente con el objetivo de difundir su propuesta sino porque ésta encuentra una fuerte inspiración en la sociología marxista y en el estructuralismo, lo cual permite visualizar cómo una teoría crítica feminista puede tomar como punto de partida las teorías sociológicas -y de las ciencias sociales en general- existentes y trabajar “con” y “contra” estas. Mencionaré específicamente a Christine Delphy y a Collette Guillaumin cuyas teorías sobre la explotación económica de las mujeres y la apropiación material de las mismas proponen un sistema de interpretación holista de las relaciones sociales entre los sexos. Estos enfoques contrastan en varios aspectos con los desarrollos anglosajones en torno a la categoría género, algunos de los cuales abordaré.

2.1. El enfoque materialista

En su obra “El enemigo principal” publicada en 1970, Christine Delphy propone un análisis materialista de la opresión de las mujeres en el capitalismo. Su método parte de las condiciones materiales en las que vive un grupo o categoría llámese clase obrera, mujeres, negros... La opresión de las mujeres es específica, no porque las mujeres sean específicas sino porque es un tipo de dominación singular. Es un caso particular del fenómeno general de la dominación, no más particular que cualquier otro (Delphy 2001:46). Se basa en el supuesto de que toda relación de dominación u opresión es arbitraria, es decir, socialmente construida y en que un análisis materialista de la sociedad es fundamental para la comprensión de todas las opresiones.

“... toda distribución de riquezas y de poder reposa sobre una *convención social* , por lo tanto humana, convención que es incorporada en el derecho y la cos-

tumbre, pero también en otras numerosas instituciones y procedimientos: son **relaciones sociales materiales**. El materialismo no es otra cosa que la primacía acordada a esas relaciones” (Delphy, 2001: 24) El método materialista de Delphy es también estructuralista en la medida en que considera el conjunto antes que las partes. De este modo lo privado y lo público, por ejemplo, conforman un sistema de oposición: ninguno de los dos tiene sentido sin el otro. Su análisis implica privilegiar la relación entre ambos. El grupo de las mujeres y el grupo de los hombres están en relaciones de dominación del mismo orden que el grupo de los Negros y el de los Blancos. Son grupos definidos ante todo porque uno oprime al otro. Si lo que define a los grupos es su situación relativa en relación con el otro, esto se explica por los beneficios que uno de los grupos obtiene por esta situación. Influida por el paradigma marxista de la lucha de clases y la extorsión del trabajo, Delphy busca esos beneficios del lado de la explotación económica y propone el concepto de “modo de producción doméstico” que explota el trabajo doméstico no pagado de las mujeres.

“Se trataba de buscar las bases materiales de la opresión de las mujeres en las condiciones de producción a las que están sometidas, y por producción entiendo la producción de su propia vida, es decir la manera de ganársela; y al mismo tiempo, encontrar una base explícitamente social de la subordinación de un “sexo” al otro” (Delphy 2001:296).

“Encontré algo común a las mujeres y es una explotación material; se puede decir que la opresión de las mujeres comporta la explotación material; es sin duda necesario, pero no suficiente para explicar el lado universal de la distinción hombres-mujeres, el hecho de que sirva para todo” (Delphy 2001:59).

Delphy argumenta que esta explotación reposa sobre la posición de la mujer dentro de la institución familiar como dependiente del jefe de familia. Utiliza la teoría marxista para analizar la opresión de las mujeres y con ello también critica las limitaciones de esta teoría, en particular su indiferencia hacia la división sexual del trabajo, considerada no problemática y aceptada como natural. El reconocimiento de la existencia del patriarcado revela que la “clase obrera” descrita por los marxistas y caracterizada como “teóricamente asexual”, es sexual y no solo de manera empírica y contingente.

“Una de las paradojas del feminismo materialista es que tiene que pensar con el método de Marx contra las conclusiones de Marx, paradoja muy frecuente en la historia de las ideas” (Delphy 2001:296).

“yo acentué aquello que en el marxismo es compatible con la revuelta de las mujeres; no derramaría ni una lágrima por el marxismo si hubiera que abandonarlo porque se revela inútil para analizar la opresión” (Delphy 2001:129).

La autora afirma que los intereses presentes en el análisis marxista explican su incapacidad para entender la opresión de las mujeres. A los marxistas sólo les

interesaba destacar la sobreexplotación del trabajo de las mujeres en el mercado, pero no en la familia porque no querían ver que los beneficiarios en este último caso eran los hombres: esposos, padres, hijos. El trabajo doméstico es un caso de trabajo de autoconsumo propio de un tipo de economía campesina, en la cual se produce en parte para el mercado y en parte para el propio consumo. Es un tipo de producción que se podría llevar al mercado, pero que se escoge consumir y en esa medida, es una actividad tan productiva como las otras. Lo que realmente define el trabajo doméstico es la relación estructural de explotación institucionalizada en el matrimonio:

“Son las mujeres como esposas y en el marco de esta relación quienes no son remunerables, no es el tipo de tareas que hacen [...] Es el matrimonio el que nos hace salir de la productividad, del mercado, no hay que mirar las tareas, hay que mirar las relaciones de producción” (Delphy 2001:69)

Así como para entender la explotación de los obreros no basta con identificar la cantidad de trabajo extorsionada sino la relación de dependencia y miseria que la acompañan, en el caso de las mujeres es fundamental poner en evidencia sus condiciones de sujeción. Para responder a quienes se inquietan por la relación amorosa entre los sexos, Delphy nos recuerda como con frecuencia en el análisis feminista la reivindicación de la igualdad o la afirmación de que las mujeres estaban oprimidas, se hizo en nombre de la relación amorosa entre los sexos, no en su contra. En el siglo XIX, las feministas anglosajonas y francesas –al igual que Marianne Weber- protestaban contra la dependencia conyugal de las mujeres, no sólo en nombre de la libertad y la dignidad sino porque era imposible que hubiese sentimientos auténticos entre dos personas cuando una de ellas controlaba absolutamente a la otra.

2.2. El debate sexo/género

Christine Delphy inscribe su trabajo no solo en relación con la teoría marxista sino con otros desarrollos de las ciencias sociales que desembocan en la categoría género, categoría que la autora adopta a partir de 1976, entendida como “sexo social”. En 1963, Margaret Mead afirma que la división de los rasgos del carácter humano en dos (mitad mujeres, mitad hombres) establecida por la mayoría de las sociedades, es arbitraria. La noción de “roles de sexo” utilizada por Mead será desarrollada en las décadas posteriores, lo cual permite dar un paso hacia la desnaturalización; el siguiente será el cuestionamiento de la visión de armonía y complementariedad de estos roles. El concepto de género,

heredero directo de los “roles de sexo”, es utilizado por Ann Oakley en 1972, en uno de los primeros trabajos consagrados explícitamente al tema, *Sex, Gender and Society*. Oakley define el sexo como diferencias biológicas entre machos y hembras mientras el género, “cuestión de cultura”, hace referencia a la clasificación de lo masculino y lo femenino y reúne *todas las diferencias observadas entre hombres y mujeres*, roles y representaciones culturales. El género incluye todo lo que es variable y socialmente determinado: la variabilidad es la prueba de su condicionamiento social. Señala Delphy cómo con el concepto de género, tres cosas se vuelven posibles:

a) un sólo concepto reúne el conjunto de aquellas diferencias entre los sexos que se presentan como sociales y arbitrarias, b) su singular (el género) permite desplazar el énfasis sobre las partes hacia el principio de separación, c) la idea de jerarquía queda claramente anclada a este concepto. Sin embargo, se sigue pensando el género como una dicotomía social determinada por una dicotomía natural. Los análisis feministas buscan dar cuenta de las diferencias y desigualdades sociales que se establecen en torno al sexo, pero no se preguntan por qué el sexo da lugar a diferenciaciones sociales. Desde esas perspectivas, el sexo antecede cronológica o lógicamente al género: es pensado como causa o explicación del mismo.

Delphy critica este razonamiento y propone repensar la relación sexo/género planteando la idea de la anterioridad lógica del género con relación al sexo. Este último no sería más que un marcador de la división social que sirve para reconocer e identificar a las dominadas de los dominantes. Es un signo que adquiere valor simbólico y resulta de un acto social de reducción hasta obtener una clasificación dicotómica. A partir de su reflexión sobre el trabajo doméstico, la autora demuestra cómo el punto de partida es la relación de dominación y el conjunto de los mecanismos sociales que producen el sometimiento de una categoría de personas a otra, o más exactamente la “creación de categorías de personas”. De este modo, invierte el razonamiento habitual que va de las “diferencias naturales” a la división sexual del trabajo y finalmente a la jerarquización.

“Concluí que el género no tenía un sustrato físico –más exactamente que lo que es físico (y cuya existencia no está puesta en cuestión) no es el sustrato del género. Que al contrario, era el género el que creaba el sexo: dicho de otro modo, el que daba sentido a rasgos físicos que, al igual que el resto del universo físico, no poseía sentido intrínseco” (Delphy 2001:27).

Para Delphy los términos “género”, “opresión de las mujeres” y “patriarcado” son intercambiables pues los considera aspectos de un mismo fenómeno. El término “opresión” tuvo un valor simbólico importante en los años 1970; expresaba la rebelión de un grupo social. El “patriarcado” designa el sistema de opresión de las mujeres y tiene un sentido analítico al expresar que se trata de un sistema y no de una serie de hechos fortuitos lamentables. El “género” es el sistema de división jerárquica de la humanidad en dos mitades desiguales, siendo la jerarquía un rasgo tan importante como la división. El “patriarcado” es un concepto más global y cerrado mientras que “género” denota un proceso.

Cuando escribió *El Enemigo Principal*, Delphy no sabía donde ubicar las explotaciones que no provenían del trabajo, opresiones como la violación, el constreñimiento a la heterosexualidad y la reproducción. A partir de 1984, la autora se refiere al género como comprensión del sexo como construcción social y sistema jerárquico y dicotómico, resultado de varios sistemas de opresión, uno de los cuales es la explotación económica. Renuncia a la búsqueda de una causa única y al igual que otras feministas materialistas anglosajonas, como Walby o McKinnon, propone una interacción entre diversas estructuras cuya articulación jerarquizada debe poder establecerse.

2.3. Una postura radical antidiferencialista

La postura teórica antinaturalista y estructuralista de Delphy se corresponde con una visión antidiferencialista con fuertes consecuencias políticas. Estima que “la diferencia” ha operado como argumento mediante el cual se justifica la desigualdad entre los grupos. Las diferencias son creadas precisamente para constituir grupos y luego se presentan como “descubiertas”, como hechos exteriores a la acción de la sociedad. Esas diferencias son jerárquicas y el tratamiento diferencial no es recíproco. Los diferentes son siempre los otros: las mujeres, las y los negros, etc. La jerarquía no aparece cuando grupos ya existentes entran en relación sino que es la misma relación de dominación la que constituye los grupos y su diferencia. Los grupos son creados como grupos y como dominados o dominantes en el mismo momento y por el mismo movimiento.

La reivindicación de “igualdad en la diferencia” contra la cual se rebelaba Simone de Beauvoir en la década de 1960, es igualmente criticada por Delphy para quien el llamado “feminismo de la diferencia” es una corriente contraproducente. Las feministas diferencialistas esperan que las mujeres sean valo-

radas “como mujeres”; lo cual supone que para tener derecho a ese “respeto” y a esa “valoración”, los individuos deben mantenerse dentro de los límites de lo que se reconoce como específico de su grupo. De este modo se niega al individuo del grupo dominado, “específico”, su singularidad individual. La creencia en la diferencia sexual está tan anclada en la conciencia que desborda el ámbito del género y afecta la percepción del mundo y la capacidad de percibirlo. Se vuelve una cosmogonía, revela su rostro religioso, como si la diferencia entre los sexos fuera lo único que da sentido al mundo. Afirma la autora:

“El esencialismo, el diferencialismo, la neofeminidad –como quiera que se llamen las tendencias que piden desde hace siglo y medio *la igualdad dentro de la diferencia* – no son solamente absurdos desde el punto de vista del análisis; son peligrosas por lo que han producido y siguen produciendo en el plano político” (Delphy 2001:41).

Las políticas de muchos Estados recogen esta pretensión y en lugar de buscar la igualdad persiguen la equidad: un proyecto que Delphy ubica a medio camino entre la igualdad y la equivalencia (igualdad en la diferencia). De este modo, ningún campo de actividad queda formalmente restringido para las mujeres, pero no se hace nada para acabar con la explotación del trabajo doméstico. La maternidad es uno de los aspectos de esta ideología de género con mayor resonancia entre las mujeres:

“Pareciera que existe una comunidad de intereses entre la sociedad patriarcal, que quiere seguir cosechando los beneficios de la explotación de las mujeres, y la mayoría de éstas, que están dispuestas a aceptar esta explotación a cambio de un papel menor pero reconocido - el de madres- y las satisfacciones afectivas de la maternidad” (Delphy 2001:33).

2.4. La apropiación material de la individualidad corporal: la propuesta radical de Colette Guillaumin

En su libro *Sexo, raza y práctica de poder. La idea de Naturaleza* (1992), Colette Guillaumin propone un análisis de la opresión de las mujeres en términos de relaciones de apropiación de la clase de las mujeres por la clase de los hombres, en una analogía con las relaciones de esclavización. Su enfoque también se ubica desde una perspectiva materialista y radical y realiza una fuerte crítica a las limitaciones de la teoría marxista para dar cuenta de la explotación de las mujeres. Mediante la idea de *apropiación material de la individualidad corporal* de las mujeres por los hombres, podemos decir que resuelve de manera

unificada y totalizante la interrelación entre explotación económica y sexual que planteaba Delphy.

El punto de partida de Guillaumin es la observación de un hecho material – la relación de poder mediante la cual una clase de sexo (los hombres) se apropia de la otra (las mujeres)- y de un hecho ideológico –la idea de “naturalidad” que daría cuenta de lo que son las mujeres-. El enfoque materialista es claro en la medida en que el hecho ideológico está subordinado al hecho material, no constituye una categoría empírica autónoma. Hecho material y efecto ideológico son las dos caras de un mismo fenómeno. La relación de apropiación o acaparamiento de la individualidad es un tipo de dominación más amplia, lógica e históricamente anterior a la explotación de la fuerza de trabajo del proletario en el capitalismo en la medida en que, como en el sistema de esclavitud de plantación, se produce una apropiación física directa. En ella, la unidad material productora de fuerza de trabajo, es decir la persona, es apropiada en su individualidad corporal y no solamente en su fuerza de trabajo.

Esta apropiación material se expresa, concretamente, en aspectos como la apropiación del tiempo, la apropiación de los productos del cuerpo, la obligación sexual, la carga física de los miembros inválidos del grupo y la carga física de los miembros válidos de sexo masculino. La “obligación sexual” toma dos formas principales de uso físico sexual de las mujeres: la primera mediante el contrato matrimonial, no monetario y la segunda mediante el contrato monetario de la prostitución. En este último interviene una medida de tiempo y dinero que impone límites mientras una mujer apropiada por su esposo, no puede disponer de su cuerpo. En cuanto a la carga física de los miembros del grupo, en ella la dominación sexual reduce a la mujer al estado de herramienta cuya instrumentalidad se aplica fundamentalmente a otros seres humanos. Socialmente, estas tareas se efectúan en el marco de una apropiación física directa en las familias y en otras instituciones sociales: así, por ejemplo, la Iglesia Católica absorbe a mujeres que destina gratuitamente (a cambio de su mantenimiento) a cuidar a otros en hospicios, hospitales e internados, cosa que no ocurre con las órdenes religiosas masculinas. Afirma Guillaumin que las monjas al igual que las prostitutas representan “el colmo de la feminidad” o si se quiere, una feminidad “extrema”... Las unas encarnan la obligación sexual, las otras la carga física del cuidado de otras personas.

La apropiación de la individualidad material de las mujeres tiene efectos dramáticos sobre su existencia: el mantenimiento material de otros cuerpos significa una presencia constante, una vida cuyo tiempo es totalmente absorbido por el cara a cara con los bebés, los niños o el marido. Pero el estar ligada materialmente a individualidades físicas es también una realidad mental. La individualidad es una frágil conquista negada con frecuencia a una clase completa a la que se le exige que se diluya, material y concretamente, en otras individualidades:

“La privación de individualidad es la secuela o la cara escondida de la apropiación material de la individualidad [...] disloca la frágil emergencia del sujeto” (Guillaumin, 1992:31).

La explotación económica del trabajo doméstico de las mujeres se explica por la relación de apropiación: su gratuidad pone en evidencia que es un trabajo considerado “no remunerable” porque no resulta de la venta de la fuerza de trabajo por un individuo libre sino de la apropiación global de la esposa por el marido. Guillaumin destaca, no obstante, algunas contradicciones entre la apropiación colectiva de la clase de las mujeres por la clase de los hombres y su apropiación individual. El matrimonio sólo es la superficie institucional y contractual de una relación generalizada, la expresión restrictiva de una relación pero no es la relación misma. El matrimonio también contradice esa relación y la limita al restringir el uso colectivo de una mujer, trasladándolo a un solo individuo. Una segunda contradicción se da entre la apropiación de las mujeres por parte de los hombres y su reapropiación por ellas mismas mediante su existencia objetiva de sujeto social que puede vender su fuerza de trabajo.

2.5. El discurso de la Naturaleza como efecto ideológico de la apropiación material

Esta relación social de dominación, mediante la apropiación material del cuerpo produce una interpretación “material” de las prácticas. Según Guillaumin, la faz ideológica y discursiva de la relación convierte a las unidades materiales apropiadas –en este caso, las mujeres– en *cosas en el pensamiento mismo*. El objeto de la apropiación es expulsado “fuera” de las relaciones sociales e inscrito en una pura materialidad:

“En la relación social de apropiación, siendo *la individualidad material física el objeto de la relación*, ésta se encuentra en el centro de las preocupaciones que acompañan esta relación. Esta relación de poder, tal vez el más absoluto que pueda existir: la pertenencia física (directa o mediante la apropiación de

los productos), conlleva la creencia en que un substrato corporal motiva esta relación, ella misma material-corporal, y que de alguna manera, es su “causa”. El dominio material sobre el individuo humano induce una cosificación del objeto apropiado” (Guillaumin, 1992:50).

En las relaciones entre las clases de sexo, las dominadas son “cosas” en el pensamiento como lo revela el discurso sobre la sexualidad de las mujeres, su inteligencia o su llamada intuición. En relación con la sexualidad, una fracción de la clase de mujeres está consagrada exclusivamente a funciones sexuales: las prostitutas son la sexualidad y solo eso. Son objetivadas como sexo. Por otra parte, a las mujeres se les atribuye inteligencia específica que es una inteligencia de cosa. Alejadas de la especulación intelectual, consideradas ilógicas, su inteligencia es descrita como “práctica”, orientada hacia el mundo de las cosas. Finalmente, la llamada intuición específicamente “femenina” clasifica a las mujeres como expresión de los movimientos de la pura materia. Las mujeres saben lo que saben sin razón; no tienen que comprender ni poner en uso la razón. Su saber es una propiedad directa de la materia de que están hechas (Guillaumin 1992:54).

La antigua idea aristotélica de naturaleza, dice Guillaumin, expresaba una concepción finalista de los fenómenos sociales: un esclavo está hecho para hacer lo que hace, una mujer para obedecer. La idea de naturaleza se confundía con la de “función”. La idea moderna de naturaleza se desarrolló de manera concomitante con las ciencias llamadas de la materia y de la naturaleza. Esta aporta algunas modificaciones a la visión aristotélica. A la idea original de finalidad del objeto le añade la de determinismo interno del mismo. El objeto era considerado fisiológicamente organizado –y no sólo anatómicamente- para ocupar el lugar que le corresponde *como grupo*. Esta programación interna era su propia justificación en virtud de la creencia en una Naturaleza personificada y teleológica. A partir del siglo XVIII, este naturalismo adquirió rasgos cada vez más complejos, hoy apoyados en códigos genéticos, biología molecular y demás. Pero el fin del geocentrismo no significó la desaparición de la finalidad metafísica:

“Es la idea singular de que las acciones de un *grupo* humano, de una *clase*, son “naturales”; que son independientes de las relaciones sociales, que preexisten a toda historia, a todas las condiciones concretas determinadas” (Guillaumin 1992:57).

Guillaumin explora qué ocurre con los dominantes en esta visión naturalista y logra poner en evidencia algunas contradicciones lógicas allí presentes: todos los humanos son naturales, pero algunos son más naturales que otros. La

imputación de que las mujeres somos “naturales” se expresa en un discurso de una gran simplicidad: si las mujeres son dominadas es porque son diferentes, tienen un cerebro más pequeño, hormonas distintas... ¿Pero diferentes de qué? No se es diferente en sí mismo, se es diferente de alguien, de algo. Sin embargo, si es verdad que las mujeres son diferentes de los hombres, los hombres en cambio no son diferentes. Los hombres son. Los hombres no se diferencian de nada. La autora subraya que no existe realmente el género gramatical masculino, al menos en su lengua, el francés. No existe lo masculino porque lo general basta para los hombres: de hecho hay un general y un femenino, un humano y una hembra. Y destaca con fina ironía:

“A los hombres no les interesa encontrarse como género (los machos) ya que son una clase dominante; no les interesa encontrarse denotados por una característica anatómica, ellos que son *los hombres*. Hombre no quiere decir macho, quiere decir especie humana. ¿Por qué diablos tendrían ellos que ser, como *las mujeres*, sólo una fracción de la especie? Prefieren ser todo, es muy comprensible” (Guillaumin 1992:65).

En un primer momento, los grupos dominantes no se atribuyen a sí mismos una naturaleza. Pueden llegar a desarrollar “éticas científicas”, tanto liberales triunfantes como nazis, de que algunos grupos tienen un derecho de dominación por excelencia debido a sus cualidades y sus capacidades innatas de todo tipo, pero no por ello abandonan el sentimiento de que no se confunden con la Naturaleza sino que justamente sus capacidades innatas les dan la posibilidad de trascender las determinaciones internas. La naturaleza les da la inteligencia que les permite comprender y dominar hasta cierto punto a la Naturaleza...

2.6. Algunos contrastes entre la escuela materialista francesa y teorías feministas anglosajonas

El campo de las teorías feministas, aun cuando ocupa una posición crítica en el campo más amplio de las ciencias sociales, está igualmente sometido a luchas por la legitimidad científica. En un conjunto de sistemas de pensamiento que asumen que no existe una teoría que sea social ni políticamente neutra, la relación con los movimientos feministas también interviene en los procesos de legitimación. Si es posible pensar que la “nación” como delimitación territorial, jurídica, cultural y simbólica define fronteras que inciden en la construcción de escuelas de pensamiento diferenciadas, también es posible afirmar que las oposiciones entre naciones o culturas nacionales hacen parte de las clasifica-

ciones jerarquizadas que suprimen las particularidades internas a cada grupo así construido y son inseparables de relaciones jerárquicas. Es así como Christine Delphy (2001) se defiende de la invención del “French Feminism” por parte de las anglo-americanas y les reprocha el acto imperialista de objetivar al feminismo francés reduciéndolo a un conjunto de autoras que según ella no se destacan precisamente por su feminismo como Helène Cixous, Julia Kristeva o Luce Irigaray. Sin embargo, su propia argumentación no escapa totalmente al reduccionismo al hablar de “las anglo-americanas” sin diferenciar corrientes de pensamiento ni autoras en singular o al referirse a “la compulsión anglo-americana de unificar a *los franceses*, de homogeneizarlos y negarles toda individualidad”, compulsión que los habría llevado a crear escuelas de pensamiento totalmente nuevas, comparando autores que no pueden ser comparados: “el constructivismo social de Foucault jamás podría combinarse, ni con la ayuda de los Marines, con el esencialismo de Lacan” (Delphy 2001:349).

El reproche principal que Delphy les hace a las angloamericanas es su creencia implícita en la “diferencia sexual” –y en algunos casos, su defensa de la misma-. La “diferencia sexual” nunca definida se convierte en objeto místico que confunde el sexo anatómico, la identidad de género, los roles sexuales, la actividad sexual, la orientación sexual... En el detalle de su argumentación, Delphy si distingue corrientes y autoras y separa a la “escuela de la diferencia” de otras corrientes, postestructuralistas o constructivistas con las cuales tiene mayor afinidad, pero cuyas contradicciones pone en evidencia. Ubica el trabajo de autoras “angloamericanas” como Linda Alcoff, Nancy Fraser, Judith Butler, Joan Scott, Jane Flax o Linda Nicholson, como perspectivas críticas importantes ante las posturas esencialistas del feminismo de la diferencia. Sin embargo, considera que su comprensión del género como construcción social no es lo suficientemente coherente. En ella dominaría o subyacería la percepción errónea sobre socialmente construido como algo no sólido, sobre-impuesto, de lo cual sería fácil liberarse, percepción que no sólo revela un desprecio ingenuo por los mecanismos sociales sino que oculta una creencia implícita en la existencia de una “naturaleza humana” que subyacería al artificio social.

El diálogo y las luchas conceptuales y políticas entre las feministas francesas y anglosajonas tienen una larga y compleja historia que no ha sido reconstruida plenamente. Centrarse en las oposiciones nacionales no es la mejor manera de delinear la discusión ya que son otras diferencias teóricas y políticas no nacionales las que permiten dar cuenta de esta evolución. De hecho, Judith

Butler, se apoya en autoras francesas como la clásica Simone de Beauvoir y la teórica lesbiana vanguardista Monique Wittig, formada en el feminismo materialista francés, para defender la idea del cuerpo como campo de posibilidades culturales a la vez recibidas y reinterpretadas (Butler, 1990). Como Wittig y Delphy, Butler une indisociablemente el género con la naturalización de la heterosexualidad: las categorías “hombre” y “mujer” incluyen la norma heterosexual. Por eso, Wittig afirmará que una lesbiana no es una mujer y buscará reconstruir literariamente el cuerpo lesbiano como cuerpo erógeno en el cual las marcas del sexo y el género como dominación cultural desaparecen. Butler y Wittig buscan destruir desde adentro la lógica binaria del sexo, categoría finalmente equivalente al género, acudiendo a la estrategia foucaultiana de subversión de los opuestos binarios mediante la proliferación de las diferencias y de las configuraciones de poder que les son inseparables.

Pero mientras Wittig (2001) privilegia lo que podríamos denominar el “cimarronaje” de las lesbianas, su autoubicación como fugitivas del régimen político heterosexual, Butler opta por la renegociación cotidiana del contrato social que es indisociablemente un contrato sexual. Butler reafirma su desafío a las posiciones feministas que sostienen que la diferencia sexual es irreducible haciendo un llamado a la “invención radical”, otorgándole una gran capacidad performativa al lenguaje y a las luchas simbólicas para modificar las relaciones materiales. No sin contradicciones con lo anterior, Butler (2000) defiende la idea de que el género y la heterosexualidad normativa constituyen un mecanismo social de regulación que hace parte del modo de producción. En la medida en la que los sexos naturalizados funcionan para asegurar la pareja heterosexual como estructura sagrada de la sexualidad, contribuyen a perpetuar el parentesco, los títulos legales y económicos, las prácticas que delimitan quien será una persona reconocida. De este modo, la regulación sexual define un modo de producción del sujeto. Valdría la pena examinar con cuidado las posibles inconsistencias entre esta visión holista del modo de producción y la concepción de sujeto como productor-a y transformador-a del género que defiende Butler. Basta resaltar, por el momento, que Wittig, Butler y Delphy coinciden en la lucha por una sociedad en la cual las categorías “hombre” y “mujer” dejen de operar pero se diferencian en la forma de concebir esa posibilidad.

La perspectiva materialista de Delphy o Guillaumin, a pesar de su gran consistencia lógica y sociológica, así como su capacidad heurística para revelar

dimensiones estructurales ocultas de la dominación masculina, resulta insuficiente para dar cuenta tanto de la experiencia subjetiva de las dominadas y de los dominantes como de los procesos que contribuyen a modificar este sistema de dominación. No basta la explicación de Delphy, por ejemplo, sobre la capacidad de ciertas feministas -entre las cuales se incluye- de considerar el carácter no necesario del género como resultado del hecho de que “las subjetividades están construidas no solamente por las coherencias, sino también por las contradicciones de las culturas y las sociedades” (Delphy 2001:337). Hay una brecha por llenar entre “las cosas de la lógica y la lógica de las cosas” para poder dar cuenta cabalmente de las relaciones entre sujeto y estructura⁷.

La aproximación histórica y postestructuralista de Joan W. Scott ofrece otras posibilidades. En la introducción a su libro, *Gender and the Politics of History*, (1988) Scott aclara su concepción del género que define como *saber* –en el sentido de Foucault- acerca de la diferencia sexual. El saber alude a la comprensión que producen las culturas y sociedades sobre las relaciones humanas, y en este caso, sobre las relaciones entre mujeres y hombres. Es producido de manera compleja en el marco de entramados epistémicos que tienen una historia relativamente autónoma. Sus usos y significados son objeto de cuestionamientos políticos y son los medios mediante los cuales se construyen las relaciones de poder, dominación y subordinación. El conocimiento o el saber no sólo se refieren a ideas, sino también a instituciones y estructuras, prácticas cotidianas, ritos especializados, es decir, a las relaciones sociales en general. El saber es una forma de ordenar el mundo: no es anterior a la organización social, pero es inseparable de ésta. El género es la organización social de la diferencia sexual lo cual no significa que el género refleje simplemente diferencias físicas naturales y fijas entre hombres y mujeres. El género, aclara Scott, es el saber que establece significados para diferencias corporales. Estos significados varían a través de las culturas, grupos sociales, y a través del tiempo, ya que nada en el cuerpo, ni siquiera los órganos reproductivos femeninos, determina de manera unívoca la forma de estas divisiones sociales.

Scott se ubica en relación con su disciplina, la historia, dentro de la cual pretende cuestionar la visión tradicional de los historiadores varones, los cua-

7 Valga la advertencia de que esta anotación se refiere a la propuesta teórica de la autora tal como está recogida en *El Enemigo Principal*, reeditado en 2001 y no contempla otras dimensiones puntuales de su obra.

les, al asumir que las mujeres tenían características inherentes e identidades objetivas distintas a las de los hombres, y que estas generaban necesidades e intereses distintos, trataron la diferencia sexual como un fenómeno “natural” y no como un fenómeno histórico. En su búsqueda de una epistemología que soportara una política y una historia feministas más radicales, Scott se aproxima a la teoría posestructuralista, y a los aportes específicos de Foucault y Derrida. Estas teorías ofrecen una perspectiva analítica que permite preguntarse *cómo* las jerarquías de género son construidas y legitimadas, haciendo referencia a procesos y no a orígenes, a múltiples causas, a retórica y discursos y no a ideología o conciencia sin abandonar el interés por las estructuras y las instituciones. La concepción del poder y las relaciones sociales que sostiene Scott se distingue claramente del enfoque materialista de las feministas francesas. Para responder a la pregunta sobre cuáles intereses están en juego en el control o cuestionamiento de los significados, Scott se orienta hacia la idea de interés relativo, contextual, producido discursivamente. Este “interés” no es inherente al actor o a su posición estructural sino que es producido discursivamente. De este modo, la experiencia no es vista como circunstancias objetivas que condicionan la identidad ni la identidad como sentido de sí mismo determinado objetivamente por necesidades e intereses. La política no es la toma de conciencia colectiva de sujetos individuales situados de manera similar sino el proceso mediante el cual determinados juegos de poder y conocimiento constituyen identidad y experiencia. Scott insiste en examinar el género concretamente y en su contexto, considerándolo como un fenómeno histórico, producido, reproducido y transformado en diferentes situaciones y a lo largo del tiempo.

Por otra parte, la deconstrucción permite hacer del análisis crítico del pasado y el presente una operación continua en la cual la historiadora puede interpretar el mundo al tiempo que trata de cambiarlo puesto que socava la pretensión de neutralidad del historiador o de presentar una historia como si fuera completa, universal y objetivamente determinada. Si los significados son construidos a través de exclusiones, tenemos que reconocer y tomar nuestras responsabilidades ante las exclusiones de nuestro propio proyecto. Esta aproximación reflexiva, autocrítica, vuelve evidente el estatus particular de todo conocimiento histórico así como el papel activo del historiador y la historiadora como productores de conocimiento situado.

3. CONOCIMIENTO SITUADO Y REFLEXIVIDAD FEMINISTA

La crítica feminista a la sociología bien sea como denuncia de la exclusión de las mujeres de la historia y el canon de la disciplina o como cuestionamiento a teorías del mundo social con pretensión universalista que ignoran la realidad de las mujeres y de las relaciones entre los sexos, es inseparablemente una crítica epistemológica. Vimos como Marianne Weber explicaba las limitaciones de los análisis de Simmel por su posición de clase y su privilegio masculino. En esa misma dirección, feministas contemporáneas como Dorothy E. Smith, Sandra Harding o Patricia Hill Collins han desarrollado una crítica epistemológica feminista que se inscribe en la corriente conocida como “conocimiento situado”. La historia y la sociología de la ciencia han contribuido a develar las condiciones sociales de producción del conocimiento científico, las relaciones de poder y los intereses materiales y simbólicos que la atraviesan. Sin embargo, algunos de esos esfuerzos han conservado –a pesar de las críticas formales- la ilusión de un sujeto que mediante un uso adecuado de la razón reflexiva, puede objetivar las limitaciones de su propio punto de vista y posición. El caso de Pierre Bourdieu, sociólogo cuyos trabajos y propuesta sociológica consideró, especialmente, inspiradores, es revelador de las contradicciones y las dificultades para realizar una objetivación de su posición de sujeto objetivante. A pesar de su agudeza para poner en evidencia las luchas entre los diversos puntos de vista que estructuran el campo científico y en particular el campo sociológico y a pesar de haber escrito un brillante análisis sobre la dominación masculina, es incapaz de ver los sesgos que introduce en su ejercicio sociológico su posición dominante en el orden de género, su posición masculina. En su último trabajo sobre ciencia de la ciencia y reflexividad (2001) ignora olímpicamente la crítica feminista a la ciencia occidental. Es indudable que salvo contadas excepciones, el sujeto objetivante no puede mediante el simple o complejo ejercicio de la razón reflexiva, dar cuenta de todas las condiciones sociales que orientan y limitan su quehacer científico. Han sido las críticas de las y los dominados, de las mujeres, las y los colonizados, las y los racializados las que históricamente han forzado a las y los científicos a reconocer algunos de los sesgos que condicionan su tarea, revelando su carácter clasista, etnocéntrico, androcéntrico, racista, homofóbico, etc.

3.1. La propuesta de “objetividad fuerte” de Sandra Harding

A lo largo de dos décadas, algunas feministas, especialmente angloamericanas, han desarrollado una discusión compleja acerca de la objetividad y con

otros movimientos sociales han llegado a la conclusión de que es deseable y posible hacer realidad un conocimiento socialmente situado. Para lograrlo, las y los epistemólogos del “punto de vista” proponen “empezar a pensar desde las vidas marginadas” y “tomar la vida cotidiana como problemática”:

“Las teorías del punto de vista argumentan que pensar a partir de las vidas de las personas marginadas; empezar en esas ubicaciones determinadas y objetivas en cualquier orden social permitirá esclarecer cuestiones críticas que no surgirían a partir de ideas provenientes de las vidas de los grupos dominantes” (Harding, 2003:128).

Harding considera que estas bases son necesarias pero no suficientes para garantizar una maximización de la objetividad. Las teorías del conocimiento situado no pretenden originar problemáticas humanas universales, sino un conocimiento cuyos fundamentos están saturados de vida social e histórica. Rechazan la ilusión occidental de que el conocimiento humano pueda borrar las huellas que revelan su proceso de producción y afirman que las concepciones convencionales del método científico preparan a los científicos para eliminar relativamente de los resultados de la investigación aquellos intereses y valores sociales que difieren de la comunidad científica. Pero el método científico no provee reglas, procedimientos ni técnicas que permitan identificar o eliminar los intereses sociales compartidos por los científicos. La “epistemología del punto de vista” no sólo reconoce el carácter socialmente situado del conocimiento sino que lo transforma en un recurso científico sistemático y accesible.

Harding aborda un punto importante que se relaciona con las críticas de las feministas materialistas francesas al diferencialismo norteamericano, y es el papel de “lo femenino” en la crítica feminista. Sin duda, las vidas de las mujeres que constituyen el punto de partida del conocimiento feminista, están moldeadas por las reglas de la feminidad y en ese sentido expresan una “cultura femenina”. La mayoría de los escritos feministas son ambivalentes en cuanto al valor de la feminidad que critican en la medida en que es definida como parte de un proyecto conceptual destinado a exaltar la masculinidad. Harding identifica con justeza, a mi modo de ver, una de las ambivalencias más significativas en el proyecto científico feminista, marcado por la crítica al orden de género y a la feminidad que éste produce, al tiempo que denuncia la injusta devaluación de las vidas de las mujeres:

“El pensamiento feminista se ve obligado a “hablar como” y a nombre de la noción que critica y trata de dismantelar –las mujeres-. En la naturaleza con-

tradictoria de este proyecto reside tanto su mayor desafío como la fuente de su gran creatividad...” (Harding, 2003:130).

Aunque la epistemología del punto de vista rechaza la idea de un conocimiento universal, no por ello defiende una postura relativista, según la cual sólo podría haber historias locales. Se opone a la idea de que todas las situaciones sociales proporcionan recursos, igualmente, útiles para conocer el mundo y que todas plantean límites, igualmente, fuertes al conocimiento. En oposición al sujeto de conocimiento tradicional de las ciencias sociales, cultural e históricamente desencarnado, separado de sus “objetos” los cuales si estarían determinados espacial y temporalmente, las teorías del conocimiento situado proponen un sujeto objetivante encarnado y visible, socialmente ubicado que no es fundamentalmente distinto de sus “objetos” de conocimiento. Se asume una simetría causal en el sentido de que el mismo tipo de fuerzas sociales que moldea a los objetos de conocimiento también moldea a los conocedores y su proyecto científico.

Desde una perspectiva feminista, las sujetos/agentes de conocimiento son múltiples, heterogéneas, y frecuentemente contradictorias. Las mujeres no son las únicas que pueden generar conocimiento liberador o feminista. Así como las mujeres feministas no nacen sino que se hacen, los hombres también pueden aprender a asumir su responsabilidad histórica por la posición social desde la cual hablan. Harding propone un programa de “objetividad fuerte” que requiere que sujeto y “objeto” de conocimiento estén ubicados en el mismo plano crítico y causal. Requiere por lo tanto una fuerte reflexividad: el sujeto de conocimiento, es decir, el individuo y la comunidad socialmente ubicados al igual que sus creencias no explicitadas, deben ser considerados como parte del objeto de conocimiento. Pero el estudio más crítico posible de los científicos y de su comunidad sólo puede hacerse desde la perspectiva de quienes han sido marginados por esas comunidades. Esto exige que las y los científicos y sus comunidades se integren en proyectos democráticos. El programa de reflexividad fuerte es un recurso para la objetividad, pero no existe una sola manera legítima de conceptualizar la objetividad como no la hay para conceptualizar la democracia, la libertad o la ciencia. La noción de objetividad tiene historias políticas e intelectuales valiosas; al transformarse en “objetividad fuerte” conserva aspectos centrales de las concepciones que la antecedieron. Con ello Harding se sitúa a sí misma y a su crítica al interior del campo de las ciencias sociales.

3.2. El punto de vista de la “extranjera adentro”: el pensamiento de las feministas negras⁸

La crítica de las mujeres negras a las ciencias sociales y a las teorías feministas confirma el carácter situado del conocimiento, los límites inherentes a toda visión científica del mundo social y las potencialidades inscritas en los puntos de vista marginados. Patricia Hill Collins (2003), socióloga negra norteamericana, argumenta que muchas intelectuales negras han hecho un uso creativo de su marginalidad en las ciencias sociales, para producir un pensamiento que refleja un punto de vista particular sobre si mismas, la familia y la sociedad. La posición de “extranjeras adentro” remite históricamente al lugar que el sistema esclavista y racista norteamericano dio a las mujeres negras, como empleadas domésticas y niñeras, en la intimidad de las familias blancas. Esto les habría permitido ver a las élites blancas desde perspectivas muy distintas a las de sus esposos negros y a las de los mismos grupos blancos.

El pensamiento feminista negro está conformado por las ideas producidas por mujeres negras que definen un punto de vista de y para las mujeres negras. Supone la existencia de cierta percepción común a las mujeres negras como grupo pero también considera que la diversidad de clase, región, edad y orientación sexual que condiciona sus vidas individuales genera diversas expresiones de esos temas comunes. No existe ninguna plataforma feminista negra a partir de la cual se pueda medir la “corrección” de una pensadora particular ni debería haberla.

Uno de los temas importantes del pensamiento feminista negro es el de autodefinición y autovaloración de las mujeres negras. La autodefinición implica cuestionar las imágenes estereotípicas de las mujeres afro-americanas mientras la autovaloración enfatiza el contenido de las auto-definiciones. La insistencia en la autodefinición, la autovaloración y la necesidad de un análisis centrado en su experiencia es una forma de resistir a la deshumanización de los sistemas de dominación y a la devaluación de la subjetividad. La preocupación de las mujeres negras por crear sus propios estándares para evaluar la femineidad afro-americana y sus creaciones, concierne a un amplio rango de obras literarias y científicas. Un segundo aspecto de la crítica feminista negra es el interés por la naturaleza imbricada de la raza, el género y la opresión de clase. La experiencia de las mujeres negras en la intersección de múltiples

8 La expresión en inglés es “Outsider Within” (Hill Collins, 2003).

estructuras de dominación favorece una visión más clara de su propia subordinación ya que a diferencia de las mujeres blancas, no tienen la ilusión de que su blancura anule su subordinación como mujeres y a diferencia de los hombres negros, no pueden apelar a su condición de varones para neutralizar el estigma de ser negras. Barbara Smith afirma:

“El concepto de simultaneidad de la opresión es el quid de la comprensión que tiene el feminismo negro de la realidad política y ... es una de las contribuciones ideológicas más significativas del pensamiento feminista negro” (Hill Collins 2003:109).

Como lo expresa bellhooks, el pensamiento dualista es el “componente ideológico central de todos los sistemas de dominación en la sociedad occidental” (1984:29). Collins se refiere a “la construcción de una diferencia dicotómica de oposición” que clasifica a las personas en términos de diferencia entre unas y otras, diferencia que no es complementaria sino que supone jerarquía, dominación y subordinación. La relación entre la conciencia de la gente oprimida y las acciones que realizan para tratar con estructuras opresivas es más compleja de lo que propone la teoría social que presupone la existencia de un ajuste entre conciencia y actividad. Las experiencias de las mujeres negras sugieren que se conformaron a los roles prescritos hacia afuera, pero se opusieron a ellos de manera encubierta y desarrollaron una acción racional al respecto.

Collins propone una evaluación del significado sociológico del pensamiento feminista negro a partir de la combinación de ciertos paradigmas de la sociología con el estatus de “extranjeras de adentro”. Las sociólogas negras se someten a una socialización sociológica y buscan adquirir las habilidades internas de pensamiento y acción acordes con la visión de la disciplina, pero para ellas, convertirse en sociólogas “insiders” supone aceptar el punto de vista dominante en la disciplina, determinado por la posición hegemónica de los hombres blancos, el cual les devuelve una imagen auto-devaluante. Por esto, muchas de ellas se han apoyado en sus raíces en la cultura de autodefinition y autovaloración para asumir una postura crítica hacia la empresa sociológica en su totalidad, cuestionando las omisiones y distorsiones acerca de las mujeres afroamericanas en los paradigmas sociológicos y afirmando su condición de sujetos para la sociología:

“La respuesta de las investigadoras feministas negras ha sido, situar las voces de las mujeres negras en el centro del análisis, estudiar a las personas y así, reafirmar la subjetividad e intencionalidad humanas.” (Collins 2003:120).

Si bien es cierto que las mujeres negras no son las únicas forasteras adentro, sí son un caso extremo y su experiencia puede servir de ejemplo a otros ya que su posición las sensibiliza hacia patrones más difíciles de establecer para los *insiders*. La tensión generada por la posición de extranjeras adentro puede resolverse de distintas maneras: abandonando la sociología y adoptando plenamente una posición de *outsiders*, suprimiendo su diferencia y tratando de pensar como *insiders* o conservando la tensión creativa de su posición y promoviendo la institucionalización de su punto de vista... Collins defiende esta última posición ya que en el mejor de los casos, el estatus de *outsider within* ofrece a quienes lo detentan un poderoso balance entre las fortalezas de su entrenamiento sociológico y la riqueza de sus experiencias personales y culturales. (Collins 2003:122).

Para terminar ...

Como lo señalé en la presentación, los tres conjuntos de problemas y reflexiones que he abordado en esta conferencia, sólo constituyen un fragmento dentro del vasto y complejo campo de elaboración académica y política que los estudios de género y la crítica feminista protagonizan desde y con las ciencias sociales hace más de 50 años. He considerado enfoques que provienen, exclusivamente de academias y movimientos sociales que comparten el privilegio de situarse en países «centrales», es decir, dominantes en numerosos aspectos de la división internacional de todos los trabajos, a pesar de sus jerarquías y diferencias internas, tanto las «nacionales» como aquellas que remiten a las desigualdades de género, raza, clase y orientación sexual que los atraviesan y construyen. Como propuestas emergentes en su momento, algunas ya institucionalizadas en nichos universitarios, desafiaron creativamente los paradigmas dominantes y fueron a su vez desafiadas por nuevas críticas, como lo ilustra el caso del feminismo negro. Durante los últimos 20 años, han sido numerosos y significativos los aportes que las críticas provenientes de otras y otros agentes académicos, sociales y políticos –como las feministas latinoamericanas, asiáticas y africanas- ubicados en posiciones marginales en relación con las academias «centrales» han hecho a las teorías de la dominación y a sus implicaciones prácticas⁹. Espero haber mostrado que las interrogaciones y propuestas teóricas, políticas y metodológicas feministas no se limitan a hacer visible un continente enorme de las relaciones sociales que complementarían

9 Ver, entre otros, el libro, *Género, mujeres y saberes en América Latina*, que publicará próximamente la Escuela de Estudios de Género de la Universidad Nacional de Colombia.

el inmenso continente explorado previamente por los varones que han dominado la disciplina sino que sus planteamientos conciernen, cuestionan y modifican el conjunto de las ciencias sociales y de sus paradigmas dominantes. Y enriquecen particularmente las teorías generales sobre la dominación como fenómeno social.

BIBLIOGRAFÍA

BOURDIEU PIERRE, *Science de la science et reflexivité, Raisons d'Agir*, Paris, 2001.

BUTLER JUDITH, "El marxismo y lo meramente cultural", *New Left Review*, No. 2, mayo-junio 2000, pp. 109-122.

BUTLER JUDITH, "Variaciones sobre sexo y género. Beauvoir, Wittig y Foucault", en Seyla Benhabib y Drucila Cornell (compiladoras) *Teoría Feminista y Teoría Crítica*, Ediciones Alfons el Magnánim, España, 1990, pp. 193-211.

COSER, LEWIS, "Georg Simmel's Neglected Contributions to the Sociology of Women", *Signs* 2, pp. 869-76.

DELPHY CHRISTINE, *L'Ennemi Principal. 2/ Penser le genre*, Editions Syllepse, Paris 2001.

GOETTING ANN y FENSTERMAKER SARAH (editors), *Individual Voices, Collective Visions: Fifty Years of Women in Sociology*, Temple University Press, Philadelphia, 1995.

GUILLAUMIN COLETTE, *Sexe, Race et Pratique du Pouvoir. L'idée de Nature*, Côté-femmes, Paris, 1992.

HALBAWCKS MAURICE, *On Collective Memory*. Trad. ed. Lewis Coser. Chicago: University of Chicago Press, 1992.

HARDING SANDRA (editor), *The Feminist Standpoint. Theory Reader. Intellectual & Political Controversies*, Routledge, 2004.

HARDING SANDRA, "Rethinking Standpoint Epistemology: What Is 'Strong Objectivity?'" en Sandra Harding (editor), *The Feminist Standpoint. Theory Reader. Intellectual & Political Controversies*, Routledge, 2004, pp. 127-140.

- COLLINS PATRICIA HILL, *Black Feminist Thought. Knowledge, Consciousness, and the Politics of Empowerment*, Routledge, 2000, 2nd édition (1a edición 1990).
- COLLINS PATRICIA HILL, “Learning from the Outsider Within: The Sociological Significance of Black Feminist Thought”, en Sandra Harding (editor), *The Feminist Standpoint. Theory Reader. Intellectual & Political Controversies*, Routledge, 2004, pp. 103-126.
- LASLETT BARBARA y THORNE BARRIE (editors), *Feminist Sociology. Life histories of a movement*, Rutgers University Press, USA, 1997.
- LENGERMANN PATRICIA MADOO, NIEBRUGGE-BRANTLEY JILL, *The Women Founders. Sociology and social theory 1830-1930*, McGraw-Hill, USA, 1998.
- MARTINEAU HARRIET, *Society in America*, 2 vols., New York: Saunders and Otley, 1836/1837.
- Scott Joan Wallach, *Gender and the Politics of History*, revised edition, Columbia University Press, 1999, (1a edición 1988).
- SCHUTZ ALFRED, *The Phenomenology of the Social World*, Evanston, IL, Northwestern University Press, 1967.
- SCHUTZ ALFRED, *Collected Papers I: The problem of Social Reality*. The Hague: MartinusNijhoff, 1973.
- WEBER MARIANNE, *Ehefrau und Mutter in der Rechtsentwicklung*. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1907.
- WEBER MARIANNE, “Authority and Autonomy in Marriage”. En “Selections from Marianne Weber’s Reflections on Women and Women’s Issues”, traducción de Elizabeth Kirchen, pp. 2741. Manuscrito no publicado. Artículo originalmente publicado en *Frauenfragen und Frauen-gedanken*, pp. 67-79, Tübingen: J. C. B. Mohr, 1912/1919/1997. WITTIG MONIQUE, *La Penséestraight*, ÉditionsBalland, Paris, 2001.

OTREDADES

CAPÍTULO 11.

LOS NUEVOS CENTROS DE LA ESFERA¹⁰

William Ospina

La nueva cara del planeta latino

Hace poco tiempo, en París, interrogado por los periodistas acerca de cómo se está defendiendo Iberoamérica de la invasión cultural de la época. Gabriel García Márquez, respondió que no tenía tanto la sensación de que nos estén invadiendo, sino de que somos nosotros, los latinoamericanos, quienes estamos invadiendo culturalmente al mundo. Añadió que era notable el modo como la literatura, las artes, la música, las artesanías, las costumbres, la gastronomía de nuestra América se abrían camino en el mundo contemporáneo. Es verdad: en los tiempos del llamado boom literario latinoamericano, cuyo nombre mismo es expresión de que no se trató de un fenómeno local, ya empezaba a ser notable la presencia de nuestras culturas en las sociedades del planeta, y desde entonces cada vez es más perceptible su influencia.

Pero desde los años 30 del siglo pasado, cuando el tango empezó a bailarse en París; desde los 40, cuando el mundo de objetos infinitos y bibliotecas mágicas de Jorge Luis Borges comenzó a ser frecuentado por los franceses, cuando las orquestas de boleros y sones caribeños llevaron su ritmo por todas partes, cuando se empezó a ver el cine mexicano y cuando Pablo Neruda escribió su residencia en la tierra y su canto general; desde los 50, cuando se hicieron sentir a la vez los mambos de Pérez Prado, la narrativa de Juan

¹⁰ Fragmento sacado de: Ospina, William. (2001). Los nuevos centros de esfera. Madrid: Aguilar. Agradecimiento a Juan Andrés Barrera Irurita y a Andrés Felipe Ordóñez, por la preparación de este material.

Rulfo y los comienzos románticos de la Revolución Cubana. Y desde los años 60, cuando Julio Cortázar, Jorge Amado, Mario Vargas Llosa, Joao Guimarães Rosa, Carlos Fuentes, José Lezama Lima, Alejo Carpentier, Ernesto Sábato, Ernesto Cardenal, Miguel Ángel Asturias y el propio Gabriel García Márquez se convirtieron en nuestros mayores escritores del siglo, y algunos de ellos en verdaderas leyendas vivientes, la progresión no ha dejado de crecer.

Un fenómeno que se daba, paralelamente, se nos hizo cada vez más visible: Que también las artes plásticas de Latinoamérica se habían ido abriendo camino en el mundo occidental, desde los tiempos de los grandes muralistas mexicanos y de los artistas uruguayos Pedro Figara Torres García, pasando por Frida Kahlo, Remedios Varo, Édgar Negrete, Eduardo Ramírez Villamizar, Armando Raberón, Soto, Cuevas, Guayas Amín, De Szyszlo, Bravo, Obregón, Caballero o Morales, entre tantos otros, y alcanzado la fama legendaria con nombres como Orozco, Diego Rivera, Wilfredo Lam o Fernando Botero. Ya en los años 50 los libros de Pedro Henríquez Ureña, el gran polígrafo dominicano, mostraban el fresco colosal de una cultura literaria y estética continental por completo interdependiente, que abarcaba, por supuesto, también de Brasil, y mencionaban además la excelencia de compositores como Carlos Chávez de México, autor de notables piezas sinfónicas; Como el argentino Alberto Ginastera, autor de una célebre ópera inspirada en la novela *Bomarzo* de Manuel Mujica Láínez; O como el maestro brasileño Héitor Villalobos, cuyos insólitos ensambles de instrumentos y cuartetos de cuerdas han marcado época en la música contemporánea.

Pero, por supuesto, esa presencia nuestra en el mundo es más inmediatamente perceptible en la muchedumbre de rostros mestizos que llenan las ciudades de Estados Unidos, en los chicanos de los Ángeles, en los restaurantes de comida mexicana o peruana o cubana que abundaban en Nueva York y en Miami, en los conjuntos de música Andina que tocan en los del metro de París, en esos barcos anclados en el Támesis, no lejos del Big Ben, donde enjambres de colombianos incorregibles toman aguardiente y oyen canciones de despecho, en el hecho de que las cadenas de televisión con más audiencias en Estados Unidos son las llamadas cadenas hispanas.

Ello se debe, por igual, a que cada vez hay más emigrantes latinoamericanos, y también a que el proceso de intercomunicación planetaria favorece, necesariamente, a quienes tienen más cosas por mostrar y por decir, y la diversidad cultural latinoamericana es una de las más notables, aunque todavía no de las

más conocidas, del mundo. Esos inmigrantes llegaron por oleadas a Europa y Estados Unidos: los cubanos del exilio, los mexicanos en busca de trabajo, los chilenos arrojados por Pinochet, los argentinos y uruguayos perseguidos por sus dictaduras, los colombianos expulsados por la violencia, los brasileños, portorriqueños, dominicanos, peruanos, que buscan un futuro mejor en los países ricos, y que creyendo llevar solamente sus necesidades y sus ilusiones llevan también consigo sus lenguas, sus tradiciones, sus costumbres, y una nostalgia singular con espíritu de bolero y de son y de tango, una nostalgia curiosa que no parecen sentir los ingleses, los franceses ni los italianos en su relación con su mundo de origen.

¿Pero qué gentes son éstas que a pesar de su enorme diversidad son percibidas por el mundo como un solo pueblo, y han merecido, por una de esas curiosas volteretas en que se complace la historia, heredar el nombre de una de las más ilustres tradiciones culturales del planeta, hasta ser llamados, genéricamente, los latinos? Interrogar su génesis es asomarse al más decisivo de los hechos históricos de la modernidad, es mirar en el corazón de Occidente y ver una edad de hierro y sangre que lenta e inexorablemente, al ritmo de sus agonías y de sus esperanzas, se va cambiando en elocuencia y en música.

Cuando hablamos del Descubrimiento de América, tendemos a mirarlo como un momento histórico y como un hecho geográfico, el ápice de la fortuna en la edad de los descubrimientos, el instante en que las dos caras del planeta, hasta entonces totalmente separadas, se miraron por primera vez. Resulta asombroso pensar que hasta hace apenas cinco siglos el océano atlántico, que es hoy la ruta de muchas de nuestras migraciones, era una extensión marina que prácticamente nunca había sido visitada por los seres humanos. Algún dragón perdido de esos incansables de esos incansables viajeros, los vikingos, había tocado las costas de Terranova, y había dejado olvidadas unas monedas de plata en sus bosques, pero la aventura descubridora de los nórdicos no dejó huellas en la historia. El descubrimiento español marcó más tarde el comienzo del más grande imperio conocido hasta entonces, e hizo decir a Carlos V que en sus dominios no se ocultaba el sol, pues cuando se ponía sobre las sierras doradas de California ya estaba alboreando sobre las islas filipinas, y cuando se ocultaba en Manila estaba asomando sobre los últimos pinares de Alemania.

Pero América no fue un punto más de llegada de los europeos. Fue, en muchos sentidos una prolongación de su civilización, y unió su destino al destino de Europa de un modo que nunca se cumplió plenamente en Asia ni en África.

ca. Ni Alejandro helenizó a Persia, ni Julio César romanizó a Egipto, ni Roma latinizó a Cartago ni al Asia Menor, y la verdad es que después ni los ingleses europeizaron a la India y la China, ni los franceses lograron llevar el espíritu cartesiano a la península Indochina. A partir del Descubrimiento, América fue un laboratorio de mezclas étnicas y de fusiones culturales vasto y complejo, aunque durante mucho tiempo esas convergencias y esas funciones estuvieron por fuera de la mirada y de la conciencia de la gran cultura occidental. Para Europa, América significó una súbita expansión del territorio disponible, y la verdad es que en poco más de cuatro siglos llegaron aquí unos cien millones de inmigrantes. Hoy son nuestros países los que envían sus desplazados y sus desheredados en busca de futuro a tierras más afortunadas, pero conviene no olvidar que América fue, en otros tiempos, el refugio de la humanidad, y que en nuestro continente encontraron su hogar y su destino millones de seres humanos desterrados por el hambre, las guerras y las tiranías.

Tal vez nunca en la historia se hayan producido tan masivos desplazamientos de seres humanos como los que vinieron a América, ni siquiera cuando las hordas de indoeuropeos avanzaron ocupando Europa, ni cuando el Imperio Romano se apoderó del mundo conocido, ni cuando los moros ocuparon los confines al norte del Mediterráneo, ni cuando las huestes de Gengis Kan arrasaron el Asia. Los españoles ocuparon el Caribe, avanzaron sobre los reinos de los aztecas en 1521, de los incas 1532 y de los chibchas en 1538; después los portugueses ocuparon la extensísima región brasileña, y solo un siglo después del Descubrimientos, cuando ya el Caribe, los antiguos territorios de los imperios nativos, y estas regiones nuestras de Tierra Firme estaban ocupados por los conquistadores, empezó el proceso de colonización del territorio norteamericano. En Estados Unidos y el Canadá, las poblaciones nativas fueron prácticamente exterminadas, y por ello la colonización consistió en un traslado de vastas poblaciones a un mundo rico que nunca había sido explotado; en la América azteca, caribeña, inca, equinoccial y meridional, grandes regiones conservaron su mayoritaria población indígena, todas recibieron el abundante aporte de los pueblos ibéricos, y otras vivieron la gradual incorporación del mundo africano, pues muy posiblemente sólo de África fueron traídos a nuestro continente, en condición de esclavos, unos quince millones de personas.

Esto marcó la principal diferencia entre los mundos del norte y del sur del continente americano: se diría que el Norte se convirtió en una prolongación de la cultura europea, ensombrecida por la esclavitud, aunque renovada por la sensación bíblica de estar poblando la tierra prometida, y por la concien-

cia adánica de estar comenzando un mundo. En ninguna parte resuena tan fuertemente ese grito de novedad, esa sensación de aurora, y casi se diría, ese rumor de paraíso, como en la obra del gran poeta del mundo nuevo, Walt Whitman, el hijo de Manhattan. La América Latina, mientras tributaba por tres siglos sus riquezas a Europa, vivió algo muy diferente, la fusión en distintos grados de las culturas de los tres continentes, que formaron nuestro primer gran mosaico cultural: países mayoritariamente blancos de origen europeo, como Argentina, Uruguay y hasta cierto punto Chile; países mayoritariamente indígenas, como México, Guatemala, Ecuador, Perú y Bolivia; países mayoritariamente mulatos, como Brasil, Cuba, República Dominicana, Haití o Jamaica; y países mestizos, como Colombia o Nicaragua, que no son ni mayoritariamente blancos, ni indígenas, ni africanos, sino que presentan una gran cantidad de mezclas raciales y culturales.

En la antigüedad, Roma fue un imperio vastísimo, y llevó a todos los pueblos la gran lengua latina y a muchos de sus habitantes la condición de civitas, de ciudadano. Pero a su caída sobrevino una edad de desintegración, donde cada pueblo se encerró en sus fronteras, las grandes rutas continentales fueron abandonadas, la economía y la política asumieron formar locales, y se llenaron de salteadores y de peligrosos bosques y caminos, propiciando durante siglos, gracias al aislamiento, la desmembración de la lengua común en dialectos regionales. Así surgieron el español, de la mezcla del latín con los idiomas celtíberos; el portugués, como forma particular del latín en las orillas de Iberia, así surgió el francés, que alió el latín con las lenguas gálicas; así surgió el toscano, como forma popular del latín en la región central de Italia, y así surgió el rumano, de la mezcla del latín con las lenguas eslavas. Hasta el inglés, una derivación del antiguo anglosajón, se cargó de vocablos de origen latino, ya que las islas británicas habían sido el último confín del Imperio Romano. Y fue así como desapareció del mundo una gran lengua de civilización, no por muerte, sino por fragmentación en dialectos locales. Sin embargo, los caminos de la historia son complejos e impredecibles: nadie podía pensar, en tiempos en los que agonizaba el Imperio Romano y se fortalecían los dialectos romances, que algunos de ellos llegarían a ser, mil años después, otra vez grandes lenguas planetarias. De ellas, ninguna ha tenido la curiosa suerte que tuvieron el español y el portugués.

Pero es que con la información del gran Imperio Ibérico de Carlos V, en el siglo XVI, también se sentaron las bases de la nueva era económica, al nacer, gracias al tráfico de metales de América, el comercio mundial. Por ello, cuan-

do el Imperio se desintegró, al llegar a comienzos del siglo XIX, la independencia de las naciones iberoamericanas, los países no se aislaron plenamente como en tiempos de la declinación de Roma, y el creciente fenómeno de la globalización nos ha encontrado en posesión de unas lenguas comunes vigorosas y enriquecidas. Ahora bien, pocas historias tan ejemplares como la del enriquecimiento de esas lenguas.

La lengua latina había producido en España algunas de las expresiones literarias más altas de su tiempo, las obras poéticas y filosóficas de Lucano y de Séneca. Nada sorprendente para una región que también había regenerado políticamente al Imperio al dar nacimiento a los grandes emperadores Trajano y Adriano, que fueron luz de su época. Pero después de la caída del Imperio, el primer gran aporte ajeno fue la algarabía. La palabra algarabía significa hoy, para nosotros, un bullicio incomprensible, pero en su origen era simplemente el nombre de la lengua árabe. Cuando el islam trajo sus arquitecturas refinadas, sus salas con surtidores, sus filósofos, y sus dromedarios a las sequedades de Granada y de Córdoba, siete siglos proyectó su refinamiento sobre la cultura cristiana, fue dejando también en el idioma vecino las sonoridades de su lengua. Esta influencia llenó de una musicalidad nueva la poesía española, así como enriqueció unas posibilidades filosóficas que después fueron largamente frustradas por el dogmatismo cristiano y por los garfios de sus tribunales de la Inquisición. Europa era bárbara cuando el islam era una civilización refinada, cuyos fisiólogos establecieron algunos fundamentos de la medicina moderna, cuyos matemáticos eran los más destacados de la época, cuyos filósofos Averroes y Aviceña recuperaron la obra de Aristóteles, olvidada por Occidente, cuyos cuentistas trajeron tonos fantásticos una imaginación excesivamente restringida por la Iglesia y por el espíritu aldeano. Tal vez haya sido un vestigio de la poesía árabe, que venera la musicalidad en el lenguaje como una virtud en sí misma, no tributaria necesariamente de un sentido al modo los arabescos son música pictórica y no representación de imágenes ni de ideas-, lo que permitió el surgimiento de aventuras poéticas como la de Góngora, tejedor de cristales y caprichoso arquitecto verbal.

Pero por los tiempos mismos del descubrimiento, los poetas Juan Boscán y Garcilaso de la vega aceptaron el reto de un embajador veneciano para traer al español la musicalidad de la lengua italiana: los ritmos y las formas de la poesía que habían refinado Petrarca con sus sonetos, los trovadores con sus canciones, y dante con los tercetos de su viaje por los pozos fétidos del infier-

no, por los peñascos musicales del purgatorio y por las terrazas del paraíso, sostenidas por columnas de justos y por alas de ángeles. Allí comenzó el Siglo de Oro Español, que cantó al amor a la vez sensual y místico en la voz de san Juan de la Cruz, que tejió con músicas delicadas pensamientos imborrables en la voz de Fray Luis de León, que razonó hondamente y moralizó en los endecasílabos armoniosos de Quevedo, que supo ser flexible y apasionado en los versos de Lope de Vega, que construyó los periodos admirables en su sonoridad y en laboriosidad de Luis de Góngora, y que finalmente recogió su fuerza expresiva y su capacidad de testificar a la vez la muerte de una época y el nacimiento de otra, al fundar en la obra de Cervantes el género literario típico de la edad moderna: la novela.

Ya con el aporte del árabe y del italiano, la lengua había sido capaz de eternizar en el lenguaje el surgimiento mismo de la modernidad. Pero tanto el castellano como el portugués se vieron también enfrentados al más grande desafío que lengua alguna hubiera vivido en toda la historia: el desafío de nombrar un mundo totalmente desconocido. Todo un continente, con sus selvas y sus ríos, con climas y sus cordilleras, con sus pueblos y sus culturas, con sus dioses y sus siglos, con sus cantos sus guerras y sus mitologías emergió de pronto ante los ojos desconcertados de Europa, y aunque muchos en las cortes del Viejo Mundo, y aun entre los filósofos, los letrados y los poetas de entonces, no advirtieron la magnitud de los problemas y de los desafíos que ese descubrimiento planteaba para el conjunto de la civilización, la época hizo que muchos hombres, enfrentados por azar a unas tareas que normalmente no les correspondían, captaran y testimoniaran la irrupción de América en la sensibilidad de Occidente, su incorporación al universo conocido, y los muchos temas que abría para la sensibilidad, para la imaginación y para el pensamiento. Allí vio el mundo una edad en que humildes soldados se convertían en grandes creadores del lenguaje, en el que los mercaderes se cambiaban en narradores, en el que los aventureros hambrientos encontraban la poesía de la sangre y del oro.

Muchos historiadores se han preguntado por qué fueron tan pocos los grandes sabios y los grandes escritores de Europa que vinieron a vivir la experiencia directa del mundo americano, y por qué tuvieron ser casi siempre unos guerreros de mediana cultura y unos cronistas de formación nada exquisita a quienes le fue dado reconocer este mundo, describir el primer choque de las culturas y conservar para los siglos el testimonio de esas auroras de sangre. El mundo sabe improvisar sus poetas y sus conductores cuando los necesita.

Dadas las circunstancias de la época, dados los dogmatismos y los rigores de la Inquisición, me atrevo a pensar que no estuvo tan mal que hubieran sido esos personajes modestos en su formación quienes tejieron el vasto cosmos de las crónicas de Indias y pintaron el sangriento tapiz de la época. Tal vez los filósofos y los sabios, formados en una más rígida tradición que los inexpertos escribanos y que los aventureros desprevenidos, habrían visto menos de lo vieron los cronistas, y tal vez lo habrían inscrito en un lenguaje más adocenado de las formalidades de la época, de un modo menos perceptivo. Muchos cronistas de Indias, como muchos de los autores de las sagas guerreras de Islandia, tomaban sus recursos de la vida más que los hábitos de la tradición, y eran enormemente inventivos porque sus giros literarios a menudo se los imponía el vértigo mismo de los hechos.

Lo cierto es que gracias a esos autores, a Bernal Díaz del Castillo y a Gonzalo Fernández de Oviedo, a Bartolomé de Las Casas y a Cieza de León, a Juan de Castellanos y a Fray Pedro Simón, entre tantos memorables testigos de los primeros tiempos de América, la substancia de un mundo que no volveremos a ver y el torbellino de un época irrepetible se salvaron para la posteridad y representaron un nuevo aporte al proceso de enriquecimiento de la lengua.

Pero lo que ocurría era la formación de una nueva era mundial. Debida al Descubrimiento de América, a la confirmación de la redondez del planeta y a la relativización de muchas viejas verdades gracias a las preguntas que este descubrimiento traía consigo. Grandes sabios, a lo largo de la historia, habían sugerido e incluso demostrado la redondez del planeta, pero una cosa es pensarlo y otra cosa es vivirlo. Sólo a comienzos del siglo XVI, comenzó la humanidad a vivir de verdad en una esfera, y todavía sería lenta la conquista de la conciencia de esa esfera, pues podemos afirmar que la humanidad siempre fue capaz de vivir, no en la plenitud de una cosmovisión, sino en retazos de cosmovisiones distintas, toscamente ensambladas hasta producir una ilusión de coherencia. Sólo a fines del siglo XX, pudimos ver a la Iglesia católica aceptando las verdades de Galileo, y el hecho tuvo ribetes sorprendentes porque la Iglesia, sin duda sincera en su contrición, decidió graciosamente perdonar a Galileo, cinco siglos después, cuando lo único sensato habría sido pedirle perdón. Así que el hecho de que las verdades se demuestren no garantiza que la humanidad realmente las incorpore a su realidad cotidiana, y se diría que el mundo vive espontáneamente en una niebla mezclada de certezas y de fantasías, a las que a menudo sólo les dan coherencia los mitos.

El oro y la plata de América fueron decisivos en la consolidación de la sociedad mercantil. Más de 20 mil toneladas de plata mexicana y peruana, y una cantidad indeterminada de toneladas de oro de la Nueva Granada y de otras regiones, eran sin duda un caudal gigantesco, que corrió por las venas de Europa, y que hartó contribuyó a la formación del capitalismo moderno. Todavía es conmovedor ver esas estatuas de oro de la catedral de Sevilla, en las que ingresó al culto del dios cristiano el oro fundido de los dioses solares de América, pero fue a manos de los banqueros alemanes, de los piratas ingleses y de los mercaderes de Flandes que fue a parar la mayor parte de esa riqueza que no hizo fortuna de España. También sabemos que el contacto con las culturas americanas, a pesar de la barbarie con que fueron destruidas, fue la base de las meditaciones de Bartolomé de Las Casas y de Francisco de Victoria, que dieron origen al derecho humanitario; inspiró las reflexiones de Montaigne, uno de los pilares de la modernidad; estimuló la elaboración de la Utopía de Tomás Moro; hizo renacer los viejos mitos europeos: la leyenda de la Ciudad de Oro, la leyenda del País de las Amazonas, la isla de la Fuente de la Eterna Juventud, los escollos de las sirenas y el sueño del País de la Canela; ese mundo alimentó, finalmente, en Rousseau la leyenda del buen salvaje y el culto de la naturaleza que inspiraría los sueños y los paisajes del romanticismo, y que sería uno de los principales estímulos para la aparición de la etnología y la antropología, disciplinas que han cambiado la sensibilidad de las sociedades contemporáneas.

Todo aquello era, pues, una plenitud, pero también un comienzo. Donde terminaba por entonces la tarea de la España Imperial, que, como diría Hegel, por estar lanzado su ocaso, allí estaba el comienzo de la aventura cultural americana, pero desde entonces pasaron siglos antes de que tanto la América Latina como la península Ibérica volvieran a encontrarse en el corazón de la historia. No me atrevo a afirmar que ello haya ocurrido plenamente. Creo que nuestras culturas se preparan para un gran porvenir, y creo que los siglos que hemos vivido han sido siglos de una compleja y desmesurada gestación, pero ya es posible advertir que la nuestra ha dejado de ser una región marginal del mundo, y para no insistir en largos recuentos históricos, quiero, simplemente, reflexionar sobre algunos elementos aislados.

Uno muy importante es que a pesar de la enorme fragmentación política y económica de nuestros países, es posible advertir que cada vez que surgen grandes movimientos culturales, éstos se presentan de modo simultáneo en todo el continente. Cuando surgió la generación ilustrada que preparó la In-

dependencia, cuando se libraron las batallas de la libertad, los destinos de grandes hombres de estas tierras fueron destinos continentales. Aquella generación de patriotas latinoamericanos conmovió al mundo, y no hay duda de que a comienzos del siglo XIX, nuestros países formaron parte destacada de la historia mundial. No es sólo porque hallamos la estatua de Bolívar en el puente Alejandro III, en París, o en el centro de una plaza de El Cairo, o en el Parque Central de Nueva York; no es sólo porque en los recuentos enciclopédicos de los grandes hechos del milenio, no por ligeros menos significativos, se advierte que los dos grandes momentos de América Latina que figuran son la Edad de la Conquista y la Edad de la Independencia; es evidente que, aunque América estaba incorporada a la historia mundial desde el Descubrimiento, y era ya desde entonces inconcebible sin el aporte de Europa y de África, sólo en los últimos años del siglo XVIII, y en los primeros del XIX, pareció tomar conciencia de su ubicación cósmica, y pareció asumir la decisión de tomar el destino en sus manos. Hay que oír el modo como hablaba Bolívar para percibir la magnitud de su conciencia histórica y la fina percepción que tenía de su época y del modo como pertenecíamos al mundo.

Nosotros somos un pequeño género humano –escribió Bolívar en la “carta a Jamaica”–; poseemos un mundo aparte, cercado por dilatados mares, nuevo en casi todas las artes y ciencias, aunque en cierto modo viejo en los usos de la sociedad civil. Yo considero el estado actual de la América, como cuando desplomado el Imperio Romano cada desmembración formó un sistema político, conforme a sus intereses y situaciones o siguiendo la ambición particular de algunos jefes, familias o corporaciones; con esta notable diferencia, que aquellos miembros dispersos volvían a restablecer sus antiguas naciones con las alteraciones que exigían las cosas o los sucesos; mas nosotros, que apenas conservamos vestigios de lo que en otro tiempo fue, y que por otra parte no somos indios ni europeos, sino una especie media entre los legítimos propietarios del país y los usurpadores españoles: en suma, siendo nosotros americanos por nacimiento y nuestros derechos los de Europa, tenemos que disputar éstos a los del país y que mantenernos en él contra la invasión de los invasores; así nos hallamos en el caso más extraordinario y complicado; no obstante que es una especie de adivinación indicar cuál será el resultado de la línea de política que la América siga, me atrevo a aventurar algunas conjeturas, que, desde luego, caracterizo de arbitrarias, dictadas por un deseo racional y no por un raciocinio probable.

Como a Humboldt, una de las cosas que más preocupaba a Bolívar era la tremenda desigualdad que se heredaba de la Colonia. En casi dos los países los pueblos indígenas habían sido despojados de su rica tradición, de su conciencia de estar en el centro de un mundo, de su dignidad, y apresuradamente

convertidos en adoradores de un orden mental en el que jamás serían vistos en condiciones de igualdad. Por su tremenda arrogancia, la Corona, los negociantes y la Iglesia estaban dispuestos a tener súbditos, a tener siervos y a tener fieles, pero no a permitir que se diera aquí un proceso de dignificación de seres humanos, y menos aún de exaltación de seres libres, capaces de criterio y juicio. Durante siglos la Iglesia católica seguiría prohibiendo en América la lectura libre, que había sido el instrumento de la Ilustración para construir una conciencia ciudadana y un individuo responsable capaz de sostener el andamiaje de las repúblicas. Bolívar se interrogaba continuamente sobre cómo fundar un orden político en el que los siervos y los esclavos accedieran a la libertad, los criollos discriminados accedieran a la igualdad, y unos y otros accedieran a la fraternidad, principios que tan elocuentemente pregonaban en Francia los cañones de la Revolución. Pero si era difícil en París hacer que franceses accedieran a la libertad, la igualdad y la fraternidad; en París, donde todos formaban parte de una nación homogénea con más de cuatro siglos de existencia unificada, cohesionada por una larga tradición, ¿qué esperar de pueblos formados por indios, criollos y negros, mestizos, mulatos y zambos? ¿qué esperar de esos criollos más dispuestos a conquistar notoriedad y poder que a convivir con la mulatería y con la indiada? ¿qué esperar de esos remanente de las viejas culturas nativas? ¿qué hacer con esas religiones sincréticas? ¿qué hacer con los ricos patriotas que estaba dispuestos a luchar por la Independencia, pero no a darles la libertad a sus muchos esclavos? ¿qué haces con esos mineros y hacendados que vivían de enviar sus metales y sus productos de España? ¿qué hacer con esos comerciantes que vivían del intercambio con las metrópolis? ¿qué hacer con los que habían aprendido los mil matices de la trampa de la burocracia, con la ya floreciente tradición del legalismo sinuoso, ese imperio de leguleyos que apretaban y volvían a apretar las tuercas de la ley para medrar de sus vacíos y parasitar de sus ambigüedades?

Se sabe que muchos indígenas se resistieron a la idea de la independencia porque temían, con razón, que los mestizos que se harían cargo de Estados podían llegar a ser más excluyentes y más despectivos con indios, negros y mulatos, que los propios españoles. También en su tiempo muchos esclavos rechazaron la idea incomprensible de que fuera abolida la esclavitud, ya que sin una amplia y larga labor pedagógica y social de cambio de valores, de construcción de una ética de la igualdad, y de ofrecimiento efectivo de oportunidades educativas, políticas, legales y económicas, la libertad de los esclavos se limitaba, como ha dicho Estanislao Zuleta, a dejarlos libres de comida y de techo.

El camino que veía Bolívar era el camino de la generosidad. Creía en la necesidad de un lento y paternal trabajo pedagógico que les enseñara a las razas, a las clases sociales, a las regiones y a las tradiciones a convivir, potenciando lo mejor de todas ellas y estableciendo ese diálogo creador en el marco de una legislación rica en garantías, que les permitiera superar en poco tiempo el trauma de un siglo de salvajes conquistas y dos siglos de arrogancia colonial:

Yo deseo más que otro alguno ver formar en América la más grande nación del mundo, menos por su extensión y riquezas que por su libertad y gloria. Aunque aspiro a la perfección del gobierno de mi patria, no puedo persuadirme que el Nuevo Mundo sea por el momento regido por una gran república; como es imposible, no me atrevo a desearlo, y menos deseo una monarquía universal en América, porque este proyecto, sin ser útil, es también imposible. Los abusos que actualmente existen no se reformarían y nuestra regeneración sería infructuosa. Los estados americanos han menester de los cuidados de gobiernos paternales que curen las llagas y las heridas del despotismo y la guerra.¹¹

Así como había desde siempre una América caribeña, una América Andina y una América Amazónica, una América de los desiertos del Norte y una América de las pampas del sur, se había ido definiendo también una América blanca, una América india y una América negra. O mejor aún, una Euroamérica predominantemente blanca, como la de Argentina o Chile; una Indoamérica indígena y mestiza, en México, Guatemala, Ecuador, Perú o Bolivia, una Afroamérica predominantemente negra y mulata, en Cuba, Haití, República Dominicana, Jamaica o Brasil. Ello no significaba que todos los países no fueran mestizos en mayor o menor grado, pero de esa composición original derivaban muchos elementos que caracterizaron a sus culturas. Cada una de estas Américas tendría elementos singulares que aportar al mosaico de la civilización, y era imposible que la solución de esos conflictos se diera por el hallazgo casi mágico de un sistema político adecuado a sus necesidades. Todos los sistemas políticos son fruto de la tradición y de la experiencia, y la América mestiza era un experimento nuevo en la historia del mundo. La conquista de su independencia formal sería apenas el primer paso de una larga búsqueda que exigía el experimento de la convivencia social en el marco de legislaciones nuevas, el fortalecimiento económico gobernado por el ideal de la autonomía y la independencia cultural. Bien dijo Simón Rodríguez que sólo hallaríamos soluciones cuando no nos pensáramos diferentes de un país a otro y cuando no creyéramos en más fronteras que las naturales del continente. Dos siglos

11 Simón Bolívar, "Carta a Jamaica".

después aún no se han cumplido plenamente esas condiciones para la existencia del continente como una nacional solidaria con firmes compromisos y con responsabilidades compartidas frente al destino del mundo, pero a pesar del caos aparente, es mucho lo que hemos avanzado.

El mestizaje, que era nuestra gran dificultad, es también nuestra gran oportunidad en el escenario de la cultura contemporánea, ya que la tendencia a los mestizajes y los mulatajes es una de las principales características de la modernidad. El mundo no tiene ya hacia ninguna forma de pureza racial o cultural, sino hacia todo tipo de fusiones. Ello explica el valor de las culturas mestizas como rostros plenos de la época. Sus desafíos son los más imperiosos ya que frente al peligro persistente de los fascismos, que pretenden reivindicar la superioridad de las razas puras, de las lenguas puras, de las religiones únicas o de las culturas homogéneas, y que absurdamente pretenden imponérselas al mundo entero, la única alternativa es encontrar el valor de las fusiones y mostrar la civilización mestiza como el más probable rostro del futuro. Así, nuestros países, sobre los cuales el poder hegemónico de ciertas culturas obró tantas atrocidades y tantas violencias, se han visto obligados antes que cualquier otro a ser los laboratorios de esa nueva edad planetaria.

A eso apuntaba, desde una época en que ni la etnología ni la antropología habían dado a las culturas su vindicación y su justificación, el ideario de ese gran hombre de acción y gran soñador de futuros que fue el Libertador Bolívar. Hay en sus ideas más una suerte oscura intuición que un preciso desarrollo conceptual. Hermanando por la tradición y por la lengua, tal vez no esté muy lejos el día en que se cumpla el todavía borroso sueño de una unidad de naciones de nuestra América, como se bosqueja en aquellas palabras finales de la “Carta de Jamaica”.

Es una idea grandiosa pretender formar de todo el Mundo Nuevo una sola nación con un solo vínculo que ligue sus partes entre sí y con el todo. Ya que tiene un origen, una lengua, unas costumbres y una religión, debería, por consiguiente, tener un solo gobierno que confederase los diferentes estados que hayan de formarse; mas no es posible, porque climas remotos, situaciones remotos, situaciones diversas, intereses opuestos, caracteres desemejantes, dividen a la América. ¡Qué bello sería que el Istmo de Panamá fuese para nosotros lo que el de Corinto para los Griegos! Ojalá que algún día tengamos la fortuna de instalar allí un augusto Congreso de los representantes de las repúblicas, reinos e imperios a tratar y discutir sobre los altos intereses de la paz y de la guerra, con las naciones de las otras partes del mundo. Esta especie de corporación podrá tener lugar en alguna época dichosa de nuestra regeneración; otra

esperanza es infundada, semejante a la del abate St. Pierre, que concibió el laudable delirio de reunir un Congreso europeo para decidir de la suerte y de los intereses de aquellas naciones.

En nuestra época hemos visto, sin embargo, cómo los estados de Europa, mucho más distintos unos de otros, y tradicionalmente mi más enfrentados por guerras, conflictos religiosos y diferencias culturales, han llegado a las puertas de una confederación.

A fines del siglo XIX, otra generación admirable asumió el desafío de buscar nuestro ingreso en la modernidad. También allí fue en el campo de la lengua, y en particular de la literatura, donde se dio ese esfuerzo por romper los esquemas rígidos de unas sociedades que habían perdido su vocación planetaria y se habían encerrado en su sueño letárgico de aldeas, a veces idílico pero a menudo violento y fratricida. En México, en La Habana, en Bogotá, en Lima, en Santiago de Chile, en Buenos Aires, empezaron a surgir las voces renovadoras de Manuel Gutiérrez Nájera, José Martí, José Asunción Silva, José María Eguren, Ricardo Jaimes Freyre, Leopoldo Lugones. Sus temas, sus ritmos, la gracia de su lenguaje, la elasticidad de sus cadencias, la riqueza de su prosa, permitía entrever que allí se estaba obrando una verdadera revolución de la sensibilidad. Dos hechos simultáneos eran notables: uno, el carácter continental de su aventura y de su búsqueda; otro, el hecho de que todos parecían nutrirse de las mismas fuentes, de la poesía de Edgar Allan Poe y de Heinrich Heine, pero principalmente de la poesía francesa contemporánea, de las voces de Víctor Hugo, de Baudelaire, y sobre todo de Paul Verlaine, un poeta extraordinariamente musical, dado a la pasión y al desorden, pero lleno de vida, de gracia y de autenticidad. Paul Verlaine, ebrio, egoísta, turbulento, inestable, pero vigoroso, delicado, apasionado y genial, era una suerte de retrato remoto del estado de ánimo de los escritores iberoamericanos del fin de siglo: de él aprendieron muchas cosas; gracias a su influjo transformaron la lengua, la hicieron más expresiva, más armoniosa, más llena de matices, más irreverentes y más sensual. Lo que nos estaba llegando era un lenguaje para la pasión que estaba como contenida en unos países llenos de riqueza cultural y de diversidad humana, pero acallados mucho tiempo por el colonialismo y después por la estrechez de miras de una política aldeana. Ahora volvíamos a asomar la cabeza a la realidad del planeta.

El más destacado miembro de aquella generación literaria, el nicaragüense Rubén Darío, no solamente llevó a su plenitud en el verso y en la prosa mu-

chas de las conquistas parciales de sus amigos y colegas, sino que fue el escogido por el destino para llevar hasta España la evidencia de esta aventura de la modernidad. Cuando llegó a Madrid, en 1898, España acababa de vivir su guerra con Estados Unidos, había perdido sus últimas posesiones en el Caribe, las islas de Cuba y Puerto Rico sus últimas posesiones en el Pacífico, las islas Filipinas, y con ellas había perdido los últimos vestigios de su imperio mundial. Las viejas generaciones literarias españolas sucumbían a la postración en un país desencantado, pero las nuevas estaban ávidas de encontrarse con el mundo y de construir una España moderna, adaptada a la época, capaz de vivir plenamente la nueva aventura de no ser ya un imperio casi ficticio, sino una de las más originales naciones de Europa. Allí encontró Rubén Darío a esos jóvenes, Antonio Machado y Miguel de Unamuno, Juan Ramón Jiménez y Ramón del Valle Inclán, también grandes lectores del francés, renovadores de la sensibilidad, ávidos de futuro. Ese encuentro dio grandes frutos, y así como la generación de los modernistas latinoamericanos había encontrado en la sensibilidad, el talento y la generosidad de Darío el vocero ideal para representarlos ante España, los nuevos escritores españoles encontraron en él su mejor emisario para América. Rubén Darío se convirtió así no sólo en el símbolo del modernismo latinoamericano, sino también en el símbolo de una inesperada convergencia de las dos alas de la lengua, a ambos lados del Atlántico. Y es porque ese contacto se dio, porque en ese momento afortunado aquel diálogo fue posible, por lo que la lengua castellana, que había pasado casi en silencio dos siglos en que el resto de las grandes lenguas de Europa vivían el esplendor de su creatividad, los siglos del clasicismo, del racionalismo y del romanticismo, y habían dejado de ser instrumento de las grandes aventuras del espíritu, se reencontró con su destino de gran lengua de civilización, y emprendió a lo largo del siglo XX, la aventura que la ha convertido no sólo en la tercera lengua del mundo, después del mandarín y del inglés por la cantidad sino en una de las más vigorosas de los tiempos modernos, una de las lenguas que tendrán que asumir de un modo protagónico en el planeta la responsabilidad del futuro, las tareas de reflexión, de creación y de comunicación que se abren ante nosotros en esta encrucijada de los siglos.

En 1936, el gran escritor y pensador mexicano Alfonso Reyes pronunció en un foro internacional, y publicó en la revista *Sur*, de Buenos Aires, unas reflexiones sobre el modo como percibían nuestros mayores su destino como hijos de este continente:

La inmediata generación que nos precede, todavía se creía nacida dentro de la cárcel de varias fatalidades concéntricas. Los más pesimistas sentían así: en primer lugar, la primera gran fatalidad, que consistía desde luego en ser humanos, conforme a la sentencia del antiguo Sileno recogida por Calderón: “porque el delito mayor/ del hombre es haber nacido”,

Dentro de éste, venía el segundo círculo, que consistía en haber llegado muy tarde a un mundo viejo. Aún no se apagaban los ecos de aquel romanticismo que el cubano Juan Clemente Zenea compendia en dos versos: “mis tiempos son los de la antigua Roma,/ y mis hermanos con la Grecia han muerto”.

En el mundo de nuestras letras, un anacronismo sentimental dominaba a la gente media. Era el tercer círculo, encima de las desgracias de ser humano y ser moderno, la muy específica de ser americano; es decir, nacido y arraigado en un suelo que no era el foco actual de la civilización, sino una sucursal del mundo. Para usar una palabra de nuestra Victoria Ocampo, los abuelos se sentían “propietarios de un alma sin pasaporte”. Y ya que se era americano, otro handicap en la carrera de la vida era el ser latino o, en suma, de formación cultural latina. Era la época del “A quoi tient la supériorité des anglo-saxons?” era la época de la sumisión al presente estado de las cosas, sin esperanzas de cambio definitivo ni fe en la redención. Sólo se oían las arengas de Rodó, nobles y candorosas. Ya que se pertenecía al orbe latino, nueva fatalidad dentro de él pertenecer al orbe hispánico. El viejo león hacía tiempo que andaba decaído. España parecía estar de vuelta de sus anteriores grandezas, escéptica y desvalida. Se había puesto el sol en sus dominios. Y, para colmo, el hispanoamericano no se entendía con España, como sucedía hasta hace poco, hasta antes del presente dolor de España, que a todos nos hiere. Dentro del mundo hispánico todavía venimos a ser dialecto, derivación, cosa secundaria, sucursal otra vez: lo hispano-americano, nombre que se ata con guioncito, como con cadena. Dentro de los hispanoamericano, los que me quedan cerca todavía se lamentaban de haber nacido en la zona cargada de indio: el indio, entonces, era un fardo, y no todavía un altivo deber y una fuerte esperanza. Dentro de esta región, los que todavía más cerca me quedan tenían motivos para afligirse de haber nacido en la temerosa vecindad de una nación pujante y pletórica, sentimiento ahora transformado en el inapreciable honor de representar el frente de una raza. De todos estos fantasmas que el viento se ha ido llevando o la luz de día ha ido redibujando hasta convertirlos, cuando menos, en realidades aceptables, algo queda todavía por los rincones de América, y hay que perseguirlo abriendo las ventanas de par en par y llamando a la superstición por su nombre, que es la manera de ahuyentarla. Pero, en sustancia, todo ello está ya rectificado.

Sentadas las anteriores premisas y tras este examen de causa, me atrevo a asumir un estilo de alegato jurídico. Hace tiempo que entre España y nosotros existe un sentimiento de nivelación y de igualdad. Y ahora yo digo ante el tribunal de pensadores internacionales que me escucha: reconocemos el derecho a la ciudadanía universal que ya hemos conquistado. Hemos alcanzado la mayoría de edad. Muy pronto os habituaréis a contar con nosotros.

Hasta aquí el texto de Alfonso Reyes. Yo me atrevo a afirmar que ese tiempo ha llegado, y el propio Alfonso Reyes es uno de los forjadores de esta edad en que el específico modo de pensar y el muy diverso estilo de creación de nuestras culturas ha empezado a hacerse indispensable para el mundo. El siglo XX, fue el siglo en que Iberoamérica pasó de la invisibilidad y la lejanía a estar en el centro de los dramas del mundo contemporáneo, pero en el centro también de sus aventuras espirituales. Nadie puede ignorar que nuestra presencia actual en el ámbito internacional está profundamente marcada por las dificultades propias de nuestra realidad, por la persistencia de males muy modernos. Nadie puede ignorar la existencia del narcotráfico, del terrorismo, de los exilios políticos y económicos. Pero no hay que permitir que esos hechos eclipsen o anulen otra gran verdad, la del vigor y la creciente vigencia de nuestras culturas, el modo como estamos reinterpretando la tradición de Occidente, y el sabor inconfundible que ya tienen nuestras creaciones. Es imposible concebir la literatura del siglo XX, sin pensar, entre otros tantos, en Jorge Luis Borges, en João Guimarães Rosa, en Pablo Neruda, en Juan Rulfo o en Gabriel García Márquez. Cada uno de ellos no sólo representa la expresión de una región, de una sensibilidad, una de las caras irremplazables de esta suerte de *planeta latino*. Borges, voz de un país de inmigrantes, cifra en sus obras el cosmopolitismo de América, su infinita curiosidad por todas las culturas, su derecho a heredar todas las tradiciones, su culto por la acumulada memoria de las bibliotecas y de los símbolos, y al mismo tiempo su perplejidad adánica por un mundo siempre inexplicado, el punto en el que se enlazan el arte y la filosofía para producir, no certezas que agobian y acallan sino estados privilegiados de asombro y de gratitud. Rulfo, voz de un mundo indígena, aparentemente, abolido, hace surgir en su poesía el rumor espectral de una realidad en donde la vida y la muerte se enlazan, en donde el tiempo es a la vez un soplo de vigilia y de sueño, en donde la intimidad y la historia dialogan en el lenguaje descarnado de las emociones elementales. Neruda y Guimarães Rosa, nos asoman a la turbulencia de un mundo donde todavía existe la naturaleza en un sentido que muchas regiones del planeta ya han perdido, una naturaleza que el lenguaje asedia y nunca alcanza del todo; nos asoman a la eterna aventura americana de intentar nombrar con una lengua siempre insuficiente un mundo de desmesurada fecundidad y de poderosa violencia, y nos revelan cómo sigue siendo urgente la tarea de incorporar lo innominado y lo desconocido en el orden de lo sagrado y de lo humano, la tarea central de toda la poesía. Gabriel García Márquez, voz del universo múltiple del Caribe, fusiona la musicalidad de la lengua castellana con el desconcertante pensamiento mágico de los pueblos indígenas y con la

alegría y la sensualidad de las culturas africanas, para producir el esplendor de la novela mestiza, la saga de un mundo donde tal vez sólo la complicidad de los amores prohibidos logra sobrevivir a las trampas del lenguaje, a las arbitrariedades del poder y a los vientos de fatalidad. Si estos autores, y tantos otros, se han abierto camino en el corazón de sus contemporáneos en todo el mundo, es porque las síntesis que mencionaba Alfonso Reyes no han cesado de darse en nuestra cultura, porque Iberoamérica empieza a tener respuestas para el mundo, y las tendrá cada vez más en la medida en que asuma toda su riqueza: la sabiduría y la suma de conocimientos de sus pueblos indígenas; el vigor, la alegría y el sentido del ritmo de sus pueblos afroamericanos; la honda huella de civilizaciones de su pasado ibérico y latino, y el crecimiento aporte de las culturas que han llegado a nosotros para quedarse.

Podemos afirmar que Iberoamérica ha entrado en diálogo de igualdad con el mundo en el campo de la cultura. Tal vez no falte mucho tiempo para que ese intercambio cultural se convirtiera también en un verdadero intercambio económico y político, y en algo mucho más importante y más urgente, en un diálogo, en condiciones de igualdad con el resto del mundo, sobre los rumbos de la civilización humana y sobre el porvenir del planeta.

CAPÍTULO 12.

EL ETNOTEXTO: LAS VOCES DEL ASOMBRO: CINCO SIGLOS DE BÚSQUEDA Y EVITACIÓN¹².

Hugo Niño

CAPÍTULO 1

NARRACIÓN EN EL MITO, NARRACIÓN EN LA HISTORIA Y EN LA FICCIÓN

Para que el Amazonas florezca, las comunidades
que viven allí deben florecer también.
Chico Mendes

LA HISTORIA DE LA NARRACIÓN indoamericana, tal como se trata de conocer en la actualidad, ha sido trazada por algunos textos que la han marcado en la medida en que pusieron a circular sus problemáticas y la de sus pueblos, así como por el hecho extraordinario de que estas narraciones se han seguido recontando hasta desembocar en lo que hoy es una narrativa reconocida. A su vez, estos textos entraron en su momento a los circuitos de recepción no exactamente por sus contenidos simbólicos, sino por los hechos dramáticos que fueron su contexto.

Ahora bien, cuando hablamos de narración indoamericana tomamos como referencia básica a los relatos de origen oral indígena. No obstante, la dinámica cultural extiende el concepto a los relatos de origen africano instalados y desarrollados en nuestro continente. Igualmente, es necesario trascender los límites de la verbalidad, lo que es una imposición alfabetizante y escritural,

12 Tomado de: Hugo, Niño. (2008). El etnotexto: las voces del asombro. cinco siglos de búsqueda y evitación. Cuba: Fondo editorial casa de las Américas.

Agradecimiento a Juan Felipe Blandón Bejarano, por la preparación de este material.

para extenderse hacia la comunicación visual y ritualística. Aquí me voy a referir, primero a la saga de algunas de estas narraciones, luego a consideraciones de concepto y, finalmente, a lo que pueden considerarse las nuevas corrientes de la narración etnotextual. Con todo y que recurra a casos de la narración en distintos contextos, voy a regresar a menudo a su caracterización en el Amazonas y en Colombia.

PRINCIPIOS DRAMÁTICOS

Pese a la conciencia de que existía una narrativa rica en el Nuevo Mundo a la llegada europea, ésta siempre se desestimó como producción cultural si quiera equiparable a la llamada cultura civilizada. Sobre eso discutiremos más adelante. Ahora me voy a referir a la recuperación de la conciencia sobre la existencia de una cultura y una literatura aborígen, a partir de algunos acontecimientos ocurridos después de la descolonización americana y que darían origen a una narrativa fuertemente motivada en razones éticas por parte de una generación que veía la necesidad de distanciarse de los cánones sociales y culturales eurocentristas. Pero lo que motivó a estos narradores no fueron los estudios culturales propiamente dichos, sino la urgencia de movilizar voluntades para detener un genocidio. Fue, para decirlo plagiando a Benedetti, una literatura de emergencia que terminaría abriendo senderos hacia el encuentro de una narrativa ignorada por indolencia y omitida por decisión de la prope-déutica cultural dominante.

Esos hechos se desencadenaron desde mediados del siglo XIX, y tuvieron como marca la explotación de la quina primero y del caucho después, que se acopiaban en los puertos amazónicos desde Iquitos, en el Perú, hasta Belén del Pará, en Brasil. Junto con la explotación de los vegetales se reinició el genocidio de los pueblos amazónicos. La caída de los precios de la quina, en 1844 hizo que el plan de los señores de la selva se concentrara en el caucho. Las luchas de los sirringueros o trabajadores del caucho por resistir las atrocidades de los terratenientes atrajeron la investigación de investigadores, activistas de los derechos indígenas y otras agrupaciones en América y Europa. Por eso comienzo por aquí y no por 1492, como es la costumbre, aunque hasta allá llegaremos también. Eso será más adelante.

En 1903, Julio César Arana, oriundo de Rioja, en Perú, fundó la casa Arana Hermanos, en las inmediaciones de La Chorrera, en el río Igaraparaná, Amazonas colombiano. Pronto comenzaron a llegar a la prensa historias de las atrocidades cometidas por la Casa Arana en contra de los caucheros colombianos.

Arana concibió una maniobra hábil y en 1908 refundó la Casa Arana como la Peruvian Amazon Company, con una junta directiva conformada por empresarios ingleses y un capital de un millón de libras esterlinas. La compañía fue inscrita en Londres. En 1909, el periódico londinense *Truth* publicó el extenso testimonio de un joven estadounidense llamado Walter Hardenburg, ex-prisionero de Arana. El relato llevaba un título escalofriante: “El paraíso del Diablo: un Congo con dueños británicos”. Allí, Hardenburg narró su captura en el poblado de La Unión, a orillas del río Cará Paraná, en Colombia, cuando se dirigía a Brasil para trabajar en la construcción de un ferrocarril, su confinamiento al lado de los esclavos indígenas de las caucherías, las mutilaciones a los rebeldes, la quema de indios vivos, su devoramiento por perros antropófagos, su uso como blancos vivos para prácticas de tiro de los esbirros de Arana y un sinnúmero de atrocidades que avergonzaron a los ingleses, más si se tenía en cuenta que eran socios de las caucherías y no obstante su histórico acostumbramiento al exterminio de aborígenes. Esta narración testimonial fue el acto literario desencadenante de una secuencia de narraciones que reorientarían las maneras de ver y de contar a propósito de un contexto social y cultural perversamente excluido. Al año siguiente, la Cancillería británica designó a un cónsul en Rio de Janeiro, Sir Roger Casement, para que investigara estos hechos, que tenían como epicentro a La Chorrera, en el Amazonas colombiano.

En Julio de 1912, el Gobierno británico publicó el informe de Casement junto con otros documentos probatorios en el *Libro azul del Putumayo*. El 19 de Marzo de 1913, pese a los alegatos de Arana de ser un civilizador de la porción del Amazonas que le había correspondido explotar, la Peruvian Amazon Company fue liquidada por orden del juez británico. Un mes después, en Abril de 1913, se publicó en Bogotá y también en Londres, el *Libro rojo del Putumayo*. En este libro se recogían los puntos de vista del gobierno colombiano, aunque su autoría no apareció allí. El libro se publicó bajo la aparente paternidad de los editores.

Aunque la Peruvian Amazon Company fue disuelta, la Casa Arana continuó con la explotación del caucho y con el exterminio de los sirigueros. Una rebelión indígena de 1917 contra esa compañía terminó con la masacre de los rebeldes particularmente de los indios uitotos, que estuvieron a la cabeza de la resistencia.

Movido por la cólera y la sensación de impotencia, el abogado colombiano José Eustasio Rivera reescribió esta historia y la publicó en 1924, con el título de *La Vorágine*. Rivera esperaba que la literatura tuviera la eficacia que no ha-

bía alcanzado la Ley. Esta historia dramática de esclavitud en el siglo XX, en el Amazonas colombiano, que fue publicada como ficción, tuvo un impacto mayor que las que habían sido publicadas anteriormente como historia. Las narraciones históricas y las narraciones de ficción parecen haber seguido no sólo en Colombia sino en América Latina, un sino de permutación que a veces ha llegado a conmutarlas, de modo que la realidad de los textos ha venido a ser que los relatos ficcionales permiten redescubrir la historia para conducirnos a los otros textos publicados anteriormente como historia. Así fue como, haciendo una larga elipsis, 70 años después de la publicación de *La Vorágine* se republicó en Bogotá *El libro rojo del Putumayo*, mereciendo ahora una nueva visión y una recepción distinta.

En el mismo año de la primera edición de *La Vorágine*, Julio Quiñones, en 1924, en Francia, *En el corazón de la América virgen*, un libro derivado del mismo contexto y del mismo período de *El libro rojo del Putumayo*. El texto o, más bien, el intertexto de Quiñones, resultado de cuatro años de convivencia y observación en el Putumayo colombiano entre 1907 y 1911, fue recibido por los etnógrafos como literatura y por los literatos como monografía etnográfica, algo nada extraño dentro del modelo estético europeísta fundamentado en una rígida taxonomía. Aunque la crisis del canon ya era manifiesta, aún estaba lejos de resolverse si se tiene en cuenta que muchos años después *La Hojarasca*, la primera novela de Gabriel García Márquez, sería rechazada por Guillermo de Torre, director de la colección La Pajarita de Papel, de editorial Losada, en Buenos Aires. Pero la desmesura de la crisis de los modelos tuvo uno de sus momentos más grotescos en Agosto de 1967, cuando Luis Guillermo Piazza descalificó a García Márquez en su novela documental *La Mafía*, por considerarlo un “novelista colombiano folclorizante”. Eso sucedió casi tres meses después de la publicación *Cien Años de Soledad*. El juicio de Piazza no refleja otra cosa que la persistencia de la oposición en ese momento todavía, entre literatura oral –u oralitura, para emplear la idea de Yoro Fall- y literatura letrada, es decir entre literatura popular- “Literatura folclórica” y literatura culta; entre literatura regional y literatura universal. El texto de Quiñones fue publicado en Colombia en 1949, sin que tampoco llegara a impactar en los contextos de recepción (Quiñones, 1949). De hecho, vine a encontrar un ejemplar descuadernado en la Universidad de Cartagena, luego de que Luis Montenegro, un estudiante mío de Maestría en la Universidad de Nariño, me hubiera hablado del Libro. Otros textos habían comenzado su génesis y desarrollo, originado en el trabajo de otros investigadores.

Apenas cinco años después de la primera publicación del libro de Quiñones, apareció en 1929, en Brasil, *Macunaíma*, de Mario de Andrade. *Macunaíma*, tuvo mejor suerte en materia de su recepción de lectura, aunque sin escapar a la crítica amarga e ignorante de los procesos de escritura docuficcionales. Esta vez, a Andrade lo acusaron de plagiar a Theodor Koch-Grümbert en su texto etnográfico *Von roraima zum Orinoco*. En 1931, Andrade respondió en carta abierta a Raimundo Morales y demás acusadores detrás de él, explicando cómo la Rapsodia de *Macunaíma* era el resultado de la convergencia de muchos autores y obras antes de llegar a su propio texto. En aquel documento, Andrade tuvo que explicarle a Morales su proceso escritural que lo llevó a descubrir y reescribir los mitos, cuentos y leyendas de los Taulipangs y Arekunás para construir el personaje antiheroico de *Macunaíma*, siempre trenzado en conflictos con Piaimá, su antagonista. (Andrade, 1996). El libro de Andrade pareció caer luego en el limbo literario, de donde sería reclamado más tarde como pieza clave por la neovanguardia brasilera, también en Brasil otro grande narrador João Guimarães Rosa, debió soportar en sus comienzos a la crítica cretina disfrazada de erudición, cuando fue tildado de exaltado y falto de realidad (Lorenz, 1972: 342). Es frecuente que los críticos se molesten cuando aparecen historias que los sacan de sus mundillos rutinarios.

Hay, no obstante, una diferencia entre el texto de Quiñones y el de Andrade: el primero fue resultado de una negociación por trato directo. El segundo, lo fue por intermediarios: Theodor Koch-Grümbert y la serie de autores y obras que Andrade glosó para llegar a su ficción. Se podría decir que en el caso de Quiñones se trata de un intertexto de factura testimonial. Una narración autodiegética. De los textos mencionados resultan ya vínculos más o menos claros los siguientes: los textos de Casement y de Koch-Grümbert, son textos de investigadores que han asumido la distancia como un paradigma de su condición de testigos más o menos sincrónicos con los acontecimientos de que dan cuenta a través de un discursos formato “objetivo”, historial. Serían narraciones paradiegéticas las de Casement, Koch-Grümbert y otros narradores e historificadores de la línea objetivizante: Quiñones, aunque cerca de ellos en el tiempo, es un testigo involucrado, es decir, autodiegético: él mismo ha aceptado ser parte del conflicto que narra. Casement y Koch-Grümbert son narradores que se presentan como historificadores, en tanto escriben con destino a la razón, a la historia. Quiñones da su testimonio, con un ánimo etnográfico participativo, de manera semejante a como lo había en tanto buscan dialogar sobre aquello que problematizan para llegar a un estado de actitud. Más allá de estas diferencias, todos tienen en común una línea etnotextual.

De manera simultánea, las narraciones indoamazónicas e indoamericanas han venido siguiendo su propio proceso de intertextualización y resignificación, en la medida en la que nuevas experiencias han forzado mutaciones en ellas. A esto me referiré puntualmente más adelante. Por supuesto que las transformaciones también se han operado en los contextos de recepción, alcanzando a la crítica. Paso por ahora a considerar la cuestión de estas narraciones, de su caracterización en tanto productos etnotextuales.

VISIONES Y CONCEPTOS DE LA NARRACIÓN ETNOTEXTUAL

Efectivamente, los años subsiguientes a los hechos dramáticos que nos pusieron de cara a las narraciones amazónicas repasadas atrás, han dado cuenta de una movilización creciente hacia la comprensión del etnotexto, acompañada de cambios importantes en su producción y en su recepción. Estos cambios comienzan con la actitud de relacionarse con tales textos como literatura, sin consideraciones paternas o de compasión cultural consistente en rotularlos con subclasificaciones que los constituyan en textos exóticos y, por tanto, menores.

Así, el etnotexto, ese texto de vínculos ancestrales, ha irrumpido como una producción literaria heterogénea, al tiempo que el cambio abrupto en la misma noción de realidad global con la desaparición o el secuestro de países enteros, la eliminación de nacionalidades y la imposición de extrañas cartografías mundiales reclaman una redefinición de identidades. Sus efectos estéticos tocan espacios que se relacionan con una terapéutica social, a más de contener una fuerte implicación en las tendencias actuales de deconstrucción de saberes, mapas culturales y espacios de comprensión de esas realidades. Su presencia creciente en los campos de recepción es un síntoma de las transformaciones culturales de América, la Latina particularmente, constituyendo una fuente de capital pragmático, estético y ético de alcance polivalente.

Para expresarlo en términos de recepción, la idea de textos procedentes de la oralidad mitológica circulando al lado de las literaturas abiertas en condiciones de correspondencia es un hecho aún reciente. La pregunta que se hizo Miguel León Portilla acerca de su existencia como entidades vivas en un célebre ensayo de 1959: la *Visión de los vencidos: relaciones indígenas de la conquista*, al que siguió en 1965 *La otra cara de la conquista*, que contenía el principio de certidumbre sobre su existencia y continuidad, es una referencia obligada para esta aclaración:

Años más tarde, la esperanzadora nueva visión de León Portilla se vería concretada con la inclusión de textos marginales a los nuevos currículos de los estudios de literatura en América Latina, que empezaría a incluir relatos testimoniales como los de Rigoberta Menchú-Maya- o Elena Barrero- Yanomami-, más otros textos que se vienen incorporando al lado de los clásicos canonicados. Estos cambios han sido más sensibles a partir del último cuarto del siglo XX.

Algunos hechos han contribuido a acentuar estas transformaciones de percepción y recepción recientemente: cambios, ya anotados atrás, en la realidad de lo que hasta, incluso, a comienzo de los noventa era para el vecino un mundo establecido, apenas alterado por pequeños cambios. Pero vino la desaparición del modelo de los tres mundos, sustituido por otro compuesto de Norte y Sur. Y en el seno de cada uno de los nuevos mundos que quedó, también se han operado cambios dramáticos en el orden político y económico, así como en el de sus composiciones étnicas y culturales. La crisis generada por estas transformaciones ha producido su impacto en las nociones epistemológicas, una de cuyas expresiones ha sido la consideración apocalíptica de haber llegado al fin de la historia, que no es otra cosa que la desaparición de la esperanza como perspectiva de futuro.

De hecho, para volver sobre el estado de la situación antes de los cambios que menciono aquí, algunas antologías como las de Alcina Franch, Walter Kricheberg y Ernesto Cardenal intentaban dar cuenta de los registros bibliográficos y documentales de un arte verbal amerindio. Pero se trataba de realizaciones donde los textos en muchos casos estaban neutralizados estéticamente por proceder de documentos de relación sometidos a censuras por sus inscriptores de momento, esto es, por los cronistas que fungieron como sus mediadores. De otro lado, se trataba de compilaciones donde más que de un estado, se daba cuenta de un pasado de la literatura en el que resultaba a menudo difícil reconocerse, más aun teniendo en cuenta que la noción de literatura que regía aquellas compilaciones estaba circunscrita a la expresión verbal.

No obstante, en esta búsqueda que siguió a los acontecimientos bibliográficos del primer cuarto del siglo XX, que fueron el factor desencadenante de la crisis en la noción de literatura en nuestro contexto: Hardenburg, Rivera, Andrade, Quiñones, hay un aporte de conceptualización y metodología de notable importancia para los estudios culturales y nacionales, centrados hasta entonces en los paradigmas de una civilización universal letrada, de marca

claramente europea. Me refiero a la conferencia de Fernando Ortiz dictada a instancias de los estudiantes de la Universidad de la Habana en 1939, con el título “Los factores humanos de la cubanidad”. En ella, Ortiz propone que no hay que estudiar las razas, sino las culturas. Éste es un giro trascendental en lo que respecta a los nuevos caminos de investigaciones que vendrían luego. Sera seguido un año más tarde con una profundización conceptual contenida en su estudio de 1940: *Contrapunteo cubano del tabaco y del azúcar*, en el que elabora el concepto etnosociológico de la transculturación. Estas dos nociones tienen, de hecho, hoy una importancia mayor que la que se le reconoció en su momento en los acontecimientos académicos, no obstante que se siga observando la tendencia a caer en el embrujo de modelaciones tales como la de hibridación y el rizoma. Las observaciones y conceptualizaciones de Ortiz fueron anteriores en su esencia.

En efecto, para hablar de transculturación, se trata de un concepto que rebasa la idea de mestizaje por encontrarse ésta instalada en lo étnico, a la vez que supera las limitaciones del concepto de sincretismo, pues la transculturación es vista y enunciada por Ortiz no como un punto de llegada, sino como un proceso que, habiendo partido de la confrontación y de la subalternización consecuente, desarrolla una dinámica que pasa por la convivencia para llegar a la cohabitación y al reconocimiento recíproco de los factores culturales que alguna vez fueron antagónicos y que ahora se aceptan y resuelven autónomamente cómo, integrarse. Es, sin duda, una importante ruptura metodológica y epistemológica.

A partir de mediados de los años 70 del siglo pasado se dieron algunos acontecimientos que marcaron un nuevo punto de partida, por cuanto daban cuenta del estado de una literatura indoamericana viva, con evidencia de reconocimiento en un espacio determinable y dentro de una sincronía. En Colombia apareció en 1976 *Primitivos relatos contados otra vez*, un conjunto intertextual de Hugo Niño, donde es posible el diálogo entre un de signo occidental y un otro amerindio amazónico y que, según Carlos Rincón, descentra la historia de la literatura en Colombia y plantea la cuestión de la pluralidad cultural (Rincón en: “Noticias del reencuentro”, 1993: 17). Vino luego *Literatura de Colombia aborígen*, en 1978. No se trata de un trabajo de compilación antológica de carácter bibliográfico, como lo entendieron algunos lectores ligeros, sino de investigación fundada en el encuentro sincrónico y directo. Es, por lo demás, un texto que da cuenta por primera vez de la expresión viva amerindia de Colombia en la sincronía, salvo el capítulo correspondiente a Cundiboyacá,

región cuya literatura amerindia se considera, trágicamente, muerta. También se trata del primer libro orgánico “nacional” de la bibliografía latinoamericana en ser negociado como literatura en relación de igualdad y correspondencia. Sus colaboradores, siete antropólogos un filósofo, un lingüista, un sociólogo y el mismo Niño, literato y director del proyecto, reúnen esfuerzos investigativos en torno a una expresión heterogénea, pero ya no reducida a la condición de folclor literario o mitología simplemente, que son denominaciones excluyentes. Este segundo libro cambiaría las políticas de recolección y recepción en el país. Los autores, en la mayoría, enmarcaron su contribución dentro de mitos aborígenes con la excepción del aparte titulado “Literatura de negros”. Niño acogió materiales de afrocolombianos de los litorales Atlántico y Pacífico y el archipiélago de San Andrés y Providencia, recolectados por Mina, Friedemann, con quien a la sazón compartía inquietudes sobre la expresión etnoliteraria y etnográfica.

El trabajo de Niño no fue, como algunos lo entendieron, una compilación antológica de carácter bibliográfico. En gran parte, se trató de textos preparados para esa publicación, a raíz de esa serie de inquietudes sobre expresiones étnicas, heterogéneas, más allá de los límites excluyentes de la noción canónica de folclor literario o mitología, que era la manera en ese entonces de no concederles recepción literaria, ni mucho menos, reconocerles desarrollo estético.

No obstante, aunque la mayoría de los textos en el citado volumen fueron traducidos de sus lenguas de origen al español pocos fueron reescritos literariamente, al punto que algunos de ellos resultaron extraños para un lector que pretendiera comprender contornos del pensamiento de las culturas aborígenes. En otras palabras: el proceso de traducción iniciado con la transferencia de una lengua a otra y de un imaginario cultural a otro, no se concluyó en termino de reescritura, por lo que la formulación estética quedo ausente en aquellos casos en que no se terminó el proceso, con todo, en Latinoamérica constituyo, quizás, el primer libro orgánico nacional que reclamo a la poética étnica en una relación de igualdad y correspondencia estética con las otras literaturas, resultado de un trabajo de campo sincrónico de una envergadura que, hasta entonces, no se había intentado.

Comenzando la década siguiente tres nuevos libros procedentes del contexto amazónico amplio hicieron impacto: *Moronguetá*, en Brasil, en 1980, *Yurupary*, en Colombia, en 1983, y *Tradiciones de la Gente del Hacha*, en Colombia, en 1986. Se trata de textos que evidencian estados de complejidad en la cons-

trucción estética y que proponen caminos de autointerpretación y redefinición de identidades mediante el reconocimiento de una estética que desborda los cánones y que, a la vez, es portadora de una ética en condición de dialogo axiológico.

En el terreno teórico, ante la incapacidad de la literaturística de cánones para formular respuestas ante este tipo de arte narrativo, comenzaron a aparecer desde los últimos años del siglo pasado conceptualizaciones que intentan dar cuenta de el, tratando de ajustar las ideas a la realidad y no a la inversa, tendencia pernicioso que hasta ahora había caracterizado a la crítica y a la teoría tradicional. Así, en el contexto indoamericano se han venido empleando las categorías “etnopoésia”, por parte Hubert Fichte: *Etnopoésia*, 1987; “Etnoficción”, por parte de Martin Lienhard: *La voz y su huella*, 1990; Etnoliteratura, por parte nuestra: “Palabras e Imágenes: estructura y función a través del arte primitivo”, *Revista de la Universidad Nacional de Colombia*, No. 14, y “Etnoliteratura, conocimiento y valores”, revista *Mopa*, No. 4, Instituto Andino de Artes Populares, 1989. Etnoliteratura es hoy un término extendido. En los Estados Unidos, Enrique y José Ballón- Aguirre lo registran como una denominación referida a un momento específico de la historia o la prehistoria (!), a expresiones circunscritas territorial o étnicamente, así como a un objeto de interés académico, límites que ellos ven necesario rebasar: *Comparative American Ethnoliterature: The “Challenge” Motif*, 1995. También allí, recientemente, ha comenzado a elaborarse una tendencia crítica: la “etnocrítica”, que asume de paso un reconocimiento de parentesco con la sociocrítica. Su representante es Arnold Krupat: *Etnocriticism*. 1992. Desde África, a su vez, Yoro Fall propone la denominación “oralitura”, como oposición a literatura e historia. Oralitura se asocia a un concepto fundado en una forma específica de comunicación. Para Fall la oralitura constituye una estética igual a la literatura, pero con mayor riqueza: *Historiografía, sociedades y conciencia histórica en África*, 1992.

TIPOLOGÍA DEL ETNOTEXTO: QUÉ ES Y CÓMO FUNCIONA

No obstante el desacuerdo en torno al nombre con qué abordarlo, las distintas aproximaciones contienen un acuerdo en cuanto al objeto de estudio, que es irreductible a los cánones y que es, además, portador de un gran caudal de propiedades temáticas, materiales, técnicas narrativas, estéticas y éticas que constituyen una alternativa en el orden de la pragmática social y cultural, a más del componente relacional en lo que tiene que ver con el medio ambiente.

Por nuestra parte, hemos encontrado algunas propiedades que caracterizan a la narración etnotextual:

1. Se trata, ante todo, de un relato; y como relato es una performance en cuya realización se opera una restitución de procesos de conocimiento. También, como performance, el etnotexto implica un alto grado de ritualización, tanto en el plano de su adquisición- transmisión, como en el de la interpretación. Así mismo, a diferencia del texto letrado, éste se enriquece, muta y negocia constantemente en un diálogo dinámico.
2. Su autoridad depende de la comunidad. Ni siquiera del relator chamán, que funge como portador e interprete, pero no como fuente de autoridad. Aquí también hay una diferencia con el texto letrado occidental, cuya autoridad, las más de las veces, depende del crítico y de estrategias de mercado.
3. Se aparta de la idea occidental de literatura, no se muestra como un texto de lo imaginado como artificio, sino de lo reconocido. Su estética no es exclusivamente verbal sino total, involucrando la voz, la actuación y la imagen, bien de carácter gestocorporal, como pictórica: he ahí el fracaso de los enfoques verbalistas con respecto a él.
4. Se trata de un texto útil y de función pragmática, con lo que se aparta también de la tradición occidental: el relato “sirve” y guía las conductas, al poseer altos contenidos taxonómicos, pragmáticos y axiológicos. En esta clase de texto no opera la oposición, ficción / realidad tan claramente como parece darse en la cultura occidental, donde la literatura suele seguirse vinculando con la infuncionalidad, idea perniciosa originada en la obsesión axiomatista del racionalismo. Igualmente, sus performances son heterogéneas. En ella radica su eficacia, siendo la base de estilos narrativizantes. Es en este instante cuando se constituye el estilo del texto relatado y se reconoce así como la competencia del relator.
5. Desborda la idea de las literaturas nacionales. Por esto, por su múltiple estatuto sociocultural no cabe en los límites de las literaturas nacionales homogéneas.
6. Se trata de un producto altamente intertextualizado y negociado. De hecho, el que más dinámicamente muestra estas propiedades dentro del arte textual.

Constitución del etnotexto: por qué se da y cómo se constituye

De esta suerte, por sus procesos formativos, el etnotexto se expresa como:

1. Visión del indígena desde su orilla y desde su lengua, de origen o lingua geral, con inclusión o no de componentes formales e ideológicos de intercambio, cuando en el proceso hay mediación de diálogo con un agente de transmisión. Es el caso de *Tabaco frío, coca, dulce o Yurupary*.
2. Visión del indígena desde la orilla letrada, visión que a su vez se presenta acompañada de los siguientes rasgos:
Como proceso de recolección con mediación de investigador en posición dialógica y de revaloración de modelos excluyentes. Es el caso de *Literatura de Colombia aborígen, Moronguetá, Tradiciones de la gente del Hacha, o Entre la tierra y el cielo*, trabajo este último de ruptura de límites en lo que se refiere al etnotexto afroamericano en Colombia.
Como proceso de intertextualización y diálogo, con formas de narrativización que incluyen intercambios, fusiones cosmovisivas, asimilación de modos narrativos y negociación axiológica. Aquí caben: *Los mitos del sol, Memoria del fuego*. Es también forma de autovisión a través del otro.
3. Como visión intercultural, desde las dos orillas: acción de competencia y performance plenas. Su paradigma es J. M. Arguedas.
4. Como visión de un nosotros con asimilación de las propiedades narrativas de la oralidad, con sus carnavalizaciones y con apropiación del mito como modo cognoscitivo en relación de equivalencia con el modo histórico. Aquí está *Cien Años de Soledad, Gran Sertón: Veredas, A resistível ascensao do Boto Tucuxi*. Esta clase de textos podrían afiliarse también a lo que Martin Lienhard ha denominado etnoficción.

De este modo, el etnotexto estaría afiliado en un sentido general por su génesis y praxis, en tanto texto de performance oral y de origen comunitario; por su tema, en tanto texto de orígenes, fundaciones, ordenación simbólica de conductas y; más ampliamente, texto de la cosmovisión; y por su referente, en tanto texto de escenarios caracterizados por acentuados componentes naturales y culturales. Aquí la expresión, es decir, la lengua en que se dé, es significativa, pero no excluyente. De hecho, el etnotexto se expresa en lenguas indígenas originales: es la narrativa ticuna en torno de Yoi, o la uitoto de Júttnamui y Gitoma. También se expresa en lenguas generales indígenas, como en el caso de Yurupary; o en lenguas occidentales, como es el caso de gran parte de la literatura producida bajo situaciones de mediación o exterminio lingüístico, donde el texto ha buscado permanecer culturalmente, aunque expresándose mediante préstamo, apropiación o intercambio lingüístico. En todos estos casos, la expresión considerada original es la de la lengua de circulación comunitaria oral, antes de su transferencia a una lengua letrada común.

De hecho, las manifestaciones del etnotexto tejen una red compleja que rebasa no sólo la idea de nacionalidad, sino la idea de lengua propia. Ver las filiaciones literarias ligadas a nociones de lengua y nación ha sido el origen de muchos equívocos e inconsistentes teóricas. Los relatos del Gran Cumbal, en Nariño, Colombia, son narrados, performados, en español, sin que por ello pierdan autenticidad. Gran parte de la literatura afroamericana está expresada en inglés, español o criollo, sin perder sus razones de identidad. Más bien, se corre el riesgo de perderla cuando estos textos quieren definirse como literaturas de nación o de lengua.

Para proponer una teoría sobre ese tipo de acto constituyente de conocimiento y creador de imágenes que llamamos etnotexto: aquellos textos que conforman ese gran campo de la oralidad, que tienen como escenario de producción culturas comunitarias y que se consideran generalmente bajo el rótulo de mitología y tradiciones, debemos partir de la aceptación de las propias limitaciones, así como de las inexactitudes e, incluso, contradicciones de los términos que acoge. Así, esa clase de productos culturales con características de arraigo, temática, producción, adopción, y transformación que para Hugo Niño recibe la denominación de etnotexto, para Nina Friedemann constituye el campo delimitado por la oralitura, según Yoro Fall (Fall, 1992). Desde luego, ambos términos exhiben contradicciones en su propia composición. Ambos arrojan resultados semánticos contradictorios: si etnotexto es una redundancia dado que todo texto conduce a un referente humano, bien sea en el tema o en la focalización, oralitura resulta insuficiente cuando el texto se performa en la escritura porque, obviamente, el mismo acto de transcribirlo o, más aún, de reescribirlo, lo deforma al sustraerlo de su territorio y de circunstancias naturales de circulación.

Lo cierto es que las ciencias humanas y sociales son generosas en materia de ser referidas contradictoriamente. Tal es el caso de denominaciones como geografía humana, literatura psicológica o novela histórica. La geografía existe, como conocimiento, a partir de la intervención humana; ningún texto literario puede escapar al involucramiento psicológico, así como toda novela es inevitablemente histórica. De hecho, regodearse en las debilidades de estas denominaciones se han constituido en el pasatiempo de muchos ponentes en coloquios y congresos sobre estudios culturales. Ese tipo de discusión es completamente impertinente: etnotexto, oralitura, no deben ser examinados con criterio morfosemántico. Son nuevos significantes alternativos para denominar texto cuya filiación es generalmente oral, cuyos territorios de origen y cir-

culación primaria corresponden a baja cultura según el canon, cuyas lenguas de expresión no son las de la literatura universal. Alude también a un tipo de texto en cuya realización se reconocen intervenciones extraverbales, por lo que no son productos estrictamente literarios en ese sentido perceptivo. Mucho menos, en el letrado. Etnotexto u oralitura son términos que sirven para marcar actitudes culturales frente a manipulaciones teóricas hegemónicas. Es una actitud contestataria frente a colonialismos culturales de diverso signo que se arrojan el poder de determinar qué es literatura y qué no.

La implicación de estas transformaciones tiene un alcance mayor que los hechos mismos: significa el derrumbamiento de los cánones, de la oposición entre literatura primitiva y literatura moderna; entre arquetipos y culturas modernas; entre cultura canónica y cultura popular; entre etnografía y literatura, hablando particularmente del etnotexto. Para decirlo en términos cotidianos: la caída de las fronteras geopolíticas ha ocasionado la propia caída de los retnes en los contextos de la cultura y sus instituciones. No obstante, la historia de confrontaciones entre el alfabeto y la oralidad va mucho más atrás de los acontecimientos repasados aquí. Recordemos.

CAPÍTULO 10

LITERATURA DE COLOMBIA ABORIGEN

ANTECEDENTES

LA IDEA DE TEXTOS procedentes de la oralidad mitológica circulando al lado de las literaturas abiertas en condiciones de correspondencia era un hecho reciente en el tercer cuarto del siglo XX. Hacía apenas dos décadas que Miguel León Portilla se había preguntado acerca de su existencia como entidades vivas. Fue en dos célebres ensayos ya relacionados atrás y cuya invocación ya es ritual tratándose de esta cuestión: *Visión de los vencidos*, de 1959, al que siguió en 1965, *La otra cara de la conquista*, que contenía el principio de certidumbre sobre su continuidad.

La implicación de las transformaciones puestas en marcha a raíz de los cambios de perspectiva producidos por los giros históricos y epistemológicos de los años 60 y 70 significaría el derrumbamiento de los cánones, de la oposición entre literatura primitiva y literatura moderna; entre arquetipos y culturas mayores; entre cultura canónica y cultura popular, entre etnografía y literatura, hablando particularmente del etnotexto. El papel de *Literatura de*

Colombia aborígen sería decisivo en este proceso. En Colombia, las posiciones del objetivismo eran particularmente fuertes.

En efecto, podemos considerar que la historia de la etnoliteratura en Colombia se inicia con Konrad Theodor Peuss y Theodor Koch-Grünberg, como sus primeros exploradores desde la perspectiva etnográfica. Desde la reescritura, los antecedentes más notables son Julio Quiñones desde el testimonio y José Eustasio Rivera desde la ficción. Quiñones pasó en silencio, y la crítica se percató muy poco de la función reescritural de Rivera, debido fundamentalmente, a la ignorancia de aquélla en materia extraurbana. Vino luego el desarrollo de la etnografía bajo la influencia de Paul Rivet, trayendo con ella cambios de valoración cultural.

CONTRIBUCIONES

A diferencia de sus antecedentes, *Literatura de Colombia aborígen* no fue una compilación antológica de carácter bibliográfico, sino el resultado de un esfuerzo investigativo fundado en el encuentro sincrónico y directo con las culturas productoras de textos. Fue, por los demás, un texto que dio cuenta por primera vez de la expresión viva amerindia de Colombia en la sincronía, salvo el capítulo, ya mencionando, correspondiente a Cundiboyacá. También se trató del primer libro orgánico <<nacional>> de la bibliografía latinoamericana en ser negociado como literatura en relación de igualdad y correspondencia con la literatura dominante. Fue, asimismo, la primera investigación de su tipo de lingüistas, antropólogos, filósofos, historiadores y literatos reunieron esfuerzos investigativos en torno a una expresión heterogénea, pero ya no reducida en condición exclúyete del folclor literario o mitología simplemente. Constituyó una respuesta orgánica y no discutible a la pregunta de Miguel León Portilla, cambiando las políticas de recolección y recepción del país.

El texto, o politexto por ser una unión vasta de textos, se concentra en el examen de la presencia de aquellos etnotextos vivos en Colombia, para llegar a la caracterización de sus problemas y propiedades. En esta dirección, se los sitúa en relación con las formas como se los había venido abordando dentro del campo literario y cultural establecido, que era considerarlos expresiones subalternas de una cultura universal, por lo que se examinan sus propiedades en tanto texto heterogéneo, a nivel de su producción y en tanto oralidad y performance, así como a la luz de los problemas que presentan la transcripción y la traducción intercultural.

Al examinar las condiciones de recepción de los etnotextos durante el periodo en que se da a conocer el resultado de la recolección: 1978, es claro que éstos operan transformaciones durante y a partir de ese periodo. Son evidentes sus efectos. Eso se puede notar en la abundancia bibliográfica que siguió la aparición del libro, tanto en obras escritas por investigadores como por autores literarios que vieron en los etnotextos una fuente de redefinición escriptural heterogénea, cuyos efectos estéticos tocan espacios que se relacionan con una terapéutica social, a más de contener una fuerte implicación en materia del reconocimiento de las entidades culturales y territoriales. El libro pone de manifiesto que el etnotexto está en la base de la continuidad comunitaria, de la identidad y de cualquier comprensión para reinención de modelos pragmáticos de convivencia. Que en él están las claves de una nueva epistemología de fronteras. Un texto múltiple como éste no podía abordarse sino desde una noción transdisciplinaria. Esto quiere decir; a través de un encuentro metodológico donde tuvieran cabida la antropología, la lingüística, la historia, la filosofía y la literatura, por lo menos, que fue lo que ocurrió.

De otro lado, la usencia de todo tipo de experimentación a este nivel era la característica de cualquier trabajo con estos textos, desde la época de la etnografía funcionalista.

La crisis de autoridad de la etnología al no poderse relacionar con la performance etnotextual estaba a punto de hacer explosión, lo que efectivamente llegaría más tarde con el caso de la yanomami Elena Valero, cuyo proceso es tratado por Florinda Donner: *Shabono: una verdadera aventura en el remoto y mágico corazón de la selva sudamericana*, de 1985.

La recopilación, descripción y análisis del discurso-narratología y la teoría de la experiencia estética son las fuentes metodológicas básicas con que aborda el manejo del corpus. Esta simbiosis es otro punto clave, pues habitualmente el etnólogo no hace una lectura estética del texto y a la inversa: el literaturólogo no hace una lectura cultural de éste. Es claro que hallándose estas metodologías totalmente sectorizadas, es necesario que se transformen para contribuir a posibilitar una visión transdisciplinaria más allá de sus propias esferas directas de acción.

En relación con el texto etnoliterario, mitopoético, el trabajo de *Literatura de Colombia aborígen* adopta un modelo textual con distinción de niveles semántico, sintáctico y pragmático. El reto en este punto es no sólo llegar a una es-

critura etnotextual capaz de transmitir su fecundidad estética de origen, sino también de ser leal en tanto memoria cosmogónica y en tanto axiología social y ambiental. Como estrategia operacional para la aproximación a la comunidad, así como para la asimilación y comprensión de los textos, allí se prefiere seguir a Castellví y Jakobson, lo mismo que las ideas de Bakhtin, en lugar de Preuss, quien metodológicamente es partidario de guardar una <<distancia objetiva>> en la relación investigador-comunidad.

Si bien las anteriores pueden considerarse metodológicamente estrategias de incursión, el trabajo también da con otras respuestas de tipo narrativo, algunas en préstamo de textos anteriores y otras como producto de la búsqueda propia. A continuación se diferencian algunas de ellas.

En el orden del discurso se emplean algunas estrategias tomadas de textos como el *Popol Vuh* y la *Biblia*, entre ellas: la anticipación, la reiteración, la recolección y la conexión, que a su vez, son transportaciones de la oralidad. La primera consiste en avisar al destinatario el derrotero que va a seguir el texto; la segunda, en repetir periódicamente episodios, nombres o situaciones para recabar la memoria; la tercera es recoger al final de cada segmento mayor los momentos principales de lo narrado; la cuarta, producir en enlace entre lo que se termina y lo que vendrá después. Vistas en detalle, éstas son estrategias nemotécnicas propias de la oralidad y que se encuentran en todo tipo de textos orales.

En el orden de la morfosintaxis, en este libro se dan otras transformaciones, en tanto algunas de las apelaciones para la renarrativización las toman los autores directamente de la convivencia en la oralidad intercultural e interlingüística. De este modo, se apropian de expresiones que constituyen formaciones reductivas que se muestran como evidencias de una conexión translingüística. Es cuando un personaje dice: <<Duele mi hombro>> en lugar de: <<Me duele el hombro>>, que es lo normativo de la literatura alfabética. Al emplear giros como éste, el investiescritor pone en evidencia un proceso de interfase que, por lo demás, se ajusta enteramente al acto de habla.

En este sentido, se recurre también al uso de anacronismos para emplearlos como términos de contacto. Al usar un término como <<columbrar>> en lugar de <<ver>>, se coloca la escena en una atmósfera de habla añeja en la tradición, que a la vez constituye un registro de antiguas adquisiciones léxicas. Es asombroso observar cómo las comunidades orales conservan esas adquisiciones léxicas exolingüísticas con gran celo por generaciones. Análo-

gamente, en lugar de decir: <<Era suntuoso>>, como lo expresaría un narrador modernista, se emplean giros como <<Era cosa de maravillarse>>, como lo diría un cronista del siglo XVI, lo que implica una focalización incluyente del narrador, es decir, una subjetivización participativa: una táctica dialógica discreta.

Como estrategia renarrativizante, también se encuentra en estos textos el recurso de la desarticulación estructural. Consiste en saber romper la continuidad, la linealidad del discurso como acción montada sobre un eje de sucesividades, a la manera letrada. Aquí hay que darle curvatura a la narración. Tener la capacidad de hacerla circulante para que adopte propiedades simultaneizantes. De este modo, con las propiedades narrativas del mito se logran vencer los desafíos de la narración histórica canónica, que es marcadamente lineal, secuencial y, por ende sucesiva. La operativización de esta táctica narrativa consiste en suspender un hilo para recordar algo anterior o hacer una advertencia de lo que sucederá. Para los efectos en la eficacia en la transmisión-recepción, en la oralidad, esta táctica obedece a la necesidad pragmática de marcar periodos y facilitar la fijación nemotécnica. Ésta función es reforzada en la performance narrativa por la música y la danza, que operan también como marcadores de ritmo y facilitadores de rearticulación.

Otro punto importante en los aportes de este libro es la estrategia de reorientación. El recurso de la reorientación obedece a una necesidad de mantener la atmosfera oral dentro de un escenario letrado, sin que caiga en las tentaciones del costumbrismo. Esto se logra asimilando directamente giros del habla. Entre ellos está el empleo de la segunda persona en la narración, así como otros híbridos interlingüísticos; <<Allí donde que llegamos, nos esperaban>>. Éste es un giro uitoto en español, desde luego, que logra constituir dos significados simultáneamente: <<Allí *donde* llegamos>> y <<*Cuando* llegamos>>.

Si bien se trata de una investigación en caliente por darse en la sincronía, es pertinente señalar que ella fue concertada metodológicamente con los diversos investigadores convocados por su director, a fin de dar cuenta, al final, de la coexistencia de un conjunto de sistemas literarios y culturales expresándose en espacios de contigüidad. Cada investigador había acumulado al momento de la concertación para este trabajo en promedio diez años de experiencia con la cultura respectiva. En su gran mayoría los materiales fueron re TRABAJADOS para este proyecto. Esto quiere decir que cada investigador regresó a la zona de campo para completar y confrontar materiales, en los escenarios indicados para la recolección: el mambadero de la coca en la maloca y las faenas de labor. Estas

particularidades diferencian al libro frente a cualquier otra investigación basada en la simple antologización o en trabajos de campo que solían tener al etnotexto como material empírico para otros resultados y no como objeto fundamental.

CARTOGRAFÍA DE LA ETNOTEXTUALIDAD VIVA EN COLOMBIA

La taxonomía cultural en América Latina ha estado habitualmente interferida por los viejos formatos de la administración colonial, de la cual el ordenamiento político administrativo del momento en que se produjo el libro era heredero. Así, el índice del trabajo adquirió una estructura propia que reflejara los grandes campos de investigación de los científicos sociales y literarios que en ese momento desarrollaban trabajos tendientes a trascender los límites de sus disciplinas y que, por eso mismo, serían permeables a una propuesta de investigación de gran envergadura que tuviera como resultado un cambio profundo en el estado del arte, dibujando un mapa capaz de cambiar la cartografía cultural colombiana. El libro parte de estas premisas para llegar a una estructura capitular capaz de dar cuenta del estado de la literatura aborigen de todo un país, cerrando el derrotero sincrónicamente a finales de los 60. De este modo, el resultado es un índice geocultural, antes que convencional, con lo que se logra de entrada un cambio en la noción: dejar a tras la idea de las culturas de región, para insertarse en la visión de las culturas de comunidad. No redundaría mencionar que cada investigador participante en el proyecto consigna allí el resultado de investigaciones que, en muchos casos, exceden los diez años de trabajo.

Desde esta óptica, el libro está compuesto por diez capítulos, de los cuales el primero se ocupa de la conceptualización del problema, así como de dar cuenta de los hallazgos de la investigación. Los siguientes nueve dan cuenta del corpus específicamente literario del libro. Ésta es, entonces, la composición del libro por capítulos, cuyo ordenamiento es cultural y que da cuenta del estado de las culturas con una etnotextualidad viva que sobreviven en el territorio de Colombia.

SOBRE LA LITERATURA MITOLÓGICA

Este capítulo teórico de Hugo Niño (Niño, 1978) antecede a los etnotextos y en él se da cuenta del estado de las investigaciones etnoliterarias al cierre de la investigación, en la perspectiva de las disciplinas configuradas en el momento: la lingüística antropológica, la antropología y, desde luego, la literatura. El estudio considera el estado de la cuestión con autores como Charles Vachot,

Catherine Backes-Clement, Claude Lévi-Strauss, Deryck Cooke, Erich Auerbach, A.J. Greimas, Roland Barthes, E. Benveniste, más los estudios teóricos de los propios investigadores concurrentes en el proyecto, quienes son autores de una bibliografía importante, ampliamente conocida y reconocida.

AMAZONÍA

La Amazonía constituye la más importante reserva cultural de Colombia, aparte de serlo también en el orden medio ambiental. En Colombia, su superficie rebasa los 400 000 kilómetros cuadrados. En este capítulo se encuentran los siguientes estudios:

Ticuna

La primera literatura estudiada allí es la *ticuna*, a cargo del mismo Hugo Niño. Contiene tres relatos etiológicos: <<Historia de Yoi, del Amazonas y de la creación ticuna>>, <<Historia de la Luna>> e <<Historia del Sol>>. El primero contiene entre otros rasgos distintivos la reconstrucción del sistema totémico y las filiaciones de los distintos clanes que dan origen a la parentela. Los dos siguientes se ocupan del ordenamiento cósmico, así como de las funciones del Sol y la Luna. Los ticunas constituyen la cultura más austral de Colombia. Lingüísticamente, se trata de una de las lenguas de constitución y procedencia más variadas. Rivet, Loukotka y Castellví la consideran perteneciente a la familia arawak.

Siona

La segunda es la *siona*, a cargo de Milciades Chaves (Chaves, 1978). Contiene trece relatos, que comprenden narraciones etiológicas, de aparecidos, así como rituales de paso. Los sionas pertenecen a la familia lingüística tucano, cuyo hábitat se encuentra en las márgenes de los ríos Putumayo, Caquetá y algunos de sus afluentes. Los cuatro grupos del Alto Putumayo, objeto de este trabajo, se encuentran localizados a orillas del río Putumayo, ya en la meseta donde se inicia la gran llanura del Amazonas.

Murui

La tercera es la *murui*, a cargo de Fernando Urbina (Urbina, 1978). Los muruis han asimilado a los uitotos, que es el nombre con que se designa un vasto com-

plejo de tribus amazónicas. El término uitoto, de origen Caribe, se encuentra ya citado en documentos del siglo XVIII, tomado de uno peyorativo con el que algunas tribus designaban a sus enemigos. La adopción final del término se debe al uso extensivo que hicieron de él los dominadores occidentales, principalmente en el auge de las caucherías, así como por su inclusión en documentos oficiales y científicos, entre ellos los trabajos de K.T. Preuss. Estas guerras de frontera, más otras guerras tribales, llevaron a los uitotos a una diáspora tan radical que los condujo a los confines del Amazonas e incluso, fuera de él. De unos 50.000 a comienzos del siglo XX, hoy quedarán algo más de 6.000. El texto que se incluye aquí: <<El Hrafue del Uik>>, es de muy compleja significación. Uno de sus valores es el de relato iniciático. De generación de las cosas a partir de la palabra. Logos como principio de acción. De eso trata el relato. Los murius-muinanes conforman una familia lingüística independiente.

Andoque

Este estudio corresponde a John Landaburu y Roberto Pineda Camacho (Landaburu y Pineda, 1978). Los andoques, *Gente del Hacha*, son una comunidad de la Amazonia colombiana. Viven en las riberas del río del Guacamayo Rojo o Aduche, afluente del río Grande o Caquetá, abajo del Cerro del Guacamayo o Araracuara. Dicha comunidad es el fruto del proyecto de reconstrucción étnica emprendido hace más de siete décadas por los pocos sobrevivientes de la hecatombe de la compañía cauchera Casa Arana. Ésta azotó la región comprendida entre los ríos de Caquetá y Putumayo, al este del río Caraparaná, durante las tres primeras décadas del siglo XX. La población de la Gente del Hacha se estimaba, antes de la incursión de los caucheros, en varios millares; en 30 años se redujo a unos pocos centenares dispersos. Poco antes del conflicto colombo-peruano de 1932, un inmenso contingente fue deportado por la Casa Arana hacia Iquitos, en el Perú. Sobre la casa Arana y la Guerra del Caucho insistiremos más adelante, con ocasión de la epopeya Gitoma.

La comunidad está dividida en grupos de parentesco patrilineales, patrilocales y exógamos. Se dedica a la agricultura itinerante, a la caza, pesca y recolección. Los hombres se ocupan en la tumba y quema del bosque, la cacería y la recolección de productos; las mujeres se concentran en la siembra y cultivo de la chagra o campo. Los andoques siguen siendo caucheros. Durante dos temporadas del año se dedican a esta labor, bajo la autoridad de dos o tres patrones blancos. Por medio del sistema de endeude, los patrones explotan y controlan la fuerza de trabajo indígena.

La Gente del Hacha se encuentra librando, hasta ahora, una lucha defensiva, de carácter ritual, contra los conquistadores blancos: misioneros católicos y protestantes, comerciantes y caucheros medios. El rito y los dos relatos que se dan a conocer en este segmento del libro deben enmarcarse en dicho proyecto; específicamente, el rito es un recurso para propiciar la fecundidad y la fertilidad de una comunicada amenazada física y culturalmente de extinción, por la agresión de la << gente quemadora >>, como se designa, en andoque, al blanco. Obviamente, dicho rito es algo más que un recurso: expresa al horizonte filosófico y existencial sobre y en el cual se despliega un aspecto de la sexualidad de la Gente del Hacha.

Ufaina

Este segmento, con nueve relatos, corresponde a Martin Bon y Hildebrand (Hildebrand, 1978). Los ufainas o tanimukas, constituyen un pequeño grupo de unos 150 individuos, que habitan en forma dispersa la región comprendida entre los bajos ríos Apaporis y Caquetá. Su territorio tradicional son los caños Yapiyá y Curubarí, afluentes derechos del río Apaporis, cerca del raudal de la playa.

El grupo pertenece a la familia lingüística tukano y se compone de mitades endogámicas funcionales, patrilineales. Sin embargo, en respuesta a problemas democráticos, establecen intercambio matrimonial con grupos vecinos, entre ellos: los yukunas, letuamas, matapíes y makunas. Su residencia es patrilocal. Un grupo local consiste, generalmente, en una familia extensa, compuesta de dos o seis familia nucleares, que viven en una casa comunal o maloca.

Los ufainas viven básicamente en función de su cultura tradicional. Sin embargo, han adoptado algunas costumbres occidentales, como el vestuario, varios tipos de herramienta, la monogamia, la educación de sus hijos en las misiones católicas y la dependencia de determinadas medicinas. Como resultado, los jóvenes se interesan cada día menos por la forma de vida ancestral. El estudio etnotextual de aquí está relacionado con el primer estudio etnológico de este grupo. Los mitos que se presentan forman parte de un corpus extenso, recogido por Hildebrand a partir de 1972.

Los ufainas cuentan que existieron dos mundos anteriores al nuestro. Uno se destruyó por fuego y el otro por agua. Esa época la describen en mitos

que relatan comportamiento social de adaptación ecológica, de pensamiento y meditación para los seres humanos.

Los hombres nacimos de unos huevos de tierra que coloco Tufana, en el oriente, donde nace el sol. A cada huevo lo cuida un animal sobre natural y de cada huevo nació una tribu. Los animales protectores condujeron a las tribus al lugar que les convendría vivir. Bajo la custodia del tigre y del gavilán nacieron dos grupos hermanos: los ha-antímahas y los ufainas: el Tigre y el Gavilán los llevaron por debajo de los ríos a un punto en el río Apaporis, cerca del raudal de la playa, donde aparecieron y vivieron como gente.

Siriano

Su investigador es Rodrigo Ibáñez Fonseca (Ibáñez, 1978). Los sirianos son uno de los varios grupos indígenas habitantes de la selva tropical húmeda de la Amazonia colombiana, localizados en el territorio del Vaupés. Pertenecen a la familia lingüística tukano oriental. Su dialecto, hablado por poco más de 250 individuos, sirve como pastor de cohesión étnica y de diferenciación con los otros grupos; su unidad y organización social y política están sustentadas, además, por una tradición mitológica común.

Ubicados a lo largo de los ríos Paca, afluente del Papurí, Yi y Abiyú, afluentes del río Vaupés, viven principalmente de la casa y la pesca como actividades propias del hombre; la horticultura y procesos de la yuca brava son labores de la mujer, además de la recolección de frutos silvestres y fauna selvática del monte y los ríos. Los hombres manufacturan la cestería; las mujeres, la cerámica.

Debido a los múltiples contactos que han tenido con los blancos, intensificados desde finales del siglo XIX, principalmente a través de misioneros, caucheros, comerciantes y agentes del gobierno, han sufrido importantes cambios en sus formas de vida tradicional, en sus patrones económicos socio-políticos y culturales.

Organizados social y políticamente en cinco segmentos o linajes de una anaconda primordial, están emparentados mitológicamente como hermanos mayores y menores y jerarquizados de la cabeza a la cola de esta anaconda mítica. El hermano mayor es Tubú y su segmento Tubú-a, cabeza de la anaconda y jefe principal de la tribu total siriano. Le siguen en jerarquía Baraka-Sira, lue-

go Tibuiri-Paramí y Diákara Grd-mang como cuerpo de la anaconda; y, por último, el linaje y payé del segmento de cola de la anaconda, Líndiara oyo Kri maz. Tales segmentos se encuentran especializados en ciertas funciones de la vida económica, social y política del grupo.

Sus relaciones con los otros grupos están fundamentadas por el vínculo de alianza dado a través del matrimonio exógamo y se expresa mediante las fiestas y bailes rituales de dabucurí, que obedecen a leyes particulares de reciprocidad. Las expresiones rituales, particularmente aquellas que se refieren al individuo, como el bautizo, el matrimonio, o la iniciación a la vida adulta de los barones (yuruparí), se han venido perdiendo entre los sirianos como prácticas, al asimilar las pautas del cristianismo mediante la influencia misionera.

Una de las instituciones que aún permanece con cierta vigencia es la del payeísmo o chamanismo, con los payes, individuos dedicados a las prácticas de brujería, maleficios y curación de enfermedades. No obstante gran parte de las formas de vida tradicional de los sirianos, su ideología y adaptaciones a la naturaleza puede ser observada en la lectura de los cuatro relatos contenidos en este aparte.

LLANOS ORIENTALES

Esta región queda al norte de la Amazonía y posee una extensión de más de 300 000 kilómetros cuadrados. Está formada en gran parte por llanuras y profusos ríos. Es rica en ganadería y en ella ha sido frecuente la practica macabra de las guahibadas o cacería de indios, adelantadas por los hacendados como una manera de mantener sus fronteras. Es una región muy codiciada por su riqueza petrolera y en al actualidad se encuentra soleada por la guerra privada que invade a Colombia, de allí son las siguientes culturas:

Guahibos-Cuibas

Los guahibos son, sin duda, la población indígena más importante de los llanos orientales. Su investigación ha sido llevada a cabo por Francisco Ortiz (Ortiz, 1978). Aunque dispersos en pequeños grupos de menos de un centenar de personas, su hábitat abarca toda el área de los llanos, desde los ríos Guaviare e Inírida en el sur hasta el apure en el norte y desde las cercanías de la cordillera oriental hasta el Orinoco y algunos de sus afluentes, en territorio venezolano. Su población se estima en unas 10 o 15.000 personas.

Lingüísticamente podemos distinguir cuatro grupos: Los guahíbos propiamente dichos, localizados principalmente al sur del río Meta, los cuibas-chiricoas al norte del mismo río, los macaguanes o hutnunes en el departamento de Arauca, al norte y los guayaberos sobre el río Guaviare, al oriente de la población de san José.

A la llegada de los españoles y durante los siglos XVI y XVII, los guahíbos y cuibas se caracterizaban por su nomadismo, lo que les valió el nombre de <<Gitanos de Indias>>. A partir del siglo XVIII, se inició un cambio hacia la agricultura, en las regiones abandonadas por los achaguas, quienes sufrieron un descenso demográfico extremadamente rápido. Deculturados por las misiones, perseguidos por los caribes y guahíbos, quienes durante el siglo XVIII, se dedicaron al comercio de esclavos, finalmente los cuibas y achaguas fueron asimilados por algunos grupos guahíbos; esta asimilación parece haber sido el mecanismo más importante en la adquisición de la tecnología agrícola por parte de los guahíbos. El proceso de la yuca constituye un vasto complejo técnico en el que interviene el conocimiento de cerámica, cestería, además de agricultura y meteorología, lo que, por consiguiente, supone también un complejo ideológico que está claramente representado en las tradiciones orales de los guahíbos.

Por otra parte, la literatura oral cuiba parece más orientada hacia temas zoológicos, como quiera que la cacería es considerada una de las actividades de mayor importancia económica y cultural. Los 18 textos que se presentan aquí provienen de las poblaciones de Kurkoto y Tsamani en el bajo río Casanare, donde, mediante ciertos lazos económicos y sociales con los guahíbos, los cuibas han iniciado un proceso de cambio orientado hacia la agricultura y la vida sedentaria.

GUAJIRA

La Guajira es la región más noroeste de Colombia. Se trata de una gran península en su mayor parte desértica. Así como los Llanos orientales, limita con Venezuela, y es una misma región cultural. Los Wayus han sido históricamente perseguidos desde los tiempos de Antonio de Arévalo, quien llegó a conseguir una cédula real para desplazarlos masivamente a la isla de Santo Domingo, debido a su resistencia tenaz al poder colonial. Su cultura principal es la Guajira o Wayú.

Guajiro

Considerados como miembros de la familia Arawak, los guajiros habitan la península del mismo nombre, constituyendo uno de los grupos aborígenes más importantes del país, no solo por su número, sin, igualmente, por su tenaz lucha por supervivir culturalmente, en medio de múltiples presiones y hostigamiento, resultantes de la avidez que despiertan sus riquezas naturales, así como desglose privilegio de ser <<cruce real>> del contrabando. La nación Guajira extiende su presencia hasta Venezuela, en la costa oeste del golfo de Maracaibo. Hoy, los guajiro-hablantes apenas llegan a los 45.000.

Entre los quince relatos que integran este segmento, recolectados por Milcides Chávez (Chávez, 1978), merece atención la leyenda <<La Majayura que pierde a los hombres>>, un ritual de pubertad, según el cual la niña que había ingresado en él sale cuando deja de ser tal y se convierte en un mujer, después de un encierro de uno o dos años durante el cual sólo la visitan la madre y las mujeres de su familia. Al final de este prolongado rito queda lista para casarse con el hombre que le pida. Quizá en esta leyenda se encuentra la sublimación de un acto afectivo inhibido.

La segunda leyenda, <<Las serranías de la Guajira>>, relata la formación de los principales cerros que se encuentran en la península. Aparece en esta narración Mareigua, una de las principales divinidades del pueblo guajiro, quien con su poder convierte en cerros a las personas, aparta el mar de la tierra y la puebla de árboles y animales en beneficio del hombre. En la leyenda <<el incesto>> se pone de manifiesto el castigo a los transgresores de las normas que rigen la vida sexual, a quienes se les impone la fuerte sanción del sentido de la vergüenza con tal intensidad, que el individuo no es capaz de soportarlo y prefiere suicidarse y desaparecer, a resistir la desaprobación de lo suyo.

La leyenda <<La india Worunka>>, nos muestra un conflicto sexual: el temor del hombre hacia la mujer, creándose una situación conflictiva, la que solo Mareigua arregla restableciendo el equilibrio en la comunidad. También aparece la divinidad con su carácter severo y vengador por las transgresiones a las normas de conducta: seca las matas de tuma -piedra de color colar brillante usada por los guajiros como adorno y objeto mágico-, trae el verano y, con él, el hambre y todos los males de la Guajira.

En el relato <<El indio Jururiana>>, aparece ya el hombre cuyos status le da lugar preferente en la sociedad debido a su poder de adivinación y se declara, él mismo descendiente de la madre tierra. También en el relato <<El indio Pusahina>> se afirma este concepto del hombre superior a los demás del individuo vidente y de la influencia decisiva que ejerce sobre el pueblo guajiro.

En la novena narración encontramos un mito en transe de convertirse en cuento, en donde la realidad de los hechos y la libre interpretación del narrador corren parejas. Aparece en él, como nota interesante, el sueño, en el que él guajiro crece con fe ciega, cumpliendo fielmente las ordenes que reciba durante él. <<Los dos hermanos>>, relata las peleas de una casta –la casta Guajira la forman todos los individuos que llevan el mismo apellido en línea matrilineal– con otra y el poder ilimitado del más fuerte, donde la casta vencedora no solo se adueña de los bienes materiales de la vencida, sino que los mismos individuos pasan a ser sus esclavos. Esta realidad Guajira se manifiesta más claramente en el cuento << El indio guerrero iguana>>, que muestra con gran objetividad lo sangriento de la guerra de las castas, el valor de la magia en las grandes empresas y el castigo a quien desobedece las ordenes que recibe durante el sueño.

En el cuento <<El Piache Umaralá>>, se demuestra con claridad el papel importante que juega el Piache en la comunidad Guajira: investido de poderes mágicos, cura las enfermedades; dispensa contras para dominar la vida efectiva del ser amado; predice los hechos afortunados y las malas noticias, de manera que su posición y prestigio se encuentran por encima de los demás, sin que nadie intente arrebatarse o restarle metiros. Sus prescripciones constituyen órdenes que son obedecidas, pues todo individuo procura evitar caer en desgracia con los espíritus. Y, por último, en el cuento <<el hijo del Cóndor>>, se descubren restos de totemismo donde quienes se encuentran en parentesco directo de consanguinidad con el animal tótem poseen fuerzas y atributos superiores al común de las gentes.

SIERRA NEVADA

Se trata de un gran complejo montañoso al noroeste, a orillas del océano atlántico y cuyo territorio penetra en profundidad sobre tierra firme. Ese territorio sagrado de los Koguis. Desde que se inició la economía de la marihuana y de la coca, los Koguis han sido sistemáticamente hostigados para que se desplacen de sus territorios ancestrales. Dentro de esta guerra infame,

muchos de ellos han ido a refugiarse a Panamá. Los Koguis constituyen la principal cultura ancestral de la sierra en la actualidad.

Kogui

Este segmento corresponde a Milciades Chávez (Chávez, 1978). Los Koguis, junto con los ijkas y los sankas, ya extinguidos constituyeron la base del triángulo arhuaco, denominación general de las principales culturas que una vez poblaron toda la sierra nevada de Santa Marta, su ascendiente colectivo fueron los taironas que, junto con los muiscas del altiplano cundiboyasense, constituyeron las culturas prehispánicas más adelantadas de Colombia.

Poseedores de una cultura de gran desarrollo, principalmente ideológico, los Koguis basan su economía en la agricultura, actualmente solo de subsistencia, tal como sucede con la manufactura textil. En lo referente al orden social, este se apoya en complejos códigos conductuales. Expresado a través de una rica mitología. Sin embargo, hoy, como les sucede también en grado crítico a los guajiros y con intensidad comparativamente menor al resto de la población aborígen colombiana, enfrentan el aniquilamiento y la enajenación cultural y económica, a los que tratan de oponer la fuerza de una organización cada vez más sólida. Un arhuaco de la rama ijka, Liberato Crespo, fue en los años 70 y 80 el líder indígena más prestigioso del país. A través de toda la mitología Kogui se ponen de manifiesto las dos fuerzas opuestas de toda cosmogonía, lo bueno y lo malo, con asimilación del cristianismo con fuerzas benéficas como los ángeles y fuerzas del mal como los demonios. Aparece el culto del sol y se descubre el sacrificio de los niños y alimentos para solicitar sus favores.

El oficiante o chamán de esta religión es el mama, poseedor de toda la sabiduría y el poder mágico; todos los actos trascendentales están íntimamente relacionados con su intervención. Una de sus funciones, quizá la más importante, es conferir la *seguranza* o talismán que consiste, por lo general, en una cuenta que varía de forma según sea el fin al que se dedique. La *seguranza* guarda en sí poder o cualidad benéfica para el poseedor y es de propiedad individual. El número de *seguranzas* que posee el individuo le da un determinado *status* en el grupo y le confiere poder; las mamas, que han realizado todos los estudios correspondientes a su cargo y han cumplido con todas las obligaciones inherentes a su oficio, poseen hasta 28 *seguranzas*. Hay *seguranzas* de iniciación de matrimonio, de siembra, de cosecha, de enfermedad. La *seguranza*

entre los koguis, como en otras culturas, es impersonal, sobrenatural; actúa para el bien y para el mal; cualquiera puede poseerla; es omnipresente; se encuentra en personas, animales o cosas; es transferible; y, por último, en caso de fracasar, el hecho se atribuye a la intervención de un espíritu más poderoso.

La acumulación de seguranzas produce el sohorín, atributo que únicamente poseen algunos mamás y que les comunica clarividencia, para ponerse en relación con los muertos y el espíritu de toda la naturaleza. De eso tratan en gran parte los 22 relatos de este segmento.

ISLAS Y LITORALES: LITERATURA DE NEGROS

Dentro de este volumen dedicado a la literatura aborigen de Colombia, para algunos lectores podrá resultar insólita la inclusión de literatura de negros, habida cuenta de que el negro no es aborigen americano. Empero, tratándose de preparar con el objeto de realzar valores de la cultura indoamericana y de señalar las contribuciones vitales que hacen parte integrante del bagaje cultural colombiano, la exclusión de la literatura de negros, por el contrario, hubiera resultado discriminatoria.

La contribución del negro a los destinos literarios de Colombia no es menos importante que la aportada en el transcurso económico y social del país. Su participación se inicia en el siglo XVI, cuando, traído de África, se convierte en el recurso laboral más importante de la nueva granada.

Sucede entonces, por ejemplo, que la concepción de los negros sobre el oro y el mundo indígena que aparece en mitos de mineros del Litoral Pacífico, es desconocida no solamente entre indígenas de la misma zona, sino entre gentes que viven en los puertos rivereros y más lejos, en las ciudades. Por el contrario a caseríos de gentes negras e indígenas llegan maestros de los puertos y ciudades a enseñar como única verdad concepciones del mundo, esencialmente, a través de la literatura occidental.

Negros y morenos se encuentran en Colombia asentados, principalmente, en regiones costeras de los océanos Atlántico y Pacífico, en los valles interandinos de los ríos Cauca y Magdalena, inclusive algunos afluentes, o en el valle transversal del río Patía. En el Caribe isleño se encuentra en el archipiélago de San Andrés y Providencia.

Su literatura, expresada en mitos. Leyendas, cuentos, historias, décimas, canciones o rimas, se registra en lengua española entre la mayoría de la población negra y morena. Un grupo negro de la región costera del océano Atlántico proveniente de sociedades cimarronas o palenques que existieron desde el siglo XVI, cuando llegaron los primeros navíos esclavistas, todavía se expresa aunque tenuemente en *palenquero*, una lengua criolla (Bickerton y Escalante, 1970; Patiño, 1977, 1978; De Granada, 1970, 1971), con relexificación en español. El grupo negro del archipiélago de San Andrés y Providencia, así mismo, se expresa en otra lengua criolla, con relexificación en inglés (Edwards, 1970, 1972).

Los nueve relatos contenidos aquí, fueron recogidos por Nina Priedemann en trabajos de investigación antropológica realizados desde 1965, en distintas regiones del país habitadas principalmente por grupos negros y morenos. Esas regiones son el archipiélago de San Andrés y Providencia, así como los litorales del mar Atlántico y el Pacífico.

CHOCÓ

Chocó es un departamento extendido territorialmente sobre la costa del océano Pacífico. Si se tratara de un museo cultural, diríamos que es un magnífico en clave por tener una población predominantemente negra e indígena. Pero si se trata de una valoración social, diremos que es una de las zonas más degradadas de Colombia por la infinidad de atropellos sociales, culturales y económicos que ha padecido. Chocó es visto solamente como destino ecoturístico cuyas empresas, como es de esperar, están en manos extranjeras y de capitalistas del interior del país. Sus grupos indígenas más conocidos son los emberas y los cunas.

Embera

De los grupos indígenas, que constituyen el 7% de la población del departamento del Chocó, el más numeroso es el de los emberas. El otro grupo lingüístico está integrado por los Waunanaes. Los emberas o emperas suman una población aproximada de 15.000 individuos y se considera una población en aumento. Estos relatos fueron recogidos por Fernando Urbina (Urbina, 1978). Esta Nación ocupa diversos enclaves que van desde Panamá hasta el sur del Chocó, incluyendo localidades en el noroeste de Antioquia. En la actualidad se da un fuerte desplazamiento hacia el Caquetá, en la Amazonía, debido a la guerra privada que azota el país.

Los emberas, palabra que en su idioma equivale a <<agente>>, constituyen un grupo cultural muy definido. Han conservado su lengua, buena parte de su organización social y formas tradicionales de subsistencia. Sobre el origen de estos grupos poco puede decirse. Lingüísticamente pertenecen a la gran familia *Karib* y acaso su penetración en el territorio del Chocó se efectuó desde la Amazonía, siguiendo la vía Caquetá-Tolima. El relato de Jinú Potó fue escogido por Fernando Urbina.

CALDAS

Caldas ya es un territorio caracterizadamente occidental, con economía basada en el café, la industria de ensamblaje y los servicios. Los pocos grupos indígenas que sobreviven en su territorio son. En sentido estricto, enclaves.

Chamí

Esta cultura fue investigada por Luis Guillermo Vasco (Vasco, 1978). Ubicados en el curso superior del río San Juan, zona noroccidental del departamento de Risaralda, municipios de Mistrató y Pueblo Rico, los aproximadamente 3000 chamies, son en realidad el resultado de la confluencia territorial de varios grupos de diferente origen, pero todos ellos con una pretérita base lingüística y cultural Caribe. Provenientes unos del Chocó, otros de regiones diversas de Risaralda y Caldas, conservaron durante decenios, y pese a la vecindad, su aislamiento entre sí.

El establecimiento en Purembará, centro de la región, de una misión católica en los años 20 y el desarrollo por parte de ésta de un amplio conjunto de actividades económicas, educativas, religiosas y de diversa índole, fueron la base a partir de la cual la dominación de la sociedad colombiana sobre estos grupos creó, al mismo tiempo, lazos crecientes entre ellos.

La antigua autoridad político-religiosa del Jaibaná fue así eliminada, de modo que una nueva, la del misionero, se impuso sobre las comunidades, desvirtuando por completo sus anteriores formas de vida y abocándolas a una rápida extinción tanto cultural como biológica, y como consecuencias los chamies han perdido no menos del 40% de su población en las décadas de los 60 y los 70, para acá. Una manifestación de esta situación ha sido la suspensión de la transmisión de la tradición oral a las nuevas generaciones así, unos pocos vie-

jos son los últimos detentadores de ella. Uno de ellos es Clemente Nengarabe, quien hizo los cinco relatos contenidos aquí.

CAUCA

En el departamento del Cauca y sobre las dos vertientes de la Cordillera Central, base territorial de los municipios de Corinto, Caloto, Toribio, Jambaló, Páez e Inzá, viven alrededor de 40.000 indígenas, conocidos con el nombre de paeces. Algo más de la mitad reside en los dos últimos municipios, los cuales se hallan localizados en la cuenca del río Páez, muy conocida por tener un relieve profundamente quebrado, difícil, escarpado y fragoso. No constituye ninguna sorpresa, pues, que entre los paeces el poblamiento disperso sea un rasgo cultural sobresaliente y que el nivel sociocultural de integración familiar constituya una baluarte irremplazable en el mantenimiento de las tradiciones nativas. De aquí procede la cultura estudiada que le da nombre a la región.

Páez

A la llegada de los españoles, los paeces conformaban un tipo cultural que Julián Steward definió como cacicazgo. La población era numerosa, puesto que podía mantener << seis o siete mil indios de guerra >>. El territorio era extenso, llegando hasta las proximidades de Neiva. El implantamiento de la encomienda obligó a los indios del valle del río Magdalena a refugiarse en las profundidades de tierra dentro. En todo tiempo, estas tierras han sido, pues, una auténtica región de refugio.

Los cambios sustantivos de la cultura Páez no han sido desencadenados por las modificaciones de las instituciones religiosas nativas, sino por las innovaciones introducidas en el sistema económico, que tienen que ver con la economía de mercado, como el cultivo de café y, sobretodo, el cultivo de la papa. Antes de la introducción de este cultivo en 1930, los paeces exhibían una fuerte identidad étnica y cultural; eran indígenas tribales. Con la extensión del cultivo de la papa, se convirtieron muy rápidamente en comunidades indígenas campesinas, caracterizadas por los lazos de dependencia. En la primera tipología se relievaba el indio cultural: miembro de la comunidad; en la segunda el indio social: miembro de clases sociales. Este proceso está siendo intensamente acentuado con la intervención de las instituciones de integración sociocultural nacional: la educación, la salud, la moneda, el mercado, el ejercicio, la reforma agraria. El futuro de los indios paeces y, por lo tanto, de su

cultura, estaba ya definido al no ser por la constitución de 1991, que reconoció, al menos en la legalidad, el control de los aborígenes sobre sus entidades territoriales. Esta investigación corresponde a Segundo Bernal (Bernal, 1978).

CUNDIBOYACÁ

Comprende la región central de Colombia, compuesta básicamente por los departamentos de Cundinamarca y Boyacá. Desde el comienzo de la colonia se estableció allí la sede administrativa, primero en Tunja y después en Santafé de Bogotá, hoy Bogotá. No es de extrañar que estas culturas fueran las primeras en ser aniquiladas por razones territoriales. Los grupos e individuos que logran sobrevivir fueron absorbidos culturalmente. No obstante, es asombroso saber que aun hay pequeños resguardos en la Sabana de Bogotá. Los principales allí fueron los muisca.

Muisca

Este es el único segmento que no es el resultado de un trabajo directo de campo, sino de una selección bibliográfica, hecha por de Hugo Niño (Niño, 1978). La denominación muisca procede del apelativo con que los conquistadores los designaban por su número, asociándolos con enjambres de moscas. En efecto, su población al periodo de la conquista ha llegado a estimarse hasta en 1.000. 000 de habitantes asentados principalmente en la zona de Sabana de Bogotá y hacia el norte de esta.

Los muisca, o chibchas del altiplano, constituyeron una de las culturas más florecientes de América prehispánica, con un apreciable desarrollo tecnológico que incluyó el manejo de los metales semiduros, fuera de eso, la medicina y la organización económico-social llegaron a un notable grado de adelanto. En matemáticas, desarrollaron el sistema vigesimal. En el plano conceptual, su literatura fue tan rica, que parte de sus contenidos sobrevivieron a la negación y al bloqueo cultural, política sistemática de la corona, expresada en toda América con el fin de desarraigar culturalmente a los pueblos aborígenes y fortalecer la dominación.

Esta es una de las razones por las cuales no se conservan textos auténticos de aquella literatura, sino versiones y relaciones argumentales, generalmente muy contaminadas ideológicamente, además de latinizadas y despojadas de su morfología, lo que apenas les deja un menguado valor como sola información,

pero desafortunadamente no como literatura autónoma en su expresión. Con este ánimo contrastivo, y también complementario, se presentan en este segmento textos condensados, según diversas tradiciones y compendiados por Walter Krickeberg (Krickeberg, 1991). Hoy los descendientes muiscas se han asimilado a la población campesina cundiboyasense, conservados en buena proporción como etnia, pero no como cultura.

Si bien *Literatura de Colombia aborigen* dio respuesta positiva a la pregunta sobre si existía una literatura oral indoamericana viva, no respondió otra pregunta subyacente: si existía una narrativa sobreviviente como totalidad textual, pensando en textos como los clásicos indoamericanos a que hemos estado acostumbrados o como el mismo *Yurupary*, recogido hace más de un siglo y cuyos rastros se perdieron en tanto totalidad. En otras palabras, la nueva pregunta era si existía una narración total, que diera cuenta de la historia y la cosmovisión de una comunidad practicante, lingüísticamente hablando. Ésa fue la pregunta que me propuse responder, cosa que haré en el capítulo final de este libro. Esa narración es la extraordinaria epopeya amazónica de Gitoma, que analizaremos después de un breve capítulo de reflexión.

CAPÍTULO 13.

DESCUBRIMIENTOS TOLERANCIA, PLURALISMO Y UTOPIÁS¹³

Guillermo Hoyos Vásquez

Quiero comenzar por reconstruir la reciente historia de lo que ha sido para muchos de nosotros este programa de Filosofía Iberoamericana. En una mañana de octubre de 1992, fuimos invitados a Casa de América en Madrid para el lanzamiento de los dos primeros volúmenes de la Enciclopedia Iberoamericana de filosofía, un proyecto de colegas españoles, mexicanos y argentinos, que llevaban como título: “filosofía iberoamericana en la época del encuentro” y “Concepciones de la ética”. Ese día fuimos integrados otros colegas latinoamericanos.

De este proyecto para filósofos que tienen al español por instrumento lingüístico se afirma desde el primer volumen y hasta el más reciente, el 29: “Existe una pujante y emprendedora comunidad filosófica hispanoparlante que carece, sin embargo, de una obra común que orqueste su plural riqueza y contribuya a su desarrollo. No se pretende aquí una enciclopedia de filosofía española sino articular la contribución de la comunidad hispanoparlante a la filosofía, sea mediante el desarrollo cualificado de temas universales filosóficos universales, sea desentrañando la modalidad de la recepción de esos temas filosóficos en nuestro ámbito lingüístico. La voluntad del equipo responsable de integrar a todas las comunidades filosóficas de nuestra área lingüística, bus-

13 Tomado de: Hoyos Vásquez, Guillermo. (2008). Descubrimientos Tolerancia Y Utopías. En: revistas estudios de filosofía. Memorias del tercer congreso iberoamericano de filosofía. octubre. número especial. pp. 17-26. Agradecimiento especial a Alberto Bonilla Mosquera por la preparación de este material.

cando no solo la interdisciplinariedad sino también la internacionalidad en el tratamiento de los temas, nos ha llevado a un modelo específico de obra colectiva... la monografía temática permite un estudio diversificado, como diverso es el mundo de los filósofos que escriben en español”.

Ese día estaba también en Casa de América, el maestro de la generación que supo animar éticamente la transición a la democracia en España, José Luis Aranguren, miembro también él del Comité Académico de la Enciclopedia, con su tesis acerca de la filosofía moral, política y del derecho: “los individuos o grupos aislados, - había escrito hoy hace 40 años en el emblemático año 68-, los que se sienten excluidos, a la izquierda o a la derecha, social o regionalmente, de la política, los que se consideran desprovistos de derechos, atención pública o estatus, así como los grupos sociales en declive o mal dotados para una adaptación a las demandas de una civilización en transición o expansión, y quienes se consideran sin oportunidades, condenados a la inmovilidad, a un imposible ascenso social, se inclinan, normalmente, al disconformismo radical y, por tanto, a la repulsa de una democracia que, para ellos, no es tal”¹⁴

La comunidad filosófica, iberoamericana, motivada entre otras por los primeros 17 volúmenes de la Enciclopedia, se reunió en 1998 en Cáceres y Madrid para el I Congreso Iberoamericano de Filosofía. En la inauguración nos invitó José Saramago a descubrirnos los unos a los otros, acompañándolo en La balsa de piedra, que en lugar de ser un acta de protesta y de rechazo contra la Europa comunitaria, terminó por llevarlo “al extremo de imaginarse marinero de la fantástica embarcación de piedra en la que había transformado la península Ibérica, fluctuando impávida sobre las aguas del Atlántico, rumbo al sur y a las nuevas utopías”.¹⁵ A este propósito Javier Muguerza hablaba de la Península como la provincia europea de Iberoamérica.

O que no sospechaba entonces Saramago era que muy poco después la balsa encallaría en las Azores, contempladas desde la lejanía por Colombia, único país latinoamericano que apoyara la criminal coalición contra el reino del mal. La pesadilla no duró demasiado para bien de la Península y nuestro, de acuerdo con lo que acaba de anunciar el Jefe del Gobierno Español “no vence-

14 José Luis Aranguren, *Ética y política*, Madrid, Guadarrama, 1968, p. 205

15 José Saramago, “descubrámonos los unos a los otros” en: *Isegoría*, No. 19, diciembre de 1998, Instituto de filosofía, Madrid, CSIC, p. 44.

remos al terrorismo internacional abordándolo como una guerra”. Y la crisis con Irán “debe resolverse con firmeza, pero a través del dialogo”.

Y así pudo la balsa volver a orientarse hacia las utopías: remolcar Europa hacia el sur, “apartándola de las obsesiones triunfalistas del norte y tornándola solidaria con los pueblos explotados del Tercer Mundo; o al menos logrando que España y Portugal, “sin dejar de ser Europa, descubrieran en si, finalmente, esa vocación de sur que llevan reprimida, tal vez como consecuencia de un remordimiento histórico que ningún juego de palabras podrá borrar, y solo acciones positivas contribuirían a hacerlo soportable”. Saramago concluyo constatando que “El tiempo en los descubrimientos aún no ha terminado. Continuemos, pues, descubriendo a los otros, continuémonos descubriéndonos a nosotros mismos”.¹⁶

Ya en su exhortación Saramago nos invitaba a la tolerancia al señalar que “el demonio de la intolerancia, la dificultad de aceptar y reconocer al otro en todas sus diferencias, y peor todavía, el rechazo a admitir que la razón del oro pudiera, racionalmente, prevalecer sobre la nuestra, y que el espíritu del otro hubiera podido alcanzar, por sus propios medios, una plenitud igual o superior a aquella a la que suponemos ha llegado el nuestro”.¹⁷

Dos estaciones, una en Morelia, México, año 2000, para hablar de filosofía de las ciencias, como lo hicimos hace poco en Tenerife, en el 2005, y otra en Alcalá de Henares en el 2002, para debatir problemas de ética, nos llevaron a Lima en enero de 2004 al II Congreso iberoamericano de filosofía sobre “TOLERANCIA”. En su inauguración Ernesto Garzón Valdés nos recordó sus tesis certeras en torno al sentido actual de la tolerancia, presentadas en su ya clásico texto: “No pongas tus sucias manos sobre Mozart”, título que ya para entonces no había podido ser mal interpretado ni por el más escéptico con respecto a nuestra audaz proyecto de PENSAR EN ESPAÑOL. De su posibilidad también daban ya créditos dos ciclos sobre el tema en Casa de América en Madrid.

¿TOLERAR LA INTOLERANCIA?

Quizá lo más relevante de lo debatido en Lima ¹⁸ fue el análisis de caso extre-

16 Ibid., p. 51.

17 Ibid., p. 49.

18 Véase Guillermo Hoyos Vásquez, “de la intolerancia de la violencia a la intolerancia política” y “Tolerar para democratizar la democracia” en: guaraguao. Revista de Cultura Latinoamericana, año 8. N 19. Invierno 2004, CECAL, Centro de Estudios y Cooperación para América Latina,

mo de aquellos tipos de violencia, cuyos actores y accionar son tenidos como no tolerables en absoluto, porque impiden el normal desarrollo de la sociedad, atentando contra la vida de las personas y contra las instituciones, negando el derecho fundamental a la vida que tiene todo ciudadano. Ahora bien, cuando, justificada o injustificadamente, se señala sin más toda forma de violencia como terrorismo, es decir como no tolerable en absoluto, se niega la posibilidad de interpretar cierta violencia como expresión de conflicto todavía en aquellos límites de la tolerancia, en los que podría la política negociar soluciones. En dichos límites, la violencia política podría ser comprendida como cuestionamiento a partir de principios morales de tolerancia, que reclaman de la justicia y del derecho reformas radicales en una sociedad.

La tendencia a caracterizar toda violencia como terrorismo, convirtiendo relaciones sociales en objetos y máquinas de terror, es propia de una concepción empirista¹⁹ de la democracia, para la cual lo importante son los resultados de acuerdo con lo que se piensa que la gente espera de ella: estabilidad, eficacia y bienestar. En situaciones de violencia los ciudadanos exigen primordialmente lo que hoy llaman seguridad democrática y medidas preventivas. La pregunta por la legitimidad del Estado queda reducida al reconocimiento de las competencias administrativas de un gobierno fuerte, reconocimiento que se expresa como popularidad, con la que se pretende garantizar la gobernabilidad.

Por esto la confrontación sin límites, entre una violencia que se vuelve terrorismo, objeto aniquilable, y un Estado que se vuelve cada más contundente, cierra el camino para encontrarle salidas al callejón en el que se hayan secuestradas algunas de nuestras democracias²⁰. Esta confrontación de intolerancias es guerra de perdedores. Habría que aprender, más bien, que la tolerancia es virtud necesaria para una sociedad que busca en la democracia una pedagogía una la solución de conflictos que no se deben resolver con la guerra. Comprender la necesidad de la tolerancia para el presente significa hacer memoria para reconocer que la violencia se debe más a la intolerancia de la sociedad, que a la misma debilidad del Estado: a la intolerancia de unos con otros, ignorando el principio moral de reciprocidad y la justicia como equidad, y a la intolerancia social que legitima un Estado autoritario.

Barcelona, pp. 9-20 y 41-47.

19 Véase Jürgen Habermas, *Facticidad y Validez*, Madrid, Trotá, 1998, p. 364.

20 Véase Hernando Gómez Buendía (Coordinador), *El conflicto, callejón con salida*, Informe Nacional de Desarrollo Humano, Colombia 2013. Entender para cambiar las raíces ocultas del conflicto. Bogotá, PNUD, 2003.

Frente a esto, es necesario explicitar aquellas notas de la tolerancia que no solo han sido definitivas para el desarrollo de la democracia, sino que la constituyen en recursos para resolver hoy razonablemente aquellos conflictos que parecieran poderse solucionar con violencia, generando entonces más violencia. Razonable es la tolerancia porque cuando nos parece que lo más racional es nuestro punto de vista, nos aconseja no solo no absolutizarlo, sino suspender la intencionalidad afirmativa que nos lleva de la experiencia al juicio, para poder tener también en cuenta el punto de vista del otro, tolerarlo como el mío, es decir, ni afirmarlo ni negarlo, y si reconocerlo como igualmente justificable que el propio en un horizonte de reciprocidad y universalidad en el que se va constituyendo la necesidad práctica de lo que no podría ser objetado razonablemente por nadie.

Frente al objetivismo dogmático de la intolerancia, que se nutre de prejuicios, el espíritu de tolerancia busca liberarse de ellos, volviendo en la más originaria actitud fenomenológica al puro darse de las cosas mismas, al mundo de la vida, admirando y dejándose impresionar libremente por otras percepciones retenidas o imaginables, para abrirse a otras perspectivas en su empeño por rehabilitar el sentido fundamentador de las opiniones, suspendiendo el juicio hasta tanto no se examinen las razones que lo justifiquen, tanto las propias como las ajenas y las otras de los otros en el contexto de comprensión y pertenencia en el que se nos da el mundo, el de los objetos y el de las personas, en un horizonte de sentido y de posible validez tanto objetiva como moral.

Esta constitución subjetiva relativa de la experiencia y del juicio a partir de ella, es el fundamento de la tolerancia y lo que no solo la justifica sino que la exige. La perspectiva de las opiniones y puntos de vista, también de los propios, me obliga razonablemente, me hace responsable ²¹ de comprender las circunstancias que originan y sustentan las pretensiones de validez de mis proposiciones en un horizonte de horizontes preñado de significaciones, evidencias y valores. Además, la posibilidad de relacionar las diversas perspectivas desde una de ellas no podría justificarse si no es recurriendo a una instancia que pudiera reconocerse común a todas.

Una fenomenología del mundo social nos permite comprender su conflictividad como ocultamiento de lo subjetivo relativo de nuestras visiones del mun-

21 Véase mi libro: *intentionalitat als Bberantwortung. Geschaichtsteologie und Teleologie Der Intentionalitat bei Husserl, Phaenomenologica 67*, M. nijhoff, Den Haag, 1976.

do. Del mundo uno solo puedo tener perspectivas y el conflicto surge cuando cada quien, cada cultura se empeña en ser la perspectiva englobante, el absoluto desde donde se conoce adecuadamente el mundo. El grado de tolerancia frente a otros valores y otras culturas depende de la actitud autocrítica con respecto a mi situación en el mundo y a la manera como se me presentan las Diversas cosmovisiones. La intolerancia se explica como consecuencia de la actitud ingenua dogmática, para la que es natural la inconmensurabilidad de las culturas no solo desde el punto de vista epistemológico, sino especialmente desde el valorativo y moral. La solución de los conflictos sociales se busca entonces con la ayuda de una tolerancia calculada como dispositivo para negociar la convivencia no violenta, si no es que se resuelve por la vía de la discriminación que estigmatiza una tolerancia permisiva. En el extremo opuesto las religiones predicán la tolerancia como generosidad para con la buena fe de los no creyentes. Entendida así la tolerancia llega a los límites del utilitarismo o carece de motivación razonable para considerar lo no tolerable.

Tolerancia y pluralismo

Podríamos decir que el pluralismo es la cara afirmativa de la tolerancia y su última justificación. Por ello volvemos a la descripción fenomenológica del modo como se nos da el mundo uno. En el retomo al origen de la filosofía y la ciencia en Grecia descubre la fenomenología que el sentido originario del mundo de la vida es por esencia multicultural. En efecto, en actitud precientífica se da el mundo en cada cultura desde sus propias tradiciones, mitos y costumbres. Cada cultura tiende a identificar su visión del mundo con el mundo uno: se vuelve intolerante y pretende dominar otras culturas. Pero en actitud fenomenológica se puede reconocer la riqueza del multiculturalismo, como lo destaca Husserl en su Conferencia de Viena (1935): “Orientado así, el hombre contempla, ante todo, la diversidad de las naciones, las propias y las ajenas, cada una con su mundo circundante propio, considerado con sus tradiciones, sus dioses, demonios, potencias míticas, como el mundo absolutamente evidente y real. Surge, en este sorprendente contraste, la diferencia entre la representación del mundo y el mundo real y emerge La nueva pregunta por la verdad”²², pregunta que solo tiene sentido a partir de la pluralidad de perspectivas tanto temporales como espaciales en las que se me da el mundo uno, del cual en cuanto tal solo tengo una idea, precisamente a partir de las múltiples perspectivas de lo mismo.

22 Edmund Husserl, “La filosofía en la crisis de la humanidad europea”, en E. Husserl, *Filosofía como ciencia estricta*, Buenos Aires, Nova, p. 155.

Este sentido ontológico del pluralismo es radicalizado en relación con el mundo social. Este no solo se nos da en la temporalidad, contextualidad y pertenencia propia de lo subjetivo relativo de nuestras experiencias mundo vitales, sino sobre todo desde la perspectiva y complejidad de las diversas culturas. Esto nos obliga a relativizar epistemológica y sobre todo prácticamente nuestras posiciones y reconocer las de los demás como también razonablemente defendibles. Ya no se trata solo de una actitud moral de quien tolera a otros y a otras culturas y formas de vida, se trata de un reconocimiento de que efectivamente se dan diversas concepciones del bien, de la moral, de la religión y de la filosofía con pretensiones de validez análogas a las propias. Ignorar este punto de partida de las relaciones sociales nos vuelve intolerantes o al menos nos aísla de la sociedad civil, marcada cada vez más por la complejidad y diversidad de opciones de vida individuales y colectivas. Hoy en día, con toda razón, lo que no se presenta como plural, goza de mala fama.

Es esto lo que lleva a John Rawls a reconocer como punto de partida de la filosofía política el pluralismo y no la moral, aceptando, precisamente, que inclusive la moral y la filosofía, no solo la religión, son plurales. Una teoría de la justicia basada en principios morales, como los de Kant, puede ser universalmente válida, pero si no es reconocida como tal por las diversas culturas, carece de fuerza política y jurídica, y su validez social debe por tanto ser revisada de acuerdo con su contexto cultural. Es necesario aceptar como punto de partida el hecho del pluralismo en todas esferas de la vida, la filosofía, la moral, la religiosa, la cultural y la política, para buscarle soluciones posibles a asuntos que no se resuelven epistemológicamente acudiendo a un sentido cognitivo de la verdad de teorías.

Comencemos por rescatar el sentido del problema con la ayuda de la ya clásica pregunta que lleva a J. Rawls a proponer el liberalismo político: “¿Cómo es posible que exista por tiempo prolongado una sociedad estable y justa de ciudadanos libres e iguales profundamente divididos por doctrinas razonables, aunque incompatibles, de índole religiosa, filosófica y moral? En otras palabras: ¿Cómo es posible que puedan convivir doctrinas omnicomprendivas profundamente opuestas aunque razonables y que todas ellas acepte la concepción política de un régimen constitucional?”²³

23 John Rawls, *Political liberalism*, New York, Columbia University Press. 1993, p. XVIII. Véase Roberto Gargarella, *las teorías de la justicia después de Rawls*, Barcelona, Paitos, 2001.

Esta concepción del pluralismo es más radical y profunda que la de la tolerancia. No es un logro del liberalismo, como sí lo puede ser la tolerancia, va más a la raíz, en cuanto principio de la modernidad misma, precisamente al criticar estas formas de pluralismo legitimadas por diferencias de estatus, raza, nivel económico o social. En la modernidad la constitución de la persona periclita entre el individualismo y el universalismo, encontrando en uno y Otro extremo sus límites ²⁴. La crisis de la modernidad se acentúa en el momento que esta deviene solo modernización fomentando el individualismo posesivo o el universalismo del merca, ambas manifestaciones de la modernidad en Occidente. La crítica permite liberar un sentido de modernidad inconclusa, de la que Occidente es solo un momento, de suerte que el pluralismo se constituye en el profenómeno de la mundialización y de la ciudadanía cosmopolita, por cuanto incluye en el horizonte temporal y geográfico todas las culturas: orientales, aborígenes, africanas, etc. (en el sentido más riguroso y amplio de este). Se trata de comprender los orígenes mismos de la lucha de civilizaciones, de suerte que esta pueda ir siendo reemplazada en la historia por el reconocimiento del pluralismo propio y originario del sentido mismo de civilización. Lo que nunca pudo aceptar plenamente ni la ilustración occidental ni el idealismo alemán.

Surge entonces la necesidad de reconocer la complementariedad de los dos rasgos de la persona moderna, Su identidad y su intersubjetividad: la insociable sociabilidad, como problematicidad propia del ser humano, a la base de todo pluralismo, y que Kant pensaba resolver, sin anularla, con el recurso moral de la humanidad. Es una manera de hacerlo, pero precisamente el pluralismo nos abre a otras diferentes, propias de otras culturas y civilizaciones.

Esta problematicidad no solo nos hace conscientes del conflicto propio de la condición humana, sino que puede constituirse ella misma en fuente de recursos para desarrollar razonablemente las sociedades. Lo que pareciera perderse de normatividad en la relativización de los diferentes paradigmas morales²⁵, religiosos o filosóficos, se gana en nuevos contenidos, nuevos retos y recursos motivacionales que desde los máximos omnicomprensivos y holísticos de las diversas culturas constituyen los mínimos mediante un posible consenso entrecruzado.

24 Véase José Manuel Bermudo (Coord.). *Pluralismo Filosófico y Pluralismo Político*, Barcelona, Universidad de Barcelona, 2008.

25 Véase Jesús Rodríguez Cepeda, *La política del consenso. Una lectura crítica de "El liberalismo político" de John Rawls*, Barcelona, Anthropos, 2003.

Lo primero, con respecto, al pluralismo es la comprensión, teniendo en cuenta que “sin intersubjetividad del comprender ninguna objetividad del saber”²⁶ (Jurgen Habermas). Se trata de la forma originaria de comunicación humana, consistente en el reconocimiento del otro y de otra cultura como diferente en su diferencia, sin que comprenderla signifique tener que estar de acuerdo con ella. Es el ámbito de la hermenéutica en su sentido más amplio, en el que entran en juego los sentimientos, las tradiciones, los valores de máximos, las identidades y las diferencias. Es el campo de la constitución de sentidos, tanto más ricos cuanto más complejos, alimentados por la perspectividad de las perspectivas. Parece deseable que las relaciones sociales se motiven comprensivamente sin tener que pasar al consenso entrecruzado con base en razones y motivos de orden cognitivo, práctico o pragmático. Pero no siempre es posible defender el pluralismo con base en mera comprensión de las diferencias, sino que a veces es necesario intentar ir más allá de la comprensión de los diferentes puntos de vista para proponer un posible acuerdo sobre mínimos. Aquí la comunicación, sin abandonar su esfuerzo comprensivo del punto de vista del otro, busca constituir, a partir de las diferencias, mínimos que les reconozcan su sentido de valores para las diferentes culturas y personas.

De esta forma la antinomia de la modernidad entre individualismo y universalismo puede ser resuelta comunicacionalmente desde el pluralismo: en un primer paso comprendemos las otras culturas como pertenencias identitarias omnicomprendivas con pretensiones de universalidad, y en un segundo paso deliberamos y resolvemos discursivamente, políticamente, aquellos mínimos que reconozcan que el pluralismo es razonable, y lo es precisamente por abrirse al horizonte de inclusión y de comprensión que hace posible el discurso en procura del consenso entrecruzado sobre mínimos: los derechos humanos. La filosofía política denomina este proceso democracia y su resultado Estado de derecho. De esta forma, el pluralismo en lugar de fomentar el fantasma del relativismo y el escepticismo, la medusa de muchas cabezas, obstáculo para los procesos políticos, al partir del mundo de las opiniones en el sentido originario de la skepsis, se constituye en clave para la democracia incluyente y participativa.

26 Jurgen Habermans *Zwischen Naturalismus und Religion*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 2005, p. 177.

LA PAZ PERPETUA, O MEJOR (COMO LO FORMULA CARLOS PEREDA) HACIA LA PAZ PERPETUAMENTE

No solo porque lo grave de la guerra es que produce más personas malas que las que logra eliminar, sino sobre todo porque no debe haber guerra, es por lo que Kant le apuesta a la utopía de la paz, anotando que esta no es posible si a la vez no se busca internamente en las diversas naciones y entre ellas. Y debe buscarse, así parezca un absurdo, dada la insociable sociabilidad humana, porque renunciar a ello equivale a renegar de la razón misma.

La discusión contemporánea busca en el pluralismo la clave para solucionar globalmente los problemas de la guerra y la paz, incluidos los del terrorismo. Y así como aprendimos tolerancia en las guerras de religión, tendremos que aprender pluralismo para una sociedad postsecular post-secular en la lucha de los fundamentalismos. Reyes Mate, nos acaba de recordar cómo la ilustración no invento el sentido de igualdad y de justicia, sino que los tradujo de tradiciones religiosas, y nos advierte que “lo mismo puede ocurrir hoy o mañana con el perdón como virtud política”²⁷. Pero ello presupone que nuestra opción por el pluralismo, Incluya también concepciones de la vida en comunidad no necesariamente determinadas por el mercado. Algo que quizá comprenden hoy mejor ciertas filosofías latinoamericanas y teologías de la liberación que la clásica teología política europea. Lo cierto es que sin reconciliación no parece posible construir la democracia por venir, la que nos oriente hacia la paz perpetuamente.

La balsa de piedra está llegando precisamente en vísperas del bicentenario de las guerras de independencia, efeméride importante para seguirnos descubriendo los unos a los otros y para fijar nueva agenda. La independencia de la Península Ibérica fue todo menos que emancipación para los pueblos de Latinoamérica, si se tiene memoria de las guerras civiles por el poder, cuyo perdedor fue el pueblo, la esclavitud de los negros, la exclusión de los indígenas, la explotación de la clase obrera y la pauperización del campo, las masacres de las minorías y de los inconformes. En su momento las teorías de la dependencia mostraron en lo que terminó la utopía emancipatoria y hoy, después de la terrible experiencia de las dictaduras de la seguridad nacional y de las democracias fetiche, la filosofía política en estrecho dialogo con

27 Reyes Mate, “El debate Habermans/Flores de Arcáis. La religión en una sociedad postsecular, en *Cleves de la razón práctica*, n. 181, abril 2008, p. 28.

las ciencias sociales críticas latinoamericanas, superando en concreción a la misma teoría crítica de la sociedad, analizan positivamente los movimientos sociales que en diversas regiones y con diversos matices incorporan nuevas formas de participación popular ciudadana y que bien podrían ser alternativa a gobiernos dependientes del Norte y de su modelo hegemónico de dominación neoliberal.

Entre tanto, la tragedia de dos guerras y la vergüenza del holocausto, sumadas a la experiencia de la guerra fría y la partición de Europa, la opción por el pluralismo, el compromiso fundamental con los derechos humanos y la voluntad de paz convierten la utopía de la Unión Europea en realidad política, no muy distinta de la federación de estados considerada por Kant como la única posible para alcanzar la paz perpetua, al no ser viable afortunadamente una república mundial. Doscientos años de historia aconsejan a Europa precisamente una constitución que garantice en dicha federación los derechos de las personas, no solo como miembros de sus diversos estados, sino como ciudadanos del mundo, y obligue a la cooperación entre los diversos estados para evitar las guerras y para realizar los derechos humanos²⁸.

La situación actual de América Latina y el Caribe, si se toma el pluralismo, en lugar de falsos vanguardismos, como punto de partida, en cuanto recurso motivacional. Moral y político para la comprensión de los conflictos internos y entre nuestras naciones, invita a proponerse proyectos ambiciosos de cooperación política, reconociendo nuestras múltiples diferencias como fortalezas más que como obstáculos: el resurgimiento de movimientos indigenistas y afroamericanos, las corrientes migratorias de transterrados ibéricos, italianos, alemanes y asiáticos, nuestros mestizajes, nuestras diversidades regionales con sus determinantes ambientales, nuestras experiencias acumuladas y fracasos como repúblicas independientes y aisladas, nuestras tradiciones, valores y costumbres, en una palabra, todo aquello que constituye hoy el tema del pluralismo.

No parece, entonces, utópico proponerse metas de cooperación que nos acerquen gradualmente a una federación de Estados, a la Carta de la Unión Latinoamericana, con la que fuéramos construyendo la democracia por venir: en que la economía estuviera supeditada a la política y está a la vez a la voluntad

28 Véase Jurgen Habermans, "Eine politische Barfassung furdei pluralistische Weltgesellschaft", en *Zwischen Naturalismus und Religión*, op. Cit, pp. 324-366.

popular; en la que la inclusión de las diferencias, los derechos humanos civiles y materiales, la justicia como equidad y en general las políticas sociales, primaran sobre la competitividad de los diversos estados; en la que la concertación y la participación política desplazarán el autoritarismo y la intolerancia. Son tareas que podría compartir la balsa ibérica a partir de sus principios de pluralismo y compromiso con los derechos humanos: respeto a nuestras experiencias por democratizar la democracia, prohibición del tráfico de armas para reducir las violencias y fomentar la paz, opción por la justicia global y los derechos humanos, morigeración del mercado y del intercambio comercial, políticas de migración, fomento de la cooperación y no del vanguardismo. Para solo indicar algunas de las políticas que pueden llegarse a imaginar quienes han participado activamente en la experiencia paradigmática de la constitución de la Unión Europea.

Nos hemos venido descubriendo los unos a los otros, hemos aprendido tolerancia y constatamos que el pluralismo es la clave auténtica para la democracia y para la cooperación entre las naciones. Pensar en español nos podría llevar hoy a ser más audaces y comenzar a pensar Iberoamérica como proyecto político.

ACERCA DE LOS COMPILADORES

Luis Carlos Granja Escobar

Doctor en Educación, Maestría en Educación énfasis en Desarrollo Comunitario, Especialista en Desarrollo Humano Organizacional, Docente tiempo completo de la Universidad Santiago de Cali de pregrado y posgrado, Asesor en temas de calidad educativa y Desarrollo Comunitario.

Correo electrónico: luis.granja00@usc.edu.co

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1546-1542>

Edward Javier Ordóñez

Magíster en Filosofía. Filósofo y Psicólogo. Docente dedicación exclusiva de la Universidad Santiago de Cali. Categorizado como Investigador Asociado por Colciencias (Colombia). Líder del grupo de investigación humanidades y universidad.

Correo electrónico: javier.ordonez00@usc.edu.co/edward.javier11@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4803-0340>

Alexander Luna Nieto

Estudiante de la Maestría en Ciencias Humanas de la Universidad del Cauca. Licenciado en Filosofía de la Universidad del Valle. Docente tiempo completo Fundación Universitaria de Popayán.

Correo electrónico: Alexander.luna@docente.fup.edu.co

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9297-8043>

