

Sujeto e identidades:

miradas en curso desde la historia cultural



Deisy Liliana Cuartas Montero
Editora científica

VIGILADA
MINEDUCACION

USC
UNIVERSIDAD
SANTIAGO
DE CALI

EDITORIAL

El texto aquí registrado fue encontrado en el Repositorio institucional de la
Universidad Santiago de Cali:

<https://repository.usc.edu.co/>

Editorial

La Editorial de la Universidad Santiago de Cali es un espacio abierto a la comunidad santiaguina en donde los estudiantes, el profesorado, el personal administrativo podrán contar con la posibilidad de publicar un libro, una revista o cualquier otro tipo de publicación. Los servicios a santiaguinos y personas externas a la Institución se especifican en las políticas de la Oficina de Publicaciones. Las publicaciones de la Editorial universitaria de la USC son una expresión de las actividades de investigación, de docencia y también son una afirmación del compromiso de preservación y difusión de la cultura, por tanto, la Universidad garantiza la calidad del contenido y la presentación de todas sus publicaciones, considerando la pertinencia de las líneas editoriales correspondientes, la vinculación con el exterior y, el acceso de los grupos sociales a la cultura universitaria. Se establecieron indicadores y criterios que nos garantizarán los contenidos y presentación de los proyectos editoriales, considerándose, entre otros componentes, la pertinencia de la obra que se estudia para editar, entendida ésta como el requerimiento de esa publicación en el país en comparación con otras publicaciones; su trascendencia, en la medida que se crea importante su publicación para un conjunto de lectores potenciales; su vigencia, innovación o demanda en fragmentos de la población.

Cita este libro

Cuartas Montero, D. L. (Ed. científica). (2020). *Sujeto e identidades: miradas en curso desde la historia cultural*. Cali, Colombia: Editorial Universidad Santiago de Cali.

Palabras Clave / Keywords

Estudios Culturales, Paradigma decolonial, El mestizaje y la nación, Proceso cultural latinoamericano, Sistemas culturales, Artísticos y literarios, Conflicto cultural, Identidades subalternas, Estudios culturales latinoamericanos, Estudios subalternos y poscoloniales, Formación histórica latinoamericana.

Cultural Studies, Decolonial paradigm, Miscegenation and the nation, Latin American cultural process, Cultural, Artistic and literary systems, Cultural conflicts, Subaltern identities, Latin American cultural studies, Subaltern and postcolonial studies, Latin American historical formation.

Contenido relacionado:

<https://investigaciones.usc.edu.co/>

Sujeto e identidades:


miradas en curso desde la historia cultural

Edición Científica:

Deisy Liliana Cuartas Montero 

Autores:

Jhon Fredy Caicedo-Álvarez 

Deisy Liliana Cuartas Montero 

Alexander Cuervo Varela 

Danilo Duarte Pérez 

Freddy Moreno-Gómez 

Leonardo Paredes Gil 

Marinella Rivera Escobar 

Ana Milena Sánchez Borrero 



Sujeto e identidades : miradas en curso desde la historia cultural / Deisy Liliana Cuartas Montero [Editora científica]. -- Cali : Universidad Santiago de Cali, 2020.

294 páginas ; 24 cm.

Incluye índice de contenido

1. Historia 2. Historia de la cultura 3. Identidad colectiva 4. Filosofía antropológica I. Cuartas Montero, Deisy Liliana, Editora científica.

907.2 cd 21 ed.

A1660117

CEP-Banco de la República-Biblioteca Luis Ángel Arango



Sujeto e identidades: miradas en curso desde la historia cultural

© **Universidad Santiago de Cali.**

©**Autores:** Jhon Fredy Caicedo-Álvarez, Deisy Liliana Cuartas Montero, Alexander Cuervo Varela, Danilo Duarte Pérez, Freddy Moreno-Gómez, Leonardo Paredes Gil, Marinella Rivera Escobar y Ana Milena Sánchez Borrero.

Edición 100 ejemplares

Cali, Colombia - 2020

ISBN:978-958-5583-72-6

ISBN (Libro digital): 978-958-5583-73-3

Comité Editorial /

Editorial Committee

Rosa del Pilar Cogua Romero

Doris Lilia Andrade Agudelo

Edward Javier Ordóñez

Luisa María Nieto Ramírez

Sergio Molina Hincapié

Alejandro Botero Carvajal

Sergio Antonio Mora Moreno

Luis Felipe Vélez Franco

Proceso de arbitraje doble ciego:

“Double blind” peer-review

Recepción/Submission:

Octubre (October) de 2019

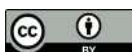
Evaluación de contenidos/

Peer-review outcome:

Noviembre (November) de 2019

Aprobación/Acceptance:

Enero (January) de 2020



La editorial de la Universidad Santiago de Cali se adhiere a la filosofía de acceso abierto. Este libro está licenciado bajo los términos de la Atribución 4.0 de Creative Commons (<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>), que permite el uso, el intercambio, adaptación, distribución y reproducción en cualquier medio o formato, siempre y cuando se dé crédito al autor o autores originales y a la fuente <https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>

Agradecimientos

A la vida, que como milagro nos trajo al mundo, a un lugar, a una familia y a unas experiencias en particular, a la imaginación, y la duda que nos han permitido pensar de manera diferente y a los maestros que hemos tenido, quienes sabiamente han sabido encausar esa energía. Finalmente, a la experiencia formativa en la Universidad del Valle y a los compañeros con los que ahora mismo, escribimos la historia de nosotros mismos.

Gratitud eterna a nuestros familiares por comprender este nuevo (¿Acaso el último?) *giro epistemológico*.

Tabla de contenido

Prólogo.....	15
Introducción.....	25

Capítulo I

Tejiendo algunas ideas sobre la definición de Historia

1.1. Breve recuento del camino de la historiografía.....	34
1.2. Breve recuento de algunos aspectos de la historiografía.....	39
1.3. El problema de la liberación de la víctima y la liberación....	49
1.4. El problema del abordaje de la historia de los derechos humanos en Colombia.....	55
1.5. La relación en los horizontes como categoría del saber oír.....	64
1.6. Bibliografía.....	68

Capítulo II

Espacios poéticos femeninos escriturales, una mirada desde la historia cultural

2.1. Introducción.....	71
2.2. Para permear las resonancias del lenguaje.....	72
2.3. La mujer en la escritura, un recorrido desde la memoria....	99
2.4. Bibliografía.....	103

Capítulo III

Marginalidad y discurso: Guadalupe Zapata y los relatos fundacionales en la historia de Pereira 1863-2013

3.1. Introducción.....	105
3.2. Breve acercamiento a la construcción narrativa, discursiva y emblemática de la representación local.....	107
3.3. Dimensión epistemológica.....	117
3.4. Metodológicamente.....	122
3.5. Conclusión.....	126
3.6. Bibliografía.....	130

Capítulo IV

Hacia una epistemología del concepto de cultura. Un ejercicio de aproximación

4.1. Introducción.....	132
4.2. Dimensión epistemológica.....	138
4.3. Dimensión paradigmática.....	142
4.4. Dimensión historiográfica.....	145
4.5. Bibliografía.....	153

Capítulo V

Mirada decolonial a la territorialidad del sujeto histórico afrocolombiano: El caso de los descendientes de los esclavizados vinculados a la Hacienda Cañasgordas (Cali, Colombia)

5.1. Introducción.....	155
5.2. Dimensión epistemológica: El giro decolonial.....	162
5.3. Dimensión paradigmática.....	168
5.4. Dimensión historiográfica.....	172
5.5. Uso y aplicación.....	184

5.6. Conclusión.....	204
5.7. Bibliografía.....	205

Capítulo VI

Caminos posibles para una historia cultural del arte popular

6.1. Introducción.....	213
6.2. Dimensiones epistemológicas del arte popular.....	215
6.3. Dimensión paradigmática del romanticismo.....	227
6.4. Dimensión historiográfica de los acercamientos al arte popular.....	232
6.5. Usos y aplicaciones del arte popular en el contexto nacional y latinoamericano: ¿Cómo tejer una historia cultural del arte popular desde Santiago de Cali, Colombia?.....	234
6.6. Bibliografía.....	238

Capítulo VII

Acercamiento conceptual a las trayectorias e indicios sobre la construcción de lo negro en Colombia

7.1. Introducción.....	241
7.2. Dimensión epistemológica.....	243
7.3. Dimensión paradigmática.....	245
7.4. Dimensión historiográfica.....	247
7.5. Dimensión práctica: Aplicación de la etnicidad al análisis de la negritad.....	252
7.6. Bibliografía.....	264

Capítulo VIII

Cultura y lenguaje: Discurso y poder en las prácticas de escritura

8.1. Introducción.....	266
8.2. Bibliografía.....	283
Acercade losautores.....	284
Pares Evaluadores.....	289

Table of Contents

Foreword.....	15
Introduction.....	25

Chapter I

Weaving some ideas about the definition of history

1.1. Brief account of the path of historiography.....	34
1.2. Brief account of some aspects of historiography.....	39
1.3. The problem of victim release and release.....	49
1.4. The problem of approaching the history of human rights in Colombia.....	55
1.5. The relationship in the horizons as a category of knowing how to hear.....	64
1.6. Bibliography.....	68

Chapter II

Scriptural feminine poetic spaces, a look from cultural history

2.1. Introduction.....	71
2.2. To permeate the resonances of language.....	72
2.3. The woman in writing, a journey from memory.....	99
2.4. Bibliography.....	103

Chapter III

Marginality and discourse: Guadalupe Zapata and the foundational stories in the history of Pereira 1863-2013

3.1. Introduction.....	105
3.2. Brief approach to the narrative, discursive and emblematic construction of local representation.....	107
3.3. Epistemological dimension.....	117
3.4. Methodologically.....	122
3.5. Conclusion.....	126
3.6. Bibliography.....	130

Chapter IV

Towards an epistemology of the concept of culture. An approach exercise

4.1. Introduction	132
4.2. Epistemological dimension.....	138
4.3. Paradigmatic dimension.....	142
4.4. Historiographical dimension.....	145
4.5. Bibliography.....	153

Chapter V

Decolonial look at the territoriality of the Afro-Colombian historical subject: The case of the descendants of the enslaved people linked to the Hacienda Cañasgordas (Cali, Colombia)

5.1. Introduction.....	155
5.2. Epistemological dimension: The decolonial turn.....	162
5.3. Paradigmatic dimension.....	168
5.4. Historiographical dimension.....	172
5.5. Use and application.....	184
5.6. Conclusion.....	204
5.7. Bibliography.....	205

Chapter VI

On possible paths. For a cultural history of folk art

6.1. Introduction.....	213
6.2. Epistemological dimensions of popular art.....	215
6.3. Paradigmatic dimension of romanticism.....	227
6.4. Historiographical dimension of approaches to popular art.....	231
6.5. Uses and applications of popular art in the national and Latin American context: How to weave a cultural history of popular art from Santiago de Cali, Colombia?.....	234
6.6. Bibliography.....	238

Chapter VII

Conceptual approach to the trajectories and clues about the construction of black in Colombia

7.1. Introduction.....	241
7.2. Epistemological dimension.....	243
7.3. Paradigmatic dimension.....	245
7.4. Historiographical dimension.....	247
7.5. Practical dimension: Application of ethnicity to the analysis of blackness.....	252
7.6. Bibliography.....	264

Chapter VIII

Culture and language: Discourse and power in writing practices

8.1. Introduction.....	266
8.2. Bibliography.....	283
About the authors.....	284
Peer Evaluators.....	289



Prólogo

Foreword

Los ensayos que se presentan en este volumen se inscriben, en términos generales en los estudios culturales, que tienen como antecedente más lejano a los *Cultural Studies*, que emergieron hacia las décadas del 50 y el 60, impulsados por teóricos marxistas ingleses, que intentaban alejarse de todo determinismo económico y dogmatismo ideológico. Unos años después con el “giro cultural” y el “giro hermenéutico”, se profundizó el interés por la cultura en términos simbólicos, semióticos, subjetivos y discursivos. Estas perspectivas han tenido un gran impacto en las ciencias sociales y humanas, caracterizándose por su desafío sistemático (aunque no siempre lo suficientemente sólido) a los paradigmas clásicos (marxismo, funcionalismo y estructuralismo). Apuntaron sus críticas a las bases epistémicas de estos paradigmas, porque consideraban que en nombre de la razón y de la verdad *objetiva*, se habrían legitimado los sistemas totalitarios, la dominación colonial y el patriarcalismo, cuyos efectos no sólo se pueden medir por los altos costos sociales, sino también por el predominio de saberes, métodos y lenguajes que no posibilitan la inteligibilidad de la *agencia* y la voz de los sectores subalternos.

Las teorías posestructuralistas y posmodernistas esencialmente coinciden en su crítica a la noción del sujeto como fundamento de la universalidad, del espacio, del tiempo, de la ciencia, de la moral, y de toda acción; si bien apostaron por un pluralismo cognitivo, sin embargo, se desplazaron hacia un eclecticismo, relativismo y anarquismo epistemológico. Efectivamente, el método científico ha sido otro de los blancos preferidos, se ha cuestionado la versión convencional del conocimiento científico como acumulativo, neutral, objetivo y verdadero. La pretensión de estas epistemes (especialmente del racionalismo, el positivismo y el empirismo), era lograr una fundamentación segura, universal y definitiva del conocimiento. Los estudios culturales posestructuralistas apostaron

por una episteme antifundamentalista que se rehusaba a creer que el conocimiento esté basado en la realidad o que refleje el mundo. La epistemología antifundamentalista está relacionada directamente con una ontología antiesencialista. Según Wallerstein en la actualidad la ciencia ya no goza del prestigio que ha tenido durante dos siglos como la forma más segura de la verdad, se le acusa de ser ideológica, subjetiva y poco fiable. Coincidiendo con esta observación las historiadoras Appleby, Hunt y Jacob señalan que la imagen de una ciencia neutral, avalórica y objetiva, heredada de la Ilustración, ha perdido su inocencia, lejos de parecer neutral se la percibe impregnada de valores culturales, y su verdad se considera más provisoría y menos absoluta.

En este contexto de dudas, se han pronunciado destacados académicos; para Lyotard la ciencia vendría a ser un juego lingüístico, uno entre varios saberes; Foucault considera que la ciencia no es conocimiento sino una práctica discursiva; Quine sostiene que el conocimiento depende de nuestros marcos teóricos y “compromisos ontológicos”; mientras que Putnam cree que la verdad no se define por la correspondencia con objetos independientes de la teoría, sino más bien por nuestros esquemas mentales, así no hay objetos, propiedades, acontecimientos y hechos sin nuestros esquemas conceptuales o estándares epistemológicos. Mientras que para Appleby, Hunt y Jacob el conocimiento histórico ya no se define por el despliegue de tres modalidades de absolutismo intelectual: 1) la reconstrucción desapasionada y exacta del pasado, 2) el progreso como ley de la acción social y del desarrollo humano, y 3) la construcción de los nacionalismos y de las identidades masculinas, “blancas” y eurocéntricas. A pesar de estas críticas, la ciencia sigue articulando a las principales formas de hegemonía mundial y no ha perdido su efectividad para imponer sus modelos de conocimiento sobre las más diversas sociedades; frente a esta constatación el paradigma *decolonial* intentó construir una epistemología no-eurocéntrica, cuyo interés central era recuperar los saberes, las identidades y las experiencias subalternas latinoamericanas.

Las perspectivas que han tenido un gran impacto en los estudios culturales posmodernos han sido los *Cultural Studies*, surgidos en Birmingham, promovidos por académicos ingleses como Williams, Thompson y Hall, y la *French Theory*, impulsada por intelectuales franceses posestructuralistas como Foucault, Derrida, Barthes, Baudrillard, Lyotard, Lacan, De Certeau, Todorov o Bourdieu. Los estudios culturales estadounidenses se inspiraron especialmente en estos autores; a pesar de que el marxismo no ha tenido mucha presencia en el mundo académico estadounidense, sin embargo, ha sido la fuente de importantes contribuciones en las obras de Spivak, Said, Jameson y Butler. Tampoco podemos olvidar el aporte de las ciencias sociales latinoamericanas, que desde los años 50, 60 y 70, desarrollaron importantes críticas al colonialismo, al capitalismo y al imperialismo; entre sus contribuciones más originales está la “Teoría de la dependencia”, la “Teología de la liberación”, la “Pedagogía del oprimido”, y la “Filosofía de la liberación”. Todas estas teorías estaban comprometidas con el horizonte político de las clases populares, con su potencial emancipador y revolucionario, pero las guerras civiles, las dictaduras y los genocidios de los años 70 y 80 desalentaron profundamente el espíritu contestatario y de resistencia, dando lugar a un proceso de fragmentación, frustración y pesimismo político.

Con el impacto del neoliberalismo, la globalización y la crisis de los paradigmas de los años 80 y 90, encontramos una alianza ideológica, como lo advirtió Jameson, entre posmodernismo, neoliberalismo y estudios culturales. Para Anderson la idea de lo posmoderno, se convirtió en un patrimonio discursivo de la derecha. Cuando Hassan alababa el juego y la indeterminación como señas distintivas de lo posmoderno, no ocultó su aversión hacia la izquierda. Jencks, por su parte, celebraba el fin de lo moderno como liberación de la elección de los consumidores, como la liquidación de toda planificación en un mundo en que los pintores pueden comerciar con la propia libertad, y no menos globalmente que los banqueros. Para Lyotard, los parámetros mismos de la nueva condición estaban determinados

por el descrédito del socialismo como el último gran relato, la versión última de una emancipación que ya no tenía sentido. Por su parte, Habermas, si bien se resistía desde una posición todavía de izquierda a rendir homenaje a lo posmoderno, sin embargo, poco a poco fue asumiendo una postura neoconservadora. Lo que tenían en común todos estos intelectuales era su plena confianza en el capitalismo, el libre mercado y la democracia liberal. No podía haber nada más que el capitalismo y el liberalismo. Teniendo en cuenta estas consideraciones Fukuyama anunciaba el “fin de la historia”. Anderson con contundencia afirmaba que “Lo posmoderno era la condena de las ilusiones alternativas”.

Los horizontes políticos y académicos abiertos por el posmodernismo impulsaron diversos debates e intentos por redefinir y/o proponer epistemologías alternativas al “modelo heroico de la ciencia” y a las epistemologías racionalistas, empiristas, positivistas y realistas. Fue inspirador el modelo de Foucault “poder/saber”; la “relatividad ontológica” de Quine; el “realismo interno” de Putnam; el “anarquismo epistemológico” de Feyerabend; el “realismo práctico” de Appleby, Hunt y Jacob; “provincializar Europa” y el “humanismo anticolonial” de Chakrabarty; la “colonialidad del poder” de Quijano; la “modernidad/colonialidad” de Dussel, Escobar, Mignolo, Lander y Castro-Gómez; el “universalismo universal” de Wallerstein; el “racismo epistemológico” de Echeverría y Chukwudi, las “epistemologías feministas” de Butler, Irigaray, y la “violencia epistémica” de Spivak. Dependiendo de las comunidades académicas estas epistemes han sido importantes no sólo para renovar las investigaciones académicas, sino también para la organización y la movilización política. En este contexto las fronteras son difusas entre la ideología, la epistemología, la política, la ciencia y la identidad. Estas tensiones no han sido necesariamente limitaciones, en el mejor de los casos se han traducido en herramientas heurísticas, teóricas y metodológicas.

A grandes rasgos se podría decir que hubo dos estilos del quehacer académico y político de los estudios culturales: a) un estilo que apela a las estrategias narrativas y discursivas, que Cusset lo llama “juegos de palabras eruditos” y acrobacias lingüísticas, acorde con lo “políticamente correcto”, expresándose, por ejemplo, en el multiculturalismo, el comunitarismo, el desafío al *canon*, y una exaltación al consumo, la hibridez y las diferencias; y b) como una estrategia ideológica para desacreditar las promesas del proyecto moderno (el discurso de las libertades y del progreso, el pensamiento crítico, el marxismo y el Estado nacional, como forma privilegiada de organización de la sociedad).

Al rechazar las seguridades valorativas del humanismo, de la razón moderna, de la universalidad del sujeto y de la historia ¿qué propusieron a cambio los estudios culturales latinoamericano? Nos llama la atención la analogía que hacen los culturalistas latinoamericanos de los procesos de transformación cultural de los siglos XVI y XVII, con los procesos de fines del siglo XX. ¿Qué hay en común entre la experiencia cultural colonial con la experiencia de la “posmodernidad” latinoamericana? Los culturalistas creen encontrar en ambos contextos históricos un proceso similar: un intenso y generalizado mestizaje, sincretismo e hibridez, ya sea como efecto de la conquista y colonización de América, o por el impacto de la globalización y el neoliberalismo, ambas experiencias significaron la fractura de formaciones culturales que habían tenido grados de autonomía y continuidad en sus identidades, dando lugar a identidades fragmentadas, ambiguas y en permanente redefinición. El punto clave de esta interpretación es que las nuevas dinámicas culturales (del siglo XVII y fines del XX), se caracterizan por una serie de acciones sintéticas que fueron eliminando y absorbiendo los componentes más antagónicos dentro de una formación histórica. La lógica del mestizaje es producir síntesis, negar la alteridad y eliminar el conflicto entre prácticas hegemónicas y prácticas subalternas. De este modo, el “mito del mestizaje”, que, al ser actualizado y renovados sus principios epistémicos, se convirtió en la expresión

más evidente de la vocación, de la actitud y la confianza en el posmodernismo latinoamericano, que además estaba dispuesto a suprimir en todo análisis cultural los antagonismos (exclusiones, clasificaciones, jerarquizaciones, etnocidios), las competencias y los conflictos culturales, aproximándose peligrosamente a los discursos decimonónicos sobre el mestizaje y la nación.

Cuando las elites criollas asumieron la dirección de los nuevos estados republicanos, construyeron el ideograma del “mestizaje”, para legitimar su hegemonía cultural sobre la base de la exclusión y desprecio de las culturas populares o subalternas, consideradas primitivas e inferiores. En Colombia a fines del siglo XIX los letrados nacional católicos lograron establecer un vínculo entre mestizaje, catolicismo, hispanismo y nación, con el fin de construir y garantizar un orden social orgánico, un progreso regulado y una civilización que abraza a Occidente, pero que suprime todo vínculo con su pasado prehispánico. Sobre estas bases el Estado nacional colombiano representó sus vínculos con los “territorios salvajes”, las periferias y los grupos étnicos en términos de una alteridad radical y de un “epistemicidio indígena” (Correa y Saldarriaga). Estas relaciones, entre otras, revelan la falacia del mestizaje como una síntesis armoniosa. Así, el mestizaje como *ideograma* ha invisibilizado el “continuo genocidio” (Espinosa Arango).

El “paradigma del mestizaje” también ha tenido un gran impacto en la filosofía, especialmente en las obras de Echeverría (“modernidad barroca”), y Beuchot (“hermenéutica analógica”), en la antropología de García Canclini (“hibridez”), y en la historia de Gruzinski (“occidentalización”); todos han asumido que el mestizaje tiene efectividad analítica y heurística para comprender el proceso cultural latinoamericano. Asumen que el núcleo de la identidad latinoamericana ha sido el mestizaje, que se fue configurado a partir de una “matriz barroca” y de un proceso de “occidentalización” e hibridación de larga duración. Como vemos el término mestizaje se ha ido reactualizando; es el lugar común para celebrar e idealizar

la matriz occidental y los “encuentros” culturales sin importar su magnitud ni sus costos humanos. Tiene razón Lienhard cuando señala que el mestizaje, enunciado por los criollos, pretendía una homogeneización cultural donde las diferencias culturales internas se irían borrando poco a poco para dar paso a una cultura nacional. Lienhard insiste que las teorías posmodernas al subrayar el mestizaje y la hibridación han relativizado los sistemas de desigualdad, dominación y exclusión, así en “la combinatoria de prácticas diversas resulta todo menos libre”.

En la misma dirección Cornejo Polar también comparte la crítica al mestizaje, para este autor, existen varios sistemas culturales, artísticos y literarios que conforman una totalidad histórica marcada por el antagonismo y el conflicto cultural; ello supone reconocer la presencia de sistemas subordinados no cultos como la literatura popular o las literaturas en lenguas nativas, que tienen sus propios significados y no son meras variantes del sistema hegemónico. En suma, para Cornejo Polar, la hibridez y la transculturación se basan en la ideología del mestizaje, que parte de la noción que las transacciones culturales son recíprocas y de procesos de síntesis no conflictivos, una suerte de armonía entre grupos y culturas, sin marcos de poder ni de dominación. Este ideograma o proyección ideológica, es en realidad una forma de representar a una comunidad política por encima de los conflictos reales.

El origen y el impacto del posmodernismo en Latinoamérica, no se limitó a reproducir los posmodernismos formulados en Europa o Estados Unidos, nace del debate sobre la modernidad y tradición, el modernismo, la vanguardia, la crítica al imperialismo cultural y la agenda nacional popular. Hacia fines de los años 70, ya aparecen dos posiciones, una rechazaba las categorías euroamericanas, mientras que otra era muy receptiva con las teorías posmodernas desarrolladas por Althusser, Foucault, Lyotard, Barthes, Baudrillard, Derrida, Bajtin, Gramsci y Habermas. A partir de estos autores se reflexionó con profundidad la experiencia de “lo popular”,

para comprender el impacto del capitalismo, la formación de las identidades subalternas y las posibilidades de emancipación. Compartiendo estas preocupaciones, sin embargo, nunca se llegó a grandes consensos, los intercambios y las rivalidades fueron cada vez más notorias entre académicos que escribían desde la región y desde fuera de ella, es famosa la tensión entre Silvia Rivera Cusicanqui y Walter Dignolo.

Así, los estudios culturales latinoamericanos, desde los años 80 y 90, abarcaban una diversidad de discursos académicos sobre América Latina; Alberto Moreiras ha llamado “latinoamericanismo”, a la suma total del discurso académico sobre América Latina, desarrollado en América Latina, en Estados Unidos o en Europa. Este autor diferencia dos tipos de “latinoamericanismos”, el primero, los “latinoamericanistas no latinoamericanos”, agrupados en torno a los estudios subalternos y poscoloniales, quienes escriben principalmente en inglés y pertenecen a la academia norteamericana. Y el segundo, denominado “latinoamericanistas latinoamericanos”, son los que escriben en español o en portugués. Estos últimos ven que las teorías posmodernas euroamericanas son una nueva forma de imperialismo cultural, y rechazan su pretensión de representar adecuadamente la especificidad histórica y cultural de América Latina. En este sentido, se volvió más problemático el término “latinoamericano”; ¿a qué grupos integraba?, y ¿quiénes se sentían identificados con esa denominación? Frente a estas preguntas también existía el riesgo de que el “latinoamericanismo” se convirtiera en un nuevo “orientalismo”, diferenciando un “nosotros” de los “otros”, además con la tendencia a elaborar representaciones estereotipadas, esencialistas y exóticas. Así, este “latinoamericanismo” terminó elaborando un *nosotros* homogéneo, tan lejano y tan próximo a la vez de la noción “raza cósmica”, formulada por Vasconcelos en los años 20. Recordemos que, en contraposición, Salazar Bondy, a fines de los años 60, sostenía que la identidad latinoamericana estaba atravesada por un signo de inautenticidad, y en los años 90, Cornejo Polar reafirmaba, con la noción de “heterogeneidad cultural

y literaria”, que las contradicciones y antagonismo culturales son inherentes a la formación histórica latinoamericana. Sin embargo, el debate no ha concluido, por el contrario, un gran sector de los estudios culturales posmodernos ha continuado con el paradigma del mestizaje, desarrollando conceptos y líneas analíticas en torno al “*ethos* barroco latinoamericano”, la “razón latinoamericana”, el “populismo latinoamericano”, y la “subalternidad latinoamericana”.

Más allá de las posiciones específicas de los autores, los estudios culturales latinoamericanos se presentan como una guía útil para enfrentar sus propios desafíos intelectuales e investigativos. El posmodernismo y posestructuralismo nos sigue desafiando, de ahí la necesidad de seguir pensando críticamente éstas contribuciones. Cada capítulo de este libro es una respuesta creativa al horizonte abierto por los estudios culturales.

Mauro Vega
Julio de 2019



Introducción

Introduction

En este libro se ofrecen ocho capítulos a modo de ensayo en los cuales los estudiantes del Doctorado en Humanidades de la Universidad del Valle realizan diferentes reflexiones alrededor de sus problemas de investigación en la historia cultural. En un primer lugar, se encuentra el capítulo inicial en el cual el autor comparte algunas ideas que ha estudiado en la obra de Enrique Dussel y en textos de otros autores del campo de la historiografía. Todo ello se da en procura de dialogar con esos trabajos en tono de escucha atenta a sus definiciones de Historia y a algunas de sus propuestas metodológicas y teóricas. De esta forma, recurre a Dussel porque es el autor al que ha dedicado tiempo de lectura y estudio, encontrando en él una presentación crítica de la filosofía occidental y un esfuerzo por la construcción de un pensamiento no eurocentrado e interesado en matrices distintas a la europea, ubicando a Europa como otra parte de la Tierra, hegemónica en buena medida durante los últimos cinco siglos, pero provincial en muchos aspectos, en los que otras matrices de pensamiento han dicho y tienen mucho por decir, muchas veces en clara confrontación con el eurocentrismo. Es por ello que la lectura de textos sobre el panorama amplio de la historia deja un sinnúmero de invitaciones, entre los diálogos posibles en las páginas del primer capítulo ha preferido centrar el aprendizaje en Marc Bloch (2015), John Lukacs (2011) y Renán Silva (2015), tomando nota de sus recomendaciones teóricas y metodológicas. De Dussel, llama la atención su ocupación de la categoría de víctima y su planteamiento de que el principio fundante de los derechos humanos está en la condición humana de sentir o conmoverse ante el sufrimiento de otras personas y otros seres. Procurando contar con un recuento breve del camino de la historiografía, se acerca al problema de la liberación de la víctima y la liberación, al problema del abordaje de la historia de los derechos humanos en Colombia y la relación entre los horizontes (erótica, pedagógica, política, económica, arqueología, pragmática, estética) como categoría del

saber oír. En el ejercicio propuesto el autor acude a las referencias teóricas de las obras leídas, a las reflexiones teóricas propias y por ello, plantea el diálogo con algunos poemas y cuentos propios, alusivos al abordaje temático que permiten generar intertextualidades.

En segundo lugar, el siguiente capítulo es un acercamiento en el lenguaje desde la historia cultural. De esta forma, la autora ofrece una reflexión de los espacios poéticos femeninos en la escritura y la configuración de los cuatro elementos naturales en ella. Así, el agua se presenta en la posibilidad del fluir y por ende, ofrece un recorrido de abordajes epistemológicos que se plantean en relación con la ensoñación y los espacios poéticos. En este primer momento los planteamientos de Gastón Bachelard apoyan los propuestos para reconocer a nivel conceptual la percepción de las imágenes poéticas en relación con unos espacios. Luego, el lector podrá encontrar un apartado titulado aire, con sus movimientos aéreos que invitan a pensar en la necesidad de reconocer un giro lingüístico en la poética. De igual forma que también sirve para revisar el concepto de objetivación en las ciencias, y en especial, la mirada propuesta por Donna Haraway (1995) hacia el feminismo científico. En un tercer momento, la autora evoca a la materialización de la tierra para hacer reflexión con la matriz paradigmática que ofrece el estructuralismo, el posestructuralismo y la disciplina de la literatura, que conversa con las poéticas de la ensoñación, el espacio y las concepciones femeninas del mismo. En un último apartado de este segundo capítulo se muestra el cómo el concepto de transculturación se presenta en un paradigma que ofrece el reconocimiento del discurso para la construcción de la cultura; para ello, apoya sus reflexiones con lo expuesto por Ángel Rama (2008), quien ofrece una contextualización historiográfica sobre los hechos, movimientos, pensamientos, ejemplos importantes que dieron origen a esa “otredad” en la literatura en el paradigma denominado “Transculturación Narrativa en América Latina” lo cual da un reconocimiento a la producción literaria propia de territorios. Finalmente, se presenta un último apartado que combina

los cuatro elementos de la naturaleza poética y la historiografía en el reconocimiento de otros paradigmas. Así, el lenguaje ofrece la posibilidad para soñar, crear y ser feliz desde los extrañamientos y resonancias que otorga. Por eso, se presentan en el texto unos inventarios y reflexiones con varios elementos epistemológicos que han permitido no solo repensar el concepto de poética del espacio de la ensoñación para la escritura en las mujeres, sino también la posibilidad de conversar con diversos enfoques que se presentan en una concepción del mundo simbólico que las rodea.

Un tercer capítulo que el lector encontrará en armonía con el título de la obra una reflexión epistemológica en clave de historia cultural respecto a la dinámica fundacional de la ciudad de Pereira y el uso de dispositivos específicos para su construcción imaginaria y representacional. En este sentido, el autor reflexiona sobre los mecanismos usados en el proceso de construcción narrativa y discursiva que instaló como símbolo local la imagen emblemática del patriarca, del titán antioqueño. De este modo, ofrece una profunda reinterpretación que permite encontrar una estructura epistemológica que dio lugar a dicho fenómeno y desde luego permite evindiciar e interpretar los epistemicidios históricos. En consecuencia, descifrar los efectos cognoscitivos, aprehensibles de las prácticas de escritura, lectura, tradición oral, icnográfica y patrimonial, las cuales en el caso de la historia fundacional de Pereira instalaron una identidad colectiva que marginó sectores otros, presentes en este proceso, tales como; la mujer, grupos étnicos (negros e indígenas), jóvenes, entre otros. De tal modo, es clave, el estudio de prácticas sociales y culturales que lograron instalarse en la psique pereirana. Por ello, se presenta una reflexión frente a las contradicciones del orden representacional local con la figura de Guadalupe Zapata: mujer negra que participó en el momento fundacional. Esta mujer, representa la antítesis del relato fundacional local. Desde esta perspectiva epistemológica se ofrece una versión diferente a la dominante, a partir de una crítica historiográfica, que impugna la historiografía local, la de los cronistas primigenios e

invoca a una práctica historiográfica renovada, que se concentre en los intersticios, en las contribuciones y presencias otras. En síntesis, en los actores condenados al anonimato. Es por ello, que este capítulo muestra la forma fragmentaria, asimétrica y arbitraria de la construcción representacional fundacional de la ciudad y el papel de Guadalupe Zapata, en lo que respecta a la comprensión de la naturaleza diversa que sostienen los resortes históricos de lo que ha sido, es y será la verdadera historia de Pereira.

En un cuarto lugar tenemos un capítulo que recoge las reflexiones a modo ensayo del concepto de *Cultura* en el afán por dar cuenta de la importancia metodológica de la dimensión epistemológica en la práctica investigativa, toda vez que ésta contribuye a determinar no solamente los límites de un estudio, sino también el tipo de conocimiento que se genera a propósito de él en el entendido que dicha reflexión epistémica se pregunta, entre otras cosas, ¿Qué es el conocimiento? y ¿Cuáles son las condiciones necesarias para el conocimiento? En este sentido, el autor muestra que la importancia de los conceptos en la historiografía radica en su capacidad de sintetizar y reflejar una realidad social e intelectual específica, transformándose en categorías fundamentales para restituir, al menos, un fragmento de un acontecimiento perdido en las profundidades del tiempo histórico.

Así mismo, en el quinto capítulo el lector encontrará la descripción de la manera cómo la Hacienda Cañasgordas (Cali, Colombia) ha contribuido a la construcción del sujeto histórico afrocolombiano descendiente de los esclavos vinculados a la Hacienda, adoptando una postura epistemológica que permite comprender los procesos territoriales. Para ello, el autor empleó la figura del *giro decolonial* – propuesta por los estudios culturales latinoamericanos –, con la cual se cuestiona el colonialismo europeo y la posterior colonialidad, establecida con la perpetuación del modelo eurocéntrico, que privilegia el concepto paradigmático de territorialidad, y el cómo esta categoría fue afectada en su agencia desde una dimensión epistemológica, en la que se espera que el *giro decolonial* permita

evidenciar el cambio de perspectiva y actitud que se identifica en las prácticas y formas de conocimiento de los sujetos colonizados en el mismo inicio de la colonia, además de conformar un proyecto de transformación sistemática de todas las implicaciones globales que ha traído consigo la modernidad. Es por eso, que el autor muestra cómo la acción de los descendientes de los esclavizados vinculados a la Hacienda Cañasgordas, su afiliación, su identidad, las relaciones de poder y la inserción de nuevos discursos, desempeñarán funciones estratégicas en la construcción de nuevos procesos históricos sociales y culturales durante la resignificación simbólica de la desterritorialización, territorialización y reterritorialización; tres fenómenos, que hacen referencia a las dinámicas de movilización y ocupación de un espacio, y que pueden ser explicados desde la historia de la Hacienda Cañasgordas.

El sexto capítulo responde a un esquema de análisis teórico-práctico alrededor del arte popular. El autor describe la indagación de sus contextos y condiciones de enunciación, formulación y desarrollo para establecer relaciones y sentidos preliminares. Para ello, muestra en el texto cómo se estudian algunas dimensiones epistemológicas del arte popular, así como sus impactos y transformaciones, hecho que lleva a destacar la dimensión paradigmática del romanticismo como referente de abordajes y aproximaciones históricas a la cultura popular, con diversos enfoques y disciplinas, siendo de central interés el folclor por sus problemas teóricos y estrategias metodológicas. Con este recorrido, el autor espera anidar en la dimensión historiográfica de los acercamientos al arte popular para desplegar las alas hacia sus posibles usos y aplicaciones en el contexto nacional y latinoamericano.

En el séptimo capítulo se muestra un texto reflexivo que busca realizar un análisis de discursos sobre el enfoque diferencial, en el que se identifican las rupturas y continuidades desde el discurso de la diferencia del siglo XIX hasta el discurso del enfoque diferencial del siglo XX. De esta forma, la autora argumenta que ambas son

tecnologías de poder a lo *foucaultiano*, sobre las comunidades afrocolombianas. Este texto, por lo tanto, es un el punto de partida donde se muestra cómo los conceptos de lo negro, la etnicidad y la raza tienen múltiples aristas, pero que, un análisis posestructuralista permite asirlas mejor. Es por ello, que esta perspectiva ayuda a la comprensión de dichas nociones como fenómenos socioculturales que han sido construidos a través de relaciones de poder, en las que los *Otros* no han sido sujetos pasivos sino agentes también de dicha construcción. Por ello, se describe la relación de este hecho con la ubicación epistemológica, paradigmática, historiográfica y práctica. En primer lugar, en la dimensión epistemológica se trata de reflexionar sobre las condiciones que hicieron posible la construcción del conocimiento sobre estos fenómenos; qué crisis, cambios o desplazamientos se dieron con la transición hacia los giros lingüístico y cultural. En segundo lugar, en la dimensión paradigmática se esbozan algunos de los principales aportes del estructuralismo y posestructuralismo al proporcionar herramientas para analizarlos. En tercer lugar, la dimensión historiográfica que permite indagar sobre cómo se ha escrito la historia y la transformación que dicha comprensión ha tenido desde una perspectiva crítica al explicar cómo la noción *etnicidad* no es insuficiente y debe ser complementada por la de *negritud*; y, en cuarto lugar, se describe cómo se da esa transformación, en especial en lo que atañe a Colombia.

Finalmente, el último apartado del libro que se presenta en el capítulo octavo, hay una reflexión sobre lenguaje y la escritura. Es decir, la autora muestra la relación que ambos ocupan en todas las dimensiones del sujeto y por ello, genera unas dinámicas que no se alojan solo en el ámbito educativo. En este se esboza esa relación y su trasegar hacia el mundo de la cultura escrita, en donde es vital la identificación de la ideología y los manejos de poder que se gestan al interior y exterior de la misma. Es decir, una amalgama de relaciones alrededor del concepto de escritura y sus métodos de enseñanza, que hacen parte de la Cultura en donde se configuran, de acuerdo con estructuras políticas y económicas que se instauran

a partir de discursos que vienen de tiempo atrás. En este escrito la autora realiza un recorrido conceptual a partir de ciertos autores que delimitan con profundidad las ideas abordadas. La mirada que se dirige hacia la escritura, el lenguaje, los discursos contenidos en la cultura y su época en donde las ideologías y el poder determinaban los mismos.



Capítulo I.

Chapter I

Tejiendo algunas ideas sobre la definición de Historia

Weaving some ideas about the definition of History

Jhon Fredy Caicedo-Álvarez*



<https://orcid.org/0000-0002-1116-7661>

Un caso muy conmovedor de una mujer que le matan un hermano, se lo desaparecen los paramilitares [...] Finalmente ubica quién lo mató y le pide que le cuente cómo fueron los últimos minutos del hermano. Quiere saber si pidió clemencia. Cuando el tipo le cuenta que se quedó callado, ella descansa. Yo le pregunto por qué descansó con eso. “Porque esa es la dignidad, uno no puede arrodillarse a nadie”, me contesta. “Ya quedé tranquila”.

María Teresa Uribe, septiembre 11 de 2010.

En este texto se comparten algunas ideas que se han estudiado en la obra de Enrique Dussel y en textos de otros autores del campo

* Fundación Universitaria Católica Lumen Gentium
Cali, Colombia

✉ jfcaicedoalvarez@gmail.com

Cita este capítulo

Caicedo-Álvarez, J. F. (2020). Tejiendo algunas ideas sobre la definición de Historia. En: Cuartas Montero, D. L. (Ed. científica). *Sujeto e identidades: miradas en curso desde la historia cultural* (pp. 32-70). Cali, Colombia: Editorial Universidad Santiago de Cali.

de la historiografía. Por ello, se procura dialogar con esos trabajos en tono de escucha atenta a sus definiciones de Historia y a algunas de sus propuestas metodológicas y teóricas. Así, se recurre a Dussel porque se ha leído su trabajo y en éste se ha encontrado una presentación crítica de la filosofía occidental y un esfuerzo por la construcción de un pensamiento no eurocentrado, interesado en matrices distintas a la europea, ubicando a Europa como otra parte de la Tierra, hegemónica en buena parte de los últimos cinco siglos, pero provincial en muchos aspectos, en los que otras matrices de pensamiento han dicho y tienen mucho por decir, muchas veces en clara confrontación con el eurocentrismo.

Son varias las preguntas alrededor de la búsqueda de la comprensión de la realidad: ¿Cómo entender lo incomprensible? ¿Cómo resolver a plazos lo inaplazable? ¿Cómo aprovechar la solidaridad de una Europa destructora de su propio Estado de Bienestar? ¿Cómo servir con la tecnología del Imperio que gana con la guerra y pierde con la paz? ¿Cómo aprovechar el sistema financiero con propensión estructural a la desigualdad y a la concentración? ¿Cómo superar las desigualdades de la sociedad agraria, industrial y postindustrial y el vicio de medio milenio de exportar bienes primarios para tener con que pagar los bienes secundarios resultantes? ¿Cómo echamos al mar a esa clase terrateniente y parasitaria concentradora de la tierra, racista y mojjigata, que va a misa los domingos y esnifa cocaína en el hogar? ¿Cómo desterramos a los teóricos del crecimiento a toda costa? ¿Cómo superamos la dependencia y concretamos las reformas agraria, fiscal, industrial, laboral y de seguridad social? ¿Cómo dejamos de perder las décadas y las generaciones si ya sabemos que el tiempo es vida y la gente lo más importante? ¿Cómo empezamos a trabajar para todos y todas y no para la burocracia estatal, la clase media, la élite gremial y los pocos trabajadores que logran un buen contrato? ¿Cómo nos reconocemos afros, indígenas, mestizos y blancos en tanto sustantivos y verbos que somos contra ese racismo de todo cuño que sigue vilipendiando nuestra cultura? en fin, ¿Cómo cambiamos la historia o al menos la comprendemos?

La lectura de textos sobre el panorama amplio de la historia deja un sinnúmero de invitaciones. Entre los diálogos posibles en las siguientes páginas he preferido centrar el aprendizaje en Marc Bloch (2015), John Lukacs (2011) y Renán Silva (2015), he tomado nota de sus recomendaciones teóricas y metodológicas. De Dussel, como se ha afirmado, llama la atención su ocupación de la categoría de víctima y su planteamiento de que el principio fundante de los derechos humanos está en la condición humana de sentir o conmoverse ante el sufrimiento de otras personas y otros seres, la cual dialoga con estos versos (Caicedo-Álvarez, 2017).

Moverse cuando el miedo nos congela,
gritar con un nudo en la garganta,
calmarse ante el riesgo de morir,
vivir con justicia y sin traicionarse.

Construir humanidad,
respetar a la Tierra,
luchar sin odiar,
perder la esperanza,
tener esperanza,
vivir en medio de tanta ignominia.

Un río asesinado,
un río cementerio,
un país de dos siglos
apenas en pañales.
Difícil.

14-02-2019.

1.1. Breve recuento del camino de la historiografía

Lukacs (2011), señala que, en “la mayor parte de los idiomas, ‘historia’ denota dos cosas: el pasado, pero también la descripción y el estudio del pasado, un determinado tipo de narración” (p. 11). Para efectos de denominación es pertinente la distinción que hace

entre la *historia como actividad intelectual y la historia como vivir en el tiempo y saberlo*. Lukacs expone a pasos de gigante el camino de la actividad intelectual historiográfica: los griegos, los romanos, los evangelistas, los cronistas y en el siglo XVI, “la aparición de la conciencia histórica” (Lukacs, 2011, p. 12).

Hace 300 años, Lukacs (2011) evidenció el interés por el conocimiento de la historia que se expresó en el estudio de los documentos oficiales y en la escritura de los hechos, llegando a concebir la historia en materia de la literatura de mayor interés. Para Lukacs (2011), el curso de grado profesional en historia de la Universidad de Gotinga en Alemania entre 1776 y 1777 implicó concebir la historia como narración, memorización y filosofía, una siembra que hizo para ese contexto, August Ludwug von Schlözer. En el siglo XIX se extiende a Europa, Rusia y Estados Unidos, desde el grado profesional hasta el nivel de doctorado. Lukacs (2015) sintetiza: en el siglo XVIII historia era literatura, en el XIX era ciencia, en el XX ciencia social.

A Alemania, resalta Lukacs (2015), debemos la formalización y el esfuerzo de procurar la objetividad y el método científico, la diferenciación entre fuentes primarias y secundarias, el desarrollo de formas de enseñanza como el seminario y la constitución de un gremio, con aprendiz, maestro y obra maestra. Lo que derivó en obras ejemplares en un momento en que aún se podía seguir la producción al día, se contaba con reconocimiento, incluido el económico, tiempo de ocio y un buen número de archivos abiertos. Pese al peso del positivismo ya entonces se cuestionó la pretensión de establecer leyes.

En 1868, el historiador alemán Johann Druysen lo expresó con gran elocuencia:

“la historia es el conocimiento de la humanidad sobre sí misma, su certeza de sí. “No es la luz y la verdad”, sino la búsqueda de ellas, el sermón que de ellas se desprende, la consagración que se les dedica” (Lukacs, 2011, pp. 18-19).

Estado, política y líderes dominaban el ámbito de la historia profesional hasta el siglo XIX. Para inicios del siglo XX en Alemania, Francia e Inglaterra se transita hacia el interés por “las condiciones geográficas y económicas y materiales de ciertos periodos” (Lukacs, 2011, p. 19), lo que en Estados Unidos puede leerse en la instalación de la expresión ciencia social para referirse a la historia, encarnada por científicos sociales de corte marxista “americano” instalados en Wisconsin, demócratas y progresistas, que consideraban la importancia de pensar la historia en procura de un *mejor* presente. Cuestionando la *moda* de ciertas corrientes como la psichistoria, la cuanto-historia, el multiculturalismo –europeo– comparativo, la historia contrafáctica “la más estúpida de estas modas pasajeras” (Lukacs, 2011, p. 48), porque colocan en duda el carácter de ciencia de la historia.

Estas modas pasajeras, como las llama Lukacs (2011), están afectadas por el trabajo solitario, la pérdida de comunicación entre especialistas, por la burocratización, ésta última de la mano de lo antidemocrático y lo mediocre en el ejercicio de la historia, una burocracia que incluye a muchos *especialistas*, por un mar de conocimiento con un centímetro de profundidad; problemática relacionada con los procesos de contratación parcializados, con la calidad de la producción académica, con la insuficiencia de reseñas de las producciones importantes y con la imposibilidad de seguir toda la producción científica en historia.

Destaca Lukacs (2011) el bajo impacto de la crisis cultural del siglo XX en el estudio, investigación, escritura y enseñanza de la historia. En tal lectura, ubica los años setenta como en tiempo de auge de la historia social, una de las ramas de la historia. Citando a Tocqueville, convoca a pensar en qué, por qué, cómo y cuándo las personas piensan y creen; lo que aprecia que los problemas de la profesión ya no son hoy los de los tiempos en que unos hombres sí eran históricos y hacían historia y otros no, todas las personas son

históricas y todas las fuentes son históricas. Satisfecho por el hecho de que la mayoría de los historiadores profesionales no cayeron en el timo de las modas pasajeras, perseverando en la investigación, estudio y escritura de buena historia, reclama:

Y esta es la tarea que los define: luchar contra todo tipo de mistificaciones, contra las muchas formas de falsedad, detectarlas y sacarlas a la luz por el bien de todos y con la conciencia de que la búsqueda de la verdad pasa, hoy como ayer, por abrirse camino a machetazos entre una selva de mentira (Lukacs, 2011, p. 29).

Lukacs (2011) ubica en los años sesenta el hambre de historia, algo bueno con su lado malo: saciar el hambre “con abundante comida basura” (p. 63), entre lo que se puede incluir la mala biografía, fenómeno agravado por el desinterés de la historia profesional por la enseñanza de la historia, por la distancia entre quienes estudian la historia y quienes la viven o hacen. Fenómeno impactado por decisiones de administradores y burócratas sobre los currículos, reduciendo y/o limitando la formación a lo técnico-útil, económica y empresarialmente, disminuyendo el número de estudiantes de historia y aumentando la ignorancia de esta.

Desestima que la causa de dicha hambre sea la curiosidad únicamente; para el caso de Estados Unidos, cree que se debe a la crisis de la idea de progreso a la vez que a la esquizofrenia de los conservadores que identifican a sus enemigos como enemigos del progreso. Pero más allá del caso estadounidense, están preguntas sobre la necesidad e importancia de la historia, sobre las consecuencias de su desconocimiento. Lukacs (2011) guarda cierta esperanza en el hambre de historia. Señala la complejidad del proceso cuando indica su preocupación por los cambios en el funcionamiento de la mente actualmente; la forma, las causas, los tiempos y lugares en que se emplea, y la relación de ello con el hambre de la historia. Lukacs se interesa por la escritura de la historia, arte, ciencia, literatura: ¿Literaria o científica?

Escribir historia (y enseñarla) también es reconstruir, pero sus fuentes son auténticas, vienen de hombres y mujeres que vivieron de verdad, cuyos actos y palabras se relatan de nuevo, pero no se recrean. Además, se describen y cuentan en un lenguaje cotidiano, comprensible para sus autores y profesores, tanto como para sus lectores. La historia escrita no recrea: describe (Lukacs, 2011, p. 78).

Lo insuperable es la escritura, no el hecho o la palabra, sino los significados. Lukacs (2011), nos previene de cuatro riesgos en cuanto al hecho y la mutabilidad de las palabras. Los peligros de los hechos son: i). El significado depende de la relación y la comparación con otros hechos; ii). Depende del cómo se enuncie y de los términos usados; iii). Del objetivo que se tenga al decir; iv). El hecho mismo tiene una historia (p. 78). Sobre las palabras, conviene en recordarnos que una palabra no dice hoy lo que decía hace cien años o dirá en diez, pero las palabras son las personas mismas, parte de ellas, no en están en ellas mismas. “Cuando las palabras dejen de existir, las personas continuarán existiendo, pero su conciencia histórica, incluida su propia historia, no” (Lukacs, 2011, p. 79).

Aunque las palabras no desaparezcan, la abundancia de palabras huecas puede hacer desaparecer también la historia como ciencia, o según prefiere Lukacs, como literatura. Literatura sí, inexactitud no, literatura porque se trata de llegar a la gente para que pueda comprender a partir de cada una de las palabras rigurosamente elegidas en la descripción hecha por el historiador o historiadora, sean profesionales o aficionados. Historia como literatura, sin dejar de ser verdadera y exacta, “al elegir cada palabra no estamos haciendo solo una elección estética o técnica, sino moral” (Lukacs, 2011, p. 90). El deber de la historia científica es la escritura y la enseñanza.

Rememorando la escuela francesa de los Annales y su atención por la historia social, en un intento de ir más allá de los estados,

los gobiernos y los poderes, rememorando también a Braudel y la historia total, Lukacs (2011) manifiesta su preocupación por la superficialidad de la historia social, de género, económica, religiosa, intelectual y sexual. Superficialidad que a su entender está en los temas, pero, sobre todo en la insuficiencia de fuentes y pruebas, en la seriedad, importancia y exhaustividad de las investigaciones, en el peligro del determinismo como salida fácil a la engorrosa y agobiante tarea de buscar fuentes suficientes. La elección del tema tiene que ver con los intereses de quien escoge ese tema (Lukacs, 2011). De ahí que, un historiador atento tenga la obligación de atender no sólo a qué ideas predominaban sino a cuándo, cómo y por qué habían surgido esas ideas, hasta llegar a invadir e incluso alterar la historia de las personas.

1.2. Breve recuento de algunos aspectos de la historiografía

*Esta facultad de captar lo vivo es,
en efecto,
la cualidad dominante del historiador.*

M. Bloch.

(Murió el 16 de julio de 1944
fusilado por los alemanes))

Bloch (2015), –finales del siglo XIX e inicios del XX–, evoca dos tendencias que promovieron la pretensión de formular en el campo de la historia: la primera dejó por fuera el acontecimiento y se enfocó en crear una ciencia de la evolución humana. “Nos ha enseñado a analizar con más profundidad, a enfocar más de cerca los problemas, a pensar, me atrevo a decir, de manera menos barata” (Bloch, 2015, p.20). La segunda, al observar la imposibilidad del establecimiento de leyes, redujo la historia “a una especie de juego estético” (Bloch, 2015, p. 20), lo que para el autor fue un ejercicio de fanfarronería.

En el marco de la discusión sobre la emulación de los métodos y aspiraciones de las ciencias naturales, Bloch (2015) expone a mediados del siglo XX que la certidumbre y el universalismo no son absolutos ni siquiera en la física; que en ese marco las ciencias humanas son científicas y no deben avergonzarse sino enorgullecerse de su originalidad y recuerda que “cada ciencia no representa nunca más que un fragmento del movimiento universal hacia el conocimiento” (Bloch, 2015, p. 23). En relación con la discusión de la historia como arte o ciencia, Bloch defiende su condición de ciencia. A su vez, resalta la importancia de la forma: finura del lenguaje, color del tono verbal, tacto de las palabras.

Ahora bien, el conocimiento únicamente puede darse en términos colectivos; justamente, una condición para que el conocimiento sea posible es la existencia de una comunidad humana. Los hombres y las mujeres son en tanto hay otros hombres y mujeres con quienes pueden interactuar. Es imposible concebir a un ser humano aislado. El lenguaje y las demás instituciones propias de lo humano son resultantes de la acción de intercambio material y simbólico entre dos o más seres humanos. En tanto, el conocer es una necesidad constituyente de lo humano, la intención consciente de pensar es una condición necesaria para que el conocimiento se perfeccione, supere y crezca.

En este sentido, Renán Silva (2015) llama a la reflexión. En relación con la investigación histórica, en su caso para Colombia, las interpretaciones científicas no deben reducirse a la justificación de objetivos por alcanzar o mantener el poder, citando a Norbert Elías traza que el conocimiento debe ser autónomo y separarse de los juicios de valor y de las opiniones, un “conocimiento con distancia y diferencia mínima de los intereses particulares y de sus memorias e identidades de grupo” (p. 13). De ahí, la importancia de algunos verbos que deben tenerse a cierta distancia: alabar, insultar, exaltar, condenar. Citando a Ranke (1795-1886): “volver a las fuentes” (Silva, 2015, p. 16). Hacer un trabajo histórico es hacer un trabajo analítico, documentado y construido “en relación con las condiciones de las ciencias sociales” (Silva, 2015, p. 18).

También Bloch (2015), como Silva (2015), pone en cuestión el tema de la toma de partido. En relación con el análisis histórico, Bloch menciona dos problemas: imparcialidad histórica y tentativa de análisis, con ellos, el problema de la primera se observa desde dos sujetos; el sabio y el juez, ambos honradamente sumisos a la verdad, empero, con la diferencia radical de que el sabio llega hasta la explicación, mientras al juez le compete explicar y juzgar, lo que le obliga a tomar posición ajustada a la ley.

La historia hizo por mucho tiempo –lo sigue haciendo– de juez, juzgando incluso sin explicar, sin escrutar, sin desentrañar, encerrándose en el infecundo “antropocentrismo del bien y del mal” (Bloch, 2015, p. 138). Ello no niega que en la historia, a partir del análisis del testimonio, pueda colegirse la calificación de un hecho, una decisión, una política que ayuda con ello a comprender. No es una actitud pasiva. Para elaborar una ciencia siempre se necesitarán dos cosas: una materia y un hombre “Como todo sabio, como todo cerebro que no hace sino percibir, el historiador escoge y entresaca. En primer lugar, descubre los semejantes para aproximarlos” (Bloch, 2015, pp. 140-141).

Todas las agrupaciones humanas tienen saberes, con características propias y niveles de complejidad diferenciados. Las comunidades humanas en todo tiempo y lugar han instituido formas de organización que responden a la comprensión de la realidad históricamente construida, hasta donde se sabe, con formas de dominación de unos grupos sobre otros. La cual, implica la existencia de víctimas. Dussel (1964), acude a la idea del conocimiento como pensar auténtico, defiende la condición de escuchar la voz de la exterioridad y tener conciencia de la existencia de las víctimas. Para la filosofía de la liberación el conocimiento debe ocuparse por conocer desde el lugar de las víctimas –el *Otro*– de la dominación porque considera que en donde los sistemas fallan es en donde se puede conocer lo que son. Dussel expone a modo de consigna el llamado a asumir el lugar de la víctima como lugar de enunciación esencial y convertirse en profeta:

militar en defensa de la vida, “cuando hablamos de conciencia no nos referimos a la mera conciencia psicológica, ni a la conciencia individual, sino a la conciencia histórica y colectiva que se ha dado en llamar intersubjetividad” (Dussel, 1964, p. 36).

Bloch (2015) establece criterios científicos que en principio parecen distantes de una vinculación militante, aun así, manifiesta que pese al estilo frío, a la historia le importa la vida y para comprender la realidad de la humanidad, además de acudir a nuestras experiencias cotidianas con la que podamos comprender una parte de la realidad, debemos integrar la observación voluntaria y controlada necesaria, nunca suficiente. En torno a la misma preocupación, Silva (2015) acude a De Certeau (1925 – 1986), para indicar que el análisis del lugar social es constitutivo de la práctica del historiador, instiga a aguzar los sentidos con las formas de control de la operación historiográfica, presentando la idea de los tres pilares de la operación historiográfica, que se esquematizan en la siguiente gráfica.



Gráfico 1. Tres pilares de la operación historiográfica.

Fuente: Silva (2015). Diseño: elaboración propia

En relación con el tercer pilar, el de la escritura, Silva (2015) afirma que, tiene diferencias con Pierre Bourdieu (1930-2002); según su criterio, se empobrece y desestructura el oficio del historiador al “reducir el análisis histórico a la escritura” (Silva, 2015, p.23), puesto que las realidades sociales no son realidades lingüísticas únicamente. Es en medio de estos apuntes tan valiosos sobre el trabajo de taller en que el historiador o historiadora debe moverse permanentemente dado que refiere un debate hondo para el país: la cuestión de las víctimas. Acierta al señalar que los ciudadanos deben ser tratados como personas y advierte del peligro que acecha “en repetir mitologías del nacionalismo criollo, disfrazar lo racial con lo étnico, quedarse en lo ancestral, eternizar la idea de víctimas, limitarse a la memoria histórica” (Silva, 2015, p. 25). Se trata de abandonar los idilios, la historia es relación de fuerzas cambiantes y discontinuas con simpatías, antipatías y exclusiones; por lo mismo, no hay verdad a priori, ni hay historiografía terminada lista para enseñar. Según Silva (2015), las corrientes historiográficas de los años 80, pertenecientes al giro cultural y al giro lingüístico, tuvieron efectos perversos y realizaron una crítica bajo la forma de falsas suposiciones porque excluyeron del análisis las condiciones materiales, lo que enfatiza unilateralmente en lo simbólico y cultural, simplificando e idealizando las representaciones sociales, separándolas del mundo de las instituciones, los rituales, lo ceremonial y las conductas prácticas.

El núcleo del problema, para Silva (2015), parte de comprender la diferencia en su historicidad y en ello el análisis histórico investiga las “formas históricas de esta diferencia”; lo que pasa por lo verosímil en tanto objeto de investigación en procura de lo que es “posible creer y tomar por verdadero en un momento determinado” a través de un “análisis cuidadoso de las formas históricas de la relación entre historia y ficción”, como indagación para la comprensión de las relaciones complejas entre condiciones y contextos que “han permitido el surgimiento de un fenómeno o acontecimiento determinado” (Silva, 2015, pp. 31-32). Análisis que presta rigurosa

atención al tiempo, al espacio y a la documentación de una época histórica (momento de una sociedad con estructuras sociales y representaciones culturales singulares, contextos y condiciones), que Silva ubica en la configuración del orden social, intelectual, simbólico, del imaginario y del saber. Orden enmarcado en relaciones de jerarquía y causalidad, también de indeterminación, también parte del problema central de los historiadores.

Criticando a Bourdieu, Silva (2015) trae como preocupaciones el empirismo, la pobreza conceptual y el rechazo a toda reflexión crítica en la que caen los historiadores. Propone la distinción entre hecho histórico y ficción, unida a la pregunta por “el carácter histórico realmente existente de los sucesos que interrogan”. No porque los hechos de ficción sean irreales, sino porque es necesario tener claro que son de otro tipo, especialmente cuando una renovación conceptual importante ha sido “dar un lugar en la sociedad a las creaciones del espíritu y de la imaginación que se encuentran en las bases de las creencias y, en general, de la acción humana” (Silva 2015, pp. 36-37).

Esto nos lleva directamente al problema de “pensar históricamente el trabajo de historiador y los propios instrumentos conceptuales” (Silva, 2015, p. 39). Sensibilidad y método van de la mano. El método no está determinado por el orden de los acontecimientos sino por las búsquedas de la investigación, por las preguntas a responder, por los cambios que se quieren captar, lo que puede encontrar mejores rutas si emprendemos el camino en el hoy y viajamos –regresamos– hasta la génesis, “unir el estudio de los muertos con el de los vivos” (Bloch, 2015, p. 50). Unión que requiere la humildad de quien sabe que no puede hacer las cosas solo, que nunca ha sido así, que siempre ha estado en relación y dependido de las relaciones. Cuestión especialmente cierta para la investigación histórica. En cuestión de método historiográfico, Bloch, como se ordena en la siguiente gráfica, señala:

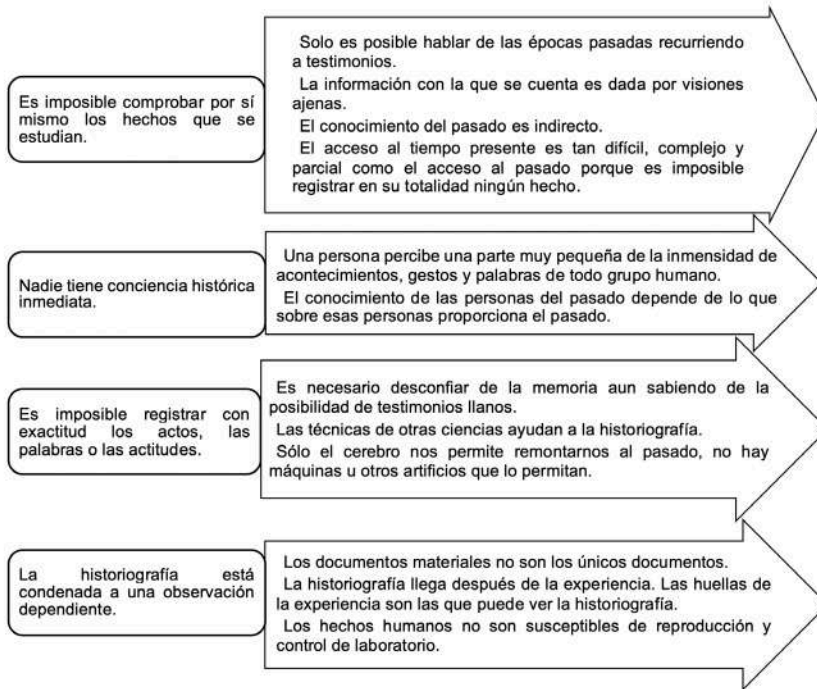


Gráfico 2. Sobre el método historiográfico.

Fuente: Bloch (2015). Diseño: elaboración propia.

Para Bloch (2015), las crisis, las revoluciones y los desastres, entre otros sucesos, han brindado al oficio de investigar la historia acceso a fuentes valiosas que en otras circunstancias nunca habrían estado disponibles para consulta. Por suerte han surgido “nuevos procedimientos de investigación antes ignorados [...] para descender a más profundos niveles de la realidad social” (Bloch, 2015, p. 61), el pasado nos proporciona en general dos clases de documentos históricos –testimonios–: unos hechos para ser documento histórico –voluntarios–, proporcionan “un encuadre cronológico casi normal y seguido” (Bloch, 2015, p. 64), otros hechos para fines distintos. En éstos es en los que desde la historia se ha puesto más confianza, porque en caso de que haya deformación, ésta no ha sido “preconcebida para la posteridad” (Bloch, 2015, p. 64-65).

Silva (2015) en el debate con las posturas posmodernistas y cuestiones como ficción, historia y memoria, el etnocentrismo, el anacronismo y el lenguaje, expone su mirada sobre el oficio de historiador a manera de práctica desde la experiencia y no de entusiasmos o modas, como práctica que exige rigurosidad con los procesos de investigación, tanto en el rastreo de las fuentes y en la construcción de categorías de acuerdo al contexto y advirtiendo de los riesgos de lecturas apresuradas, de las pruebas sin críticas y sin soporte, del problema del prestigio, la moral y la consciencia. Usa un lenguaje satírico para abordar esos debates sobre la historia de Colombia, se detiene en prestar atención a la escritura científica de la operación historiográfica, para lo que identifica cuatro pasos momentos, bosquejados en la siguiente gráfica.

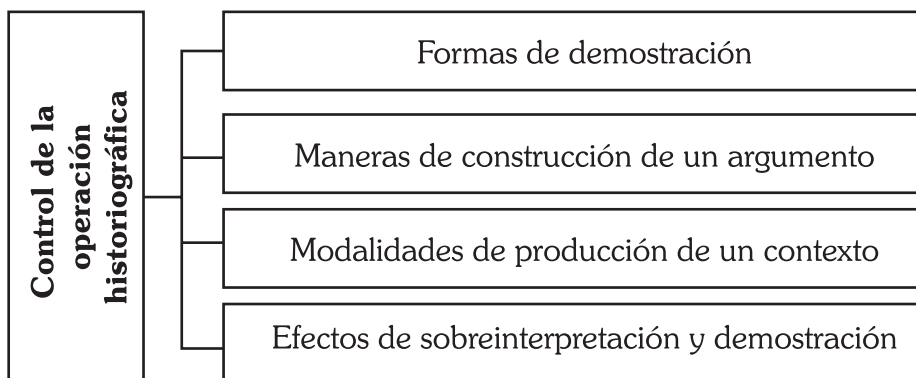


Gráfico 3. Control de la operación historiográfica.

Fuente: Silva, 2015. Diseño: elaboración propia.

Bloch (2015), al caracterizar la observación histórica acude a una expresión de F. Simiand para decir que el “conocimiento de los hechos humanos del pasado y de la mayor parte de los del presente” (p. 58), es un conocimiento “por huellas”, esto es, “la marca que ha dejado un fenómeno y que nuestros sentidos pueden percibir” (p. 58), incluso huellas relacionadas con la sensación, la inteligencia, la emotividad propia de la experimentación psicológica

individual, las cuales son posible de asir al buscar en los informes de los testigos, pues acudir a los testimonios no es creerles, ser su eco, sino, “contrastar su veracidad” (Bloch, 2015, p. 65), sospechar de su exactitud.

Si bien el pasado es un tirano, no está blindado ante la inteligencia humana, no puede evitar que veamos lo que no tenía “el menor deseo de exponernos” (Bloch, 2015, p. 66), no puede negarse a responder el “cuestionario”, –“primera necesidad de toda búsqueda histórica” (Bloch, 2015, p. 66), incluso si es instintivo existe (Bloch, 2015, p. 67)–, que hemos preparado para nuestra investigación, sabiendo de la diversidad de fuentes y que los problemas son a sí mismo múltiples. La historia exige reconocer la complejidad de los hechos humanos y la rigurosa formación que se requiere para abordarlos. “Nunca para hacer historia se ha procedido como muchas personas creen: i). Reunir documentos, ii). Confirmar su autenticidad y veracidad, iii). Analizar y comprender” (Bloch, 2015, p. 67), jamás se debe esperar que la inspiración provenga del documento.

En otros términos, toda investigación histórica presupone, desde sus primeros pasos, que la encuesta tenga ya una dirección. En el principio está la inteligencia. Nunca, en ninguna ciencia, la observación pasiva –aun suponiendo, por otra parte, que sea posible– ha producido nada fecundo (Bloch, 2015, p. 67).

La investigación puede ahorrar tiempo precioso si se sabe consultar las herramientas que relacionan documentos, su organización en archivos, los lugares donde se pueden encontrar, los temas tratados, los vacíos. Es importante acudir a ellos con humildad, reorientando ese tiempo que demandaría mucho trabajo personal, hacia otras tareas también importantes como la lectura crítica y su comprensión, el trazado de una ruta metodológica clara, que en ejecución nunca está exenta de errores y problemas, ni de aprendizajes y logros importantes. Retomando a Bloch (2015), al cúmulo de documentos consultados, debe tejerse la elaboración

de una metodología pertinente y un conocimiento suficiente del contexto actual e histórico que involucra la investigación en curso, sobrepasando con ello los riesgos del olvido y la ignorancia que devienen de la negligencia y el secreto.

En cuanto a la crítica, tan necesario es comprobar la veridicción de un documento como entender que la falsificación existe; a su vez, si bien la crítica desde el sentido común aporta, no es suficiente y no siempre es provechoso quedarse únicamente en ella. El trabajo técnico y la elaboración teórica son codependientes y por lo tanto ambos merecen rigor, lo técnico sin claridad teórica convierte la herramienta en fin, la erudición sin polo a tierra queda en el vacío (Bloch, 2015), el intelecto es tan importante como necesaria la artesanía.

En este sentido, la duda es importante y vista en sentido positivo, a quien investiga la historia compete indicar la procedencia de sus documentos, comprobar sus planteamientos, enfrentarse a la refutación, ir más allá de las afirmaciones explícitas de los documentos, “examinar, confrontar, distinguir las formas o procedimientos de fabricación” (Bloch, 2015, p. 91). Enfrentar la impostura porque la mentira es el peor veneno del testimonio, que puede ser por falsedad del documento, falsedad en el contenido (Bloch, 2015) o alteración del contenido en un documento auténtico. Respecto del engaño, Bloch (2015) menciona que es importante no sólo identificarlo, sino conocer los motivos para realizar el mismo, en otras palabras, “la crítica llevada a buscar, detrás de la impostura, al impostor” (Bloch, 2015, p. 94), mentiroso que cabe como calificativo para una persona, un grupo e incluso una época viciada por lo mitómano, que incluye esos casos en lo que la falsedad sirvió a ciertos intereses, y aquellas mentiras dichas inconscientemente por personas de buena fe que creían estar diciendo la verdad y no lo hacían por errores de la percepción y de la memoria; al fin y al cabo, todas las personas están sujetas a la fatiga, la emoción y la atención. Bloch (2015) prefiere hablar de buenos y malos testimonios más que de buenos y malos testigos.

En tal sentido, Lukacs llama la atención sobre un problema importante, éste es, el de los temas de la historiografía, ahora se habla del pueblo y no solamente del Estado y el gobierno. Relacionar un dato con una persona concreta como un presidente, un rey o un emperador demandaba precisión. Hacer lo mismo cuando se dice comunidad y al pueblo es diferente: ¿Quién es el pueblo? ¿Es nación o es pueblo? ¿Es nacionalismo o es populismo? ¿Qué es la opinión pública? ¿La opinión es pública o es popular? ¿Quién y cómo influencia los “sentimientos populares”? ¿La publicidad, la burocracia, la academia definen, juntas, separadas, en contradicción o consenso? ¿La mayoría es mayoría o la publicidad simula la mayoría?

Para juzgar un testimonio (Bloch, 2015) se acude a los postulados lógicos: principio de contradicción, razones presuntas de veracidad, mentira, error, la evidencia, la incertidumbre, la probabilidad, el contexto y su peso en lo particular, lo igual, lo desigual, lo uno, lo múltiple, la crítica estadística, la concordancia y la discordancia de la lingüística, lo probable, lo improbable. Sin embargo, la crítica no debe negar el descubrimiento, ni la sorpresa, ni la semejanza, la disidencia y la inocencia. Es necesario entender que muchas veces no hay falsedad en el testimonio sino ignorancia y su hallazgo viene a aportar en su superación. A su vez, la prudencia científica en el campo de la historia aconseja tener claro que la originalidad individual no es infinita, ni la posibilidad de lo fortuito tampoco.

1.3. El problema de la liberación de la víctima y la liberación

*Si yo fuera un anticuario
solo me gustaría ver las cosas viejas.
Pero soy un historiador
y por eso amo la vida
H. Pirenne citado por M. Bloch*

Para Dussel (1974) el problema científico más importante es la liberación; pensarla y hacerla, como superación del problema de la dominación, a manera de compromiso pedagógico, ético e histórico. Desde la teología habla del pecado como problema ético que implica la eliminación del otro como ejercicio del mal, negación de su vida, su palabra, su historia; pecado como muerte, dominación, opresión y represión en tanto resultantes de relaciones de alienación entre opresor y oprimido. Desde la filosofía habla de un pensar bárbaro que trascienda el pensar eurocentrado de una modernidad dominadora.

Liberación prácticamente imposible, aunque mediada por la consideración de la imposibilidad del triunfo definitivo del no-otro y de la confianza en que las víctimas desde su negatividad participan de la historia perseverando en la lucha por lo éticamente justo. El científico y el filósofo aportan a la historia con la cosecha de conclusiones sobre las relaciones históricas en la erótica, la pedagógica, la política y la teológica, relaciones de justicia o de opresión cultural, política, económica y religiosa.

Lo teórico es un medio, jamás un fin. Es una apuesta por entender un frente de lucha importante para la liberación: la liberación de la ciencia y de los caminos que nos llevan a la verdad. Se trata de la defensa de la vida que procura la verdad desde el rostro sufriente, hambriento y torturado. El profeta quiere vivir, ama la vida, sencillamente logra imponerse al miedo, a la cobardía, la traición o la inacción jugándose la vida propia y la del *Otro*.

La lucha por la liberación es la apuesta por una historicidad auténtica, un hacer científico interesado en superar la versión encubridora de la dominación. El guerrero blanco, masculino, europeo y cristiano no pregunta por ¿Quiénes somos?, ni le importa, sin más emplaza su forjado colonial. De ahí la importancia de las propias categorías en oposición o debate con las categorías de la dominación. La ciencia en el sentido de la preocupación por el pueblo no sacrifica

el rigor del método en tanto el científico o científica parte de la acción política en donde la rebelión, sin perder científicidad, se ciñe al compromiso con la búsqueda de la verdad porque la vida propia y la vida del necesitado se están jugando en todo momento.

Nuestra perspectiva no es la del que ve la realidad de arriba hacia abajo, sino, por una parte, la del que sufre de abajo lo que está arriba; pero también, por otra parte, la del que descubre una salida del proceso muy distinta. La sociedad opulenta ha de tener que caminar de una manera, mientras que el hombre oprimido ha de tener que liberarse de otra manera (Dussel, 1972, pp. 139-151).

Las herramientas analíticas necesarias para el estudio histórico existen en teóricos comprometidos como Marx y otros. Gestionadas por un abordaje crítico se constituyen en instrumentos teóricos esenciales para comprender la realidad, esto es, para andar en contra del ocultamiento de la realidad, de la complicidad y promoción de la dominación, explotación, represión y exclusión. Se trata de luchar por la comprensión del pasado, no de transformarlo pues ya sucedió. Es su conocimiento una disputa constante, no sólo con otras lecturas, sino con la propia ruta de investigación, avanzando contra la ignorancia de éste, aceptándola si no hay otra salida (Bloch, 2015), pero, que inyecta toda la energía posible a la búsqueda honesta de respuestas que irradian en camino de la liberación.

Para el capitalismo –El Capital– el dinamismo demográfico de la humanidad obedece a la necesidad de población como fuerza de trabajo y como consumidora de mercancías. Un marxismo para América Latina además de la categoría de clase propone la categoría de pueblo. El pueblo no es “sólo una clase, ni siquiera sólo un conjunto de clases determinadas por el capitalismo, sino que lo constituyen también a veces otros grupos sociales que guardan exterioridad con respecto al capitalismo como tal” (Dussel, 1994, pp. 407-413). Fidel Castro expone que el bloque social se constituye por los grupos oprimidos. El pueblo es un sujeto histórico,

ni conglomerado, ni residuo: sujeto. El pueblo y el pobre como oprimidos en tanto clase social y oprimidos en tanto exterioridad: desocupados en el sistema y expulsados del sistema.

Retomando a Marx (2000), el marco teórico de comprensión de la realidad tiene como hallazgo trascendental y fundamental, descubrir que, en todo sistema humano, el trabajo es la objetivación de la vida humana, es decir que en la materialidad de la materia prima hay ahora ser humano. En el mismo plano se encuentran algunos planteamientos de Bloch (2015), quien llamando a ser conscientes de la necesidad de elegir la parte de la realidad que se desea estudiar, referencia a Milchelet y a Faustel de Coulanges para declarar que esencialmente el ser humano es el centro de la historia, su ausencia de la historiografía la reduce a un ejercicio de erudición, porque la ciencia del tiempo, categoría esencial para el oficio, es historiografía siempre que en su examen de la realidad sitúe en el centro de sus ejercicios de inteligibilidad la historia humana. En este sentido, cabe a la historia como conocimiento realizar y presentar su interpretación clara del proceso en el cual el Otro dice su palabra, su historicidad.

Historicidad en la cual la persona humana es parte constituyente y constituida por la comunidad. En tal aspecto la historia como ciencia aclara lo que como seres comprometidos con su tiempo hicieron quienes nos precedieron. Rescata la memoria de personas, instituciones y procesos, explica acciones y comportamientos, hacer ver las luchas contra las injusticias y las responsabilidades de esas luchas. Todo ello con un trasegar investigativo por los detalles, personajes, acontecimientos, datos, lugares, fechas, documentos, palabras, prendas y demás trazos que aportan para la visión de lo sucedido.

La investigación de la historia tiene una pretensión destructiva, la de descubrir lo que ha sido oculto por las historias que se afirmaron en la dominación e impusieron como obvio y natural –verdadero–

lo temporal, crítica del tiempo histórico como movimiento de liberación ante el ocultamiento de lo auténtico y la imposición de la matriz occidental alienante. Historia como suma integradora del pensar científico y la acción rebelde, trabajo intelectual y quehacer. Lo que para el caso de América Latina requiere tramitar la exigencia metodológica de discernir en lo inauténtico las pistas del acontecer histórico auténticamente liberador, incluida otra periodización contra el ejercicio de dominación hegemónico, contra el tiempo que detenta el poder opresor. Combatir en el plano de la ciencia es asumir la lucha por romper o deslegitimar y desmentir la fetichización de la historia (Dussel, 1965), explorando en ella el lugar del Otro excluido que no es escuchado, que ha sido enmudecido y aceptar como verdadera la palabra silenciada. Es el hacer ciencia ensuciándose las manos en el devenir de la historia.

Como en el plano de lo técnico, la investigación histórica puede considerar lo que se dice sobre la construcción de artefactos a partir de la experiencia, la costumbre y la teoría. Ante la pretensión eurocéntrica de una sola razón central, Dussel propone la existencia de familias culturales en todo el planeta, es decir, en Asia, Europa, África y América como muestra dicente del origen múltiple de la cultura humana. En la historia reciente el choque violento entre familias culturales ha sido genocida, siendo paradigmático el caso que comienza el doce de octubre de 1492. Particularmente, para América es necesario partir cuando menos de la historia del choque que se instala en el siglo XVI, en relación directa con la instauración de un sistema que desde entonces generó millones de víctimas, instaurando la opresión en la razón de la fuerza que la violencia y las armas dieron a los invasores. Violencia de la dominación que debió enfrentar la violencia de la resistencia.

En relación a la dificultad para nombrar la realidad, Bloch (2015) reconoce que para la historia esto es una deuda, a la vez que da la razón a quienes anuncian la distancia que en ello nos lleva, por ejemplo, la química. Sin embargo, aclara que para las ciencias

humanas no es tan fácil ese asunto, pues a diferencia de las ciencias exactas, en una rama como la nuestra, las realidades que estudiamos no esperan a la academia para nombrarse, al contrario, lo hacen sin más y casi siempre sin la precisión de lo técnico. Si a lo anterior se le agrega el hecho innegable de que el lenguaje muda, cambia, está en disputa, depende del lugar, del clima político, del contexto, del micro contexto, de la clase, del género, de la etnia, de las emociones, hasta de la entonación, entonces el problema de la denominación es difícil.

Lo dicho sobre la nomenclatura, se aplica para la demanda de la periodización, es decir, la respuesta a la necesidad que tenemos en la historia de abstracción del tiempo del devenir; al respecto, parece prudente dejar a la investigación hablar, fundamentar en la fuente los elementos para decir este o aquel periodo se denomina así porque los cambios y continuidades nos permiten demarcar las fronteras temporales marcadas, nuevamente, con el debido cuidado de la flexibilidad y rigor necesarios, prudente. Y si esas propuestas incluyen la identificación de causas, tener en cuenta que “el empleo de la relación causal como herramienta del conocimiento histórico exige incontestablemente conciencia crítica” (Bloch, 2015, p. 183) y saber que las causas no resultan de la publicidad que hagamos de una idea o un argumento, sino de la investigación que les sustenten y demuestren.

En el plano de la revisión de las fuentes, la solución frente a este reto de la ciencia de la historia, Bloch (2015) propone abordar el vocabulario como un testimonio más, por lo mismo, sujeto a la crítica que requiere el trabajo científico con los datos que trabajamos. En el plano de la construcción del vocabulario propio de la disciplina, la ruta que hemos transitado pareciera tener una buena veta en la construcción histórica del propio lenguaje disciplinar, al menos en cuanto a los términos de peso, así ha sucedido, en la medida en que generación tras generación de investigadores e investigadoras, así como de escuelas y comunidades científicas, han sumado un

cúmulo de categorías que nos permiten decir con relativa certeza de dar a entender, sin pretender con ello afirmar que una definición sea definitiva, claro que no, pero las mismas investigaciones, los debates propiciados y el esfuerzo de escritura, van favoreciendo la comprensión de los cambios y de las afirmaciones.

Un proceso que se amplía en el tiempo al periodo en que los conflictos internos de Latinoamérica niegan la unidad continental y defienden la autonomía nacional alienada al servicio de los imperios metropolitanos, en concreto, como traición a la primera independencia. Ante esta lógica negadora de la unidad latinoamericana, la revolución emerge como paradigma político emancipatorio en tanto proceso histórico posible: “el único lugar de la revolución es la historia” (Dussel, 1972, p. 11). La revolución aquí no es transparente, compete al perseguido y al rebelde, a sujetos que no tienen las manos limpias porque sus obras no están exentas de daño y dolor, pero están inmersas en un principio: el amor como fundamento de la acción emancipadora. “Ese amor no es solamente un amor en general, sino que es un amor de justicia, porque es un amor al otro como otro” (Dussel, 1972, pp. 13-14).

1.4. El problema del abordaje de la historia de los derechos humanos en Colombia

*Mamá, ¿me pondrán en la línea de fuego?
¿Mamá es sólo una pérdida de tiempo?
Silencio bebe, ya no llores.
¿Mamá te quitará ella a tu pequeño?
Mother, Pink Floyd, 1979*

En una geografía donde la línea de fuego es borrosa, donde se sepulta antes de tiempo a millares de personas, donde mamá

perdió a manos de la guerra a su pequeño, en Colombia la lucha por el respeto a los derechos humanos está inserta en la acción de lucha de las víctimas. Fue con el recrudecimiento de las acciones de represión que se constituyeron las primeras organizaciones para acompañar a mujeres y hombres que fueron detenidos y torturados por las fuerzas oficiales en los años setenta y ochenta; también para apoyar a las familias de las víctimas del crimen de desaparición forzada. Si bien en un primer momento, por el origen liberal del discurso de los derechos humanos en el hemisferio occidental, las organizaciones de izquierda más radicales calificaron como *pequeño burgués* el ejercicio de defensa de los derechos humanos, con el empeoramiento marcado de la violencia –asesinatos, masacres, amenazas, genocidios, desaparición forzada, torturas, abuso sexual y demás crímenes de lesa humanidad– la figura del defensor y la defensora de los derechos humanos irrumpió cada vez con mayor legitimidad.

La verdad de lo que estaba sucediendo fue negada. En Colombia no hay presos políticos afirmó el presidente Turbay (1981). En las cárceles, estaciones y campos militares no se torturaba. No había crimen de desaparición porque el crimen no podía comprobarse porque el problema era que las personas no aparecían: ni vivas, ni muertas. El trabajo por los derechos humanos comienza a ser también el de escuchar a las víctimas. Recolectar los testimonios, rastrear datos, construir contextos, organizar casos y presentarlos ante las instancias de justicia formal y en los escenarios de solidaridad internacional por la liberación como defensa de la vida, como lucha por la dignidad humana.

Retomando las palabras de Dussel (1983), la defensa de los derechos humanos se inscribe en praxis de liberación porque obra en nombre del derecho a la vida como derecho sin el cual los demás son imposibles. Desde el punto de vista histórico, en la segunda mitad del siglo XX, el quebrantamiento de los derechos de las colombianas y los colombianos se inscribe en el contexto amplio

de la revolución y la contrarrevolución. El triunfo de la revolución pretende la destrucción de la exterioridad del otro y la totalidad del sistema, mientras la contrarrevolución es la implementación de la doctrina de seguridad nacional y de la política de persecución del enemigo interno. En la historia de América Latina, la revolución y la contrarrevolución están en permanente combate, la una por la liberación, la otra por la perpetuación de la opresión “La Seguridad Nacional es la función de un Poder Nacional fortalecido armónicamente en sus cuatro expresiones: Poder Político, Poder Económico, Poder Psicosocial y Poder Militar; los cuatro juntos permiten realizar la Seguridad Nacional” (Dussel, 1977, p. 140).

En términos metodológicos, un conjunto de relaciones permite abordar el análisis integral de las violencias que se ejercen contra los derechos humanos. Así mismo las relaciones en cuestión permiten comprender los procesos emancipatorios o de lucha por la liberación en lo erótico, lo pedagógico, lo político, lo económico, lo pragmático, lo arqueológico y lo estético. Lo erótico como relación para abstraer lo correspondiente a la relación entre parejas y las dominaciones o las justicias que ahí pueden darse; lo pedagógico como relación para desglosar los escenarios de la educación, sobre todo en el marco de las relaciones intergeneracionales; lo político como escenario de las relaciones entre sujetos públicos, no en el sentido de lo intra o extramural o lo personal o comunitario sino en relación a las relaciones mediadas por el gobierno de la ley o su subversión; lo económico como la relación de las comunidades humanas y las personas con la naturaleza como riqueza y generación de riqueza; lo pragmático en lo referente al lenguaje y la posibilidad de la palabra y poder tener un decir libremente, siendo escuchado y vinculado a la conversación o por el contrario segregado y enmudecido; lo estético en el sentido de las rupturas de categorías normalizadas como belleza, bondad, fortaleza e inteligencia o en su defecto la imposición de modos de ser etnocéntricos y eurocéntricos. Finalmente, la relación arqueológica como plano ético absoluto en que lo sagrado se fetichiza y, por lo tanto, se usa para la dominación,

o donde por el contrario lo sagrado se erige históricamente como referente ético absoluto fuera de la totalidad.

Metodológicamente emerge un problema aún no resuelto con el análisis que parte de las relaciones. En un primer momento cada una de ellas funciona para observar científicamente cada uno de los procesos, sin embargo, al adentrarnos en los procesos históricos, la abstracción se dificulta. Así, lo erótico es también político y pedagógico, incluso económico, praxiológico y estético; en el mismo sentido puede pensarse lo económico, cuando la explotación es de la vida humana y lo sagrado se vuelve mercancía y se erige sobre una estética eurocéntrica propia del poder político y económico dominante. Estas y otras cuestiones del mismo tono, aún son reverses de una búsqueda metodológica coherente; pese a ello, entrevén suficiente solidez para permitir un estudio total de la historia del movimiento de derechos humanos en Colombia. Hay una fuerza en tales categorías por la que vale correr riesgos metodológicos.

Aquí donde el cristianismo es referente para todo, es importante tener claro la cuestión de que una sociedad como la nuestra ante cada crisis se pregunta “si han interrogado a su pasado o si lo han interrogado bien” (Bloch, 2015, p. 11). El deber es preguntar al pasado a pesar o precisamente por los ríos de sangre con que la represión riega los territorios, preguntar quizá sobre los cuestionamientos que enlazan los versos compartidos a continuación.

¿Quién me procura?: ¿yo?, ¿otros!, ¿hay otras?

¿Quiénes son los otros?, ¿están con las otras?

¿Dónde están?

¿Son de dónde están, están de dónde son?

¿Son el dónde están?

¿Están?, ¿son?, ¿están siendo?

¿A dónde se fue quien era?

¿Está en mi memoria, aunque no lo recuerde?

Si no recuerdo: ¿soy también olvido?

¿Ser es también un dejar de ser?
¿Por qué tengo que ser?, ¿para qué?
¿Puedo no ser y abandonarme al instante?
¿Sólo fugarme de la geografía y la historia?
¿Fugarme es morir?
¿Es cierto que la peor muerte es el olvido?
Pero si la muerte es olvido:
¿Por qué son los vivos quiénes no recuerdan?

¿Soy cuando me niegas?
¿Cuándo me derrotas?
¿Cuándo tu triunfo es mi victoria?
¿Cuándo tu tortura cree en mi inteligencia?
¿Cuándo tu verdugo abre su oír a mi voz convaleciente?
¿Cuándo tus cárceles no me quieren libre porque soy libre?
¿Cuándo tus clasificaciones me reconocen?
¿Cuándo tu victoria no es mi derrota?
¿Cuándo al vencerme te traicionas?

¿Cuándo no soy lo que espera el amo soy quién quiero?
¿Puedo ser quien yo quiero ser?, ¿depende sólo de mí?
¿Debería depender de mí y nada más que de mí?
¿Necesito tu negación para mirarme al espejo y creer?
¿La libertad de mi vientre y de mi pueblo es libertad?
¿Es la libertad que me das mi mayor fracaso?
¿Es tu modo de libertad la trampa perfecta?:
¡El esclavo en mi cabeza!

¿Soy porque pienso, porque amo, porque me aman?
¿Pienso y amo lo que se me ha impuesto?
¿Aman lo que no soy y no logro saber que está en mí?
¿Puede estar en mí lo que no soy?
¿Me aman cuando aman aquello que está en mí y no soy?
¿Soy amado o soy odiado?

¿El amor puede ser así de cruel?
¿Así de peligrosa puede ser tú libertad?
¿Cómo puede mi libertad derrotar aquello que no soy y está mí?
¿Es el suicidio mi victoria: puedo ser las manos de mamá salvándome
de ser esclavizado?

¿Puedo ir al otro lado de la frontera?
¿Puedo abandonarla o soy la
frontera?
¿Tiene lados la frontera?
¿La frontera es el lugar o su negación?:
¡No existía antes del imperio!
¿Es mi cuerpo mi frontera: ¿la ausencia de algo, su presencia?
¿Puede querer no ser este cuerpo para ser de otro género: ¡Sí!?
¿Puedo querer no ser esta piel para ser de otra etnia: ¡no!?
¿Por qué puedo lo uno y no lo otro: ¿por la historia?, entiendo?
¿Sí entiendo?
¿Puedo ser de otra clase sin ser un traidor?
¿Sin tener más o tener menos?
¿No es coherente?
Entiendo, creo.
Pero, ¿Sí puedo no ser el cuerpo que soy?
Pero, ¿Ya soy aunque aún no sea cuerpo?
Pero, ¿Sí sigo siendo en tu cielo después de muerto?
¿Por qué no soy en tú tierra antes de tú crimen?

¿Soy el amor de tus manos tocándome entre rejas?
¿Soy el amor de tus manos matándome tras el primer llanto?
¿Soy libre en la pasión erótica en la cama de la prisión donde me
dices terrorista?
¿Soy terrorista porque tu libertad es aterradora y tú justicia injusta?
¿Es entonces amable y justa mi violencia insurrecta?
¿Soy por la ternura de mi hija visitándome en la cárcel?
¿Soy humano para que me tengas preso?
¿Por qué me dices cucaracha, perro, escoria?
¿Si eso me dices y a la vez me procesas, eres eso también?

Soy a pesar de ti, lo sé:
Tu tortura, tu cárcel, tú libertad no me derrotan.
No soy cuando me vuelvo el verdugo y mi triunfo es tu victoria.
¿Qué me queda entonces: la
memoria?
¿Cómo se derrota tu victoria: con
olvido?
¿Van de la mano la memoria y el
olvido?
¿Se encuentran en la frontera de lo
que soy y no soy?
¿Es esa frontera fija o no es frontera ni
límite?
O es mar, río, viento, tierra: territorio.
¿Identidad?
septiembre 20 y 21 de 2018.

Además de la poesía recomendada por el propio Bloch (2015), para la escritura y el estudio de la historia, la legitimidad de la historiografía radica en explicar los hechos. “La historia es un esfuerzo para conocer mejor; por lo tanto, es una cosa en movimiento” (Bloch, 2015, p. 17), que procura superar las lecturas reducidas. En relación con el problema de los derechos humanos en Colombia, un aspecto fundamental para que el conocimiento sea posible es la presencia y la ausencia del silencio. Hay ocho silencios (Dussel, 1964) según la actitud que asume la persona humana: 1. Del ausente y desinteresado, 2. Del incapaz, 3. Del impotente, 4. Del vacío, 5. Del orgulloso, 6. Del callado e impaciente, 7. Del sediento y atento, y el 8. Del auténtico sabio. Del uno al cinco son silencios que atentan contra la renovación y emergencia del conocimiento, por su parte los silencios del callado e impaciente, del sediento y atento, y del auténtico sabio posibilitan la dimensión emancipadora del ser humano.

El silencio está precedido del grito del huérfano, la viuda, el extranjero, la naturaleza, es un silencio para escuchar. Atender a un llamado con la palabra de una voz que pasa del silencio a la voz que interpela la opresión y anuncia la salvación. El interés por los derechos humanos en el contexto de Colombia demanda trabajar con la palabra víctima, no en su dimensión degradante sino en su extensión histórica en que deviene a manera de palabra tejedora de identidades dispersas que asumieron construir un movimiento organizado y con capacidad de reclamar y hacer cumplir sus derechos. En el caso del Movimiento de Víctimas de Crímenes de Estado (MOVICE), los últimos quince años han significado caminar un proceso colectivo alrededor del compromiso por escarbar en la capacidad humana de ocuparse por la solución de los sufrimientos y detener el daño a la vida humana, a las demás especies y a la Tierra.

La víctima ha sido conciencia del daño causado por el sistema y conciencia de la acción en defensa de los derechos e intención de impedir la repetición de crímenes de lesa naturaleza y de lesa humanidad, como el de desaparición forzada, cuya herida permanente en el tiempo puede apreciarse en la siguiente descripción. Para ejemplificar: Hay mesas que después de años y años siguen soportando la cena que nadie va a comer pero que una madre sirve con el mismo amor y la inmensa esperanza de que hoy si llegará el hijo a tomar los alimentos, mañana recogerá los platos y hablará de ello con una mujer al otro extremo de la ciudad que sigue buscando a sus dos hijos, quienes en el ejercicio de su labor profesional denunciaron la corrupción, coherentes con los principios apropiados en casa. Ambas escucharán con respeto y generosidad a la mujer de la vía al mar que perdió a su hijo y al que recuerda con la desgarradora fuerza de su condición de poesía de ébano.

No se trata de “imponer al pasado el presente” (Silva, 2015, p. 14) pero tampoco de ocuparnos del pasado por el pasado. Quienes

estamos respirando en Colombia y fuera de ella, desde el interés por lo que en su territorio sucede, enfrentamos una larga travesía por resolver ese modo violento de tramitar muchas de nuestras diferencias. No es que seamos violentos por naturaleza, tampoco que tengamos una cultura de la violencia, pero si tenemos un asunto de primer orden en relación con la guerra, sea la que se hace desde satélites y con bombas de quinientas libras, sea la que se hace a puñetazos y navajazos en las esquinas del barrio de cualquier ciudad, tal como se relata a continuación:

Desde que la calle tiene memoria el viejo vende tranquilo lo que desde siempre ha vendido. El andén y el semáforo son de él y otras tantas personas, que igual viven del rebusque, ese negocio incierto que depende tanto de los caprichos del mercado como del afecto construido con el barrio.

En esas va el mundo cotidiano. De pronto, sin más y de la nada, llegan a cobrar.

Hay que pagar de inmediato. No tengo, dice, pero en la tarde o en la noche le paso su dinero. ¡Que no! La plata para ya. Les voy a pagar, pero necesito el día para conseguirla, les aseguro que más tarde tienen el dinero.

Un empujón y un tipo en moto y otro en un carro pequeño. Más empujones y más refriega. Que al final del día les pago. Que nos pagás ahora.

Una camioneta pasa despacio. Alguien baja y se acerca. Con el brazo pesado y el cuerpo como un roble, rodea en un abrazo el cuello del viejo. ¿Qué pasa mi viejo? Les debo una plata, en la noche puedo pagar, pero no, quieren sus pesos sin plazo y, pues, yo no los tengo.

¿Cuánto les debe viejo? Sesenta mil pesos. ¡Sesenta mil pesos! ¿Por hijueputas sesenta mil pesos empujan e insultan al viejo?

Hay silencio, los patanes parecen ovejos. Va una mano al bolsillo y al instante cien mil pesos caen arrojados al piso. ¡Recogélos! Nada pasa. ¡Qué los recojás!, ¿o te los hago recoger? El bandido atiende, más atento de la pistola que alarga la mano que de las palabras. Recoge los billetes con temblor y cuidado atento del arma.

¿Les debe algo más viejo? No, nada más. ¿Seguro viejo? Si mijo, nada más. Entonces, se van de aquí hijueputas. No les pidás plata a esos, decime cuando te haga falta y me pagás como podás.

La camioneta, el arma y el dueño retoman lentamente su camino, doblan la esquina y desaparecen de la vista.

El viejo, la calle, el andén y todos quedan en suspenso.

El viejo se sienta y deja caer el cuerpo. No lllore viejo. Pero él, a la sombra de sus amistades de rebusque, levanta apenas la cabeza y entre la desdicha y el nudo en la garganta, sonrío entre lágrimas.

*El Caney, cuento corto. Publicado en:
El Colectivo – 29 de marzo de 2017*

1.5. La relación en los horizontes como categoría del saber oír

En Lukacs (2011) está la preocupación por el problema de la enseñanza de la historia, esto es, por el papel de quien enseña historia en el aula, articulando la reflexión al papel del libro, la cultura de la lectura frente al posicionamiento creciente de la cultura gráfica, a la actitud de los estudiantes, al impacto de la tecnología electrónica en la investigación, a la autenticación difícil de una fuente, a la amenaza cada vez mayor de que las fuentes tengan información inexacta, incorrecta e incluso falsificada, a la pérdida de crítica frente a la información masificada, el afán del espectáculo al hacer historia audiovisual, así como la pretensión de generar documentos falsos para rehabilitar a personajes de la historia cuyos crímenes son eso y deben ser conocidos como tal, no celebrados.

En Bloch (2015), la crítica a la obsesión por la genealogía denuncia la pretensión de, o peligro de creer que el origen “basta para explicar” (Bloch, 2015, p. 33), lo que contrasta con el planteamiento de Dussel de que el origen es fundacional y esencial, su idea de que el comienzo explica. Repara en que tal vicio estuvo en el romanticismo

alemán, que lo heredó a la filosofía francesa de la historia y está presente en la historia religiosa cristiana donde la génesis como fe establece los fundamentos, pero que es absurdo trasladar a la investigación histórica, centrándose en los nacimientos y caer en la manía que enjuicia como enemiga de la historiografía.

Más que explicar con los orígenes, el verdadero problema está, “en saber cómo y porqué se produjo el deslizamiento” (Bloch, 2015, p. 37) del origen a lo actual, su estado contemporáneo, la determinación que imponen las condiciones sociales del momento. Quedarse en los orígenes como explicación solo lleva a quedarse en espejismos. Bloch se preocupa por el paso del tiempo y la distancia entre generaciones, por la extraordinaria distancia que la tecnología ha acentuado entre generaciones, por los cambios parciales que ello supone. Hacer historiografía requiere acudir tanto al pasado como al presente para explicar lo que se busca explicar, la distancia en el tiempo no determina a priori la importancia de aquello en la explicación, corresponde a quien hace historia analizar el peso de cada realidad referenciada, sea de milenios atrás o de apenas algunas décadas e incluso años. Ni dedicación obsesiva por lo antiguo, ni atención exclusiva al presente, es “quizás, menos vano esforzarse por comprender el pasado si no se sabe nada del presente” (Bloch, 2015, p. 47).

Silva (2015) reflexiona sobre el oficio de quien hace historiografía, sus modos y sus razones de fondo; participa en el debate entre historia y memoria, consecuentemente en el debate sobre la historia del conflicto social y armado que vive Colombia. Aborda la historia del siglo XX, criticando sin consideraciones algunas corrientes historiográficas y políticas de la sociedad colombiana actual, con énfasis en la comunidad académica de historiadores e historiadoras. En este sentido, interpela y persuade sobre la necesidad de tener claridad sobre el lugar político que se ocupa y se ha decidido asumir. Claridad que permite beber de la pregunta para evitar el hipnotismo que abstraiga de los intereses que se juegan en el país y sobrepasan

el hoy y la academia. Que al menos deben aportar a la dignificación de los millones de víctimas que la guerra y el capitalismo han dejado y siguen dejando en un entorno donde la complejidad cotidiana atañe incluso a la niñez desprevenida como la de Anita:

Anita anda con sus cinco amigos en el bolsillo, cuando le preguntan por ellos, de inmediato lleva la mano al short, les guarda entre los dedos y los llama “Los Lopiletes”. Los lleva a todas partes: al cementerio del sur donde está mamá, al del norte a saludar y llevarle flores a la abuela.

También a la escuela, eso sí, sin que nadie se entere o se dé cuenta. Allá se encuentra con su mejor amiga, su única amiga en el sentido estricto de esa palabra. No es que esté sola, tiene cinco hermanos y una pequeña horda de primos y de primas, fuera de los niños y niñas de salón. Pero Anita prefiere no confiarse, ser prudente y asegurarse su lugar.

Hace unos días Tesoro, la diosa de cabello rojo, le preguntó por sus amiguitos de bolsillo. Anita no quiso hablar mucho, se limitó a responder unas cuantas preguntas generales, para concluir que no está interesada en presentarlos ni mucho menos compartir su amor; prefirió darle otro enfoque al interrogatorio y mencionar que era del grupo de las populares.

A sus siete años sabe que es del grupo de las populares de la escuela donde estudia. Para que no haya duda dejó claro los criterios: ser bonita, inteligente y juiciosa. Obedeciendo a tales dignidades Anita y su amiga, superando la más ardua y seria discusión y evaluación de perfiles, descubrieron la innegable verdad: ambas admitieron en que ellas dos como grupo en pleno, convenían en que cumplían todos y cada uno de los requisitos. En consecuencia, supieron que las dos son del grupo de las populares, definido, reconocido e integrado por ellas mismas.

Eso sí, con el beneplácito de los cinco amigos de bolsillo que Anita abraza entre los dedos y que nadie conoce ni conocerá, excepto la abuela que reposa en el cementerio metropolitano del norte y la mamá que visita en el cementerio metropolitano del sur.

La Popular Anita.
16-04-2018.

En Dussel (1994) la preocupación ética está en la relación entre la pobreza y la riqueza como dialéctica entre la injusticia y la justicia, pecado y salvación, dominación y liberación. La cuestión metodológica, interpretar la palabra de las víctimas escarba más que en el “ser-escrito” –texto– o en el “ser-visto, idea o luz, está en el saber-oír, momento constitutivo del método mismo, momento discipular del filosofar, condición de posibilidad del saber-interpretar para saber-servir. Además del registro de fechas, nombres, lugares, modus operandi y crímenes, se debe encontrar qué intereses están detrás de las acciones de violencia que han fetichizado el genocidio que infunde como natural la dictadura de la democracia colombiana.

Pero la historicidad es algo más; es el hecho de una conciencia que descubre en ese pasado ciertos hechos históricos (concretos, singulares, acontecimientos individuales) que son la fuente de significación de la existencia actual, y no solo de significación, sino fuente de la misma existencia (Dussel, 1969, pp. 89, 90, 92).

Al deshistorificar, los criminales logran que las víctimas de crímenes atroces crean la dominación como necesaria e inmodificable. La historiografía al desfetichizar la dominación apuntala el proyecto de liberación que en su caminar histórico va forjando un nuevo orden contra la opresión, la injusticia, el dolor y la tristeza del presente.

1.6. Bibliografía

- Bloch, E. (2015). Introducción a la historia. México: Fondo de Cultura Económica.
- Dussel, E. (1967). Hipótesis para una historia de la Iglesia en América Latina. Barcelona: Estela IEPAL.
- Dussel, E. (1969). El humanismo semita. Estructuras intencionales radicales del pueblo de Israel y otros semitas. Buenos Aires, Argentina: EUDEBA.
- Dussel, E. (1970). América Latina y la conciencia cristiana. Departamento pastoral del CELAM, Instituto Pastoral Latinoamericano IPLA. Quito Ecuador: Don Bosco, Colegio Técnico Don Bosco
- Dussel, E. (1971). El episcopado hispanoamericano. Institución misionera en defensa del indio (1504 – 1620). México: Centro Intercultural de Documentación CIDOC.
- Dussel, E. (1972a). Caminos de la liberación latinoamericana I. Interpretación histórico-teológica de nuestro continente latinoamericano. Buenos Aires: Latinoamérica libros.
- Dussel, E. (1972b). Para una ética de la liberación latinoamericana. Tomos I a V; Filosofía ética latinoamericana IV La política latinoamericana; Filosofía ética latinoamericana V Arqueológica latinoamericana. 1965 – 1975 (1973, 1979, 1980). Tomo IV Pág. 169, Tomo V.
- Dussel, E. (1972c). Para una de-strucción de la historia de la ética. Editorial Ser y Tiempo. Mendoza, Argentina:
- Dussel, E. (1973). América Latina, dependencia y liberación Antología de ensayos antropológicos y teológicos. Buenos Aires, Argentina: Ediciones Fernando García Cambeiro.
- Dussel, E. (1974a). El dualismo en la antropología de la cristiandad Desde los orígenes hasta antes de la conquista de América. Buenos Aires, Argentina: Guadalupe.
- Dussel, E. (1974b). Método para una filosofía de la liberación Superación analéctica de la dialéctica hegeliana. Salamanca. España: Ediciones Sígueme.

- Dussel, E. (1975). El humanismo helénico. Buenos Aires, Argentina: EUDEBA.
- Dussel, E. (1977a). Filosofía ética latinoamericana. De la erótica a la pedagógica de la liberación. México: Editorial Edicol.
- Dussel, E. (1977b). Introducción a una filosofía de la liberación latinoamericana. México: Editorial Extemporeos.
- Dussel, E. (1977c). Religión. México: Editorial Edicol.
- Dussel, E. (1979). El Episcopado latinoamericano y la liberación de los pobres. México: Centro de Reflexión Teológica.
- Dussel, E. (1980). La pedagógica latinoamericana. Bogotá, Colombia: Editorial Nueva América.
- Dussel, E. (1982). Historia general de la Iglesia en América Latina. CEHILA, Salamanca, España: Ediciones Sígueme.
- Dussel, E. (1983). Praxis latinoamericana y filosofía de la liberación. Bogotá, Colombia: Editorial Nueva América.
- Dussel, E. (1984). Filosofía de la producción. Bogotá, Colombia: Editorial Nueva América.
- Dussel, E. (1985). La producción teórica de Marx una introducción a los Grundrisse. Bogotá, Colombia: Siglo XXI.
- Dussel, E. (1988). Hacia un Marx desconocido un comentario a los manuscritos. México: Siglo XXI.
- Dussel, E. (1990). El último Marx y la liberación latinoamericana. México: Siglo XXI.
- Dussel, E. (1992). Historia de la Iglesia en América Latina. Medio milenio de coloniaje y liberación 1492 – 1992. Madrid y México: Mundo Negro – Esquila Misional.
- Dussel, E. (1993a). Apel, Ricoeur, Rorty y la filosofía de la liberación. Guadalajara, Jalisco, México: Universidad de Guadalajara.
- Dussel, E. (1993b). Las metáforas teológicas de Marx. Navarra, España: Editorial Verbo Divino.
- Dussel, E. (1994). 1492 El encubrimiento del otro. La Paz, Bolivia: Plural Editores.
- Dussel, E. (1994). Historia de la filosofía y filosofía de la liberación. Bogotá, Colombia: Editorial Nueva América.

- Dussel, E. (1996). *Filosofía de la liberación*. Bogotá, Colombia: Editorial Nueva América.
- León (2010). “Este es un país amnésico”: María Victoria Uribe. *La Silla Vacía* 11 de septiembre. Recuperado de: <https://lasillavacia.com/historia/17769>
- Lukacs, G. (2011). *El futuro de la historia*. España: Turner Noema.
- Silva, R. (2015). *Lugar de Dudas*. Bogotá: Universidad de los Andes.



Capítulo II

Chapter II

Espacios poéticos femeninos escriturales, una mirada desde la historia cultural

Scriptural feminine poetic spaces, a look from cultural history

Deisy Liliana Cuartas Montero* 

<https://orcid.org/0000-0001-6993-2904>

Los actores lingüísticamente mediados que interpretan el juego del conocimiento mediante el lenguaje
Donna Haraway

2.1. A manera de introducción

Este texto es un acercamiento al lenguaje en la historia cultural en una reflexión de los espacios poéticos femeninos en la escritura y su configuración en los cuatro elementos naturales. Por eso, está organizado de tal forma, que el lector pueda percibir los cuatro elementos naturales alrededor de los diálogos epistemológicos en

* Fundación Universitaria Católica Lumen Gentium
Cali, Colombia

✉ dcuartasmontero@gmail.com

Cita este capítulo

Cuartas Montero, D. L. (2020). Espacios poéticos femeninos escriturales, una mirada desde la historia cultural. En: Cuartas Montero, D. L. (Ed. científica). *Sujeto e identidades: miradas en curso desde la historia cultural* (pp. 71-104). Cali, Colombia: Editorial Universidad Santiago de Cali.

la escritura femenina. Así, En primer lugar, se presenta el agua como la posibilidad del fluir en relación con la ensoñación y los espacios poéticos. En segundo lugar, se encuentra el aire, con sus movimientos aéreos, para presentar la necesidad de pensar en la necesidad de reconocer un giro lingüístico en la poética y en el concepto de objetivación en las ciencias y en especial la mirada propuesta por Haraway (1995) en el feminismo científico. En tercer lugar, se evoca a la materialización de la tierra para hacer reflexión en la matriz paradigmática que ofrecen el estructuralismo, el posestructuralismo y la disciplina de la literatura, los cuales se ponen en la mesa para conversar con las poéticas de la ensoñación, el espacio y las concepciones femeninas. En un último apartado se muestra cómo el fuego enciende el concepto de transculturación. De esta forma, se presenta como un paradigma que ofrece el reconocimiento del discurso en la construcción de la cultura con lo propuesto por Rama (2008), quien ofrece una contextualización historiográfica sobre los hechos, movimientos, pensamientos, ejemplos importantes que dieron origen a esa “otredad” en la literatura en el paradigma denominado Transculturación Narrativa en América Latina, la cual da un reconocimiento a la producción literaria propia de los territorios. Finalmente, este texto muestra un último apartado que combina los cuatro elementos de la naturaleza poética y la historiografía en el reconocimiento de otros paradigmas.

2.2. Agua para permear las resonancias del lenguaje

En primer lugar, se hace preciso enfocar la reflexión alrededor de una comprensión conceptual del lenguaje poético, específicamente de la poética del espacio. Este último reconocido a la luz de los planteamientos de Van Dijk (1980) como una microestructura o macroestructura del discurso que servirá para descomponer la operatividad que el término ha tenido en relación con otros campos semánticos, tales como el lenguaje, la literatura y, por ende, la poética misma. De allí la importancia de empezar con la revisión

epistemológica que relaciona la fenomenología de la imagen en lo propuesto por Bachelard (1998) en su poética de la ensoñación, y específicamente lo que menciona en relación con las resonancias que surgen en relación de unas poéticas del espacio, entendidas en la construcción semántica del lenguaje literario, con la posibilidad del reconocimiento del discurso propio y situado.

Desde esta perspectiva, las manifestaciones que hacen posible un espacio poético se pueden percibir porque el lector u oyente del discurso utiliza diferentes formas para leerlo; Bachelard propone acercarse a los discursos poéticos desde la ensoñación que se descomponen en microestructuras discursivas denominadas imágenes poéticas y que no solo tienen relación con un poema, sino con el discurso en general. Entonces, ¿Qué se entiende por ensoñación? En su propuesta fenomenológica la define como la posibilidad que cualquier tipo de lector tiene ante una imagen poética al acercarse a ella y la cual se da en un anclaje imaginativo que tiene que ver con los cuatro elementos; aire, agua, fuego, tierra. Por ello, esta ensoñación, que es una forma de ver, de percibir el mundo que surge en un extrañamiento reconoce unos símbolos, que a su vez, se convierten en totalizadores en su expresión. Lo que significa que cuando la ensoñación se materializa lo hace por medio de palabras, palabras que muestran la hermosura que el lector ha percibido y, por lo tanto, ubica esa mirada en un plano subjetivo, una belleza subjetiva que le permite contemplar el discurso en su totalidad. En la siguiente figura se ilustra la propuesta hecha por el francés y entendida para esta comprensión:

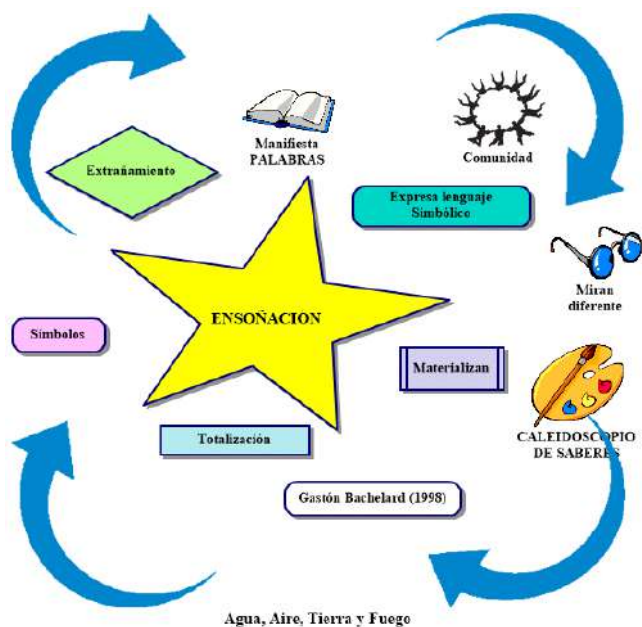


Gráfico 4. Definición de Ensoñación. Desde lo propuesto por Bachelard (1998).
Fuente: Elaboración propia.

Es por eso, que se reconoce la existencia de unas poéticas y ensoñaciones que se tejen desde el lenguaje. Su fundamento se da en el hecho de que existe una fenomenología de la imaginación poética, con la cual se da especial atención a “las dialécticas de la inspiración” (Bachelard, 2000, p. 11) que llevan al lector de imágenes poéticas a encontrar su concepción de disfrute, de felicidad y de una belleza subjetiva. El lector que vive en la fenomenología propuesta en la ensoñación es un lector que disfruta y relee las veces que requiere y se maravilla con ello, lo que se convierte en una comunión íntima, un deseo que renace en los impulsos sinceros que generan las imágenes poéticas, es decir, unas representaciones del mundo, unas formas de leer unos enunciados y estos no solo en el plano lírico, sino como imágenes que se generan en el lector, lo que implica reconocer la percepción diferente que tiene ante cualquier tipo de discurso.

¿Qué es la poética del espacio? Una forma de entender la concepción de mundos posibles es a través del lenguaje y por eso, lo propuesto por Bachelard ayuda a entender la relación que existen entre un discurso (sea oral, pictórico, multimodal o escrito) y el lector sensible que percibe un éxtasis con la imagen poética que le genera su lectura y lo ayuda a ubicarse en un tiempo presente. Así, “una imagen poética pone en movimiento toda actividad lingüística. La imagen poética nos sitúa en el origen del ser hablante” (Bachelard, 2011, pp. 14-15). De esta forma, se presenta la topofilia como camino para reconocer las imágenes poéticas en la fenomenología de la ensoñación. Esto se explica en los espacios de posesión, los simbólicos, los amados, los luchados, aquellos que cobran valor imaginativo importante en la concepción del mismo espacio vivido, que va más allá del diseño arquitectónico. Desde este enfoque, el espacio se percibe en las imágenes poéticas y, por ende, en el lenguaje. Por ello, es importante pensarse el cómo se conjuga el espacio y las manifestaciones de un grupo específico. Es decir, cómo los textos denotan y se incorporan en el espacio, entender de qué están hablando y cómo los espacios simbólicos se reflejan en sus manifestaciones.

De este modo, las resonancias se hacen presentes, unos sentimientos que afloran en el lector-oído y gracias a las repercusiones que ellas generan lo convierten en suyo. Por eso existe una propiedad lingüística que hace que estos discursos cobren vida y ello es gracias a las imágenes poéticas que la componen. La imagen poética cobra un valor, en tanto que ésta no tiene tiempo, es atemporal y por ello mismo crea una conexión con el ser que permite una resonancia en él. Es decir, el poder de percibir esa novedad, un dinamismo que le permite encontrar ese ser propio que tiene la imagen.

Lo que significa que “la comunicabilidad de una imagen singular es un hecho de gran significado ontológico” (Bachelard, 2011, p. 8) y es allí donde Bachelard propone revisar estos conceptos desde la fenomenología de la imaginación, lo que significa entender el cómo

se hace el estudio a una imagen poética, cómo surge su conciencia, cómo el mismo autor o productor de imágenes lo referencia, es decir, el cómo se convierte en un producto directo del corazón, captado en la actualidad y en el ahora. Así, la imagen poética es subjetiva y permite acercarse a esa realidad específica de la conciencia soñadora que le ofrece su percepción. Muy posiblemente esa imagen no fue concebida en esta conciencia, pero es el lector quien al leer desde la ensoñación le otorga estas virtudes.

En esta perspectiva, el lector sufre un cambio y ello se debe a las resonancias y repercusiones, de ahí que sea preciso reconocer la diferencia que hay entre ellas con relación al goce poético. En primer lugar, las resonancias se dispersan en los diferentes planos que muestra la vida en el mundo, es decir, aparecen cuando leemos una carta, un diario, u oímos un poema, una receta o una manifestación oral o escrita que para el criterio del lector u oyente simplemente parece hermosa. Lo que implica que es, en definitiva, de carácter subjetivo la percepción de belleza en algo, es lo que permite la multiplicidad de resonancias que ofrece la unidad del ser. En segundo lugar, la repercusión invita al lector a una profundización de la propia existencia, lo que se ha leído, escuchado, visto o percibido se convierte en propio, es decir, opera un cambio del ser, se encuentra con el ser poético, se da un verdadero despertar, se logra una creación poética porque llega hasta el alma del lector. Estos dos criterios expuestos por Bachelard implican otra forma de leer, de percibir diferente que no está condicionado a estructuras formales que inhiben el goce estético y el sentir. Por eso, cuando se menciona que “La expresión crea al ser” (Bachelard, 2011, p.15), así, el autor ubica la ensoñación en la subjetividad y ésta tiene origen en la creatividad del ser que habla por medio de lenguajes, de palabras e imágenes poéticas ¿De qué depende entonces la ensoñación? De lo que se lee, esa lectura que se hace, sin recurrir a los esquemas y críticas literarias preestablecidas. Por eso, este tipo de lectura nos invita a reflexionar sobre un nuevo paradigma lingüístico, el de una lectura feliz, esa que se relee en la intimidad, la lectura para sí

mismo; allí se encuentra una conexión, una profundidad del goce lector con las imágenes poéticas que ha percibido.

Así, las palabras adquieren otro significado, cobran el vuelo de la libertad que no puede ser visto desde un esquema pragmático o en el rigor que atropella la crítica literaria por las palabras y la estructura. En este aspecto importa más el hedonismo lector. Por eso, en la repercusión que la fenomenología poética ofrece es necesario encontrar desde dónde irradia esa imagen poética. Es decir, el “espacio del lenguaje, que topografía debería estudiar” (Bachelard, 2011, p. 20) como un espacio sensible para el lector. El ser sensitivo desde la facultad que tiene, el ser humano que crea y recrea imágenes en las cuales une dos funciones del psiquismo (real-irreal), pero en la presentación de imágenes poéticas esta dualidad trasciende en la ensoñación.

Por lo tanto, esas resonancias, esas percepciones de hermosura, tienen un anclaje en los espacios felices ¿Cuáles son las imágenes de un espacio feliz? Y es aquí, que con la topofilia propuesta por Bachelard se ayuda a ubicar el concepto en otra perspectiva. Es decir, de encontrar la posibilidad de entender otros mundos posibles contruidos con el lenguaje, que recobran significados en los espacios que cobran valor y representación simbólica en las palabras.

Aire, objetividad desde el universo textualizado

Para identificar la dimensión epistemológica es preciso revisar algunos conceptos y comprenderlos en el lenguaje, es decir, permitir que las dimensiones del texto en el discurso sean percibidas en una especie de giro lingüístico y que la objetividad sea posible encontrarla en el nodo conceptual femenino. De esta forma, se hace un ejercicio de transposición para ubicar otras percepciones en la estética lingüística y así tomar la propuesta de Bachelard como una forma de comprender el lenguaje en nuestro mundo, lo que implica ver

su propuesta como una forma de contemplar el lenguaje diferente, de realizar un giro lingüístico, pero no desde los términos expuestos por Ludwig Wittgenstein (1973), referenciado por (Rojas, 2006), sino como una ruptura a los paradigmas establecidos para leer los textos poéticos, es decir, desde los cuatro elementos naturales.

Por lo tanto, la propuesta de la ensoñación como un nuevo concepto entra en debate con las concepciones tradicionales de la poesía y la crítica literaria. Gastón Bachelard rompe el esquema canónico de la recepción literaria y ofrece una mirada diferente en el campo de la fenomenología de la imagen. Esto evidencia otro tipo de contexto interpretativo y muestra cómo en los siglos XX, XXI y con mayor fuerza en la década de los noventa la literatura plantea otras maneras de concebir el mundo, lo que significa que se empieza a situar los discursos en las sensibilidades del ser humano y en la generación de nuevos significados para la poética.

Por eso, es importante revisar el pasado con relación a lo que significa este término. Así, se encuentra a uno de los primeros autores que elabora la referencia del concepto de poética, Aristóteles (1964), quien hace un planteamiento de ella en los postulados de la epopeya, el lenguaje y la armonía de las expresiones artísticas. Un hecho que este autor recalca es la forma en la que representa la imitación de la naturaleza humana y el cómo el ritmo, la armonía, el color y la métrica son elementos constitutivos de la imitación. Por eso, plantea que el concepto de belleza está en comunión con la percepción, la felicidad y la tragedia del ser humano. Esto lo relaciona con el ejercicio de imitación que hacen los poetas para transcribir esa realidad, la forma en cómo los ritmos y la armonía se pueden conjugar para darle una adecuada presentación al lenguaje y específicamente con el uso de recursos retóricos; tal es el caso de la obra de Homero. Por eso, el concepto de belleza se da en la escritura y en este caso en la poesía “La belleza es un problema de tamaño y orden, y por tanto imposible en una criatura insignificante, dado que nuestra percepción deviene indistinta cuando ella se aproxima instantáneamente” (Aristóteles, 1964, p. 12).

Aristóteles da al poeta el reconocimiento de mostrar al mundo lo que sucede en artificios retóricos. Así, provee una categoría a la poesía y por lo tanto al poeta una dignidad mayor que la que podría tener un historiador.

La distinción entre el historiador y el poeta no consiste en que uno escriba en prosa y el otro en verso; se podrá trasladar al verso la obra de Herodoto, y ella seguiría siendo una clase de historia. La diferencia reside en que uno relata lo que ha sucedido, y el otro lo que podría haber acontecido. De aquí que la poesía sea más filosófica y de mayor dignidad que la historia (Aristóteles, 1964, p. 14).

En esta perspectiva, se ofrece una concepción clásica de la poesis en creación o producción, tendencia que permite la reflexión para determinar si se da o no el giro lingüístico que el mismo término tiene al reconocer otro tipo de posibilidades para abordar las imágenes poéticas. Se presenta así, otra “forma de leer, de construir el mundo para nosotros” (Serna, 2007, p. 10). Y esto lo da la relación que tiene la superestructura textual de la obra poética o lírica y las intenciones comunicativas que se empiezan a configurar a partir de la misma, por ejemplo, la nueva relación entre autor-lector, imaginación-imagen, poética-percepción, construcción de discursos en diferentes manifestaciones del lenguaje y símbolos-significación, evidencian diferentes matices a los que advierte el giro lingüístico, pues, “la polisemia de las palabras, su diversidad de usos, la recuperación de la unidad perdida entre conocimiento y acción, así como la no neutralidad de léxicos y gramáticas constituyen otros tantos corolarios del giro lingüístico” (Serna, 2007, p. 16).

La ruptura que ofrece el giro lingüístico en el Siglo XX con el lenguaje es retomado en lo planteado por Richard Rofly (1976) citado por Carlos Rojas (2006). Este predominio también referencia especialmente a Wittgenstein con los juegos del lenguaje y esta perspectiva es muy importante para revisar la poética en este enfoque, puesto que este gana la categoría de verdad que lleva a un ejercicio de interpretación, que se convierte y toma tonalidades

del giro hermenéutico. Es decir, reconocer lo que enuncia una cultura, cómo lo dice y especialmente qué significa. Es por eso, que lo propuesto por Bachelard en relación con la poética del espacio puede dar una multiplicidad de significados en la búsqueda de una correspondencia poética y es aquí donde el giro lingüístico sirve para nominar esta otra perspectiva.

¿Cómo se piensa el mundo? “El lenguaje impone un determinado sistema categorial con el cual pensamos el mundo” (Rojas, 2006, p. 71). La subjetividad juega con las funciones psíquicas del texto, es decir, sensaciones, percepciones, emociones, afectos, deseos, que ayudan a crear una objetividad necesaria, y por ello se convierte en un discurso situado, así, “el mundo se convierte para los seres humanos en una red de significados” (Rojas, 2006, p. 72). En efecto, lo que propone Bachelard se le reconoce entonces, en esta perspectiva, como un giro lingüístico decisivo puesto que en el plano sensitivo se da la conciencia de la imagen. Carlos Rojas hace un buen análisis a los giros lingüísticos y hermenéuticos en la obra de Heidegger y para la correlación del contexto discursivo de la ensoñación se hace pertinente lo que menciona con relación al poeta y el artificio de las palabras:

Es el poeta quien tiene una experiencia originaria con el lenguaje. El poeta tiene la experiencia de la relación de las palabras con las cosas. En el solo hecho de nombrar, el poeta experimenta una relación esencial con las cosas. La experiencia del poeta nos muestra que las palabras hacen brillar el ser de las cosas en el mundo. El lenguaje permite que las cosas sean. En la palabra habita el ser de las cosas. El lenguaje de la casa del ser. Las palabras y las cosas son distintas, pero no están separadas. En el “es” se da la unidad de las palabras y las cosas (Rojas, 2006, p. 72).

Es así cómo, lo expresado por Rojas ubica en lo planteado por Bachelard la subjetividad que trasciende en la ensoñación de cada imagen poética, pero además ubica el discurso atemporal. Ante ello, la dimensión epistemológica no solo ayuda a ubicar el concepto de poética del espacio en un plano de ensoñación, sino que también permite revisar el término con una mirada más allá de la literatura, es

decir, en una dimensión antropológica del espacio y los discursos que se tejen en ellos. Todo esto, advierte la conceptualización alrededor de una concepción del sujeto discursivo en una permanencia continua, que trasgrede a veces con la lógica de las ciencias puras o literarias. Por eso, la mirada en la ensoñación las imágenes poéticas “manifiestan fuerzas que no pasan por los circuitos del saber. Las dialécticas de la inspiración” (Bachelard, 2011, pp. 12-13). Así pues, el autor francés plantea una fenomenología de la imaginación poética que se comunica en la intimidad y el concepto de felicidad que posee el lector, es decir, un deseo que renace en los impulsos sinceros que generan esas imágenes. Por ello, esta mirada se puede consolidar en un giro lingüístico diferente que invita a no mirar el concepto desde la percepción clásica sino en otras formas para percibir y generar extrañamientos en lenguaje.

Por otro lado, para revisar la noción de objetividad, este ejercicio se apoya en lo propuesto por Haraway (1995), quien plantea su reflexión en relación con el discurso situado y el cómo la perspectiva del feminismo da respuesta a la objetividad de las ciencias. De esta forma, ubica las funciones discursivas y enunciativas en estrategias retóricas que llevan al lector a indagarse por la forma en la que se han configurado los lenguajes científicos y epistemológicos en el plano femenino. Por ello, hace una crítica al discurso científico y esboza la necesidad de trascender los limitados círculos intelectuales que las mujeres han tenido en el reconocimiento de su voz, para ir más allá de lo que han denominado como “el enrarecido mundo de la epistemología, donde tradicionalmente lo que tiene la etiqueta de conocimiento es controlado por los filósofos que codifican la ley del canon cognitivo” (Haraway, 1995, p. 2).

La autora ofrece así, una crítica a los argumentos construccionistas por el hecho de no reconocer las perspectivas internas, es decir, la negación de la mirada del sujeto que le permite describir su realidad mediada por el conocimiento del mundo. De esta forma, la teoría de los campos propuesta por Bourdieu (2001) conversa

con lo expuesto por Haraway en relación a los significantes y juegos epistemológicos que olvidan el hecho práctico de la ciencia. Lo que significa, que esos espacios dinámicos estructurados en la hegemonía son revisados por ella en la práctica que ellos mismos han tenido, es decir, en el discurso situado.

Así, Haraway (1995) enmarca su propuesta en el “conocimiento situado” (p. 11), saberes propios de unas comunidades discursivas, grupos que en lo local y en el territorio crean “un circuito de conexiones”, manifestaciones hechas lenguajes y cuerpos. De esa forma, la autora ofrece la vista como órgano alegórico para sustentar la necesidad de tener una objetividad en múltiples mecanismos y diversas tecnologías. Así, ofrece un significado y metaforiza este sentido para determinar cómo la visión falsa a la que se ha acostumbrado la cultura ha repercutido en las concepciones, en la trascendencia de todos los límites y responsabilidades que no permiten ver las particularidades. Es decir, la objetividad se logra cuando se da la posibilidad de encontrar en la particularidad una visión situada y así, aquello se convierte en objetivo. Es por eso por lo que la ensoñación encuentra esa objetividad en las particularidades de cada imagen poética y permite reconocer esas discursividades propias de un grupo discursivo.

Todo ello se configura más allá del totalitarismo científico, o como alternativa al relativismo, es decir, “los conocimientos parciales, localizables y críticos, que admiten la posibilidad de conexiones llamadas solidaridad en la política y conversaciones compartidas en la epistemología” (Haraway, 1995, p. 14) para encontrar así en la epistemología de las perspectivas parciales esa objetividad buscada. Esto se explica en una práctica de la objetividad que favorezca “la contestación, la deconstrucción, la construcción apasionada, las conexiones entrelazadas y que trate de transformar los sistemas del conocimiento y las maneras de mirar” (Haraway, 1995, p. 15). En definitiva, poder estar inmersos en la ciencia, en las epistemologías, pero ver su sitio de forma crítica, encontrar en esa visión lo que

Haraway denomina “el poder de ver” multiplicidades heterogéneas que permiten que los sujetos se reconozcan en la totalidad desde una parcialidad, con varias facetas e imperfecciones, con tercios de todo y de nada. Por eso, no se busca que se reconozca en lo científico el ser del otro, sino tener conexión con ese otro, ocupar un territorio es muestra de esa práctica que se autorreconoce en sus discursos, y en la postura crítica, política y ética de estos. Así, es posible evidenciar una clasificación que va más allá de un esquema dicotómico para ubicar el relativismo de cada situación, es decir, unas resonancias que vayan más allá de un “nuevo sistema-deconstrucción” (Haraway, 1995), no solo de sus extremos u orillas que han perpetuado el conocimiento. Esto finalmente tiene que ver con los giros lingüísticos y hermenéuticos que han tenido estos procesos, por eso “El género es un campo de diferencia estructurada y estructurante, donde los tonos de extrema localización, del cuerpo íntimamente personal e individualizado, vibran en el mismo campo con emisiones globales de alta tensión” (Haraway, 1995, p. 19).

Es decir, una resonancia de la reflexión para reconocer los tejidos y múltiples significados que se organizan como material semiótico los cuales cobran sentido en las representaciones del mundo y su comprensión. De esta forma, se muestra que uno de los tantos caminos en la ubicación del sujeto en el campo científico se da al encontrar unas epistemologías de la “localización de posicionamientos y de las situaciones en las que la parcialidad y no la universalidad es la condición para que sean oídas las pretensiones de lograr un conocimiento racional” (Haraway, 1995, pp. 19-20). De este modo, un retruécano que muestra un cuerpo estructurante, estructurado en la complejidad, por la estructuración de diversas lecturas ayuda a ello. Por ende, el feminismo y la postura de la perspectiva parcial busca que se tengan otras visiones de mundo, en contraposición del conocimiento racional que se sitúa en todas las partes y a su vez en ninguna. Para que la parcialidad resuene con “las conexiones, y aperturas inesperadas que los conocimientos situados hacen posibles la única manera de encontrar una visión

más amplia es estar en algún sitio en particular” (Haraway, 1995, p. 22), lo que permite elaborar conversaciones para situarse en el mundo, diálogos con el otro, por ejemplo, en la identificación de imágenes poéticas a partir de estas relaciones.

Haraway (1995), propone un círculo universal de conexiones dado que se necesita “el poder de las teorías críticas modernas sobre cómo son creados los significados y los cuerpos, no para negar los significados y los cuerpos, sino para vivir en significados y cuerpos que tengan una oportunidad en el futuro” (p. 9). Este debate permite situar el discurso en la mujer y resignificar el vivir su individualidad en una objetividad y que en los lentes de la ensoñación se pueda encontrar este mundo posible. De manera que se reconoce a la mujer como sujeto discursivo, en el autorreconocerse y debatirse en lo propuesto por el constructivismo radical y pensarse, tejerse, dibujarse y narrarse en el feminismo empírico. Es decir, configurar la palabra como mujer-cuerpo-lenguaje, que “favorezca la contestación, la deconstrucción, la construcción apasionada, las conexiones entrelazadas y que trate de transformar los sistemas del conocimiento y las maneras de mirar” (Haraway, 1995, p. 14). Todo esto ayuda a pensar en la necesidad de que las epistemologías tomen otros caminos que reconozcan esa singularidad, pero desde otros caminos, senderos más sensitivos para reconocer al otro y a la otra.

Tierra, paradigma de poética femenina-literaria

En este apartado se hace una reflexión desde la matriz paradigmática que ofrece el estructuralismo, el posestructuralismo y la disciplina de la literatura que puede conversar con las poéticas de la ensoñación, el espacio y las concepciones femeninas del mismo. Por ello, es importante retomar lo expuesto por Anthony Giddens (2011), quien plantea la teoría de la estructuración basada en el hecho de que no se parte de una vivencia subjetiva o individual, ni la totalizante o la revisión de la sociedad, sino que “las actividades humanas sociales,

como ciertos sucesos de la naturaleza se auto-reproducen, son recursivas” (p. 40). Lo que significa, que las actividades humanas sociales son recursivas por la forma en la que se autorreproducen, es decir, las diferentes maneras en las que el lenguaje se manifiesta y las manifestaciones que permiten que las perciban. Así, el autor presenta la necesidad de recurrir al corte hermenéutico para describir las actividades humanas y las formas de vida que se expresan de las mismas; se tiene en cuenta, por lo tanto, lo que significa entender las dinámicas discursivas y la ontología del espacio-tiempo.

Por eso, el discurso situado permite unas poéticas del espacio femenino que dan una explicación a la vida de unas mujeres hechas discurso; así el carácter importante del “lenguaje y las facultades cognitivas en la explicación de la vida social” (Giddens, 2011, p. 18). Lo que significa que el lenguaje y la vida cotidiana cobra protagonismo para la comprensión de las ciencias sociales y naturales, unidas en un mismo sentido. En esta parte conversa con lo expuesto por Haraway (1995) puesto que organiza la propuesta de la teoría de la estructuración en el reconocimiento que se da en relación a que la sociedad no es una creación del sujeto individual, sino como el “descentramiento del sujeto” como fundamento básico de esta teoría, pero sin llegar a la subjetividad del vacío y por eso, los conocimientos situados y las percepciones de lo estético pueden permitir este tipo de relaciones.

Así, los espacios poéticos muestran unos territorios de interacción en una comunidad discursiva femenina que utiliza la escritura para transcender la intimidad, en palabras Giddens (2011), que retoma a Goffman, para denominarlo naturaleza situada, es decir, los escenarios de interacción que le dan sentido a los actos comunitarios. De ahí que “la naturaleza situada de una interacción social se puede examinar con provecho en relación con las diferentes redes a través de las cuales se coordinan las actividades cotidianas del individuo” (Giddens, 2011, p. 26). Todos ellos generan una influencia sobre la reproducción institucional, vista como un sistema de conexiones

en el desarrollo significativo e interacción de éste, lo que permite evidenciar una integración social en el estudio de contextos y así mismo encontrar esas manifestaciones propias que convergen en un espacio en que conversan con otras relaciones sistémicas. Es aquí que en esta base estructural se reconocen algunos giros que hace el posestructuralismo al cuestionar los conceptos cerrados del estructuralismo que se dan en el lenguaje, por la misma forma o las estructuras literarias cerradas. En contraposición a la integración de disciplinas, ayuda a encontrar nuevos conceptos y permite que exista una mirada más amplia del lenguaje, en los discursos cotidianos, pero también en esas otras voces que se pueden convertir en literarias.

Por ende, la perspectiva literaria del estructuralismo y el posestructuralismo toman los fundamentos de la semiótica, pero también del análisis hermenéutico para reconocer en el discurso los signos literarios, lo que converge en una estética de la recepción. Jiménez (2010) lo plantea en su texto con la revisión sistemática que tiene cada una de estas corrientes, es decir, cómo “la estética de la recepción, la teoría del texto literario, la deconstrucción, la teoría hermenéutica, el análisis literario psicoanalítico, la crítica feminista, o los más recientes y de mayor laxitud metodológica *cultural studies*” confluyen en esta estética (p. 329). Sin embargo, la fenomenología de la imagen tiene otro propósito y es el concepto del lector feliz. Lo que logra evidenciar que los avances revisados por Jiménez trascienden la estructura clásica de la poesía y permiten así encontrar la ampliación de los esquemas formales de la lengua. Un recurso lingüístico usado para ello son los elementos retóricos y las condiciones elementales de la imagen ensoñada permite percibirlos. Por eso, Bachelard nos muestra el cómo desde la filosofía, la fenomenología, el psicoanálisis y la literatura, toma elementos clásicos, los reinventa y plantea otros esquemas interpretativos, es decir, percibe la ensoñación para leer esas imágenes poéticas en los discursos cotidianos.

Así mismo, es preciso mencionar que en el esquema estructural también se pueden reconocer algunos fundamentos de la lingüística textual expuesta por Van Dijk (1980) que presenta un esbozo para abordar las dimensiones y niveles en el discurso, pero que al tomar una de las dimensiones para comprender a este, se presenta un corte posestructuralista puesto que pone en juego lo social, la intención comunicativa de lo que se enuncia y la dimensión pragmática de eso que está comunicando. Este nivel cambia el esquema y lleva a la recepción con otro enfoque puesto que en la ciencia del texto se habla de todas las dimensiones humanas para comprender y elaborar un texto. Pero aparte de ello, relaciona de forma interdisciplinaria el contexto, las comunidades y las intenciones, para este caso, la intención de ensoñar. Es decir, encontrar un disfrute en la recepción textual, que involucra el componente social que tiene como unidad de análisis en el hecho social. Y es aquí donde espacio, objetivación y configuración se ponen en la misma mesa para reconocer el discurso del otro o de la otra.

*El autor se ha reintegrado a la comunidad
lingüística y habla desde ella.
Ángel Rama*

Fuego, historiografía desde el atizar de la transculturación

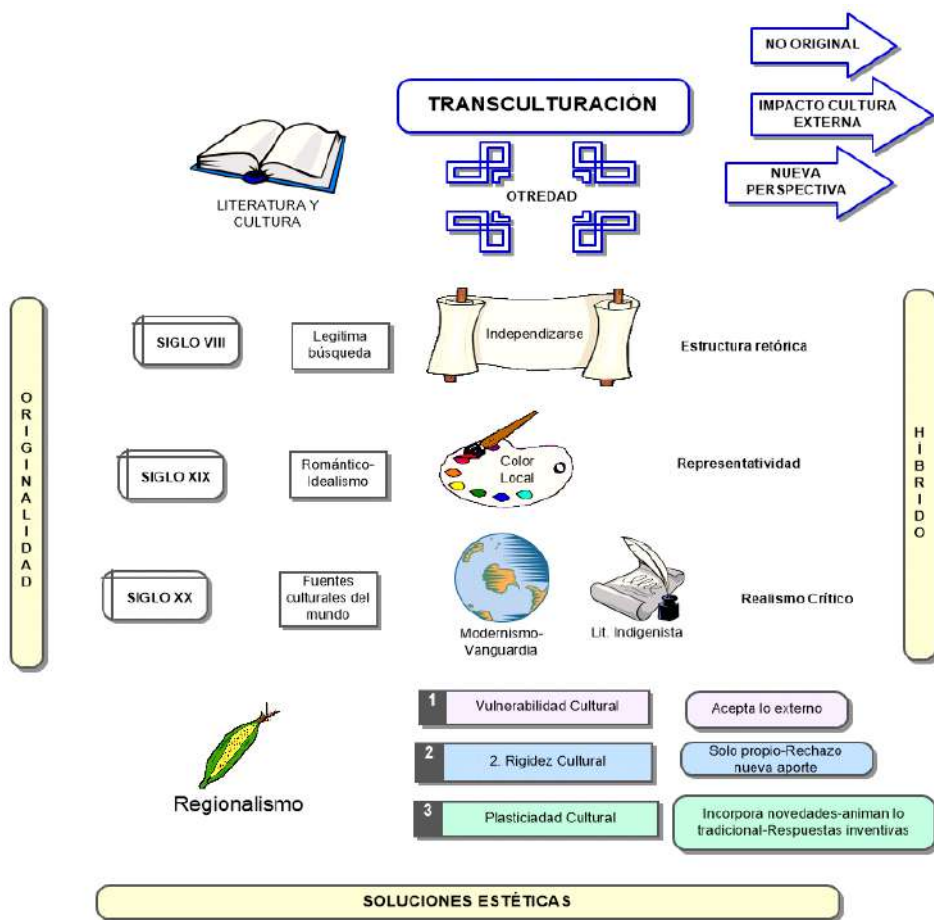


Gráfico 5. Transculturación literaria. Adaptación de lo propuesto por Rama (2008). **Fuente:** Elaboración propia.

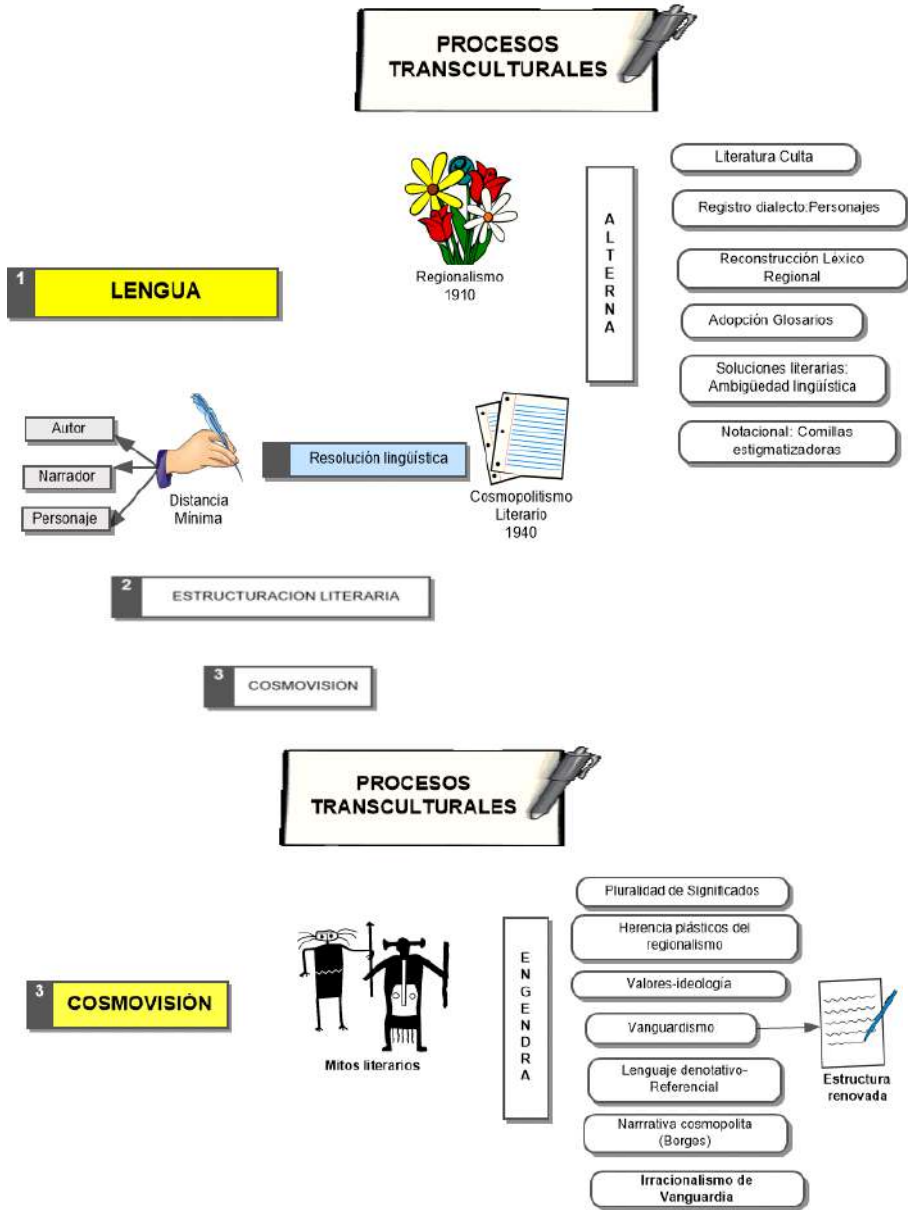


Gráfico 6. Procesos de Transculturación. Adaptación de lo propuesto por Rama (2008). **Fuente:** Elaboración propia.

Al revisar el paradigma que ofrece el reconocimiento del discurso para la construcción de la cultura, Rama (2008) ofrece una contextualización historiográfica sobre los hechos, movimientos, pensamientos y ejemplos importantes que dieron origen a esa “otredad” en la literatura en el paradigma denominado Transculturación Narrativa en América Latina. Así, el autor muestra cómo en el siglo XVIII se da una búsqueda de legitimidad y utilización de recursos retóricos que de una u otra forma dan respuestas de la estética a los agravios de los colonizadores. De esta forma, la representatividad del otro es reflejo de una construcción de lenguajes simbólicos que se diferencian notablemente de las sociedades progenitoras. En este enfoque se da un reconocimiento a la producción literaria propia de los territorios, en especial en los principios de originalidad y representatividad (Ver gráficos 5 y 6).

Esta revisión historiográfica es una contribución importante al concepto de literatura, leído en la transculturación literaria, lo que permite encontrar este elemento como punto de referencia importante de la literatura en nuestro continente y en especial para reconocer los conceptos de ensoñación, espacios poéticos y poéticas femeninas en el lenguaje. Es así, que lo expuesto por Rama en su investigación histórica y en su reflexión historiográfica presenta elementos importantes para reconocer la representatividad de los discursos. Por ello, se debe pensar en los autores, obras y contextos de las manifestaciones de diferentes grupos como comunidades discursivas, concepto planteado por Carlino (2006).

Es por eso, que en el conocimiento del acto comunicativo propio de los “otros” se da un cambio en la concepción de la literatura y su acercamiento a la misma. Así, el concepto de originalidad se muestra en un proceso de transculturación, es decir, el hecho de reconocer lo propio, recibir influencias externas y proponer nuevas inventivas a partir de ello que ayudan a ubicar el discurso situado como una herencia de transculturación que Rama ayuda a reconocer. De esta forma, el giro discursivo que se da en 1910

con los modernistas latinoamericanos al rechazar la idea purista de la lengua castellana al incorporar en los personajes los dialectos propios. Es decir, “una reconstrucción sugerida por el manejo de un léxico regional, deformaciones fonéticas dialectales y, en menor grado, construcciones sintácticas locales” (Rama, 2008, p. 48) sirven como ejemplo a este hecho.

Por eso, la polifonía y el uso de voces que se enmascaran en los recursos notacionales del discurso muestran una “unidad artística de la obra” (Rama, 2008, p. 49). Un reconocimiento lingüístico en el que la jerarquía de la voz de una comunidad ofrece una totalidad del texto y de esta forma una visión de mundo. En esta perspectiva se hace importante reconocer los monólogos de la cotidianidad y el folclor en las obras literarias para encontrar la manifestación entre “el interior regional y el externo universal” (Rama, 2008, p. 54). Y es gracias a la literatura que se da esta mediación para que lo propio, lo local y lo diferencial cobren sentido. Así, esta mirada se sustenta por lo tanto en el cómo el paso de una originalidad se permea por una modernidad que evidencia unas narrativas nacionales, las cuales a su vez demuestran que la “lengua había vuelto a ser instrumento de la independencia” (Rama, 2008, p. 19), que llevan a un principio de representatividad expresado en el “criollismo, nativismo, regionalismo, indigenismo, negrismo y también vanguardismo urbano, modernización experimental” (p. 20). Por ende, se da un nivel de pulso entre la representatividad a finales del Siglo XIX y el cómo las obras literarias se alejan de ella y se convierten así en solo una proclama política, olvidándose tal vez de la riqueza estética.

Por eso, la preocupación en la literatura centró su atención en reconocerse en la cultura e identificar significados simbólicos de esta, su encuentro de técnicas propias y la tradición inventiva. De esta forma, Rama hace un repertorio de autores y obras con posturas estéticas que asumieron unas perspectivas renovadas, modernizadas, para superar la dicotomía del “centralismo/

regionalismo”, que llevaron a reconocer un sentimiento andino y una tradición autóctona, como el caso de Perú. Términos que sirven de ejemplo de las muestras de oposición que se dieron en relación con las propuestas capitalistas oficiales. En efecto, en la literatura social indigenista, la narrativa social revelaba una cosmovisión llena de realismo-crítico, fantasía –(César Vallejo, Borges y otros)– y llena de denuncia. De hecho, la tradición fue resultado de los términos de la cultura realizados por el regionalismo. Todo ello, llevó a que las expresiones literarias se convirtieran en “una fórmula históricamente cristalizada de tradición” (Rama, 2008, p. 32) que muestra el debate constante entre vanguardista y modernista. Las corrientes literarias son representadas en el deseo de aculturación de Europa y Estados Unidos. Así, después de la primera guerra mundial se “intensifica el proceso de transculturación en todos los órdenes a la vida americana” (Rama, 2008, p. 34), para lograr una expresión a partir de lo propio que legitima la identidad de un pueblo y que de esta forma se universaliza.

Los debates literarios dan respuesta a un híbrido que evidencia que los elementos modernizadores son “absorbidos por la cultura regional” (Rama, 2008, p. 37). Por eso, Rama menciona que las tres diferentes respuestas de Latinoamérica a la aculturación, primero, en la “producción literaria regionalista existe la ‘vulnerabilidad cultural’” (Rama, 2008, p. 37), segundo, “la rigidez cultural” y la “plasticidad cultural”, todas ellas vistas en las diferentes miradas para asumir lo propio, debatir lo de afuera y asumir posturas con la escritura.

Ángel Rama (2008) retoma términos de transculturación del cubano Fernando Ortiz (1940) quien reemplaza el término de aculturación debido a las “diferentes fases del proceso transitivo de una cultura a otra” (p. 39). Esto ofrece otro enfoque, pero además el reconocimiento de que una pérdida de cultura implica una nueva perspectiva para mirar a América Latina, es decir, reconocer lo que precede y reconocer nuevos fenómenos culturales para mostrar que

no hay algo llamado “propio”. Es por eso, que el autor ofrece un ejercicio interesante en relación con lo que ocurrió en el Siglo XIX y principios del XX, es decir, los fenómenos discursivos y lingüísticos; puesto que la lengua se convierte en la prueba de independencia que subyace al modernismo, que defendía “la reconstrucción purista de la lengua española” (p. 47) en los asuntos históricos, la versión cultural y el sistema ideal.

¿Qué aspectos cumplen los procesos transculturales? Son tres elementos que se asumen desde 1910 de forma diferente. En primer lugar, tenemos la lengua, la cual se presenta en su forma culta, pero que ofrece cederle la voz al dialecto, a los personajes, es decir, la reconstrucción del léxico regional que da origen en 1940 al cosmopolitismo literario, que otorga una resolución lingüística y que afianzaron la originalidad y representatividad. Se da un giro lingüístico en el que la voz del escritor reconoce el sistema lingüístico de sus personajes y de la comunidad discursiva a la que pertenece y que escribe. Esto permite entender una totalidad en los textos para ofrecer una visión de mundo. En segundo lugar, se encuentra la estructuración literaria, la cual reconoce lo real y el folclor de la técnica del monólogo y el reportaje para visibilizar la cultura ágrafa. En un tercer lugar, se encuentra la cosmovisión, que engendra los significados y la narrativa fantástica en la representación del vanguardismo hispanoamericano hasta la función mediadora del discurso en el papel mítico.

Estos tres niveles transculturales ubican la mediación de la transformación cultural, la cual logra un diálogo entre lo regional y el modernismo literario. Por eso, Ángel Rama se convierte en un eje importante de la referencia de investigaciones alrededor del discurso del otro, pues al revisar el paradigma que ofrece se encuentra un aporte importante para la génesis del reconocimiento del discurso para la construcción de cultura; Rama (2008) propone una reflexión importante en el paradigma denominado transculturación de la narrativa en América Latina en la producción literaria propia

de territorios, en la voz situada, en especial en los principios de originalidad y representatividad que pueden tener comunidades de mujeres que representan los espacios poéticos en la escritura.

Es así como escribir en diferentes territorios se reconoce un recorrido para escribir en la diferencia. Ubicar al sujeto como agente discursivo de unas manifestaciones propias que no pueden ser asumidas como un discurso neutral, y que por el contrario, tienen una carga de objetividad por la fuerza diferencial que presentan, pero también una carga subjetiva desde la sensibilidad de cada uno de los seres sensitivos que las producen o leen. De esta forma, leer y escribir en el territorio requiere pensar otras dimensiones y es por eso que la ensoñación puede ser uno de los tantos caminos que ayude a este proceso.

Agua, aire, tierra y fuego en las prácticas de escritura íntima; poéticas en la configuración del universo femenino

Palabras que te habré dicho, leído o cantado harán posible una experiencia poética del espacio.
Michèle Petit

Cuando los cuatro elementos naturales conversan, esto permite que el camino de la historiografía reconozca otros paradigmas. El lenguaje ofrece la posibilidad para soñar, para crear y ser feliz en los extrañamientos y resonancias que este otorga. Por eso, este inventario que contiene algunas reflexiones y varios elementos epistemológicos ha permitido no solo repensar el concepto de poética del espacio en la ensoñación para las mujeres sino también la posibilidad de dialogar con diversos enfoques que presentan simbólicamente una concepción de mundo. Es por eso, que en la relevancia de lo que se propone hay varios aspectos que se colocan en juego: el otro, sus

manifestaciones, su sensibilidad y la posibilidad de sistematizar las expresiones propias que hacen parte de la objetividad del cuerpo, del espacio femenino a través de la escritura.

Las mujeres, desde su rol en las comunidades han configurado unas manifestaciones en torno a las necesidades básicas y culturales de sus pueblos. Y es por ello, que se ve la posibilidad de hacer una nueva lectura desde las poéticas femeninas. Pero que, además, como lo manifiesta Bachelard (1998) esas imágenes poéticas ponen en movimiento toda la actividad lingüística por la misma novedad en la que se perciben y es allí donde se busca “la historia cultural” en esa memoria colectiva femenina que configura unos testimonios escritos propios de una comunidad discursiva que reflejan la relación sujeto-intimidad.

Por otro lado, es importante mencionar la necesidad de reivindicar las prácticas y la armonía con la escritura en un ejercicio que va más allá de pertenecer a un canon clásico, por eso, un buen ejemplo de ello pueden ser las manifestaciones propias de una comunidad el reconocimiento de los estudios subalternos en un confluir de ensoñaciones que nos indican el “cómo habitamos nuestro espacio vital de acuerdo con las dialécticas de la vida, cómo nos enraizamos, de día en día, en un “rincón del mundo”” (Bachelard, 1998, p. 34). Y en esas dialécticas se quieren reconocer unas manifestaciones poéticas que muestran representaciones del universo simbólico y de unos espacios cotidianos que configuran las mujeres en su día a día. Es por eso que se hace necesario reconocer un espacio escritural cohabitado, poetizado, en el cual por lo general las comunidades discursivas no lo visualizan como un legado cultural importante para la historia de sus pueblos, pero que en el se muestra el reconocimiento de unas representaciones de las poéticas de los espacios que cohabitan cada una de ellas. Cada manifestación, cada palabra, cada pensamiento ha ayudado a ubicar a la mujer desde la trascendencia histórica por el papel que ha desempeñado para configurarse como sujeto en ese universo simbólico que la

hace única. De esta forma, se presentan unos nodos de significado que ayudan a visualizar el uso y aplicación que cada uno de los términos esbozados con anterioridad y los cuales se conjugan en las expresiones de una comunidad discursiva femenina, como es el caso de una comunidad femenina afrocolombiana que se presenta en un primer momento en unos espacios poetizados y luego, desde unos nodos conceptuales que conversan con estos espacios ensoñados. De esta forma, es importante mencionar que en algunas comunidades afrocolombianas el legado cultural es muy importante pues es la forma de hacer historia para sus pueblos, pero que se muestra la ausencia de un reconocimiento de las poéticas de los espacios que cohabitan las mujeres. Estos han tenido una trascendencia histórica en el rol que la mujer ha desempeñado, pero muy pocas se han reconocido en la conservación de las tradiciones de los pueblos del pacífico y es aquí donde, la mujer juega un papel importante en este proceso y para ello, el espacio poético puede ayudar a reconfigurarlas.

Lenguaje Poético, espacio de configuraciones

Una de las tantas formas que se pueden dar para contribuir a la recuperación de los testimonios comunitarios y memorias colectivas por parte de las comunidades afrocolombianas pueden ser los espacios comunes que cohabitan las mujeres y por ende, las manifestaciones que se generan alrededor de ellos. Es así que, desde la ensoñación, se toma un camino para lograr las “reivindicaciones de tipo étnico pues se realizan unas lecturas de los ríos, pueblos y accidentes geográficos” (Velásquez, 2000, p. 16). Y es por eso, que esos y otros espacios cobran valores importantes para estos grupos sociales que se conforman como comunidades discursivas.

En este campo semántico se retoma lo propuesto por Gastón Bachelard, quien reconoce la existencia de unas poéticas y

ensoñaciones que se tejen desde el lenguaje. Su fundamento se da desde el hecho de que existe una fenomenología de la imaginación poética, con la cual se da especial atención a “las dialécticas de la inspiración” (Bachelard, 2000, p. 11). Es por eso, que en el reconocimiento de un territorio específico narrado y una dinámica femenina particular se pueden configurar cuatro espacios alrededor de las expresiones del contexto; entre ellos se pueden mencionar: cocina, espacios comunitarios (el quicio), mundo natural y la habitación de intimidad. Estos se asocian con el encontrar eso intangible, esa ensoñación de las “fuerzas vivas del lenguaje” (Bachelard, 1998, p. 75), la vida hablada para soñar, soñar en la propia vida del lenguaje que en Bachelard está ligada a la organización del sexo de las palabras, especialmente el carácter femenino. De ahí que, soñar con las expresiones de lo propio reconoce la palabra hecha escritura.

En primer lugar, se percibe *el sabor y deleite del paladar oído*, en el cual se hace el reconocimiento de la cocina, el patio u otro rincón donde se unen alegorías de los ingredientes, la sazón, los utensilios, las recetas y los secretos propios que se hacen realidad. Es así, que lo que se menciona en el espacio de la cocina, los susurros cotidianos que se tejen con los platos típicos, permite evidenciar diversos discursos que develan representaciones íntimas y de la cultura de la cual hacen parte. Por ejemplo, estos platos para poder prepararlos y servirlos tienen unos trucos desde el lenguaje, unas expresiones propias desde la ensoñación y alegoría del contexto; un ejemplo de ello es la palabra “aguadito” que se usa en algunas comunidades afrocolombianas para expresar la forma y consistencia de los alimentos. De esta forma, no solo se evidencia la expresión poética sino las relaciones sociales y el sentido connotativo de la palabra, en las historias familiares o la materialización del pensamiento métrico para lograr las “aguatoza”, los nombres propios para unas particularidades culinarias cargadas de significado para cada comunidad.

El cuerpo y la palabra se manifiestan en la escritura. Y, por ende, las manos, los instrumentos, su mirada, su cuerpo y el canto en el espacio de la configuración del sabor, así su gastronomía tiene “un poquito de picardía ancestral, una alegría interior” (Cossio, 2018). Las expresiones de Dioselina Cossio dialogan con la cultura, aquella que se define como una ciencia “interpretativa en busca de significados” (Geertz, 1973, p. 20). De esta forma, las comunidades femeninas invitan a realizar un acercamiento a su cultura desde conjeturas de los significados que para las mujeres tiene cada uno de los espacios. Y esta perspectiva ayuda a considerar las dimensiones simbólicas y poéticas que poseen las manifestaciones femeninas. Esta majestuosidad se ofrece al oído y paladar de cada plato concebido en estas dinámicas culturales.

En segundo lugar, se encuentran los espacios comunitarios. *El quicio de conversaciones, el encuentro con el otro*. Que invita a compartir en una comunidad discursiva, en sistemas sociales que tejen imágenes poéticas y espacios para compartir. Es el hecho de ponerse al día con los eventos y sucesos ocurridos. Un “comadreo” poético que se percibe en una acera, en un andén, en la sombra del árbol o en la calle. Todos estos espacios materializan la palabra hecha poética y gracias a la existencia de ellos surgen unos textos que se materializan en la escritura.

En tercer lugar, se percibe el *Río de palabras, alegorías naturales*. El río, la montaña, el patio, la canoa o las danzas de las tinajas y el cómo se pela un racimo de plátanos, componen ese universo natural. Es aquí donde las prácticas sociales componen unos testimonios importantes; por eso, para algunos contextos, el río, el lavadero y el hecho de lavar la ropa sobre una piedra, a la orilla del río y en el atardecer, configura discursos de sus roles y el uso rítmico de los “mandungos” que evidencian formas y testimonios de la poética que expresan. Así mismo, la canoa, muestra el cómo en sus viajes las mujeres que hacen el recorrido a la zona rural

apartada navegan entre cánticos de alabanzas y ritos diversos. El remo se mueve al son de las palabras. Finalmente, el río se convierte entonces en el cómplice del origen de la palabra, la limpieza de la ropa genera ritmos que la espuma que suaviza desde las diversas voces femeninas ¿Qué relaciones simbióticas presentan las mujeres en sus textos con el universo natural? Muchas y que gracias a la palabra y el significado de cada una cobran un valor importante.

2.3. La mujer en la escritura, un recorrido desde la memoria.

*Mi nodriza era negra y como estrellas de plata
Le brillaban los ojos húmedos en la sombra:
Su saliva melodiosa y sus palomas...
Aurelio Arturo*

El artista dibujó los pequeños trazos en su lienzo. Apartó su paleta, seleccionó uno a uno los colores que iba a utilizar. De pronto, sus pupilas se detuvieron; de sus manos cayeron los pinceles y el estrépito se escuchó, una a una las gamas de su paleta fueron deslizándose por su mano. Intentó encontrar una explicación, pero no la halló. En su mano sentía el movimiento del color, sus ojos ya no lo percibían, pero sus poros sí. Y así, esa ausencia de luz se apoderó de sus ojos. Se dice que, desde aquel día, el hacedor de pinturas terrenales se ha dedicado a pintar el oscuro de sus ojos, ha seleccionado las tierras del Pacífico para empezar su proyecto; la alegoría de lo que a partir de hoy se llamaría: “afrocolombiano”.

Deisy Cuartas

Y esta imagen se materializa en las palabras de las mujeres. Autores como Arnoldo Palacios, escritor chocoano que recurre a la memoria cronológica de su vida para hacer permeable lo que el artista un día dibujó: la imagen afro, su esencia, sus costumbres, el legado de esa diáspora africana que se materializa desde y con la palabra.

Nodos conceptuales para los posibles alcances analíticos

*Habitamos nuestro espacio vital de acuerdo
con todas las dialécticas de la vida.
Gastón Bachelard*

Comunidad-vida cotidiana

Leer el mundo implica reconocer al otro, sus voces, sus miradas. Encontrar los discursos que se tejen en los espacios y territorios que se habitan ayuda a que cada uno se encuentre o como lo expresa Michele Petit “para habitar los lugares en los que vivimos y construir nuestra morada interior” (Petit, 2016, p. 23). Ese cohabitar es permitido gracias a las palabras, palabras creadas artificiosamente que representan mundos, formas y ensoñaciones.

Es así que, al revisar los nodos conceptuales alrededor del discurso, comunidad-vida cotidiana y estética se plantea en primer lugar lo que menciona Veena Das (2008) con relación a las formas en las que las comunidades expresan sus memorias y el cómo éstas configuran espacios. Por eso, la autora define varios aspectos importantes que vale la pena destacar y que son pertinentes para esta reflexión, como lo es el de:

Comunidad, entendida como algo no inmediato o simple, pero además la configuración donde se llevan a cabo y encuentran el sustento aquellos juegos del lenguaje que constituyen formas de vida, donde se define el repertorio de plausibles enunciados y acciones, donde se encuentran los recursos socioculturales con los que las personas se enfrentan en la adversidad (Ortega, 2008, p. 25, parafrasea a Das, 2001, p. 210).

Pues bien, Das define la comunidad como una realidad compleja donde el lenguaje cobra vida, los enunciados generan significados e interacciones lógicas. Así mismo, se convierten en “unidad

fundamental” que conciben y autorizan algunas dinámicas. Es importante mencionar, que estas se manifiestan desde unas narrativas y códigos simbólicos que cambian de acuerdo con las circunstancias que se viven en una comunidad. Así mismo, se da un ejercicio importante para reconocer el testimonio como “fragmentos de memoria” en la configuración de los discursos. Es decir, entenderlos en “la cotidianidad de los hablantes, anclados en procesos subjetivos y colectivos, estructurados por tradiciones simbólicas y encauzados por géneros discursivos” (Das, 2008, p. 40). De ahí que, esos procesos subjetivos permiten encontrar diversidad en los géneros y formatos con los cuales se manifiestan las dinámicas sociales en su cotidianidad y sus espacios de intimidad.

Desde esta perspectiva, lo planteado como “las lógicas sistemáticas responsables” (Das, 2008, p. 20) logra que el lenguaje cobre un valor importante para la revisión de significados que se tejen en las comunidades. Así, en las manifestaciones se percibe por lo tanto, que dichas lógicas se manifiesten en la misma cotidianidad, ésta entendida como la “unidad del espacio temporal donde nuestras relaciones sociales logran concreción y, por lo tanto, se llenan de experiencia y sentido social” (Das, 2008, p. 22).

Es decir, ese espacio temporal en el que el discurso cobra vida en la comunidad se teje por medio de palabras que crean imágenes poéticas, redes simbólicas y cantos que dan sustento a la vida misma de la comunidad. Todas estas manifestaciones se dan gracias al reconocimiento del sujeto hecho palabra, desde los diferentes géneros y formatos discursivos que componen la comunidad en su cotidianidad. De ahí que las voces, cánticos, trucos, recetas de la sazón y sabor, loas de las comunidades afrocolombianas femeninas se configuran en los espacios de los territorios habitados y “estructurados por tradiciones simbólicas” (Das, 2008, p. 40).

Por otro lado, Giddens (2011) otorga un papel fundamental al “lenguaje y las facultades cognitivas en la explicación de la vida

social” (Giddens, 2011, p. 18). De esta forma, el lenguaje cobra vida, la cotidianidad posee un protagonismo y comprender el lenguaje es entender el sentido, es decir, reconocer el sujeto discursivo desde un territorio. Es por eso que “ocupar un lugar es, por lo tanto, la práctica clave que da base al conocimiento organizado en torno a la imaginaria de la visión” (Haraway, p. 17). Así, el Yo, desde el reconocimiento de un ser histórico, discursivo, es redefinido desde el cuerpo y la relación de éste con el otro. Para lo cual se retoma lo que menciona Haraway desde el cuerpo-lenguaje para evidenciar la relación entre el reconocerse- reconocer-nos y reconocer el mundo. Y es aquí, que la mirada histórica, del “el mundo textualizado posmoderno” permite objetividad desde la esfera femenina, desde la mediación y la relevancia de la narración. Todo ello permite entender el ¿Cómo narran las mujeres en el mundo? ¿Cómo se poetiza su vida? ¿Cómo su perspectiva es legítima desde unos espacios físicos y simbólicos?

Para concluir es importante reafirmar que el discurso permite reconocer una objetividad, en este caso desde la mujer afrocolombiana para reivindicar los hechos históricos y reconstruidos, los cuales permiten que a través del lenguaje se dé una nueva versión de lo real. Esto permite reconocer, desde unas dinámicas sociales y escriturales, unas formas de mirarse, de deconstruirse; para el caso, la poética de la ensoñación se puede percibir desde los espacios comunes en la escritura y en diferentes formatos que representan la misma. Permite encontrar una mirada, desde el conocimiento situado, eso que llama Haraway (1995) como “una tecnología semiótica que enlace los significados con los cuerpos” (p. 17) es reconocer los territorios narrados, sus poéticas, los espacios que habitan sensibilidades da lo denominado por Danna Haraway como una “apertura de sujetos” reconocidos desde la diferencia y no desde lo isomórfico.

2.4. Bibliografía

- Aristóteles (1964). *El arte poética*; [Traducción del griego, prólogo y notas de José Goya y Muniain]; Madrid: Espasa-Calpe.
- Bachelard, G. (1993). *El agua y los sueños*. Santafé de Bogotá: Fondo de Cultura Económica.
- Bachelard, G. (1993). *El derecho de soñar*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Bachelard, G. (1998). *La poética de la ensoñación*. Santafé de Bogotá: Fondo de Cultura Económica.
- Bachelard, G. (2000). *La poética del espacio*. Argentina: Fondo de Cultura Económica.
- Bachelard, G. (2006). *El aire y los sueños*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Bachelard, G. (2011). *La poética del espacio*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Bourdieu, P. (2001). *Science de la Science etréflexivité*. París: Raisons d'agir.
- Carlino, P. (2006). *Escribir, leer y aprender en la universidad*. Una introducción a la alfabetización académica. El Salvador: Fondo de Cultura Económica de Argentina S.A.
- Das, V. (2008). *Sujetos del dolor, agentes de dignidad*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia. Facultad de Ciencias Humanas: Pontificia Universidad Javeriana. Instituto Pensar. Editor: Francisco A. Ortega
- Dijk, T. V. (1980). *La ciencia del texto: Un enfoque interdisciplinario* (3ª ed., trad. Sibila Hunzinger). Barcelona: Paidós. (Original: 1978).
- Geertz, C. (1973). *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.
- Giddens, A. (2011). *La construcción de la sociedad. Bases para la teoría de la estructuración*. Buenos Aires: Amorrortu. Segunda edición.

- Haraway, D. J. (1995). *Ciencia, cyborgs y mujeres*. La invención de la naturaleza, Madrid: Cátedra. Recuperado de: <https://lascirujanas666.files.wordpress.com/2014/04/haraway-conocimientosituados.pdf> (11/11/2018).
- Jiménez, M. (2010). *La retórica en la teoría literaria posestructuralista*. Castilla. Estudios de Literatura, 1: 323-345.
- Michéle, P. (2016). *Leer el mundo. Experiencias de transmisión cultural*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Rama, Á. (2008). *Transculturación narrativa en América Latina*. 2da Edición. Buenos Aires: Ediciones El Andariego.
- Rojas, C. (2006). *Genealogía del giro lingüístico*. Medellín: Editorial Universidad de Antioquia.
- Seran, J. (2007). *Ontologías alternativas. Aperturas de mundo desde el giro lingüístico*. España: Anthropos Editorial
- Velásquez, R. (2000). *Fragmentos de historia, etnografía y narraciones del Pacífico colombiano negro*. Bogotá: ARFO Editores LTADA.
- Wittgenstein, L. (1973). *Tractatus Lógico-Philosophicus*. Madrid: Editorial Alianza.
- Wittgenstein, L. (1973). *Tractatus Lógico-Philosophicus*. Madrid: Editorial Alianza. Citado por Rojas, C. (2006). *Genealogía del giro lingüístico*. Medellín: Editorial Universidad de Antioquia.
- Wittgenstein, L. (1973). *Tractatus Lógico-Philosophicus*. Madrid: Editorial Alianza. Citado por Seran, J. (2007). *Ontologías alternativas. Aperturas de mundo desde el giro lingüístico*. España: Anthropos Editorial.



Capítulo III

Chapter III

Marginalidad y discurso: Guadalupe Zapata y los relatos fundacionales en la historia de Pereira 1863-2013

Marginality and discourse: Guadalupe Zapata and the founding stories in the history of Pereira 1863-2013

Alexander Cuervo Varela*

<https://orcid.org/0000-0003-1714-3609>



3.1. Introducción

El presente capítulo denominado “Marginalidad y discurso: Guadalupe zapata y los relatos fundacionales en la historia de Pereira 1863-2013” (a propósito de propiciar el ocaso de los Titanes) espera ofrecer una perspectiva descriptiva, interpretativa y crítica respecto al problema de la configuración de una narrativa, el discurso y la construcción de imágenes emblemáticas que instituyeron el corpus representacional e identitario de la ciudad de Pereira. de tal modo, se

* Fundación Universitaria del Área Andina, Sede Pereira
Pereira, Colombia

✉ varelacortesa@gmail.com

Cita este capítulo

Cuervo Varela, A. (2020). Marginalidad y discurso: Guadalupe Zapata y los relatos fundacionales en la historia de Pereira 1863-2013. En: Cuartas Montero, D. L. (Ed. científica). *Sujeto e identidades: miradas en curso desde la historia cultural* (pp. 105-131). Cali, Colombia: Editorial Universidad Santiago de Cali.

ofrecen elementos reflexivos y de crítica claves para abrir la discusión frente a tal proceso, esto con el objeto de explicar la construcción mítica de la representación local. De acuerdo con Ginzburg (1989) el análisis del contexto es una tarea clave, ya que evidentemente, estos relatos surgen y se instalan en un entorno determinado, por tal razón es clave subrayar en el “hecho de haber nacido y sido transmitidos en contextos culturales y sociales específicos” (p. 14). El texto se centra en los efectos cognoscitivos y aprehensibles de las prácticas de escritura, lectura, tradición oral y uso icnográfico y patrimonial, frente a un tipo particular de narrativa, discursiva y de imagen en un contexto social determinado. Además, el análisis incorpora una perspectiva posestructuralista para responder a la naturaleza compleja de su objeto de estudio, cuya problematización tanto a nivel teórico, como conceptual aborda la representación que transmite la narrativa, no sólo como lenguaje escrito, sino desde sus múltiples saberes, morales, políticos, ideológicos, religiosos, sociales y culturales, entre otros. El enfoque subalterno es de suma utilidad para comprender los alcances, las limitaciones y las diferentes apropiaciones académicas que precisan el abordaje de diversas dimensiones sociales, aportes enormes para la comprensión de fenómenos históricos y socioculturales construidos a partir relaciones asimétricas entre diferentes actores. En primer momento se realiza un breve acercamiento al objeto de estudio, posteriormente se realiza una aproximación a la problematización epistemológica y ontológica, así mismo, se realiza un análisis sobre la propuesta historiográfica (enfoque) y la guía metodológica por seguir; por último, se hace un breve aporte reflexivo sobre lo que se refiere a de la trascendencia del ejercicio en términos de aportes investigativos e historiográficos.

3.2. Breve acercamiento a la construcción narrativa, discursiva y emblemática de la representación local.

El presente texto despliega un análisis profundo respecto a la construcción socio-histórica y la estructuración imaginaria, representacional e identitaria en la ciudad de Pereira. Estas nociones, en apariencia naturales, corresponden en efecto al resultado de años de relaciones sociales y prácticas culturales que generan tensiones políticas, económicas, morales, religiosas, culturales y sociales, entre los grupos humanos asentados históricamente en dicho territorio. Sin embargo, un suceso ocurrido el día 14 de octubre de 2013 pondrá bajo la lupa la apreciación hegemónica del relato fundacional que por 150 años había predominado como mito originario, que ha hecho parte del acervo cultural de los habitantes de la ciudad de Pereira.

Este suceso gira alrededor de los diversos grupos humanos que participaron y aportaron no solo en el proceso histórico fundacional o primigenio, sino también, en el gradual desarrollo y crecimiento, hasta configurarse al día de hoy como la principal urbe de la región conocida como el viejo caldas o eje cafetero. El acontecimiento mencionado podría parecer intrascendente, no obstante, por el contrario, el carácter emblemático del mismo será altamente significativo, en la medida que este episodio, traerá consigo, por un lado, la movilización de diferentes sectores humanos tradicionalmente marginados de este relato, que buscan generar una nueva mirada a la historia, y por el otro, fue un llamado a los historiadores, para cumplir con una tarea mucho más compleja, La revisión y reescritura de la historia fundacional, sin duda, esta tarea exige el reexaminar lugares de memoria, archivos históricos de la ciudad, y por supuesto tamizar la historiografía local, de allí, que la motivación disciplinar en este caso, se concentre en controvertir una versión hegemónica, por tanto, impuesta y aceptada del pasado local, además de establecer el papel jugado por sus diversos protagonistas.

Con respecto a lo antes mencionado, el suceso coyuntural, fue un acto simbólico, que involucró autoridades eclesiásticas, administrativas, colectivos sociales y comunidades afropereiranas, entre otras: el traslado de los restos fúnebres de Guadalupe Zapata que se hallaban sepultados en la bóveda número 63 del cementerio central y público San Camilo, a la fecha de su deceso el día 23 de noviembre de 1933. Su cuerpo reposaría en descanso eterno; sin embargo, tras una serie de disposiciones administrativas, ese descanso fue interrumpido, después a casi 80 años de su fallecimiento, el día 14 de octubre de 2013; sus restos mortuarios fueron trasladados y resguardados en una urna colectiva, o Mausoleo de los Fundadores, ubicada en la catedralicia principal de la ciudad, en el corazón céntrico de la ciudad: la Parroquia de Nuestra Señora de la Pobreza.



Figura 1. Traslado restos fúnebres. Panteón de los Fundadores. Catedral Nuestra Señora de la Pobreza. 12 de octubre de 2013, fecha de traslado de sus restos desde el Cementerio San Camilo.

Fuente: Autoría propia

Sin lugar a dudas, el principal templo en términos sacros, así mismo el principal escenario simbólico de la fundación-justo en este sitio, es donde yacían n los restos de las figuras primigenias de la historia

de la villa. Este hecho se convirtió en pieza fundamental pues constituyó una ruptura con el sistema de prácticas tradicionales que manifestaban y constituían un complejo sistema de representaciones institucionalizado ¿Quién fue ella? ¿Por qué pasaron 150 años para el traslado de sus restos a un lugar que evidentemente contiene un alto valor simbólico? ¿Qué situaciones llevaron a su traslado? ¿Por qué no ha sido importante para la historiografía esta mujer? Estos solo Son algunos de los interrogantes.

En este orden de ideas, se hace sustancial la interpretación y comprensión de los mecanismos y dispositivos que insertaron en la médula de la representación fundacional de Pereira los discursos referentes al “Titán antioqueño”, “la raza antioqueña” “el patriarca”, “el hombre blanco intrépido y hacendoso, el patricio religioso y clerical, efigie de pulcritud, cumplimiento de palabra y honradez” una sarta de “rasgos aureolados” que se arraigaron en el imaginario local y que serán la catequesis constante dentro de la narrativa histórica que funcionó como dispositivo representacional de la ciudad. Frases que evidencian la constante nostalgia por un pasado que es racialmente puro, tradicional, patriarcal y que constituyen según Ginzburg (1989) las “figuras de representación”, las cuales resaltan constantemente dentro del “discurso” identitario. Un modo de comprender de forma sencilla esta compleja red de tramas míticas, cuyos fines prácticos buscan generar experiencias compartidas y sentido de pertenencia, para Jorgensen esto será entendido como “Un modo particular de hablar y entender el mundo o algún aspecto del mundo” según (Jorgensen y Philips, 2002, p. 54).

Algunas de las crónicas con carácter historiográfico que se tienen en cuenta son:

- Echeverri Uribe, C. *Apuntes para la historia de Pereira*, tipografía Bedout de Medellín. 1921 (esta obra es considerada patrimonio cultural intangible)

- Ramírez Gómez, M. y Salazar, L.: *Pedacitos de historia Pereira 1905-1930*. Primera edición. Pereira. 2014
- Sánchez Arenas, R. *Pereira 1875-1935*. 1° edición, editorial y talleres gráficos Arturo Zapata. Manizales. 1937
- Montoya Velásquez, J. *Pereira en marcha 1953 datos fidedignos ceñidos rigurosamente a la historia de la ciudad*. Editorial tipografía Bodha. Pereira. 1953
- *El diario del Otún*. Edición conmemorativa sesquicentenario de Pereira: 150 años de historia. Editorial Ramírez y Ramírez limitada. Pereira 2013. ISBN 978-958-58037-0-1.: Periódico el Diario del Otún. Edición colección pasta dura.
- Camacho Andrade, Álvaro. *Libro de oro de Pereira. Imagen e historia*. Ediciones graficas BUDA. Pereira 2013 ISBN 978-958464317-9
- *Periódico la tarde*. “Al Recio Empuje De Los Titanes: Pereira 150 Años De Historia”. En: Colombia ISBN: 978-958-58012-0-2 ed: Periódico La Tarde. 2013

Producción literaria:

Arias Trujillo, Bernardo. *Risaralda*. Casa editorial Zapata. Manizales. 1935.

Mejía Vallejo, Manuel (1989). *La Casa de las dos Palmas*. Editorial Planeta, Bogotá.

Producción poética de:

Gonzales, Luis C. Vida y obra. compositor del Himno a Pereira y algunos poemas. figura emblemática local. (considerado parte del patrimonio intangible de la ciudad)

Cano, Julio. Autor de la letra del Himno de Pereira.

Material de hemeroteca:

Información recolectada de las hemerotecas de la biblioteca pública Ramón Correa Mejía de Pereira. Ubicada en el centro cultural Lucy Tejada y las hemerotecas del Banco de la República de Pereira y Manizales.

Noticias, caricaturas y otros.

Periódico La Patria de Manizales.

Periódico El Diario de Pereira

Periódico El Imparcial de Pereira.

Periódico La Tarde (archivo de la Universidad Tecnológica de Pereira)

Periódico El diario del Otún.

Patrimonio cultural tangible mueble:

- Deben ser analizadas las disposiciones administrativas y de carácter político frente a la construcción patrimonial y las imágenes que se quieren resaltar. Así es evidente el papel que juegan las disposiciones jurídicas y legales respecto a la política patrimonial de la ciudad, a lo largo de los años y que son consideradas patrimonio cultural tangible mueble e inmueble.
- Panteón y/o mausoleo de Los Fundadores. Catedral Nuestra Señora de la Pobreza (museo en construcción)
- Patrimonio cultural tangible inmueble:
- Monumentos situados en parques principales de la ciudad.
- La ruta de la fundación; la calle de la fundación.

Infraestructura.

Existe a nivel local toda una estructura narrativa escrita, oral y patrimonial emblemática que fue usada como instrumento de educación y propaganda social, política, moralizante y religiosa; esta condición involucra la necesidad de realizar un acercamiento al microcosmos simbólico, que permita contextualizar el proceso de construcción representacional y su relación con las expresiones artísticas, musicales, narrativas (poesía, literatura, prensa, himnos, monumentos, crónicas) asociadas al proceso histórico fundacional. Los puntos anteriores han sido y siguen siendo, fuente de discurso, algo que describe Melo así:

Entre 1880 y 1930 se afirma la idea de que los antioqueños son una 'raza superior', distinta a la del resto del país. A pesar de que la población era

mezclada, con blancos, negros, mulatos y mestizos, muchos escritores exaltaron esta ‘raza’, predestinada para dominar a Colombia (Melo, 213, p. 5).

En este mismo sentido, se puede hablar del “Mito rosa de la colonización antioqueña” (Mota, 2002, p. 213). También, el mismo concepto de Arocha (2006) de “andinocentrismo” puede considerarse en este ejercicio, en la medida que el autor, afirma que, en efecto, no se ha desarraigado el preconceito de que los Andes temperados consisten en refugios de civilización, y esta tiene el deber de bajar desde allá hacia las zonas tórridas de barbarie, pobladas por gente considerada inferior en terminos bien raciales o culturales. A medida que gane terreno la concepción opuesta, quizás sea posible alcanzar las restituciones territoriales, educativas, históricas y políticas requeridas para cancelar los saldos negativos que arrojan tanto la trata de cautivos africanos, como los cuatro siglos de su esclavización.

Ver en Jaime Arocha, Lina del Mar, Moreno Tovar. Andinocentrismo, salvajismo y afroreparaciones. Grupo de Estudios Afrocolombianos. Artículo publicado en Mosquera-Labbé, Claudia Patricia y Barcelos, Luiz Claudio (Editores). (2006, pp. 523-550). Bogotá: CES, Universidad Nacional de Colombia, del cual se heredan, producen y reproducen profundos impactos sociales, políticos y culturales de naturaleza etnocentrica, por tanto con expresiones excluyentes y de subordinación.

Estos elementos “andinocentricos” o del “mito rosa de la colonización antioqueña” aparecen aglutinados e inseparables en la narrativa y el discurso del proceso fundacional de Pereira. Para ilustrar tal situación, pueden observarse algunos de los periódicos y sus contenidos.



Figura 2. La primera iglesia y misa en el caserío de Pereira

Fuente: El imparcial. 30 de agosto de 1963.

Esta es la imagen que mejor explica la estampa narrativa e identitaria local. Fue publicada para la celebración del centenario de la fundación de Pereira. En sintonía con la imagen anterior, la alusión a la raza antioqueña es la constante persiste en el tiempo.

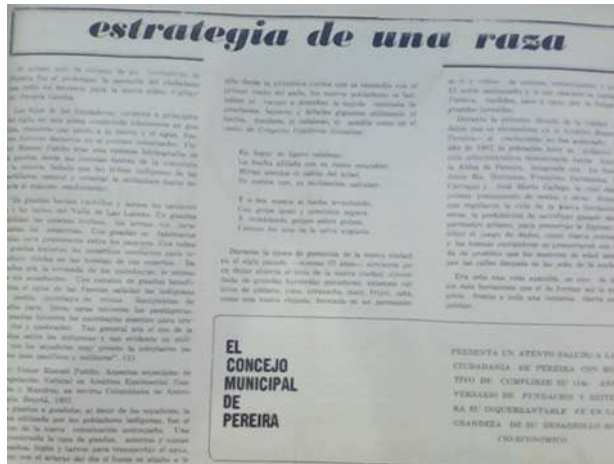


Figura 3. Estrategia de una raza.

Fuente: El imparcial. 30 de agosto de 1977, p. 5.



Figura 4. Raza de titanes empujan el progreso de la ciudad.

Fuente: El Imparcial. 30 de agosto de 1977, p. 5.

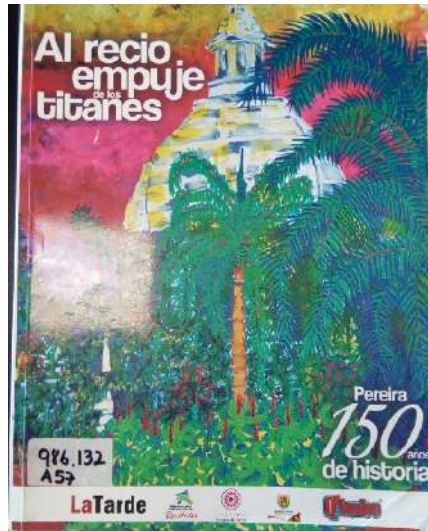


Figura 5. Pereira 150 años al recio empuje de los titanes.

Banco de la república. Edición sesquicentenario periódico La Tarde. “Al Recio Empuje de Los Titanes: Pereira 150 Años De Historia”. En: Colombia editorial: Periódico La Tarde. p. 201.

La importancia de este ejercicio de reflexión reside en que instaura una tensión entre la representación tradicional de la ciudad de Pereira, que se ve plasmada en narrativas y discursos de carácter oficial, y un amplio segmento de la población marginada, excluida, oprimida,, subalternizada. La imagen y/o retrato “autorizado” de la fundación subyace en las nominalizaciones patriarcales, situación que asentó el destino de los pueblos sin historia. Es evidente la incorrecta lectura de la cultura y el hecho de ser confundida con civilización, siendo, en este orden de ideas, interpretada como categoría taxonómica que ponderaba unos atributos específicamente ligados a una alta cultura y del otro lado, subordinadas sociedades bárbaras. Situación que de ningún modo se diluyó en la construcción de la representación y puede evidenciarse al aplicar una mirada de la hisorira local a través de la imagen e historia de Guadalupe, mujer negra asentada en épocas de fundación de la villa. Esto para demostrar cómo ese discurso de titanes, patriarcas y clericales, hombres, en términos de largo plazo o aliento, hoy en día, está condenado a fracasar .

En esta instancia, se precisa interpretar la cultura, analizar prácticas discursivas y narrativas, representaciones, lenguajes, es decir requiere también un abordaje de lo social, que se distancia de la influencia teleológica. Este texto entiende que la historia cultural no se explica por sí sola, por esa razón, toma de disciplinas complementarias de las ciencias sociales como la antropología y la sociología. Por otro lado, se sustenta teórico-metodológicamente en los enfoques históricos de los estudios subalternos y la microhistoria. Para cumplir con esto se concentra en hacer uso historiográfico de categorías como narrativa, discurso y representación, de igual modo, Es clave el término de subalterno

continuyendo con la idea anterior, ootro aspecto importante y en el que subrayan autores de estdios subalternos como Guha, cuando define y adopta el término de clase subalterna como la “condición de subordinación, entendida en términos de clase, casta, género, oficio, o de cualquier otra manera” (Guha, 1998, p. 28). Este tipo de enfoque es evidentemente complementario de la historia cultural, y su polisemia permite maleabilidad para la elaboración historiográfica.

Una observación clave, que debe resaltarse es que se debe tener sumo cuidado con el uso totalitario de conceptos, ya que esos, en sí mismos pueden estar plagados de atribuciones inmanentes, esto a pesar de parecer una paradoja, en la practica no permitiría realizar este trabajo. Lo que se quiere decir, es que este trabajo utiliza una categoría de suprema elasticidad, que permite recurrir a conceptos claves que juegan con la realidad estudiada y ayudan a su comprensión, en contradicción con propuestas teleológicas, ya que según Anacleto “no hay nada más sencillo que tener un molde y explicar, cuando las estructuras son fijas es sencillo exponer algo” (Serna y Pons, 2013, p. 65); puede entenderse, algo así, como caer en determinismos ortodoxos del historicismo que se reducen a sectores generalmente privilegiados. En este orden de ideas, la historia cultural no es solo un concepto, es toda una perspectiva de

análisis que se inquieta, se obsesiona y despabila por una cuestión básica; la preocupación y cuestionamientos de estos autores tratan de asuntos sobre “¿Qué busco del pasado para presentar? ¿Qué cuestión importante que contenga un recorrido histórico me interesa? ¿De qué depende nuestro conocimiento del pasado?” (Serna y Pons, 2000, p. 65).

3.3. Dimensión epistemológica

Este ejercicio plantea la mirada crítica al fenómeno narrativo, mítico que instaló una construcción representacional plagada de elementos míticos, para ser, contrastados con la sociedad contemporánea; este trabajo demanda mirarse desde adentro, desde las entrañas, para entender cómo se organiza la realidad, el cómo se hacen las cosas. Esta tarea es epistemológicamente conflictiva en la medida que de acuerdo con Bourdieu (2013) confronta un pasado, con una “episteme instituida” (p. 89). De tal modo, activa la posibilidad de aportar a un nuevo constructo representacional, a partir de la enunciación y aparición de un personaje fundamental para la comprensión de la historia de Pereira: una mujer negra y madre soltera llamada Guadalupe Zapata; su caso particular es el “pretexto” para evidenciar las emergencias actuales, especialmente de sectores al margen de dichas narrativas. Guadalupe debe ser la manifestación de la autenticidad de la narrativa y del discurso fundacional y representacional de Pereira que dan cuenta de aspectos socio-culturales y simbólicos marginados en una dimensión espacio-temporal determinada. En la génesis narrativa local es notorio que no hay nostalgia peor que añorar lo que jamás sucedió bajo un discurso plagado de palabras sin vida. Este tipo de narraciones tienen un poder inmenso, en la medida que logran incitar a la imaginación de una manera que la recreación histórica estricta o la adopción de un marco histórico nunca podrían lograr. Allí está el reto.

La ciencia, como campo de poder, posee una forma tradicional asociada al contenido que conserva una mirada mítica que representa jerarquías supremamente marcadas, encriptadas, en oposición al conocimiento popular; de allí la naturaleza heterogénea de este trabajo, que reconoce las vastas intersecciones de género, etnia, clase y cultura inmersas en una soicidad, y las cuales son fundamentales, para comprender nuestra naturaleza diversa;, en términos generales, según Haraway (1995) :

La ciencia del sucesor, ofrece una versión del mundo más adecuada, real, por su relación crítica y reflexiva con nuestras prácticas, y las de otros, y con las partes desiguales de privilegio y opresión, que configuran todas las posiciones y en las categorías filosóficas tradicionales (p. 8).

Si nos apegamos a la postura teórica, moral y política de la epistemología feminista de esta autora, ella se preguntará sí solo existe un único tipo de conocimiento, es decir, efectúa una crítica a la propia concepción de esta noción, además de preguntarse, ¿Quién decide qué conocimiento es mejor que otro y cómo tiene que ser el acceso o su transferencia? Por tal razón, resalta que esta epistemología debe “Ofrecer una versión diferente a la dominante de que todo se ha dicho y hecho” (Haraway, 1995, p. 10).

El caso de Guadalupe dialoga profundamente con los conocimientos situados de Haraway, ella fue una mujer importante para la historia local, negada por diferentes condiciones humanas propias y ajenas: su origen étnico de mujer negra, madre soltera, pobre (aunque en general las mujeres no aparecen mencionadas en la historia local excepto la virgen de la pobreza y la matrona madre de los Marulanda); esto especialmente por un discurso hegemónico y cerrado. De allí que la autora haga una crítica a las epistemis cerradas, “hegemonías sin relativismos y positivismos limitadores del poder” (Haraway, 1995, p. 7). En términos investigativos, Guadalupe no fue sujeto de importancia histórica, debido a intereses patriarcales los cuales para Haraway ,definen la la masculinidad abstracta,

estas limitaciones ausentaron intencionalmente o por omisión a Lupe de la historia fundacional de Pereira.

Las tensiones son evidentes, resultan en la medida que eclosionan sujetos otros y compiten para ser reconocidos en una realidad histórica, situación que permite introducir la experiencia de Lupe como dispositivo del rescate del sujeto concreto ubicado históricamente. Esto en términos epistemológicos precisa un ejercicio hermenéutico de interpretación crítica del entorno histórico y sociocultural como contribución a la superación de una epistemología limitada. Como forma de pensamiento creó una serie de problemas representacionales, identitarios prejuiciosos; además instaló un ethos cultural que comprimió una realidad compleja. Aquí se debe tener supremo cuidado de no convertir a Lupe en un referente historicista; ella ayuda a explicar la “subalternidad diversificada” (con esto se refiere a diferentes sectores sociales; lo indígena, lo negro, lo femenino y dispares) en un momento histórico determinado. Es común hoy ver como sectores se rasgan las vestiduras por el pasado, pero no son consecuentes con el presente y el futuro como horizonte plural, inclusivo y consciente de su pasado.

Siguiendo en clave con los aportes de Ginzburg (1995), el fundamento epistemológico que se aplica a este ejercicio estará circunscrito a los “indicios”; esta tarea, no es sencilla e implica seguir rigurosamente la recomendación del autor sobre el deber de desarticular este paradigma, ya que una cosa es el terreno objetivo y otra la producción y los efectos de la cultura sobre el contexto histórico. De tal modo que este autor se preocupa por entender y explicar que una cosa “es señalar huellas, córneas, pulsaciones, terrenos, nevados, cigarrillos y otra es, analizar grafías, obras pictóricas y razonamientos, la distinción entre naturaleza inanimada o viva y cultura es fundamental” (Ginzburg, 1998, p. 75), aunque en apariencia, podría afirmarse que es notable la imposibilidad de ser separadas. Las cuestiones anteriores, precisan en sí mismas, romper

con la demarcación disciplinar tradicional, como bien lo dijo Bloch al exhortar al diálogo interdisciplinario, con la sociología y las ciencias sociales “hermanas de la historia, fértil suelo interdisciplinario” (Bloch, 2004, p. 79).

En términos historiográficos

Impugnar la historiografía local es una deuda que cada vez toma más fuerza, cuestionar esos “olvidos historiográficos” de los cronistas primigenios es urgente, especialmente porque estos autores siguen siendo fuente de consulta y representación a pesar de que la regla de esos trazos estará medida por hallarse plagados de omisiones. Esto implica, entre otras cosas, una práctica historiográfica renovada, que se concentre en los intersticios, en las contribuciones y presencias otras. En síntesis, en los actores condenados al anonimato, esto requiere una revisión exhaustiva de archivos ignorados. Además de que se hagan otras preguntas como ¿Qué función cumplían las formas retóricas como la del Titán, El Patriarca, la tropa máscula, la raza antioqueña, raza de titanes, que aparecen constantemente en el discurso escrito? ¿Cuál es el impacto que estas tienen en la construcción de un tipo de historia? ¿Por qué hay otros sectores generalmente enunciados y vistos como bárbaros, incivilizados, gamberros, al momento de ser contrastados con el patriarca antioqueño?

Los puntos anteriores no son más que la subalternización puesta en práctica. Igualmente, los conceptos catequísticos del hombre heroico producen un “gueto narrativo” en la medida que la suma de estos factores constituyó un conocimiento fundamentado en estereotipos de género, clase, raza, que en la práctica racionalizaban relaciones lógicas racionales sobre la base de una superioridad e inferioridad. Como una especie de hijos bastardos de Pereira, algunos grupos fueron condenados al silencio, despojados de cualquier principio de autoridad, legitimidad e igualdad para enunciarse y reconocerse

en el contexto de una historia fundacional. La historiografía es una extensión de cuestionamientos, dudas, deseos, anhelos de verdad, superación de enredos y patrañas, es un ejercicio honesto y de sinceridad, es decir, bien hecha da cuenta de la relación casi simbiótica de cómo el historiador está en estrecho vínculo con el contexto que le rodea, porque ella misma forma parte de ese contexto. En este sentido y parafraseando a Pons (2014), quien afirma que la historiografía es un “campo áspero generalmente” (p. 38) en el cual debe darles nombre y rostro a esos que son ninguneados en la historia de local, nacional y mundial.

Considerando las apreciaciones que se acaban de mencionar en este apartado se pretende llegar a la aserción de la forma fragmentaria, asimétrica y arbitraria de la construcción representacional fundacional de la ciudad. Se proponen los conceptos o subcategorías de “*apartheid mental*” y “narrativa patológica”; esta definición se sustenta en la reflexión de Gombrich sobre cómo la representación de la realidad sería imposible sin la intervención de un esquema provisional o hasta modificado, por medio del proceso que define la patología la representación. Es decir, “surge de los errores debidos a la utilización de un esquema que difiere de la realidad estudiada” (Ginzburg, 1989, p. 63) esta última, en sí misma es producto de dos categorías desarrolladas por el pensamiento *bourdesiano* de “Habitus científico” y el más importante en este caso, pues logra explicar cómo la historia local está sustentada sobre lo que sería una “Episteme instituida” para Bourdieu (2003). Lo que se quiere decir, con esto, es que se parte por entender esta dinámica como una enfermedad crónica que contagió a quienes elaboraron la crónica narrativa local así como a los lectores (forma imperante de narrar el pasado), efecto de un imaginario somatizado, fragmentario y arbitrario que fue reproducido y extendido como un virus parasitario. Esta explicación lleva al concepto de *apartheid mental*, el cual se expresa y materializa en el evidente “gueto narrativo” e historiográfico local.

La historiografía primigenia es limitada; esta afirmación puede hacerse aprovechando analógicamente el concepto de Colmenares (1986) de “cárcel historiográfica” y puede traducirse del caso de la narrativa independentista republicana a la de la historia de Pereira, algo que limitó profundamente el propio interés de los historiadores y los “aprisionó” a dejar de lado infinidad de hechos sociales y “cerro los caminos de la investigación a la infinidad de los hechos sociales” (p. 6). Esta perspectiva tomada de Colmenares es útil para explicar los mecanismos narrativos e ideológicos usados para la construcción simbólica e identitaria local. De allí, la necesidad de interrogar acerca de la función social de la producción intelectual narrativa primigenia y el efecto de esta en los procesos de construcción representacional e identitaria, enfocándose en diferentes tipos de relatos y la invención que fijó un significado al pasado y sus acontecimientos.

Este campo se ubica en el ámbito de las producciones culturales. Sin embargo, su reproducción y aprehensión se suceden en el marco de procesos sociales de construcción de sentido, debido a que están asociadas con sistemas de producción identitaria dentro de un determinado contexto histórico. Estos productos culturales, algunos considerados como bienes patrimoniales, son el resultado de relaciones sociales que condicionan y establecen qué productos contienen el valor propio para constituir las producciones simbólicas e identitaria. En este sentido, puede hablarse de un “discurso oficial” instalado, reproducido, legitimado y expandido durante el siglo XX que terminó por hacer hegemónica una representación, sobre la invisibilización o creencia de superioridad de un grupo social sobre los otros marginados.

3.4. Metodológicamente

Se hace referencia a la historia como caprichosa, porque Guadalupe podría parecer eso, una frivolidad. Siempre ha sido muy difícil que se reconozca lo que ha pasado, además de que da pena mirarse

en el espejo roto de lo que no se quiere reflejar, lo negro, lo indígena, lo femenino ¿Por qué preguntarse por ella?, esta historia no surge porque sí, Lupe al nacer jamás pensó que su vida sería objeto de escudriñamiento algunos años después, emerge en el contexto contemporáneo de una eclosión de actores marginados históricamente que luchan por una serie de reivindicaciones frente a las que el recorrido histórico que representa Guadalupe. Así, mirar al pasado ayuda a explicar los residuos subalternos y elitistas de la sociedad en que se vive actualmente. Por tal razón, según la postura teórica de Thompson (1998) la historiografía “orienta hacia las historias periféricas o historias, no oficiales” (p. 26). Al mismo tiempo, Thompson, recomendaba usar la historiografía en términos descriptivos “como método para deshacer el conjunto y examinar componentes particulares de la cultura popular especialmente necesidades y expectativas” (p. 26). Otro de los sucesos que impactó profundamente y caracterizó la renovación historiográfica fue el giro narrativo de las décadas de 1970 y 1980 el cual, como su nombre lo indica permite avizorar y privilegiar el acercamiento literario, dejando rezagados los determinismos del estructuralismo. Por ello, se debe privilegiar “el uso de herramientas más sencillas o cercanas a la literatura, soslayando, de alguna manera, las anteriores escrituras descriptivas y analíticas del estilo estructuralista” (Jaume 2005, p. 138).

Estas ideas se fundamentan sobre el paradigma socio-crítico, y se adjudica una perspectiva interpretativa del problema que promueve un ejercicio de reflexión acerca del sesgo representacional, así mismo elabora una crítica a la forma en la que se implantó el relato fundacional de la ciudad de Pereira en función de un sector ligado a una élite. En este sentido, la práctica de la historia implica un ejercicio crítico, es una “empresa razonada de análisis” para Bloch, (2001), quien en su obra profesional buscó persistentemente la desmitificación de la historia. De otro lado es clave comprender que descifrar las reglas que gobiernan las prácticas de la representación, es una condición necesaria y previa a la comprensión de la

“representación de ideas” (Chartier, 1995, p. 9). En este caso, se convoca a la revaloración del mito fundacional y a la reflexión sobre los mecanismos de producción de significados. Debido a su carácter reciente, este ejercicio implica la necesidad de reconfigurar de cierto modo la disciplina histórica y la práctica teórica, en la medida que, conforme afirma Marchena (2013), “La historia ya no se escribe con un solo método, se mete a un mar donde coinciden muchas corrientes” (Tomado del Seminario “¿Qué es la historia?” Maestría en Historia).

Hablar de Pereira, expresa algo más que un espacio físico; determina un tipo singular de identidades y relaciones. Así pues, se busca comprender el sentido hermenéutico de la realidad, asociada a momentos y lugares históricos. Así mismo, aborda el problema del conocimiento y reconocimiento de la naturaleza diversa que aportó palmo a palmo a la construcción de la ciudad actual; en este sentido, este texto contribuye a interpretar las prácticas y determinantes de las ausencias y los silencios.

En virtud de lo anterior los enfoques para desarrollar este estudio de historia cultural o socio-cultural son el microhistórico y de estudios subalternos, pues debe concentrarse en sujetos de estudio los tradicionalmente marginados o representados como nocivos frente a los valores hegemónicos de grupos particulares; de allí, el enigmático y muchas veces borroso lugar asignado a la presencia de las masas; bien lo afirma Ginzburg (1993):

Producto de una investigación, la verdad sigue siendo parcial y provisoria; jamás definitiva. La historiografía nunca está fijada, pues en cada época nuestra mirada sobre el pasado, interrogado a partir de cuestionamientos nuevos, explorados con la ayuda de instrumentos y categorías de análisis diferentes, se modifica (p. 88).

A propósito de la caída de los titanes

El siglo XXI arribó con el reconocimiento de la pluralidad y diversidad humana y por tanto con un abanico amplio de posibilidades de

historiar aportes sociales y culturales de grupos humanos diversos. Este trabajo reconoce y se enriquece de la eclosión de sujetos antes marginados, que reclaman el lugar y reconocimiento. De tal modo, se expande la urgencia de aportar y adoptar mecanismos que aporten a este beneficio. Este estudio se enriquece y configura a partir de las luchas reivindicativas de diferentes grupos humanos del presente, de contiendas en respuesta a las demandas históricas de reconocimiento de su presencia, trabajo y aportes económicos, políticos, culturales, religiosos, educativos en la sociedad pereirana y que son la manifestación efectiva de conciencia histórica. La problematización anterior conlleva a la pregunta sobre la construcción representacional local y la forma como esta se instauró, convirtiéndose en un robusto polo de negación. Por último, debe producir una relectura y enunciación a partir de la desintegración de un constructo representacional pereirano cuando menos y como mínimo chauvinista. La imagen representacional de la ciudad de Pereira será creada a partir de un discurso con limitaciones evidentes.

Guadalupe Zapata permite la problematización de la representación identitaria local y abre las puertas a una inexorable crítica historiográfica; así mismo, permite reflexionar críticamente sobre los usos y formas de dispositivos utilizados para la instalación social de una representación fundacional despótica, excluyente, tiránica, que se emplazó de forma profunda en la psique de la ciudad y que no incorporó a todos los sectores que en términos étnicos, culturales, políticos, sociales y económicos aportaron a su construcción. Lupe, fue una mujer, negra y paradójicamente antioqueña, la antítesis del relato hegemónico. Así, debe entenderse la ciudad como un territorio poli-crómico y estratégico para la construcción de la diversidad cultural, además reconocer que Lupe es el “pretexto” perfecto para evidenciar las emergencias actuales, especialmente de sectores al margen de dichas narrativas. Guadalupe debe ser la manifestación de la autenticidad que debe incorporar la democratización de la narrativa, del discurso fundacional y de la representacional en una ciudad en la que, paradójicamente, una de sus particularidades es

la presencia humana supremamente diversa; en términos políticos, ideológicos, religiosos, étnicos y sociales. Evidentemente este es el reto histórico “propiciar la caída de los titanes”. La historia y los historiadores tienen un deber y en este caso una deuda moral, ética y profesional con la ciudad de Pereira.

3.5. A modo de conclusión

Al enfrentarse con la representación contemporánea de los habitantes de Pereira, es categórica la existencia de una versión tradicional, que implica la ausencia de un nosotros, o por lo menos la incapacidad de incorporar otros grupos sociales a esta identidad fundacional; así perdura el proceso histórico y cultural de arriba abajo, elitista, que desprecia los otros tipos de expresión, aunque tal vez no con el mismo ahínco. Sin embargo, al evidenciar en actitudes, en la jergonza, en representaciones, “los estudios subalternos se ofrecen como un instrumental conceptual para recuperar y registrar la presencia subalterna tanto históricamente, como en las sociedades contemporáneas” (Beverley, 2004, p. 59). El subalterno, representado en Guadalupe quien fue una mujer humilde, del común, negra, es la coartada perfecta para enunciar esa limitación representacional y a través de ella interpretar una práctica eurocéntrica común que se amalgama en nuestra historia. Guadalupe trastoca y reordena la forma de ver la historia local, por tanto, de mover su mundo, sus certezas. Guadalupe es un retorno al sujeto, pero al sujeto *otro*, no el blanco, heróico, tosco pero bonachón, titán, prócer producido por la narrativa.

La crítica del soterrado y limitado constructo representacional e identitario local busca llenar de contenido el amplio vacío que se originó, además de establecer una nueva relación con el relato histórico y representacional, en aras de abrir la discusión frente a este proceso y provocar la relectura y la incorporación de otros sectores tradicionalmente excluidos de esta representación. Las huellas e

indicios de Lupe quebrantan la tradición mitográfica. Así pues, su orientación teórica está encaminada en aportar fundamentalmente a la construcción de una sociedad que reconozca, valore y fomente el carácter diverso que la configura, esto bajo la perspectiva de la interculturalidad crítica de Walsh (2009) quien la define de manera concreta, además, de reconocer que en sí misma es un “proyecto político integro de descolonización” (p. 10), puesto que apunta a generar posibilidades de diálogo en contextos pluriétnicos como el pereirano.

Puede parecer un atrevimiento la siguiente comparación. regresando al apartado historiográfico, conmueve por la manera como Ginzburg en *El queso y los gusanos* elabora una figura diferente de un sector poblacional arquetipo de lo inculto, Menocchio un molinero y Guadalupe una mujer negra que lavaba oro, guardan parentesco, hacen parte de una cultura popular y subalterna que se espera reconstruir, representan y constituyen un discurso integralmente opuesto al que se estableció en la sociedad local. La historia del personaje principal Menocchio/Lupe representa un microcosmos, una voz débil. Es decir, las características de todo un estrato social en un determinado periodo histórico y otro microcosmos (las elites locales, ligadas a la antioqueñidad) con ínfulas de macrocosmos cuya consecuencia será motor del relato impuesto pues representaba la alta cultura moldeada por las costumbres, la tradición narrativa escrita y los símbolos. Tal y como lo fue el discurso de la inquisición con Menocchio, Ginzburg (2018) afirma “Yo tenía una proximidad emotiva con las víctimas, y por otro una inquietante proximidad, a nivel intelectual, con los inquisidores” (p. 15).

A leer en voz alta...

Lo que está roto, olvidado desaparecido ¿lo dejamos atrás? La memoria es poca y, sin embargo, acompaña hasta el final. Guadalupe que por 153 años no tuvo ninguna relevancia en el

proceso fundacional de la ciudad de Pereira –y mucho menos en el sentido histórico– ha permitido que con su presencia posibilite la construcción de un marco de comprensión de la esfera cultural, social, y que dé respuesta a cómo se construyen sus símbolos y representaciones, paradójicamente. Esto debido a que Lupe cada vez más se debe configurar como un símbolo, que en la esfera cultural actual transforma la representación identitaria. Impugnar el pasado es discutir con los determinismos sociales, a pesar de que se sobreentiende, por ejemplo, que Lupe era campesina, no un miembro de la élite, era mujer, era negra y madre soltera, es decir, en ningún caso se puede negar totalmente la determinación social. Este ejercicio se enriquece y configura a partir de las luchas reivindicativas de diferentes grupos humanos del presente, contiendas en respuesta a las demandas históricas de reconocimiento de su presencia, trabajo y aportes económicos, políticos, culturales, religiosos, educativos en la sociedad pereirana y que son la manifestación efectiva de conciencia histórica. De allí la importancia de reconocer y promover “las diferentes formas a través de las cuales las comunidades, partiendo de sus diferencias sociales y culturales, perciben y comprenden su sociedad y su propia historia” (Chartier, 1995). La problematización anterior conlleva a la pregunta sobre la construcción representacional local y la forma como esta se instauró, convirtiéndose en un robusto polo de negación.

Igualmente, el interés principal del ejercicio reside en establecer las representaciones del pasado, construidas a lo largo del tiempo bajo el sello particular que le dieron sus protagonistas, en este contexto reinterpretar el pasado local para establecer los cuerpos presentes y las ausencias deliberadas en la narrativa, el discurso y la representación. Así pues, la historiografía es circunstancial. Esta claridad es fundamental para reelaborar inclusivamente la historia local. El siglo XXI arribó con el reconocimiento de la pluralidad y diversidad humana y por tanto con un abanico amplio de posibilidades de historizar aportes sociales y culturales de grupos

humanos diversos. En este orden de ideas, se trata, de revisar detalladamente la narrativa histórica que funcionó como recurso simbólico y dispositivo representacional de la ciudad, es decir, la historia estaba al servicio de los discursos de poder representado en textos narrativos; en este sentido, acercarse al documento escrito permite el análisis de su retórica, forma, género, es la condición y al mismo tiempo la posibilidad para aproximarse a la realidad concreta y las experiencias del pasado, la forma como se hace historiografía describe nuestra sociedad, bien o mal. Adicionalmente, al realizar un acercamiento a los discursos, imágenes y tradiciones populares que esbozan una trayectoria de construcción de capital simbólico e imaginario dado que, evidentemente lo que se escribe repercute en nuestra sociedad.

En síntesis, es muy sencillo hablar de riqueza y diversidad, pero no se ha educado para comprender que esa diferencia hace parte de la historia y está arraigada en la sociedad. Hablar de todo lo perdido es sencillo, hacer el llamado de incorporarlo y reconocerlo implica tocar fibras sensibles de una tradición cimentada durante un largo proceso histórico. El reto está en ¿cómo hacer esto entendible para todos? Hay conocimientos que se quedan en la memoria, sin que retornemos a cuestionar cómo se constituyeron. A veces; imprecisos, falsos, en ocasiones se consideraban ciertos en la época en la que los aprendimos, pero ya no. Lo realmente paradójico, es que nos apegamos a esas versiones, porque se hacen vitales y por ello, constantemente se están evocando narraciones imprecisas incluso mitológicas. Algunos mitos son políticamente útiles, sin embargo, hoy día es insostenible en el tiempo el discurso del titán. La necesidad del redescubrimiento implica que dichas revisiones lleven a escuchar constantemente un ¡Ah! ¡Yo creía que era distinto!, y poder responder: así es, mucho de lo que creías saber de nuestra historia es errado. Bien lo dice Haraway (1995) “La forma en la ciencia es la retórica social creadora de artefactos que configuran el mundo en objetos efectivos. Es una práctica de persuasiones que cambian el mundo” (p. 5). Toda la vida se pasan convencidos, sin embargo, al pensar en voz alta resulta que...

3.6. Bibliografía

- Arocha, J. y Del Mar, L. (2006) Andinocentrismo, Salvajismo y Afroreparaciones. Grupo de Estudios Afrocolombianos. Artículo publicado en Mosquera-Labbé, Claudia Patricia y Barcelos, Luiz Claudio (Editores). *Afro-reparaciones: Memorias de la Esclavitud y Justicia Reparativa para Negros, Afrocolombianos y Raizales*. Bogotá: CES, Universidad Nacional de Colombia.” pp.: 523-550. 2006
- Beverley, J. (2004). *Subalternidad y representación: debates en teoría cultural*. Traductores M. Beiza y S. Villalobos-Ruminott. Madrid: Editorial Iberoamericana; Frankfurt am Main: Vervuert.
- Bourdieu, P. (2003). *El oficio del científico. Ciencia de la ciencia y reflexividad*. Curso del Collège de France 2000-2001. Traducción Joaquín Jordá. Universidad Andina Simón Bolívar. Barcelona: Editorial Anagrama.
- Colmenares, G. (1986). “La ‘Historia de la Revolución’, por José Manuel Restrepo: una prisión historiográfica”. *La Independencia. Ensayos de historia social*. Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura.
- Chartier, R. (1995). *El mundo como representación. Historia cultural: entre práctica y representación*. Barcelona: Editorial Gedisa.
- Ginzburg, C. (1993). *El juez y el historiador. Consideraciones al margen del proceso Sofri*. Madrid: Ed. Anaya & Mario Muchnik.
- Ginzburg, C. (1998) *Mitos, emblemas e indicios. Morfología e historia*. Madrid: Editorial Gedisa.
- Ginzburg, C. (2018) Coloquio y doctorado Honoris causa al doctor UCLA. Archivo disponible en: <http://departamento.pucp.edu.pe/humanidades/novedades/noticias-departamento/coloquio-y-doctorado-honoris-causa-al-dr-carlo-ginzburg-ucla/>

- Guha, R.; Spivak, G. y Chakravorty, D. (1998) *Selected Subaltern Studies*. Oxford: Oxford University Press.
- Guja, R. (2002) *Las voces de la historia y otros estudios subalternos*. Barcelona: Crítica.
- Haraway, D. (1995) *Ciencia, ciborgs y mujeres*. La invención de la naturaleza. Madrid: Editorial Cátedra.
- Jaume, A. (2005) “El giro narrativo”, en Aurell, Jaume, *La escritura de la memoria: de los positivismos a los posmodernismos*. Valencia: Editorial Universitat de Valencia.
- Marchena, J. (12 de Abril de 2013). “Qué es la historia” Maéstría en historia. *Seminario introducción a la historia*. Pereira, Risaralda, Colombia: Universidad Tecnológica de Pereira.
- Melo, O. (07-15-2013) Colombia es un tema. ¿Raza Antioqueña? Disponible en http://www.jorgeorlandomelo.com/ti_razaa.html
- Serna, J y Pons, A. (2000) “Anti White”, en Serna, Justo y Pons, Anacleto. *Cómo se escribe la historia. microhistoria. Ensayo sobre Carlo Ginzburg*. Madrid: Cátedra-Universitat de València-Frónesis. <http://www.uv.es/jserna/AntiWhite>
- Serna, J. y Pons, A. (2000) *Cómo se escribe la microhistoria*. Valencia: Editorial Cátedra.
- Serna, J. y Pons, A. (2013) *La historia cultural, autores, obras, lugares*. Madrid, España: Ediciones Akal.
- Thompson, E. (1998) *La voz del pasado. Historia Oral*. Valencia: Edicions Alfons el Magnanim.
- Thompson, E. (2000) *Costumbres en común*. Historia del mundo moderno. Barcelona: Ediciones Crítica.
- Walsh, C. (2009). Interculturalidad crítica y educación intercultural. Seminario “Interculturalidad y Educación intercultural” (pp. 9-21). La paz: Instituto Internacional de Integración del Convenio Andrés Bello.



Capítulo IV

Chapter IV

Hacia una epistemología del concepto de cultura. Un ejercicio de aproximación

Towards an epistemology of the concept of Culture. An exercise in approximation

Danilo Duarte Pérez* 

<https://orcid.org/0000-0002-5099-5179>

4.1. Presentación

Este capítulo busca dar cuenta del valor de la epistemología y del paradigma llegado el momento de definir los conceptos que acompañan a cualquier tipo de ejercicio investigativo toda vez que, a partir de ellos, se define el alcance del conocimiento que se desea producir. La importancia de los conceptos en la historiografía radica en su capacidad de sintetizar y reflejar una realidad social e intelectual específica, transformándose en categorías fundamentales para restituir, al menos, un fragmento de un acontecimiento perdido en las profundidades del tiempo histórico.

* Universidad del Valle
Cali, Colombia

✉ duartedanilo@gmail.com

Cita este capítulo

Duarte Pérez, D. (2020). Hasta una epistemología del concepto de cultura. Un ejercicio de aproximación. En: Cuartas Montero, D. L. (Ed. científica). *Sujeto e identidades: miradas en curso desde la historia cultural* (pp. 132-154). Cali, Colombia: Editorial Universidad Santiago de Cali.

Dicho en pocas palabras, la episteme, o lo que es lo mismo, la epistemología, se ocupa del estudio del origen, la naturaleza y la validez del conocimiento, es decir, se interesa por conocer los fundamentos y métodos del conocimiento científico para lo cual considera factores de orden histórico, social y psicológico con el fin de establecer el proceso de construcción del conocimiento, su justificación y veracidad. Es por ello que la epistemología busca brindar respuestas a preguntas tales como: ¿Qué es el conocimiento? ¿Cuáles son las condiciones necesarias para el conocimiento? ¿Cuál es su estructura y cuáles son sus límites? ¿Cómo determinamos que aquello que hemos entendido es verdad?, etc. Mientras que el concepto de paradigma puede comprenderse, según el filósofo de la ciencia Thomas Kuhn, como el enfoque, marco, modelo o perspectiva, reconocida por una comunidad científica, a partir del cual se observa, se analiza un problema y se le trata de resolver.

Dicho lo anterior, queda por hacer explícita la estructura interna de este ejercicio el cual se compone de cuatro partes. En la primera de ellas se lleva a cabo una discusión en torno al concepto de *cultura*, dándose cuenta de las mutaciones que sufre en tanto que espejo-reflejo de una crisis histórico-social. A continuación, se discuten las dimensiones epistemológica y paradigmática: la posmoderna. Cuando se trata de enfocarse en su dimensión historiográfica, creemos que dicha dimensión responde a la historiografía marxista inglesa pues sin ella y su apuesta de “historia desde abajo” no hubiera sido posible producir una revolución paradigmática que llevaría a adjetivar el sustantivo independiente *cultura* con términos como “popular”, “de masa”, y otros conceptos que hacen parte de la red semántica-paradigmática que acompañarán a esa noción como “agencia”, “vida cotidiana”, “economía moral”, etc. Finalmente, en el último apartado “Uso y aplicación” tomamos el caso de un objeto de estudio, la Exposición de Artes e Industria de Santiago de Chile de 1872, para dar cuenta que en nuestras fuentes son pocas las ocasiones en las que el concepto de *cultura* aparece señalado, por el contrario, será el de *civilización* el que se repita una y otra vez como mantra de la religión cívica del progreso.

El concepto

En el clásico texto de Clifford Geertz (1973) *La interpretación de las culturas*, el autor advierte las dificultades para determinar con exactitud la definición para un concepto como el de *cultura* – “una de las dos o tres palabras más complicadas de la lengua inglesa” (Williams, 1976, p. 87); la entrada Cultura en el Diccionario de Lengua Española en línea reconoce cuatro acepciones del concepto: una en referencia a cultivo, otra como conjunto de conocimientos que le permite a alguien desarrollar su juicio crítico, una tercera referida al “Conjunto de modos de vida y costumbres, conocimientos y grado de desarrollo artístico, científico, industrial, en una época, grupo social, etc.” y, finalmente, un sentido en desuso en referencia al culto religioso (DLE, 2019). Aunque hay que reconocer que el título finalmente contribuye a acotar la noción a sus dimensiones antropológicas, al menos. La diversidad de sentidos que van desde el modo de vida de un pueblo a la comprensión de sus valores y costumbres, pasando por su concepción como un conjunto de técnicas para adaptarse, es la manifestación de un “eclecticismo contraproducente” que se ahoga en un mar de nociones tan amplias y otras tan profundamente rígidas volviéndose muy difícil identificar alguna señalética que indique un camino hacia dónde dirigirse. Arropado en la tradición semiótica, Geertz entiende a la cultura como un “esquema históricamente transmitido de significaciones representadas en símbolos, un sistema de concepciones heredadas y expresadas en formas simbólicas por medios con los cuales los hombres comunican, perpetúan y desarrollan su conocimiento y sus actitudes frente a la vida” (Geertz, 1973, p. 88). Creemos que condena a esta noción de cultura el hecho de referirse a ella como una red de significaciones, como un sistema de concepciones escindido de las condiciones materiales en las que esos esquemas son producidos, consumidos y transmitidos.

Desde América Latina, algunos historiadores como Isabel Torres y Gabriel Cid, han planteado que los conceptos sufren cambios

de sentido cuando suceden tiempos de crisis; en esos momentos “el carácter proyectivo y dinámico de los conceptos, los muestra como reflejo de una sociedad en transformación y como factores de cambio social, por su capacidad de definir a la vez un horizonte de expectativa” (Cid y Torres, 2009, p. 23). En esa misma dirección, puede advertirse que la cultura como idea, según lo plantea el crítico Terry Eagleton, comenzó a cobrar importancia, precisamente, a partir de distintas crisis históricas cuando se convirtió i) “en la única alternativa aparente a una sociedad degradada”, ii) “cuando parece que sin un cambio social de profundo calado, la cultura como arte y excelencia de vida ya no volverá a ser posible”, iii) “cuando proporciona los términos en los que un grupo o un pueblo busca su emancipación política” y, finalmente, iv) “cuando un poder imperialista se ve forzado a transigir con la forma de vida de aquellos a los que subyuga”. Siendo estos dos últimos momentos los que habrían transformado a la cultura en un tema privilegiado en el siglo XX (Eagleton, 2000, pp. 44-45).

Es posible que la idea del cambio, de la crisis, explique el análisis que plantea Raymond Williams en su texto, *Palabras Clave*, (Williams, 1976) que, sin ser una historia conceptual propiamente, da luces para comprender lo que podría identificarse como una genealogía del concepto. Para este historiador, cultura ha transitado de ser un “sustantivo de proceso”, en referencia a la atención de *algo*, a adquirir un significado a partir de su metaforización en un “sustantivo independiente” que reconoce tres formas de uso: como un proceso general de desarrollo intelectual, espiritual y estético que se da a partir del Siglo XVIII; para referirse al modo de vida de un pueblo, de un grupo, de un periodo o de la humanidad o para referirse, aunque es relativamente más tardío, a una acepción que remite al término como “el sustantivo independiente y abstracto que describe las obras y prácticas de la actividad intelectual y especialmente artística” (Williams, 1976, p. 91), con frecuencia la más difundida y la que muchos asocian a lo que los estructuralistas y posestructuralistas denominan como “prácticas significativas” (Storey, 2001, p. 14).

Puede decirse de Williams que intentó relacionar distintos significados del término cultura que se encontraban por separado (Eagleton, 2000, p. 37), a partir de su síntesis como complejo de sentidos que señalan “una argumentación compleja sobre las relaciones entre el desarrollo humano general y un modo determinado de vida, y entre ambos y las obras prácticas del arte y la inteligencia” (Williams, 1976, p. 91); aunque la diversidad de sentidos como los planteados genera una dificultad en la aprehensión del término: de su consideración de proceso de cultivo de la mente y de granos o animales, a usos más generales como los referidos a “un estado desarrollado de la mente”, a “los procesos de este desarrollo” y “los medios de estos procesos”; todavía así la dificultad del término puede ser considerada como el resultado de convergencias de intereses anteriores: por un lado, aquel que enfatiza el “espíritu conformador” de una forma de vida global, que se muestra en toda la gama de actividades sociales, especialmente en las actividades culturales específicamente: el lenguaje, los estilos artísticos, las formas de trabajo intelectual. Y por otro, el que destaca “un orden social global”, dentro del cual una cultura, a partir de sus estilos artísticos y sus formas de trabajo intelectual, se considera el resultado de un orden constituido por otras actividades sociales. La importancia de ambas posiciones, que bien podrían clasificarse como idealista y materialista, radica en que obligan el estudio de las relaciones entre las actividades culturales y otras manifestaciones de la vida social para lo cual cada una de ellas desarrolla un método específico, a saber: en relación a la manifestación *idealista* “ilustración y clarificación del ‘espíritu conformador’” de los estilos artísticos y las prácticas de trabajo intelectual que manifiestan los intereses y valores de una sociedad, en tanto que desde la perspectiva *materialista*, “la exploración que va desde el carácter conocido o, susceptible de serlo, de un orden social general, hasta las formas específicas que adquieren sus manifestaciones culturales”, aunque hay que señalar respecto a esta última que, siguiendo a Williams (1981) la “explicación materialista se reserva generalmente para otras actividades, relegando a la cultura a una versión de dicho “espíritu conformador” (pp. 11-12).

En una línea algo parecida, Eagleton considera que la noción de cultura ha dado cuenta, dentro de su devenir semántico, del tránsito histórico de la humanidad desde el mundo rural al mundo urbano, trayecto que se ve reflejado cuando el término pasó de designar “un proceso profundamente material” a transmutar metafóricamente en un asunto del espíritu, en una abstracción; podríamos decir, como hemos venido señalando, como sustantivo independiente. Para este crítico literario y cultural, las variantes del concepto implican al menos tres aspectos: por un lado, una crítica anticapitalista, por otro, una restricción del término pero que al mismo tiempo lo pluraliza al vincularlo con una forma de vida completa y, finalmente, su paulatina reducción a las artes. Es en este último momento cuando la idea de cultura asociada a las de arte y educación replegadas en una escasa proporción de personas, dota de grandeza a la noción, pero a la vez la empobrece. Quizá una cita directa despeje completamente el asunto:

La historia de lo que todo esto supuso para las artes cuando éstas se vieron dotadas de una importancia social enorme que, en realidad, su propia fragilidad y delicadeza les impedía asumir, forzadas a hacer las veces de Dios, de la felicidad o de la justicia política y, por tanto, abocadas a su propio fracaso, esa historia digo forma parte de la crónica del modernismo (Eagleton, 2000, p. 32).

Nada podría estar más alejado de la posmodernidad o, si se quiere, de la teoría posmoderna, que la idea de una cultura –premoderna– estable, recluida y unificada, frente a la cual se levanta una teoría de la hibridación y la indefinición. Sin embargo, lo posmoderno y lo premoderno comparten un respeto hacia la cultura como tal, lo que no ocurre con la modernidad pues, aunque surge en esa época, lo hará bien como una huella del pasado o como una anticipación del futuro. Para la Ilustración, por ejemplo, la cultura aludía a los vínculos regresivos como la tradición y la jerarquía que impedían convertirse en ciudadanos, a quienes se apegaban a esos valores, mientras que en el marco de una civilización la cultura podía significar un estado futuro deseado. En este contexto, el mundo

posmoderno procurará aliviar a las artes de esta carga de ansiedad; en el mundo posmoderno la cultura y la vida social están unidas a través de la estética de los productos de mercado, de la política como espectáculo, del estilo de vida consumista, de la influencia de la imagen y de la integración final de la cultura en la producción global del mercado (Eagleton, 2000, pp. 51-52).

4.2. Dimensión epistemológica

Como hemos señalado, la posmodernidad es un fenómeno histórico y cultural que, aunque abordado en diversos contextos académicos, todavía suscita debates en torno a sus orígenes y las causas que lo generaron. Dicho fenómeno no es un proceso homogéneo por lo que emerge en distintos lugares y temporalidades; sin embargo, puede afirmarse que como expresión global surge como consecuencia de la gran crisis de posguerra de mediados del siglo XX en Occidente, momento en que se entra en una etapa de “descreimiento y crítica de aquella idea constitutiva de la modernidad como proceso emancipador; etapa que estará marcada por la puesta en cuestión de sus metarrelatos fundantes: democracia, revolución, progreso” (Szurmuk, 2009, p. 229), etc. Como fase histórica, en ella entran en crisis los fundamentos, los valores y el sentido del modelo de realidad que construyó la modernidad: la forma de ordenar el mundo y el sistema de categorías, se cuestionará la visión del hombre y de la historia de la modernidad, en definitiva, es un momento en que se inicia un juicio crítico al sujeto moderno, al mundo que se había construido desde la razón, a su noción de verdad, a la linealidad de la historia y las ideas de progreso que planteaban una perfectibilidad gradual de la sociedad. Con la posmodernidad, en cambio, pierden credibilidad las explicaciones unitarias y las teorías totalizadoras, esto es porque los intelectuales posmodernos no piensan la historia como un proceso unitario, ni existe un ideal de hombre ni de cultura, menos un modelo de civilización que seguir

en clave de desarrollo; los pensadores posmodernos cuestionan la supuesta libertad del sujeto, la posibilidad de autoconstrucción de sí mismo, la capacidad de la humanidad para intervenir, o al menos moldear, su futuro y cuestionan la preeminencia de la racionalidad científica y económica. En síntesis, es una propuesta cultural que reconoce la coexistencia de múltiples versiones en la interpretación de los fenómenos y que valora la discontinuidad, la diversidad, la diferencia, la heterogeneidad de los discursos y la pluralidad de sentidos. En la posmodernidad no hay principios, ni criterios fijos determinados de una vez y para siempre que guíen la acción y la conducta, así las racionalidades acalladas por largo tiempo se liberan de “la idea de que solo existe una forma de humanidad verdadera digna de realizarse, con menoscabo de todas las particularidades, de todas las individualidades limitadas, efímeras, contingentes” (Vattimo, 1990, p. 17).

Para el sociólogo Michel Maffesoli, los grandes valores de la modernidad eje en todas las instituciones del siglo XIX, la razón, el trabajo y la fe en el porvenir, con la posmodernidad serán apartados: ya no será la razón el motivo a partir del cual el hombre se piensa a sí mismo y a la sociedad en la que se encuentra, sino que será la imaginación, mediante valores como lo lúdico, la pasión y lo afectivo, la manera que permite entender la dinámica de las acciones humanas. El trabajo ya no será el eje de la sociedad sino que el acento estará dado por la creación y la valoración de lo cualitativo de la existencia, mientras que el futuro como “objetivo vital” desaparecerá. La posmodernidad es un período en el cual la idea de la perfección asociada a los tiempos “por venir” es relevada por el valor de la intensidad del momento, el presente, quizá por eso sea que los pensadores posmodernos no buscaban, precisamente, “la auténtica realidad en un mañana justo, solidario y libre, en un futuro, en una sociedad mejor y más civilizada” (Maffesoli, 2018); es un época en la que la tradicional idea acerca de la conciencia individual como génesis del significado, la fe en la razón como principio de todo y en sus ideales absolutos de progreso, historia, sujeto, serán cuestionados y entrarán en crisis.

El hombre posmoderno se encuentra de frente con la diversidad, con la multiplicidad de opciones, con la pluralidad cultural, con las diferencias; quizá sea por eso que, a diferencia del sujeto moderno, el sujeto posmoderno se encuentra descentrado. Como forma de descreimiento, la posmodernidad es “una nueva sensibilidad basada en el eclecticismo, la ironía, lo ameno, lo débil, lo hipercomplejo, lo mínimo” (Medina, 2010, p. 502), el relativismo más extremo, aunque lo doméstico vendría a ser la dominante específica, o si se quiere el ascendente sobre el que se ordenan las acciones, los sentimientos y las pasiones que rigen las relaciones sociales.

Para el caso que nos convoca, en la posmodernidad el abordaje de la cultura no gira alrededor de los grandes referentes que permiten entender los procesos históricos, sino que recae sobre lo que es vivido aquí y ahora, sobre el presente, lo momentáneo, sobre su banalidad, sobre la vida cotidiana de la gente, sobre las distintas maneras de percibir e imaginar el mundo, sobre los objetos materiales que rodean a las personas y la forma en que se construye sentido con ellos, se elaboran representaciones del mundo y se da forma a un conjunto de acciones simbólicas. Frente al visismo (entendido este término como una categoría acuñada por Fourier y se refiere a la pasión sensitiva de la vista que este autor, en el siglo XIX, asocia al principio del progreso social. En breve, el visismo se puede entender como la importancia dada a la percepción visual), dominante en el clasicismo, en la cultura posmoderna imperará un “estilo táctil” que privilegia la puesta en relación de las personas y las cosas; es una cultura que alude a lo palpable, a lo sensorial y lo emocional que favorece la proximidad y lo cotidiano. Por todo lo anteriormente dicho, es que la posmodernidad se instala como una nueva episteme, frente a la anterior, la clásica, porque instala una nueva manera de pensar y organizar el mundo que habilita un nuevo conjunto de representaciones y conceptos para ese fin.

Quien desee participar de ese mundo posmoderno, y de la episteme que lo habilita para conocer, debe, a fuerzas, tomar una posición de

crítica a la cultura posmoderna asociada a la cultura norteamericana, tal como lo realiza el teórico y crítico literario Fredric Jameson. Para Jameson los enunciados posmodernos desvanecen la frontera modernista entre una cultura de la élite y la cultura comercial o de masas –nosotros, siguiendo a Hoggart (1959) añadiríamos que también borra la frontera entre cultura urbana y esa misma cultura de masas– “concepción que permite la presencia y coexistencia de una gama de rasgos muy diferentes e incluso subordinados entre sí” (Jameson, 1984, p. 16), por eso es que concibe al posmodernismo más como una pauta cultural que como un estilo cultural. En tanto que pauta cultural, la posmodernidad estaría asociada a ciertos rasgos constitutivos tales como una nueva superficialidad asociable al simulacro *baudrilliano*, el debilitamiento de la historicidad, la relación con las nuevas tecnologías y, quizá lo más importante, su génesis en cuanto manifestación de una fase del capitalismo “más pura” que cualquiera otra fase anterior. La cultura posmoderna es para Jameson la cultura estadounidense, que no es más que la expresión interna y superestructural de toda una nueva ola de dominación militar y económica norteamericana a escala mundial, de ahí la defensa de su tesis: “que toda posición posmodernista en el ámbito de la cultura –ya se trate de apologías o de estigmatizaciones– es, también y al mismo tiempo, necesariamente, una toma de postura implícita o explícitamente política sobre la naturaleza del capitalismo multinacional actual” (Jameson, 1984, p. 19).

En resumidas cuentas, la noción de cultura como expresión del espíritu innovador en el arte, comenzará a entrar en crisis cuando resulte insuficiente para dar cuenta de los problemas de enmascaramiento de la cultura popular urbana por la nueva cultura de masas, de la integración de la producción de mercancías a la producción estética, etc. En este caso, el concepto de cultura entendido como sustantivo independiente que describe las obras y las prácticas de la actividad artística, especialmente, ha dejado de ser el espejo-reflejo de una sociedad en metamorfosis, de ahí que resulte, en términos de Bachelard, más un “obstáculo epistémico”

que otra cosa. Para salvar dicha dificultad epistémica se explicaría, entonces, la adición al sustantivo cultura los adjetivos de “popular”, “de masas”, “estadounidense”, “subalterna”, etc. En el siguiente apartado abordaremos especialmente los problemas teóricos y empíricos que la diversificación del concepto de cultura en la posmodernidad ha ayudado a resolver en la disciplina histórica, al menos.

4.3. Dimensión paradigmática

Tal como ocurre con el concepto de cultura, con la noción de paradigma se pueden identificar distintos sentidos del término que van desde utilizarlo para referirse a una regla o un modelo hasta para señalar el conjunto de creencias, ideas y formas de actuar de una comunidad. Esto se explica porque el sentido, según el filósofo colombiano Raúl Gómez Marín (2010), se actualiza de modo diferente según determinadas circunstancias epistemológicas, la situación hermenéutica y las intenciones discursivas del sujeto, lo que devela que lo que está en juego en el discurso no es el significado (de diccionario) propiamente, sino que, y sobre todo, su sentido; que en todo caso, emerge siempre de manera parcial porque es, precisamente, una construcción discursiva. De esta forma, lo que interesa destacar aquí es que el sentido de una palabra cambia conforme la sucesión discursiva en la que se encuentre, según su situación hermenéutica. Un paradigma podría definirse como “una red compleja. Una red cuyos nodos son ‘postulados o creencias básicas’, ‘principios epistemológicos’ (o principios generales de conocimiento), normas, criterios de verdad, nociones pilotos y categorías de inteligibilidad” (Gómez, 2010, p. 243), aunque para que dicho conocimiento pueda progresar debe acontecer lo que el filósofo Thomas Kuhn denominó como una “revolución científica”, esto es, la fractura con los postulados y principios anteriores que cataliza un evento de desarrollo no acumulativo en que un antiguo paradigma es reemplazado, parcial o completamente por otro nuevo

e incompatible, suceso que se iniciaría, según Kuhn, a partir de una sensación creciente “de que un paradigma existente ha dejado de funcionar adecuadamente en la exploración de un aspecto de la naturaleza hacia el cual, el mismo paradigma había previamente mostrado el camino” (Kuhn, 1962, pp. 149-150). Al mutar el paradigma, cambia también la percepción de los fenómenos, los cuales son, a fin de cuentas, las “cosas” que se disponen a nuestra consideración para constituir las como “objetos”, al cambiar de paradigma, cambia también tanto el sujeto como el horizonte de interpretación de los fenómenos y, necesariamente, deberá cambiar nuestra comprensión, así como la descripción-explicación de los fenómenos en los que participamos (Gómez, 2010, p. 246). ¿Podemos vivir sin paradigmas? Se pregunta el filósofo caleño Mario Germán Gil. Aunque la respuesta es compleja, se aventura a señalar que “mientras el paradigma esté en crisis, es el momento en el cual no hay validez del modelo dominante, todo es posible, todo es válido, en un terreno epistémico incierto, lo que podríamos llamar la zona gris, el limbo paradigmático” (Gil, 2015, p. 106). El paradigma existirá en la medida en que esté en capacidad de resolver los problemas, de convertirse en guía, en un orientador, que tiene sus leyes que delimitan no sólo el paradigma mismo, sino las dificultades y enigmas, en la obtención de soluciones como enunciados.

Si se está de acuerdo en que un paradigma está conformado por una red semántica de conceptos que determinan los alcances y límites del modelo, y que, en relación con la episteme, se instala en una relación de causa-efecto. Así mismo, se tiene que estar de acuerdo también en que, en los términos epistemológicos que se han venido discutiendo, dichos conceptos son tributarios de los sucesivos cambios que se han venido dando con el concepto de cultura. En este sentido, la red semántica se constituye, a modo de nodo central, a partir del sustantivo independiente cultura, y sus respectivas derivaciones adjetivales como los otros puntos de la red: alta cultura, cultura popular, cultura de masas, vida cotidiana, etnicidad, economía moral, agencia, etc. Se afirma así,

que el análisis del caso del concepto de cultura resulta útil para dar cuenta de una revolución paradigmática que forzó la emergencia de la episteme posmoderna discutida más arriba. Y se subraya que es una revolución científica porque ha sido capaz de dismantelar la episteme moderna, cultura como manifestación del espíritu mediante el arte, y que con la instalación de la nueva han mutado “las preguntas y las condiciones de posibilidad del conocimiento: las condiciones de producción del conocimiento, la concepción de la verdad, los criterios de verdad y de validez, el sentido de las palabras y de las cosas, etc.” (Gómez, 2010, p. 238).

A toda esta red conceptual es a lo que se atreve a llamar como paradigma posmoderno, estrechamente vinculado, para nuestro caso, a la disciplina historiográfica. Como se ha mencionado más arriba, la pertinencia de un cambio de paradigma se justifica en la medida en que el actualmente en uso ha dejado de funcionar en el ejercicio de exploración de la naturaleza hacia el cual el mismo paradigma había previamente mostrado su eficacia. Eso ocurrió con la concepción de cultura y su paulatina reducción a las obras y la práctica artística, noción que restringía la visión respecto al análisis de la realidad, británica al menos, de la actitud, por no decir cultura, de la clase obrera y el impacto en ella de la cultura de masas. En consecuencia, con una concepción decimonónica de cultura como la aquí señalada, Hoggart se hubiera visto impedido de dar cuenta de algunas vitalidades de una clase trabajadora que se subsumía, poco a poco, en la emergente clase media baja, por ejemplo. Concebida la cultura como la descripción de las obras y prácticas de la actividad intelectual y especialmente artística, E. P. Thompson no hubiera podido concebir su noción de conciencia de clase como expresión cultural –tradiciones, sistemas valóricos, ideas– de la experiencia de vida de un grupo, de una clase. Sin el “giro cultural” que implicó la amplificación posmoderna del concepto de cultura, seguramente la historiografía marxista inglesa no hubiera contado con argumentos conceptuales para acercarse a la clase trabajadora y poder escribir su reconocida historia desde

abajo. Hasta aquí los problemas de orden teórico-empírico que el paradigma postmoderno contribuyó a resolver en el ámbito de la historiografía. La cuestión metodológica es otra cosa. El paradigma posmoderno habilita, casi que exige, la diversificación de fuentes a partir de las cuales escribir la historia de la vida cotidiana. Sin esa diversidad de documentos: testimonios orales, imágenes, fiestas populares, etc., Hoggart tampoco hubiera podido testimoniar de primera mano las mutaciones en las actitudes de la clase trabajadora de su pueblo, ni Thompson hubiera podido dar cuenta de la cultura de la clase obrera en Inglaterra.

Siguiendo al filósofo Federico Medina Cano quien afirma que la posmodernidad es un fenómeno histórico, algo que ya hemos señalado, y que sólo puede emplearse en los autores o fenómenos que cobija el periodo en cuestión (Medina, 2010, p. 495), nos atrevemos a señalar que autores como Thompson, Hoggart, Williams, Hall, entre otros, son quienes utilizan la red semántica ya descrita cuando se trata de salir en búsqueda de sus objetos de estudio y, por lo tanto, bajo estas circunstancias se cree que es legítimo considerarlos como autores posmodernos.

4.4. Dimensión historiográfica

El contexto político e intelectual en el que tiene lugar la dimensión historiográfica del concepto cultura se encuentra caracterizado por la inmovilidad, por el *status quo* que representaron los dos bloques en la Guerra Fría; ambos –aunque más paradójico el lado izquierdo de la cortina de hierro– apelaron a la desarticulación de la acción popular revolucionaria, lo que representó para los historiadores marxistas británicos tanto la negación de la historia como la de la agencia, este último, concepto fundamental para comprender el proceso histórico que llevará a la formación de la clase obrera en Inglaterra y, por añadidura, a todo proceso de formación de clase en el mundo. Precisamente, la *agency* negada

por la estructura marxista, marcará un punto de ruptura entre esta apuesta ideológica y su vertiente británica. La visión teleológica de la primera respecto a la clase obrera y campesina: inconsciente, sin voluntad y destinada nada más que a nutrir como materias primas a las fábricas urbanas, encuentra su némesis en el reconocimiento de ellas como verdaderas protagonistas de su devenir.

Se sitúa la discusión en el marco de la corriente historiográfica del materialismo histórico. Esta corriente de pensamiento sostiene que tanto la sociedad como su historia son el resultado de la actividad productiva humana; siendo dicha producción la que luego condicionará sus procesos políticos, sociales y espirituales. Hasta ese momento –pleno siglo XIX– se creía que la forma en que la producción era organizada dependía, casi en exclusiva, de la voluntad de los individuos, lo mismo que con sus esquemas organizativos socio-políticos, sin embargo, Marx pondrá en duda dichas formaciones mentales. Para él, el ser humano logra asir sus medios de subsistencia a través del trabajo, mediante una actividad productiva concreta; al ser dicha acción una actividad colectiva, por cuanto la vida del ser humano se desenvuelve, existe en un plano social, ineludiblemente entrará en relación con otros seres humanos. Aquí una de las principales características de este enfoque; tales articulaciones no sólo operan como mecanismos a través de los cuales se producen los medios de subsistencia, sino que, y es ahí lo más importante, ellas se establecen absolutamente independientes de la voluntad de quienes participan de ella, o sea, que las relaciones de producción son autónomas de la voluntad de quienes las hacen posibles. Ahora bien, la pregunta por responder tiene que ver con lo siguiente; de qué depende, entonces, que se establezcan esas relaciones de producción. Para Marx, éstas se encuentran determinadas por el estadio de desarrollo en el que se encuentra la fuerza de trabajo, o la actividad humana, y por los medios de producción, denominando a este tipo de vínculos como relaciones de producción, las cuales constituirán la estructura económica de la sociedad y sobre la que luego se levantarán las superestructuras

jurídico-política e ideológica. Frente a esta vertiente, el marxismo británico, una subespecie de materialismo histórico, representa una tradición histórica por sí misma, ya que plantea a los estudios historiográficos y el análisis de la lucha de clases en una perspectiva “desde abajo”, esto quiere decir que, primero, la clase trabajadora se dejará de concebir como monolítica, autocontenida y formalmente acabada, sino que se observará dinámica y en constante cambio y, segundo, pasará a ocupar un papel activo en el devenir de su proceso histórico.

La historiografía marxista inglesa resulta un capítulo relevante para la historiografía académica desde distintos puntos de vista. El primero es que le da un giro al paradigma teórico que lo cobijaba (materialismo histórico), que reconoce que la clase obrera no era un producto definido a partir de variables inmutables como el campesinado, la máquina a vapor, el capital y la fábrica; como si fuera el resultado preciso de una ecuación teleológica. Por el contrario, y retomando a uno de sus iconos, E. P. Thompson, la clase “entraña la noción de relación”; es un fenómeno histórico que se basa en las relaciones que los seres humanos pueden establecer entre sí, donde su formación consiste en un proceso activo que tiene a la misma clase como protagonista. Hablamos, ni más ni menos, que de una idea de cultura a través del prisma de la posmodernidad.

Para poder comprender en qué medida el marxismo británico resulta renovador en su campo, es necesario entender primero frente a qué elemento renovó. En tal sentido, realizaremos un breve análisis de opuestos para observar, en su justa medida, las innovaciones de este tipo de historiografía. Primero que todo, el marxismo basa sus postulados teóricos en la dualidad conceptual que se genera entre la *clase* y la conciencia de clase, que, aunque separados, idealmente deberían encontrarse para que la primera cumpla su papel histórico revolucionario asignado *a priori* en la lucha de clases. Por el contrario, el marxismo británico intenta acercar esas dos variables a tal punto que argumenta que no hay

clase sin una conciencia de clase, que la clase es conciencia, dirá Thompson; clase es cultura, clase es identidad, replicará Hoggart. En este sentido, son las variables subjetivas como la experiencia y las vivencias las que determinan, a fin de cuentas, la conciencia autónoma de clase, un “nosotros” frente a un “ellos”.

Por otro lado, frente al materialismo histórico preocupado por comprender el régimen económico que subyace a las superestructuras políticas e ideológicas, cuyas fuentes documentales bien pueden ser las inconmensurables series económicas, la vertiente británica se ocupa de centrar su atención en fenómenos y hechos históricos estudiándolos a partir de las tradiciones populares, las fiestas de los oficios, los sindicatos de los oficios, la divulgación de cierta literatura afín a los intereses de los gremios, las sociedades de socorros mutuos, las amenazas anónimas a patrones, las consecuencias cotidianas de las políticas económicas, etc. Todo ese tipo de documentación, desdeñado por la ortodoxia marxista, amplía el campo de estudio de la clase trabajadora dando cuenta, a su vez, de la experiencia de la cultura de la clase obrera: su identidad, su modo de vida y, sobre todo, su autonomía frente a las otras clases en el poder. Finalmente, el marxismo británico resulta novedoso en cuanto al modo de su escritura, estrategia a la que varios autores apelan al llegar el momento de exponer sus argumentos. Lejos de la árida terminología y de los recovecos eruditos utilizados en gran parte de la producción historiográfica marxista, Thompson y Hoggart recurren a la narratividad: descripciones, relatos de acontecimientos destacados, citas que reúnen el testimonio de los trabajadores, etc., para dar cuenta, justamente, de la experiencia de la cultura obrera, dejando de lado conscientemente los fenómenos estructurales que influyen en la calidad de vida de dicha clase, los cuales, por cierto, requerirían de otras maneras de escritura, como, por ejemplo, la que se realiza a partir de las infinitas series estadísticas.

Uso y aplicación: el concepto de cultura en la Exposición de Artes e Industria de Santiago de Chile de 1872

El objeto de estudio propuesto para la investigación doctoral aborda la Exposición Nacional de Artes e Industria de Santiago de Chile de 1872. Una primera aproximación a las fuentes nos indica qué escasas son las apariciones del concepto cultura cuando se examina el decreto que crea la exposición. En su articulado, más bien, se realizan sucesivas alusiones al evento como “significación del progreso i prosperidad [sic]” del país y que su realización sitúa a la nación organizadora “a la cabeza de la civilización humana” (Intendencia de Santiago, 1872).

Esta ausencia del concepto podría explicarse según lo plantea el sociólogo Norbert Elias, quien opone las voces cultura y civilización, enfrentamiento que se venía dando, según él, al menos desde el siglo XVIII. Para el ámbito germano, por ejemplo, civilización significaba “algo muy útil, pero con un valor de segundo grado” (Elias, 1939, p. 57), mientras que cultura hacía referencia a hechos espirituales, artísticos y religiosos que se diferenciaban de hechos de carácter político, económico y social. A su vez, el concepto en inglés y en francés de la voz civilización, ampliamente difundido en América Latina durante el siglo XIX, se refería a hechos políticos, económicos, religiosos, morales y sociales que resumían “el orgullo que inspira la importancia que tiene la nación propia en el conjunto del progreso de Occidente y de la humanidad en general” (Elias, 1939, p. 57). Lo anterior da cuenta que conceptos tales como civilización son transparentes para las sociedades específicas en las que se utilizan pero que difieren en los sentidos cuando son utilizados en contextos que no son los propios, es decir, cuando se da una “inmigración de las ideas”, noción que el sociólogo francés Pierre Bourdieu (1999) retoma de Marx, al referirse al momento cuando se da el desplazamiento de conceptos de un lugar a otro, escindiendo del sistema de referencias teóricas las producciones culturales que a partir de dicho sistema se generan.

Para Elías, en la temprana Europa moderna, hubo una preocupación por regular las emociones individuales y los impulsos corporales a través de coerciones internas y externas, que se reflejó en la conformación de la estructura de la sociedad como parte de un proceso civilizatorio. En la medida en que el concepto de civilización sintetiza el grado de avance que la sociedad occidental afirma poseer respecto a sociedades más primitivas en aspectos tales como la técnica, los modales, la vestimenta, el lenguaje, los conocimientos científicos y la concepción de mundo, el autor sostiene que la función general del concepto fue la de expresar la “autoconciencia de Occidente” que también denomina “conciencia nacional” (Elías, 1939, p. 57). Luego de la Revolución Francesa, la voz civilización comenzó a circundar el globo como concepto justificador de la dominación que ejercen las naciones que se han vuelto imperiales; es así como esos pueblos se erigen representantes del estadio culmen de un proceso y que, como si fueran legatarios de una misión divina, irradian sus principios a las naciones menos afortunadas, preceptos que dicen relación con la regulación del comportamiento en la vida cotidiana, con tener una constitución (republicana), un sistema educativo, incluso manuales para urbanizar al pueblo y otras escrituras del orden (Loaiza, 2017), como las exposiciones. Para el sociólogo alemán, el siglo XIX es una época en la que “se cierra una fase esencial del proceso civilizatorio en el que la conciencia de la civilización, la conciencia de la superioridad del comportamiento propio y sus materializaciones en la ciencia, en la técnica o en el arte, comienzan a difundirse por todas las naciones de Occidente” (Elías, 1939, p. 96).

Los mismos Cid y Torres Dujisin ya mencionados, esta vez en el marco del proyecto editorial *Diccionario político y social del mundo iberoamericano* (Cid y Torres, 2014), afirman que la noción de civilización transitó en Chile por distintos estadios significativos desde su uso colonial hasta concebirse como un “concepto contrario asimétrico”. Desde fines del siglo XVIII y durante la revolución de

la independencia, la voz civilización podía ser entendida como la resultante de la interacción de ciertos grupos ciudadanos sometidos a la religión y a las leyes, interacción que tenía lugar en ámbitos como el comercial, el político y el social y que, como tales, podían ser útiles a la comunidad o al Estado; el hecho de referenciar la vida en la ciudad y el respeto a las leyes como condición sine qua non para alcanzar la civilización, situó al concepto en una relación de oposición frente al mundo indígena y al mundo popular.

A partir de la década de 1820, y con base en un ideal modélico europeo, la noción, sin abandonar ciertas continuidades conceptuales, adquirió un carácter teleológico-prescriptivo, toda vez que la amplificación del horizonte de expectativa del concepto representaba un puerto de arribo para el país, que para poder atracar en él debía, mediante la implantación de mejoras políticas y culturales, alcanzar a los países ubicados en la cima de la “carrera de civilización”. Fue en la posguerra de la década de 1840 y hasta 1870 cuando se identifica “un quiebre importante en la semántica del concepto”, aunque manteniéndose algunas ideas que asociaban lo civilizado con lo urbano. El principal debate se daba en torno a la figura del “mejoramiento del hombre en estado de individuo” y las visiones que al respecto mantenían liberales y conservadores. En ese momento se debatía sobre quién se hacía a la hegemonía del significado del término, centrándose la discusión en la idea de inclusión/exclusión del catolicismo como eje interpretativo, lo que imputó al concepto de civilización de una importante “carga antinómica” que explicaría, al menos por parte de los liberales, la frecuente adjetivación para definir los límites de interpretación de él, regularmente acompañado por adjetivos de “progresista”, “moderna”, etc.

En resumen, si hay algo que caracterizó durante el siglo XIX al concepto de civilización en Chile “fue el de ser una voz oposicional por excelencia” utilizada para definir una relación con el “otro”: un otro externo, la civilización europea cuyos parámetros y modelos había que seguir, y otro interno, los indígenas mapuches considerados un pueblo refractario a los principios civilizatorios, así como los pobres

de la ciudad. De ahí el consenso respecto a la misión civilizadora que tenía que cumplir el Estado chileno frente al pueblo Mapuche, y más específico aún, a los medios que debían utilizarse para llevar a buen término esa tarea, por ello puede decirse que a mediados del siglo XIX, y a partir del caso Mapuche, la noción de civilización era un concepto binario de pretensiones universales que se caracterizaba por buscar la exclusión y/o eliminación del otro (Cid y Torres, 2014, p. 170), lo que el historiador Reinhart Koselleck llegó a denominar como un “concepto contrario asimétrico” (Koselleck, 1979).

Todo lo anterior para subrayar que así como el concepto de cultura adjetivada en popular, urbana, norteamericana, etc. hace parte de un paradigma posmoderno; creemos que la lectura del concepto de civilización hace parte, sino de la misma, de otra red paradigmática muy próxima, sobre todo cuando se piensa que a diferencia del concepto de cultura, el de civilización, en términos comparativos pareciera ser, y quizá eso es materia de otro ensayo, que ha sido más estable cuando de sentidos se trata.

4.5. Bibliografía

- Bourdeau, P. (1999). Las condiciones sociales de la circulación de ideas, “Una revolución conservadora en la edición”. En *Intelectuales, política y poder*. Buenos Aires, Argentina: Editorial Universitaria de Buenos Aires.
- Cid, G. y Torres, I. (2009). Conceptualizar la identidad: patria y nación en el vocabulario chileno del siglo XIX. En: CID, Gab., San Francisco, A. *Nación y Nacionalismo en Chile. Siglo XIX*. Vol 1. Santiago: Centro de Estudios Bicentenario.
- Cid, G. y Torres, I. (2014). Civilización-Chile. En Fernández, J. *Diccionario político y social del mundo iberoamericano. Conceptos políticos fundamentales, 1770-1870, tomo II*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales-Universidad del País Vasco.
- Eagleton, T. (2000). *La idea de cultura. Una mirada política sobre los conflictos culturales*. Buenos Aires, Argentina: Paidós.
- Elias, N. (1939). *El Proceso de la Civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*. Bogotá: Fondo de Cultura Económica.
- Diccionario de la Real Lengua Española (DLE). (2019). “Cultura”, En URL:<https://dle.rae.es/?id=BetrEjX>.
- Fernández, J. (2014). *Diccionario político y social del mundo iberoamericano. Conceptos políticos fundamentales, 1770-1870, tomo II*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales-Universidad del País Vasco.
- Geertz, C. (1973). *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa Editorial.
- Gil, M. (2015). Notas críticas en torno a los conceptos de episteme, paradigma y obstáculo epistemológico. *Educación y Territorio*. Vol. 5, N°9, pp. 91-115.
- Gómez, R. (2010). De las nociones de paradigma, episteme y obstáculo epistemológico. *Co-herencia*, Vol. 17, N°12, enero-junio.
- Hoggart, R. (1959). *La cultura obrera en la sociedad de masas*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores S.A.

- Intendencia de Santiago. Decreto que crea la Esposicion de Artes e Industria, 5 de junio de 1872.
- Jameson, F. (1984). *El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado*. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica S.A.
- Koselleck, R. (1979). *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*. Barcelona: Paidós.
- Kuhn, T. (1962). *La estructura de las revoluciones científicas*. Bogotá: Fondo de Cultura Económica.
- Loaiza, G. (2017). Las escrituras del orden. Tentativa de interpretación del siglo XIX en Colombia. *Araucaria*. Vol.19, N°38.
- Maffesoli, M. (2018) El futuro ya no moviliza energías. En URL: https://www.clarin.com/ultimo-momento/michel-maffesoli-futuro-moviliza-energias_0_BySxtqu0atl.html.
- Medina, F. (2010). La Posmodernidad: una nueva sensibilidad. *Escritos*. Vol. 18, N°41, julio-diciembre, pp. 492-540.
- Storey, J. (2001). *Teoría cultural y cultura popular*. Barcelona: Ediciones Octaedro.
- Vattimo, G. (1990). *En torno a la posmodernidad*. Barcelona: Anthropos.
- Williams, R. (1976). *Palabras Clave. Un vocabulario de la cultura y la sociedad*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.
- Williams, R. (1981). *Sociología de la cultura*. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica.
- Szurmuk, M. (2009). McKee, Robert. *Diccionario de estudios culturales latinoamericanos*. México: Siglo XXI Editores-Instituto Mora.



Capítulo V

Chapter V

Mirada decolonial a la territorialidad del sujeto histórico afrocolombiano: el caso de los descendientes de los esclavizados vinculados a la Hacienda Cañasgordas (Cali, Colombia)

A Decolonial Look at the Territory of the Afro-Colombian Historical Subject: The Case of the Descendants of the Enslaved Linked to the Hacienda Cañasgordas (Cali, Colombia)

Freddy Moreno-Gómez* 

<https://orcid.org/0000-0003-0394-9417>

El negro americano debe reconstruir su pasado con miras a edificar su futuro.
Arturo Schomburg

5.1. Introducción

Entre los siglos XVI y XVIII en el territorio que correspondió al Virreinato de la Nueva Granada, los colonizadores europeos

* Pontificia Universidad Javeriana Cali
Cali, Colombia

✉ freddymorenogomez@gmail.com

Cita este capítulo

Moreno-Gómez, F. (2020). Mirada decolonial a la territorialidad del sujeto histórico afrocolombiano: el caso de los descendientes de los esclavizados vinculados a la Hacienda Cañasgordas (Cali, Colombia). En: Cuartas Montero, D. L. (Ed. científica). *Sujeto e identidades: miradas en curso desde la historia cultural* (pp. 155-211). Cali, Colombia: Editorial Universidad Santiago de Cali.

centraron el poder en el modelo económico de las haciendas, representado en el cultivo de tierras, el latifundio ganadero y la trata de esclavos negros africanos y sus descendientes para subsidiar la explotación de minas. La Hacienda Cañasgordas se constituyó en un ejemplo de este tipo de hacienda durante el transcurso de la colonia y los primeros años de la república.

Tras la abolición de la esclavitud y la adopción del modelo terrajista, las haciendas se mantuvieron en la base del poder socioeconómico mediante actividades agrícolas, lo que propició la conformación de un campesinado constituido por mano de obra exesclavizada liberta y manumitida. El terraje, como nueva forma de contratación enunciada en la manumisión, condicionó a los nuevos campesinos afrodescendientes (término que fue adoptado en diciembre de 2000 en la Conferencia Regional de las Américas celebrada en Santiago de Chile y se emplea en este ensayo para referenciar a los individuos descendientes de las personas africanas que llegaron durante la época de la colonia al Continente Americano en condición de esclavitud). Por eso, los supeditaron a trabajar en los latifundios agropecuarios de las haciendas a cambio de la ocupación de una porción de tierra. Con ello y con la apropiación de extensos terrenos boscosos, selváticos y pantanosos en los márgenes de las haciendas se reconfiguró el territorio rural suroccidental del valle del río Cauca. Posteriormente, el modelo agrícola de las haciendas se dedicó de forma exclusiva al latifundio de caña de azúcar, lo que derivó, tras la industrialización de los cultivos y la conformación de los ingenios azucareros, en la ocupación de la gran mayoría del territorio de las haciendas coloniales, incluida la Hacienda Cañasgordas y las tierras ocupadas por las comunidades afrodescendientes históricamente asentadas. En consecuencia, la tenencia y modo de producción de la tierra cambió de mano y modificó sustancialmente el estilo de vida de los campesinos afrodescendientes, quienes pasaron a conformar el proletariado encargado del monocultivo de caña. De este proceso, se desarrollaron lógicas culturales que modelaron

las formas de apropiación, explotación del territorio en función de las prácticas de clasificación racial y exclusión étnica que se mantuvieron desde la colonia.

De la totalidad de la extensión de la Hacienda Cañasgordas, sólo quedó la casa grande (tal como ha sido reconocida), mientras que el resto del territorio fue fragmentado y empleado en procesos de urbanización del sur del municipio de Cali, en el cultivo de caña de azúcar y en la conformación de pequeños asentamientos de grupos afrodescendientes, algunos de ellos asociados históricamente con las tierras ocupadas por los esclavizados cimarrones que lograron huir de la Hacienda y los que, al finalizar el período de esclavización, quedaron trabajando con la figura de terraje. En la actualidad, se tiene conocimiento de tres poblaciones de afrocolombianos descendientes de los esclavizados vinculados a la Hacienda Cañasgordas, quienes habitan tres territorios de la región del municipio de Cali, dos dentro (caserío Valle del Lili y vereda Morgan) y otro fuera (consejo comunitario Playa Renaciente), de lo que alguna vez formó parte del predio original de la Hacienda.

En este sentido, al tratarse de poblaciones descendientes de los antiguos negros africanos esclavizados vinculados a la Hacienda Cañasgordas, fue su agencia en estos territorios lo que los presenta como sujetos históricos, debido a que han recibido una *herencia colonial* que en el pasado los desterritorializó y los territorializó y que ahora, en el presente, debe reterritorializarlos (respecto al proceso actual de recuperación de la Hacienda) en la medida que construyen y deconstruyen nuevos significados a través de sus prácticas y de su conciencia histórica. En este contexto, el caserío Valle del Lili, la vereda Morgan y el consejo comunitario Playa Renaciente, representan la resistencia de los sujetos afrodescendientes a través de un proceso decolonial en contra del modelo colonial y poscolonial de las haciendas esclavistas. Por tanto, el objetivo de este ensayo correspondió a la descripción de la manera como la Hacienda Cañasgordas ha contribuido a la construcción del sujeto histórico

afrocolombiano descendiente de los negros africanos vinculados en condición de esclavitud a la hacienda, adoptando una postura epistemológica que permite comprender los procesos territoriales. Para ello, se empleó la figura del giro decolonial –propuesta por los estudios culturales latinoamericanos–, con el cual se cuestiona el colonialismo europeo y la posterior colonialidad establecida con la perpetuación del modelo eurocéntrico, en la medida que se privilegia el concepto paradigmático de territorialidad, y cómo esta categoría ha sido afectada en su agencia desde una dimensión epistemológica, por el posestructuralismo y el posmodernismo.

Se espera que el giro decolonial permita evidenciar el cambio de perspectiva y la actitud que se puede identificar en las prácticas y formas de conocimiento de los sujetos colonizados desde el mismo inicio de la Colonia, además de conformar un proyecto de transformación sistemática de las implicaciones globales que trae consigo la modernidad. Este giro trae consigo una posición crítica de resistencia cuyo propósito consiste en el cuestionamiento y deslegitimación de las lógicas, prácticas y significados impuestos por el colonialismo. Con ello, el reconocimiento de la herencia colonial, genera un discurso que pretende clausurar el paradigma epistemológico de la modernidad colonial para implementar la decolonización de la subalternidad, desde la diferencia de los sujetos otros y de la alteridad del lugar otro. En esta noción de otredad, se problematiza la manera como los afrodescendientes latinoamericanos han interactuado con la cultura blanca europea y americana hasta que finalmente se involucraron de forma activa con el modelo colonialista dominante. La acción del sujeto, su afiliación, su identidad, las relaciones de poder y la inserción de nuevos discursos, han desempeñado funciones estratégicas en la construcción de nuevos procesos históricos sociales, culturales, de resignificación simbólica de la desterritorialización, territorialización y reterritorialización.

Estos tres fenómenos, que hacen referencia a las dinámicas de movilización y ocupación de un espacio, pueden ser explicados desde la historia de la Hacienda Cañasgordas. Inicialmente, con el modelo de hacienda esclavista, los africanos esclavizados ocuparon (territorialización) un espacio al interior de la Hacienda próximo a la casa grande, en donde habitaban luego de las jornadas laborales. Durante este período, grupos de esclavizados escaparon (desterritorialización) del poder colonial y se asentaron (territorialización) en espacios al margen de los linderos de la Hacienda. Posteriormente, con la abolición de la esclavitud y la implementación de la ley de manumisión, algunos de los exesclavizados, manumitidos y libertos, fueron desplazados (desterritorialización) hacia espacios marginales distantes de la casa grande para trabajar en la modalidad de terraje, mientras que otros grupos se desplazaron a los primeros asentamientos periféricos. En la actualidad existen grupos de afrocolombianos que, autorreconocidos como descendientes de los esclavizados vinculados a la Hacienda Cañasgordas, quieren ser revinculados (reterritorialización) en su condición de sujetos históricos a los procesos de recuperación patrimonial de la Hacienda, toda vez que la desterritorialización (pérdida) de un primer espacio derivado de las dinámicas territoriales del colonialismo y de la colonialidad no necesariamente implicó una pérdida subjetiva, ya que al territorializar (ocupar) un segundo nuevo espacio, la referencia simbólica del pasado se constituye en una referencia a distancia de la memoria, el recuerdo y la nostalgia. Será de estas mismas representaciones sociales que, generadas desde la subjetividad individual y colectiva, el primer espacio siempre sea reconocido como el punto de partida (Garrote y Valencia, 2015). En este sentido, las comunidades afrodescendientes del caserío Valle del Lili, la vereda Morgan y el consejo comunitario Playa Renaciente podrían encontrar en la actual Hacienda Cañasgordas –y su proceso de restauración como museo– un elemento de reivindicación con el primer espacio; lo cual, podrá cohesionar a la comunidad a partir de los territorios en donde se condiciona el ritmo de la vida cotidiana a partir de

prácticas económicas, culturales, sociales y simbólicas que ponen en evidencia cómo producen y reproducen espacios sociales (campos) y cómo reconfiguran identidades (*habitus*). Pierre Bourdieu en su teoría de los campos culturales, describió al espacio social como el lugar (campo) en donde los agentes y la agencia se ubican para producir y reproducir sus capitales (económico, cultural, social y simbólico) y materializar sus relaciones de poder, estructurando sus diferencias y proyectando sus representaciones sociales. Dichos agentes sociales desarrollan mecanismos de posesión (*habitus*) sobre el espacio para producir territorio y conservar o variar sus capitales durante la habitación, habilitación, ocupación y apropiación del espacio físico e intelectual. Por eso, el caserío Valle del Lili, la vereda Morgan y el consejo comunitario Playa Renaciente se comportan como contraespacios (espacios otros) que, siendo reales, suelen ser invisibilizados para negar la otredad y convertirlos en espacios paradigmáticos de la posmodernidad.

Por tanto, el proyecto actual de recuperación de la Hacienda Cañasgordas, podría constituirse en un territorio que privilegie el vínculo entre el primer espacio (la Hacienda) y el segundo espacio (el caserío Valle del Lili, la vereda Morgan y el consejo comunitario Playa Renaciente) a través de las comunidades afrodescendientes contemporáneas cuyos antepasados siempre estuvieron segregados en una condición marginal, pero siempre al interior de la Hacienda, bien porque el territorio fue tomado por la fuerza, bien porque fue comprado con trabajo o bien porque fue cedido en sentido de gratitud. Lo interesante es que, cualquiera que fuera el origen, estos territorios otros siempre fueron construidos a través de la práctica de su uso, y al ser reconocido el derecho colectivo sobre las tierras por la Ley 70 de 1993, se completó ese proceso de etnogénesis que vinculó un territorio a la conciencia étnica de un grupo y le aportó con atributos y construcciones sociales, simbólicas y culturales a la definición de la identidad étnica.

Bajo esta mirada, la Hacienda Cañasgordas contribuye con la reconstrucción de la identidad étnica, debido a que las comunidades afrodescendientes poseen recuerdos históricos que se comportan como rasgos culturales diferenciadores. En tanto, el territorio complementa la producción y reproducción de discursos a partir del lenguaje, las costumbres, las creencias y las instituciones que le son propias a determinada comunidad, podrá evidenciar su eficacia simbólica y el poder de acción sobre el espacio social. Un ejemplo de ello se puede identificar en las diferentes acciones que los sujetos en condición de esclavitud, en su proceso de búsqueda y consolidación de la libertad, construyeron a partir de espacios territoriales no dominados por los esclavistas. Comunidades que, de forma autónoma, crearon su identidad desde el desarrollo de particularidades culturales y sociales. Y posteriormente, al entrar en crisis el sistema esclavista con las leyes de abolición y manumisión, empezaron un proceso de etnogénesis entendido como la dejación de la condición de esclavitud, la desterritorialización del espacio ocupado en las haciendas y la posterior territorialización de nuevos espacios o la reterritorialización de los mismos.

5.2. Dimensión epistemológica: El giro decolonial

Micaela Becker (2016) manifestó que una manera de entender a Latinoamérica como resultado del colonialismo bajo una perspectiva analítica, es en el marco de los debates epistemológicos de las ciencias sociales y humanas luego de conflictos bélicos como la Segunda Guerra Mundial. En este marco de crisis y cambios históricos, las diferentes alternativas para abordar la encrucijada entre cultura y sociedad significó el resurgimiento del marxismo y de nuevos discursos en un gran número de intelectuales latinoamericanos.

Derivados de la hibridación entre dominadores (conquistadores) y dominados (conquistados) –en un contexto de ruptura y surgimiento de antiguos y nuevos productos históricos– los actores sociales

emergentes fueron agrupados de acuerdo a la organización racial del trabajo. De este modo, se creó una identidad latinoamericana que ha pretendido, después de más de 500 años de colonialismo, pensar y comprender la manera cómo las estructuras de dominación y control y los procesos de resistencia frente a la cultura hegemónica se han mantenido, en la medida que se generan atraso social, desigualdad económica, subordinación e invisibilización de los actores sociales dominados (Díaz-Pérez, 2017). Al estudio de estos procesos identitarios se le denominó giro colonial, giro descolonial, giro epistémico decolonial o giro decolonial; y el mismo, implicó una práctica de indagación del conocimiento y creencia justificada en consecuencia de la conformación e implementación de una matriz colonial de poder o colonialidad del poder. Aníbal Quijano (1992) utilizó esta categoría para criticar el paradigma europeo que rompió con el vínculo racional entre la modernidad y la colonialidad, y el poder colonial que malogró las promesas liberadoras de la modernidad. No obstante, Walter Mignolo (2017) a partir de la noción de interculturalidad –intercambio de saberes, respeto de las identidades y diálogo cultural– conjeturó que, si la colonialidad constituye a la modernidad, los proyectos decoloniales que surjan como resistencia a la colonialidad serán también constitutivos de dicha modernidad.

Es por ello que, para destruir la colonialidad del poder, se debe dar paso a una nueva forma de comunicación intercultural, a un nuevo intercambio de experiencias, a la construcción de nuevas significaciones que permitan una racionalidad otra, alterna, legítima y universal, que dé cuenta de una identidad latinoamericana producto de la decolonización epistemológica. Por tanto, el giro decolonial corresponde a la apertura y libertad para pensar en formas de vidas otras, economías otras y teorías políticas otras; así, el pensamiento decolonial –surgido del giro decolonial– tendrá como propósito la decolonialidad del poder eurocentrista surgido en la colonia desde el siglo XVI (Díaz-Pérez, 2017).

En este sentido, la postura decolonial se constituye en la apuesta por una nueva sociedad latinoamericana conformada por sujetos latinoamericanos que, al elaborar su propia construcción histórica y cultural, rompen con el vínculo dominación/subordinación y por ende reestructuran las relaciones de poder colonial. Con ello, los sujetos, deshumanizados e invisibilizados, se exponen a nuevas formas de estar y de relacionarse en el mundo a partir del diálogo, para reevaluar las condiciones de intercambio cultural y poder realizar una crítica histórica y social a la manera como se han construido las identidades de los pueblos colonizados. Del estudio de la decolonialidad se logran identificar las causas de los problemas sociales, económicos y políticos que surgieron de la relación entre dominadores y dominados. Todas las concepciones heredadas del sistema colonial como el mantenimiento de una organización social jerárquica y asimétrica a partir de la raza, el género, el conocimiento y la división del trabajo (Díaz-Pérez, 2017).

Con ello, uno de los conceptos fundamentales del giro decolonial es la decolonialidad o decolonialismo, término introducido por Nelson Maldonado-Torres (2008) en la primera década del siglo XXI y que, junto con otros conceptos –la triple dimensión de la colonialidad (colonialidad del poder, colonialidad del saber y colonialidad del ser) y la interculturalidad– constituyen el pensamiento crítico social del Grupo Modernidad/Colonialidad. En esta parte se aclara que los trabajos de esta red multidisciplinaria integrada por los sociólogos Aníbal Quijano, Edgardo Lander, Ramón Grosfoguel y Agustín Lao-Montes, los semiólogos Walter Dignolo y Zulma Palermo, la pedagoga Catherine Walsh, los antropólogos Arturo Escobar y Fernando Coronil, el crítico literario Javier Sanjinés y los filósofos Enrique Dussel, Santiago Castro-Gómez, María Lugones y el mismo Nelson Maldonado-Torres, se caracterizaron por la presentación de una perspectiva *decolonial* para discutir sobre las relaciones de poder (económico, político, social y epistémico) a través de un programa de investigación centrado en la comprensión de la modernidad europea y el sistema económico capitalista aplicado

a los estudios étnicos, específicamente en los procesos históricos que generaron y sostuvieron la colonialidad como el fundamento lógico de la dominación, la exclusión, la jerarquización, la imposición, la segregación, la minimización, la invisibilización y la legitimación de algunos sujetos, sus prácticas y sus saberes. Cristhian Díaz (2010) describió el surgimiento de la decolonialidad como una contraparte de la colonialidad a manera de un proceso de resistencia que, a través del giro decolonial, presentó un cambio de perspectiva y actitud que se identificó en las prácticas y formas de conocimiento de los sujetos colonizados desde el mismo inicio de la Colonia, además de conformar un proyecto de transformación sistemática de todas las implicaciones globales que trajo consigo la modernidad. En este sentido, Walter Mignolo (2005) manifestó que el giro decolonial implicaba una posición crítica de resistencia cuyo propósito consistiría en el cuestionamiento y deslegitimación de las lógicas, prácticas y significados impuestos por el colonialismo desde el siglo XVI, en una confrontación continua que ha procurado la desvinculación del eurocentrismo de las colonias y su transición hacia los nuevos Estados/nación.

Se trata entonces de situarse desde las identidades y los espacios interdisciplinarios que si bien, han sido históricamente vistos como subalternos, permiten imaginar y accionar otros modos de habitar un mundo decolonizado, que transitó del colonialismo moderno hacia la colonialidad global conservando las estructuras –de larga duración– de las relaciones dominador (centro) y dominado (periferia), como es el caso de la división social del trabajo en clases y la jerarquización racial o étnica de la sociedad. Se citan estos dos ejemplos que tuvieron su origen en el esfuerzo de las élites criollas del centro por sostener los modelos de desarrollo europeos mientras que el proletariado de la periferia es caracterizado como una parte de la sociedad del pasado, premoderna y subdesarrollada (Castro-Gómez y Grosfoguel, 2007; Díaz, 2010).

Por tanto, la perspectiva decolonial trabajada por el Grupo Modernidad/Colonialidad, ha pretendido modificar o completar el análisis que del mundo colonial han hecho los estudios poscoloniales, los cuales, sostenidos en el paradigma marxista infraestructura/supraestructura, fueron desarrollados por intelectuales de origen anglosajón y por intelectuales originarios de colonias británicas formados en las universidades inglesas. Así, la crítica a diferentes estructuras –propias de la herencia colonial– que favorecen la subordinación como el desarrollismo, las estructuras epistemológicas eurocentristas, la desigualdad entre géneros y la jerarquización étnica, han sido puntos de encuentro. Sin embargo, existen diferencias entre el programa poscolonial y el programa decolonial, toda vez que el primero va montado en la teoría crítica europea fundamentada en el posestructuralismo (como secuela de la Escuela de Frankfurt) y las experiencias de la élite intelectual de las excolonias inglesas de Asia y África (Castro-Gómez y Grosfoguel, 2007).

La noción de colonialidad del poder entonces, ha considerado que el mundo no dejó atrás la colonialidad con los procesos de independencia (primera descolonización) iniciados en el siglo XIX en las colonias españolas y seguidos en el siglo XX en las colonias inglesas y francesas. En este sentido, la decolonialidad (segunda descolonización) del siglo XXI deberá dirigir su mirada a las diferentes relaciones raciales, étnicas, sexuales, epistémicas y económicas que las luchas por la independencia dejaron intactas; esto sería, completar la decolonización llevada a cabo en los siglos XIX y XX (Castro-Gómez y Grosfoguel, 2007). En palabras de Aníbal Quijano (2000), el giro decolonial es una consecuencia de la formación e instauración de la matriz colonial de poder, cuyo conjunto de instituciones, relaciones de poder, capitales culturales y elementos simbólicos se han constituido en esa herencia colonial. La cual, sin existir una administración colonial, mantiene un sistema de relaciones asimétricas entre el dominador y el dominado. Al respecto, Ramón Grosfoguel (2006) evidencia esta situación cuando plantea que el conocimiento de un dominado (afrodescendiente,

mujer, pobre) será menospreciado o categorizado como subjetivo, mientras que el conocimiento de un dominante (europeo, hombre, rico) será considerado un estándar objetivo del saber. Por esta razón, el decolonialismo reflexiona sobre el carácter desigual de las relaciones entre culturas y la noción de una identidad latinoamericana heterogénea (intercultural) que ha promovido la recuperación de historias locales (los pequeños relatos) y estructuras de conocimiento de los otros (afrodescendientes) surgidas dentro de la colonialidad.

Marcel Velázquez-Castro (2008) definió la herencia colonial como una herida que representa a “los condenados de la tierra” (en alusión a Frantz Fanon) tras la experiencia de la decolonialidad. Es así como el autor describió a la colonialidad como una consecuencia del discurso hegemónico que cuestionaba la base histórica del conocimiento local de los pueblos que habitaban el territorio y que, desde el siglo XVI, tuvieron que adaptar, en calidad de dominados, su conocimiento y su memoria al pensamiento europeo de los dominadores. Es decir, Latinoamérica ha generado un marco doble en medio de las relaciones de poder, producto del pensamiento europeo colonial (para reafirmar la inclusión en el proyecto europeo de civilización moderna) y el pensamiento local colonizado (para preservar simbólicamente la presencia de la cultura indígena y afroamericana). Con ello, “el reconocimiento de la herida colonial y la opción decolonial de sanarla” (Velázquez-Castro, 2008, p. 253), generó un discurso que ha pretendido clausurar el paradigma epistemológico de la modernidad colonial para implementar la decolonización del conocimiento desde la subalternidad, desde la diferencia de los sujetos otros y desde la alteridad del lugar otro: “se trata de pensar la historia desde las periferias colonizadas y volverlas centros de validez epistémica” (Becker, 2016, p. 294).

Respecto al marco doble mencionado, el mismo fue descrito por William DuBois –citado por Lao-Montes (2007)– cuando hizo referencia a la doble conciencia de los afrodescendientes

americanos, quienes: “debían lidiar con una subjetividad escindida (americana y africana) para negociar las condiciones hegemónicas de los dominantes” (p. 68). De esta doble conciencia o necesidad del hombre de mirarse a sí mismo desde los ojos de otro, se crea una sensación de otredad, la cual fue descrita por Paul Gilroy (1993) para, a través de su metáfora sobre el Atlántico negro, el cual fue el modelo de un escenario histórico para explicar los efectos culturales de la diáspora africana, en la que se representó la recuperación de la historia y la reivindicación de la memoria negra durante la travesía transoceánica, en la medida que se identificaban y discutían las diferentes estructuras que constituyeron la migración forzada y el pasado histórico de los individuos africanos y afrodescendientes. Así, problematizar sobre la manera como los afrodescendientes americanos interactuaron con la cultura blanca europea y americana hasta que finalmente se involucraron de forma activa en y con el modelo colonialista dominante. Ser europeos o americanos mientras se esfuerzan por mantener su identidad y relación con su lugar de origen, siendo simultáneamente africanos, es decir, en contraposición a otros tipos diferentes de subjetividad e identificación desde las afirmaciones de identidad nacional. Así, la historia de los afrodescendientes americanos ha sido escrita de forma asimétrica a partir de estructuras narrativas ajenas, que les han presentado como real y normal un mundo eurocéntrico, en el cual la cultura converge en una totalidad representada por los conceptos de raza y etnicidad, y en donde el único lugar de resistencia –emancipación dentro de la modernidad– yace en la subalternidad y desde la contracultura.

Para Agustín Lao-Montes (2007) –refiriéndose a Tiffany Patterson y a Robin Kelley–, si bien el Atlántico negro representa la diáspora africana, el mismo podrá ser interpretado a manera de un proceso que se reelabora constantemente mediante el pensamiento, la producción cultural y el debate político, en la medida que opera –simultáneamente– en el contexto de la división social de trabajo en clases y la jerarquización racial o étnica de la sociedad, todas

ellas impuestas por el modelo colonialista eurocéntrico durante la formación de los *Estados/nación* modernos. Por tanto y en sí mismo, el Atlántico negro es un proyecto de *decolonización* insertado en las prácticas culturales, las corrientes intelectuales, las luchas sociales y la organización política de los sujetos afrodescendientes, basado en las condiciones de subalternización y agencia histórica de construcción de identidad intercultural, resistencia cotidiana y constante autoafirmación.

5.3. Dimensión paradigmática

Edward Thompson, Richard Hoggart y Raymond Williams. Es importante mencionar que en 1964 se fundó en Inglaterra la Escuela de Birmingham, producto de la influencia de la “nueva izquierda” en la sociedad inglesa de la posguerra. Thompson, Hoggart, Williams, Hall y Gilroy trabajaron en el Centro de Estudios Culturales Contemporáneos, y en él desarrollaron los estudios culturales a partir de la creación de una historia social desde abajo; esta última surgida como un movimiento en el que la gente del común (clase trabajadora, masa o pueblo) escribió la historia a partir de sus propias interpretaciones del pasado, de tal forma, que las “cosas cotidianas” y la “vida de las personas” fueron objetos de estudio. Con esto, la historia cultural se extendió hasta los dominados, dando origen a los estudios etnohistóricos, en su afán por repensar el marxismo en un diálogo con la cultura, resaltaron cuatro perspectivas fundamentales: 1. La cultura es una experiencia vivida en la que la clase es una formación social y cultural; 2. El cambio social será posible a partir del estudio de la cultura; 3. La lucha por la hegemonía se encuentra centrada en la cultura; y 4. Un proyecto político diferente sólo será posible si se consideran en él los elementos emancipadores de las culturas populares, las clases y los grupos oprimidos. Posteriormente, Stuart Hall agregaría la relación histórica existente (y aún colonial) entre la cultura, la raza y el poder. Con todo ello, la emergencia de los estudios culturales

fue posible cuando se superó la naturaleza filosófica del discurso social y político, el cual fue ubicado en un punto del conocimiento en donde confluyen la lingüística, la antropología, la teoría literaria, la historia, la sociología, la geografía, entre otras disciplinas. Serían entonces Gilles Deleuze y Félix Guattari quienes marcarían el paso a la posmodernidad tras el análisis de las estructuras institucionales, que sociales y políticas, empezaron a ser estudiadas en términos de las relaciones entre significado y poder, de tal forma que el postestructuralismo introdujo nuevas reflexiones a partir de lo discontinuo, la diferencia y la diseminación (Herner, 2009).

En la misma línea, Catherine Walsh (2010) discutió la manera como las críticas al proyecto de modernidad permitieron el acceso a nuevos discursos y prácticas culturales, sociales, políticas y científicas que fueron enmarcados en la posmodernidad, en un período de tiempo que inicia en la segunda mitad del siglo XX y continúa hasta nuestros días. En este contexto, emergieron diversos movimientos y actores sociales que han reclamado una modernidad propia de acuerdo con su historia, lo que ha favorecido la creación de nuevos cambios culturales, sociales, económicos, artísticos y literarios. En consecuencia, los grandes metarelatos, producto de las transformaciones sociales, dieron paso a las pequeñas historias de la vida cotidiana de los diferentes sujetos sociales individuales y colectivos.

Del análisis epistemológico del giro decolonial han sido identificadas las categorías decolonialismo y colonialidad del poder, las cuales se podrían situar en un paradigma postestructuralista y posmodernista. Sin embargo, existen diferencias conceptuales entre los intelectuales latinoamericanos, ya que el giro decolonial se puede considerar un paradigma por sí mismo. En este sentido, los autores del Grupo Modernidad/Colonialidad han planteado que la colonialidad le sobrevivió al colonialismo. Esta nueva colonialidad ha sido abordada por algunos de esos autores como una poscolonialidad o colonialidad posmoderna (Pachón-Soto, 2008). Las fuentes

teóricas de dicho grupo son múltiples, por lo que ha sido posible encontrar trazas influenciadoras en los debates latinoamericanos sobre modernidad y posmodernidad, desde la teología de la liberación, la teoría de la dependencia, la filosofía de la liberación, los estudios poscoloniales, los estudios culturales, los estudios subalternos y el marxismo, entre otros (Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos, 2007). En síntesis, se pasó de una colonialidad imperial moderna a una colonialidad global posmoderna, en donde se han mantenido las antiguas relaciones desiguales y jerárquicas entre centro (dominantes) y periferia (dominados).

Quizás las de mayor influencia han sido las teorías poscoloniales, dentro de las cuales se encuentran las investigaciones, llevadas a cabo en las dos últimas décadas del siglo XX, sobre las herencias coloniales del Imperio Británico en regiones como la India y el medio oriente. Así, los estudios subalternos (Ranajit Guha, Partha Chatterjee y Dipesh Chakrabarty) han reflexionado desde la India sobre posturas anticolonialistas evidentemente marxistas (*gramscianas*); mientras que los estudios poscoloniales (Homi Bhabha, Gayatri Spivak, Edward Said) que reflexionan, desde los Estados Unidos, sobre las luchas políticas e intelectuales dadas en ese país en torno a los derechos civiles, la inmigración y el multiculturalismo. Si bien ambas teorías se enuncian desde lugares diferentes, tienen en común su genealogía en la ruptura provocada por el posestructuralismo y por el posmodernismo. El propósito de los estudios subalternos y los estudios poscoloniales fue centrarse en el análisis de la forma como se escribió la historia de oriente bajo la mirada colonialista británica; de tal forma que se hicieron visibles aquellos sujetos subalternos que, aparte de los británicos y las élites árabes e indias, contribuyeron a la conformación de los nacionalismos, aun cuando no fueron considerados por mucho tiempo como parte de la historia, porque su subalternidad fue materializada por la estructura de la propiedad, institucionalizada por la ley, santificada por la religión y hecha tolerable –y hasta deseable– por la tradición. Este tipo de estudios propusieron una mirada alterna de la historia, diferente a

la escrita por las élites dominadoras y contrastada por la mirada de otros sujetos históricos dominados, tradicionalmente invisibilizados durante el dominio colonial.

No obstante, lo que se ha denominado como teoría decolonial tiene una ruta diferente, en tanto que la reflexión sobre las herencias coloniales no se hace a partir del Imperio Británico de los siglos XIX y XX en el medio oriente, sino del imperio español de los siglos XVI al XX en América (Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos, 2007). En este punto, se ha venido hablando de una herencia de larga duración que fue transformándose en medio de la modernidad; razón por la cual a la herencia colonial se le ha denominado herencia moderno/colonial (Rodríguez-Reyes, 2016).

Si bien el pensamiento poscolonial se encuentra ligado al pensamiento posmoderno, el giro decolonial y la decolonialidad preceden al posmodernismo, toda vez que sus influencias se han rastreado desde el modelo teórico de la diáspora africana, inclusive desde el Caribe en Aimé Césaire y Frantz Fanon. Es quizás, por la postura de algunos autores, que el posmodernismo se puede detectar en ciertos estudios culturales latinoamericanos, al asumir la crítica poscolonial en la India y las discusiones posestructuralistas en Europa. El problema ha radicado en que no consideraron la posibilidad de encontrar algún tipo de pensamiento (puro o esencial) originado en Latinoamérica, rescatando solamente –como elementos para construir un nuevo discurso político y cultural– las voces subalternas, el pensamiento periférico y lo que la modernidad ha mantenido subordinado e invisible desde la Colonia. Es por ello que, el Grupo Modernidad/Colonialidad a través del giro decolonial, ha pretendido estudiar la decolonización de la subjetividad y la producción del conocimiento a partir de discursos propios que han puesto en evidencia la conexión existente entre los mecanismos de poder y la subalternización de algunos actores sociales, cuyas expresiones y formas de vida han sido marginadas e invisibilizadas con base en los conceptos de realidad y normalidad del modelo eurocéntrico (Navarrete-Saavedra R, 2011).

Parafraseando a Walter Mignolo (2007), se trata de dialogar de márgenes, de periferias y de fronteras, lugares otros en donde algunos sujetos de la sociedad (los dominados) conviven con la modernidad. A partir de allí, la búsqueda se deberá concentrar en la identificación de los diferentes mecanismos que han permitido la construcción de la otredad a partir de la subordinación, es decir, la deconstrucción crítica de ese otro. Esta sería la forma de construir un paradigma otro que, sin la pretensión de superar el posmodernismo y el posestructuralismo, reclama su intención de coexistir con el propósito de articular diferentes críticas a la modernidad desde la colonialidad. Una crítica a la desigualdad colonial a partir de una diversidad de conocimientos que puedan dialogar entre sí a través de la interculturalidad (Navarrete-Saavedra, 2011).

5.4. Dimensión historiográfica

El abordaje temático y conceptual sobre diferentes aspectos de las comunidades afrodescendientes se ha realizado a partir de las ciencias humanas (antropología, sociología, literatura, historia, etc.) mediante el uso de metodologías específicas (etnografías, hechos sociales, narrativas, historia cultural, etc.), las cuales han posibilitado el abordaje transdisciplinar del sujeto afrodescendiente, sus diferentes representaciones étnicas y territoriales, concebidas todas ellas en los denominados estudios culturales (Romero, 2017).

Los estudios culturales se constituyeron en un campo de trabajo interdisciplinario para investigar la manera como se producen y difunden significados y discursos a partir de prácticas significantes desde la vida cotidiana, lugar en donde se construyen los nuevos sentidos y las nuevas subjetividades de las sociedades actuales. Todo inicia con el trabajo previo de Edward Thompson –citado por Becker (2016)– sobre la formación de la clase obrera en Inglaterra y de cómo los sujetos son constructores activos de su propia historia, en la medida que las experiencias median entre la objetividad y

la conciencia, dentro del marco del proceso de industrialización. A partir de allí, las discusiones de Richard Hoggart y Raymond Williams sobre la naturaleza del cambio social y cultural en la Gran Bretaña de la postguerra, y de Stuart Hall sobre las identidades sociales en las nuevas *diásporas*, dieron origen a un nuevo enfoque historiográfico. Con el tiempo, estas identidades también serían identificadas en los nuevos estados multiétnicos y pluriculturales latinoamericanos (Hall, 2010).

Bajo esta influencia, y ante la necesidad sentida de diseñar una agenda de reflexión que aborde la cultura desde la perspectiva del poder y de un pensamiento crítico, surgieron los estudios culturales latinoamericanos, inicialmente dirigidos a la discusión sistemática de temas como memoria, territorialidad, fronteras, ciudadanía y género, e influenciados por un ambiente sociopolítico eminentemente liberal en el contexto del latinoamericanismo, la poscolonialidad y la globalización. De esta forma, se creó un campo de estudio que incluyó temáticas específicas como el rol de la industria cultural, el cruce entre cultura de masas y cultura popular, y los procesos de homogenización y desterritorialización cultural, todas ellas direccionadas hacia el problema de la poscolonialidad y su influencia sobre lo considerado latinoamericano. En un inicio, la mayoría del trabajo se originó de autores latinoamericanos adscritos a universidades de los Estados Unidos, de tal forma que su realización ocurrió desde afuera y no desde adentro de los movimientos culturales emergentes que ocurrían en Latinoamérica. No obstante, el impacto del discurso decolonial influyó a numerosos académicos que, en sus países de origen –e influenciados por los textos de la Escuela de Frankfurt (Theodor Adorno, Walter Benjamin, Max Horkheimer), del Centro de Estudios Culturales Contemporáneos de Birmingham (Richard Hoggart, Raymond Williams, Stuart Hall), del nuevo marxismo (Louis Althusser, Antonio Gramsci) y del posestructuralismo francés (Michel Foucault, Jacques Lacan), además de otros autores franceses como Jacques Derrida, Roland Barthes, Michel de Certeau, Gilles Deleuze y Pierre Bourdieu–,

dirigieron su atención hacia la comprensión de la modernidad desde una mirada interdisciplinaria (Szurmuk y McKee-Irwin, 2009; Crespo y Parra, 2017).

De esta forma, subalternidad, poscolonialismo, decolonialismo y postmodernismo, se constituyeron en las bases conceptuales de los estudios culturales latinoamericanos, direccionados hacia la investigación de los movimientos sociales respecto a la identidad (feminismo, género, latinoamericanismo, indigenismo y afroamericanismo entre otros) y bajo la mirada de la teoría crítica como métodos de estudio interdisciplinarios de la sociedad y la cultura, fundamentalmente desde la perspectiva de las ciencias sociales. Siendo la etnia un eje fundamental de los estudios culturales latinoamericanos, las teorizaciones de Paul Giroy –y del mismo Hall– respecto a raza, etnicidad y subculturas, resultaron en una notable influencia, a partir del concepto del *Atlántico negro*, para pensar el territorio como un sitio de intercambio cultural producto de la *diáspora*. Y a partir de allí, el impacto de lo poscolonial –a través de los discursos de Gayatri Spivak, Homi Bhabha y Edward Said, junto con los conceptos de *hegemonía (gramsciana)* y *subalternidad* de Ranajit Guha, Gyan Prakash y la misma Gayatri Spivak–, se constituyeron en materia prima para ampliar el campo de los estudios culturales latinoamericanos en busca de una identidad latinoamericana (Szurmuk y McKee-Irwin, 2009).

En este sentido, el decolonialismo le apostó a la conformación de una nueva sociedad latinoamericana en donde el nuevo sujeto latinoamericano se debe construir desde su propia historia y cultura. De esta forma, emanciparse (a través de la desvinculación de la relación dominación-subordinación) del poder colonial, del cual pudo heredar no sólo la organización social sino también la construcción histórica y cultural. Es así como intelectuales latinoamericanos –Enrique Dussel, Walter Mignolo y Aníbal Quijano– realizaron una crítica a esa *herencia colonial* que hizo de Latinoamérica un territorio multicultural, pluriétnico, producto

del colonialismo, la resistencia y la hibridación entre dominadores y dominados. Ante ello, la identidad latinoamericana solo podrá conformarse al exponer la deshumanización de los grupos étnicos invisibilizados a manera de un diálogo que ponga en evidencia y que valide, desde el intercambio cultural, sus formas de organizarse, de pensar, de sentir y de actuar (Díaz-Pérez, 2017).

Sin embargo, multiculturalidad y pluriétnicidad, con todo el proceso histórico de conquista y colonización del nuevo continente, fueron reducidos a su mínima expresión y marginados por parte del dominio europeo. En un lapso de 300 años, todos los grupos humanos nativos fueron reducidos a una sola identidad: indios. Asimismo, los grupos humanos traídos de diferentes procedencias del continente africano en calidad de sujetos esclavizados fueron reducidos a una sola identidad: negros. De allí en adelante, los pueblos indígenas americanos y los afrodescendientes americanos despojados de sus propias identidades y con nuevas caracterizaciones raciales, enteramente coloniales, fueron paulatinamente perdiendo su lugar en la historia de la producción cultural de la humanidad. También, con este cambio en las identidades geoculturales modernas, los europeos crearon su propia identidad superior, dominante y cultural, de tal forma que se autoidentificaron desde su lugar de enunciación como: blancos. Con todo ello, América y luego Europa, se constituyeron en las dos primeras nuevas identidades geoculturales del mundo, unidas interminablemente en rutas comerciales transatlánticas que, con la conformación de los estado/nación americanos, confrontaron las experiencias históricas y la perspectiva eurocéntrica, de tal forma que el modelo colonial fue mantenido por los nuevos dominadores a partir de la articulación del dualismo europeo/no europeo mantenido mediante la colonialidad del poder, de la normalización (natural) de las diferencias culturales entre los grupos humanos a través de los códigos raciales indio, negro y blanco, de la distorsión de la temporalidad en tanto que lo no europeo fue considerado como pasado y por ende, primitivo (Quijano, 2000). No obstante, se han identificado diferentes

movimientos latinoamericanos contemporáneos que han generado paradigmas para romper el modelo colonial de organización social. Ejemplos de esto son los movimientos indígenas para la autonomía en toda América del Sur (CONFENIAE en Ecuador, ONIC en Colombia, TIPNIS en Bolivia y MST en Brasil, por citar algunos); los cuales, ante la falta de interés o de condiciones por parte de los grupos que ostentan el poder, llevan a cabo –desde la marginalidad– actos de resistencia que, de acuerdo a Aníbal Quijano (2000b): “compiten por la legitimación de espacios hegemónicos” (p. 73); los mismos que desde el siglo XVI han afectado la vida cotidiana a partir de un patrón de dominación global regido por la colonialidad del poder, el capitalismo y el eurocentrismo.

Para el caso de los afrodescendientes, un ejemplo de análisis y reflexión decolonial fue realizado por Stuart Hall al identificar dos momentos de la diáspora africana. El primero, consistió en el cultivo de una identidad colectiva tras el desarrollo de un sentido de pertenencia que, al recuperar la memoria histórica, ha permitido la adquisición de la agencia para actuar políticamente. El segundo, implicó la reorganización de los patrones de poder colonial cuando las diferencias de clase, género, sexo y raza fueron liberadas para analizar las estructuras coloniales dominantes de capitalismo, patriarcado, machismo y racismo, lo que finalmente permitió formular las identificaciones clase, género, sexualidad y etnia (Lao-Montes, 2007). En este contexto, los grupos étnicos afrodescendientes se tornaron sujetos subalternos, en tanto las estructuras de dominación coloniales, los ubicaron (y a sus historias locales) en una escala de subordinación, que Ranajit Guha –desde la lectura de Antonio Gramsci– denominó rango inferior.

Bajo la mirada de los estudios culturales latinoamericanos, la subalternidad ha correspondido a un término que definió la posición del sujeto en el desarrollismo latinoamericano poscolonial. Categorías como clase, género, sexualidad y etnia fueron redefinidas en su concepción y vinculadas, en el caso de la etnografía, a nociones

subjetivas de etnicidad, territorialidad, desplazamiento y migración. Con ello, la subjetividad direccionó los estudios culturales hacia una perspectiva poscolonial, de tal forma que, ante la constitución de nuevas subjetividades desde la conquista, la colonia y el orden colonial sostenido en la conformación de los Estados/nación, los sujetos fueron abordados con las nuevas nociones de clase, género, sexualidad y etnia. Así, el colonizador y el colonizado, fueron denominados, por Rolena Adorno –a partir Homi Bhabha y Peter Hulme–, como sujeto colonial. Ese mismo que le permitió a Edward Said –citado por Szurmuk y McKee-Irwin (2009)– definir la otredad a partir de la creación de una imagen sobre el otro. Por tanto, a la percepción intercultural europea de identidad le surgió la alteridad (Adorno, 1988).

Dentro de estas subjetividades, Stuart Hall planteó una relación histórica –colonial y poscolonial– subordinada a las estructuras propias del colonialismo como fueron (aún son) la racialidad y el etnicismo. Además de las prácticas de representación que conllevan a las continuas estereotipaciones y subalternizaciones, por ejemplo, de los afrodescendientes dentro de un régimen naturalizado en el horizonte poscolonial de los Estados/nación. A partir de allí, las resistencias contemporáneas se habrían de proponer en un marco referencial histórico que va más allá de la etnicidad y la identidad para presentarse en un escenario de interculturalidad a manera de proyecto decolonial político. Al respecto, será en la capacidad, en la habilidad para emprender acciones autónomas contra las fuerzas humanas y estructurales que oprimen, en donde radiquen las resistencias que dominaron el neocolonialismo, la modernidad y la modernización respecto al problema nacional, a lo popular y al eje entre identidades, alteridades y etnicidades (Walsh, 2010); dentro del cual se incluyen los modos subjetivos de la etnicidad y la territorialidad, los cuales marcaron nuevos conflictos de disidencia, negociación y pérdida, que en el concepto de diáspora, dieron lugar a nuevas categorías del sujeto colonial dominado, que para el caso de los afrodescendientes incluye esclavizados, exesclavizados,

cimarrones, palenqueros, libertos, migrantes, desplazados, excluidos y marginales, entre otros (Szurmuk y McKee-Irwin, 2009).

Entonces el racismo y el etnicismo, inicialmente producidos en Latinoamérica y posteriormente reproducidos en todo el mundo colonizado, serán los que, según Aníbal Quijano (2014) se establezcan como fundamentos de la especificidad de las relaciones entre Europa y el resto del mundo. Sobre esta base de superioridad racial de los europeos se construyó una realidad natural que llevó a que en Latinoamérica se conformarán los Estados/nación a través de la experiencia del modelo eurocentrista, en donde la homogenización étnica y cultural entró en conflicto con los indígenas y afrodescendientes, quienes no tuvieron más opción que tomar el camino de la modernidad eurocéntrica por la fuerza, no obstante, sus propias orientaciones culturales.

Quizás el caso más representativo, es el descrito por Catherine Walsh y Juan García (2002), para quienes: “La violencia iniciada con la experiencia de la esclavitud se fue racionalizando y normalizando en las estructuras, en las instituciones, en las representaciones, en las prácticas y en las actitudes racializadas de la sociedad” (p. 3); esas mismas que en la actualidad sobrevaloran lo blanco e invisibilizan lo negro. Para Adriana Arroyo y Sara Alvarado (2015), esa violencia que se ha mantenido y en algunos casos radicalizado: “Ha permitido plantear la resistencia como una forma de reconfigurar el mundo desde lo ético y como un derecho político a ser desde la vida cotidiana en la periferia” (p. 19). Para el caso de los afrodescendientes latinoamericanos que han desafiado y resistido el orden colonial, esa resistencia les ha permitido mantener sus raíces ancestrales, sus tradiciones y sus costumbres culturales que como colectividad les otorgan conciencia indentitaria en medio de espacios de vida congruentes con los territorios que han habitado, y que fueron definidas por raíces históricas provenientes desde la época colonial (Walsh, 2007a, 2007b).

En todas estas diferencias culturales y su homogenización basada en el relativismo, surgió el multiculturalismo o expresión de la existencia de diferentes grupos sociales que desarrollaron prácticas, relaciones, tradiciones, valores e identidades culturales –individuales o colectivas, distintas y propias– para tratar de afirmar y reafirmar que los ciudadanos tienen derecho a luchar por sus derechos según sus necesidades e intereses particulares y por la constitución de modos de vida específicos para garantizar un ambiente cultural seguro, además de algún nivel de autonomía individual (Sanmartín y Herschmann, 2013). Los estudios culturales entonces, han contemplado la necesidad de un relato capaz de tejer una memoria común que hará posible la construcción de un imaginario de futuro otro, para lo cual se deberá pasar de una multiculturalidad a la construcción de una interculturalidad, que afirme y reafirme la diferencia, simultáneamente a la reciprocidad y a la solidaridad. En este sentido, resultan fundamentales en el giro decolonial, las nociones de etnicidad y territorialidad.

Eduardo Restrepo (2009), reseñó que lo racial apareció en los años setenta cuando, en el Centro de Estudios Culturales de la Universidad de Birmingham, se abordó la problemática del trabajo colectivo. Fueron Stuart Hall y Paul Gilroy quienes estudiaron el cómo la racialidad y la etnicidad: “Se constituyen a partir de condiciones históricas concretas que varían profundamente entre una sociedad y otra” (p. 246). La raza fue una invención colonial eurocentrista, empleada para clasificar y subordinar a las poblaciones no europeas, fundamentada en conceptos biológicos que, si bien fueron refutados en la mitad del siglo XX, han logrado permear la noción de raza como entidad biológica poscolonialista hasta nuestros días, sosteniéndose en diferentes prácticas de diferenciación, regulación, normalización, exclusión y control. Son entonces los estudios culturales, los que han investigado la manera como, estas prácticas, relaciones y representaciones dinámicas y múltiples, se han constituido en un tipo de formación social cuyos rasgos culturales primordiales prevalecieron inmutables en el

colonialismo, específicamente en las relaciones de poder de grupos, identidades y sujetos determinados. En este sentido, para Stuart Hall (2010) la etnicidad: “Se encuentra asociada con un lugar social compartido por un grupo humano y articulado a través de rasgos culturales (lenguajes, religiones, costumbres, tradiciones, sentimientos)” (p. 385). Por otro lado, el mismo autor definiría la categoría raza como la discriminación de individuos y grupos a partir de características somáticas (color de piel, forma del pelo) y rasgos culturales (forma de vestir, tipo de vivienda) que operan a manera de un diacrítico racial para denotar finalmente un racismo biológico, que en las últimas décadas ha sido reemplazado por un racismo cultural (alineado a la noción de Paul Gilroy); de tal forma que las prácticas discursivas y subjetividades de estado/nación e identidad nacional que han empleado definiciones culturales de raza, han desplazado las nociones biológicas de raza provenientes de movimientos radicales como la eugenesia, el *darwinismo* social y el fascismo.

Aníbal Quijano (2000a) planteó que solo será posible teorizar el problema de raza cuando se deje de lado la objetivación del cuerpo como concepto biológico y la visión eurocéntrica de la clasificación de los sujetos como superiores (dominadores europeos) e inferiores (dominados no europeos) con base en la racionalidad. No obstante, la división y clasificación del mundo social continúan perpetuándose en muchas formas específicas y con diferentes modos de operación. Es decir, la estructura de poder fue y sigue siendo el eje colonial, debido a que la construcción de los Estados/nación latinoamericanos fue conceptualizada y trabajada en contra de la mayoría de la población –indígenas, afrodescendientes y mestizos–, de tal manera que la colonialidad del poder aún ejerce su dominio.

Son muchos los trabajos sobre etnicidad y racialidad que se han incluido en los estudios culturales latinoamericanos, principalmente en el tema indígena. Ha sido fundamental el abordaje de la etnia y la raza desde el proyecto intelectual y político de la modernidad/

colonialidad, a partir del cuestionamiento realizado al eurocentrismo de la modernidad como parte constitutiva de la colonialidad, en donde opera un pensamiento racial que subalterniza las experiencias otras de sujetos otros. Con ello se han podido articular los movimientos sociales indígenas y afrodescendientes, favoreciendo una serie de alternativas, que diferentes a la modernidad, van orientadas a la decolonialidad. En este contexto, y en el de los estudios culturales latinoamericanos, sobresalen los trabajos de racialidad y etnicidad con enfoque afrodescendiente. Livio Sansone, Jean Rahier, Kevin Yelvington y Peter Wade han abordado las relaciones entre representaciones, relaciones de poder y alteridad étnica/racial que han operado en las construcciones de lo negro, la nación y la diáspora (Restrepo, 2009). De forma particular y para el caso de los afrodescendientes colombianos, Mara Viveros (2012) indicó que los estudios de poblaciones negras llevados a cabo por Peter Wade han ofrecido una ruptura metodológica: “Toda vez que el autor se separó de la imagen de comunidades etnicizadas para inscribirse en las reflexiones sobre las desigualdades sociales y las múltiples subordinaciones de estas poblaciones, en un orden socio-racial jerarquizado” (p. 279).

En lo que respecta a la territorialidad, Gilles Deleuze y Félix Guattari –citados por Nuria Vilanova (2009)– manifestaron que: “Los seres humanos se encuentran inmersos en diversas territorialidades, que dinámicas, forzan a los sujetos a desterritorializar (desplazamiento –partida– y transformación –pérdida–) y territorializar (desplazamiento –llegada– y transformación –ganancia–) algún espacio físico (territorio)” (p. 81). Considerado como el espacio geográfico que ocupa un sujeto individual o colectivo, el territorio ha sido objeto de reflexión por parte de los estudios culturales latinoamericanos a partir de la vinculación de la desterritorialización con diferentes categorías de análisis (globalización, mundialización, migración, fragmentación, frontera, desjerarquización) de las realidades territoriales, sociales y culturales que configuran la Latinoamérica actual. Así, la desterritorialización se ha empleado para explicar la

relación de los sujetos con el territorio (espacio social) durante el acto de desplazamiento, en términos de dinámicas sociales (movimiento, cambio, memoria y anonimato).

Pierre Bourdieu (2014), en su teoría de los campos culturales, describiría al espacio social como el lugar (campo) en donde los agentes y la agencia se ubican para producir y reproducir sus capitales (económico, cultural, social y simbólico) y materializar sus relaciones de poder, estructurando sus diferencias y proyectando sus representaciones sociales. Dichos agentes sociales desarrollan mecanismos de posesión (*habitus*) sobre el espacio para producir territorio y conservar o variar sus capitales durante la habitación, habilitación, ocupación y apropiación del espacio. De tal forma que son las subalternidades las que en la colonialidad habitan, habilitan, ocupan y apropian territorios bajo diferentes lógicas alternativas al modelo eurocentrista de la colonia; y será a partir de la colonialidad del poder. De acuerdo a Aníbal Quijano (2000b), en donde se constituya la idea de raza y el modelo de clasificación, además del complejo ideológico de racismo. Por tanto, los pueblos sometidos a este patrón de dominación histórico adoptarán una posición subalterna que no deriva en un conflicto de poder sino en una lógica de inferioridad, que resulta eficaz para la dominación a partir del control de las relaciones sociales materiales y de las subjetividades (religiosas, idiomáticas, artísticas, etc.) eurocentristas. Del control deliberado de estas últimas se generará también un nuevo sistema de control del trabajo –incluido en la esclavitud– para la explotación de la producción-apropiación-distribución de productos.

Nuria Vilanova (2009), discutió la noción de territorialidad en el contexto de los estudios culturales, a partir de la lectura de Néstor García y Raúl Prada: “El territorio se constituye en un espacio colectivo regido por la experiencia comunitaria, de tal forma que la vivencia social y la conciencia del territorio dejan de ser una simple referencia geográfica para constituirse en una forma y jerarquía de poder” (p. 83). En este sentido, la desterritorialización (salida)

consistirá en la pérdida de la relación entre una cultura y su antiguo territorio geográfico y social, mientras que la territorialización (entrada) implicará insertar todas las producciones y prácticas culturales en un nuevo territorio, las cuales serán modificadas y reformuladas para generar nuevas formas culturales modernas. Por tanto, si con la desterritorialización se llega a una pérdida de la conciencia territorial, con la territorialización se logra una resistencia a la pérdida del territorio. Es así como la idea de territorialidad y desterritorialidad se encuentran ligadas a la memoria, siendo esta última la pérdida de una memoria colectiva del lugar (memoria social) que se reformula en el presente, de forma continua, desde el pasado hacia el futuro. De allí que la historia social de una memoria colectiva territorializada (memoria ubicada en un espacio geográfico) configure las tradiciones locales que relacionan a los habitantes de un territorio. Con la desterritorialización se pierde la memoria colectiva territorializada y se pasa a un anonimato social y a una pérdida de jerarquización del poder, lo que trae como consecuencia la transformación de las identidades y jerarquías vinculadas a un territorio geográfico, y por ende el desarrollo de nuevas dinámicas sociales, culturales e individuales.

Al ser la colonialidad del poder y su modelo eurocentrista la base en la que se estructuró la sociedad en Latinoamérica (desde la Colonia hasta la conformación de los Estados/nación) (Quintero, 2010), la sostenibilidad de las diferentes identidades nacionales a partir de las diferentes poblaciones ha sido precaria e imparcial, toda vez que las elites dominantes, que llevaron a cabo dichos procesos históricos, configuraron imaginarios sociales y memorias históricas que instituyeron su propia realidad de identidad nacional en la medida que ocultaron las jerarquías internas que han sostenido la colonialidad hasta nuestros días.

5.5. Uso y aplicación

El concepto epistemológico de giro decolonial y decolonización, los paradigmas poscolonial, posestructuralismo y posmodernismo y los elementos teóricos y conceptuales historiográficos de sujeto colonial y colonialidad del poder, en el marco de los estudios culturales latinoamericanos a la cabeza del Grupo Modernidad/Colonialidad, han permitido la aproximación a la comprensión del contexto histórico social y cultural en el que han estado inmersas las poblaciones afrodescendientes latinoamericanas durante los últimos 500 años, y en donde el entorno de la colonia ha conformado la categoría raza –una de tantas– como un fenómeno de larga duración que ha trascendido la colonización para producir la subalternidad contemporánea de estas poblaciones.

La construcción del sujeto esclavizado/dominado de origen africano en Latinoamérica (esclavo para los esclavistas, dominado para los dominadores) ocurre en el escenario de la modernidad occidental y la expansión del capitalismo, de tal forma que la *colonialidad del poder y la colonialidad del saber*, según Aníbal Quijano (2001), se han caracterizado por el racionalismo, la ciencia y la superioridad racial eurocéntricos. Para Walter D. Mignolo (2001), la colonialidad es constitutiva de la modernidad y ésta fue producida al establecerse el circuito comercial del Atlántico. A partir de la colonialidad, surge la subalternidad como un amplio fenómeno social que se enmarca en la colonialidad del poder y en la manera, moderna y colonial, como se estableció el orden mundial. En consecuencia, el colonialismo hará referencia a los periodos históricos específicos de la colonialidad extendida hasta nuestros días con la decolonialidad y la formación de los Estados/nación.

Este contexto ha resultado fundamental para estudiar la conformación de las sociedades afrodescendientes pasadas y presentes provenientes de los esclavizados africanos. Sin embargo, la tendencia de investigación se ha centrado en herencias coloniales

que fijan a los sujetos individuales y colectivos esclavizados en una pasividad histórica en la que se les ha considerado incapaces de reflexionar sobre su realidad para transformarla (Minda, 2015). Hugo Zemelman (2010) resaltaría que esta situación –abordar desde la distancia problemas sociales, políticos, culturales e históricos– es característica del estudio de las sociedades y culturas construidas por los descendientes de esclavizados. En contraposición, diferentes intelectuales (Raid Andrews, Agustín Lao-Montes, Hugo Zemelman) abordaron a este sujeto histórico creando la categoría de análisis afrodescendiente, con el propósito de alejarse de las categorías negro y esclavo, con la que se sigue tratando a los descendientes de los africanos. De esta forma, los sujetos esclavizados han llevado a cabo toda una serie de esfuerzos y luchas –maneras de deconstrucción de un sujeto al que se le negó su identidad– en contra de la esclavitud, mediante estrategias individuales y colectivas (fugas, levantamientos, alianzas con grupos indígenas entre otras) con el propósito de construir espacios de libertad en donde intentaron y, de alguna manera, pudieron reconstruir sus formas de vida (Minda, 2015), en la medida que construyeron un nuevo sujeto histórico autónomo, que de acuerdo a Hugo Zemelman (2002), ha sido capaz de valorar las circunstancias que lo rodean para, a través de sus opciones de cambio y movilización en la vida cotidiana, tomar conciencia de su situación histórica desde espacios (territorios otros) que les permiten emerger con nuevos significados.

Pablo Minda (2015) describió varios ejemplos que evidencian las diferentes estrategias de los afrodescendientes para negociar a partir de esa nueva conciencia histórica. Por ejemplo, en función del decreto de manumisión, los exesclavizados manumitidos que reclamaron su libertad compraron las tierras en las que siempre habían vivido, lo que les permitió tener posesión y continuar habitando al margen de las haciendas coloniales para las cuales habían trabajado en calidad de esclavizados. De esta forma, lograron desterritorializar el espacio para luego reterritorializarlo con nuevas condiciones y con la posibilidad de permanencia para las generaciones presentes

y futuras, además de mantenerse produciendo y reproduciendo como grupo social y como nuevos sujetos históricos.

Modelo colonial de la hacienda de campo

Entre los siglos XVI y XVIII los colonizadores europeos centraron el poder de su economía en la explotación de minas, inicialmente con la institución indígena de la encomienda y luego con la implementación de la esclavitud a partir de la importación de mano de obra esclava africana como consecuencia de la disminución de la mano de obra indígena. Se calcula que entre 1560 y 1650, entraron por Cartagena al territorio colombiano un promedio de 1800 esclavizados al año, provenientes de las riberas de los ríos de Guinea, Angola, Cabo Verde, Sierra Leona, Arará, Mina, Carabalí y Congo, y de las regiones subtropicales y ecuatoriales de África (Senegambia, Costa de Marfil y de Pimienta, Costa de Oro, Golfo de Benin y de Biafra, África Central, Sudán, Bantú del sur y Mozambique) (Delgado, 2007). Las haciendas se establecieron como el modelo económico que predominó durante los siglos XVII al XIX, representado en el cultivo de tierras, el latifundio ganadero y la trata de negros africanos esclavizados para subsidiar la explotación de minas ubicadas en las regiones de los departamentos de Antioquia, Chocó, Cauca y Nariño. Haciendas como Japio, La Bolsa y Catalina en el departamento del Cauca y Cañasgordas en el departamento del Valle del Cauca, son ejemplos de este tipo de hacienda tradicional durante el periodo colonial y los primeros años de la república, caracterizados por la continuidad de instituciones coloniales como la esclavitud (Gutiérrez-Azopardo, 1986; Friedemann, 1993; Aprile-Gnisset, 1994).

En la República de la Nueva Colombia, tras la abolición de la esclavitud en 1851, las haciendas, fundamentalmente agrícolas, se mantuvieron en la base del poder socioeconómico favoreciendo la conformación de un campesinado constituido por mano de obra

afrodescendiente liberta y manumitida. Germán Colmenares (1978) afirmó que de los 16 500 esclavizados manumitidos en la antigua provincia de Popayán, el 60% se encontraban en las haciendas y sus distritos mineros. Este campesinado de base etnográfica afrodescendiente, propio de la región comprendida actualmente entre el sur del Valle del Cauca y el norte del departamento de Cauca, surgió como grupo social –al ser abolida la esclavitud– durante la reorganización de las haciendas al pasar de modelo colonial esclavista al modelo colonialista terrajista. El terraje, como nueva forma de contratación enunciada por la manumisión, condicionó a los nuevos campesinos afrodescendientes a trabajar en los latifundios agropecuarios de las haciendas a cambio de la ocupación de una porción de dicha tierra para su usufructo personal o familiar. Con ello, se reconfiguró la distribución del territorio rural suroccidental del valle del río Cauca, sumado a la ocupación que hicieran afrodescendientes cimarrones (que habían huido de la esclavitud) y libertos (que huyeron del terraje) de los extensos terrenos boscosos y pantanosos en los márgenes de las haciendas. Estos grupos, para su propia subsistencia, apropiaron los recursos naturales y el cultivo de cacao, tabaco y plátano, y consolidaron uniones y matrimonios para crear redes solidarias cooperativas, que a partir de la cohesión social y supervivencia instancial, favorecieron el montaje del modelo de familia extensa que logra perdurar hasta la primera mitad del siglo XX (Romero, 2017). Posteriormente, con la puesta en marcha del Ferrocarril del Pacífico y del Canal de Panamá, el modelo económico de las haciendas se volcó de forma exclusiva al latifundio de caña de azúcar, lo que conllevó, tras la industrialización de los cultivos y la conformación de los ingenios azucareros –que consumieron la gran mayoría de las haciendas coloniales–, a la expropiación de toda clase de tierras a lo largo del margen izquierdo del río Cauca, incluidos los territorios ocupados por las comunidades afrodescendientes que, históricamente asentadas, no contaban con títulos que acreditan su propiedad. En consecuencia, la tenencia y modo de producción de la tierra cambió de mano y modificó sustancialmente el estilo de vida

de los campesinos afrodescendientes y sus comunidades, quienes cada vez más cultivaron para vender y no para subsistir, además de pasar a conformar el proletariado (jornaleros, trabajadores asalariados o por contrato) encargado de los cultivos de caña de la industria azucarera, que en la segunda mitad del siglo XX, tras el bloqueo económico de los Estados Unidos a Cuba, estimuló la expansión exagerada de la industria, ocasionando y acelerando las transformaciones agrarias, las luchas campesinas y diferentes manifestaciones de la violencia (Zuluaga, 2003; Herner, 2009). Del análisis de este contexto, se puede evidenciar un cambio en el protagonismo que había adquirido la hacienda durante la colonia y la transformación que tuvo durante la colonialidad.

Bernardo Tovar (1982) manifestó la preocupación, que aún persiste, sobre las relaciones entre la sociedad, la cultura y la historia, a partir de las prácticas sociales, las representaciones mentales y los factores inconscientes de la cultura afrocolombiana que, surgidos en el universo simbólico que le otorga significación y subjetividad a la experiencia humana en el marco del acontecer histórico (el papel de la hacienda en la territorialidad). Ello, permite percibir, describir e interpretar los pequeños relatos de la vida cotidiana de los grupos sociales subalternos que se cruzan con los macrorrelatos eurocéntricos de la trayectoria histórica de la sociedad del suroccidente colombiano. El territorio comprendido entre el sur del departamento del Valle del Cauca y el norte del departamento del Cauca, como espacio/tiempo de diversidad, favoreció el desarrollo de múltiples procesos históricos y lógicas culturales, que articuladas al concepto de mundo moderno/colonial modeló las formas de apropiación y explotación del territorio en función de la colonia moderna y de la colonialidad posmoderna, además de las prácticas de clasificación racial y exclusión étnica.

En este contexto, la resistencia de los afrodescendientes esclavizados, cimarrones y libertos se constituyó en un proceso decolonial en contra del modelo colonial y poscolonial de las haciendas

esclavistas. Los palenques de Monte Oscuro (Puerto Tejada) y el Palo (Corinto) surgieron como *heterotropías* de las haciendas Japio, la Bolsa y Catalina, mientras que los asentamientos Valle del Lili, Playa Renaciente y Vereda Morgan de la Hacienda Cañasgordas. Todos ellos, espacios en donde los dominados buscaron la construcción de un mundo otro por fuera –o en el margen– del mundo de los dominadores. En los bosques y pantanos próximos a la ribera del río Cauca y sus tributarios, los primeros exesclavizados se marginaron y lucharon desde la periferia en contra del poder colonial representado en la hacienda. En la actualidad, sus descendientes, hacen lo propio, igualmente marginados, desde la periferia en contra de la *colonialidad* del poder, representada en el cerco territorial que implica el monocultivo industrial de la caña de azúcar. Estas maneras de resistencia continúan en procesos, estrategias y proyectos sociales debido a que, si bien el mundo *moderno/colonial* de mediados de siglo XIX clausuró la hacienda colonial como mecanismo de explotación de la fuerza de trabajo, nunca eliminó la condición racial implícita en dicho mecanismo (Quijano et al, 2014).

Hacienda Cañasgordas

La Hacienda Cañasgordas es una antigua hacienda ubicada en el sur del municipio de Cali (departamento del Valle del Cauca, Colombia) la cual, conocida desde el siglo XVIII como la casa grande, fue ampliamente descrita en la novela romántica y costumbrista de Eustaquio Palacios, *El Alférez Real*, publicada en 1886. En términos generales, una vez desaparece la encomienda por la disminución drástica de la mano de obra indígena, se requirió de la importación de mano de obra esclavizada de origen africano, la cual se concentró en las haciendas latifundistas para trabajar en labores de hato ganadero, de hacienda de trapiche y de haciendas de labranza, además de funcionar como centro de acopio de fuerza humana para la extracción de oro, plata y platino, principalmente en las minas del Chocó y del Cauca (Mina, 1975).

Mirada decolonial a la territorialidad del sujeto histórico afrocolombiano: el caso de los descendientes de los esclavizados vinculados a la Hacienda Cañasgordas (Cali, Colombia)

Tal como lo refirió Eustaquio Palacios (1984) en su libro:

(la hacienda) era la más grande, rica y más productiva de las haciendas ubicadas en esta banda del río Cauca: su territorio era comprendido entre la ceja de la cordillera occidental de los andes y el río Jamundí. La extensión poco más de una legua de norte a sur, y varias leguas de oriente a poniente; va desde la cima de los farallones” hasta la extensión del río Cauca; descendiendo se ve a la derecha las praderas regadas por el río Pance, que tiene por límite el verde muro de follaje de Jamundí, con sus densos guaduales a la izquierda va hasta el Lili, y las selvas del río Cauca (p. 9).

El mismo autor refirió un sector geográfico específico ubicado en los terrenos bajos de la hacienda próximos al río Cauca, reconocido en la novela como la Morga:

Al pasar la puerta de golpe se dividieron en partidas: una de ellas tomó por la llanura abajo a los bosques de Morga; otra por la colina arriba, hacia las cabeceras del río las Piedras; otra por las dilatadas vegas que quedan a la derecha del Pance; y otra, en fin, por la ribera izquierda del Jamundí, hasta las selvas del Cauca... (Palacio, 1984, p. 123).

Y que en la actualidad es denominada sin ninguna preferencia Morga o Morgan, vereda perteneciente al corregimiento del Hormiguero (Cali, Valle del Cauca, Colombia), lugar en el que se asentaron, de acuerdo con varias investigaciones de campo, los sujetos esclavizados que lograron huir de la Hacienda y los que, posteriormente, al finalizar la esclavitud quedaron trabajando para ella con la figura de terraje. De igual forma, se pueden hallar reportes que describen el origen del caserío Valle del Lili desde 1851 (Cali, Valle del Cauca, Colombia), año en el que el propio Alférez Real concediera a uno de sus esclavizados (León Evangelista Barona) un terreno para su habitación y sustento. A su vez, desde estos asentamientos y asociado a la amplia navegabilidad del río Cauca, grupos de exesclavizados afrodescendientes vieron en la creación de Puerto Mallarino (primero corregimiento y luego barrio del municipio de Cali) una oportunidad para comerciar el producto

de sus cultivos, razón por la cual muchos sujetos se asentaron en dicha zona conformando un palenque a inicios del siglo XIX y que posteriormente fue denominado “Consejo Comunitario Ancestral de Negritudes la Playa Renaciente” o simplemente, consejo comunitario Playa Renaciente, constituido por más de 1000 familias afrodescendientes (Rubiano y Bolaños, 2012; Isaacs 2012; Velasco, 2013).

La Hacienda Cañasgordas, la casa de la Hacienda Cañasgordas (como figura en el patrimonio cultural) o la casa grande, corresponde al conjunto arquitectónico rural colonial más importante de Cali, compuesto por la casa propiamente dicha, el vallado en piedra que la rodea, las portadas que la enmarcan y definen su acceso, el edificio del trapiche, los vestigios de la Capilla y las acequias del trapiche y del baño de inmersión. La primera referencia que se tiene de la Hacienda data de 1629, cuando Antonio Rodríguez Migolla compró la Hacienda al presbítero Juan Sánchez Migolla y construyó el trapiche. Posteriormente, pasó a manos de don Antonio Ruiz Calzado. Para 1721, tal y como lo manifiesta su testamento, la Hacienda pertenecía al Alférez Real don Nicolás de Cayzedo Hinestroza quien, al morir en 1735, la cedió a don Nicolás de Cayzedo Jiménez y este a su vez a don Manuel de Cayzedo Tenorio, quien fuera el Alférez Real entre 1758 a 1808 –además de protagonista de la obra de Eustaquio Palacios– y con quien la Hacienda Cañasgordas alcanza su máximo esplendor. Al morir don Manuel de Cayzedo Tenorio, la hacienda es heredada a su esposa, doña Francisca de Cuero y Cayzedo y a sus hijos. Después del fusilamiento de Joaquín de Cayzedo y Cuero, su esposa doña Juana Camacho, tuvo confrontaciones con sus cuñados por la repartición de las tierras, razón por la cual el predio es dividido, quedando doña Juana a cargo del trapiche. Finalmente, entre 1891 y 1893, la propiedad en total abandono fue comprada por los hermanos Eusebio y Guillermo Velasco. Desde 1960 el propietario del predio ha sido Roberto Reinales Velasco, quien ha liderado la idea de construir un museo. En 1980 la Hacienda fue declarada

monumento nacional. En 1993 se creó la Fundación Cañasgordas con el propósito de restaurar, reparar, mantener y acondicionar las instalaciones de la Hacienda con el fin de preservarla para la posteridad y así fortalecer el conocimiento de la historia, tradiciones y la fauna y flora del Valle del Cauca. En 2004, en respuesta a una acción popular, se decidió restaurar la Hacienda con ayuda del Ministerio de Cultura, la Alcaldía de Cali y la Gobernación del Valle del Cauca (Delgado-Burbano, 2017).

Con la Resolución 0423 del 18 de febrero del 2014: “Se aprueba el Plan Especial de Manejo y Protección, PEMP, del inmueble denominado hacienda Cañasgordas [...] declarado bien de interés cultural del ámbito nacional”. En este documento, se declaró el valor histórico (como testimonio de las formas de apropiación y de explotación económica del territorio durante los períodos prehispánico, colonial y republicano), estético (como conjunto de arquitectura rural inscrito en la tipología de casa de habitación y edificaciones de producción que constituyen una manifestación del modo de vida de los hacendados de los siglos XVIII y XIX) y simbólico (contexto de representatividad, a través de la novela de Eustaquio Palacios *El Alférez Real*, de la sociedad caleña del siglo XVIII). En la actualidad, la reconstrucción de la Hacienda Cañasgordas se encuentra en su última fase y se espera que haya finalizado en el 2019 para su apertura, en mayo, a la sociedad. No obstante, el documento no hace ninguna referencia al patrimonio histórico cultural y social de los negros africanos y los afrodescendientes que estuvieron vinculados a la Hacienda en calidad de esclavizados, libertos y manumitidos, y mucho menos de sus descendientes, quienes en la actualidad ocupan predios que alguna vez pertenecieron a la esta.

Construcción del sujeto histórico afrocolombiano descendiente de los esclavizados de la Hacienda Cañasgordas

De acuerdo a la concepción de modernidad y a la aplicación de las representaciones de centro y periferia propuestas por Enrique Dussel (2000) en referencia al giro decolonial, la construcción del sujeto histórico afrocolombiano descendiente de los esclavizados de la Hacienda Cañasgordas, se constituye en un intento por aproximarse al contexto en donde se construyó el sujeto esclavizado para luego comprender los procesos que lo deconstruyeron y que finalmente conllevan la construcción de un nuevo sujeto histórico, en diálogo con las categorías etnia y territorio, que han operado en la modernidad a través de la colonialidad.

La hipótesis central que se plantea, es si tres poblaciones de afrocolombianos descendientes de los esclavizados vinculados a la Hacienda Cañasgordas, que en la actualidad habitan tres territorios de la región del departamento del Valle del Cauca –dos adentro (caserío Valle del Lili y vereda Morgan) y otra afuera (consejo comunitario Playa Renaciente) de lo que alguna vez formó parte el predio original de la Hacienda– se podrían considerar, a través de su agencia, sujetos históricos vinculados a la Hacienda en calidad de seres humanos que recibieron una herencia colonial que los desterritorializó y territorializó en la medida que construyeron y deconstruyeron nuevos significados que les han permitido tomar una nueva forma de conciencia de su situación histórica. En este sentido, la configuración de los territorios proviene de ambos momentos de la modernidad, la colonización por parte de los dominadores europeos y la colonialidad por parte de los dominadores americanos que heredaron el modelo para apropiarse del orden social, económico, político y territorial. De esta interpretación, se forjaron el centro y las periferias como construcciones intelectuales que han sido discutidas por la decolonialidad (Blanc y García, 2016).

Centro (Hacienda Cañasgordas) como el lugar histórico en donde la colonialidad operó a través de la manifestación de jerarquías raciales, territoriales y epistémicas, que a su vez le permitieron a este modelo socio-económico reproducir el patrón de dominación de colonialidad del poder; y periferia (el caserío Valle del Lili, la vereda Morgan y el consejo comunitario Playa Renaciente) como el espacio en donde emergieron fuerzas productivas y formas de vida que han favorecido la emancipación del sujeto (colonial y poscolonial) negro africano esclavizado y sus descendientes. Si bien ambos espacios se encuentran insertos en el Estado/nación de la lógica posmoderna, resulta probable que se dieran espacios internos que han operado de forma diferente y han permitido desarrollar rasgos territoriales decoloniales a partir de las categorías etnicidad y territorialidad, ésta última bajo el concepto de la Ley 70 de 1993 (p. 1): “sobre la ocupación colectiva de la tierra como el asentamiento histórico y ancestral de las comunidades para uso colectivo”. Estos territorios se han constituido en el hábitat en donde desarrollan prácticas tradicionales de producción; de tal forma que, las comunidades afrodescendientes del caserío Valle del Lili, de la vereda Morgan y del consejo comunitario Playa Renaciente pueden encontrar en la hacienda Cañasgordas un elemento de reivindicación simbólica del territorio (reterritorialización) que cohesionaba a la comunidad reafirmando la etnicidad del conjunto de individuos a partir de un proceso de etnogénesis específico. De hecho, en un documental realizado por Gónima y Barragán (2011) al revisar los testimonios de cuatro habitantes del corregimiento del Hormiguero (Cali, Valle del Cauca, Colombia), se puede identificar cierto sentido de pertenencia histórico por lo que significó y significa la Hacienda Cañasgordas desde la periferia:

Esa hacienda tiene un símbolo muy grande, eso allí era de esclavos... allí pernoctaban los esclavos... eso lo están reviviendo... inclusive he oído que el gobierno tiene una partida para eso... eso lo van a recuperar... eso es una cosa histórica... eso es patrimonio de la nación... (Leonardo López, habitante de La Cabecera).

Para nosotros la hacienda... la hacienda de Cañasgordas... digamos, es como una reliquia, ¿cierto?, pero el gobierno municipal y también el departamental para acá no nos muestra nada... directamente lo que es el sentido común de los que fue la hacienda, lo que es y fue esa hacienda... ¿no?... a nosotros nunca nos invitan allí a ver, a darnos una... a comentarnos algo... una historia... mire... sabemos y decimos las cosas porque en el pasado nos comentaban nuestros antepasados que allí vivían los esclavos, sacrificaban los esclavos... (Rafael Salazar, habitante Cauca Viejo).

La gente de aquí del Hormiguero, somos muy poquitos los que sabemos que la hacienda de Cañasgordas depende de los padres y los madrerasgos... se puede decir es la madre del hormiguero... pero aquí la gente no sabe eso... ¿sí entiende?... porque son gente de actividad nueva... y somos muy pocos ya los que sabemos eso y que hemos dependido de esa hacienda. Hoy en día la hacienda la han cambiado mucho... cuando nosotros la frecuentábamos de seguido había los rejos, habían los fuetes, habían los ganchos, había mucha cosa histórica... a nosotros los que sabemos la historia de Cañasgordas, es una cosa muy bella porque allí está la historia, más o menos... y que sepan los que saben, que allí nacieron muchas cosas aquí en el Valle del Cauca..." (Alfonso Olivos, habitante de la Cabecera).

En estos momentos yo me siento feliz de que esa hacienda la estén restaurando... que esa hacienda es patrimonio verdaderamente de Cali... ¿sí?... porque esa hacienda se iba a desaparecer. Hay un resentimiento a veces de muchos nosotros los negros, digo, de algunos, de que no les gustaría volver a revolver la historia de la esclavitud, pues cómo nos trataban a nosotros como éramos antes... entonces, no quieren como de nuevo tener esos recuerdos, por eso... ¿no?... quizás quieren como olvidar ese tema... pero es algo que no se puede olvidar, porque eso es algo como histórico... ¿sí?... que tenemos que contar nosotros los afros (Luis Payán, habitante del Hormiguero).

En este sentido, la descripción de periferia encaja muy bien con el concepto desarrollado por Michel Foucault (1966) sobre los lugares que la sociedad acondiciona en sus márgenes y en las áreas vacías que la rodean, esas heterotropías o contraespacios que de alguna manera están destinados a ser borrados, compensados y neutralizados. Zayra Urdinola (2017) introdujo el concepto *foucaultiano* de heterotropía, el origen etimológico de la palabra en las ciencias médicas, significa: "Error de lugar, para describir los

tejidos que se encuentran desplazados de su sitio habitual” (García, 2014, p. 336) para comprender las representaciones territoriales en relación con procesos históricos económicos, sociales y culturales, teniendo en cuenta que un territorio es, por excelencia, un espacio político cuya morfología y estructuras son configuradas y reconfiguradas a partir de la acción que ejercen diferentes actores sociales en la medida que constituyen *heterotropías*. Por ejemplo, la vereda Morgan surge de la ocupación que hicieron, inicialmente, los esclavizados cimarrones prófugos de los bosques referenciados en *El Alférez Real* como bosques de Morgia, y posteriormente por afrodescendientes libertos, que encontraron en la región una oportunidad para asentarse o para hacer parte del proletariado del latifundio de caña de azúcar.

De esta forma, se han podido comprender las implicaciones dinámicas del territorio como un espacio social complejo que refleja tensiones y conflictos, de tal forma que al materializar la abstracción teórica del concepto de heterotropía en este lugar específico, se podría evidenciar cómo impactan los espacios sociales, como producen y reproducen espacios (campos) y cómo reconfiguran identidades (*habitus*). El caserío Valle del Lili, la vereda Morgan y el consejo comunitario Playa Renaciente se manifiestan como territorios en donde se condiciona el ritmo de la vida cotidiana a partir de prácticas territoriales jerarquizadas que determinan la territorialización de un espacio desde la desterritorialización de otros, entre ellos la hacienda Cañasgordas. La misma Zayra Urdinola (2017) manifestó que la “acción del sujeto, su afiliación, su identidad, las relaciones de poder y la inserción de nuevos discursos, han desempeñado funciones estratégicas en la construcción de nuevos procesos históricos sociales y culturales durante la resignificación simbólica de la desterritorialización, territorialización y reterritorialización” (pp. 143-143). En este contexto, las heterotropías se comportan como mecanismos sociales que permiten la yuxtaposición de un territorio y la interpretación de espacio, poder y saber que de él mismo desarrollan los sujetos individuales y colectivos a partir de

sus prácticas, es decir, todo aquello que les permitió construir y reconstruir relaciones de apropiación territorial.

En este punto, resulta fundamental mencionar la reflexión de Gloria Garrote y Laura Valencia (2015), quienes manifestaron que la desterritorialización no necesariamente implica una pérdida subjetiva (en este caso la manera como la Hacienda Cañasgordas representa un escenario de pérdida de un espacio derivado de las dinámicas territoriales de la colonialidad), toda vez que al territorializar un nuevo espacio, la referencia simbólica del pasado se constituye en una referencia a distancia de la memoria, el recuerdo y la nostalgia. Todo ello impulsa a ocupar un nuevo espacio a partir de las representaciones sociales que se generaron desde la subjetividad individual y colectiva, y que permiten conocer el proceso de producción y reproducción del nuevo espacio. Asimismo, al revisar el concepto que Gustavo Montañez y Ovidio Delgado (1998) hacen del territorio como escenario de las relaciones sociales sobre el cual un grupo de individuos ejerce cierto poder y cierta gestión, se evidencia que ocupar un territorio implica la expresión de la territorialidad y la apropiación de ese espacio mediante relaciones de poder y saber; aunque no todos los sujetos individuales y colectivos han tenido, tienen y tendrán la misma capacidad de crear, recrear y apropiarse un territorio para constituirlo en una heterotopía. Aun así, el caserío Valle del Lili, la vereda Morgan y el consejo comunitario Playa Renaciente se comportan como contraespacios, que siendo reales, suelen ser invisibilizados para negar la otredad y para convertirlos en espacios paradigmáticos de la posmodernidad. Volver al pasado y reconstruir al sujeto afrocolombiano descendiente de los esclavizados de la Hacienda Cañasgordas a partir de dicho espacio y conectarlo con los territorios otros que actualmente ocupan, permitirá disminuir la tensión histórica que se genera en la vida cotidiana para ampliar el acceso a una realidad que conforma símbolos hegemónicos históricos –documentos, monumentos, museos–. Tal como lo define María García (2014): “Distinguir entre lo que es propio de nosotros y lo que es ajeno y propio de ellos, sean quienes sean ellos” (p. 335).

La Hacienda Cañasgordas entonces, se puede constituir en un territorio de otredad construido a través de la práctica de su uso, que resulta privilegiado al momento de establecer un vínculo entre el tiempo, el lugar mediante una tradición compartida por un grupo social dominador y otro dominado, que segregó a estos últimos a una posición marginal dentro de la Hacienda, pero que luego de la manumisión, consciente o inconsciente, cedió parte de su territorio bien tomado por la fuerza, bien comprado con trabajo o bien traspasado en sentido de gratitud (como el territorio que actualmente ocupa el caserío Valle del Lili). Así, heterotropía corresponde a un lugar real que se yuxtapone con otros espacios, los cuales según Jorge Luís Borges –referenciado por María García (2014)– solamente podrían estar juntos en la literatura, pero que de acuerdo a Michel Foucault (1966) corresponden al mismo sitio en donde podrían estar próximos, aun cuando la hacienda en donde trabajaron sus ancestros esclavizados no los incluye como descendientes en su representación.

La Hacienda Cañasgordas se constituye en una heterotropía que, de acuerdo al sexto tipo de Kevin Hetherington –citado por María García (2014)–, supone un territorio constituyente de una forma incongruente y contradictoria de discurso, ya que los cuatro espacios (la Hacienda Cañasgordas, el caserío Valle del Lili, la vereda Morgan y el consejo comunitario Playa Renaciente) se producen y reproducen en formas alternativas de organización de un orden contemporáneo poscolonial a otro modo distinto de ordenación propia de la colonialidad. De esta forma, la relación de la Hacienda Cañasgordas corresponde a la combinación heterogénea de aspectos materiales, prácticas sociales y acontecimientos históricos que han estado localizados en un lugar y que han adquirido su representación en contraste con el caserío Valle del Lili, la vereda Morgan y el consejo comunitario Playa Renaciente; de tal forma que la *heterotropía* surgió cuando la relación entre estos cuatro sitios ha sido descrita a partir de las diferencias de sus representaciones, definidas por sus modos de organización social. Un sitio es un museo

histórico que representa el modelo de hacienda colonial y los otros tres sitios de habitación y producción, dos de ellos en predios que otrora fueran de la Hacienda y el otro más al norte, conectados por la ruta navegable del río Cauca. No cabe duda que institucionalizar una relación histórica provoca el contacto heterotrópico de la Hacienda Cañasgordas con esos territorios otros. El territorio ofrece la expresión material a la relación simbólica de la etnogénesis de tres poblaciones actuales, como expresó María García (2014): “En función del tiempo, muchas veces mítico, de tal forma que mientras más se pueda reforzar este carácter mítico del origen de un sujeto histórico, más posibilidades habrá de que permanezca” (p. 350).

Territorialidad

Respecto a la etnicidad, en Colombia, la Constitución Política de 1991 reconoció a las comunidades afrocolombianas como un pueblo –en función de sus derechos colectivos– que forma parte de la diversidad étnica y cultural de la Nación, y la Ley 70 de 1993 (p. 3) reconoció los derechos colectivos sobre tierras y conocimientos ancestrales de las comunidades étnicas, definiendo a la comunidad negra: “como un conjunto de familias de ascendencia afrocolombiana que posee una cultura propia, comparten una historia, y que tiene sus propias tradiciones y costumbres dentro de la relación campo-poblado, que revela y conserva conciencia de identidad que la distingue de otros grupos étnicos”. Sin embargo y con anterioridad, investigaciones llevadas a cabo por diferentes antropólogos (Jaime Arocha, Nina Friedemann, Peter Wade), fueron las que redescubrieron y dieron protagonismo al negro como sujeto político. En este sentido, la etnicidad corresponde a los atributos y construcciones sociales, simbólicas y culturales que definen la identidad étnica –dada por los sujetos (*habitus*) en función de un contexto (campo)–; por tanto, los colectivos culturales constituyen grupos étnicos que poseen recuerdos históricos y diferentes rasgos culturales diferenciadores, como el lenguaje, las costumbres, las creencias y las instituciones que

le son propias. Con todo ello, la identidad étnica y su permanencia, explican la construcción del sentido de pertenencia (noción de nosotros) a partir de una alteridad (negación del otro), lo que en definitiva demuestra la eficacia simbólica y el poder de acción sobre el espacio social. Un ejemplo de ello se puede evidenciar en las diferentes acciones que los individuos esclavizados, en su proceso de búsqueda y consolidación de la libertad, construyeron a partir de espacios territoriales. Por eso, es importante revisar que el concepto de territorialidad (o territorialización) fue definido por Mario Romero (2017) como “Una adscripción social y cultural que el individuo construye y ejerce a partir, tanto de su propia dinámica de poblamiento como de los conflictos que tiene con su dominador que intenta minimizarle a la condición de fuerza laboral y de mercado” (p. 31). El mismo autor, amplía la discusión sobre las diferentes significaciones que implica el concepto de territorialidad, asociado a las reivindicaciones sociales, como territorios étnicos o espacios de emancipación. En este ensayo, se hace referencia a una territorialización simbólica que permita asociar la identidad étnica de un colectivo social a un lugar. Espacios no dominados por los esclavistas, lo que les permitió crear comunidades en las que, de forma autónoma, se crearon identidades desde el desarrollo de particularidades culturales y sociales. Es así como en la última fase de la colonia (primera mitad del siglo XVIII), al entrar el sistema esclavista en crisis y con las leyes de abolición y manumisión, se empieza el proceso de etnogénesis de los afrodescendientes, entendido como la dejación de la condición de esclavitud, la desterritorialización del espacio ocupado en las haciendas (por ejemplo), la adquisición de la libertad y la posterior territorialización de nuevos espacios o la reterritorialización de los mismos. Durante este proceso, diferentes elementos históricos sociales y culturales favorecen la configuración de una etnicidad que le permite a los afrodescendientes reconocer el territorio como propio y vincularlo, simbólicamente e históricamente, con su noción de ancestralidad (Paz, 2012).

Así, la noción de etnicidad o identidad étnica y la noción de territorio encuentran un punto de convergencia histórica en los últimos 20 años del siglo XX, tras las diferentes movilizaciones identitarias de afrodescendientes latinoamericanos. Durante la Colonia, el sujeto negro africano y el sujeto afrodescendiente en condiciones de esclavitud carecían de territorio, pero ello no le impidió crear una identidad para crear movilizaciones (cimarronismo) mientras creaban y recreaban una territorialidad a partir de prácticas culturales específicas de vida cotidiana en un espacio geográfico no propio (Hoffman, 2002). Así, con la posterior ocupación y apropiación de territorios –bien desterritorializados, territorializados y reterritorializados– el sujeto afrodescendiente hace de la decolonización un proyecto político que le permite reflexionar sobre las condiciones históricas de marginación y sobre la recuperación de la memoria y sus saberes ancestrales, para extrapolarlas a las prácticas cotidianas en un intento por resignificar las relaciones sociales que los han subalternizado, desde la Colonia hasta la colonialidad del poder. Estas resistencias, al formar parte de la posmodernidad y del modelo Estado/nación de los estudios culturales latinoamericanos, resalta la estrecha relación entre subordinación racial y colonialidad y da como resultado una serie de prácticas, discursos y representaciones que producen alteridad y justifican la subordinación, la subalternización y la conformación de territorios otros (Arrollo y Victoria, 2015).

Es por ello que la apropiación de un territorio corresponde a una construcción social producto de relaciones de poder, materiales y simbólicas, espaciales, temporales, producen un espacio (territorialización) que se construye de acuerdo a las vivencias, percepciones, concepciones particulares de los sujetos individuales y colectivos. Es decir, se crea una identidad territorial atribuida por los grupos sociales, con el propósito de controlar simbólicamente (apropiación y ordenación) el espacio de habitación. Así, la desterritorialización consiste en un movimiento por el cual se abandona un territorio (con la abolición de la esclavitud y la ley

de manumisión los exesclavizados deben salir de los territorios que ocupan dentro de la Hacienda Cañasgordas), e implica, casi inmediatamente, la territorialización (ocupación de un nuevo territorio en el mismo espacio de la Hacienda Cañasgordas o en los límites marginales de la misma) y su posterior reterritorialización (significación simbólica de ese nuevo territorio con las antiguas prácticas coloniales y las nuevas prácticas sociales y culturales decoloniales) como un movimiento de construcción del territorio. En todo este proceso, los agenciamientos se desterritorializan, territorializan y reterritorializan como nuevos agenciamientos, para complementarse y resignificar el origen africano, el pasado esclavizado, la construcción de sus sociedades locales en libertad y de su alteridad frente a la colonialidad de la sociedad mestiza y su condicionamiento racial y étnico (Herner, 2009).

Gilles Deleuze y Félix Guattari –citados por María Herner (2009)– manifestaron que: “Un territorio es la apropiación de una subjetivación relativa de representaciones en donde los sujetos invierten tiempos y espacios sociales, culturales, estéticos y cognitivos” (p. 166). La territorialidad entonces será el agenciamiento de ese territorio. Así, el territorio crea el agenciamiento más allá de un simple comportamiento; y de allí, el discurso de afrocolombianidad surgió desde la referencia a la esclavización y al continente africano como piezas centrales, tanto en la definición de comunidad negra como en la construcción de la identidad étnica, aún frente a la amenaza constante de las categorías de la colonialidad; en relación con la hegemonía de los dominadores y la subalternidad de los dominados (Restrepo, 1997). Es en esta experiencia colectiva que las nuevas identidades étnicas (etnogénesis) se desarrollan desde el modelo centro/periferia en tres momentos: 1. El sistema esclavista colonial que concentraba el movimiento de los africanos y afrodescendientes en las haciendas de campo y luchaba con las fisuras al sistema que producía el cimarronaje y la territorialización de espacios al margen de las mismas haciendas; 2. La abolición de la esclavitud y ley de manumisión republicana que pretendía favorecer la

integración de los afrodescendientes al proyecto nacional mientras estos reterritorializaban nuevos espacios materiales y simbólicos en estrecha relación con las antiguas haciendas; y 3. La consolidación de los núcleos familiares afrodescendientes en los territorios estatales ocupados y su posterior integración al sistema de orden social en caseríos (Valle del Lili), en veredas (Morgan), en consejos comunitarios (Playa Renaciente), en corregimientos (Hormiguero) y en municipios (Cali), para mantener la configuración espacial de centro/periferia de las relaciones políticas, económicas y culturales que Europa occidental impuso en Latinoamérica (Almarío, 2002), primero con la colonia y luego con la colonialidad del poder, para jerarquizar el trabajo entre otros, a través de la racialidad (Quijano, 2000; Mignolo, 2003).

En esta descripción se puede evidenciar la manera cómo la colonialidad trascendió al colonialismo (al no lograrse la decolonización de la sociedad) y gestó una matriz de saberes, prácticas e ideologías que perpetuaron la sujeción de la vida cotidiana a procesos de blanqueamiento, moralización, culturalización, territorialización e instrumentalización productiva. De tal forma que la modernidad, caracterizada por el eurocentrismo, la clasificación jerárquica de los espacios y las poblaciones que los habitan, provocó un sujeto colonial afrodescendiente invisibilizado dentro del nuevo orden mundial, el cual ha sido estudiado, por conveniencia histórica, bajo una perspectiva eurocéntrica que lo ha ubicado en una línea de temporalidad espacio/tiempo previa a lo europeo, de tal forma que siendo sujetos otros, representaron lo pasado, lo primitivo y lo no europeo (Quijano, 2000). De acuerdo a Catherine Walsh (2007a):

La colonialidad del ser se entrelaza con la colonialidad del poder y el uso de la racialidad para clasificar social, política y económicamente a los afrodescendientes, dejándolos inferiorizados, invisibilizados y negados como personas. Así, con la diáspora africana, se constituyeron las resistencias subalternas que en todo momento buscaron afirmar la diferencia y reclamar su liberación (p. 204).

5.6. Conclusión

Tal y como se ha podido ver a lo largo de este texto, el sujeto histórico afrocolombiano descendiente de los esclavizados de la Hacienda Cañasgordas (Cali, Colombia) se constituirá, eventualmente, en un espacio/tiempo que coincide con el tránsito de la modernidad a la posmodernidad, en donde la racialización, como mecanismo para jerarquizar la sociedad, se ha mantenido incólume. En este contexto, los estudios culturales latinoamericanos, a partir del paradigma del giro decolonial, la decolonización y la colonialidad del poder de los Estados/nación y de la modernidad/colonialidad, han pretendido resignificar el papel del sujeto africano esclavizado y sus descendientes, cuyas luchas de resistencia, prácticas sociales y culturales, estéticas y vida cotidiana en la subalternidad, permitieron la reconstrucción de sus propias vidas para contribuir con la modificación de las sociedades latinoamericanas. Investigar sobre la manera como, inicialmente los esclavizados, cimarrones y libertos desterritorializaron, territorializaron y reterritorializaron la Hacienda Cañasgordas, podría aproximarnos a la historiografía de su etnicidad y de su territorialidad a partir de la construcción de un sujeto afrodescendiente activo, consciente de la historia de su vida desde el agenciamiento de sus prácticas cotidianas, en contraste con la visión eurocentrista de un sujeto pasivo y victimizado. Se trata del estudio de la construcción de la agencia histórica de los afrodescendientes a partir de la deconstrucción de sus ancestros africanos esclavizados, en un modelo social, económico, político y cultural, típicamente colonial, como fue la Hacienda Cañasgordas, a propósito de su apertura a los visitantes, en un proceso que restaura el patrimonio material pero no el patrimonio humano, por lo menos en lo que respecta a los descendientes de aquellos esclavizados africanos que estuvieron vinculados al modo de producción de la hacienda.

5.7. Bibliografía

- Adorno, R. (1988). El sujeto colonial y la construcción cultural de la alteridad. *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, 14(28), 55-68.
- Almario, O. (2002). Territorio, identidad, memoria colectiva y movimiento étnico de los grupos negros del Pacífico sur colombiano: Microhistoria y etnografía sobre el no Tapaje. *The Journal of Latin American Anthropology*, 7(2), 198-229. Doi: 10.1525/jlca.2002.7.2.198
- Aprile-Gnisset, J. (1992). *Los pueblos negros caucanos y la fundación de Puerto Tejada*. Cali: Gobernación Valle del Cauca.
- Arroyo, A. y Victoria, S. (2015). Pensamientos políticos desde la juventud afrodescendiente: cuestionamientos raciales. *Revista Aletheia*, 7(1), 12-29.
- Becker, M. (2016). La emergencia de los estudios culturales latinoamericanos: antecedentes europeos, nuevos interrogantes y perspectivas sobre la alteridad. *Question*, 1(52), 288-302.
- Blanc, M. y García, D. (2016). *Geografía e inflexión decolonial*. Cuando las representaciones del territorio dan cuenta de un pensamiento colonizado. Ponencia presentada en el I Simposio Estudios Descoloniales y Problemáticas Emergentes en Investigación Educativa, Mar del Plata.
- Bourdieu, P. (2014). *Sobre el Estado*. Barcelona: Editorial Anagrama.
- Burbano, D. (2017). *Reconstrucción de la historia de la hacienda Cañasgordas, a partir de relatos, fuentes documentales y literatura mediática* (Proyecto de grado para optar al título de Comunicador Social-Periodista). Universidad Autónoma de Occidente, Cali, Colombia.
- Castro-Gómez, S. y Grosfoguel, R. (2007). *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores.
- Colmenares, G. (1978). *La esclavitud en la Gobernación de Popayán 1680-1780*. Ponencia presentada en el I Congreso Nacional de Antropología, Popayán.

- Crespo, R. y Parra, D. (2017). ¿Estudios culturales latinoamericanos? Reflexiones a partir de algunas antologías. *Mirador Latinoamericano*, 1, 13-37. Doi: 10.22201/cialc.24486914e.2017.64.55243
- Decreto N. 191 por el cual se declara que la casa de la hacienda Cañasgordas es un bien de interés cultural del ámbito nacional. Departamento Administrativo de Planeación Municipal y Ministerio de Cultura, Bogotá, Colombia, 31 de enero de 1980.
- Delgado-Burbano, M. E. (2007). Variación dental no-métrica y el tráfico de esclavos por el Atlántico: la ascendencia biológica y los orígenes geográficos de una población afro-colombiana. *Revista Española de Antropología Física*, 27, 13-32.
- Díaz, C. (2010). Hacia una pedagogía en clave decolonial: entre aperturas, búsquedas y posibilidades. *Tabula Rasa*, 13, 217-233.
- Díaz-Pérez, V. (2017). El pensamiento decolonial: Una apuesta por los saberes ancestrales para la construcción de la identidad latinoamericana. *Actualidades Pedagógicas*, 70, 125-145.
- Dussel, E. (2000). Europa, modernidad y eurocentrismo. En: E. Lander (comp.), *La colonialidad del saber: Eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas* (pp. 24-33). Buenos Aires: CLACSO.
- Foucault, M. (1966). *Topologías, dos conferencias radiofónicas: Utopías y heterotopías*. France-Culture. Recuperado de http://hipermedula.org/wp-content/uploads/2013/09/michel_foucault_heterotopias_y_cuerpo_utopico.pdf
- Friedemann, N. S. (1993). *La saga del negro*. Recuperado de <http://babel.banrepcultural.org/cdm/ref/collection/p17054coll10/id/2812>
- García, M. (2014). Los territorios de los otros: Memoria y heterotopía. *Cuicuilco*, 61, 333-352.
- Garrote, G. y Valencia, L. (2015). *Representaciones sociales afrocolombianas referidas al territorio Pacífico: una reflexión sobre la experiencia de comunicación “gente entintada”*

- (Trabajo de grado presentado como requisito parcial para optar al título de comunicador). Pontificia Universidad Javeriana Cali, Cali, Colombia.
- Gilroy, P. (1993). *Atlántico negro: Modernidad y doble conciencia*. Madrid: Editorial Akal.
- Gónima, C. y Barragán, C. (directores). (2011). *Hormiguero, la herencia de Cañasgordas* [documental]. Cali, Colombia: Universidad Autónoma de Occidente. De http://www.icanh.gov.co/sala_prensa/actualidad_icanh/documental_hacienda_canasgordas
- Grosfoguel, R. (2006). La descolonización de la economía política y los estudios postcoloniales: Transmodernidad, pensamiento fronterizo y colonialidad global. *Tabula Rasa*, 4, 18-46.
- Gutiérrez-Azopardo, A. (1986). *Historia del negro en Colombia: Sumisión o rebeldía*. Segunda edición. Bogotá: Nueva América.
- Hall, S. (2010). *Sin garantías: Trayectorias y problemáticas en estudios culturales*. Popayán: Enviñón Editores.
- Herner, M. T. (2009). Territorio, desterritorialización y reterritorialización: un abordaje teórico desde la perspectiva de Deleuze y Guattari. *Huella*, 13, 158-171.
- Hoffmann, O. (2002). Del territorio étnico a la ciudad: Las expresiones de identidad negra en Colombia a principios del siglo XXI. En: B. Nates (ed.), *Territorio y cultura. Territorios de conflicto y cambio sociocultural* (pp. 277-307). Manizales: Universidad de Caldas.
- Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos. (2007). Teorías decoloniales en América Latina (Editorial). *Nómadas*, 26, 1-2.
- Isaacs, M. A. (2012). *Las paredes de Cañasgordas. Entre la literatura y las tradiciones orales*. Cali: Universidad ICESI.
- Lao-Montes, A. (2007). Hilos decoloniales. Trans-localizando los espacios de la diáspora africana. *Tabula Rasa*, 7, 47-79.
- Maldonado-Torres, N. (2008). La descolonización y el giro decolonial. *Tabula Rasa*, 9, 61-72.

- Martín-Barbero, J. (2001). *Imaginarios de la nación: pensar en medio de la tormenta*. Bogotá: Ministerio de Cultura.
- Mignolo, W. (2001). Colonialidad del poder y subalternidad. En: Convergencia de tiempos. En: I. Rodríguez (ed.), *Estudios subalternos/contextos latinoamericanos Estado, cultura, subalternidad* (pp. 155-182). Amsterdam-Atlanta: Editorial Rodopi.
- Mignolo, W. (2003). *Historias locales diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Madrid: Editorial Akal.
- Mignolo, W. (2005). *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial*. Barcelona: Gedisa Editorial.
- Mignolo, W. (2007). Delinking: the rhetoric of modernity, the logic of coloniality and the grammar of de-coloniality. *Cultural Studies*, 21(2-3), 449-514. Doi: 10.1080/09502380601162647
- Mignolo, W. (2017). El pensamiento decolonial: Desprendimiento y apertura, un manifiesto. En S. Castro-Gómez, R. Grosfoguel (eds.), *El giro decolonial: Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. (pp. 25-46). Bogotá: Siglo del Hombre.
- Mina, M. (1975). *Esclavitud y libertad en el valle del río Cauca*. Bogotá: Fundación Rosca de Investigación y Acción Social.
- Minda, P. (2015). La construcción del sujeto histórico afrodescendiente en Esmeraldas, (Ecuador), siglos XVI-XIX. *Nova Vetera* (Escuela Superior de Administración Pública), 24, 5-17.
- Montañez, G. y Delgado, O. (1998). Espacio, territorio y región: conceptos básicos para un proyecto nacional. *Cuadernos de Geografía: Revista Colombiana de Geografía*, 7(1-2), 120-134.
- Navarrete-Saavedra, R. (2011). Una aproximación inicial al giro decolonial en las ciencias sociales latinoamericanas. *Revista Pequéñ*, 1(1), 38-49.
- Pachón-Soto, D. (2008). Nueva perspectiva filosófica en América Latina: El grupo Modernidad/Colonialidad. *Ciencia Política*, 5, 8-35. Doi: doi.org/10.15446/cp

- Palacios, J. E. (1984). *El Alférez Real*. Medellín: Editorial Bedout.
- Paz, J. (2012). *Los afrocolombianos y el territorio: Análisis de las políticas públicas territoriales en la situación Jiguamiandó-Curvaradó. Perspectiva desde la tipología de la captura conceptual del Estado* (Tesis presentada a la Facultad de Jurisprudencia de la Universidad del Rosario para obtener el Título de Magíster en Derecho Administrativo). Universidad del Rosario, Bogotá, Colombia.
- Quijano, A. (1992). Colonialidad y modernidad/racionalidad. *Perú Indígena*, 1992, 13(29), 11-20.
- Quijano, A. (2000a). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En: E. Lander (ed.), *La colonialidad del saber: Eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* (pp. 201-245). Buenos Aires: CLACSO.
- Quijano, A. (2000b). El Fantasma del Desarrollo en América Latina. *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales*, 6(2), 73-90.
- Quijano, A. (2011). Colonialidad del poder. Cultura y conocimiento en América Latina. En: W. Mignolo (comp.), *Capitalismo y geopolítica del conocimiento* (pp. 117-131). Buenos Aires: Ediciones del Signo.
- Quijano, A. (2014). *Cuestiones y horizontes: De la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*. Buenos Aires: CLACSO.
- Quijano, O.; Corredor, C. y Tobar, J. (2014). Desde el sur: Desafiando y repensando las representaciones del desarrollo. *Nómadas (Colombia)*, 40, 220-237.
- Quintero, P. (2010). Notas sobre la teoría de la colonialidad del poder y la estructuración de la sociedad en América latina. *Papeles de Trabajo*, 19, 1-15.
- Restrepo, E. (1997). Afrocolombianos, antropología y proyecto de modernidad en Colombia. En: M. V. Uribe, E. Restrepo (eds.), *Antropología en la modernidad. Identidades, etnicidades y movimientos sociales en Colombia* (pp. 279-319). Bogotá: ICAN.

- Restrepo, E. (2009). Raza/etnicidad. En: M. Szurmuk, R. McKee-Irwin (coord.), *Diccionario de estudios culturales latinoamericanos* (pp. 245-249). México: Siglo XXI Editores.
- Rodríguez-Reyes, A. (2016). El giro decolonial en el siglo XXI. *Revista Ensayos Pedagógicos*, 11(1), 133-158.
- Romero, M. D. (2017). *Historias, sociedades y culturas afrodescendientes*. Cali: Programa Editorial de la Universidad del Valle.
- Rubiano, E. y Bolaños, J. A. (2012). *Presión urbana sobre la zona rural de Cali: Caso corregimiento el hormiguero entre el periodo 1980-2010* (Trabajo de grado presentado para optar al título de licenciado en Educación Básica con Énfasis en Ciencias Sociales). Facultad de Humanidades de la Universidad del Valle, Cali, Colombia.
- Sanmartín, C. y Herschmann, M. (2013). Revisitando a Néstor García Canclini. La interculturalidad en los estudios culturales latinoamericanos. *Revista Telos (Cuadernos de Comunicación e Innovación)*, 1-9.
- Szurmuk, M. y McKee-Irwin, R. (2009). *Diccionario de estudios culturales latinoamericanos*. México: Siglo XXI Editores.
- Tovar, B. (1982). El pensamiento historiador colombiano sobre la época colonial. *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura*, 11, 5-116.
- Urdinola, Z. (2017). Representaciones territoriales y heterotopías en Zarzal (Valle del Cauca-Colombia). *Antropología Social*, 19(1), 125-146.
- Velasco, A. (2013). *Historia barrio Valle del Lili. El proceso de urbanización de la comuna 22: Estudio sobre sus repercusiones en el barrio Valle del Lili*. Cali: Universidad ICESI.
- Velázquez-Castro, M. (2008). Las promesas del proyecto decolonial o las cadenas de la esperanza. Crítica y emancipación. *Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales*, 1(1), 253-263.
- Vilanova, N. (2009). Desterritorialización. En: M. Szurmuk, R. McKee-Irwin (coord.), *Diccionario de estudios culturales latinoamericanos* (pp. 80-84). México: Siglo XXI Editores.
- Viveros, M. (2012). Race and sex in Latin America: Peter Wade. *Revista Colombiana de Antropología*, 48(1), 279-287.

- Walsh, C. y García, J. (2002). *El pensar del emergente movimiento afroecuatoriano: Reflexiones (des)de un proceso. Estudios y otras prácticas intelectuales latinoamericanas en cultura y poder*. Buenos Aires: CLACSO.
- Walsh, C. (2007a). Lo afro en América andina: Reflexiones en torno a luchas actuales de (in)visibilidad, (re)existencia y pensamiento. *Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*, 12(1), 200-212.
- Walsh, C. (2007b). Interculturalidad, Estado, sociedad: Luchas (de) coloniales de nuestra época. Quito: Ediciones Abya-Yala.
- Walsh, C. (2010). Estudios (inter)culturales en clave de colonial. *Tabula Rasa*, 12, 209-227.
- Zemelman, H. (2002). *Necesidad de conciencia. Un modo de construir conocimiento*. México: Anthropos.
- Zemelman, H. (2010). *Aspectos básicos de la propuesta de la conciencia histórica (o del presente potencial)*. México: Ipecal.
- Zuluaga, H. (2003). Agroindustria en el norte del Cauca: Una mirada histórica. *Revista Científica Guillermo de Ockham*, 6(2), 101-111.



Capítulo VI

Chapter VI

Caminos posibles para una historia cultural del arte popular

On possible paths. For a cultural history of popular art

Leonardo Paredes Gil* 

<https://orcid.org/0000-0003-1193-0791>



Figura 6. Recolectores de residuos en la autopista suroriental en Santiago de Cali.

Fuente: Archivo de la Biblioteca Departamental Jorge Garcés Borrero. Jaramillo, 1979.

* Institución Universitaria Bellas Artes
Cali, Colombia

✉ leopar86@hotmail.com

Cita este capítulo

Paredes Gil, L. (2020). Caminos posibles para una historia cultural del arte popular. En: Cuartas Montero, D. L. (Ed. científica). *Sujeto e identidades: miradas en curso desde la historia cultural* (pp. 212-240). Cali, Colombia: Editorial Universidad Santiago de Cali.

6.1 Introducción

*Tengo casi tantos problemas con «popular» como con «cultura».
Cuando se unen los dos términos, las dificultades pueden ser
horrendas.
Hall, Stuart, 1984.*



Figura 7. Yacimiento de los jaguares. Detalle de un conjunto pictográfico en que sobresale un chamán, muchas manos humanas en negativo (sic) y algunos jaguares.

Fuente: Castaño, 1998.

Este texto responde a un esquema de análisis teórico-práctico alrededor del arte popular, indagando sus contextos, condiciones de enunciación, formulación, desarrollo para establecer relaciones y sentidos preliminares. Para ello, se estudian algunas dimensiones epistemológicas del arte popular, así como sus impactos y transformaciones. Por eso, se destaca la dimensión paradigmática del romanticismo, como referente de abordajes y aproximaciones históricas a la cultura popular, con diversos enfoques y disciplinas, siendo el folclor de central interés por sus problemas teóricos y estrategias metodológicas. Con este recorrido, se espera anidar en

la dimensión historiográfica de los acercamientos al arte popular, desplegando alas hacia sus posibles usos y aplicaciones en los contextos nacional y latinoamericano.

La expresión “arte popular” trae consigo múltiples problematizaciones que no se pueden evadir; necesariamente conlleva a pensar sus vínculos o dependencias con el “gran arte” o el “arte culto y universal”. Así mismo, con el desarrollo histórico de los estudios sobre culturas populares, las relaciones con los rasgos de identidad nacional que proclaman la apología a lo propio, homogéneo, puro e inamovible y con las proliferaciones de subjetividades livianas promovidas por el fetichismo de la mercancía popular dentro del sistema de globalización neoliberal.

Dichos nexos contribuyen a forjar una reflexión crítica sobre los acercamientos en el ámbito local y latinoamericano a con/versiones estéticas subalternas, entendidas como manifestaciones de la cultura popular que se vuelven esquivas al campo artístico y cultural dominante; también, a los estudios del arte popular y el folclor, dado que suelen percibirse lejanas de toda funcionalidad y valor. En otras palabras, comprender los procesos inherentes a dichas manifestaciones, permite entender cómo subsisten, desaparecen, se convierten, condicionan o limitan sus impactos, validando saberes, prácticas y anulando una amalgama de posibilidades de resistencia, posicionamiento contrahegemónico, latentes en singulares formas de ser y hacer cotidianas.

En síntesis, este texto es un ejercicio de revisión de las implicaciones epistemológicas y pragmáticas del arte popular como subsistema (o sistema también) del arte formal occidental, el cual con la consolidación de las Bellas Artes, que posibilitaron la edificación de los ideales de la modernidad, sosteniendo sus pilares y proyectando las imágenes de racionalidad necesarias para su desarrollo. Este acercamiento permite reconocer las dificultades de accesibilidad epistémica a saberes y prácticas que históricamente han escapado

a la delimitación rigurosa de la cultura nacional y a los cánones e intereses preestablecidos del folclor y el arte popular, tal como lo concibe el mundo globalizado.

6.2. Dimensiones epistemológicas del arte popular

Se acepta, con demasiada facilidad, nociones como cultura popular “auténtica” y “verdadera”.

Creo que la historia nos ayuda a colocar el problema en otros términos; se trata de preguntarse ahora quiénes son los constructores del concepto de cultura popular, a qué momento histórico corresponde él, y, principalmente, qué intereses políticos encubre.

Notas históricas sobre el concepto de cultura.

Renato Ortiz, 1989.



Figura 8. “Tienda de pueblo”. Colección de Pinturas y Diario de Joseph Brown. Deas, Sánchez y Martínez, 1989.

Fuente: <https://www.banrepcultural.org/biblioteca-virtual/credencial-historia/numero-1/tipos-y-costumbres-de-la-nueva-granada>

Inicialmente es imprescindible reconocer cómo han surgido las ideas modernas de las Bellas Artes, considerando que la clasificación de las artes, en general, ha tenido varios momentos. Platón plantea dos tipos, la “Ktética” (que reproduce lo que está en la naturaleza) y la “Poética” (presentada de forma indirecta, directa e imitativa reproduciendo lo que no está en la naturaleza); Aristóteles, por su parte, propone una distinción entre artes imitativas (poesía, pintura, música y escultura) y no imitativas (p.e, un tratado científico). Más tarde en la Baja Edad Media las artes se clasificaron en liberales (dialéctica, gramática, lógica, retórica, geometría, aritmética, astrología y música), serviles (relacionadas con tareas de este grupo), manuales y militares. Posteriormente, en el siglo XVIII nacerían las Bellas Artes, con la publicación de Charles Batteux, quien define dentro de éstas a la danza, la escultura, la música (que incluía el teatro), pintura y poesía, añadiendo luego, la arquitectura y la elocuencia que después fue eliminada de su lista. En 1911, Ricciotto Canudo, escribe, *Manifiesto de las Siete Artes*, donde proclama por primera vez como séptimo arte al cine, dejando así el panorama que más o menos se mantiene en la actualidad (para mayor profundización ver: Tatarkiewicz, 1991). Lo interesante es que estos procesos de legitimación de prácticas y cánones tienen historias en medio de las tensiones por conceptualizar y delimitar el arte / artesanía, este último ubicado regularmente en las antípodas de las Bellas Artes como sistema (con cerca de doscientos años de edad) que configura sus cánones y establece los parámetros de lo bello y estéticamente significativo (Shiner, 2014, p. 20). Dicho sistema condiciona y delimita lo que en este escrito se denomina arte popular, entendiendo que éste cobra relevancia en el siglo XVIII cuando se estableció una distinción decisiva en el concepto tradicional de arte.

Tras significar durante dos mil años toda actividad humana realizada con habilidad y gracia, el concepto [arte] se descompuso en la nueva categoría de las bellas artes (poesía, pintura, arquitectura y música), en oposición a la artesanía y las artes populares -fabricar zapatos, bordar, contar cuentos, cantar canciones populares (Shiner, 2014, p. 23).

En esta línea, es menester establecer relaciones con los paradigmas y juicios estéticos de aquel sistema moderno del arte en permanente interacción (y condicionamiento) con las expresiones del sistema del arte popular, que entiende básicamente a la consolidación de relaciones de poder con formas de dominación y control de la hegemonía de las Bellas Artes:

El arte no es tan sólo una “idea” sino que es un sistema de ideales, prácticas e instituciones y gran parte de la actual retórica de la muerte del arte, de la literatura o de la música seria –ya sea alarmista o laudatoria– subestima el poder residual del sistema del arte establecido (Shiner, 2014, p. 28).

Dicho poder residual pasa desapercibido en ocasiones al abordar los asuntos del arte popular como expresión “auténtica” y “verdadera” del “alma del pueblo”, como antaño se solía mencionar; poco se exploran sus nexos con los proyectos ideológicos de identidad y cultura nacional y especialmente con el poder de su representación legítima de la cultura popular, consolidada, en este mundo globalizado, como objeto-producto de consumo cotidiano. No obstante, dicha apreciación no desconoce otra atracción, cargada de nostalgia e ideales políticos, justificada en la comprensión del necesario abordaje del arte popular como sistema de poder que, desde su auto-representación y transgresión, reconfigura sentidos y simbolismos de una realidad social, compacta e incuestionable. Quizá, como bien lo señala, Shusterman,

(..) resulta inaceptable aceptar su total rechazo por inmoral, deshumanizador y estéticamente ilegítimo. Condenarlo como apropiado sólo para el gusto bárbaro y el embotado entendimiento de las no-iluminadas masas manipuladas es dividirnos no sólo contra el resto de nuestra comunidad sino contra nosotros mismos (Shusterman, 2002, p. 223).

Esta tensión o condición oscilatoria (entre los ideales del arte popular y sus manifestaciones concretas como sistema de poder), tendría que analizarse desde una actitud de exploración epistemológica y otra de tipo etnográfica o pragmática de sus condicionantes socio-históricos y de los mecanismos, artefactos y dispositivos, inherentes a las múltiples expresiones artísticas (reflejo de sus ataduras al sistema moderno del arte) que indiquen cómo se ha abordado el arte popular y cómo, aquella tensión, se resuelve o no, desde su práctica misma. Es posible que los acercamientos al universo del arte popular contribuyan a revelar su fuerza inherente y sus estrechos lazos con la praxis de la vida, pero claro está, hay que entender el riesgo de alejar la tensión planteada y situarse sólo en la orilla del ideal romántico del arte.

Más bien, vale comprender, como Shiner lo plantea, que:
(...) consolidado el moderno sistema de las bellas artes en una posición dominante durante el siglo XIX y llegado el “arte” a cierta autonomía, en el marco de la sociedad, la polaridad entre arte y artesanía quedó absorbida dentro de las polaridades más generales de arte / sociedad o arte / vida” (Shiner, 2014, p. 35).

Son estas dicotomías las que subyacen en los ejercicios del poder del arte (ayudando a entender mejor la tensión planteada), donde

(...) no es posible trascender, simplemente, tal polaridad asimilando unos productos representativos “valiosos” y subsumiéndolos bajo el término subordinado mientras se mantiene el nivel “superior” inamovible –en este caso por mera absorción de algunas obras artesanales– en las bellas artes en los términos de las bellas artes (Guthrie, 1988, citado por Shiner, 2014, p. 376).

Es decir, esta relación de dependencia y subordinación de los preceptos del sistema moderno del arte con el sistema del arte popular revela una primera dimensión epistemológica, donde se usan categorías estéticas del sistema de arte moderno (eurocentrismo) para validar la existencia de un arte popular, “primitivo”, “menor” o simplemente, más cercano a lo artesanal del arte que, al arte más “refinado”, “elevado” o “culto”.

Vale decir que, esta primera dimensión se ata fielmente a los abordajes ideológicos de la cultura popular, el folclor y las tradiciones en los países no europeos, que tuvieron que enfrentar la encrucijada de encasillar o no sus manifestaciones cotidianas en objetos dignos de ser refrendados como arte popular según criterios eurocentristas, presentando, al menos, dos grandes contradicciones: una relacionada con definir quiénes son las autoridades de la cultura popular en la misma vida de sus pueblos y desde la academia y, otra, sobre la demarcación de los criterios de validez a la europea, homogeneizando y jerarquizando sus propias expresiones, aplicando tales criterios.

Al cuestionar estas situaciones en el ámbito nacional, en el trabajo titulado *República liberal, intelectuales y cultura popular*, Silva indaga respecto a las representaciones de la cultura popular en Colombia, analizando sus nexos con la edificación de identidad nacional. De manera especial, este autor señala que

(...) dicha representación se ha pensado a través de una matriz folclórica, que la recrea como “folclor” y como “tipicidad”, y que en buena parte el resto del siglo XX colombiano simplemente ha vivido de esa misma “invención”, de tal manera que gran parte de los estudios sobre la llamada “cultura popular” son, desde ésa época, tan solo un larguísimo comentario, con visos de repetición, de las posibilidades limitadas que ofrece la interpretación folclórica o folclorizante de la cultura (Silva, 2005, p. 15).

Y más adelante, explícita que se puede sostener que “la representación folclórica de la cultura ha sido la representación oficial (estatal y social), legítima y legitimada, de la cultura popular” (Silva, 2005, p. 18). Este análisis, en extensión, contiene la segunda dimensión epistemológica del arte popular, a saber, su papel de representación oficial (estatal y social), legítima y legitimada, de la cultura popular. Es decir, los procesos de legitimación del arte popular muestran su cosificación como producto oficial, permitido y beneficioso, tanto para los intereses de una nación promotora de sensibilidades prefabricadas como para las condicionadas por su aire nostálgico de identidad y configuración simbólica de lo popular.

Por otra parte, Bourdieu (1998) plantea la clasificación de algunos gustos correspondientes con los niveles escolares y las clases sociales de los agentes: el gusto legítimo, medio y “popular”; elementos que son punto de partida para tratar asuntos referentes a lo que el autor llama, “títulos de nobleza cultural”, es decir, aquel capital (depositado, en parte, por la institución escolar) que condiciona los procesos de atribución de la obra de arte y del artista, así como los procesos de percepción implicados (Bourdieu, 1998, pp. 50-52). En este sentido, estas titulaciones son constituyentes de una disposición estética, del buen gusto y, sobre todo, de la “verdadera” cultura.

Esta problematización, que profundiza Bourdieu, reconoce las ligaduras entre arte y vida como resultantes de una confrontación simbólica, revelada con precisión en la interlegitimación de la obra de arte y sus valores, y también, en procesos de manifestación de la disposición estética (otra), dentro de un campo social determinado, estableciendo diferencias y semejanzas, clasificando y paralelamente, siendo clasificados. Por ello, “los gustos (esto es las preferencias manifiestas) son la afirmación práctica de una diferencia inevitable” (Bourdieu, 1998, p. 53).

De ahí que otra dimensión epistemológica del arte popular apunta a la comprensión de su campo circundante y la interconexión con otros campos que actúan sobre los agentes, así como a la inversa, éstos los reconfiguran. No podría, entonces, concebirse el arte popular sin reconocer su campo de acción que a la vez es un campo de poder, sin destacar los capitales culturales en juego y sin reconocer las negociaciones o transacciones simbólicas dentro de la sociedad.

De otro modo, en palabras de García, se entiende:

(...) que lo popular, no puede designar un conjunto de objetos (artesanías o danzas indígenas), sino una posición y una acción, que el sentido y el valor populares se van conquistando en las relaciones sociales, es el uso y no el origen, la posición y la capacidad de suscitar actos o representaciones populares, lo que confiere esa identidad (García, 1989, p. 197).

Igualmente, este autor enfatiza que los procesos de elaboración de lo popular se constituyen como consecuencia de las desigualdades entre capital y trabajo, pero también por la apropiación desigual – en el consumo– del capital cultural de cada sociedad. Esto debido a las formas propias con que los sectores subalternos reproducen, transforman y se representan sus condiciones de trabajo y de vida, con lo cual, resulta indispensable comprender el sentido político, que, desde una perspectiva u otra, se le pretende brindar a la cultura popular, pero al mismo tiempo, es fundamental reconocer cómo opera la apropiación desigual del capital cultural y cómo se presentan las formas de producción y reproducción de los sectores subalternos. Suscita esto varias líneas de indagación en torno a lo popular: su contexto de aplicación, su carácter histórico y sus formas de uso e intercambios de bienes simbólicos entre subalternos y hegemónicos. Especialmente, “en la circulación, y sobre todo en el consumo, los bienes y mensajes hegemónicos interactúan con los códigos perceptivos y los hábitos cotidianos de las clases subalternas” (García, 1989, p. 77). Con esto, es crucial conocer dichos procesos de circulación y consumo del capital simbólico, en la intersección misma de los hábitos cotidianos de las clases subalternas y las exigencias de la cultura hegemónica. Se trata de descifrar las conversiones estéticas de los subalternos en medio de tensiones del orden local y global.

Dichas conversiones estéticas son, en cierta medida, hibridaciones culturales que se presentan como otro componente epistemológico del arte popular. Nuevamente, no es posible acercarse a cualquier manifestación artística popular sin ver los procesos de circulación y consumo del capital simbólico, representado en hábitos cotidianos y formas de integración de lo uno con lo otro. No obstante, es relevante resaltar que dichas hibridaciones no pueden considerarse armoniosas o libres de tensiones y conflictos, tampoco son ingenuas negociaciones donde “todos ganan”. Con esto, el mismo abordaje de procesos de transculturación, mediación e hibridación requiere un agudo sentido crítico de las relaciones entre hegemónicos y subalternos.

Al respecto, Santamaría (2007) en su artículo, “El bambuco y los saberes mestizos: academia y colonialidad del poder en los estudios musicales latinoamericanos”, plantea lo que se podría llamar el proceso hibridatorio del bambuco; define como “problema de inaccesibilidad epistémica a los saberes mestizos”, las dificultades que circundaban a los investigadores de la época (entre mediados del siglo XIX a mediados del siglo XX) y a sus producciones, puesto que se enfrentaban a una expresión viva de la cultura popular que se sometería, justo por el problema planteado, a lo que jocosamente llamaría una “desbambukeada” (por su etimología) del bambuco. En este sentido, al proceso “estabilizador e inevitable” que algunos podrían llamar de hibridación cultural de esta expresión, se le identifican profundas interpretaciones y valoraciones hegemónicas, propias del ámbito cultural de la época que con todo sentido, desnaturalizaron su música para convertirla (en la idea de conversión religiosa) en una manifestación cultural más “elevada”, “cultura” y acorde a los cánones del arte musical “universal” y los intereses del naciente Estado-nación. La academia fue el templo y los maestros de arte los guías espirituales de dichas elevaciones. La autora plantea que esta situación puede abordarse, de mejor manera, desde los aportes del enfoque de colonialidad del poder y diferencia colonial para acceder a una interpretación histórica que no sólo dé cuenta de la dimensión política de subalternos, sino de su dimensión epistemológica que, como en el caso del bambuco, se reconocía en su posibilidad de ser expresión de saberes y valores que hechos música respondían a un paradigma distinto al que se instalaba dentro del pensamiento científico y las lógicas del arte europeo. En esta dirección, se hace necesario repensar cómo se enseñan y aprenden esas expresiones musicales no europeas, fundamentalmente, desde sus propios lugares de enunciación. Como estrategia conceptual y metodológica, Santamaría retoma la noción de Walter Dignolo sobre la producción de pensamiento fronterizo, el cual consiste en, “reflexionar y construir desde la conciencia de nuestra propia posición intermedia, entre el eurocentrismo académico y las culturas tradicionales o populares” (Santamaría, 2007, p. 213).

Aparece, entonces, otro componente de la dimensión epistemológica, partir del reconocimiento del problema de inaccesibilidad a los saberes pluriétnicos para situarse en un pensamiento fronterizo, entre el eurocentrismo académico y las culturas tradicionales o populares. Con esto, ya no sería el centro de dificultad identificar la autoridad política y cultural que define y condiciona las manifestaciones del arte popular, sino que se identificarían las propias limitaciones para estudiar estos fenómenos con nuestros recursos y obstáculos, procurando, de alguna manera, destacar saberes y prácticas por su valor, lógica, sentido y funcionalidad en sí mismos.

Complementariamente, las manifestaciones del arte popular ofrecen “una visión del mundo, del hombre y las relaciones humanas totalmente diferente, deliberadamente no-oficial, exterior a la Iglesia y al Estado” (Bajtín, 2003, p. 8). Bajo estas concepciones lo popular, con su traje grotesco, desestabiliza la cultura oficial y la autoridad. Más particularmente, se llega a comprender lo que menciona Todorov, sobre la necesidad de reconocer siempre, “la existencia de tipos de enunciado, o de discurso, en número bastante elevado, pero no obstante limitado” (Todorov, 2013, p. 96). Justamente, son estos enunciados, los lugares de exploración de contextos históricos, sentidos, usos, interacciones y manifestaciones de la cultura popular. Bajtín, citado por Todorov, expresa que la lengua, “no es un sistema abstracto de formas normativas sino una opinión heterológica concreta acerca del mundo...cada palabra huele al contexto y a los contextos en los que ha vivido su intensa vida social” (Todorov, 2013, p. 97). Este autor lo amplía cuando esboza que, “la heterología es de cierta manera natural a la sociedad; nace espontáneamente de la diversidad social. Pero, así como aquella, está constreñida por las reglas que impone el Estado único, la diversidad de los discursos se combate por la aspiración, correlativa a cualquier poder, de instituir una lengua (o más bien un habla) común” (Todorov, 2013, p. 98).

Tal como expresa, De Certeau,

Se puede suponer que estas operaciones multiformes y fragmentarias, relativas a ocasiones y detalles, insinuadas y ocultas en los sistemas de los cuales estas operaciones constituyen los modos de empleo, y por tanto desprovistas de ideologías o de instituciones propias, obedezcan a determinadas reglas. Dicho de otro modo, debe haber una lógica de estas prácticas...A través de este sesgo, la “cultura popular”...se formula esencialmente en “artes de hacer” esto o aquello, es decir, en consumos combinatorios y utilitarios. Estas prácticas ponen en juego una *ratio* “popular”, una manera de pensar investida de una manera de actuar; un arte de combinar indisociable de un arte de utilizar” (De Certeau, 2000, p. XLV).

Estas reflexiones nodales, plantean la relación entre arte popular (institucionalizado) y otras expresiones de la “ratio popular”, quizá ajenas a las primeras, (y muy cercanas a la noción antigua de arte / artesanía), con dinámicas propias que pueden ampliar su campo de acción, entendiendo que el arte popular opera como campo social en correlación con preceptos de las Bellas Artes, con determinantes de la cultura nacional y la modernidad (o lo que interpretamos-asimilamos de esa idea). Desde aquí, cobra importancia analizar las relaciones y tensiones del campo social del arte, entendiendo que dicho campo debe interpretarse, “a la vez como campo de fuerzas, cuya necesidad se impone a los agentes que se han adentrado en él, y como campo de luchas dentro del cual los agentes se enfrentan, con medios y fines diferenciados según su posición en la estructura del campo, contribuyendo de este modo a conservar o a transformar su estructura” (Bourdieu, 1997, p. 49).

García en este rumbo plantea que, “de todos modos, la interacción creciente entre lo culto, lo popular y lo masivo ablanda las fronteras entre sus practicantes y sus estilos. Pero esta tendencia lucha con el movimiento centrípeto de cada campo, donde quienes detentan el poder basado en retóricas y formas específicas de dramatización del prestigio suponen que su fuerza depende de preservar las diferencias. La disolución de los tabiques que los separan es vivida

por quienes hegemonizan cada campo como amenaza a su poder” (García, 1990, p. 337). Esto conlleva a analizar el campo social del arte popular, desde diversos discursos y prácticas de sus agentes, al reconocer sus dinámicas, las posibles relaciones con fenómenos de la vida cotidiana que son distantes a los cánones establecidos, por ello, excluidos de su accionar y reflexión. La artesanía aquí tiene una connotación especial y el reto justamente es ubicarla en su relación con el arte popular y con sus cánones, entendiendo que al hablar de artesanía se trata de resaltar, “la habilidad de hacer las cosas bien” (Sennett, 2009, p. 20), un aspecto inherente a la creación humana, una característica que (aunque siga siendo ambigua y controversial) desborda las fronteras del arte y cobra distancia con la carga romántica del artesanado, revalora su lugar, entendiendo que en la Edad Media, el artesano “era aquel que exploraba las dimensiones de la habilidad, el compromiso y el juicio de una manera particular, cuyas habilidades deberían transmitirse de generación en generación” (Sennett, 2009, p. 33). Actualmente, no sólo su concepción, sino su lugar histórico y político, parecen pertenecer al medioevo, dado que sus contribuciones siguen siendo, en muchos casos, ignoradas. Así, el reconocimiento de las ligaduras entre arte / artesanía (superando su planteamiento dicotómico), sus nexos con formas de hacer contenedoras de lógicas y sentidos particulares y, especialmente, su posicionamiento como resistencia simbólica a las hegemonías culturales, son elementos fundamentales de otro componente de la dimensión epistemológica del arte popular. Más que ser una última dimensión, ésta es una dimensión transversal dado que apunta a explorar la “ratio popular”, como manifestación de las lógicas inherentes a experiencias y prácticas cotidianas que deberán ser estudiadas, tomando distancia de las limitantes y los condicionantes del sistema moderno de las Bellas Artes, de los preceptos del Estado-nación y de la configuración del sistema de globalización neoliberal.

Ahora bien, referirse a arte popular en el contexto nacional y latinoamericano significa problematizar su conceptualización por

muchos años instalada con tintes románticos y nacionalistas, sin cuestionamiento alguno, en las academias, en el quehacer de maestros y maestras consagrados. Como se insinuó ligeramente, quedan muchas tareas pendientes: la historiografía del arte nacional, por ejemplo, tiene severas deudas con el lugar de las manifestaciones populares y qué decir, con el estudio riguroso sobre prácticas y costumbres del periodo precolombino y de la diáspora africana, en términos de sus culturas populares y las transformaciones suscitadas con la esclavitud. Otra esfera, que escapa a los propósitos de este escrito, pero sobre la que no se puede pasar de soslayo, es la inevitable reflexión sobre cultura popular, cultura de masas y nuevas tecnologías, relaciones complejas, pero necesarias, para comprender las intersecciones simbólicas entre subjetividades y estructuras determinantes de la identidad nacional, en profunda conexión con los preceptos del mundo globalizado. Arte popular, o en adelante, arte popular / artesanía, es una categoría multidimensional que integra elementos constitutivos de una dimensión epistemológica (o varias dimensiones epistemológicas) del arte popular, tratando de comprender sus posibilidades y obstáculos, con el sentido de configurar un espectro de análisis a dicha expresión, para trascender sus limitantes y dibujar caminos posibles en el terreno de la cultura popular.

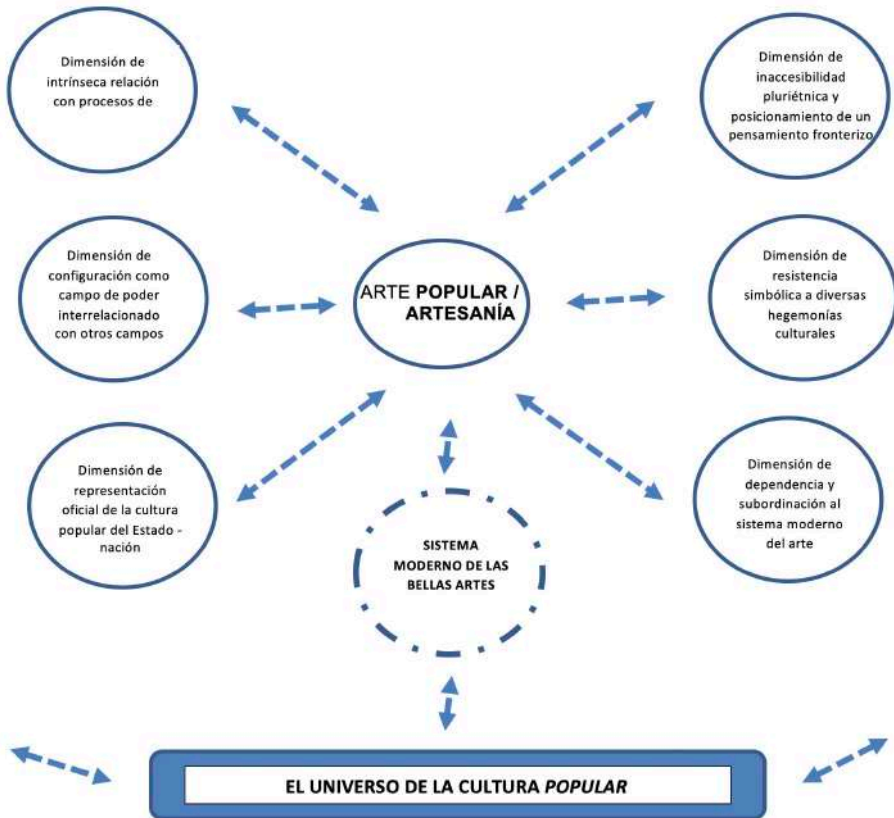


Gráfico 7. Síntesis de las dimensiones epistemológicas del arte popular que condensa sus interconexiones en un gran campo de poder en estrecha interrelación con el sistema de las bellas artes (siguiendo algunas ideas de Bajtín, analizadas por Todorov, 2013, p. 97)

Fuente: Creación propia.

6.3. Dimensión paradigmática del romanticismo.

Precisamente aquello que a los hombres incultos les parece ser naturaleza en la obra de arte, no es la naturaleza (desde fuera), sino el hombre (naturaleza desde adentro). Goethe, 1996.



Figura 9. La edad de oro. Lucas Cranach el viejo, 1530.

Fuente: <https://www.arteconografia.com/2012/02/la-edad-de-oro.html>

En lo recorrido hasta aquí, aparece constantemente la imagen paradigmática del romanticismo expresada en múltiples facetas. Entre las que más se pueden relacionar con el posicionamiento de los estudios del arte, la cultura popular y el folclor se presentan como confrontadoras del orden racional del mundo que imponía la modernidad; como superación de la escisión entre sujeto y naturaleza y, como consolidadoras del ideal del retorno y configuración de un renovado orden social.

Frente a la racionalidad del mundo que la modernidad establecía, el romanticismo, de cierta manera, esboza su verdad, por medio de,

La añoranza a un estado anterior, asociado con la edad de oro, tan elogiada por Hölderlin y Novalis, en la que, aun antes del desarrollo de la filosofía clásica, hombres y dioses marchaban unidos por el mundo, cuando la armonía reinaba y todo era perfecto y completo. Esa idealización, anterior a la historia misma, funciona como símbolo de lo completo y acabado, como lo que Nietzsche entendía por equilibrio entre lo dionisiaco y lo apolíneo, es decir, el equilibrio entre lo racional y lo pasional, entre la exuberancia y el orden, entre *hybris* y *cosmos*. Por eso, la unidad se hace patente al hombre más como una nostalgia que como una realidad presente, más como algo a lograr que como algo dado, como algo perdido que debe ser recuperado. Una especie de actitud heroica ante el paraíso perdido (Powter, 2010, p. 98).

El tema de la instauración del romanticismo como integración del hombre con la naturaleza es recurrente, especialmente desde las tendencias y estilos artísticos ligados a la literatura, arquitectura y pintura, con más fuerza.

Quienes formaron parte de este grupo compartían su admiración por la naturaleza, exaltaban la figura del artista, anhelaban la antigüedad clásica e iban en búsqueda de la belleza. También se mostraban reaccionarios contra la Ilustración y el racionalismo kantiano. Vemos autores como Novalis o Schiller que manifestaban su oposición contra la rigidez de la razón ilustrada. Hablan de la armonía o la falta de ésta en la naturaleza como categoría estética. A partir de lo dicho, Aznar (1998) nos propone no mirar el romanticismo como un movimiento sino como un fenómeno estético que aparece para cambiar la percepción de la vida y que calará en todo el siglo XIX (Fernández Spina, 2016, p. 8).

Finalmente, otro rasgo que sobresale es la mencionada añoranza al pasado con un efecto de renovación social, anclado a los ideales nacionalistas y liberales.

El Romanticismo tuvo un papel clave [en la configuración de los nacionalismos del siglo XIX], ya que rescata las leyendas medievales, buscando en la tradición el espíritu de la nación y glorificando la supuesta libertad de otras épocas, ahora perdidas. Despertó el interés por el pasado histórico: el folklore, la épica y las costumbres antiguas se analizaron y divulgaron...fueron las universidades alemanas donde se realizaron las formulaciones teóricas más completas y donde surgieron importantes teóricos, como Herder y Fichte. El primero fue el iniciador de la idea de "Volkstum", nación-pueblo, grupo histórico, frente al Estado que puede ser una creación artificial. El segundo instó a la resistencia contra Napoleón en sus discursos a la nación alemana. Europa se convierte en un fervor nacionalista difícilmente conjugable con el caos que el congreso de Viena había introducido en el mapa de las nacionalidades. Así las sociedades secretas de los años 20 (la joven Alemania y la joven Italia) también impulsaron los sentimientos nacionales (Lara, 2010, p. 4).

Con este panorama, se puede dilucidar los mecanismos con los cuales se edificó al arte y al artista con un rol no sólo exaltador de la verdadera naturaleza, sino como mesías de lo sublime y sensible.

Estos nuevos aires propiciaron el interés, paradójicamente, con propuestas de rescate al pasado de ciencias cargadas de racionalidad, pero envueltas en un aura de contemplación y elevación espiritual. Por ende, el folclor representa un instrumento romántico (aunque plagado de vicios modernistas, como el rigor de la razón, la exhibición y el progreso) que propicia no sólo el encuentro y la preservación del pasado, sino actitudes frente a la cultura y al arte popular que, cosificados, pasan a ser objetos (muchas veces “primitivos”) de conservación y contemplación. Pero, no es posible trasponer el paradigma romántico europeo en América Latina, sin algunos conflictos centrales. Es decir, el universo colonial y luego la génesis de la república, en el caso de Colombia, ofrece elementos de análisis, especialmente en la relación entre grupos hegemónicos y subalternos que negocian constantemente con sus propios capitales culturales. El profesor Silva al respecto referencia que,

Como lo indicaba en 1936 Gustavo Santos, director nacional de Bellas Artes, el país carecía de verdaderas instituciones culturales y soportaba aún una vida cultural estrecha y mezquina, cuya cabeza era “un proletariado artístico pésimamente preparado para la vida artística y para la vida real”, extraviado de sus tareas y funciones, por la propia ignorancia que padecía de su entorno y de sus tradiciones”...el proyecto de “extensión de la cultura” incluyó desde el principio la idea de una recuperación del “arte popular”, lo que se dejaba claro, por ejemplo, cuando se mencionaba su política de museos abiertos, que deberían ser entidades vitales, atentas a todas las manifestaciones posibles del arte, aún el rudimentario [el subrayado es de quien escribe] que se conoce con el nombre de arte popular y que a veces esconde en embrión las manifestaciones de un futuro gran arte (Silva, 2005, p. 15).

Particularmente, sobre el desarrollo del folclor en el mundo europeo y americano de comienzos del siglo XX, Silva destaca que, “en América Latina, son para la generalidad de los países que comprende la región, años de surgimiento y estabilización tanto de instituciones que se dan como tarea la difusión del folclor, como de instituciones que se dedican a su conservación e investigación, siempre bajo la idea de que el folclor constituye el patrimonio cultural por excelencia de la nación” (Silva, 2005, p. 22).

Así, se puede concluir que el paradigma romántico no sólo impregnó y orientó los estudios sobre cultura y arte popular, sino que, fundamentalmente generó percepciones y actitudes especiales en torno a la búsqueda de la “auténtica” y “verdadera” manifestación del “alma del pueblo”, como ya se mencionó. Por eso, la connotación que políticamente se continúa ubicando en una serie de programas y estrategias gubernamentales donde la nación determina los códigos, símbolos de la cultura popular, legitimándola y posicionándola, incesantemente.

6.4. Dimensión historiográfica de los acercamientos al arte popular.

*El arte jamás ha de intentar ser popular.
El público es el que ha de intentar ser artista.
Oscar Wilde, 2015.*



Figura 10. Arte, política y modernidad. Ilustración creada por el diseñador gráfico, Fabián Patiño. En: Teatro popular y contrahegemonía en tiempos de globalización neoliberal.

Fuente: Paredes, 2018.

Como lo señala el profesor, Silva, En términos del análisis histórico, en América Latina la relación entre construcción de la nación y folclor, entendido este no sólo como una manifestación de la “identidad nacional” sino como la base misma de tal supuesta identidad, no ha sido investigada con cuidado; como tampoco ha sido analizada en detalle la relación entre folclor y nacionalismo a principios del siglo XX, para ver de qué manera las corrientes nacionalistas reinterpretan el folclor popular y lo constituyen en una de las bases de su dispositivo ideológico, al mismo tiempo que, cuando tales corrientes se han constituido en gobierno, proceden a la creación de instituciones culturales y al impulso de políticas culturales y educativas que tienen como uno de sus soportes la defensa y difusión del folclor (Silva, 2005, p. 24).

Ni qué decir de aproximaciones históricas críticas específicamente a la pintura, la música, la danza y el teatro popular. Quizá, como las revistas de farándula, miles y miles de artículos con ovaciones propias de una comunidad de amantes y algunos críticos con lenguajes partidistas sí han circulado por las vitrinas del gran centro cultural de la nación. Pero, pensar en una historia, más allá de la historia oficial de las grandes obras y eventos del arte popular, es decir, una historia de las dinámicas, contradicciones y transformaciones de la cultura popular, la viva, no la museificada o prefabricada, es todavía una cuestión en ciernes. Como se ha mostrado, “buscando elementos propios de una ‘cultura nacional’ se da el surgimiento en Europa del concepto de arte popular, el cual se da en el contexto de los procesos de unificación nacional, en un esfuerzo por sustentar el vínculo de la cultura provinciana con el centro y de buscar un pasado u origen nacional propio, justo en el momento cuando, por cambios económicos y políticos, muchos aspectos de la tradición local empiezan a transformarse” (Cordero, 1992, p. 38).

Una visual menos prometedora se relaciona con los estudios nacionales y latinoamericanos sobre artesanía, desde una óptica crítica, no sólo como meras descripciones de formas y colores, tan bellas, decorativas y útiles que parecieran sobrevalorar nostálgicamente sus producciones, entendiendo menos de

funcionalidad y más de valor de consumo. Tampoco los estudios sobre folclor muestran otro panorama, empezando por la escasez de acercamientos a la instauración de esta disciplina en nuestras parcelas latinoamericanas.

Contrariamente a la antropología, la historia y la sociología, que se desarrollan en las universidades, el folclor es un dominio reducido al reino de aquellos que cultivan un arte por afición, reducido a la afición de los folcloristas. Tanto en Francia como en Inglaterra, el estudio de la cultura popular se desarrolla al margen de las universidades, instancias legítimas de consagración del trabajo científico. Esta marginalización se hace todavía más acentuada si consideramos que el momento en que el folclor se constituye como campo de estudio, coincide con la emergencia de la universidad moderna en esos países (Ortiz, 1989, p. 66).

En este sentido, el reto es múltiple y multidireccional. Son varios aspectos a explorar: la historia (ya no de las grandes personalidades, del artista sublime), sino de procesos de producción artística ligados a formas de representar las diversas “identidades nacionales”, sin pretensiones manifiestas por consolidar la imagen de un pueblo exaltado en sentimientos, lenguajes y pasiones; la historia de las diversas manifestaciones de la cultura popular. Más allá de los cánones del arte popular, por ejemplo, desde el reconocimiento, hay análisis de oficios y prácticas cotidianas en continua transformación; la historia y desarrollo del concepto arte popular en el abordaje de sus dimensiones epistemológicas; las variantes escurridizas del arte popular: callejero, social, político, etc; el tránsito de políticas y programas culturales reflejo de la hegemonía sobre lo popular; estudios históricos sobre el folclor como disciplina y sus implicaciones epistemológicas, socio-políticas y culturales, entre otros asuntos de interés. Paralelamente, estas aproximaciones podrían dirigirse a varios lugares: el terreno de la sociología del arte popular; de la filosofía del arte popular; la psicología del arte popular o de los oficios; la antropología del arte popular; la historia cultural del arte popular y la gestión cultural comunitaria, entre tantos.

6.5. Usos y aplicaciones del arte popular en el contexto nacional y latinoamericano: ¿Cómo tejer una historia cultural del arte popular desde Santiago de Cali, Colombia?

A menudo es más reveladora y valiosa una crónica popular que una novela profesional y el pulso de la vida real se siente con más fuerza en ciertas coplas anónimas del cancionero nacional que en muchos libros de poesía escritos con el código de los iniciados; los testimonios de la gente que de mil modos expresa sus lastimaduras y esperanzas, frecuentemente resultan más elocuentes y bellos que las obras escritas en nombre del pueblo.
Eduardo Galeano. 1988.



Figura 11. Fotografía.

Fuente: <http://www.vanguardia.com/actualidad/colombia/193417-urabenos-y-rastrojos-controlan-las-pandillas-en-cali>

Como se ha insistido, este texto trata de instalarse en el terreno de la cultura popular, comprendiendo que, “parte de la dificultad surge de la otredad implicada que siempre está presente/ausente cuando utilizamos el término cultura popular, [que se define] implícita o

explícitamente, en contraste con otras categorías conceptuales: cultura folclórica, cultura de masas, cultura dominante, cultura de la clase trabajadora, etc.” (Storey, 2002, p. 13). Del mismo modo, con Williams, se reconoce que ella posee “cuatro significados corrientes: que gusta a muchas personas; obra de tipo inferior; obra que intenta deliberadamente ganarse el favor de la gente; cultura hecha por la gente para ellos mismos” (Williams, 2000, p. 79). Este camino, como se ha indicado, permite anidar en el estudio y reconocimiento de otras formas de manifestación de la cultura popular, para analizar posibles resistencias, entendiendo que, “la hegemonía, en este caso de las Bellas Artes, del arte popular, de la cultura nacional y la modernidad, no se da de modo pasivo, como una forma de dominación. Es continuamente resistida, alterada por presiones que no le son propias. Por tanto, los conceptos de contrahegemonía y de hegemonía alternativa, son elementos reales y persistentes de la práctica” (Williams, 2000, p. 134).

En resumen, esta tarea que se le sugiere, junto a otras disciplinas, a la historia cultural del arte popular consiste, en palabras de De Certeau, “en llevar las prácticas y las lenguas científicas hacia su país de origen, a la *Jeryday life* / la vida cotidiana” (De Certeau, 2000, p. 10). Pensar el arte popular en el contexto nacional implica partir por el reconocimiento del universo de la cultura popular y la vida cotidiana. Especialmente, de su renovación epistemológica y pragmática, resaltando sus posibilidades de resistencia y posicionamiento contrahegemónico, sólo si se aleja la mirada ingenua, romántica y nacionalista de su realización y alcances. Esto conlleva analizar las formas cómo la artesanía y el folclor (reinventado o desfolclorizado) pueden insertarse en las lógicas mismas de la cultura popular y la vida cotidiana, sin que apresuradamente tengan que incorporarse en las lógicas del mercado global, porque subsistir urge, pero redignificar sentidos y funcionalidades de muchas prácticas, es otro reto vital de gran envergadura.

Ahora bien, tejer una historia cultural del arte popular latinoamericano, desde Cali, Colombia, sólo es un pequeño esfuerzo por revelar posibilidades y obstáculos de esta manifestación en un mundo donde, ni el romanticismo, ni la modernidad (ni lo posmo), se viven a la europea. Son prolíficas las experiencias, conocimientos y lenguajes renovados que cada manifestación de la cultura popular realiza en cada rincón latinoamericano, sin que necesariamente tengamos que rotularlas como expresiones de arte popular, porque están ancladas a la vida cotidiana como los chistes, refranes, mitos, leyendas, cantos, formas de danzar, vestir, cocinar, comer, en fin, expresiones de vida, más cercanas a la noción de arte popular / artesanía, que a los criterios eurocentristas del arte, en territorios donde los ideales nacionalistas de identidad, no han borrado los matices de vinculación afectiva entre personas que no debaten sobre estética, ni política, en los grandes recintos del conocimiento, aunque saben aplicarlas con maestría y deleite.

Seguramente, necesitamos estudiar con detalle estas expresiones y reconocer que el “arte popular / artesanía”, podría ser la categoría que se acerque más a nuestras dinámicas y contradicciones, dialogando con nuestras diferencias y, desde ellas, revitalizando, nuestros mecanismos de conversión estética subalterna que han permitido que las desiguales negociaciones simbólicas contenidas a lo largo de nuestras historias, presenten resistencias y posibilidades de otros posicionamientos, como formas de seguir explorando el mundo que vivimos. Las prometedoras cruzadas de la cultura viva, Proyecto que busca “visibilizar, des-esconder, como diría Celio Turino [historiador, escritor y político brasileño que impulsó en el 2004 el programa Cultura Viva del Ministerio de Cultura de Brasil, programa que desde el 2014 se ha convertido en la Ley de Cultura Viva que se ha extendido a varios países latinoamericanos, realizando encuentros anuales de cultura popular], dinámicas culturales que desde décadas han venido floreciendo en la mayoría de ciudades latinoamericanas, como esperanza de vida frente a las violencias y exclusiones o, simplemente como acciones autónomas

de dignificación de la vida de las distintas comunidades” (Teatro Esquina Latina et. al, 2014, p. 7).

En algunos países latinoamericanos (vale decir, que nos queda otro reto: reconocer las jerarquizaciones culturales establecidas en América Latina, por ejemplo, el caribe de habla inglesa y francesa, parece ser, para los latinoamericanos, más lejano que la China), requieren prontamente un análisis riguroso que valore la potencialidad brindada a la cultura popular (o a algunas manifestaciones privilegiadas), a la vez que critique sus fórmulas de incursión en las legislaciones nacionales y en las propuestas gubernamentales. Bienvenida la vitalidad de la cultura, pero sin el retorno de una folclorización recargada, de la cultura y el arte popular.

6.6. Bibliografía

- Aznar, S. (1998). *El siglo XIX. El cauce de la memoria*. Madrid, España: Editorial Istmo.
- Batjín, M. (2003). *La Cultura Popular en la Edad Media y el Renacimiento. El Contexto de François Rabelais*. Madrid, España: Alianza Editorial.
- Bourdieu, P. (1997). *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*. Barcelona, España: Ed. Anagrama.
- Bourdieu, P. (1998). *La Distinción*. Madrid, España: Santillana ediciones.
- Castaño, C. (1998). *Parque Nacional Natural Chiribiquete, la peregrinación de los jaguares*. Bogotá, Colombia: Ministerio del Medio Ambiente.
- Cordero, K. (1992). *Jerarquía sociocultural y la historia del arte popular*. México.: Arte y coerción. UNAM.
- De Certeau, M. (2000). *La Invención de lo Cotidiano. I. Artes de Hacer*. México: Universidad Iberoamericana Biblioteca Francisco Xavier Clavigero.
- Deas, M; Sánchez, E; Martínez, A. (1998). *Tipos y Costumbres de la Nueva Granada. Colección de Pinturas y Diario de Joseph Brown*. Bogotá, Colombia: Fondo Cultural Cafetero.
- Fernández, M. (2016). *El romanticismo alemán y la naturaleza. Memoria del trabajo de grado*. Historia del Arte. España: Facultad de filosofía y letras. Universidad de las Islas Baleares.
- Galeano, E. (1998). *Nosotros Decimos No*. Madrid, España: Ed. Siglo XXI.
- García, N. (1989) *Las Culturas Populares en el Capitalismo*. México: Ed. Nueva Imagen.
- García, N. (1990) *Culturas Híbridas. Estrategias Para Entrar Y Salir de la Modernidad*. México: Ed. Grijalbo.
- Goethe, J. (1996). *Máximas y reflexiones*. Barcelona, España: Editorial edhesa.
- Hall, S. (1984). *Notas sobre la deconstrucción de lo popular*. En: Historia popular y teoría socialista. Barcelona, España: Ed. Samuel Ralph.

- Jaramillo, C. (1979). Recolectores de residuos en la autopista suroriental en Santiago de Cali. Archivo de la Biblioteca Departamental Jorge Garcés Borrero. En: <https://www.bibliovalle.gov.co/portal/atencion-al-ciudadano/eventos/97-archivo-fotografico-y-filmico-del-valle-del-cauca>
- Lara, R. (2010). *Liberalismo y nacionalismo en la Europa del siglo XIX, Proyecto CLIO*, 36. En: <http://clio.rediris.es>
- Ortiz, R. (1989). *Notas Históricas Sobre el Concepto de Cultura Popular*. En: Diálogos de la Comunicación, No., 23. Lima, Perú.
- Paredes, L. (2018). *Teatro popular y contrahegemonía en tiempos de globalización neoliberal*. Popayán: Universidad del Cauca.
- Powter, A. (2010). Paradigmas de superación de la escisión Sujeto-Naturaleza en el Romanticismo y en la pintura de Caspar David Friedrich. En: *Signos Universitarios. Revista de la Universidad de El Salvador*. Año 29, No., 45. pp 83 – 105.
- Santamaría, C. (2007). *El bambuco y los saberes mestizos: academia y colonialidad del poder en los estudios musicales latinoamericanos, publicado en el texto, "Giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global"*. Compilado por Castro – Gómez y Grosfoguel; Bogotá, Colombia: Siglo del hombre editores.
- Sennett, R. (2009). *El artesano*. Barcelona, España: Ed. Anagrama.
- Shiner, L. (2014). *La Invención del Arte*. Una Historia Cultural. Barcelona, España: Ed. Paidós.
- Shusterman, R. (2002). *Estética pragmatista*. Barcelona, España: Idea Books.
- Silva, R. (2005). *República Liberal, Intelectuales y Cultura Popular*. Medellín, Colombia: La carreta editores E.U.
- Storey, J. (2002). *Teoría Cultural y Cultura Popular*. España: Ediciones octaedro.
- Tatarkiewicz, W. (1991). *La Historia de la Estética*. Tomo III. Madrid, España: Ed. Akal.
- Teatro Esquina Latina et. al (2014). Documento Propuesta de Creación del Programa Nacional de Cultura Viva Comunitaria

- para el Ministerio de Cultura de Colombia. Material Interinstitucional. Bogotá, Colombia.
- Todorov, T. (2013). *Mijaíl Bajtín: El Principio Dialógico*. Bogotá, Colombia: Instituto Caro y Cuervo
- Wilde, O. (2015). *Algunas máximas para la instrucción de los súper educados*. En: *Obras – Colección de Oscar Wilde*. España: Editorial Iberia literatura.
- Williams, R. (2000). *Marxismo y Literatura*. Barcelona, España: Ed. Peníns



Capítulo VII

Chapter VII

Acercamiento conceptual a las trayectorias e indicios sobre la construcción de lo negro en Colombia

Conceptual approach to the trajectories and signs of the construction of the black in Colombia.

Marinella Rivera Escobar* 

<https://orcid.org/0000-0003-4701-1260>

7.1. Introducción

Este texto busca realizar un análisis de discursos sobre el enfoque diferencial, por lo tanto identifica las rupturas y continuidades desde el discurso de la diferencia del siglo XIX hasta el discurso del enfoque diferencial del siglo XX. Estos discursos, concebidos como tecnologías de poder a la manera de Foucault, configuran formas de pensar y hacer que afectan las comunidades afrocolombianas. Por eso, todo lo acá expuesto es un punto de partida donde se muestra

* Universidad Libre
Cali, Colombia

✉ ries_mari@yahoo.es

Cita este capítulo

Rivera Escobar, M. (2020). Acercamiento conceptual a las trayectorias e indicios sobre la construcción de lo negro en Colombia. En: Cuartas Montero, D. L. (Ed. científica). *Sujeto e identidades: miradas en curso desde la historia cultural* (pp. 241-265). Cali, Colombia: Editorial Universidad Santiago de Cali.

cómo los conceptos de lo negro, la etnicidad y la raza tienen múltiples aristas, en un análisis posestructuralista nos permite entenderlas mejor. Este análisis ayuda a la comprensión de dichos conceptos como fenómenos socioculturales que han sido construidos a través de relaciones de poder, en las que se ha posicionado a un grupo como los *otros* de occidente mediante prácticas discursivas sobre los rasgos físicos, sobre las características culturales en diferentes momentos y lugares, estos *otros* no han sido sujetos pasivos sino agentes de dicha construcción. Todas ellas vistas mediante políticas de identidad que buscan transformar una representación negativa a través de la recuperación de un pasado histórico; sin embargo, dicho pasado se reconstruye desde las características locales del presente.

Aun así, llegar a estas conclusiones ha implicado transformaciones en la forma de construir conocimiento, de entender el objeto de estudio, de aplicarlo a diferentes contextos, etc. Es por esto que para comprender de mejor manera este análisis postestructuralista sobre un tipo particular de etnicidad, como de lo que es lo negro, se hace necesario tener en cuenta cuatro dimensiones: epistemológica, paradigmática, historiográfica y práctica.

En primer lugar, en la dimensión epistemológica se trata de reflexionar sobre las condiciones que hicieron posible la construcción del conocimiento sobre estos fenómenos, qué crisis, cambios o desplazamientos se dieron con la transición hacia el giro lingüístico y cultural. En segundo lugar, en la dimensión paradigmática se esbozan algunos de los principales aportes del estructuralismo y posestructuralismo al proporcionar herramientas para analizarlos. En tercer lugar, la dimensión historiográfica nos permite indagar sobre cómo se ha escrito la historia y la transformación que dicha comprensión ha tenido desde una perspectiva crítica al explicar cómo la noción de etnicidad no es suficiente y debe ser complementada por la de negritud. Por último, en la dimensión práctica se describe cómo se da esa construcción de lo negro en diferentes momentos y

lugares a través de políticas de la diferencia y de la identidad que son llevadas a cabo por diferentes agentes.

7.2. Dimensión epistemológica

Martín Ríos en su revisión realizada en el año 2009 sobre las corrientes historiográficas en la segunda mitad del siglo XX, identifica que las formas de producir conocimiento sobre la historia han cambiado. En este sentido, es importante destacar que a principios del siglo XX la historia daba una gran importancia a las estructuras económicas, sociales y políticas que fueron los pilares sobre los que se construyó una historia que se acercaba mucho al ideal de Bloch y Febvre de hacer una historia “total”, que a su vez fue poco a poco reemplazada por la historia serial durante la década de los cincuenta y sesenta, con trabajos como los de Chaunu, Vilar, Fogel, Engerman, etc. Posteriormente, fue seguida por la historia de las mentalidades que se nutrió de la psicología social estadounidense con trabajos como los de Braudel, en un principio, y después con trabajos como los de Febvre, Duby, Vovelle y Le Goff que entraron en diálogo con la etnología, antropología y la sociología.

Y luego, las escuelas historiográficas anglosajonas retomaron algunas de las reflexiones hechas de la filosofía posmoderna que comenzaba a ofrecer respuestas pertinentes a las nuevas inquietudes que se planteaban en un mundo “globalizado” a través de dos vías:

La primera se originó en el mundo anglosajón en la primera mitad de la década de los años setenta y es conocida como el “giro lingüístico” (*linguistic turn*). Su gestación hunde sus raíces en los trabajos y postulados teóricos y metodológicos de autores como Michel Foucault (1926–1984) –a propósito de las relaciones de poder encarnadas y reflejadas en los discursos– y Jacques Derrida (1930–2004) –con su crítica deconstructivista a los conceptos de significado y significante– y se caracteriza, entre otros elementos, por considerar a la historiografía un discurso poseedor de sus propias reglas de elaboración y legitimación y por otorgar una gran importancia a la deconstrucción de los textos y a las formas narrativas. (Ríos, 2009, p. 106).

La segunda, conocida como el “giro cultural” (*cultural turn*), surgió de forma más o menos simultánea, aunque independiente, tanto en Gran Bretaña como en Francia y posteriormente fue cultivada en otros países como Estados Unidos y España. En esta corriente se conjugaron las herramientas del análisis del discurso y la importancia dada a la forma narrativa con el estudio de las relaciones existentes entre las representaciones culturales y las prácticas sociales de una sociedad determinada (Ríos, 2009, p. 106).

Según este mismo autor, el cambio en la producción de conocimiento, en especial en lo que respecta al giro cultural estuvo relacionado con tres factores: en primer lugar, el papel desempeñado por la antropología cultural o simbólica que puso en circulación conceptos como representación o símbolo y nuevas formas de análisis; en segundo término, la utilización de los aportes realizados por el posmarxismo, la historia de género, el análisis de imágenes y su mutua contaminación en una marcada interdisciplinariedad; tercero, el surgimiento de nuevos estudios que analizan los productos culturales y su relación con las prácticas sociales. Estas corrientes generan como conclusión que la escritura de la historia es un proceso de construcción y para conocerlo se deben conocer o deconstruir los discursos.

En el mismo sentido, los cambios epistemológicos se expresan en los siguientes aspectos: lucha contra la idea de progreso, interés por la narrativa, la microhistoria, y los grupos oprimidos, se nutre de la etnología y antropología cultural; además, presenta sus investigaciones con un criterio estético al considerarse como rama de la retórica.

En este caso, se analiza la etnicidad, retomada del giro cultural y el giro lingüístico desde los siguientes aspectos: entender que ésta es una construcción social en la que las diferentes narrativas son centrales; en el interés de un grupo que ha padecido el poder y la dominación al ser construido como no-blancos, pero además, ha

ejercido a través de acciones de resistencia. Estas prácticas pueden deconstruirse en un análisis de las condiciones que las hicieron posible; en el siguiente apartado se describe de manera detallada este análisis.

7.3. Dimensión paradigmática

Para entender la dimensión paradigmática es necesario comprender los cambios que se han dado en las perspectivas sobre la noción de cultura, los problemas analizados y sus soluciones. En primer lugar, la revisión realizada muestra que, la primera transición es la del romanticismo al materialismo cultural que se caracterizaba por dar una gran importancia a la ideología, es decir, la presión que ejercen las fuerzas productivas, la producción de lo material y también lo simbólico a través del lenguaje, que genera unas clases sociales, una estratificación, etc. Estos aspectos fueron muy importantes, aunque esta transición fue criticada debido a que el concepto clase no podía explicar fenómenos como el género, la agencia y la etnia, además de tener una gran debilidad, que es el eurocentrismo.

En segundo lugar, está la transición del estructuralismo al postestructuralismo, relacionada con el fin del colonialismo y el socialismo. En primera instancia, la estructura se refiere a la representación del otro, pero, a su vez implica la reflexión sobre el poder, las relaciones de poder existentes en dichas representaciones, es decir, las relaciones de poder-saber-autoridad. Gracias a los desarrollos de Foucault que son retomados los años 70 se identifica que en los estilos de pensamiento para referirse a los *otros* (oriente, colonias) se configuran unas representaciones negativas que se presentan en la academia. Es decir, desde una perspectiva arqueológica se identifica cómo los discursos se convierten también en instituciones, prácticas, etc., luego en el método genealógico se identifican las formaciones discursivas como en la practicidad en archivos, etc. En segunda instancia, una perspectiva posestructuralista

se puede identificar cómo en el nacimiento de las naciones o de la idea de nacionalidad en los textos, mediante técnicas ‘verdaderas’, lo que quiere decir que han sido construidas a través de estrategias en las que se crea la realidad o se ubican los otros en una posición específica, con ideas de raza y etnicidad, en términos exóticos, de diferencia o de alteridad. Por lo tanto, se define su lugar en ese mundo a través de una jerarquía, a través de estrategias narrativas y prácticas sociales (higienización, normalización, control de la natalidad).

Esta transición estructuralismo - postestructuralismo fue criticada y se da una denuncia sobre el capitalismo, no de la esclavitud. Esta crítica la realizan los estudios culturales, debido a que los estudios sobre la modernidad dejaron por fuera a la colonialidad, es decir, continuaron siendo etnocéntricos y nacionalistas en su momento; al problematizar la modernidad no se problematiza la esclavitud.

En tercer lugar, están las discusiones del posmodernismo, centradas en la transición del capitalismo industrial al financiero, en la división entre el arte y la cultura de masas, y los estudios subalternos que surgen finalizando la década de 1990. En este paradigma aparece la voz de las víctimas y sus testimonios, la reflexión sobre la modernización, urbanización, el capitalismo, el nacimiento de las ciudades, la fragmentación de las identidades, la subjetividad, la mercantilización, la posmodernidad . Se da especial interés en esta reflexión los análisis sobre el sujeto negro posmoderno con doble conciencia, perteneciente a una nación pero también a una raza o etnia, y la tensión entre estructura y agencia. En ese sentido para el análisis del concepto etnicidad son muy importantes los desarrollos del posestructuralismo y la noción de agencia desarrollada en el posmodernismo (Hall, 2010; Restrepo, 2013).

7.4. Dimensión historiográfica

La reflexión que se plantea en este texto se da sobre un enfoque diferencial, el cual se alimenta de dos corrientes historiográficas; la primera es la de los estudios subalternos, al considerar aspectos como la subalternidad, el discurso y la dominación. Y la segunda, la de los estudios culturales latinoamericanos, al introducir la reflexión sobre el sujeto colonial, quizás en esta un poco más, con las reflexiones de Eduardo Restrepo (2013) relacionadas con los postulados de Stuart Hall (2010). En el siguiente apartado se especificará más sobre el uso y aplicación de dichas reflexiones para entender el concepto de etnicidad junto a otros similares como diferencia, raza y negritud.

En primer lugar, hay dos formas en las que se puede entender la etnicidad. Primero, como un elemento que es, que existe realmente. La etnicidad es definida como una forma de identificación social que parte de unas características de tipo cultural, físico y lingüístico. Segundo, como una construcción social, política, económica y cultural.

En esta primera perspectiva se puede hacer una clasificación entre unas etnias y otras de acuerdo con diferentes elementos; por ejemplo, un grupo étnico es aquel que se diferencia del conjunto de la sociedad dominante por sus prácticas socioculturales, sus costumbres y sus tradiciones. En las ciencias sociales se utiliza el término para hacer referencia a los diversos conjuntos de personas que presentan notables diferencias entre sí, no sólo a nivel de rasgos físicos (color de piel, de ojos, tipo de cabello, complejión física) sino también a nivel cultural (prácticas religiosas, formas de organización social).

En este sentido sí existe, puede ser analizada. Es decir, que existen diferentes perspectivas para su comprensión. Sokolowskii y Tishkov (1996) han identificado tres aproximaciones teóricas para entender la identidad étnica: primordialistas, circunstancialistas y constructivistas.

La perspectiva primordialista, psicológica o subjetiva comprende que la identidad étnica está basada en vínculos profundos o primordiales del individuo con su grupo o cultura. El énfasis de esta perspectiva está en los componentes afectivos. La etnicidad puede considerarse una forma de identificación de uno con su grupo étnico, en cuya base existe una relación o sentimiento de pertenencia. Kottak (1994) la define como “identificación con y sentirse parte de, un grupo étnico y exclusión de ciertos otros grupos debido a esta afiliación” (p. 60), un ejemplo de esto es el movimiento rastafari.

En la perspectiva circunstancialista, social o política, la identidad étnica es una realidad observable en la acción social de los grupos, en especial, en relación con los conflictos étnicos. Aquí, la etnicidad corresponde a un instrumento de acción política para conseguir sus fines y puede servir de base para fijar el status de una minoría que está siendo objeto de una discriminación. Cuando hablamos del status, se habla de un status adscrito y no adquirido, el cual suele darse en ambientes donde existen relaciones de mayorías y minorías.

La perspectiva constructivista ve cómo se adscribe a los individuos de acuerdo con la manipulación de identidades, destaca su carácter situacional y señala fronteras mediante procesos de exclusión e incorporación. Puede definirse como un sistema clasificatorio basado en distintos criterios o “marcadores étnicos” como son la cultura, las adscripciones religiosas, los rasgos raciales, el origen común y las actividades compartidas, etc. En este sentido, la idea de etnicidad podría ser considerada como una fuente de estratificación social.

Algunas concepciones incluyen al grupo racial como un subconjunto del grupo étnico, entre ellas la de Kottak (1994), quien argumenta que “cuando se asume que un grupo étnico tiene una base biológica, se llama raza” (Kottak, 1994, p. 64). Otros autores como Michael Banton (1987) diferencian el grupo étnico de la raza. Pero

lo que sí es claro es que las clasificaciones raciales han estado y están influenciadas por las circunstancias políticas y las relaciones internacionales de cada época.

En este sentido está la segunda perspectiva, en ella se entiende que la etnicidad es una construcción, es decir, que para que algunos se construyen como étnicos. Por eso, es necesario que exista otro que se vea a sí mismo como no-étnico y asigne dicha categoría y pertenencia. Lo que ayuda a proclamar las diferencias entre propios y ajenos, disimulando las diferencias existentes entre los incluidos en el mismo grupo étnico, y creando otras diferencias. Es decir que, en los procesos de identificación, la necesidad de definir un otro, un límite, una frontera es fundamental para poder dar cuenta de la identidad propia. Entonces si se profundiza en dicha diferenciación del otro, y se va un poco más allá, deberá indagarse, ¿Quién los diferenció? ¿Cómo se hizo ese proceso de diferenciación? ¿Mediante qué estrategias? ¿Son iguales todos los diferenciados o hay diferencias en las diferencias? Es por estos interrogantes que se debe considerar a la etnicidad como la forma de pensar las relaciones entre la diferencia y la identidad; como se puede entender se influyen mutuamente.

Al ser una construcción incluye no solo a las “minorías étnicas” sino también a los que no son considerados étnicos; se propone una concepción maximalista “todo el mundo viene de una tradición cultural, un contexto cultural e histórico, ... fuente de la producción de sí mismos, por lo que todos poseen una etnicidad” (Hall y Foucault, 2004, p. 40). Por lo tanto, todos tenemos una locación cultural, que no se entienda así es producto de la misma construcción que hicieron los europeos al producir/inventar una exterioridad, un *Otro* naturalizado como étnico, en un sistema de posiciones asimétricas de visibilidades/invisibilidades y decibilidades/silencios. Stuart Hall (2010) en el texto *Sin garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales* explica cómo hay una fascinación del modernismo por la diferencia (sexual, cultural, racial, étnica). La

construcción de la diferencia como proceso, como algo que sucede a través del tiempo, es algo que nunca está acabado. Existen las grandes diferencias negro/blanco y civilizado/primitivo creadas por la modernidad. Hall en el estudio de la etnicidad da dos ejemplos de esencialismos (por afirmación y por negación), que asocia la etnicidad a un lugar geográfico/social y el segundo asociado a experiencias, sentimientos y representaciones, es decir, a la identidad étnica, en especial relacionada con el racismo cultural.

También hay una política de la identidad en la cual los movimientos sociales intentaron organizarse políticamente dentro de una identidad en el juego contra la diferencia. La relación entre identidad y diferencia también está en un contexto en el que las viejas etnicidades aún dominan. Según Hall muchas personas han sido objetos de la representación de otros, pero no sujetos de sus propias representaciones. La identidad es constituida en parte por la representación, es una narrativa del sí mismo, es la historia que se cuentan sobre ellos mismos para saber quiénes son. Es la relación con el pasado. De ahí que se necesite honrar las historias escondidas de las que vienen esas narraciones, entender, revalorizar las tradiciones, valorar las herencias de las expresiones y la creatividad culturales, dado que en parte es construida políticamente, es un acto de recuperación cultural, que permite hablar sobre su cultura, sus idiomas, sus personas, su niñez, de la topografía en la que crecieron, etc.

De acuerdo con este autor hay dos formas diferentes de pensar la identidad cultural, la primera, como cultura compartida, una especie de verdadero sí mismo colectivo oculto, esta refleja las experiencias históricas comunes, esta jugó un papel en las luchas poscoloniales, Aimé Césaire, Leopold Senghor, etc., descubrir más allá de la miseria de hoy, una era bella.

La segunda, es en lo que el sujeto se ha convertido, puesto que la historia ha intervenido en ellos mismos, rupturas, discontinuidades, es un asunto de llegar a ser, así como de ser, tanto el futuro como el pasado; como son históricas están sometidas a constantes transformaciones, no fijas a un pasado esencial, sino sujetas al juego continuo de la historia. Las identidades son los nombres que les damos a las diferentes formas en las que están posicionadas y dentro de las que ellas mismas se posicionan a través de las narrativas del pasado.

Esto quiere decir que las voces nuevas no están encerradas en el pasado ni son capaces de olvidarse de este. La identidad es una producción que nunca está completa, sino que siempre está en proceso y se constituye dentro de la representación y no fuera de ella. Construidas como otras, las identidades del Caribe fueron enmarcadas por dos ejes: continuidad (continuidad con el pasado) y ruptura (esclavización, colonización, migración); el autor enfatiza “somos iguales y diferentes los de Martinica y Jamaica” ¿Cómo describir ese juego de diferencia dentro de la identidad?

Hall da un ejemplo de ese posicionamiento en el tercer mundo aludiendo a la noción de presencia. La presencia del tercer mundo no es solo territorio, sino también sincretismo de extranjeros de diferentes partes del globo; en especial identifica tres presencias: 1. En la presencia americana identifica los indígenas, los museos, los lugares arqueológicos, el reconocimiento de la heterogeneidad y la diversidad; 2. En la presencia africana identifica el lugar de la represión, la comunidad imaginaria, dado que el África original ya no está allí, sino a través de una historia y geografía imaginaria, la política, la memoria y el deseo; y 3. En la presencia europea, el poder que se ha convertido en un elemento constitutivo de nuestras identidades, su hostilidad, su agresión, su violencia. En este sentido se es una mezcla de colores, sabores, un “cross-over”, diferentes estilos, etc.

Por otro lado, si no existe, es una construcción, y a esta es posible realizarle un análisis crítico. Existen posturas que critican esta perspectiva, dado que puede ser tan determinista como el enfoque esencialista, aunque la realidad es construida discursivamente no es solo discurso, incluye también prácticas no discursivas; mientras la etnicidad aparece como una formación discursiva articulada con una serie de prácticas no discursivas, la etnia es tal como dice Foucault, un elemento especulativo necesario para su operación; la etnia debe ser entendida como históricamente subordinada a la etnicidad. En la etnicidad hay que entender cómo ocurren tres confluencias y amalgamas entre los diferentes saberes estatales, disciplinarios, científicos, los regímenes de verdad, las relaciones de poder (gubernamentalidad-subjetividad-agentividad).

En ese sentido, el concepto etnicidad no es suficiente porque se queda corto al entender los asuntos de la raza, debido a que no es lo mismo la negritud que la indianidad. Algunos autores consideran necesaria la categoría racialidad para el caso de las comunidades afrocolombianas. En el siguiente apartado, se describen algunos aspectos relacionados con la construcción social de la negritud y se retoman los planteamientos de Hall desde el lente crítico de Eduardo Restrepo (2013) quien propone, en la primera parte del texto *Teorías contemporáneas sobre la etnicidad Stuart Hall y Michel Foucault*, una revisión de los análisis realizados sobre el concepto etnicidad y su relación con los autores ya nombrados.

7.5. Dimensión práctica: Aplicación de la etnicidad al análisis de la negritud

Estrictamente hablando, dice Restrepo, la etnicidad no existe: existen etnicidades concretas, históricamente situadas, desde las cuales se pueden decantar analíticamente las condiciones de existencia compartidas para suponer una modalidad específica, pero en plural, es decir, de inscripción/problematización de la diferencia

que se llamaría etnicidad. En segundo lugar, identifica los aportes generados por la obra de Michel Foucault y la discusión que este último plantea al esencialismo, proponiendo como alternativa una posición constructivista; quien analiza la etnicidad tiene la tarea de historizar, eventualizar y desnaturalizar a través del análisis de las narrativas y prácticas de la etnicidad, en quienes se presentan como miembros del grupo étnico y también las de académicos, funcionarios estatales, ong, etc., debido a que, desde la perspectiva de Foucault (1992), la etnicidad o etnia no existen en singular, sino, en plural, con puntos de emergencia, sentidos, dispersiones y trayectorias.

Para el análisis de la etnicidad negra o afro es necesario acudir a lo racial. Algunos consideran que el grupo racial viene definido por aquellos rasgos físicos, biológicos o fenotípicos transmitidos genéticamente y compartidos por una determinada población diferente al grupo étnico, que se caracteriza por un conjunto de rasgos culturales transmitidos generacionalmente a través del aprendizaje social y la socialización. Sin embargo, Hall al afirmar que la etnicidad es una modalidad (entre otras como género, generación, clase, nación) históricamente articulada (y, por tanto, necesariamente plural) de inscripción/problematización de la diferencia/mismidad. Así mismo, raza, también es una categoría histórico-discursiva. Antes que expresión de lo biológico como hecho prediscursivo y trascendental, la raza refiere a un régimen discursivo en el cual lo “biológico” es entendido como un efecto de verdad, lo cual es históricamente localizado como las representaciones. La primera asociada a una locación social, “rasgos culturales”, y la segunda asociada a discriminación y explotación basada en características somáticas, es decir, racismo cultural y racismo biológico obedecen a un diferencialismo cultural. Existen racismos y razas, que buscan expulsar fuera, mediante la ideología que crea sujetos, los que a su vez se pueden transformar a sí mismos en procesos de subjetivación, lo que crea múltiples identidades étnicas.

De esa forma, lo “negro” se entiende de manera distinta en cada uno de los países de las Américas, en cada una de las ciudades de Colombia. Todo ha dependido de la época (medieval, colonial, poscolonial) o desde la perspectiva de quien lo defina. (Restrepo, 2013). En este apartado se describe cómo se ha transformado la comprensión de lo negro, se acuña la noción de negritud, para entender esa construcción social desde el siglo XV hasta el presente en la que se enfatiza la representación negativa.

Las diferentes perspectivas de los estudios afro coinciden en que la construcción de lo negro se ha realizado a través de cuatro procesos de jerarquización durante siete siglos: 1. El surgimiento de la noción “moros” durante la transformación de la península ibérica de musulmana a cristiana; 2. El surgimiento de la noción “castas” en la organización de la hibridez étnico/racial en las américas; 3. El surgimiento de las nociones “razas y etnias” en la organización de los continentes y sus diferencias, 4. El surgimiento de la noción “mestizo” en el surgimiento de los estados nacionales, posteriormente con el surgimiento de las nociones “plurinacional e intercultural” en relación con los discursos multiculturales y el liberalismo.

El surgimiento de la noción *moros* se da a principios del siglo XV cuando la península ibérica buscaba reconstruirse después del periodo del Al-Andaluz, en la memoria hegemónica se seleccionaron algunos recuerdos y significados, además, se construyeron olvidos y silencios. Inicialmente lo que constituía lo “negro” era relacionado con un lugar, lo “surafricano” o lo etíope; posteriormente se relacionó con la herencia mora y con la limpieza de sangre. Dado que la reconstrucción se buscó a través de la unidad fundamentada en la religión católica, un pilar fundamental fueron las artes-tecnologías de la salvación, que ordenaron la vida y taxonomizaron el mundo en una jerarquía asociada a la cercanía o distancia de Dios y

de su gracia. En la cima estaban los ángeles, luego los seres humanos y, por último, los animados raciales, “que no van a resucitar el día del juicio final por lo que es necesario salvarlos para que obtengan la vida eterna”. Es decir, que en este primer elemento asociado a la negritud está la maldad, como simbología producto de la perspectiva católica, la idea de que lo moro (negro) es maligno (Restrepo, 2013 en Rivera, 2018, p. 50).

El surgimiento de la noción castas se da durante el siglo XVII y XVIII y se configuró lo que Alonso de Sandoval llamó como *la cadena del ser*; también se dio origen a la invención de las américas y de África como continentes, es decir, como categorías geo-históricas caracterizadas por el comercio triangular (África-Europa-América) de la “trata transatlántica” de africanos esclavizados. En el siglo XVIII se buscó diferenciar entre puros y mezclados para el ordenamiento y acceso a los recursos en las nuevas tierras, la interacción fue codificada con constructos de hibridez étnico-racial. La lógica racialista corporaliza la negritud, la blanquitud y la noción de “mestizos”; la noción de castas se inscribe dentro de la historia natural, surgen los marcadores raciales “negros” e “indios” para marcar las diferencias entre colonizadores y colonizados y se articularon las categorías de castas “mestiza”, “mulata” y “zamba” que comenzaron a establecer un sistema de jerarquías raciales, dado que los “negros” y los “indios” son categorías que surgen en este período y tienen muchos menos derechos. (Restrepo, 2013 en Rivera, 2018).

Según Lao-Montes estas nuevas categorías de identidad fueron de importancia crucial al nuevo patrón de poder moderno/colonial. Se creó la categoría global “Indio” que agrupó singularmente a una gran variedad de identidades locales a través de todo el llamado “hemisferio occidental”, como por ejemplo “Aymará”, “Navajo”, “Guarani”, “Apache”, “Mapuche”, “Zapoteca”,

y “Quiche”. También se creó la noción de “Negro” en castellano que condensó violentamente una inmensa pluralidad de identidades grupales como “Ashanti”, “Kongo”, “Yoruba”, “Carabali”, “Dingo”, y “Mandingo”, que emergieron del continente Africano, a lo largo del río Níger, el cual a su vez vino a ser definido como la zona negra al sur del Sahara. Antes el africano no se autodenominaba negro, era malí, ghanés, angoleño, etíope, Ashanti o bantú; en general era africano (Lao-Montes, s.f.; Solis, 2011 en Rivera, 2014, p. 51).

Esta construcción de lo negro en los estados nacionales también tiene que ver con lo que sucede en el campo académico y político internacional. Por ejemplo, lo anterior se relaciona con lo que Carlos Linneo y su *Sistema Naturae* (*Sistema de la Naturaleza*) describe; esto constituye el punto de partida de todas las clasificaciones sobre raza a partir del color de piel en grupos de europeos, asiáticos, africanos y americanos. En 1775 Johann Blumenbach habló de cinco variedades del género humano, basadas en el peso, el color, el cabello, la estructura del cuerpo y la forma del cráneo. A estas variedades las llamó la blanca o caucásica, la amarilla o mongólica, la cobriza o americana, la parda o malaya y la negra o etiópica.

Ya a finales del siglo XVIII, la idea de que las características físicas o biológicas determinan las características sociales o morales, en definitiva, culturales, era una realidad, adquiriendo el concepto de “raza” una clara utilización ideológica de lucha social. Se define a la raza aria, germánica o teutónica, nórdica o caucásica como la raza dominante. La idea de una raza aria nace de la supuesta unidad que existe entre la mayoría de los europeos con las poblaciones poseedoras de lenguas “indoeuropeas”. Referente al concepto de raza surgió una polémica entre monogenistas, los cuales consideraban que las diferencias raciales son el producto de un proceso evolutivo influenciado por el medio, y los poligenistas, que piensan que estas son atribuibles a actos de creación separada.

El racismo científico del siglo XIX y primeras décadas del XX nació en el contexto de la revolución industrial, la urbanización y la migración rural a una Europa que se consolidaba como nación-estado, aunque es a mitad del siglo XIX cuando el concepto de raza se convierte en el centro de los discursos sociales. En este momento ya se puede hablar científicamente de una ideología racista para la que las diferencias y semejanzas socioculturales de importancia entre las poblaciones humanas son variables y dependientes de tendencias y actitudes hereditarias exclusivas de cada grupo.

Esto se complementa con lo sucedido a principios del siglo XIX cuando se fortalece el racismo científico en los círculos académicos de Europa y Estados Unidos, que daban por sentada la existencia del “carácter africano” en concordancia con determinadas manifestaciones mentales y físicas que les atribuían a los “negros” en comparación con las de los europeos. Las características mentales eran: A. La capacidad de comprensión menos desarrollada; B. Se les adjudicaba pasiones más violentas, proclividad al odio y a la venganza, aunque con cierta tendencia, a la ternura, al afecto y a la gratitud. Y en las físicas se consideraba: A. La maduración acelerada de los niños negros, trabajadores de tierna edad; B. Una mayor resistencia al dolor, evidente –según decían– cuando las mujeres negras daban a luz, y una menor sensibilidad táctil y gustativa.

Este racismo científico según Tzvetan Todorov tiene cuatro postulados principales: 1. Que la especie humana está conformada por distintas razas (negroides, caucasoides, mongoloides, etc.); 2. Que estas distintas razas están organizadas en una jerarquía única (de las caucásicas como arquetípicas hasta las negroides más bárbaras); 3. Que esta jerarquía existe gracias a una imposición de lo innato a lo cultural (lo físico que determina lo moral); y 4. Que la diferencia individual no existe porque cada persona es lo que es su grupo “racial” (Todorov, 1991 [1989]). Los argumentos del racismo científico encontraron asiento en la maduración de los discursos nacionalistas de la “comunidad imaginada” de la nación; en la

fundación las naciones se representan los discursos hegemónicos como una “etnicidad ficticia” o cultura nacional que subordina a sus otredades internas que aparecen como grupos étnicos. Como ejemplos están: en España los Rom y Gallegos, EEUU: italianos, irlandeses. Es allí donde se asocia a los indígenas como grupo étnicos, pero todavía no aparecen las comunidades AC como étnicas.

Por esto el Estado moderno se ha denominado como “Estado racial”; para Goldberg (2002) el Estado racial es un componente fundamental del Estado moderno, que desde su institución en los Estados imperiales y coloniales hasta los estados neoliberales en el día de hoy, han desempeñado una diversidad de roles en la constitución y reproducción de las categorías raciales y los modos de racialización, como también en la institucionalización de las desigualdades étnico-raciales, por medio de prácticas a través de todo el tejido estatal (Lao-Montes, s.f.).

En el caso de Colombia existen prácticas que se entrecruzan entre lo religioso y lo educativo; el Estado se fundamentó en una trilogía: la religión católica, el español como idioma oficial y la raza blanca como la ideal, en un Estado que se imaginó como una sociedad homogénea. Con ese objetivo borró de la narrativa histórica oficial la presencia y aporte de los otros grupos étnicos en la construcción de la “República”. Es así cómo además del gran aporte económico e ideológico de la iglesia católica para el proyecto de esclavización, la evangelización, la enseñanza de la historia republicana y el castellano como lengua oficial, éstas se constituyeron en las prácticas del proceso homogenizador que ejerció el aparato educativo monopolizado por la misma iglesia católica en nuestro país (Mosquera, 2010, p. 17; Zapata, 2010; Karabalí, 2011).

Por último, en la contemporaneidad la manera en que la otredad (afro e indígena) aparece en medios, es a través de diferentes prácticas discursivas; entre ellas tres ejemplos: caricaturas, canciones

y comerciales. Las caricaturas de Tarzán son etnocéntricas, Memín, Nieves y Héctor exageran la idea de la torpeza “natural” afro-negra, las canciones infantiles como el negro Cirilo (el negro Cirilo se va muy tranquilo va al Amazonas, a bailar la danza...) las propagandas como doña Blanquita la del límpido, donde se muestran en un solo rol, una mujer afro solo como sirvienta, hombres y mujeres solo como bailarines o deportistas lo que fortalece el estereotipo de la fortaleza física y la debilidad “mental” (Angulo, 1999 pp. 134-234). Estas prácticas generan desconocimiento sobre los grandes desarrollos en las artes, la ciencia, la política y la educación, entre otras, y además de los enormes aportes al nacimiento de la república y la construcción de nación por parte de dichas otredades. Los medios de comunicación producen y transforman ideologías, en este caso como se describió, intervienen en la construcción de raza, por eso hay una intervención ideológica en la construcción de cadenas de significados.

Por otro lado, la construcción de lo negro también está en relación con las políticas de la identidad. De acuerdo con Stuart Hall, en su genealogía del presente, el concepto “raza” y por lo tanto negro hoy está relacionado con tres aspectos: 1. El desplazamiento de los modelos europeos de cultura, 2. El surgimiento de Estados Unidos como potencia, como centro de producción cultural y circulación globales, 3. La descolonización del tercer mundo.

La identidad negra, como cuestión de política cultural en Gran Bretaña, está relacionada con las olas migratorias, en los años cincuenta y sesenta, del Caribe, África Oriental y Bangladesh; todas se identificaron a sí mismas políticamente como negras. En ese momento el enemigo era la etnicidad, aunque el multiculturalismo, que era precisamente lo exótico de la diferencia, considerara positivamente el traje típico, etc.

Según Hall en Latinoamérica se escucha negro por primera vez a raíz del movimiento de derechos civiles, las luchas de descolonización

y las luchas nacionalistas; negro, fue una categoría creada, una consecuencia de ciertas luchas simbólicas e ideológicas. Después de seiscientos años construyendo el simbolismo a través del cual negro es un factor negativo, ahora se usa ese término para alterar la manera en la cual ha sido articulado en el discurso religioso, etnográfico, literario, visual, se busca arrancarlo de su articulación y rearticularlo de una manera nueva. Por esto, en contra de la política del racismo se posiciona la política de la identidad. En Jamaica en los años setenta por primera vez las personas negras se reconocieron como negras. Marley representaba lo negro. Es así que Hall dice “Mi hijo en Inglaterra, que estaba aprendiendo los colores, le dije tú eres negro, y él dijo, no, soy marrón, dije...no hablo de tu caja de pinturas, hablo de tu cabeza” (Hall, 2013, p. 325)

Las identidades nunca se completan, no se terminan, siempre están en proceso. Debido a que se impedía el acceso a una identidad inglesa o británica (europea, blanca mestiza), las personas tenían que tratar de descubrir quienes eran, en la búsqueda de raíces, de dónde venían, en la recuperación de historias perdidas. Los jóvenes de tercera generación saben que vienen del Caribe, que son británicos, que son negros, quieren hablar desde las tres identidades. Pondrán en tela de juicio la noción de “inglesidad” tacheriana, la noción de negritud, diferenciando entre una sociedad y otra, lo que se expresa en artes visuales, cine, fotografía, música popular, etc. La gente y los grupos y las tribus que fueron inscritos previamente en las entidades llamadas Estados-nación comienzan a redescubrir identidades que se habían olvidado. Es decir, distingue entre viejas etnicidades (blancas, europeas) y las nuevas etnicidades.

Este juego, no tiene garantías, las identificaciones cambian, se mueven, las fuerzas políticas y económicas externas pueden trabajar en ellas, esto hará que se articulen de maneras distintas. No podemos conducir este tipo de política cultural sin regresar al pasado, pero nunca es un regreso de tipo directo y literal. El pasado no nos espera allí para que recuperemos nuestras identidades frente

a él. Siempre se recuenta, redescubre, reinventa. Vamos hacia él a través de la historia, la memoria y el deseo. No puede haber entonces un simple retorno o una recuperación del pasado ancestral que no sea reexperimentada a través de las categorías del presente: no existe una enunciación creativa en la simple reproducción de formas tradicionales que no sean transformadas por las tecnologías y las identidades del presente. La identidad es un campo de acción.

La lógica de la identidad asume un sujeto fijo, un verdadero “sí mismo”, una clase de autenticidad, sin embargo, se ha dado un trastorno de la identidad, con cuatro grandes descentramientos en la vida intelectual y el pensamiento occidental, primero por lo identificado por el marxismo, las condiciones de la identidad; luego por Freud, la identidad está anclada en elementos inconscientes; luego por el giro lingüístico, las condiciones existentes de la lengua; por último, el estructuralismo *focaultiano*, con lo relativo al régimen de verdad, todo lo cual ha llevado a la relativización del mundo occidental y al descentramiento de las identidades colectivas. Las grandes colectividades estables, clase, raza, género y nación, han sido minadas en el curso de los últimos cincuenta años.

Dice Hall que no sirve tratar de pensar lo negro como esencialismo, hay personas negras que no se identificaban con esa identidad colectiva, con una concepción simplista de lo negro, la masculinidad negra no reconoce a las mujeres negras, cualquier identidad siempre está compuesta de manera incompleta, siempre se construye históricamente, nunca está en el mismo sitio, sino que siempre es posicional, la política de vivir la identidad a través de la diferencia. Todas las personas están compuestas por múltiples identidades sociales y no por una. Han sido construidas de manera compleja, a través de diferentes categorías y antagonismos.

Ese es el final del sujeto negro esencial, supone reconocer que los problemas centrales a la raza siempre aparecen –históricamente– en articulación, en formación con otras categorías y divisiones,

constantemente atravesados y reatravesados por categorías de clase, género y etnicidad. Y con la violencia epistémica de lo exótico, primitivo, antropológico, folclórico. “El caismo” construye al sujeto negro: buen salvaje y vengador violento. Gran parte de la política negra construida, dirigida y desarrollada directamente en relación con el tema de la raza y la etnicidad, ha estado fundamentada en la premisa de que las categorías de género y sexualidad permanecerían iguales, fijas y seguras. La masculinidad negra, que solo hasta ahora está siendo cuestionada por mujeres negras y hombres gay negros. Algo de trabajo se ha hecho en la historia feminista, negra, obrera, muchas, que no han sido consideradas en absoluto sujetos que hacen historia.

Por lo anterior, Stuart Hall al analizar “lo negro” propone que es necesario hacer una política de lo local, no es porque sus temas sean locales, están localizados porque están separados los unos de los otros, cree que lo que se llama lo global está siempre compuesto de una variedad de particularidades articuladas. Pienso lo global como algo que tiene más relación con lo hegemónico, que intenta dominar toda la escena, movilizar la tecnología e incorporar, en posiciones subalternas, una variedad de identidades más localizadas para construir el siguiente proyecto histórico, donde está alojada una variedad de diferencias pero que están todas comprometidas, con una posición dominante o una subalterna, el proyecto de globalización.

A modo de conclusión, como se vio en este texto, el análisis de la negritud, lo negro, la etnicidad y la raza tiene múltiples aristas, sin embargo, el posestructuralismo permite asirnos un poco mejor, nos ayuda a la comprensión de estas nociones como fenómenos socioculturales que han sido construidas a través de relaciones de poder, entre unos y otros, en las que los *Otros* no han sido sujetos pasivos sino agentes también de dicha construcción, construcción que siempre será local, en relaciones globales, en las que también existen disparidades regionales. Esto hace que se posicione de

nuevo en la importancia de analizar estos aspectos en relación con discursos hoy en vigencia como lo son los discursos multiculturalistas sobre el enfoque diferencial y la atención diferencial objeto de interés en este proyecto de investigación.

7.6. Bibliografía

- Banton, M. (1987). *Racial Theories*. Cambridge: Cambridge University Press
- Colombia. Constitución Política de Colombia. 1993 <http://www.corteconstitucional.gov.co/inicio/Constitucion%20politica%20de%20Colombia.pdf>
- Goldberg, D. (2002), "Racial States", en D. T. Goldberg y J. Solomos (eds.), *A Companion to Racial and Ethnic Studies*, Malden (Massachusetts), Blackwell, pp. 233-258. Citado en Rivera Escobar, M. (2014). *Memoria afirmativa afro/negra. Una mirada desde la psicología social construccionista*. Tesis de maestría. Maestría en Psicología. Universidad del Valle.
- Hall, S. (2010). *Sin garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales*. Eduardo Restrepo, Catherine Walsh y Víctor Vich (Eds.). Instituto de estudios sociales y culturales Pensar, Universidad Javeriana, Instituto de Estudios Peruanos, Universidad Andina Simón Bolívar sede Ecuador, Enviñón Editores.
- Karabalí, J. (2011). *La colonización y descolonización del africano en CADHUBEV: Texto guía para el círculo de estudio-módulo I*.
- Karabali, J. (2011). *Manifestaciones y prácticas racistas: cuando lo afro se convierte en sinónimo de inferioridad*. En CADHUBEV: Texto guía para el círculo de estudio-módulo I.
- Lao, A. (s.f.). *Hacia una Analítica de Formaciones Étnico-Raciales, Racismos y Política Racial*. Massachusetts: Universidad de Massachusetts. Citado en Rivera Escobar, M. (2014). *Memoria afirmativa afro/negra. Una mirada desde la psicología social construccionista*. Tesis de maestría. Maestría en Psicología. Universidad del Valle.
- Melo, M. (2008). *Guerrilleras y activistas por la paz en Colombia: incursión política y rupturas identitarias*. Pontificia Universidad Javeriana Cali (Colombia). *Pensamiento Psicológico*, Vol. 4, N°11, 2008, pp. 65-84.

- Mosquera, S. (2010). Descendientes de africanos en las independencias. Ed. Muntú-Bantú. Fundación social afrocolombiana. Citado en Rivera Escobar, M. (2014). Memoria afirmativa afro/negra. Una mirada desde la psicología social construccionista. Tesis de maestría. Maestría en Psicología. Universidad del Valle.
- Kottak, C. P. (1994). Antropología. Una exploración de la diversidad humana. Madrid, España: McGraw Hill.
- Restrepo, E. (2004), *Teorías contemporáneas de la etnicidad*. Stuart Hall y Michel Foucault, Cali: Editorial Universidad del Cauca.
- Restrepo, E. (2011). Etnización y multiculturalismo en el bajo Atrato. *Revista Colombiana de Antropología*, 47 (2), pp. 37-68.
- Restrepo, E. (2013). *Articulaciones de la negritud: Políticas y tecnologías de la diferencia colombiana*. Conferencia Abril 19 de 2013, Universidad del Valle. Notas de cuaderno. Citado en Rivera Escobar, M. (2014). Memoria afirmativa afro/negra. Una mirada desde la psicología social construccionista. Tesis de maestría. Maestría en Psicología. Universidad del Valle.
- Ríos, M. (2009). De la historia de las mentalidades a la historia cultural: notas sobre el desarrollo de la historiografía en la segunda mitad del siglo XX. *Estudios de Historia Moderna y Contemporánea de México*, n. 37, enero-junio 2009, p. 97-137
- Romero, T. y Restrepo, N. (2009). Factores psicosociales que inciden en la reintegración social de tres reclusos con vínculos a los grupos armados ilegales (FARC-EP, UC-ELN y AUC) del Centro Penitenciario y Carcelario de Villahermosa. *Pensamiento Psicológico*, Vol. 6, N°13, 2009, pp. 219-238.
- Todorov, T. (1991) [1989]. *Nosotros y los otros*. Siglo XXI, México. Citado en Rivera Escobar, M. (2014). Memoria afirmativa afro/negra. Una mirada desde la psicología social construccionista. Tesis de maestría. Maestría en Psicología. Universidad del Valle.
- Zapata, D. (2010). Mestizaje nacional: Una historia “negra” por contar. *Memoria social*, 14 (29), 91-105.



Capítulo VIII

Chapter VII

Cultura y lenguaje: Discurso y poder en las prácticas de escritura

Culture and language: Discourse and power in writing practices

Ana Milena Sánchez Borrero* 

<https://orcid.org/0000-0003-3816-7597>

*La palabra impresa embalsama
la verdad para la
posteridad.
Alejo Carpentier*

8.1 Introducción

El lenguaje se constituye en el eje articulador de todas relaciones que permean a los sujetos en diferentes contextos; no se limita a un uso gramatical o disciplinar, sino que permite la comprensión de discursos presentes en un tiempo y un espacio determinados. El

* Universidad Santiago de Cali

Cali, Colombia

✉ anamile_75@hotmail.com

Cita este capítulo

Sánchez Borrero, A. M. (2020). Cultura y lenguaje: Discurso y poder en las prácticas de escritura. En: Cuartas Montero, D. L. (Ed. científica). *Sujeto e identidades: miradas en curso desde la historia cultural* (pp. 266-283). Cali, Colombia: Editorial Universidad Santiago de Cali.

presente escrito intenta esbozar cómo el lenguaje, en este caso, en los procesos de alfabetización y el ingreso al mundo de la escritura presenta una carga ideológica y de manejo del poder que depende, como ya se plateó antes, de un tiempo, un lugar y a su vez, unas intenciones que lo determinan y encauzan.

¿Qué se ha embalsamado para la posteridad a partir de la palabra impresa? La escritura considerada uno de los grandes inventos en la historia hace que esta última siga su camino dejando registro de todo el acontecer de la humanidad, pero ella misma no es un concepto tan fácil de comprender teniendo en cuenta su profundidad e importancia. En el acto de escribir convergen una serie de aspectos que difieren de una habilidad adquirida de manera sencilla; asimismo, lo que se escribe está investido de intereses por dejar permanencia en la historia. En ciertos aspectos, se puede llegar a decir que lo que está escrito es lo que socialmente está permitido saber.

Cuando se trata del tema de los procesos escriturales no sólo en la escuela sino en sus distintos espacios de sus prácticas, estos van atados a posiciones delimitadas por teorías en los campos culturales, sociales, económicos e históricos. La escritura está delimitada por el lenguaje y a su vez, por medio de ésta primera, el lenguaje se estructura de forma tangible. Son dos conceptos subjetivos pero que dan cuenta de una realidad. No puede existir escritura sin entender el lenguaje, no puede haber una representación formal y gráfica del lenguaje sin llegar a la escritura, y ambos son representaciones de la realidad y a su vez, la configuran. Toda una amalgama de relaciones que están por fuera de un abordaje sencillo.

Antes de continuar se hace necesario conceptualizar las palabras, escritura, lenguaje y discurso, es pertinente profundizar un poco en la concepción de lo que es cultura, una palabra que se utiliza de manera coloquial sin tener en cuenta todo lo que en ella confluye. Ahora bien, cultura y contexto, un concepto se relaciona con el

otro, uno depende del otro, sin uno de ellos no se puede entender realmente el concepto del otro. En cuanto al contexto cultural, las intenciones y formas de desarrollar los procesos escriturales van sujetas al sustrato de éste. Un concepto con diferentes aristas. Ondine (2013) nos ilustró esa dificultad de entender lo que es cultural con la siguiente figura metafórica:

Había una vez dos peces jóvenes que iban nadando y se encontraron por casualidad con un pez más viejo que nadaba en dirección contraria; el pez más viejo los saludó con la cabeza y les dijo: “Buenos días, chicos. ¿Cómo está el agua?”. Los dos peces jóvenes siguieron nadando un trecho; por fin uno de ellos miró al otro y le dijo: “¿Qué demonios es el agua?” (p. 29).

En otras palabras, Ondine lo que expresó es que se está inmerso en contextos y realidades, pero se ignora lo que ellas en realidad significan; y la cultura es un buen ejemplo de ello. En una definición de diccionario encontramos que el término cultura proviene del latín “cultus” que se emplea en referencia al cultivo (originario de naturaleza) del espíritu y de las facultades intelectuales. En esa búsqueda de significados de la palabra, la multiplicidad de estos demuestra una especie de polisemia intencional desde el discurso y el contexto en los que se aloja. Un concepto enciclopédico de cultura sería:

En sentido subjetivo, acción y efecto de cultivar el cuerpo o el espíritu. En sentido objetivo, es el conjunto complejo de los objetos que el hombre crea, transforma y humaniza, y que se despliega en las creaciones del lenguaje, la literatura, el arte, la ciencia, la moral, la política y el derecho, etc..., gracias a las cuales se alza sobre el estado de mera naturaleza (Lexis 22. V6. Pg.1543/44.).

Esta concepción de cultura que se puede entender en dos vías, tanto aquella que se concibe desde el sujeto como la elaboración que se proyecta desde sí misma, pero que a su vez transforma los escenarios y las prácticas que se elaboran en espacios y tiempos

específicos dentro de los contextos históricos. Entre el siglo XVIII y el siglo XIX el concepto de cultura se percibe desde una visión moderna. Un debate que se relaciona con la revolución francesa pero que es en Alemania en donde adquiere una dimensión particular que va más allá de lo intelectual, una revolución que confiere a las ciencias sociales unas bases metodológicas y epistémicas diferentes, un resultado de unas tensiones anteriores.

Storey (2001) en *Teoría cultural y cultura popular* cita a otros autores que ilustran desde diferentes posiciones el tema, entre ellos a Raymond Williams que presentó tres categorías generales que definen la cultura. Una de ellas es el estado ideal en el cual esa cultura es una perfección humana, relacionada con valores universales; otra es como registro documental en donde se alojan la producción textual y las prácticas que perduran en esa cultura; y por último, una definición social donde “la cultura es una descripción de un modo de vida específico” (p. 80). Unido a las concepciones anteriores y continuando con el libro de Storey, Matthew Arnold denominó la cultura como “lo mejor que se ha pensado o dicho” (p. 80); este último aspecto connota una idea de clase y manejo de la cultura por aquellos que privilegian su ingreso a ella. En este intersticio se encuentra inmerso el contexto educativo como instrumento para llevar al individuo a esa cultura determinada por una estructura de dominación; esto a partir de una posición de establecer que la cultura es un aspecto social que permea a los sujetos para replicar lo ya establecido. Matthew Arnold presentó esa posición en especial, a partir de los cambios históricos acaecidos en el siglo XIX cuando recomienda la cultura como la mejor forma para salir adelante de las dificultades. Una clase trabajadora que ha perdido “los fuertes hábitos feudales de la subordinación y la deferencia” (Arnold, 2001, p. 43), lo cual constituye una clase trabajadora que puede ser peligrosa. Un orden establecido se plasmaba en esa cultura y ella se formalizó a partir de la educación. Nuevamente, se reitera que esta concepción de cultura se enfocó desde el enfoque instrumentalista que tiene como intención la preservación de un orden. Continúa

Arnold desarrollando esta concepción. sumando la relación que tiene con las clases sociales y con el lenguaje.

Para la aristocracia, la educación debe cumplir con la labor de acostumbrarse a su declive, de eliminarla como clase histórica. Para la clase trabajadora, la educación tiene la obligación de civilizarla para la subordinación, la deferencia y la explotación. Arnold (2001) pensaba en las escuelas de la clase trabajadora (primaria y elemental) como poco más que avanzadillas de civilización en un oscuro continente de barbarismo de clase trabajadora: “civilizan el barrio en que están situadas” (p. 44).

La crítica romántica del industrialismo es lo que sustenta algunas de las ideas de Arnold sobre esa cultura y la necesidad de preservar lo legitimado. Giddens (2002) planteaba cómo aquella normatización tiene como objetivo la reproducción societaria para la preservación de lo establecido o generar cambios que tienen acciones intencionadas de acuerdo a intereses de ciertos grupos dominantes. Coleridge (Storey, 2002) ingresó con el término culturización, el cual solo una minoría es quien lo sustenta y a esa pequeña parte se le denomina clase culta. La función de esa clase culta es guiar el progreso y la civilización. Este autor a esa clase culta la denominó los “extraños” o “los supervivientes”, grupo que fomentaba una movilización de lo cultural pero como ejercicio de control. Esa minoría, que tiene como función orientar a aquellos que no se le considera clase culta, cae, según Arnold, en una paradoja , pues si bien la cultura es conocer lo mejor de lo pensado o dicho a través de la historia, este atesorado conocimiento no saldría de ese mismo grupo minoritario, una élite culta que se perpetúa.

Ahora bien, aunque se delimita en cierta medida la concepción de la cultura desde los enfoques de Arnold y Coleridge alrededor del funcionalismo, lo cual crea unas limitaciones para comprender esa amplitud y diversidad del mismo concepto (cultura) desde otros enfoques, estos son adecuados para desarrollar la idea que se quiere

plantear en este ensayo sobre ciertos grupos que donominaron para conservar un orden establecido. Raymond Williams en su concepción de cultura se aleja un poco de estos enfoques mencionados, y los complementa con lo que él denomina “la estructura del sentir”, una “experiencia real a través de la cual una cultura se vivía” (Storey, 2001, p. 81), y una estructura del sentir que se relaciona a los valores que se comparten en un grupo social.

Un elemento del cual la cultura no puede estar escindido es el lenguaje, y se convierte en eje primordial de la constitución del sujeto como tal. Giddens (2011) en *La constitución de la sociedad* le suministró al lenguaje un lugar preponderante en la misma. Extrae de los límites de contextos académicos o familiares a éste y le reconoce un papel fundamental “en la explicación de la vida social. El uso del lenguaje se inserta en las actividades concretas de la vida cotidiana y en cierto sentido es parcialmente constitutivo de esas actividades” (p. 18). Expresado de otra manera, el lenguaje configura una acción y al mismo tiempo, la acción configura al lenguaje. Es una relación en doble vía.

Esta concepción del lenguaje se gestó desde un enfoque postestructuralista en donde dicha concepción se consideró un medio de expresión en todas las esferas sociales. Sin embargo, la herencia del estructuralismo seguía estando presente en algunos de sus aspectos, entre ellos, en aquellos autores que se iniciaron allí y cuando fueron conscientes de los límites de éste, pasaron al postestructuralismo ¿Por qué ubicar al lenguaje en este paradigma? Bhabha (2002) en su obra *El lugar de la cultura* ayudó a la introducción de la respuesta a esta pregunta: “Nuestra existencia hoy está marcada por un tenebroso sentimiento de supervivencia, viviendo en las fronteras del ‘presente’, para lo cual no parece haber otro nombre adecuado que la habitual y discutida versatilidad del prefijo ‘pos’: posmodernismo, poscolonialismo, posfeminismo” (p. 17), y aquí, el “postestructuralismo”.

Es así como el postestructuralismo se da como respuesta a las limitaciones del estructuralismo; este se origina en Francia a mediados de los sesenta, cuando se planteó un reconocimiento de la palabra desde diversas disciplinas para que el texto se convierta en un discurso como lo plantea Bajtin. Este paradigma extrae ese logocentrismo característico del estructuralismo. Lacán, Barthes, Strauss, Derrida, Deleuze, Kristeva, Foucault, entre otros, son exponentes de ese posestructuralismo, algunos de ellos antes estructuralistas. Barthes insiste en que un texto no puede tener un solo significado, sino que presenta una multiplicidad de ellos que va más allá de lo que define Saussure como significante, significado y signo. En el mismo lenguaje se extrae una multiplicidad de significados a partir de significantes; es así como se puede decir que “al mismo tiempo el lenguaje se desarrolla como cadena de significantes” (Fernández, 1994, p. 71) en el análisis de esos significados y en una concepción de lenguaje como parte primordial del sujeto, esto para salir de ciertas trampas del estructuralismo.

Es necesario tender trampas al lenguaje (Barthes); asumir que todo es interpretación (Foucault); fingir que se finge, invertir las fórmulas, deconstruir (Derrida); comprender que nada es verdadero y solo existe un relato indefinido (Lyotard); producir mensajes privados de sentido (Deleuze)...transgredir el código como única forma de hallar un espacio de libertar” (Fernandez, 1994, p. 97)

En estas dimensiones se aloja el tema de la escritura como parte de ese lenguaje, de un desarrollo de la lengua que plasma sus intenciones a partir de la estructura del pensamiento. Una escritura como práctica y no como réplica de un orden establecido. Una escritura de sistemas connotados que llevan a ideologías que van implícitas en los discursos. Barthes “anuncia el comienzo de una actividad postestructural: la práctica de la escritura” (Fernández, 1994, p. 100), en ella se inscribe el sujeto de la enunciación y un acto que toma posesión del lenguaje que alberga diferentes discursos, cada uno con una intencionalidad, no desde una unicidad de significado. El lenguaje, la lengua y la escritura ya no se miran solo

a partir del campo de la gramática, sino que entran a hacer parte del campo cultural, social, político y económico.

La escritura como discurso de poder, como lo plantean Foucault y Edward Said, relaciona este poder con el conocimiento y como éste es llevado a formaciones discursivas que son usadas en las prácticas, “cómo el lenguaje está siempre articulado con otras prácticas culturales y sociales, (su argumento también es aplicable a otros sistemas análogos al lenguaje)” (Storey, 2002, p. 130). El lenguaje potencializa estas prácticas culturales. El poder para Foucault se aloja en diferentes espacios, en lo relacionado al discurso éste se convierte en el instrumento de las instituciones para ejercerlo, lo “ejercen a través de un proceso de definición y exclusión, inteligibilidad y legitimidad” (p. 130). Said a través de Foucault afirma que un discurso desprende su verdad no solo en la forma del qué dice, sino en los otros interrogantes de un cómo, cuándo y dónde lo dice. Va más allá del mismo concepto, no se queda en un solo significado sino que se apropia de intención, contexto y sujeto del discurso.

Así mismo, Bhabha (2002) “reconoce la fuerza de la escritura, su metaforicidad y su discurso retórico, como una matriz productiva que define lo ‘social’ y lo hace disponible como un objetivo de y para la acción”(p. 43). A su vez, se demuestra un espacio de la escritura sujeta a los problemas de la interpretación. Es por ello importante que lo educativo permita esa comprensión de lo escrito, pero no desde la decodificación sino de una interpretación de carácter crítico, una estructura de pensamiento elaborado y profundo. No puedo escribir bien si mi pensamiento no está bien estructurado.

En el artículo “El poder de Foucault: Bases analíticas para el estudio de las organizaciones”, Yela e Hidalgo extraen el siguiente fragmento de una de las obras del autor: “Como ejercicio de poder que buscaba condicionar conductas y acciones de los individuos es utilizada la disciplina que sujeta a través de la fuerza y produce

una relación binaria de docilidad-utilidad y la vigilancia como instrumento del poder que controla” (Foucault, 2002, p. 149). Las prácticas educativas son ejemplo de este tipo de ejercicio. Los espacios de escritura no se alejan de esta idea, los mismos procesos de alfabetización están determinados por ideologías que determinan sus prácticas.

El lenguaje ya no está solamente limitado al campo de la gramática sino que es transversal a diferentes disciplinas y escenarios, como manifestación del pensamiento, un lenguaje como discurso que no solo nombra sino que juzga, ello permite un viraje, a lo que se le llamó el “giro lingüístico”. Gabrielle Spiegel, citada por Martínez (2016), calificó a ese giro como “la noción de que el lenguaje es el agente constitutivo de la conciencia humana y de la producción social de significado” (p. 11). En la historia esta revolución del lenguaje conllevó a unos cuestionamientos de sus fundamentos epistemológicos y también en sus prácticas.

Cuando se menciona al giro lingüístico éste se remonta a unos inicios en 1964, cuando Gustav Bergman utiliza el término para describir esa relación del lenguaje con el sujeto. Lenguaje no se considera un medio sino que es una forma de configurar al mismo sujeto, se relaciona con el filosofar. Frank López, en su artículo “El giro lingüístico de la filosofía y la historiografía contemporánea”, realizó una explicación del origen del término y su posterior desarrollo. En su texto menciona al profesor Rojas Osorio que expresa lo siguiente sobre el tema:

La expresión “giro lingüístico” es de Richard Rorty, pero con distintos nombres diferentes autores se han referido al mismo fenómeno ruptural. Michel Foucault invoca a Nietzsche como el autor que ganó para el siglo XX el lenguaje como punto de partida del filosofar. Lyotard, en cambio, atribuye a Wittgenstein dicho viraje. Los estructuralistas invocan a Ferdinand de Saussure como el inspirador de toda la comprensión del lenguaje que se desarrolla a lo largo del siglo XX (Rojas, 2016, p. 63).

Para el caso, será con Wittgenstein que se dé el acercamiento a ese giro lingüístico. Y ese giro lo presenta el lenguaje que comprende no un esquema como tal sino una relación de pensamiento con los juegos del lenguaje. Las reglas de la comprensión de los relatos van condicionadas a las propias reglas del lenguaje. Una frase reconocida de este autor es “Los límites de mi lenguaje son los límites de mi mundo” (Muñoz, 2005, p. 6). En otras palabras, el lenguaje es nuestra realidad.

Para Lévi-Strauss el lenguaje es un fenómeno social cuyas conductas lingüísticas hacen parte del inconsciente de los sujetos, es una “condición de la cultura y ello en un doble sentido: diacrónico, puesto que el individuo adquiere la cultura de su grupo especialmente por el lenguaje; desde el punto de vista teórico el lenguaje es condición de la cultura en la medida en que ésta posee una arquitectura similar a la del lenguaje” (Rojas, 2006, p. 141). Esto reafirma lo dicho desde la doble vía que posee el lenguaje, es decir, por un lado el lenguaje que perfila la cultura y a su vez, la cultura que permea al lenguaje.

Los escenarios mencionados: cultura, educación, lenguaje, lengua, escritura, discurso, poder y giro lingüístico, permiten introducir las reflexiones que hace Ángel Rama en su obra *La ciudad letrada* (2004). Rama, en su libro, examinó y analizó el comportamiento de grupos hegemónicos que durante siglos habían ejercido el poder y con ello, dominan a aquellos que no están dentro de esas esferas. Éstas esferas se centraron en las tres mayores estructuras y son: la Iglesia, el Ejército y la Administración, centros de esas ciudades letradas. El autor durante toda su exposición ejemplificó cómo desde la época de la Colonia la ciudad se posicionaba a partir de unas ideologías que delimitaban los discursos. En el proceso virreinal de los siglos XVI y XVII, aquellos que eran dueños de las letras se imponían sobre una sociedad analfabeta. La religión es ejemplo palpable de ello, donde la evangelización es un fenómeno de transculturación. En el momento actual ya no correspondería a una evangelización sino a lo que se puede entender por adoctrinamiento.

Este crítico uruguayo realizó un recorrido desde el siglo XVI acercándolo al siglo XX en un ejercicio que evidenció los aspectos más dicientes de esta ciudad letrada con relación a la ciudad real. Antonio Nebrija (1492) expuso que “la lengua es la compañera del Imperio” (p. 14). Lengua que se aplica a un grupo minoritario que ejerce el poder perpetuando un orden establecido. Este grupo es el que maneja, que habla y escribe la lengua castellana. A aquellos que están por fuera de ella, “la ciudad letrada”, los anatemiza. Aquí se transitó la época de la Colonia, un proceso virreinal de los siglos XVI y XVII, “los dueños de la letra se imponen sobre una sociedad analfabeta” (Rama, 2004, p. 8). Y a esa sociedad analfabeta, a esa muchedumbre “se les ideologiza desde el púlpito, la cátedra, la administración, el teatro, la literatura” (p. 8). Éstos eran los propietarios del orden signico de los signos.

La escritura tomó una posición e intención según el contexto e ideología de grupos hegemónicos, aunque en ciertos espacios, dentro de esa ciudad donde un orden lo establece un grupo minoritario, se subvierte por aquellos intelectuales que van en vía contraria a lo establecido. Los inicios desde el texto de Rama se ubicaron en la *ciudad barroca* en el S.XVI, donde se construyeron unas formas de lenguaje y de comunicación. Y a partir de ahí se utilizó un modelo para esas nuevas ciudades; en ese epíteto de nuevo lo rural es presentado como espacio de barbarie y por ello se necesitaba “impedir todo futuro desorden” (p. 8). Es ahí donde surgen los ideales de la inmensa extensión americana. Existió en ese orden una concentración de poder. “Es propio del poder que necesite un extraordinario esfuerzo de la ideologización para legitimarse” (p. 38).

En unos escenarios de época colonial se institucionaliza por medio de audiencias, universidades, colegios, cortes y demás. La intención, establecer un orden, una ideología. La fuerza de un orden eclesiástico de la ciudad letrada, las exigencias de la evangelización (transculturización) de una población indígena, la aceptación de una cultura extraña. Esta ciudad instauraba su supremacía a partir del

dominio de la letra, en medio de una sociedad analfabeta. Estos dueños de la escritura procedieron a sacralizarla “dentro de una tendencia gramatológica constituyente de la cultura europea” (p. 65) Ahora bien, Rama (2004) describió a “la ciudad escrituraria”, la cual se gestó a través de una distancia de la letra rígida y la palabra hablada. Nuevamente la idea de sacralización, siendo que un exclusivismo fue detonante para reverenciar la escritura. “El uso de la lengua acrisolaba una jerarquía social, daba prueba de una preeminencia y establecía un cerco defensivo respecto a un entorno hostil y, sobre todo, inferior” (p. 76).

Otro punto importante en relación a ese dominio e inserción en la escritura se explica cuando Rama (2004), dice que:

Todo intento de rebatir, desafiar o vencer la imposición de la escritura pasa obligadamente por ella. Podría decirse que la escritura concluye absorbiendo toda la libertad humana , porque solo en su campo se tiende la batalla de nuevos sectores que disputan posiciones de poder. Así al menos parece comprobarlo la historia del graffiti en América Latina (p. 82).

Ahora bien, se da paso a “la ciudad modernizada” mucho más religiosa que la anterior, pero a su vez, expandiendo su círculo de cobertura, con mayores opciones y también cuestionamientos. Ya en ella se da una ampliación de la ciudad letrada, el privilegio deja de ser para una minoría. En circulación se colocan las gacetas populares donde aquellos que también manejaban la “letra” desafiaba al poder. Prima la llegada de nuevos intelectuales.

Una ciudad letrada reconstruida a partir de dos bandos de intelectuales: conservadores y liberales que se turnaban el poder pero que finalizaron en una simbiosis entre ambos. Estos movimientos políticos, que han estado presentes durante todo el tiempo de la posesión de la escritura, llevaron a Spencer, Pestalozzi, Mann (2004), y otros más, a reconocer el imperio de la letra, esto, para a su vez, poder combatirla.

Es el origen de las leyes de educación común que se extienden por América Latina desde la que en 1876 redacta el mismo Varela y, desde la misma fecha, la progresiva transformación de la Universidad que al incorporarse al positivismo se amplía con escuelas técnicas que atemperan la hegemonía de abogados y médicos (Rama, 2004, p. 101).

Una idealización de las funciones intelectuales se vivió en la ciudad modernizada donde los mitos sociales se originaban en el uso de la letra para alcanzar posiciones y una mejor retribución de la “maestra normal” pero también “el doctorado” anhelado para los hijos de potentados así como para los hijos de los tenderos inmigrantes, tanto unos como otros, analfabetos. La letra apareció como la palanca del ascenso social.

Una producción intelectual de la época dio pie a la creación de leyes para los derechos de autor y las agremiaciones que las manejaran. Espacios más libres en el ejercicio de los profesionales “liberales” y creación de institutos de formación para maestros y profesores de segunda enseñanza; éstos, no sujetos totalmente al poder, comenzaron a desarrollar el espíritu crítico. Esto sin querer decir que antes no existiera, sino que ahora tenía espacios para manifestarse.

Cuando la “polis se politiza”, en la crisis mundial de 1929 y después en 1973, se descarnaron las contradicciones del cuerpo social, “demostrando: por un lado lo avanzado de la incorporación latinoamericana a la economía-mundo; por el otro, la debilidad de su integración dependiente, al crecer la distancia entre centro y periferia en la economía del capitalismo” (Rama, 2004, p. 132). Aquí se parte de un componente obligado de la cultura como es la política. Ya los letrados no podían dominar todo el espacio, ahora se delimitaban “viejas y nuevas disciplinas”: historiadores, sociólogos, economistas, literatos, políticos y politólogos.

El poder se posecionó desde un Estado “acrecentado”. Se incorporaban en América Latina doctrinas como el anarquismo,

el socialismo y el comunismo. En estos escenarios los literatos se retiraban de lo político y se “encerraban en torres de marfil” (Rama, 2004) consagrándose a su vocación artística. Sin embargo, se movían en estos espacios interactuando con diferentes situaciones sociales.

En “la ciudad revolucionada”, en 1911 después de ciertos sucesos, “se inició en América Latina la era de las revoluciones que habría de modelar ese siglo XX”. Abelardo Villegas (citado por Rama, 2004) expresó los acontecimientos como “un cambio social profundo” y no como una ruptura violenta. Movilización de revoluciones. Unas “olas de democratización” pero sujetas a formas gubernativas caudillistas, “cuando no de intransigente autoritarismo”, sin embargo, se continua “dentro de la órbita modernizadora del cesarismo democrático” (p. 160).

En esa época se identificaron esas transformaciones a partir de los mismos caudillos. Una ciudad letrada modificada que repercutía en los intelectuales y cuyas transformaciones ya ingresaban con doctrinas de izquierda generadas a partir de la Revolución Cubana. Ya se habla de una fórmula “educación popular+nacionalismo”, ello respaldado por las culturas populares. Esta recomposición de la ciudad letrada es visualizada a través del partido político con una base democrática. El partido como el instrumento para la toma del poder.

Grupos de intelectuales generaron mensajes educativos pero también en contra de la misma. Filas del pensamiento crítico opositor gestaban un camino independiente hacia el poder.

Lugares como redacciones de diarios, oficinas gubernamentales, bibliotecas, archivos, universidades, salas de conferencia, los cafés, los teatros, las oficinas de abogados, sedes de partidos políticos, los prostíbulos, las iglesias, se convertían en los espacios de las prácticas escriturales que eran teñidas por diferentes ideologías y determinadas por quienes eran parte de ese mundo letrado.

Los caudillos revolucionarios están acompañados de consejeros intelectuales, ejercitantes de la escritura.

El testimonio de Azuela es más crítico del intelectual que del jefe revolucionario, introduciendo un paradigma que tendrá larga descendencia, el que además se abastece de un lugar común del imaginario popular: es la admiración indisimulable por la capacidad del intelectual para manejar el instrumento lingüístico, por su poder casi mágico para ejercer la escritura y mediante ella compone el discurso ideológico justificado (Rama, 2004, p. 195).

Este trasegar de la escritura, de “la ciudad letrada”, apoyada con firmeza, ese mundo de un orden hegemónico que en gran medida se instauró a partir del ingreso a esas dinámicas de lo escrito. ¿Quiénes son los legitimadores de ese mundo letrado?

Es una expresión de ciudad que presentaba su sustento en el mundo letrado pues era aquella que determinaba los ejes de esa misma sociedad, aquella que imponía un orden establecido y estructuraba las relaciones jerárquicas y subalternas que se desarrollaron en los espacios sociales, culturales, económicos y políticos. Adhiriendo a Rama en los demás conceptos, epistemes, paradigmas y a una historiografía, recopilamos la intención de lo anterior y lo enunciado a continuación. Una tautología es que somos parte de una historia cultural pero a su vez, esta puede ser dominada por una clase culta que imprime su ideología en las “masas”. Como parte del lenguaje, el proceso de escritura en diversos escenarios sociales, entre ellos el educativo, ha estado permeado por ciertas dinámicas de poder que condicionan su enseñanza. Haciendo una línea de tiempo desde una educación inicial hasta los escenarios universitarios, se ha observado cómo éste ha generado una especie de resistencia en su aprendizaje cuando ha sido escindido de su función social.

Alfabetización versus cultura letrada. Esos inicios de procesos de escritura han presentado un paralelo entre dos instancias. Por un lado, aquellos que se instruyen para que puedan continuar con el

orden establecido instaurado, por otro, aquellos que han estado en ese orden como grupo hegemónico. En estos intersticios es donde se puede entrever que el lenguaje siempre ha sido un instrumento de poder. Un comunidad letrada que tiene el conocimiento pero que también lo libera.

La escritura es la representación gráfica de la lógica del pensamiento, por lo cual, para llegar a ser plasmada, se deben generar procesos significativos que den coherencia y profundidad a lo que se quiere expresar. Una comunidad letrada se apropia del conocimiento y lo transforma en prácticas de poder, pero esas prácticas son matizadas de intenciones e ideologías de grupos hegemónicos. Ya en lo que se refiere a una alfabetización inicial, estos procesos escriturales se convierten en réplicas de lo establecido y permitido, no provocando esos espacios donde la potencialidad de la escritura inciden para el desarrollo del pensamiento crítico. Freire (2011) denunció un concepto incipiente de la alfabetización “bajo una vestimenta falsamente humanista”; existe en ello un miedo a la libertad. Un intersticio para afirmar que está alejada de un proceso de complejo y profundo de pensamiento. “La alfabetización –dice– aparece, por ello mismo, no como un derecho (un fundamental derecho), el de decir la palabra, sino como un regalo que los que ‘saben’ hacen a quienes ‘nada saben’” (p. 15).

Las culturas letradas y los procesos de alfabetización inicial, así como las prácticas de escritura han estado mediados por ideologías que configuran y determinan su enseñanza. Esa alfabetización es guiada por unos manuales de escritura que son orientados de acuerdo a unos propósitos de grupos que ejercen el poder. Hacer una lectura de los procesos escriturales, y el ingreso a ellos desde posiciones de poder e intencionalidades de ciertos grupos, descubre cómo la escritura y sus prácticas no son actos inofensivos. En esas prácticas la presencia de tensiones políticas, imposiciones legitimadas por medio de leyes, discursos intencionados, grupos hegemónicos y subalternos, entre otras más, dimensiona la importancia de la

escritura y el lenguaje; éste último es quien le da el significado a las prácticas escriturales y su relación con el sujeto de las mismas.

Escribir es fijarse en una realidad, se escribe a partir de ella pero también se concreta ésta a partir de ese acto escritural. Parte primordial de esos actos es la alfabetización la cual no es un proceso carente de intención, o que sólo tenga como intención el aprendizaje de un instrumento, la letra. En ella confluyen diversos aspectos que hacen que ésta tome unas maneras determinadas de acción relacionando de manera evidente al lenguaje con el poder.

8.2. Bibliografía

- Bhabha, H. (2002). *El lugar de la cultura*. Buenos Aires: Manantial.
- Lexis 22. (1982). Diccionario enciclopédico. (Vol.6, p. 1543/44.).
Barcelona: Círculo de Lectores.
- Fernández Martorell, C. (1994). *Estructuralismo. Lenguaje, Discurso, Escritura*. Barcelona: Montesinos.
- Freire, P. (2011). *La educación como práctica de la libertad*. México: Siglo XXI.
- Giddens, A. (2011). *La constitución de la sociedad: bases para la teoría de la estructuración*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Muñoz, A. (2005). Ludwig Wittgenstein. El conocimiento del mundo. En *Revista A parte Rei*, No 39. Disponible en: serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/adela39.pdf
- Ondine, N. (2013). *La utilidad de lo inútil*. Manifiesto. Barcelona: Acantilado.
- Rama, A. (2004). *La ciudad letrada*. Chile: Tejamar Editores.
- Rojas Osorio, C. (2006). *Genealogía del giro lingüístico*. (p. 141)
Medellín: Editorial Universidad de Antioquia.
- Rojas Osorio, C. (2016). Giro lingüístico/giro hermenéutico/ giro semiológico. *Revista de Filosofía*, 57, pp. 63-75. Consultado de <https://revistafilosofia.uchile.cl/index.php/RDF/article/view/44053/46071>
- Storey, John. (2002). *Teoría cultural y cultura popular*. Barcelona: Octaedro.



Acerca de los autores

About the Authors

Jhon Fredy Caicedo Álvarez

<https://orcid.org/0000-0002-1116-7661>

jfcaicedoalvarez@gmail.com

Estudiante de Doctorado en Humanidades de la Universidad del Valle, especialista en Políticas Públicas para la Igualdad en América Latina de Flacso Argentina y Clacso Brasil, magister en Historia de la Universidad del Valle, licenciado en Ciencias Sociales de la Universidad del Valle. Director de la Especialización en Educación en Derechos Humanos de la FUCLG - Unicatólica. Integrante de la Fundación Guagua - Galería de la Memoria Tiberio Fernández Mafla. Integrante del Equipo Editorial de la Revista CEPA. Vinculado al grupo de Investigación EDUCARTE de la Facultad de Educación de la FUCLG - Unicatólica. Vinculación al grupo de Investigación Nación, Cultura y Memoria de la Universidad del Valle - Facultad de Humanidades.

Deisy Liliana Cuartas Montero

<https://orcid.org/0000-0001-6993-2904>

dcuartasmontero@gmail.com

Licenciada en español y Literatura de la Universidad del Quindío en el 2006. Maestría en literatura colombiana y latinoamericana de la Universidad del Valle del 2011. Doctora en Educación de la Universidad Baja de California de Nayarit, México, 2016. Estudiante de Doctorado en Humanidades, Universidad del Valle, 2019. Profesional en el área de Lenguaje, Literatura, Pedagogía y formación docente. Con dieciocho años de experiencia en todos los niveles, básica primaria, secundaria y nivel universitario. Trabaja en gestión y ejecución de proyectos de lectura, investigación, docencia, formación docente y extensión a la comunidad. Actualmente,

docente invitada de la Universidad Santiago de Cali. Formadora de maestros de Cali, Valle del Cauca y Jamundí del Programa Todos a Aprender del MEN.

Alexander Cuervo Varela

<https://orcid.org/0000-0003-1714-3609>

varelacortesa@gmail.com

Estudiante de la línea en Historia Cultural de Colombia del Doctorado en Humanidades de la Universidad del Valle. Magíster en Historia de la Universidad Tecnológica de Pereira. Docente Tiempo completo, integrante del grupo de investigación PAIDEIA de la Fundación Universitaria del Área Andina, sede Pereira. Miembro del Colectivo: Red de Historiadores Egresados de la Maestría en Historia de la Universidad Tecnológica de Pereira.

Danilo Duarte Pérez

<https://orcid.org/0000-0002-5099-5179>

duartedanilo@gmail.com

Estudiante de Doctorado en Humanidades (Universidad del Valle) posee una Maestría en Historia (Universidad del Valle, 2019) y una Maestría en Museología (Escuela de Conservación, Restauración y Museografía. Manuel del Castillo Negrete, México D.F, 2011). Licenciado en Ciencia política y gestión pública (Universidad Central, Chile, 1997). Becario del Programa de movilidad académica internacional de la Asociación Universitaria Iberoamericana de Posgrado (AUIP), becario tesista del Posgrado en Museología de la ENCRyM, México, y becario del programa Becas de la OEA para estudios académicos de postgrado. Ha sido docente de Cátedra de pregrado y posgrado en las Universidades Icesi y del Valle. Cuenta con experiencia profesional en proyectos de intervención y gestión cultural e investigación en museología comunitaria, paisajes sonoros y museografía. Sus publicaciones más recientes son: “Reflejos

museográficos de una política colonizadora: la provincia de Valdivia en la Exposición de Artes e Industria de Santiago de Chile, 1872”, en *Revista Sociedade e Cultura*; “Las vidas que remolcan los ríos”, en *El país en una gota de agua. Antología de crónicas*, Ed. Universidad Pontificia Javeriana y Banco de la República, 2016; “Los museos memoriales en el siglo XXI: entre el arte público transitorio y el reconocimiento”, en *Pasados presentes: debates por las memorias en el arte público en América Latina*, Cali, 2015.

Freddy Moreno-Gómez

<https://orcid.org/0000-0003-0394-9417>

freddymorenogomez@gmail.com

Escritor e investigador biomédico colombiano con formación en Odontología y Maestría en Ciencias Biomédicas de la Universidad del Valle. Estudiante de la Línea de Historia Cultural de Colombia del Doctorado en Humanidades de la Universidad del Valle. Profesor del Departamento de Ciencias Básicas de la Salud de la Pontificia Universidad Javeriana Cali.

Leonardo Paredes Gil

<https://orcid.org/0000-0003-1193-0791>

leopar86@hotmail.com

Estudiante de tercer semestre del Doctorado en Humanidades. Magíster en Antropología. Especialista en Cultura de Paz y Derecho Internacional Humanitario. Psicólogo. Teatrero Popular. Nació en Cali el 2 de octubre de 1977 cursando los grados de primaria y secundaria en el Colegio Parroquial San Pedro Claver donde se gradúa en 1994. Integró por dos años los talleres de extensión en teatro ofrecidos por el Instituto Popular de Cultura, ingresando posteriormente al programa de Psicología de la Universidad del Valle donde se graduó en el 2003 con el trabajo de grado titulado: “Caracterización de la Participación Comunitaria dentro de un

Programa de Promoción de la Salud: Estudio de Caso sobre la Implementación de Escuelas Saludables Por la Paz en la sede educativa Once de Noviembre”.

En el año 2011 cursó la Especialización en Cultura de Paz y Derecho Internacional Humanitario en la Universidad Javeriana; en el 2015 comenzó estudios en la Maestría en Antropología de la Universidad del Cauca donde recibió Mención de Honor con la monografía: “Teatro Popular y Contrahegemonía en Tiempos de Globalización Neoliberal. La Experiencia de la Fundación Grupo de Teatro de Madres Comunitarias – FUNDAMAC” y en el 2017 es admitido en el Doctorado en Humanidades de la Universidad del Valle con la propuesta de investigación: “Arte Popular, Cultura Nacional y Modernidad”.

Docente desde el 2012 de la Institución Universitaria Bellas Artes en la facultad de Artes Escénicas (Psicología del Desarrollo y Aprendizaje) y en la facultad de Artes Visuales y Aplicadas (Psicología de la Percepción y Psicología del Consumidor).

Coordinador del Semillero de Investigación en Teatro Popular: *Populis*. Facultad de Artes Escénicas. Bellas Artes. Noviembre 2016 a la fecha.

Marinella Rivera Escobar 

<https://orcid.org/0000-0003-4701-1260>

ries_mari@yahoo.es

Estudiante de Doctorado en Humanidades, actualmente; magister en Psicología 2014, psicóloga 2009 y profesional en Recreación 2007, Investigadora Grupo Narrativas colombianas Humanidades - Universidad del Valle, filiación institucional: Docente tiempo completo Universidad Libre. Grupo de Investigación Psidepaz - Universidad Libre.

Ana Milena Sánchez Borrero

<https://orcid.org/0000-0003-3816-7597>

anamile_75@hotmail.com

Docente de nacionalidad colombiana, estudiante de doctorado en Humanidades línea Historia Cultural de Colombia de la Universidad del Valle. Estudios de Maestría en Educación: Desarrollo Humano de la Universidad San Buenaventura y pregrado en Licenciatura en Literatura de la Universidad del Valle. Docente universitaria de cursos de Lenguaje, Prácticas de Escritura y Literatura Infantil y Teatro. Integrante del grupo de investigación de Ciencias del Lenguaje de la Universidad Santiago de Cali.



PARES EVALUADORES

Peer Evaluators

Julián Tamayo

Investigador Asociado (I)

Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-7243-3401>

Institución Universitaria Colegios de Colombia

Ana Isabel García Muñoz

Investigador Junior (IJ)

Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-4455-4534>

Universidad de Boyacá

Centro de investigación de la Cultura física (CICFI), de la Escuela Militar de Cadetes General José María Córdova.

Marcela América Roa

Investigador Asociado (I)

Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-1481-211X>

Universidad de Boyacá

Mildred Alexandra Vianchá Pinzón

Investigador Asociado (I)

Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-9438-8955>

Corporación Universitaria Minuto de Dios

Jairo Vladimir Llano Franco

Investigador Senior (IS)

Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-4018-5412>

Universidad Libre de Colombia - Seccional Cali

Nelson Contreras Coronel 

Investigador Junior (IJ)

Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-2264-8225>

Universidad Tecnológica de Pereira

Hoover Albeiro Valencia Sánchez 

Investigador Asociado (I)

Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-9193-2089>

Universidad Tecnológica de Pereira

Ricardo Antonio Torres Palma 

Investigador Senior (IS)

Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-4583-9849>

Universidad de Antioquia, Medellín.

Luis Alfredo González Monroy 

Investigador Junior (IJ)

Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-7249-4677>

Universidad del Magdalena

Lucely Obando Cabezas 

Investigador Junior (IJ)

Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-8770-2966>

Universidad Libre

Lista de gráficos

Gráfico 1. Tres pilares de la operación historiográfica.....	42
Gráfico 2. Sobre el método historiográfico.....	45
Gráfico 3. Control de la operación historiográfica.....	46
Gráfico 4. Definición de Ensoñación. Desde lo propuesto por Bachelard, G. (1998). La poética de la ensoñación.....	74
Gráfico 5. Transculturación literaria. Adaptación de lo propuesto por Rama, A. (2008). Transculturación narrativa en América Latina.....	88
Gráfico 6. Procesos de Transculturación. Adaptación de lo propuesto por Rama, A. (2008). Transculturación narrativa en América Latina.....	89
Gráfico 7. Síntesis de las dimensiones epistemológicas del arte popular que condensa sus interconexiones en un gran campo de poder en estrecha interrelación con el sistema de las bellas artes.....	227

List of graphics

Graph 1. Three pillars of the historiographic operation.....	42
Graph 2. On the historiographic method.....	45
Graph 3. Control of the historiographic operation.....	46
Graph 4. Definition of Dreaming. From the proposals of Bachelard, G. (1998). The poetics of dreaming.....	74
Graph 5. Literary Transculturation. Adaptation of the proposal by Rama, A. (2008). Narrative Transculturation in Latin America... 88	
Graph 6. Transculturation Processes. Adaptation of the proposal by Rama, A. (2008). Narrative Transculturation in Latin America.....	89
Graph 7. Synthesis of the epistemological dimensions of popular art that condenses its interconnections into a large field of power in close interrelationship with the fine arts system.....	227

Lista de Figuras

Figura 1. Traslado restos fúnebres. Panteón de los Fundadores. Catedral Nuestra Señora de la Pobreza.....	108
Figura 2. La primera iglesia y misa en el caserío de Pereira.....	113
Figura 3. Estrategia de una raza.....	114
Figura 4. Raza de titanes empujan el progreso de la ciudad. ..	114
Figura 5. Pereira 150 años al recio empuje de los titanes.....	115
Figura 6. Recolectores de residuos en la autopista suroriental en Santiago de Cali.....	212
Figura 7. Yacimiento de los jaguares.....	213
Figura 8. “Tienda de pueblo”. Colección de Pinturas y Diario de Joseph Brown.....	215
Figura 9. La edad de oro. Lucas Cranach el viejo, 1530.....	228
Figura 10. Arte, política y modernidad. Ilustración creada por el diseñador gráfico, Fabián Patiño.....	231
Figura 11. Fotografía.....	234

List of Figures

Figure. 1. Transfer of funeral remains. Pantheon of the Founders. Our Lady of Poverty Cathedral.....	108
Figure 2. The first church and mass in the hamlet of Pereira....	113
Figure 3. Strategy of a race.....	114
Figure 4. Race of titans push the city’s progress.....	114
Figure 5. Pereira 150 years to the strong push of the titans.....	115
Figure 6. Waste collectors on the south-eastern motorway in Santiago de Cali.....	212
Figure 7. Jaguar site.....	213
Figure 8. “Village store”. Joseph Brown’s Painting Collection and Diary.....	215
Figure 9. The golden age. Lucas Cranach the Elder, 1530.....	228
Figure 10. Art, politics and modernity. Illustration created by the graphic designer, Fabián Patiño.....	231
Figure 11. Photograph.....	234

Distribución y Comercialización /

Distribution and Marketing

Universidad Santiago de Cali

Publicaciones / Editorial USC

Bloque 7 - Piso 5

Calle 5 No. 62 - 00

Tel: (57+) (2+) 518 3000

Ext. 323 - 324 - 414

✉ editor@usc.edu.co

✉ publica@usc.edu.co

Cali, Valle del Cauca

Colombia

Diagramación / Design & Layout by:

Diana María Mosquera Taramuel

diditaramuel@hotmail.com

diagramacioneditorialusc@usc.edu.co

Cel. 3217563893

Este libro fue diagramado utilizando fuentes tipográficas Souvenir Lt BT en sus respectivas variaciones a 12 puntos, y Elsie para los títulos de 12 a 30 puntos.

Impreso en el mes de marzo de 2020,
se imprimieron 100 ejemplares en los
Talleres de SAMAVA EDICIONES E.U.

Popayán - Colombia

Tel: (57+) (2) 8235737

2020

Fue publicado por la Facultad de Educación de la Universidad
Santiago de Cali.

En este libro se ofrecen ocho capítulos a modo de ensayo en los cuales los estudiantes del Doctorado en Humanidades de la Universidad del Valle realizan diferentes reflexiones alrededor de sus problemas de investigación en la historia cultural.

Los ensayos que se presentan en este volumen se inscriben, en términos generales en los estudios culturales, que tienen como antecedente más lejano a los Cultural Studies, que emergieron hacia las décadas del 50 y el 60, impulsados por teóricos marxistas ingleses, que intentaban alejarse de todo determinismo económico y dogmatismo ideológico.

Más allá de las posiciones específicas de los autores, los estudios culturales latinoamericanos se presentan como una guía útil para enfrentar sus propios desafíos intelectuales e investigativos. El posmodernismo y posestructuralismo nos sigue desafiando, de ahí la necesidad de seguir pensando críticamente éstas contribuciones. Cada capítulo de este libro es una respuesta creativa al horizonte abierto por los estudios culturales.

