



QUIRÓN

Vol. 8, N° 16

Enero - junio de 2022

E-ISSN: 2422-0795



Facultad de Ciencias Humanas y Económicas
Sede Medellín



UNIVERSIDAD
NACIONAL
DE COLOMBIA



QUIRÓN

Revista de estudiantes
de Historia



Directora y editora general

Martha Catherine Ordoñez Grijalba, estudiante de Historia, Universidad Nacional de Colombia, Medellín, Colombia.

Comité editorial

Cristina Isabel Bolaños Argote, estudiante de Historia, Universidad Nacional de Colombia, Medellín, Colombia.

Jacobo Santos Gómez, estudiante de Historia, Universidad Nacional de Colombia, Medellín, Colombia.

Jorge Andrés Aristizábal Gómez, estudiante de Historia, Universidad Nacional de Colombia, Medellín, Colombia.

Karla Vanessa Téllez Garavito, estudiante de Historia, Universidad Nacional de Colombia, Medellín, Colombia.

Luisa Fernanda Mondragón Ardila, estudiante de Historia, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, Colombia.

Maicol David Correa Gañan, estudiante de Historia, Universidad Nacional de Colombia, Medellín, Colombia.

María Fernanda Rodríguez Duque, estudiante de Historia, Universidad Nacional de Colombia, Medellín, Colombia.

Pablo Alejandro Sierra Calderón, estudiante de Historia, Universidad Nacional de Colombia, Medellín, Colombia.

Sara Vanessa Posada Ospina, estudiante de Historia, Universidad Nacional de Colombia, Medellín, Colombia.

Simón Flórez López, estudiante de Historia, Universidad Nacional de Colombia, Medellín, Colombia.

Diana Sofía Morales García, estudiante de Historia, Universidad Nacional de Colombia, Medellín, Colombia.

Thomas Alan Smith Bustamante, estudiante de Historia, Universidad Nacional de Colombia, Medellín, Colombia.

Comité científico

Dr. Juan David Montoya Guzmán, Universidad Nacional de Colombia, Medellín, Colombia.

Dra. Lina Marcela González Gómez, Universidad Nacional de Colombia, Medellín, Colombia.

Mg. Jorge Iván Echavarría Carvajal, Universidad Nacional de Colombia, Medellín, Colombia.

PhD. María Eugenia Chaves Maldonado, Universidad Nacional de Colombia, Medellín, Colombia.

Dr. Alberto Castrillón Aldana, Universidad Nacional de Colombia, Medellín, Colombia.

Dr. Mauricio Archila Neira, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá D.C., Colombia.

PhD. Renán Silva Olarte, Universidad del Valle, Cali, Colombia.

Dr. Luis Miguel Córdoba Ochoa, Universidad Nacional de Colombia, Medellín, Colombia.

Mg. Luis Felipe Vélez Pérez, Universidad Nacional de Colombia, Medellín, Colombia.

PhD. Yobenj Aucardo Chicangana Bayona, Universidad Nacional de Colombia, Medellín, Colombia.

Dra. Diana Luz Ceballos Gómez, Universidad Nacional de Colombia, Medellín, Colombia.

Dr. Óscar Iván Calvo Isaza, Universidad Nacional de Colombia, Medellín, Colombia.

Dra. María Cecilia Salas Guerra, Universidad Nacional de Colombia, Medellín, Colombia.

Evaluadores externos

Dr. Andrés Villegas Vélez, Universidad Nacional de Colombia, Medellín, Colombia.

Dr. Carlos Emel Rendón Arroyave, Universidad Nacional de Colombia, Medellín, Colombia.

Dr. Diego Andrés Bernal Botero, Universidad Pontificia Bolivariana, Medellín, Colombia.

Dr. Hugo Andrei Buitrago Trujillo, Universidad Pontificia Bolivariana, Medellín, Colombia.

Mg. Santiago Preciado Gallego, Universidad Nacional de Colombia, Medellín, Colombia.

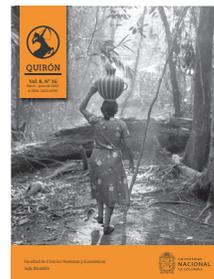
Diseño y diagramación

Oficina de Comunicaciones

Facultad de Ciencias Humanas y Económicas, Universidad Nacional de Colombia, sede Medellín

Diseñadora Melissa Gaviria Henao.

Comunicadora Mayra Alejandra Álvarez Bedoya.



Portada

Paul Smith, "Una mujer de las CPR del Ixcán" (Ixcán, Guatemala, 1991)

La mujer fotografiada es de las Comunidades de Población en Resistencia (CPR), aldeas campesinas que negaban refugiarse en México para no perder sus terrenos en Guatemala. Huían de ofensivas del ejército guatemalteco y se mantenían en movimiento casi constante para evitar a los militares. Escondían sus cultivos, encaletaban sus cosechas y construían escuelas de palos en la selva para seguir educando a sus hijos.



Quirón es una revista de estudiantes de Historia que se edita en la Universidad Nacional de Colombia, sede Medellín. Su carácter es crítico, propositivo y amplio en su enfoque interdisciplinar y temporal. Está diseñada como un espacio para la publicación de investigaciones y reflexiones de estudiantes de Historia y áreas afines.

La Revista recibe artículos que presenten resultados de investigación, reflexiones teóricas o balances historiográficos completos, reseñas de carácter crítico, crónicas de archivo, ensayos, entrevistas, traducciones al español de todos los idiomas y transcripciones de documentos históricos.

Su publicación es semestral, la revista se encuentra en permanente convocatoria para la recepción de trabajos, y establece fechas exactas como plazo máximo para enviar los textos que son sometidos a evaluación. El Comité editorial se encarga de revisar previamente el material que se envía a los pares anónimos, con el fin de certificar que cumpla con los requisitos establecidos para la publicación.

Las observaciones de los evaluadores, así como las del Comité editorial, deben ser tomadas en cuenta por los autores, quienes harán los ajustes solicitados en el plazo que le sea indicado (aproximadamente 15 días). Quirón se reserva el derecho de hacer correcciones de estilo. Los autores pueden ser consultados por el Comité editorial durante el proceso de edición para resolver posibles inquietudes.

Dirección

Quirón, revista de estudiantes de Historia

Universidad Nacional de Colombia, sede Medellín

Facultad de Ciencias Humanas y Económicas

Carrera 65 Nro. 59A-110. Núcleo El Volador. Bloque 46, piso 3, aula de proyectos 305.

Teléfono: (57-4) 430 9216 Conmutador: (57-4) 430 90 00 Ext. 49216

Fax: (57-4) 260 4451 Correo electrónico: quiron_med@unal.edu.co

Medellín, Colombia Suramérica

Página oficial

<https://cienciashumanasyeconomicas.medellin.unal.edu.co/revista-quiron.html>

<http://revistafche.medellin.unal.edu.co/ojs/index.php/quiron>

E-ISSN

2422-0795

Directorios, catálogos y redes

<https://unal.academia.edu/QuirónRevistadeEstudiantes>

Facebook: <https://www.facebook.com/quiron.revista/>

Instagram: <https://www.instagram.com/quironrevista/>

Twitter: https://twitter.com/quiron_med



Editorial

1-7

Artículos

Padecen peligro en su alma y deben ser de provecho a su Majestad. Pueblos de indios y violencia durante la visita de Luis Enríquez en las provincias de Tunja y Santa Fe, 1599-1603

8-27

Mariana Jaramillo Rivera
Universidad Nacional de Colombia, sede Medellín

**El fútbol en función de la identidad y el nacionalismo
Un estado de arte (1991-2018)**

28-43

Juan Diego Acevedo Álvarez
Universidad de Antioquia

Representar al otro para excluirlo. La construcción discursiva de lo mexican-american en *Who Are We? The Challenges to America's National Identity* de Samuel Phillips Huntington

44-57

Rafael Antonio Rodrigues
Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco

**La dialéctica del amo y el esclavo en G.W.F. Hegel:
una clave de interpretación filosófica para la historia universal**

58-77

Juan Sebastián Ocampo Murillo
Universidad Pontificia Bolivariana, Medellín

Reseña

Rodríguez Ávila, Sandra Patricia, *Memoria y Olvido: usos públicos del pasado desde la Academia Colombiana de Historia (1930-1960)*. Bogotá: Universidad del Rosario; Universidad Nacional de Colombia, 2017. 480 pp

78-82

Pablo Alejandro Sierra Calderón
Universidad Nacional de Colombia, sede Medellín

Crónicas

**Colección de Historia del Museo Universitario
Universidad de Antioquia (MUUA)**

83-88

Cristina Isabel Bolaños Argote
Universidad Nacional de Colombia, sede Medellín
Diana Fernanda Bolaños Argote
Universidad de Antioquia

**Fondo “León Ruiz” del Archivo fotográfico de la
Biblioteca Pública Piloto de Medellín para América Latina (BPP)**

89-94

Martha Catherine Ordoñez Grijalba
Universidad Nacional de Colombia, sede Medellín

Editorial

Para el Comité Editorial de la revista *Quirón* es sumamente gratificante poder compartir con nuestros lectores la edición dieciséis (16) de temática libre, teniendo como propósito especial dedicar este número a la memoria del profesor Luis Miguel Córdoba Ochoa, vinculado desde 1984 al Departamento de Historia de la Facultad de Ciencias Humanas y Económicas de la Universidad Nacional de Colombia, sede Medellín, licenciado en Ciencias Sociales de la Universidad Pontificia Bolivariana y doctor en Historia de la Universidad Pablo de Olavide, España. En su paso por este mundo, el profesor Luis Miguel, dejó tras de sí generaciones de profesionales y estudiantes que agradecemos el poder haber sido instruidos e inspirados por la labor de su docencia ejemplar y la admiración por la persona que fue. Su recuerdo permanecerá en el corazón de muchos y vivirá en la memoria de aquellos que nos cruzamos en su camino. Expresamos nuestro agradecimiento eterno y sentimiento de cariño a la labor del profesor Luis Miguel.

Por esta razón, dedicamos la edición dieciséis (16) de *Quirón*, a una de las personas que fue artífice de su crecimiento y constante colaborador en muchos de sus procesos editoriales. Con la publicación de un nuevo número, dedicamos el quehacer de velar y cumplir con la misión de ser un espacio en el que convergen el diálogo académico y científico alrededor de la Historia y sus disciplinas afines, a quienes generan y generaron en nosotros la pasión por lo que hacemos. A parte del trabajo realizado por cada integrante del Comité Editorial, cumplir el cometido de la revista no sería posible sin la labor de nuestros autores que nos escogieron para publicar sus trabajos académicos, también por la colaboración de nuestro Comité Científico y de los evaluadores externos, a quienes agradecemos por sus aportes. Por último, extendemos nuestro agradecimiento al equipo de acompañamiento de la Facultad de Ciencias Humanas y Económicas de la Universidad, al Centro editorial, a la Coordinación de revistas estudiantiles, a la Oficina de comunicaciones y diseño, que siempre han respaldado el crecimiento de estos espacios universitarios.

Los contenidos que hacen parte de esta nueva edición corresponden a un artículo investigativo, un artículo de balance historiográfico, dos artículos reflexivos, dos crónicas de archivo y una reseña crítica bibliográfica. Las personas lectoras del número podrán encontrar el trabajo de Mariana Jaramillo Rivera “Padecen peligro en su alma y deben ser de provecho a su Majestad. Pueblos de indios y violencia durante la visita del oidor Luis Enríquez en las provincias de Tunja y Santa Fe, 1599-1603”, basa su investigación en la organización y congregación de los pueblos de indios en el altiplano cundiboyacense, durante la visita del oidor Luis Enríquez, y cómo estos fueron un mecanismo de violencia. Le sigue el trabajo de Juan Diego Acevedo Álvarez, con su artículo de balance historiográfico “El fútbol en función de la identidad y el nacionalismo. Un estado de arte (1991-2018)” que facilita desde un balance bibliográfico, las aproximaciones a los estudios

relacionados con el fútbol en diversas temáticas como la cultura, la identidad y la historia. Rafael Antonio Rodrigues, prosigue con su artículo de enfoque reflexivo “Representar al otro para excluirlo. La construcción discursiva de lo *mexican-american* en *Who Are We? The Challenges to America’s National Identity* de Samuel Phillips Huntington”, que trae a colación el tema de interpretación racial, enfocado en los modos en que los “México-americanos” -en la obra de Huntington- son representados desde la lingüística, lo racial y la retórica en el discurso de producción nacional americana. El segundo artículo de carácter reflexivo es de Juan Sebastián Ocampo Murillo, “La dialéctica del amo y el esclavo en G.W.F. Hegel: una clave de interpretación filosófica para la historia universal”, analiza la figura filosófica de la dialéctica del amo y el esclavo en la obra de Hegel, trayendo los cuestionamientos de la narrativa teórica de estas dos figuras en la disciplina histórica, entre otros puntos, estudiar la constitución de las leyes, costumbres y normativa social.

El número continúa con una reseña crítica bibliográfica al libro de Sandra Patricia Rodríguez Ávila “Memoria y Olvido: usos públicos del pasado desde la Academia Colombiana de Historia (1930-1960)”, analizado por Pablo Alejandro Sierra Calderón. Para terminar, los lectores podrán acercarse a dos Crónicas de archivos: la primera, “Colección de Historia del Museo Universitario de la Universidad de Antioquia”, realizada por Cristina Isabel Bolaños Argote y Diana Fernanda Bolaños Argote; y la segunda “Fondo ‘León Ruiz’ del Archivo fotográfico de la Biblioteca Pública Piloto de Medellín para América Latina (BPP)”, escrita por Martha C. Ordoñez Grijalba; autoras que ponen a disposición del lector, información detallada tanto de fuentes como de espacios para inmiscuirse en diversas temáticas de investigación, a la vez que aproximan a lugares interesantes e importantes para el oficio del historiador y a herramientas fundamentales para disciplinas afines.

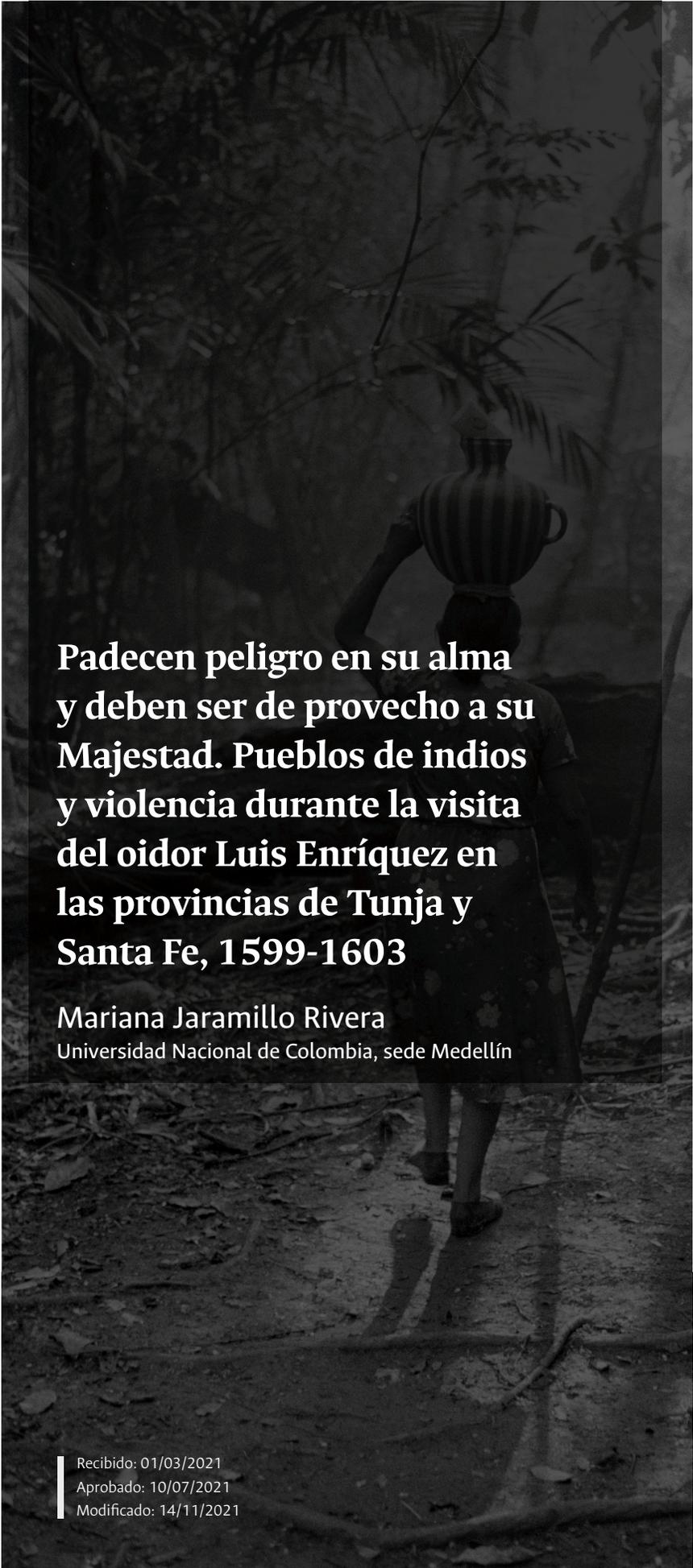
Esperamos que los contenidos de este número, como los anteriores y el de las ediciones por venir, lleguen a un público amplio; desde la educación primaria hasta la secundaria y superior, para el fortalecimiento en la formación educativa, de todas las personas, en las Humanidades y las Ciencias Sociales sin exclusión o privación de la adquisición de conocimientos.



QUIRÓN

Revista de estudiantes
de Historia

Vol. 8, N° 16
Enero - junio 2022
E-ISSN: 2422-0795



**Padecen peligro en su alma
y deben ser de provecho a su
Majestad. Pueblos de indios
y violencia durante la visita
del oidor Luis Enríquez en
las provincias de Tunja y
Santa Fe, 1599-1603**

Mariana Jaramillo Rivera
Universidad Nacional de Colombia, sede Medellín

Recibido: 01/03/2021
Aprobado: 10/07/2021
Modificado: 14/11/2021

Padecen peligro en su alma y deben ser de provecho a su Majestad. Pueblos de indios y violencia durante la visita del oidor Luis Enríquez en las provincias de Tunja y Santa Fe, 1599-1603*

Mariana Jaramillo Rivera**

Resumen

Este texto intenta mostrar la organización y congregación de pueblos de indios en el altiplano cundiboyacense, antiguo territorio muisca, como una forma de violencia contra los indígenas durante la visita del oidor Luis Enríquez entre 1599 y 1603. Este proceso representó para la corona un gran mérito, pero para las comunidades indígenas afectadas significó reorganizar su concepción del espacio, el abandono y desarraigo de sus asentamientos ancestrales, así como el desmoronamiento de sus comunidades.

Palabras clave: pueblos de indios, visitas, violencia, mérito, Luis Enríquez.

They are in danger in their soul and should be for the benefit of your Majesty. Indian Pueblos and violence during the visit of the oidor Luis Enríquez in the provinces of Tunja and Santa Fe, 1599-1603

Abstract

This article tries to interpret the organization and congregation of the indigenous population in the *altiplano cundiboyacense* in Colombia, former muisca territory, as a form of violence against indigenous peoples during the visit of the *oidor* Luis Enriquez between 1599 and 1603. This process

* Este artículo se escribió en el marco del proyecto "Narrar la violencia como mérito y la resistencia como delito. El Caribe y los Andes septentrionales. Siglos XVI-XVIII"; código 39350. Financiado por la Vicerrectoría de Investigaciones de la Universidad Nacional de Colombia.

** Estudiante de Historia de la Universidad Nacional de Colombia, sede Medellín. Correo electrónico: majaramillori@unal.edu.co

was an achievement for the Spanish crown. However, for the indigenous peoples, it had a negative effect as it altered their conceptualization of space, caused the abandonment and uprooting of their ancestral settlements, and ultimately led to the collapse of their communities.

Keywords: indigenous population, visit, merit, violence, Luis Enríquez.

Introducción

Una particularidad de la ocupación española del territorio americano fue el gran proceso de urbanización que se llevó a cabo, ya que entre 1492 y 1600 se realizó a un ritmo vertiginoso la fundación de ciudades, villas y pueblos repartidos por un vasto paisaje en más de la mitad del continente¹. Las ciudades y villas eran de carácter más europeo y dirigidas a los blancos, mientras que los pueblos de indios, congregaciones o reducciones se pensaron con la idea de evangelizar, civilizar y conservar a la población indígena que habitaba en América. Estos lugares debían ser formados conforme a la traza española², conservando la jerarquía política, social y religiosa presente en las ciudades, las cuales eran consideradas como condición de toda vida en policía en contraposición a la dispersión y las costumbres “bárbaras”.

El proceso de reducir a los indígenas no fue sencillo y se prolongó en el tiempo, pues se desarrolló en diferentes momentos, marcados tanto por los objetivos religiosos, económicos y políticos de la administración colonial, como por las mutaciones de la realidad indígena³. Uno de los muchos intentos para materializar los pueblos que se habían propuesto desde principios del siglo XVI⁴, fue la

1. Francisco de Solano, *Ciudades hispanoamericanas y pueblos de indios* (Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1990), 17.
2. Las trazas en forma de damero de ajedrez vinieron a aplicarse en América, pero no eran la regla en las ciudades europeas. Solano, *Ciudades hispanoamericanas y pueblos de indios*, 18. Alan Durston expone que el damero es “instrumento y, a la vez, representación del orden que se había de implantar en América”, “representa una intencionalidad de cambio y dominación”, cuya función era persuasiva e intentaba modificar el pensamiento y comportamiento de su “público”. Es la intervención sobre lo salvaje, el ordenamiento de lo natural, un espacio que vigila y jerarquiza. Alan Durston, “Un régimen urbanístico en la América hispana colonial: El trazado en damero durante los siglos XVI y XVII”, *Revista Historia* 28 (1994): 89-93.
3. Marcela Quiroga Zuluaga, “El proceso de reducciones entre los pueblos muiscas de Santafé durante los siglos XVI y XVII” *Historia Crítica* 52 (2014): 181. Jorge Iván Marín Taborda menciona que los núcleos urbanos solo vinieron a tomar forma “a partir de una mayor estabilidad política e institucional del gobierno de la Audiencia, el declive del poder de los encomenderos, la reorganización del clero y de la doctrina, pero sobre todo, después de que se le puso límite a los abusos contra los indios en el cobro de los tributos y que se logró regular el servicio personal y el alquiler de la mano de obra indígena”. Jorge Iván Marín Taborda, “Vivir en policía y a son de campana: el establecimiento de la República de Indios en la provincia de Santafé (1550-1604)” (Tesis de doctorado, Universidad Pablo de Olavide, 2017), 237.
4. En el Perú el virrey Francisco de Toledo realizó uno de los proyectos de reducciones más conocidos de la América española entre 1570 y 1575, principalmente para organizar la mita minera que garantizara el abasto de mano de obra del cerro de Potosí. Así, el caso del oidor Enríquez tenía importantes precedentes, como las Leyes de Burgos de 1512, las cuales establecieron pautas para la reducción de los indios que serían usadas durante todo el periodo colonial. Sobre las reducciones toledanas en el Perú ver: Carolina Jurado, “Las reducciones toledanas a pueblos de indios: aproximación a un conflicto”, *Cahiers des Amériques latines* 47 (2004): 123-137, <https://doi.org/10.4000/cal.7814>; Akira Saito y Claudia Rosas Lauro, eds., *Reducciones: la concentración forzada de las poblaciones indígenas en el Virreinato del Perú*, (Lima: National Museum of Ethnology, Fondo Editorial Pontificia Universidad Católica del Perú, 2017). Sobre las Leyes de Burgos ver: Richard Konetzke, “Las ordenanzas para el tratamiento de los indios (Las Leyes de Burgos)”, en *Colección de documentos para la Historia de la Formación Social de Hispanoamérica, 1493-1810. Volumen I (1493-1592)* (Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas), 1953.

visita a los partidos de Tunja y Santa Fe del oidor Luis Enríquez entre 1599 y 1603, que no solo buscó organizar a los indígenas en pueblos, sino también unir poblaciones preexistentes con el propósito de que estas tuvieran el tamaño suficiente para costear la doctrina religiosa durante todo el año, pues de otra forma el proceso de evangelización seguiría siendo inconstante y poco riguroso.

Siguiendo lo anterior, este escrito pretende mostrar cómo estas congregaciones de las comunidades indígenas en pueblos no deben ser entendidas como un proceso inocente de la monarquía española preocupada por la conservación de los nativos y su conversión a la fe verdadera como un gesto de buen cristiano, sino que también pueden ser analizadas como una forma de violencia contra los indígenas, ya que estos pueblos no fueron producto de la decisión de la población directamente involucrada. Igualmente, se busca evidenciar que la puesta en marcha de los pueblos de indios fue usada por el oidor Luis Enríquez como un mérito para pedir mercedes al rey, argumentando que su labor acrecentaría los intereses económicos de la Corona, pero en muchas ocasiones implicó el deterioro de las comunidades indígenas.

1. Luis Enríquez y la visita al altiplano cundiboyacense

Luis Enríquez fue una figura destacada y de gran trascendencia dentro de la historia urbana y arquitectónica de los pueblos de indios neogranadinos⁵. Enríquez se graduó como bachiller en la Universidad de Salamanca en 1583 y como licenciado en 1589, dedicándose posteriormente a la abogacía en aquella ciudad y en Zamora. En 1596 el maestrescuela de Salamanca, “por la relación que tuvo de sus partes”, le había concedido el oficio de juez del Estudio de esa Universidad, llegando su nombre a ser propuesto al rey por el Consejo de Indias el 13 de noviembre de 1597 y nombrado oidor en la Audiencia de Santa Fe el 22 noviembre de ese mismo año, luego de que en esta Audiencia se decidiera aumentar una plaza de oidor⁶.

Llegó a Santa Fe el 11 de octubre de 1598 y fue comisionado por la Real Audiencia el 6 de agosto de 1599 para realizar la visita de la tierra y los naturales del partido de Tunja que había sido realizada por última vez en 1571, y como señalaba el oidor Enríquez, debía hacerse cada año según mandato del rey⁷ y, aunque muchas veces se había comenzado, siempre había tenido impedimentos para terminarse⁸. En esta visita el oidor llevó a cabo una reorganización del altiplano cundiboyacense, antiguo

5. Guadalupe Romero Sánchez, “Los pueblos de indios en Nueva Granada: Trazas Urbanas e Iglesias Doctrineras” (Tesis de doctorado, Universidad Granada, 2008), 149.

6. Fernando Mayorga García, *Real Audiencia de Santa Fe en los siglos XVI-XVII: Historia, visitas, quejas y castigos del primer tribunal con sede en la ciudad* (Bogotá: Alcaldía Mayor de Bogotá, 2013), 50, 136, 198, 199.

7. Las visitas de la tierra tenían como propósito comprobar la ejecución de las leyes, procurar justicia a los indios y, en general, intervenir donde parecía ser necesario. Guadalupe Romero Sánchez, “Los pueblos de indios en Nueva Granada”, 150. “Testimonio de las visitas y poblaciones de los pueblos de Tunja y Santa Fe y otras cosas, por Luis Enríquez. Santa Fe, 15 de mayo de 1601”, en Julián Bautista Ruiz Rivera, *Fuentes para la demografía histórica de Nueva Granada* (Sevilla: Escuela de Estudios Hispanoamericanos, 1972), 35. “Carta de Luis Enríquez, oidor de la Audiencia de Santa Fe” [30 de abril de 1600], Archivo General de Indias (AGI), *Santa Fe*, 18, R.1, N.2, f. 1r.

8. Luis Enríquez hace constantes referencias en sus cartas sobre este hecho, resaltando el mérito que había en que él hubiera podido completar la visita después de tantos intentos fallidos. “Carta de Luis Enríquez, oidor de la Audiencia de Santa Fe” [28 de abril de 1602], AGI, *Santa Fe*, 18, R.3, N.11, f. 1r.

territorio muisca, ya que por comisión dada el 13 de junio de 1600 a Enríquez por el presidente de la Audiencia, Francisco de Sande, su visita había sido ampliada al partido de la ciudad de Santa Fe⁹.

Allí realizó el proceso de agregaciones, que consistía en reunir varios pueblos de indios en un solo lugar, pues se había observado que pueblos con un escaso número de habitantes no podían permitirse pagar un sacerdote durante todo el año, y que sólo los pueblos grandes mantenían constante la doctrina y la participación de los indios en las actividades religiosas¹⁰. Este proceso de agregaciones se convirtió en el principal mérito del oidor Enríquez, ya que la pretensión del rey era conservar a la población nativa bajo la fe cristiana, que solo podía enseñarse y ser asimilada por estos dentro de un espacio delimitado especialmente para este propósito.

En mayo de 1601, Enríquez le escribió al rey informando del estado de su visita, lamentando que su trabajo no estuviese aún terminado, pues otras “ocasiones preçisas” de mayor necesidad se le habían presentado, pero afirmaba que hasta la fecha había reducido aproximadamente 125 lugares a tan solo 40, donde había doctrina todo el año,¹¹ pues todos los sacerdotes y personas de buen celo y religión afirmaban:

que no estando juntos los yndios a vista del saçerdote ni le pueden enseñar a rezar ni administrar sacramentos como deven ni estorvar las ydolatrias, ritos y çeremonias antiguas porque quando van de un pueblo a otro si algo an enseñado se les a olvidado a la vuelta.¹²

Las poblaciones habían sido ubicadas en los sitios más apropiados donde tuvieran acceso a leña y agua, muchas de las cuales, refería el oidor, se encontraban ya terminadas, pero algunas otras presentaban “contradiçiones o por el interes del encomendero o de los yndios los quales siempre querrian quedar en los sitios [de] ritos y ceremonias antiguas”¹³, y los encomenderos, según el oidor, mientras los indios les realizaran sus labores y granjerías no prestaban mucha atención a esto:

Lo primero la voluntad del yndio que de mala gana o ninguna quiere ver el saçerdote ni acudir a la doctrina ni dejar el asiento con quien tiene gran ceremonia y adoraçion porque alli adoran la quebrada o la piedra o el palo o la queba y cuerpo muerto y bivir con orden y polliçia hazese pesado.

Ayudan los encomenderos que conforme a los asientos les tienen repartidas grangerias de tierras y ganados de su particular interes no del comun de los yndios¹⁴.

9. “Testimonio de las visitas y poblaciones de los pueblos de Tunja y Santa Fe y otras cosas, por Luis Enríquez. Santa Fe, 15 de mayo de 1601”, en Ruiz Rivera, *Fuentes para la demografía histórica*, 41-42.

10. Quiroga Zuluaga, “El proceso de reducciones entre los pueblos muisca”, 197.

11. “Carta de Luis Enríquez, oidor de la Audiencia de Santa Fe” [16 de mayo de 1601], AGI, *Santa Fe*, 18, R.2, N.5, f. 1r.

12. “Relaçion de lo que resulta de la visita de los partidos de Santa Fe y Tunja” [1602?], AGI, *Santa Fe*, 18, R.3, N.11a, f. 2r.

13. “Carta de Luis Enríquez, oidor de la Audiencia de Santa Fe” [20 de marzo de 1602], AGI, *Santa Fe*, 18, R.3, N.10, f. 1r.

14. “Relaçion de lo que resulta de la visita de los partidos de Santa Fe y Tunja” [1602?], AGI, *Santa Fe*, 18, R.3, N.11a, f. 2r.

El oidor no sólo hallaba que se encontraban mal adoctrinados, sino también, desde su punto de vista, mal poblados, por lo que él “yva juntando los pueblos con traza y policía calles y plazas” así como mandando a construir nuevas iglesias, “porque las mas que avia eran buios de paja cañas y lodo cosa ni deçente”. Las nuevas poblaciones, así como las ya establecidas, debían tener características específicas que ayudaran a los naturales en su transición hacia la vida en policía según los parámetros castellanos, siendo de suma importancia la “conservaçion y pollitica de los yndios”, a lo que Luis Enríquez respondía cumpliendo las cédulas del monarca buscando “haçertar a servir a Dios a vuestra magestad cumpliendo en todo el orden y çedulas Reales”¹⁵, pues estando los indios congregados “aprenden pollitica y ay disposiçion para que los saçerdotes han de su parte lo que deven sin excusas, conservanse los yndios mejor”¹⁶.

2. Asentamientos prehispánicos, pueblos y civilización

Un aspecto que llamó la atención de los cronistas españoles fue encontrar sitios de tamaño considerable, rebosantes de edificios, pero como señala Carl Langebaek, la evidencia sugiere que “los asentamientos más grandes no habrían sido en esencia comunidades permanentes, caracterizadas por la interacción cotidiana todo el tiempo”, pues los muiscas del altiplano, al igual que otras sociedades chibchas, tenían un poblamiento móvil. Las grandes aldeas no correspondían entonces “a concentraciones donde viviera una enorme cantidad de personas todo el tiempo, sino a sitios donde se habían logrado concentrar actividades ceremoniales”, donde se hacían las *tamsas* (tributos) a los caciques, donde se enterraban y conmemoraban a los antepasados, y donde se realizaban los mercados, transcurriendo gran parte de la vida de las personas cerca de sus labranzas y cultivos, más que en grandes centros de concentración de gente “en calidad de mano de obra bajo el dominio de un cacique”¹⁷.

Con el encuentro que se produjo entre el Viejo y el Nuevo Mundo, las particularidades en la ocupación del territorio y las formas de construcción prehispánicas quedaron en desuso¹⁸, pues

15. “Carta de Luis Enríquez, oidor de la Audiencia de Santa Fe” [30 de abril de 1600], AGI, *Santa Fe*, 18, R.1, N.2, f.1r y f. 2r.

16. “Relaçion de lo que resulta de la visita de los partidos de Santa Fe y Tunja” [1602?], AGI, *Santa Fe*, 18, R.3, N.11a, f. 2v.

17. Carl Henrik Langebaek, *Los muiscas. La historia milenaria de un pueblo chibcha* (Bogotá: Editorial Debate, 2019), 172-182. Martha Herrera señala que durante los siglos XVI, XVII y XVIII fue repetitiva la denuncia de que los indios no residían en los pueblos sino en bohíos al lado de sus estancias y labranzas, lejos de la iglesia, a remembranza posiblemente de sus antiguas formas de habitar. Martha Herrera Ángel, *Poder local, población y ordenamiento territorial en la Nueva Granada* (Bogotá: Archivo General de la Nación, 1996), 53.

18. Como menciona Carl Langebaek dentro de las comunidades perteneciente a la familia lingüística chibcha, las casas aún conservan toda una simbología que podría haber sido similar en las poblaciones del altiplano, que también pertenecían a esta familia. Por ejemplo, para los indígenas cuna de Panamá la casa es una metáfora de la organización social: los postes principales son los jefes, los postes de los lados son sus voceros, las vigas son las personas notables de la comunidad y las cañas de las paredes son los comuneros. Para los barí, las casas son las que generan la identidad de las personas, constituyen la unidad de la comunidad, son la fuente de ordenamiento del mundo que las rodea, y desde ellas se distribuyen las tierras para sembrar y cazar; y entre los u’wa los postes de las casas son deidades masculinas que conectan los diferentes niveles del universo. Langebaek, *Los muiscas*, 130-131. Ver Jacques Aprile-Gnisset, *La ciudad colombiana. Prehispánica, de conquista e indiana* (Bogotá: Banco Popular, 1991), 20. Jorge Augusto Gamboa Mendoza, *El cacicazgo muisca en los años posteriores a la Conquista: del psihipqua al cacique colonial (1537-1575)* (Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 2013), 61 y 72.

los europeos no consideraron que estas fueran adecuadas para su proyecto evangelizador dirigido a los habitantes americanos, proyecto de gran importancia y responsabilidad para los cristianos, pues la monarquía tenía como principio la conservación de los naturales bajo la religión cristiana¹⁹.

Figura 1. Trazo del pueblo de Paipa, 1602



Fuente: Archivo General de la Nación, Mapas y Planos, Mapoteca 4, REF.311A

La línea recta y las cuadrículas pasaron a representar el orden que se necesitaba para conducir a los indios en su tránsito a la vida en policía²⁰, pasando a ser la traza de los pueblos una parte crucial en su proceso de creación, imitando, en una escala más pequeña, el surgimiento de las ciudades de los españoles.

19. Romero Sánchez, "Los pueblos de indios en Nueva Granada", 169-170.

20. En el mundo prehispánico la línea recta no era la regla, en muchas ocasiones las viviendas tendían a tener una planta circular tipo tambo o bohío con techos cónicos, aunque también se encontraban otras estructuras alargadas con formas rectangulares e incluso triangulares. Aprile-Gnisset, *La ciudad colombiana*, 21; Langebaek, *Los muiscas*, 193-197.

Así las calles se debían hacer derechas y limpias con un ancho entre cinco a seis varas de longitud, a cada indio debía medírsele “ve[in]te varas en quadro pa[ra] hazer su cassa cocina corral y despensa” y los bohíos debían ser cuadrados²¹. Este proceso traía a la par la remembranza de una unión indisoluble entre la ciudad y la civilización, porque desde la antigüedad se tenía la convicción de que la ciudad era una condición necesaria de la vida civilizada²².

Siguiendo entonces una tradición grecorromana de la cual se sentían herederos²³, los españoles llegaron a América con la concepción de que la *polis* creaba *polites*, personas civilizadas, y así, con una reminiscencia de la costumbre romana, esperaban que sus ciudades, villas y principalmente los pueblos de indios fueran no sólo una herramienta de letramiento y de aculturación, sino también de conversión a la fe verdadera²⁴. Esto, además, teniendo en cuenta lo reciente de la reconquista por los reinos cristianos de la península ibérica, que desde el año 711 se encontraba bajo dominio de los musulmanes, donde las ciudades no sólo habían desempeñado su papel como el estamento más bajo de gobierno real sino también como las instituciones a través de las cuales los soberanos “tomaban posesión de tierras sobre las que tenían reclamaciones legítimas”²⁵, idea que se trasladó a América. Las ciudades y los pueblos se convirtieron entonces en sinónimo de posesión, dominio, orden cívico, justicia y religión, y la policía se entendía como la vida en una comunidad cuyos ciudadanos se organizaban formando una república²⁶.

3. ¿Sin decisión?

Los indígenas estaban al margen de todo este razonamiento proveniente de tierras muy distantes para ellos, y esta nueva forma de asentamiento, así como la agregación de algunas poblaciones a otras, no era algo que ellos eligieron por sí mismos como algo beneficioso y necesario para sus comunidades, y que puede ser entendido ahora como una forma de violencia. Esto siguiendo la afirmación de Robert Litke, quien expresa que el elemento central de la violencia consiste en la

21. Sergio Ospina Rey, “Doctrina y trabajo para los indios desconsolados. El traslado de los indios de Cogua a Zipaquirá y a Nemocón (1599-1602)”, en *Archivos y documentos: Transcripciones documentales sobre la Nueva Granada en el período colonial*, Martha Herrera Ángel y Catalina Garzón Zapata comps., (Bogotá: Universidad de Los Andes, 2011), 61. Guadalupe Romero Sánchez, “Los pueblos de indios en Nueva Granada”, 353-355.

22. Anthony Padgen, *La caída del hombre natural. El indio americano y los orígenes de la etnología comparativa* (Madrid: Alianza América, 1988), 39: 106.

23. Richard L. Kagan, *Imágenes urbanas del mundo hispánico 1493-1780* (Madrid: Ediciones El Viso, 1998), 49.

24. Joanne Rappaport y Tom Cummins señalan que los espacios urbanos que se materializaban eran la “escenificación ritual y espacial de un discurso de colonización que había sido previamente constituido a través de la escritura [...] y hacían tangible el poder del orden colonial secular”. Joanne Rappaport y Tom Cummins, *Más allá de la ciudad letrada: letramientos indígenas en los Andes* (Bogotá: Editorial Universidad del Rosario, Editorial Universidad Nacional de Colombia, 2016), 282. Richard L. Kagan, *Imágenes urbanas del mundo hispánico*, 57-59.

25. L. Kagan, *Imágenes urbanas del mundo hispánico*, 58.

26. L. Kagan, *Imágenes urbanas del mundo hispánico*, 59. En este caso las ciudades y villas representaban la República de españoles y los pueblos eran la caracterización de la República de indios.

negación de la capacidad de la persona, usando el término violencia para “condenar el hecho de que alguien haya disminuido o destruido en todo o en parte la capacidad de una persona para la acción y para la interacción, tanto en relación a la integridad física como al proceso de adopción de decisiones”²⁷.

Los españoles no tuvieron mucho interés en entender las relaciones que los indígenas establecieron con sus pares, con su entorno, cómo lo habitaban, o la simbología detrás de la construcción de una casa o un poblado. Para los peninsulares primaron los intereses económicos y la facilidad para obtener la mano de obra de los indios, que podía conseguirse por medio del establecimiento de los pueblos, donde los naturales aprenderían a ser cristianos y civilizados, vasallos del rey²⁸.

La distancia entre los asentamientos era un factor a considerar, por esto el establecimiento de lugares precisos facilitaría el acceso y control de la población y su explotación de manera más eficiente, puesto que los lugares pequeños y distantes solo retrasaban la conversión y usufructo de los naturales, dificultando igualmente su defensa y la vigilancia de su salud y conservación²⁹. Asimismo, la distancia permitía a los indígenas, especialmente a los más ancianos, conservar sus antiguas creencias, pues se tenía información de que los “yndios biejos que están metidos en las quevradas con un vuhío y una lavrança pequeña donde tienen tunjos e ydolos, donde se azen muchas ofensas a Dios Nuestro Señor”. Esto podría corroer el dominio de las autoridades españolas, pues se veía que los indígenas asistían muchas veces a misa o a las fiestas por la fuerza y muchos se mostraban aprensivos de enviar a sus hijos y mujeres a la doctrina³⁰.

Debido a esto, el rey en repetidas ocasiones había escrito a la Audiencia de Santa Fe comunicando su preocupación por que los indios vivieran en policía, fueran bien adoctrinados y apartados de sus ídolos y guacas a las que aún acudían así como “a vanas supersticiones escondidamente dexando el demonio este rastro para poner turvacion y impedimento en la salvacion de aquellas

27. Robert Litke, “Violencia y poder”, *Revista Internacional de Ciencias Sociales* XLIV, 2 (1992), 162-164. Según Newton Garver, no debemos enfocar la violencia como una cuestión de fuerza física sino como el violentamiento de la persona, ya que esa perspectiva nos deja en condiciones de entender la relación que existe entre el ejercicio del poder y la experiencia de la violencia.

28. Esto implica que tenían las obligaciones de súbditos tributarios. La corona buscaba una base tributaria para suministrar al proyecto de colonización, pero también debía proteger a los indígenas que eran la verdadera riqueza de América, lo que intentó hacer sometiéndolos a una relación tutelar. “Legalmente eran vasallos del rey, con los mismos derechos que otros vasallos. Como tutelares se les podía disciplinar para su propio bien y el bien común”. Brian P Owensby, “Pacto entre rey lejano y súbditos indígenas. Justicia, legalidad y política en Nueva España, siglo XVII”, *Historia Mexicana*, vol. 61, n° 1 (2011): 71-72

29. “Apéndice 411. 1599, noviembre, 26. Samacá.”, en Guadalupe Romero Sánchez, “Los pueblos de indios en Nueva Granada”, 2918. Con las doctrinas se intentaba controlar la población, hacerla más dócil, pues al compartir unas mismas creencias los indígenas responderían mejor al orden colonial, pero había muy pocos religiosos para esta labor y una gran cantidad de pequeños poblados, cuya gente debía recorrer distancias de consideración y superar obstáculos naturales para poder cumplir con la doctrina y demás oficios del buen cristiano, como fue el caso de los pueblos de Ocavita, Tupachoque, Sátiva y Chitagoto que debía ser adoctrinados con los de Socotá que se encontraba a tres leguas de distancia y debían atravesar el río Sogamoso. “Apéndice 329. 1602, febrero, 14. Duitama.”, en Guadalupe Romero Sánchez, “Los pueblos de indios en Nueva Granada”, 2655.

30. “Apéndice 275. 1636, julio, 6. Oicatá.”, 2504; “Apéndice 411. 1599, noviembre, 26. Samaca.”, 2921; “Apéndice 77. 1600, octubre, 23. Santa Fe.”, 1911, en Romero Sánchez, “Los pueblos de indios en Nueva Granada”.

almas que con tanto cuidado y deseo se procura”³¹. El monarca sabía que más de la mitad de los indios no eran cristianos por la falta de doctrina, debido a que “no la ay sino en los pueblos grandes”³², ordenando entonces que estos fueran construidos para mejorar la situación.

Igualmente señalaba en un registro del 16 de enero de 1590 la importancia de que todos los indios supieran hablar español “asi para que con mas façilidad y copia de ministros puedan ser doctrinados y enseñados como para que se les quiten las ocasiones de ydolatrias y otros bicios y cossas en que se distraen por medio de su lengua”. Había que darles a entender que debían vivir, asistir y permanecer en la población, juntos y reducidos “por ser lo que mas les combiene”³³.

Por el contrario, no era lo que convenía a los indígenas, cuyo patrón de poblamiento era móvil. Esta medida, señala Anthony Pagden, significó “la disolución de la unidad tribal y del sentido de cohesión social del grupo”³⁴; era de conveniencia para la imposición de la religión cristiana y con ella todo el sistema colonial, controlando a los indígenas como vasallos con el deber de tributar al rey, pero vasallos sin muchas posibilidades de decisión porque eran considerados bárbaros, incivilizados, sujetos menores de edad que no habían alcanzado un pleno desarrollo para poder dirigir su destino.

Otro aspecto a señalar son los requerimientos que debían cumplir los lugares donde los indios iban a ser poblados, los cuales debían ser terrenos saludables “para el vien y consevaçión de los naturales, con agua y leña çerca”, aunque, como dejan ver algunos de los autos de población y agregación emitidos por Enríquez durante su visita, estos lugares debían contar con la aprobación del padre doctrinero y el poblador, siendo este último quien debía encargarse de que se cumplieran las disposiciones dictadas por el oidor referentes a la traza del pueblo, el reparto de solares, la construcción de la iglesia y los bohíos, apremiando a los indígenas a ejecutar el poblamiento, “sacándolos de qualesquier quevradas y partes donde estuvieren, y los que fueren rebeldes les quemará sus casas y vuhíos, persuadiéndoles que an de vivir juntos por ser lo que mas les conviene”³⁵.

Por ejemplo, el 9 de octubre de 1600 se mandaba a poblar juntos a Oicatá y Nemuza, considerando que su número sería suficiente para tener una doctrina entera todo el año y que pertenecían al mismo encomendero, Miguel Ruiz Corredor. En el auto de población se señala que debía elegirse un lugar entre los dos pueblos, donde tuvieran agua y leña, y que contara con la aprobación del padre doctrinero y el poblador Diego de Aspetia³⁶. Don Martín, cacique del pueblo de Nemuza, aseguraba en una carta que, teniendo noticia de que su encomendero y padre doctrinero querían

31. “Lo que vos el doctor Antonio Gonçalez de mi Real Consejo de las Indias haveis de hazer en el Nuevo Reyno de Granada y en el distrito de aquella Audiencia demás de lo contenido en vuestra comisión es” [1588], AGI, Santa Fe, 528, L.1, f. 132r.

32. “Al audiencia del Nuevo Reyno que trate con el arzobispo de que provea de doctrina por haverse entendido que por falta della no estan cristianos mas de la mitad de los indios de aquel reyno” [1590], AGI, Santa Fe, 528, L.1, f. 156r.

33. “Que procure y haga todas las diligencias para que desde la niñez los indios aprendan y hablen la lengua castellana” [1590], AGI, Santa Fe, 528, L.1, f. 152v.

34. Padgen, *La caída del hombre natural*, 61.

35. “Apéndice 77. 1600, octubre, 23. Santa Fe.”, en Romero Sánchez, “Los pueblos de indios en Nueva Granada”, 1911-1912.

36. “Apéndice 99. 1600, octubre, 9. Oicatá.”, en Romero Sánchez, “Los pueblos de indios en Nueva Granada”, 1979.

que se poblaran con el pueblo de Oicatá en la otra banda del río hacia Motavita, dicha población era en gran daño y perjuicio de ambos pueblos ya que los dos tenían sus labranzas y sementeras en la banda contraria del río, y en tiempos de lluvia no podían cruzarlo para hacer sus sementeras, por lo que los cultivos serían comidos por los ganados y perderían todo. Además, decía que donde los querían “hazer poblar es muy mala tierra y no da fruto ninguno”³⁷.

La decisión de elegir el lugar para la población tampoco era de los indios, este era un proceso donde el encomendero o en otros casos el corregidor intervenía en la ubicación, posiblemente buscando beneficiarse de su cercanía para que los indígenas asistieran a las labores en sus estancias. Por su parte los naturales intentaban de quedarse cerca de sus cultivos que eran los que les proporcionaban un sustento, y donde muchas veces tenían aún contacto con los lugares asociados a sus antiguas creencias, como lo señala un nuevo auto de población para estos pueblos emitido en 1636 por el oidor Juan de Valcárcel, ya que muchos de los indios no residían en las casas y bohíos que tenían en el pueblo, “teniéndolas solas, yermas, sin avitarlas”, viviendo en sus labranzas y estancias “entre si apartados y divididos unos de otros sin forma de pueblo”³⁸.

En estas situaciones, donde se hace visible la poca atención que se prestaba a la opinión de los indígenas en cuanto a su lugar de población, parece ser que hay una sutil evocación de la teoría del esclavo natural, donde el indio era un ser libre e independiente en su mundo, pero perdía la autoridad en sus asuntos, y de cierta forma su humanidad, al entrar en contacto con hombres “civilizados”. En las disertaciones sobre la naturaleza de los nativos de América, el tipo de vida de los indios indicaba que posiblemente estaban mentalmente incapacitados. Para los españoles los indios vivían en un estado de inocencia, eran hombres de mente débil que debían ser “movidos” por los de mentes capaces y existían de forma incompleta hasta que se les dominaba³⁹.

4. Para que sean mejor instruidos y adoctrinados, o ¿mejor administrados?

Aunque el principal argumento que se daba para llevar a cabo las agregaciones de pueblos era de carácter religioso, las agregaciones perseguían igualmente un objetivo económico, ya que, como mencionaba el presidente de la Audiencia Francisco de Sande, la concentración ayudaría al “mejor recaudo de los tributos y requintos y tasarlos”⁴⁰, pues muchos indios andaban vagando y ausentes de sus poblaciones, sin pagar la demora y tributo a que eran obligados conforme a su tasa, y en esto había tanto “desorden que si con mucha brevedad no se rremedia venia a perderse todo punto aquel pueblo”⁴¹.

37. “Oicatá y Nemuza: investigación, sentencia contra encomendero” [1600] AGN, *Visitas Boyacá*, 14, D.1, f. 92v-93r.

38. “Apéndice 275. 1636, julio, 6. Oicatá.”, en Romero Sánchez, “Los pueblos de indios en Nueva Granada”, 2503-2504.

39. Padgen, *La caída del hombre natural*, 78-86.

40. “Carta de Francisco de Sande, presidente de la Audiencia de Santa Fe” [1600], AGI, *Santa Fe*, 18, R.1, N.1, f. 2v.

41. Ospina Rey, “Doctrina y trabajo para los indios desconsolados”, 46.

Esto era algo que Enríquez no había dejado olvidado, dado que en sus cartas mencionaba la tasación de los tributos y requintos, acción corroborada por Rodrigo Zapata, el escribano que lo había acompañado en su visita, quien afirmaba que Enríquez había realizado diligentemente su tarea de juntar a los indios “para que con claridad se hiciese la cobranza de las demoras y requintos”⁴².

También afirmaba haber acrecentado el aprovechamiento de las salinas “haciendo de nuevo alfolies publicos en las çiudades y pueblos de aquel rreyno y hornos para el beneficio dellos” así como otras muchas diligencias con que había subido considerablemente su renta⁴³. Estas otras diligencias hacían referencia a la reubicación de la población y vivienda de los naturales en las salinas de Nemocón, Zipaquirá y Tausa, lugares a los que fueron agregados pueblos comarcanos que participaban del proceso de extracción de la sal.

Cogua y Nemesa fueron dos de estos pueblos que fueron trasladados para beneficiar el trabajo en las salinas, cuyos indios se dedicaban a traer leña y hacer las ollas de barro donde se evapora el “aguasal”. Nemesa fue agregado a Nemocón y el pueblo de Cogua había sido repartido entre Nemocón y Zipaquirá⁴⁴. Rodrigo Zapata dijo que Luis Enríquez había mandado juntar estos pueblos “porque convino así para el beneficio y aumento de la sal”, y García de Cañizares, corregidor y administrador de las salinas de Nemocón, en su declaración decía que el oidor había procedido de esta forma, pues juzgaba que al estar los pueblos más cerca de las salinas, estas tendrían mejor despacho y los indios de Cogua y Nemesa estarían mejor adoctrinados porque antes no tenían doctrina entera⁴⁵.

Pero dos años después de las agregaciones, los caciques y capitanes del pueblo de Cogua y Nemesa decían que recibían mucho daño por la mudanza y que los indios habían venido en mucha disminución porque terminaban huyendo a la población vieja⁴⁶. Ellos querían volver a sus antiguos lugares, “porque desde n[uest]ro propio pueblo donde estábamos y naçimos podemos hazer el que efecto que es la ollería para la sal”, puesto que para hacerla cargaban a veces a cuestras, a veces en cabalgaduras, el barro, la tierra y arena para las ollas y así como también la leña desde sus anteriores asentamientos hasta el pueblo de Nemocón, ya que en este no se encontraban materiales de igual calidad⁴⁷. E incluso el licenciado y fiscal Aller de Villa Gómez declaraba que para los indí-

42. “Carta de Luis Enríquez, oidor de la Audiencia de Santa Fe” [30 de mayo de 1603], AGI, *Santa Fe*, 18, R.4, N.20, f. 1r. “Testimonio de la visita y poblaciones de la ciudad de Tunja, por Luis Enríquez. Santa Fe, 20 de marzo de 1602”, en Julián Bautista Ruiz Rivera, *Fuentes para la demografía histórica*, 58, 70.

43. “El licenciado Luis Enríquez oydor en la Real Audiencia del Nuevo Reyno de Granada pide alguna ayuda de costa y ser promovido a mayor plaça” [1603], AGI, *Santa Fe*, 18, R.4, N.29, f. 3r. “Testimonio de las visitas y poblaciones de los pueblos de Tunja y Santa Fe y otras cosas, por Luis Enríquez. Santa Fe, 15 de mayo de 1601”, en Julián Bautista Ruiz Rivera, *Fuentes para la demografía histórica*, 52.

44. Ospina Rey, “Doctrina y trabajo para los indios desconsolados”, 43-56-57-60.

45. “Testimonio de las visitas y poblaciones de los pueblos de Tunja y Santa Fe y otras cosas, por Luis Enríquez. Santa Fe, 15 de mayo de 1601”, en Julián Bautista Ruiz Rivera, *Fuentes para la demografía histórica*, 44. Sergio Ospina Rey, “Doctrina y trabajo para los indios desconsolados”, 65.

46. Ospina Rey, “Doctrina y trabajo para los indios desconsolados”, 43 y 66.

47. Ospina Rey, “Doctrina y trabajo para los indios desconsolados”, 43-63-65.

genas era “gran yncomodidad bivar forçados ausentes de sus pariente y amigos y desconsolados”, además de asegurar que la población se había hecho contra lo dispuesto por varias cédulas reales que prohibía la división de los pueblos.⁴⁸

Pero no solo las salinas habían determinado los traslados y agregaciones, en el caso de Guateque, este había sido mandado juntar y poblar en el sitio de Sutatenza⁴⁹. Este lugar se encontraba más cercano a Tenza a donde acudían los indios de estos dos pueblos a trabajar en las labores, sementeras, trapiches y cañaverales de los vecinos de Tenza y sus términos⁵⁰. En 1619, don Fernando gobernador del pueblo de Guateque, a través del protector de naturales había hecho relación de “las molestias y vejaciones que los yndios del dicho pueblo rrecibian en sacarlos a servir y llevarlos al término de Tença” que se encontraba a dos leguas de distancia:

a cuya causa dejan sus cassas y labranças solas y sus hijos la doctrina sin que aya quien les dé de comer y quando vuelven lo hallan perdido porque de hordinario se tardan un mes y mas demas de lo qual sirven a su encomendero y otras quatro o çinco personas que tienen hatos y labores en tierras de su pueblo con que no les queda tiempo para hacer sus labranças.⁵¹

Este pueblo solo contaba con una población de 85 indios útiles incluidos los jóvenes de 17 años que empezaban a tributar, y como expresaba el corregidor Jerónimo de Aganduru “de esos ordinariamente están ausentes algunos y asimismo otros concertados para las estancias circunvecinas”, con lo cual solo quedaban algunos cuarenta o poco menos en el pueblo, los cuales debían acudir a las estancias de Luis Cabeza de Vaca su encomendero, Sebastián Vaca, Gonzalo Ruiz y Cristóbal de San Miguel y Silva⁵². Aganduru señalaba que para las labores y sementeras de los vecinos de Tenza acudían los indios de este pueblo y los de Sutatenza que estaban a menos de media legua y una legua respectivamente, además de que tenían “mas copia de indios”, y con respecto a los de Guateque decía que:

porque aviendo de ir lejos los indios y detenerse en las sementeras de Tenza es posible se les siga daño e yncomodidades por ser igual el gasto de sus comidas, al interes de su corta ganancia y los demas inconvenientes que representa en su peticion de faltar a sus labranças y dexar sus hijos solos parece que por ser tan pocos los indios.⁵³

Sugiriendo que podrían ser relevados de ese trabajo, pues en caso de que no fueran suficientes los indios de Tenza y Sutatenza “se les podrían dar y acudir con los del de Tibiritá que son muchos

48. Ospina Rey, “Doctrina y trabajo para los indios desconsolados”, 63.

49. “Testimonio de la visita y poblaciones de la ciudad de Tunja, por Luis Enríquez. Santa Fe, 20 de marzo de 1602”, en Julián Bautista Ruiz Rivera, *Fuentes para la demografía histórica*, 57.

50. “Don Fernando indio gobernador del pueblo de Guateque en raçon de que los indios del dicho pueblo no los saquen a servir fuera de su territorio” [1619], AGN, *Caciques e Indios*, 54, D.62, f. 913r.

51. “Don Fernando indio gobernador del pueblo de Guateque”, AGN, *Caciques e Indios*, 54, D.62, f. 911r.

52. “Don Fernando indio gobernador del pueblo de Guateque”, AGN, *Caciques e Indios*, 54, D.62, f. 911r.

53. “Don Fernando indio gobernador del pueblo de Guateque”, AGN, *Caciques e Indios*, 54, D.62, f. 913r.

más indios y están más comarcanos y juntos a Tenza”, aunque existía el inconveniente de que el dicho Tibiritá caía fuera del distrito del corregimiento⁵⁴.

Lo interesante además es que nunca se menciona la agregación que se había hecho de Guateque a Sutatenza, o del problema de la doctrina que no parece una preocupación, teniendo en cuenta que los indígenas eran muy pocos. Más bien lo que se ve es que, aunque el objetivo de agregar los indígenas a Sutatenza era el trabajo en las labranzas y trapiches de Tenza, también era importante que se quedaran en su territorio para cumplir con sus labores en la estancia de su encomendero y en otras de los alrededores.

Un caso particular se presenta con la parcialidad del capitán García, sujeta al pueblo de Sora, encomendado en Antonio Patiño. El oidor Enríquez había hecho poblar en el sitio de Boyacá a los pueblos de Pachaquira, Guatative y Soconsaque, así como a la parcialidad del capitán García cuyos indios “tuvieren sus labranzas junto a él”⁵⁵. La población se llevó a cabo, o esto aseguraba el dicho capitán García, quien expresaba que el visitador los había mandado poblar allí por estar junto a su tierra:

que abra distancia de un quarto de legua poco menos para que mexor se pueda hazer la doctrina y en cumplimiento de ello estan hechas las casas en Boyacá a donde estamos contentos y junto a nuestra tierra para gosar de ella y sembrar maíz y turmas y otras semillas de que sustentarnos.⁵⁶

El problema provenía del cacique de Sora y el encomendero, que querían que esta parcialidad fuera llevada al pueblo de Sora, lo que el indio García consideraba “cosa muy fuera de razón y diferente de nuestra tierra y natural donde siempre hemos estado pues lo proveído es en nuestra utilidad y provecho”, pues Sora se encontraba a tres leguas de distancia y si ellos ya estaban poblados en Boyacá, no sería justo que les hicieran semejante agravio.

Martha Herrera señala que la administración colonial hizo un aprovechamiento de la estructuración del control territorial prehispánico.⁵⁷ Los españoles buscaron repartir las encomiendas tratando de seguir la estructura que encontraron entre los muiscas a su llegada al territorio (al menos siguiendo las estructuras de menor tamaño que componían unidades políticas más significativas), pero los indígenas tenían una forma particular de relacionarse, pues lo que señalan autores como Jorge Augusto Gamboa y Carl Langebaek es que proximidad no siempre significaba que una comunidad respondiera a un líder específico, lo que se alejaría de la idea convencional de

54. “Don Fernando indio gobernador del pueblo de Guateque”, AGN, *Caciques e Indios*, 54, D.62, f. 913r.

55. “Apéndice 26. 1601, noviembre, 11. Boyacá.”, en Guadalupe Romero Sánchez, “Los pueblos de indios en Nueva Granada”, 1744-1745. En el auto de población de Boyacá el oidor señala que la razón para agregar los pueblos de Pachaquira, Guatative y Soconsaque, así como la parcialidad del capitán García es que “todos están çercanos unos de otros en distancia de una legua lo más lejos”, por lo que asistían al pueblo de Boyacá a la misa y doctrina, pero por estar “esparçidos y el río Boyacá en medio” no habían “acudido todos de ordinario”, siendo más beneficioso que se congregaran en un espacio urbano definido.

56. “Cacique de Sora: servicio de indios, traslado y agregación” [1602], AGN, *Caciques e Indios*, 49, D.49, f. 419r.

57. Herrera Ángel, *Poder local, población y ordenamiento*, 36.

que “un territorio es en el sentido político equivalente al ‘dominio de un cacique’”⁵⁸. La naturaleza tanto de las comunidades como de los territorios no se puede definir a partir de fronteras exactas, sino que tenían “como eje principal el ‘reconocimiento’, que no es lo mismo que la subordinación económica ni el dominio político”⁵⁹, y la parcialidad del capitán García ya no parecía reconocer a don Cristóbal como su cacique.

García argumentaba que el cacique los maltrataba y les había quitado unas mantas que les pertenecían. Además de que se les pedía que contribuyeran con la construcción de la iglesia y trabajo en las estancias comarcanas al pueblo, incluida la de su encomendero Antonio Patiño, que se encontraba a tres leguas de distancia, mencionando el capitán que “si a los yndios le sacasen de su pueblo y natural no permanecerían”⁶⁰.

Por su parte el cacique don Cristóbal aseguraba que sus indios se habían ido “por no pagar demora y requinto ni reconocerme, y por no acudir al servicio de la obra de la yglesia y otras cosas de comunidad”, y se excusaban diciendo que pagaban la demora y requinto al corregidor de Boyacá, pero el cacique aseguraba y la visita de Enríquez lo constataba que no pertenecían a la jurisdicción del corregidor de Boyacá⁶¹. Esto podría señalar que el cacique se aferraba a las nuevas lógicas puestas en marcha por los españoles, donde la movilidad y el reconocimiento de los indígenas debía ser fijo ayudando a beneficiar factores económicos, como el trabajo en la estancia y labores del encomendero. Asimismo, este caso nos ayuda a visualizar esa desarticulación que se iba dando dentro de la sociedad muisca a principios del siglo XVII.

5. Méritos de violencia

Tras cuatro años de “muchos y notables” servicios como oidor en la Audiencia de Santa Fe donde había “procedido con gran entereza y rectitud”, Luis Enríquez escribía al rey pidiendo ser recompensado por su trabajo, pues:

particularmente a visitado toda la mayor parte del dicho Nuevo Reyno que es un distrito muy grande y los repartimientos de yndios que en el ay, y para que sean mejor ynstruydos y dotrinados, estando divissos y muy apartados en rrancherías y montes los a rredussido a que biban y esten en pueblos formados que a

58. Langebaek, *Los muisca*, 90-91. Jorge Augusto Gamboa dice que la documentación revisada, indica que los vínculos que unían a los tybas (capitanes) y a los sihipkuas (caciques) no eran muy fuertes. “Los tybas tenían mucha influencia sobre sus parientes y si estaban descontentos podían migrar hacia un lugar que les ofreciera mejores posibilidades u ofrecer su alianza y obediencia a otro sihipkua. Esta situación generó múltiples conflictos en las décadas posteriores a la Conquista entre caciques y encomenderos que veían marcharse de un lugar a otro a sus capitanes, cambiando sus alianzas y lealtades”. Gamboa Mendoza, *El cacicazgo muisca en los años posteriores a la Conquista*, 56.

59. Langebaek, *Los muisca*, 98.

60. “Cacique de Sora” [1602], AGN, *Caciques e Indios*, 49, D.49, f. 420r-421r. Es interesante que el capitán se refiera a “yndios de mi pueblo”, lo que podría señalar que ellos empiezan a considerarse como una comunidad aparte del pueblo de Sora

61. “Cacique de Sora” [1602], AGN, *Caciques e Indios*, 49, D.49, f. 424r.

fundado y hecho y edificado yglesias en ellos benciendo para esto muchos ynconbinientes y dificultades que siempre an puesto los yndios y sus encomenderos por sus particulares; y con ser negoçio tan del servicio de dios y de vuestra magestad y de que otros muchos an tratado no a tenido efecto hasta que sus mucha y estrahordinaria delijencia e yndustria lo acabo.⁶²

Suplicando al monarca que en consideración y como premio a sus servicios le hiciera merced de alguna ayuda de costa y le promoviere a otra plaza a donde pudiera mejor “continuar el çelo que tiene del serviçio de vuestra magestad”⁶³.

Aunque para su tiempo podría decirse que el oidor fue un buen servidor del rey, pues hizo lo que se esperaba cumpliendo con uno de los propósitos de la monarquía española en América, difundir el evangelio, tarea facilitada por las reducciones, el oidor Enríquez fue acusado de haber cambiado a los indios de sitios buenos y acomodados a otros incómodos “a consecuencia de lo cual habían sobrevenido a los naturales muchos daños.” Igualmente, se le dieron cargos por no haber tenido cuidado de que los indios viviesen en policía, en haber consentido que los indios fuesen molestados y maltratados por los españoles⁶⁴, o como señalaba el fiscal Aller de Villa Gómez con el pueblo de Cogua, de haber dividido poblaciones violando las cédulas reales. Así como también se le acusó de haber terminado la visita del partido de Tunja desde la ciudad de Santa Fe, “con grandes perjuicios para los visitados, a quienes enviaba ejecutores a su costa para la notificación de las sentencias”⁶⁵, y de permanecer muy poco tiempo en los pueblos que visitaba, por lo que no hacía las diligencias que se necesitaban.

Julián Ruiz Rivera disculpa el hecho de que las acciones del oidor acarrearán a largo plazo “consecuencias insospechadas para los indios”, a quienes dice intentaba proteger, ya que asegura que su gestión como visitador fue muy eficiente, que “debió ser un fiel ejecutor de su cargo”, aunque pecara de autoritario, pues “no se amedrentaba ni temía a nadie”⁶⁶ y había recorrido la tierra durante cuatro años haciendo visitas, recuentos y tasas de indios⁶⁷. Pero lo que no debe dejarse de

62. “El licenciado Luis Enríquez oydor en la Real Audiencia del Nuevo Reyno de Granada pide alguna ayuda de costa y ser promovido a mayor plaça” [1603], AGI, *Santa Fe*, 18, R.4, N.29, f. 2r.

63. “El licenciado Luis Enríquez oydor en la Real Audiencia del Nuevo Reyno de Granada pide alguna ayuda de costa y ser promovido a mayor plaça” [1603], AGI, *Santa Fe*, 18, R.4, N.29, f. 3r.

64. A Luis Enríquez se le acusó de haber agravado en la visita al capitán Antonio Patiño de Haro y a su hijo Pedro Patiño, debido al odio que les tenía por sospechar que habían escrito cartas al rey desfavorables a los intereses del oidor. Con esto se puede concluir que esto puede estar relacionado con el problema que se produjo por el poblamiento de la parcialidad del capitán García en el pueblo de Boyacá, aunque eran de la encomienda de Antonio Patiño y pueblo de Sora. Fernando Mayorga García, *Real Audiencia de Santa Fe*, 283-284: 293.

65. Mayorga García, *Real Audiencia de Santa Fe*, 344.

66. En la visita de Álvaro Zambrano, el 3 de agosto de 1609 el oidor fue suspendido de su cargo, y el visitador mencionaba que el licenciado Luis Enríquez “usando de su condición, malas palabras y descomposturas que siempre ha tenido”, cuando se le estaba notificando el auto de suspensión y otras sentencias, se había descompuesto contra él amenazándolo con destruirlo y “otras cosas atrevidas”(Cursivas originales), lo que deja ver que el oidor era un persona difícil y muy poco tolerante, a quien se le imputaron cargos de diversa índole. Fernando Mayorga García, *Real Audiencia de Santa Fe*, 208: 291.

67. Ruiz Rivera, *Fuentes para la demografía histórica*, 5.

lado es que las acciones del oidor Luis Enríquez tuvieron consecuencias que con el paso del tiempo terminaron por dismantelar las costumbres y solidaridades de las comunidades muiscas que habitaban el altiplano. La evidencia citada en este artículo parece indicar que el interés del oidor no respondía a un deseo de proteger a las sociedades indígenas, sino más bien a la obtención de un beneficio para la Corona y para sí mismo.

Conclusiones

La creación física de estos pueblos fue un proceso lento y una herramienta usada por los funcionarios durante la Colonia para presentarse como fieles servidores de la Corona, proceso que poco a poco buscaba por medio de un “letramiento visual” organizar el caos que los españoles creyeron encontrar en el Nuevo Mundo. Reducir a los indígenas era traerlos a la razón, representada por la perfección de la línea recta y de la cuadrícula que expresaban la civilidad y eran un estímulo hacia ella⁶⁸. Los espacios urbanos que se materializaron eran la “escenificación ritual y espacial de un discurso de colonización que había sido previamente constituido a través de la escritura”⁶⁹, y aunque muchos solo se quedaron en el papel, eran una representación del rey y de sus políticas hacia América, cuyos habitantes debían ser protegidos e igualmente controlados y ordenados por medio de la cristiandad⁷⁰, herramienta complementaria de la urbanización. Como señala Walter Ullmann, mediante el bautismo, los indígenas entraban en una “nueva vida”, lo que significaba que estaban sujetos a “normas de vida nuevas, a un estilo de vida nuevo, a una concepción y objetivos nuevos”⁷¹. Esto a largo plazo facilitó la dominación política, así como la explotación y extracción de los recursos que estos nuevos vasallos proporcionaron, pero este no era un estilo de vida elegido por voluntad propia. Para los indígenas solo se planteaba un camino, y era el camino de la civilización, así este fuera en contra de todo lo conocido y materializado por ellos.

Pese a que algunos continuaron habitando dispersos en sus tierras de cultivos y territorios ancestrales, las particularidades prehispánicas de la forma de habitar el territorio quedaron en desuso, ya que aunque trataran de mantenerse fuera de las nuevas fundaciones no podían ser totalmente ajenos a ellas, porque el espacio estaba siendo ordenado de una manera diferente que representaba e inculcó un orden social y unas creencias cosmológicas diferentes a las suyas⁷², y dictadas ahora por los nuevos “dueños” del territorio, que poco a poco fueron desarticulando la

68. Joanne Rappaport y Tom Cummins, *Más allá de la ciudad letrada: letramientos indígenas en los Andes* (Bogotá: Editorial Universidad del Rosario, Editorial Universidad Nacional de Colombia, 2016), 277-278.

69. Rappaport y Tom Cummins, *Más allá de la ciudad letrada*, 282.

70. Pagden, *La caída del hombre natural*, 106. Joanne Rappaport y Tom Cummins, *Más allá de la ciudad letrada*, 277.

71. Walter Ullmann, *Medieval Foundations of Renaissance Humanism* (Londres, 1977), 14, citado en Antony Pagden, *La caída del hombre natural*, 41.

72. Martha Herrera Ángel, “Ordenamiento espacial de los pueblos de indios: Dominación y resistencia en la sociedad colonia”, *Fronteras de la Historia*, n° 2 (1998): 97.

identidad de los indígenas, desintegrando las creencias que les permitían relacionarse con su espacio considerado sagrado, en el cual trataron de permanecer ya fuera oponiéndose a las agregaciones o tratando de influir en los nuevos lugares de poblamiento para intentar preservar la relación con su espacio ancestral y la continuidad de prácticas religiosas atávicas, donde las montañas, los árboles, los ríos, las lagunas “materializaban los puntos nemotécnicos de un espacio sagrado, activos aún para finales del siglo XVI”⁷³.

Controlar un territorio implica igualmente controlar la perspectiva de la población que lo habita, pues “hablar de territorio es hablar del universo, de mitos compartidos, de nociones de pasado y, por supuesto, de relaciones sociales”⁷⁴. Este es un elemento indispensable en el desarrollo y la adquisición de la identidad, como lo señalan aún hoy comunidades indígenas a lo largo de toda Colombia⁷⁵.

En el caso de los muisca del altiplano, este proceso de dominación del territorio no se dio en un sólo momento y de manera definitiva. La visita del oidor Enríquez fue uno de los muchos intentos que se dieron para concentrar a las poblaciones nativas en centros urbanos determinados, sentando las bases de los actuales municipios de Cundinamarca y Boyacá cuyas pautas de poblamiento fueron configuradas durante la Colonia y materializadas en los pueblos de indios⁷⁶, siendo visibles aún las huellas de las trazas e iglesias mandadas a construir por Luis Enríquez en los albores del siglo XVII.

Por otro lado, la existencia de muchos de estos municipios son prueba de resistencia, porque perduran en el tiempo aun cuando se buscaba que fueran absorbidos por la identidad de un pueblo mayor al que eran agregados, como son los casos de Cogua o Guateque, igualmente esta es una oportunidad para ver que los indígenas no fueron personajes pasivos en el periodo colonial, sino que buscaron mantener su identidad y su autonomía, y buscar su propio beneficio, usando para su defensa las herramientas proporcionadas por el sistema.

73. Quiroga Zuluaga, “El proceso de reducciones”, 187.

74. Carl Henrik Langebaek, *Los muisca*, 90.

75. Carlos Eduardo Franky señala que el territorio cuenta con gran importancia en las comunidades indígenas en la actualidad pues este garantiza su supervivencia, bienestar y el desarrollo social y cultural, así como su relevancia para ejercer su derecho a la autonomía política. También haciendo referencia al caso de los tanimuca en el Vaupés menciona que “el territorio tradicional es fuente de identidad étnica y de cohesión grupal, a pesar de la actual dispersión residencial de los tanimuca”, para los estos “el territorio étnico está definido por el sitio donde “nacieron” sus ancestros a este mundo y donde recibieron todos los elementos constitutivos de su identidad (conocimientos, poderes y bienes específicos, que van desde objetos rituales hasta variedad desde especies cultivadas). Un punto de articulación del manejo del territorio parte desde la maloca, y los indígenas afirman que “el manejo de la maloca es el manejo del mundo”. Carlos Eduardo Franky, “Nuestro territorio ya está ordenado, pero lo estamos empezando a organizar: Lógicas territoriales indígenas y ordenamiento territorial en la amazonia colombiana”, en Julián Alvarado Echeverri y Catalina Pérez Niño eds., *Amazonia Colombiana: Imaginarios y realidades*, (Bogotá: Universidad Nacional de Colombia e Instituto Amazónico de Investigaciones (IMANI), 2011), 264.

76. Herrera Ángel, “Ordenamiento espacial de los pueblos de indios”, 96.

Referencias

Fuentes Primarias

Archivos

Archivo General de Indias (AGI), Sevilla-España. Sección: Gobierno, Audiencia de Santa Fe, Santa Fe 18, Santa Fe 528.

Archivo General de la Nación (AGN), Bogotá-Colombia. Sección: Colonia. Fondos: Visitas (Serie Boyacá); Caciques e Indios; Mapas y Planos.

Fuentes primarias publicadas

Konetzke, Richard, “Las ordenanzas para el tratamiento de los indios (Las Leyes de Burgos)”. En *Colección de documentos para la Historia de la Formación Social de Hispanoamérica, 1493-1810. Volumen I (1493-1592)*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1953.

Ospina Rey, Sergio. “Doctrina y trabajo para los indios desconsolados. El traslado de los indios de Cogua a Zipaquirá y a Nemocón (1599-1602)”, en *Archivos y documentos: Transcripciones documentales sobre la Nueva Granada en el período colonial*, compilado por Martha Herrera Ángel y Catalina Garzón Zapata, 35-67. Bogotá: Universidad De Los Andes, 2011.

Ruiz Rivera, Julián Bautista. *Fuentes para la demografía histórica de Nueva Granada*. Sevilla: Escuela de Estudios Hispanoamericanos, 1972.

Fuentes secundarias

Aprile-Gnisset, Jacques. *La ciudad colombiana. Prehispánica, de conquista e indiana*. Bogotá: Banco Popular, 1991.

De Solano, Francisco. *Ciudades hispanoamericanas y pueblos de indios*. Madrid: Consejo superior de investigaciones científicas, 1990.

Durston, Alan. “Un régimen urbanístico en la América hispana colonial: El trazado en damero durante los siglos XVI y XVII”. *Revista Historia*, n° 28 (1994): 59-115.

Franky, Carlos Eduardo. “Nuestro territorio ya está ordenado, pero lo estamos empezando a organizar”: Lógicas territoriales indígenas y ordenamiento territorial en la amazonia colombiana”. En *Amazonia Colombiana: Imaginarios y realidades*, editado por Julián Alvarado Echeverri y Catalina Pérez Niño, 253-275. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia e Instituto Amazónico de Investigaciones (IMANI), 2011.

Gamboa Mendoza, Jorge Augusto. *El cacicazgo muisca en los años posteriores a la Conquista: del psihipqua al cacique colonial (1537-1575)*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 2013.

Herrera Ángel, Marta. “Ordenamiento espacial de los pueblos de indios: Dominación y resistencia en la sociedad colonial”. *Fronteras de la Historia* n° 2 (1998): 93-128.

Herrera Ángel, Marta. *Poder local, población y ordenamiento territorial en la Nueva Granada*. Bogotá: Archivo General de la Nación, 1996.

- Kagan, Richard L. *Imágenes urbanas del mundo hispánico 1493-1780*. Madrid: Ediciones El Viso, 1998.
- Langebaek, Carl Henrik. *Los muiscas. La historia milenaria de un pueblo chibcha*. Bogotá: Editorial Debate, 2019.
- Litke, Robert “Violencia y poder.” *Revista Internacional de Ciencias Sociales* XLIV, nº 2 (1992): 161-172.
- Marín Taborda, Jorge Iván. “Vivir en policía y a son de campana: el establecimiento de la República de Indios en la provincia de Santafé (1550 1604)”. Tesis de doctorado, Universidad Pablo de Olavide, 2017.
- Mayorga García, Fernando. *Real Audiencia de Santa Fe en los siglos XVI-XVII: Historia, visitas, quejas y castigos del primer tribunal con sede en la ciudad*. Bogotá: Alcaldía Mayor de Bogotá, 2013.
- Owensby, Brian P. “Pacto entre rey lejano y súbditos indígenas. Justicia, legalidad y política en Nueva España, siglo XVII”. *Historia Mexicana* vol. 61, nº1 (2011): 59-106.
- Padgen, Anthony. *La caída del hombre natural. El indio americano y los orígenes de la etnología comparativa*. Madrid: Alianza América, 1988.
- Quiroga Zuluaga, Marcela. “El proceso de reducciones entre los pueblos muiscas de Santafé durante los siglos XVI y XVII”. *Historia Crítica*, nº 52 (2014): 179-203.
- Rappaport Joanne y Tom Cummins. *Más allá de la ciudad letrada: letramientos indígenas en los Andes*. Bogotá: Editorial Universidad del Rosario, Editorial Universidad Nacional de Colombia, 2016.
- Romero Sánchez, Guadalupe. “Los pueblos de indios en Nueva Granada: Trazas Urbanas e Iglesias Doctrineras”. Tesis de doctorado, Universidad Granada, 2008.



QUIRÓN

Revista de estudiantes
de Historia

Vol. 8, N° 16
Enero - junio 2022
E-ISSN: 2422-0795



El fútbol en función de la identidad y el nacionalismo. Un estado de arte (1991-2018)

Juan Diego Acevedo Álvarez
Universidad de Antioquia

Recibido: 05/06/2021
Aprobado: 29/09/2021
Modificado: 7/11/2021

El fútbol en función de la identidad y el nacionalismo. Un estado de arte (1991-2018)*

Juan Diego Acevedo Álvarez**

Resumen

A nivel orbital, los estudios relacionados con el fútbol han repuntado y fructificado en las manos de académicos y aficionados, sin embargo, al menos en Colombia, no existen grandes repertorios bibliográficos ni repositorios de fuentes documentales que permitan profundizar y problematizar sobre la importancia socio-económica y cultural de este deporte. Por eso, para llenar este vacío, presentamos en el presente artículo un balance bibliográfico que facilitará la consulta de los interesados en este tema que ya se consolidó como un verdadero fenómeno de masas.

Palabras clave: fútbol, cultura, identidad, profesionalismo, amateurismo.

Soccer according to identity and nationalism. A state of the art (1991-2018)

Abstract

At an orbital level, studies related to soccer have rebounded and fructified in the hands of academics and fans, however, at least in Colombia, there are no large bibliographic repertoires or repositories of documentary sources that allow deepening and problematizing about the socio-economic and cultural importance of this sport. Therefore, to fill this gap, we present in this article a historiographic balance that will facilitate the consultation of those interested in this issue, which has consolidated already as a true mass phenomenon.

Keywords: soccer, culture, identity, professionalism, amateurism.

* El presente balance historiográfico es resultado: 1) de un avance investigativo de la monografía de grado para alcanzar el título de historiador en la Universidad de Antioquia; y 2) gracias a la ayuda y comentarios del asesor de grado, el Doctor en Historia Rodrigo de J. García Estrada.

** Estudiante de octavo semestre en el pregrado en Historia, Universidad de Antioquia. Correo: juan.acevedo1@udea.edu.co

Introducción. La pasión por el fútbol en el “Viejo Mundo”

Actualmente, el balompié congrega, identifica y representa a personas, a comunidades y a naciones, e, incluso, a los investigadores que han valorado tanto su surgimiento como su evolución, es el caso de los sociólogos Norbert Elías y Eric Dunning, quienes en “El fútbol en Gran Bretaña durante la Edad Media y comienzos de la Edad Moderna” (1992)¹, siguiendo una metodología sincrónica, y analizando fuentes primarias sobre procesos judiciales y civiles, expusieron cómo entre la transición de la Edad Media a la Modernidad este deporte –que sobrevivió clandestinamente a las leyes autoritarias impuestas por la monarquía inglesa–, logró alcanzar matices identitarios a finales del siglo XIX, paradójicamente en la misma sociedad imperial que lo persiguió, debido a los proyectos civilizatorios que adelantaron los británicos, hasta convertirse en la centuria siguiente en su deporte nacional.

Como en Inglaterra, en Italia también el fútbol ha tenido un importante proceso social. Sobre esto nos habla Roberto Díez Yagüe en “La crónica como género interpretativo de Enric González: análisis de la Historia del Calcio” (2014)², donde concluye –tras realizar una valoración de la prensa, así como de crónicas, de obras literarias, del cine y hasta de fuentes orales (entrevistas)– que este deporte representa parte del contenido histórico de esa nación evidenciado en un concurrido espectáculo: la Liga Italiana. Este caso particular también se trató en “La identidad del italiano en la evolución del Catenaccio”³, escrito por Gabriel Francisco Ruíz Sosa, investigador que, basándose en una lectura de la *Fenomenología del espíritu* de Hegel, afirmó que a través de este *Catenaccio* –que es un estilo de juego surgido en los años 1930, que se caracteriza por ser bastante cerrado y defensivo–, se materializa una autoconciencia que movilizó en Italia un colectivismo que afectó el balompié del siglo XX.

En la península Ibérica, gracias a diversos proyectos nacionalistas surgidos en los albores del siglo XX, se utilizó al fútbol como una herramienta de cohesión social ya que, a lo largo de esa centuria, representó la idiosincrasia regional y nacional, según observó Ekain Rojo en “El fútbol: reflejo permanente de la diversidad nacional del Estado español desde sus orígenes” (2014)⁴, texto en el que, además, se sugiere que ese deporte coadyuvó en la consolidación del imaginario identitario de los hispánicos. La tesis que sostiene Rojo está basada en un par de argumentos: 1) que dicho deporte surgió en una coyuntura de eclosión social en la que se manifestaron diversas representaciones colectivas; y 2) que, por haberse puesto de moda tan rápidamente, el Estado utilizó al fútbol –verdadera herramienta de expresión popular– como un mecanismo que favoreció sus objetivos políticos.

1. Norbert Elías y Eric Dunning, “El fútbol en Gran Bretaña durante la Edad Media y comienzos de la Edad Moderna”, *Deporte y ocio en el proceso de la civilización*, comp. Norbert Elías y Eric Dunning (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1992), 213-231.

2. Roberto Díez Yagüe, “La crónica como género interpretativo de Enric González: análisis de las Historias del Calcio” (tesis de doctorado en Periodismo II, Universidad Complutense de Madrid, 2014), 470.

3. Gabriel Francisco Ruíz Sosa, “La identidad del italiano en la evolución del Catenaccio”, *Revista Ímpetus* 9, n.º 2 (2015):135-142, <http://dx.doi.org/10.22579/20114680.149>

4. Ekain Rojo, “El fútbol: reflejo permanente de la diversidad nacional del estado español desde sus orígenes”, *Apunt. Educación Física y Deportes*, n.º 116 (2014): 23-32.

El texto, ciertamente, se ha dedicado a analizar los impactos sociales del balompié en la Península Ibérica. Un trío de textos nos informan sobre este caso en particular: “Los primeros libros de fútbol publicados en España (1900-1919)”⁵, firmado por Xavier Torrebadella Flix y Antonio Nomdedeu Rull, que se preocupó por recopilar estudios sobre la historia del deporte rey necesarios para profundizar en sus orígenes y su desarrollo; y siguiendo con la misma labor bibliófila, está “Repertorio bibliográfico del fútbol en España (1900-1936). 121 obras para interpretar el impacto social del fútbol en la historia contemporánea”⁶, de los mismos Torrebadella y Nomdedeu que presentan un estudio heurístico que se enfoca en la preservación, la organización y la sistematización tanto de fuentes documentales como de manuales y monografías relacionadas con este deporte; y “Fútbol global e identidades nacionales en 1925: la gira del Club Atlético Boca Juniors en España a través de su impacto en la prensa”⁷, de Juan Antonio Simón, que describe, basándose en información de los periódicos *BBC* y *Mundo Deportivo*, la preponderancia de esta visita en la unificación del imaginario colectivo de las gentes, más cuando durante esta coyuntura temporal estaba al mando un Estado dictatorial dirigido por Miguel Primo de Rivera (que duró de 1923 a 1930), que se encargó, buscando consolidar un nutrido nacionalismo, de cohesionar a la sociedad.

Para analizar el trasfondo socio-histórico del deporte aludido, Pablo Charry Niño publicó en el 2008, “Croacia: Los hijos de la guerra y el fútbol como libertadores de una nación”⁸, en el que se utilizó un interesante concepto, “tejido cultural”, y se realizó, atendiendo al problema planteado, esta pregunta: ¿fue el balompié un verdadero dispositivo multiplicador de nacionalismos en el pueblo croata que les permitió lograr su independencia de la antigua república de Yugoslavia? Para responder a tal inquietud, Charry –que tejió su discurso retomando el concepto “soft power”, de Joseph Nye, y el concepto de “dispositivo”, de Luis García Fanlo, que incluso trabajaron Michel Foucault y Giorgio Agamben– se basó en la “Representación Histórica”, noción elaborada por Kevin C. Dunn, para reflexionar sobre esta dinámica colectiva: la construcción de identidades sociales entre los pueblos.

1. El fútbol: fenómeno socio-cultural en América Latina

Latinoamérica, tan permeada históricamente por los movimientos, las ideologías y las tendencias surgidas en Europa, no estuvo exenta de la influencia del tejido cultural y transnacional producido por el fútbol, anotó Melissa Pérez Alvarado en su tesis de Comunicación Social intitulada, “Una realidad

5. Xavier Torrebadella Flix y Antoni Nomdedeu Rull, “Los primeros libros de fútbol publicados en España (1900-1919)”, *Revista General De Información Y Documentación* 25, n.º 1 (2015): 113-139, https://doi.org/10.5209/rev_RGID.2015.v25.n1.48985

6. Xavier Torrebadella Flix y Antoni Nomdedeu Rull, “Repertorio bibliográfico del fútbol en España (1900-1936). 121 obras para interpretar el impacto social del fútbol en la historia contemporánea”, *Apunt. Educación Física y Deportes* 1, n.º 115 (2014): 7-32.

7. Juan Antonio Simón, “Fútbol global e identidades nacionales en 1925: la gira del Club Atlético Boca Juniors en España a través de su impacto en la prensa”, *Historia Crítica*, n.º 61 (2016): 45-63, <https://doi.org/10.7440/histcrit61.2016.03>

8. Pablo Charry Niño, “Croacia: Los hijos de la guerra y el fútbol como libertadores de una nación” (tesis de pregrado en Internacionalista, Pontificia Universidad Javeriana, 2018), 56.

de ida y vuelta: cómo la identidad nacional construida a partir del fútbol conviene con la nueva identidad transnacional”⁹. Afirmó la autora que, paulatinamente, este pasatiempo de pocos se volvió pasión de multitudes cuando a lo largo del siglo XX se profesionalizó. Sobre este proceso aludió Eduardo Santa Cruz en el texto “Hacia dónde va nuestro fútbol”¹⁰, que dicho deporte lentamente se incorporó en la cotidianidad latinoamericana comenzando por afectar por medio de clubes y ligas a argentinos, uruguayos, chilenos, peruanos, bolivianos y colombianos, tanto campesinos como obreros. En este sentido, Santa Cruz concluyó que se manifestó como un mecanismo de apropiación cultural.

Es posible comprender a fondo la génesis del fútbol en Latinoamérica leyendo el texto de Manuel Frau titulado “Fútbol e historia: la esquizofrenia oriental”¹¹, que expone un lugar ya común en esta exposición: que nuestro deporte de análisis ha servido para cohesionar a la sociedad. Con una mirada antropológica, Frau entreteje la relación entre balompié e historia en Uruguay –cuya selección resultó ser la primera en ganar un campeonato mundial, en 1930, en su mismo territorio–, cuna de este fenómeno en el continente; y sirviéndose del concepto de “invención de la tradición” expuesto por Eric Hobsbawm, concluyó que el fútbol, en tanto afición de masas, ha inculcado valores determinados, representaciones simbólicas y pautas de comportamiento que presentan una continuidad en el pasado histórico.

Como los uruguayos, los argentinos también fueron pioneros del balompié en América Latina, además de campeones mundiales en un par de ocasiones, (1978 y 1986). Una investigación que revela parte de la historia de este fenómeno en aquel país, escrito por Franco Damián Reyna, se intitula “El proceso de incorporación del Fútbol por los sectores populares en la ciudad de Córdoba”¹², donde afirma que comenzaron a practicarlo diversas clases sociales, de un lado, los obreros de la red ferroviaria, y del otro, los estudiantes aristocráticos de los colegios burgueses. Esta caracterización hace que la labor de Damián exponga un panorama completo de la sociedad y la cotidianidad de los cordobeses, las cuales, para la década de 1930, estaban totalmente influenciadas por este deporte, el cual se popularizó, según argumentó, porque era bastante fácil de practicar, además de afición normal para cualquier persona trabajadora o sin labor.

En síntesis, el balompié en Argentina coadyuvó en la conformación de una identidad en todas las clases sociales, tema también tratado por Raanan Rin en “Fútbol, etnicidad y otredad: el club Atlético Atlanta de Buenos Aires”¹³. Un ejemplo de esto resultó ser la práctica de este deporte en

9. Melissa Pérez Alvarado, “Una realidad de ida y vuelta: cómo la identidad nacional construida a partir del fútbol conviene con la nueva identidad transnacional” (tesis de pregrado en Comunicación Social, Pontificia Universidad Javeriana, 2017), 128.

10. Eduardo Santa Cruz, “Hacia dónde va nuestro fútbol”, *Nueva Sociedad*, n.º 154 (1998): 157-167.

11. Manuel Frau, “Fútbol e Historia: la esquizofrenia oriental”, *Caravelle. Cahiers du monde Hispanique et lusobresilen*, n.º 89 (2007): 129-137, <https://doi.org/10.3406/carav.2007.3163>

12. Franco Damián Reyna, “El proceso de incorporación del fútbol por los sectores populares en la ciudad de Córdoba”, *Los grupos en la modernización latinoamericana de entre siglos: actores, escenarios y representaciones*, comp. Fernando J. Remedi y Teresita Rodríguez Morales (Córdoba: Conicet, 2011), 71-90.

13. Raanan Rein, “Fútbol, etnicidad y otredad: el club atlético Atlanta de Buenos Aires”, *Iberoamérica: América Latina, España, Portugal* 13, n.º 50 (20013): 65-78.

los barrios judíos, proceso de corta duración que además sirvió para definir la ideología nacional y colectiva de los porteños. Dinámica, asimismo, presente como coyuntura socio-histórica en Chile y Perú –sobre esto nos refiere el ya citado Eduardo Santa Cruz en *Crónicas de un encuentro. Fútbol y Cultura Popular*, editado en 1991¹⁴–. Cruz nos describe pormenores sobre los inicios del balompié que comenzó a practicarse en los puertos de estas latitudes, y reflexiona sobre las vivencias vinculadas a él, favoreciendo un modelo de representación nacional compartido tanto por las gentes de barriada como por las de estrato burgués.

Para el caso peruano, la capital figuró como un importante fortín de expansión del balompié, según el texto, “La difusión del fútbol en Lima”¹⁵, firmado por Gerardo Tomás Álvarez Escalona, que abarca el periodo comprendido entre 1899-1912, en el cual se vivieron un par de acontecimientos memorables: el primer torneo escolar y la fundación de la Liga Peruana de Fútbol. Álvarez reflexiona sobre el concepto de “lo público” a través de la lectura de las tesis sociológicas de Hannah Arendt, necesarias para entender la vida productiva de los hombres e, inherentemente, sus gustos y sus aficiones en las sociedades occidentales modernas.

En las patrias céntricas de América Latina también el balompié modificó los imaginarios colectivos de identidad nacional. Sobre este se refiere el investigador Chester Urbina Gaitán en “Fútbol e identidad nacional en Centroamérica. Un análisis comparativo de los casos de Guatemala, El Salvador y Costa Rica”¹⁶, que, tras el rastreo en fuentes primarias –caso de los periódicos *El Guatemalteco*, *El Diario Oficial* (salvadoreño), y *La Gaceta de Costa Rica*– primero, describió cómo este deporte empezó siendo un simple pasatiempo popular surgido en las postrimerías de la centuria decimonónica; y segundo, sugirió que ya en el siguiente siglo sirvió para incentivar los modelos de representación social en estas naciones, aunque esto, sin embargo, resultó ser más evidente en Costa Rica. Un lugar común es sugerido por Urbina: que los gobiernos de estas repúblicas promocionaron al fútbol como herramienta cultural para controlar a la sociedad.

“Fenómeno pluricultural, de masas”: estas nociones son tratadas por Ángel Acuña Delgado en “Estructura y función del fútbol entre los yanomami del Alto Orinoco”¹⁷, quien, interesado en la recuperación de la memoria histórica de las comunidades indígenas latinoamericanas –tema en boga entre los científicos de diferentes disciplinas de las Ciencias Sociales y Humanas–, examina por qué existen tan pocas referencias bibliográficas sobre la práctica del balompié en las zonas habitadas por los yanomami, uno de sus pasatiempos preferidos, que se desliga completamente de la profesionalización y la reglamentación controlada por los cánones de la globalización. Acuña basa su trabajo en estas

14. Eduardo Santa Cruz, *Crónicas de un encuentro fútbol y cultura popular* (Santiago de Chile: Ediciones Instituto Profesional Arcos, 1991), 159.

15. Gerardo Tomás Álvarez Escalona, “La Difusión del Fútbol en Lima” (tesis de pregrado en Licenciatura en Historia, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 2001), 107.

16. Chester Urbina Gaitán, “Fútbol e identidad nacional en Centroamérica. Un análisis comparativo de los casos de Guatemala, El Salvador y Costa Rica”, *Revista de Ciencias Sociales*, n.º 113-114 (2006): 117-187.

17. Ángel Acuña Delgado, “Estructura y función del fútbol entre los yanomamis del Alto Orinoco”, *Revista Española de Antropología Americana* 40, n.º 1 (2010): 111-138.

preguntas: ¿cómo llegó el juego a esa inhóspita y ancestral zona? y ¿qué lógica interna desempeña en esa colectividad? A través de las herramientas de investigación etnográfica, Acuña concluyó que este deporte no tiene fronteras, y que puede insertarse en cualquier comunidad ya que su dimensión social es cosmopolita, traspasando, incluso, rituales y simbolismos culturales arraigados en el tiempo.

2. Identidad, sincretismo cultural y estilo de juego

Con la popularización del balompié en Latinoamérica en los albores del siglo XX, proceso en el que las ligas de fútbol tuvieron un notable desempeño, este deporte, ya famoso en el “Viejo Mundo” en esa época, se internacionalizó. Pero, paralelamente, se arraigó entre los pequeños poblados rurales y urbanos como, por ejemplo, se relata en el artículo “La garra charrúa: fútbol, indios e identidad en el Uruguay contemporáneo”¹⁸, escrito por Gustavo San Román. Este autor asegura que existe una comunión antropológica entre los aborígenes y la selección de Uruguay que se materializó cuando los aficionados uruguayos desplegaron una bandera gigante de unos cincuenta metros de largo por unos treinta de ancho con elementos y símbolos autóctonos de identidad nacional, como por ejemplo un gigante indio charrúa que simbolizó “la garra charrúa”, o el espíritu de batalla representado en los más rudos habitantes aborígenes de lo que es hoy Uruguay, en el partido jugado el 25 de noviembre del 2001 por los celestes contra los australianos para clasificar a la Copa Mundial de Corea-Japón (celebrado en el año 2002), que finalmente ganó el equipo brasileiro comandado por Ronaldo, apodado “El fenómeno” quien, además, quedó de goleador. A través de la revisión de fuentes periódicas nacionales e internacionales, San Román identificó esta constante histórica: el cruce entre las tradiciones cotidianas de los aborígenes con el imaginario del resto de los uruguayos, expresado en la fiesta pasional generada por el fútbol.

Las anteriores representaciones simbólicas también están asociadas a la creación de monumentos arquitectónicos para la práctica del deporte aludido, como explica Luis Prats en su artículo “El Estadio Centenario, la casa del Fútbol uruguayo, cumple 80 años”¹⁹, sinónimo de progreso material, según su análisis, que se gestó en un periodo de profundas transformaciones modernizadoras acaecidas a principios del siglo XX, pero también de identidad.

Anotó Eduardo Archetti en “El potrero y el pibe. Territorio y pertenencia en el imaginario del fútbol argentino”²⁰, que existe un estilo de juego en el balompié de la Argentina generado por las influencias del territorio en el que se práctica dicho deporte, por ejemplo, habrá marcadas diferencias entre los habitantes de la pampa y de las zonas urbanas que se recreaban en los potreros de las villas de provincia. Sin embargo, pese a estos contrastes, ha surgido una figura singular de este

18. Gustavo San Román, “La garra charrúa: fútbol, indios e identidad en el Uruguay contemporáneo”, *Bulletin Hispanique* 107, n.º 2 (2005): 633-655.

19. Luis Prats, “El Estadio Centenario, la casa del Fútbol uruguayo, cumple 80 años”, *Cuadernos de Fútbol* 16, n.º 1 (2010): 9-10.

20. Eduardo Archetti, “El potrero y el pibe. Territorio y pertenencia en el imaginario del fútbol argentino”, *Nueva Sociedad*, n.º 154 (1998):101-119.

par de contextos, la del “pibe” (personaje de clase baja que se caracteriza por romper la perfección inglesa que se impuso como modelo de competencia), quien es “como un jinete: libre y rebelde”. El análisis de Archetti partió de los conceptos teóricos de “paisaje” y “memoria”, trabajados por Simón Schama, que le permitieron entender la relación entre el medio natural de una región y la memoria popular colectiva, características propias del proceso de criollización del balompié en Argentina.

Otro tema de enlace que favoreció al balompié durante su consolidación socio-histórica y cultural fueron los medios de comunicación, que, por supuesto, utilizaron los Estados latinoamericanos al momento de adelantar su proceso cohesionador. Alude a este tema Sergio Villena Fiego en el texto “Fútbol, *mass media* y nación en la era global”²¹, que refiere la articulación entre comercio y espectáculo deportivo a través de la reflexión de fuentes primarias como la prensa, los archivos de la Federación Internacional de Fútbol Asociado (FIFA), y hasta de las programaciones de los TV Guías. Siguiendo a Benedict Anderson, sobre todo lo relacionado a los conceptos de construcción y formación de lo que él llamó “comunidades imaginadas”, Villena sugirió que a través de las telecomunicaciones –y esto lo saben quienes detentan el poder en los países latinoamericanos– se han generado tanto solidaridades de corte nacionalista, como sentimientos de pertenencia comunitaria.

Teniendo en cuenta estos términos de solidaridad y pertenencia, entonces, no es desafortunado afirmar que existe una estrecha relación entre el fútbol, los medios y los Estados, dinámica tratada por Natalia Bocanegra Gómez en “Más allá de la tribuna: Argentina y el mundial del 78”²², trabajo en el que, partiendo de la reflexión sobre la Dictadura Militar Argentina (activa de 1976 a 1983), que se encargó de organizar dicho torneo y a la postre utilizó este trampolín para obtener legitimidad política, analizó, valiéndose de un par de conceptos manejados por Joseph Nye –“Soft power” y “modelo Bumerang”– la transición entre el liberalismo y el constructivismo evidentes en aquella coyuntura, situación que afectó al grueso de las actividades sociales de esa nación.

La transición de un balompié amateur a otro más competitivo nos la explican Gisselle Vila Benites y Aldo Panfichi, en “La profesionalización del fútbol durante el Gobierno Revolucionario de las Fuerzas Armadas en Perú (GRFA) (1968-1975)”²³. Como sucedió en el caso argentino durante la dictadura, igualmente, según este par de investigadores, el Estado se encargó de controlar a este deporte para legitimarse, pero, además, quebrantó el control patrimonial de los dueños de los clubes. Vila y Panfichi llegaron a esta conclusión tras realizar una pesquisa en fuentes primarias –en archivos periodísticos y en normas y decretos expedidos para regular el deporte–, información que contrastaron con datos de primera mano, recopilada a través de entrevistas, derivadas de conversaciones con exdirigentes de equipos de fútbol.

21. Sergio Villena Fiego, “Fútbol, *mass media* y nación en la era global”, *Quórum: revista de pensamiento iberoamericano*, n.º 14 (2006): 40-54.

22. Natalia Bocanegra Gómez “Más allá de la tribuna: Argentina y el mundial del 78” (tesis de pregrado en Relaciones Internacionales, Pontificia Universidad Javeriana, 2016), 60.

23. Gisselle Vila Benites y Aldo Panfichi. “La profesionalización del fútbol durante el Gobierno Revolucionario de las Fuerzas Armadas en Perú (1968-1975)”, *Historia Crítica*, n.º 76 (2020): 73-92, <https://doi.org/10.7440/histcrit76.2020.04>

Sobre Brasil, pentacampeón del mundo, también se han referido los investigadores, es el caso de Roberto Damatta, quien afirmó en los albores de la década de los años 1980 que el balompié en esta nación, históricamente, contribuyó en la formación de la identidad nacional. Esto lo escribió en su texto *Universo do Futebol: esporte e sociedade brasileira*²⁴, que presentó un estudio que desplazó a anteriores investigaciones académicas, únicamente enfocadas en encumbrar el fútbol profesional controlado por el centralismo gubernamental, y, como complemento, se encarga de evidenciar otros modelos notables donde concurre la práctica de este deporte, a saber, como el fútbol improvisado o “bricolaje” y el fútbol escolar.

3. El fútbol como transformador de la cotidianidad colombiana

A diferencia de otros países latinoamericanos –como Uruguay, Brasil y Argentina–, el fútbol llegó a la vida de los colombianos tardíamente, pero igualmente desató en la sociedad múltiples pasiones y expresiones identitarias que afectaron la cotidianidad, síntesis que se sostiene en “El deporte en Colombia”²⁵. El autor de este artículo presentado en 1989 como uno de los proyectos de la *Nueva Historia* (que dirigió el historiador Álvaro Tirado Mejía) Mike Forero Nougués, complementa su estudio, riguroso en cuanto a cifras se refiere, afirmando, primero, que el balompié se importó casi que al mismo tiempo que otros deportes notables en Norteamérica y Europa –como el ciclismo, el golf, el boxeo y el tenis–, y que en cuanto materia para la cohesión social –o producto–, el Estado se encargó de fomentarlo cuando todavía era un simple pasatiempo a través de la sanción de una serie de leyes en pro del deporte y la salud física, y que, posteriormente, abogó para que se organizara administrativamente, ya en clubes, como una verdadera empresa.

A los aportes de Forero se le suman las labores investigativas que adelantó Alberto Galvis Ramírez en el artículo “Diez años de deporte en Colombia”²⁶, quien retomó nuestro tema de exposición, el fútbol, apelando a su consolidación histórica, pero centrándose principalmente en su profesionalización y en cómo actores estatales y entidades públicas y privadas, y hasta actores ilegales, se adhirieron a este proceso en las postrimerías del siglo XX. Galvis profundiza en sus tesis en el libro *100 años del Fútbol en Colombia*²⁷, estudio que en siete partes expone –a partir de la lectura de fuentes primarias como el archivo de la Superintendencia de Control de Cambios, el cuaderno de cargo de la FIFA, y los artículos periodísticos publicados en los diarios *El Colombiano* y *El Deporte Gráfico*, y del concepto “deportivización” expuesto por Norbert Elías–, dos argumentos: 1) que el

24. Roberto Damatta, *Universo do Futebol: esporte e sociedade brasileira* (Rio de Janeiro: Pinakothek, 1982), 124.

25. Mike Forero, “El deporte en Colombia”, en *Nueva Historia de Colombia*, comp. Álvaro Tirado Mejía (Bogotá: Editorial Planeta, 1989), 351-390.

26. Alberto Galvis Ramírez, “Diez años de deporte en Colombia”, en *Nueva Historia de Colombia*, comp. Álvaro Tirado Mejía (Bogotá: Editorial Planeta, 1989), 265-289.

27. Alberto Galvis Ramírez, *100 años del Fútbol en Colombia* (Bogotá: Editorial Planeta, 2008), 271.

fútbol actuó históricamente como un componente cohesionador que permeó la cotidianidad; y 2) que se dinamizó socialmente, es decir, se popularizó, atendiendo a un cambio transicional: de pasatiempo u ocio a deporte tecnificado.

Lugar común que ya se ha abordado en el escrito: el balompié como afición popular, primero, y luego, profesionalizado e internacionalizado. De esto nos habla “La política del sport: élites y deporte en la construcción de la nación colombiana 1903-1925”²⁸, firmado por Jorge Humberto Ruíz Patiño que se encarga de historiar las tres primeras décadas del siglo XX –periodo de arribo, auge y consolidación en el que se tuvo como una actividad física– que sugiere que sirvió para consolidar a la nación –pese a ser materializado a través de subjetividades– y que, aunque en su desarrollo participó activamente el Estado, asimismo, la labor de apropiación, configuración e interdependencia de variados elementos significativos –caso de los patrocinadores– sirvieron para catapultarlo culturalmente.

En tanto catalizador de juventudes y práctica favorable para consolidar la identidad, el fútbol, además, modificó la manera de vivir la cotidianidad insertándose en zonas alejadas, sirviendo como animador de poblaciones vulnerables, permitiendo la socialización en “espacios micro” –pueblos, veredas, villas, potreros y hasta playas–. Temas de interés trabajados por Guillermo Zuluaga en “*Empatamos 6 a 0*: fútbol en Colombia 1900-1948”²⁹, quien además afirma –y esto es de notable interés para entender su contexto socio-histórico– que este deporte se popularizó al ritmo de la industrialización manifestada como proceso modernizador en la primera mitad del siglo XX. Zuluaga amplió su objeto de estudio en *Campo de juego*³⁰, obra notable para entender que el balompié generó una transformación en las mentalidades y los estereotipos culturales de los colombianos.

José Cipriano Ramos Valencia en *Colombia versus Colombia. 50 años de fútbol profesional y violencia política*³¹, obra que escribió basándose en información extraída de *El Espectador*, *El Siglo*, *El Tiempo*, *La Nación*, *El Clarín de Argentina*, y *El Mundo de Bolivia*, y en la que explicó la relación balompié-institucionalidad-violencia partiendo desde el periodo conocido como “El Bogotazo” –proceso coyuntural que se generó en 1948 tras el asesinato del caudillo liberal Jorge Eliécer Gaitán–. Ramos, además, comenta sobre un hecho particular, un cambio: de un deporte practicado profesionalmente, y que obtuvo éxitos, a la consolidación de un modelo globalizado en el cual el estilo de juego se deshumanizó porque primó sobre él el lucro personal, y mutó hacia un estilo extranjerizado, ya sin autonomía, cuyo referente resultó ser la adopción de tendencias argentinas, brasileras, uruguayas, peruanas y hasta yugoslavas.

28. Jorge Humberto Ruiz Patiño, “La política del sport: élites y deporte en la construcción de la nación colombiana, 1903-1925” (tesis de maestría en Estudios Políticos, Pontificia Universidad Javeriana, 2010), 139.

29. Guillermo Zuluaga Ceballos, *Empatamos 6 a 0: fútbol en Colombia 1900-1948* (Medellín: IDEA, 2005), 171.

30. Guillermo Zuluaga Ceballos, *Campo de juego* (Medellín: Hombre Nuevo Editores, 2011), 120.

31. José Cipriano Ramos Valencia, *Colombia versus Colombia. 50 años de fútbol profesional y violencia política* (Bogotá: Círculo de Lectores S.A, 1998), 214.

Profesionalización y cohesión social, temas fuertes de parte de la bibliografía citada. Los mismos que están presentes en el artículo de David Leonardo Quitán Roldán y Catalina Londoño, “La nación bajo un uniforme. Fútbol e identidad nacional en Colombia 1985-2000”³², en el que se expone esta realidad: que la Selección Colombia creó entre sus seguidores un referente de identidad nacional a nivel local e internacional. Quitán profundiza en su estudio con el título “Fútbol, radio y nación (1946-1974): una visión antropológica de la violencia en Colombia”³³, en el que, apoyado en la colaboración de Olga Urrea Beltrán, coautora del texto, alude a la globalización del balompié en el siglo XXI, situación que generó protestas sociales en los años 2013 y 2014 en Brasil debido a que al Estado, garante de la organización de la Copa Confederaciones y del Mundial de Fútbol, que finalmente ganó Alemania, se le condenó por haber promocionado con ingentes recursos este par de certámenes sin pensar en el abandono en el que vivían muchos ciudadanos. Por supuesto, el ejemplo, aunque se salga del contexto, también sirve para leer la situación en Colombia.

Este asunto planteó una cuestión problemática: que a la institucionalidad le importaba más el engrandecimiento de su imagen –para eso adelantaron en Brasil la construcción de varios megaproyectos infraestructurales en los estadios en los que se jugó la Copa Confederaciones y el Mundial, y en ese proceso actuaron en su favor los medios de comunicación con propagandas amañadas-. En síntesis, la difusión puede valorar o subvalorar cualquier proyecto. En el caso colombiano, según Quitán y Urrea, durante la coyuntura histórica que marcaron los periodos de “La Violencia” y el “Frente Nacional”, la radio, los periódicos y la televisión presentaron un país moderno, esto gracias a la ya preponderante cultura del fútbol, pero que no pudo unificarse como una verdadera nación debido a los desencuentros bipartidistas.

En “Fútbol, selección y Nación: Reflexiones y replanteamiento desde la derrota”³⁴, Andrés Dávila Ladrón de Guevara parte de un suceso relevante: la eliminación de Colombia de las eliminatorias para el mundial de fútbol Alemania 2006, con el objetivo de analizar sobre los nexos entre el balompié, las selecciones nacionales y la configuración de la nación. Esto para mostrar que antes de esa fecha, entre 1985 y 2001, había existido una mentalidad ganadora –más cuando en el último año Colombia levantó la Copa América– situación benévola que, por supuesto, incentivó el ánimo nacionalista de la patria.

En “La instrumentalización política del fútbol y los diálogos de paz con las FARC-EP”³⁵, Juan Carlos Rojas Hurtado analiza las diversas formas de apropiación del fútbol por parte del Estado en las últimas décadas y su utilización como herramienta de unificación nacional, elemento distractor

32. Andrés L. Dávila y Catalina Londoño, “La nación bajo un uniforme. Fútbol e identidad nacional en Colombia 1985-2000”, en *Futbologías: fútbol, identidad y violencia en América Latina*, comp. Pablo Alabarces (Buenos Aires: CLACSO, 2003), 123-143, <http://biblioteca.clacso.edu.ar/ar/libros/alabarces/PIIDavilaLondono.pdf>

33. David Leonardo Quitán Roldán y Olga Urrea Beltrán “Fútbol, radio y nación (1946-1974): una visión antropológica de la violencia en Colombia”, *Cuadernos Venezolanos de Sociología* 24, n.º 2 (2016): 51-66.

34. Andrés Dávila Ladrón de Guevara, “Fútbol, selección y nación: reflexiones y replanteamiento de la derrota”, *Quórum: revista de pensamiento iberoamericano* n.º 14 (2006): 100-113.

35. Juan Carlos Rojas Hurtado, “La instrumentalización política del fútbol y los diálogos de paz con las FARC-EP” (tesis de pregrado en Licenciatura de Ciencias Sociales, Universidad Pedagógica Nacional, 2017), 178.

y recurso político. Esto buscando el propósito de mantener el orden establecido, primero, e invisibilizar los conflictos nacionales, segundo. El artículo se basa en un hecho histórico importante que nos sirve para entender al país en la actualidad: la alusión a los diálogos de paz entre la antigua guerrilla de las FARC-EP y el ejecutivo que dirigió Juan Manuel Santos. Según Rojas, el balompié tuvo un papel preponderante en esta coyuntura debido a la excelente actuación de Colombia en la Copa Mundo del año 2014, ya que se exacerbaron los ánimos de ambas partes. Las fuentes de Rojas fueron: los discursos emitidos por Santos en la Casa de Nariño y los mensajes colgados en las redes sociales del Estado y de la guerrilla, que leyó a la luz de los conceptos de “fachada” y “actuación” trabajados por Erwin Goffman, de las teorías del proceso de civilización de Norbert Elías, y de la noción de “identidad” de Giovanni Sartori, material que le permitió al autor concluir que la política nacional ha instrumentalizado tanto al fútbol como a los espectadores.

A partir de este punto citaremos un conjunto de estudios de caso, regionales. En el artículo “Fútbol y ocio. Del circo de toros a la época de El Dorado, Bogotá 1850-1953”³⁶, Daniel Fernando Polanía Castro propone esta reflexión: leer la evolución del fútbol en la capital de la república como una dinámica que surgió y se consolidó en el aprovechamiento de los espacios de ocio. Sus fuentes primarias para lanzar esta preocupación fueron noticias e información de los diarios *El Tiempo* y *El Espectador* y de las revistas *Semana* y *Credencial Historia*, que le permitieron comprender cómo las costumbres del siglo XIX se modificaron para dar paso a nuevas prácticas aglomeradoras y modernizadoras que sirvieron como estímulo para la profesionalización de los deportes en la siguiente centuria.

Otro trabajo que amplía la red de los estudios sobre el fenómeno del fútbol, firmado por Yezid David Sequeda Garrido, se intituló, “Entre goles y nostalgias. El Club Atlético Bucaramanga. Historia social y deportiva (1948-1978)”³⁷, investigación que tiene por objeto brindar nuevos aportes al conocimiento de la historia del balompié en Colombia, a través de la experiencia del citado equipo: la cual, en más de medio siglo, ha expuesto un estilo particular de juego que representa a los santandereanos. Sequeda confeccionó su texto con información varia, derivada de fuentes orales (entrevistas) y de notas registradas en la prensa, que le posibilitaron entender, además, que el balompié surgió en medio de las nuevas alternativas de ocupación del tiempo libre que generaron los ritmos modernizadores en las principales urbes del país.

Otra de las grandes urbes colombianas que pronto asimiló la influencia del fútbol fue Medellín. En esta ciudad, el balompié, como ocurrió en la capital de la república, surgió durante el proceso socio-económico que generó la industrialización, situación que transformó a la otrora villa de Nuestra Señora de la Candelaria en una próspera urbe, modelo en cuanto a comercio y movimiento empresarial se refiere. Esta coyuntura se entiende tras leer el texto de Rodrigo de J. García Estrada

36. Daniel Fernando Polanía Castro, “Fútbol y ocio. Del circo de toros a la época de El Dorado, Bogotá 1850-1953” (tesis de maestría en Historia, Pontificia Universidad Javeriana, 2012), 125.

37. Yezid David Sequeda Garrido, “Entre Goles y Nostalgia. El Club Atlético Bucaramanga. Historia social y deportiva (1948-1978)” (tesis de pregrado en Historia, Universidad del Santander, 2007), 142.

–“Breve historia del fútbol en Medellín (1914-1948)”³⁸–, en el que, con una síntesis atinada, se nos informa además que, aparte de haber transformado la cotidianidad, los aficionados de este deporte –incluyendo a las mismas órdenes religiosas– tras su práctica experimentaron nuevas formas culturales, de socialización y de esparcimiento.

Para complementar la investigación de García Estrada, sirve la lectura de otro estudio de caso, el libro de Luciano López Vélez, *Detrás del balón historia del fútbol en Medellín, 1910-1952*³⁹ (editado en el 2004), que alude a la importancia del balompié entre la población obrera de esa época, en la que la capital de Antioquia ya contaba con una notable industria de alimentos y servicios pionera en Colombia, basándose en el concepto de “deportivización” trabajado por Norbert Elías, se examinó la relación entre modernización, instituciones deportivas y Estado. Para cumplir con sus objetivos, además, López investigó tanto la prensa local como el Fondo “Asamblea Departamental” que reposa en el Archivo Histórico de Antioquia.

Finalmente, Raúl Eduardo Martínez Hoyos, intimó el fútbol utilizando un trío de conceptos: “hábitat permanente”, “hábitats transitorios” y “hábitats itinerantes” –tomados de Martin Heidegger–, los cuales contrastó con entrevistas a aficionados a este deporte como, por ejemplo, a integrantes de la barra popular “Los Del Sur” que siguen fielmente al Club Atlético Nacional. Su obra se llamó, “Hábitats y formas de habitar el fútbol en Medellín. El paso de la ciudad industrial a la ciudad de servicios 1990-2015”⁴⁰, y, en síntesis, alude a la relación entre balompié-barrio y ciudad-producción, que se generó en Antioquia en el siglo XX al calor del proceso industrializador, que, de un lado, transformó la cultura y la identidad y, por supuesto, la vida cotidiana –es decir, los gustos, los sentimientos y la utilización del tiempo libre, de ocio– posibilitando que los obreros accedieran a ambientes de recreación, caso de las canchas, espacios de cohesión pero también bastante aptos para la socialización.

Conclusiones

No se puede negar la importancia del balompié en el mundo moderno, ya globalizado, y su influencia en la vida cotidiana de las personas en el orbe entero. Asimismo, no se puede desconocer que el fútbol ha transformado los imaginarios de identidad nacional en los países que han instaurado este deporte como oficial. En suma, esta práctica, más que otras en las que debe utilizarse el esfuerzo físico, se ha caracterizado por determinar en las sociedades un modo de vida cultural que, incluso, incentiva la esperanza, ya que los espectadores y aficionados desean ver a su equipo triunfador para exacerbar su individualidad.

38. Rodrigo de J. García Estrada, “Breve historia del fútbol en Medellín (1914-1948)”, *Revista Universidad de Antioquia* 63, n.º 236 (1994): 33-41.

39. Luciano López Vélez, *Detrás del balón: Historia del fútbol en Medellín, 1910-1952* (Medellín: La Carreta, 2004), 137.

40. Raúl Eduardo Martínez Hoyos, “Hábitats y formas de habitar el fútbol en Medellín. El paso de la ciudad industrial a la ciudad de servicios 1990-2015” (tesis de maestría en Hábitat, Universidad Nacional de Colombia, 2018), 205.

Como complemento debe decirse, además, que, en tanto materia, símbolo o producto generador de estas expectativas y certidumbres, el fútbol ha sido manipulado por los Estados para controlar –cohesionar– a sus seguidores, para lanzar sus propuestas políticas –las cuales quieren que sean aceptadas, difundidas y compartidas–, y para favorecer a los mercaderes del deporte –los empresarios–. En el fondo de este orden de ideas se materializa la síntesis de este trabajo: que el balompié ha logrado posicionarse –y esto es evidente en Colombia– como un referente de identidad que ha servido para representar a la nación, debido a que, como fenómeno social, político, económico, cultural y deportivo en algunos momentos se ha convertido en esas identidades leves de representación colectiva.

Referencias

- Acuña Delgado, Ángel. “Estructura y función del fútbol entre los yanomamis del Alto Orinoco”. *Revista Española de Antropología Americana*, 40 n.º 1 (2010): 111-138. <https://revistas.ucm.es/index.php/REAA/article/view/REAA1010120111A>
- Álvarez Escalona, Gerardo Tomás. “La Difusión del Fútbol en Lima”. Tesis de pregrado en Licenciatura en Historia, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 2001.
- Archetti, Eduardo. “El potrero y el pibe. Territorio y pertenencia en el imaginario del fútbol argentino”. *Nueva Sociedad*, n.º 154 (1998):101-119. <https://nuso.org/articulo/el-potrero-y-el-pibe-territorio-y-pertenencia-en-el-imaginario-del-futbol-argentino/>
- Bocanegra Gómez, Natalia. “Más allá de la tribuna: Argentina y el mundial del 78”. Tesis de pregrado en Relaciones Internacionales, Pontificia Universidad Javeriana, 2016.
- Charry Niño, Pablo. “Croacia: Los hijos de la guerra y el fútbol como libertadores de una nación”. Tesis de pregrado en Internacionalista, Pontificia Universidad Javeriana, 2018.
- Damatta, Roberto. *Universo do Futebol: esporte e sociedade brasileira*. Rio de Janeiro: Pinakotheke, 1982.
- Dávila, Andrés L. y Catalina Londoño. “La nación bajo un uniforme. Fútbol e identidad nacional en Colombia 1985-2000”. En *Futbologías: fútbol, identidad y violencia en América Latina*, compilado por Pablo Alabarces, 123-143. Buenos Aires: CLACSO, 2003. <http://biblioteca.clacso.edu.ar/ar/libros/alabarces/PIIDavilaLondono.pdf>
- Dávila Ladrón de Guevara, Andrés. “Fútbol, selección y nación: reflexiones y replanteamiento de la derrota”. *Quórum: revista de pensamiento iberoamericano*, n.º 14 (2006): 100-113. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=52001410>
- Diez Yagüe, Roberto. “La crónica como género interpretativo de Enric González: análisis de las Historias del Calcio”. Tesis de doctorado en Periodismo II, Universidad Complutense de Madrid, 2014.
- Forero, Mike. “El deporte en Colombia”. En *Nueva Historia de Colombia*, compilado por Álvaro Tirado Mejía. Bogotá: Editorial Planeta, 1989.
- Franco Damián, Reyna. “El proceso de incorporación del fútbol por los sectores populares en la ciudad de Córdoba”. En *Los grupos en la modernización latinoamericana de entre siglos*:

- actores, escenarios y representaciones, compilado por Fernando J. Remedi y Teresita Rodríguez Morales, 71-90. Córdoba: Conicet, 2011 https://www.conicet.gov.ar/new_scp/detalle.php?keywords=&id=28028&capitulos=yes&detalles=yes&capit_id=2271275
- Frau, Manuel. "Fútbol e Historia: la esquizofrenia oriental". *Caravelle. Cahiers du monde Hispanique et lusobresilen*, n.º 89 (2007): 129-137. <https://doi.org/10.3406/carav.2007.3163>
- Galvis Ramírez, Alberto. "Diez años de deporte en Colombia". En *Nueva Historia de Colombia*, compilado por Álvaro Tirado Mejía, 265-289. Bogotá: Editorial Planeta, 1989.
- Galvis Ramírez, Alberto *100 años del Fútbol en Colombia*. Colombia: Planeta, 2008.
- García Estrada, Rodrigo de J. "Breve historia del fútbol en Medellín (1914-1948)". *Revista Universidad de Antioquia* 63, n.º 236 (1994): 33-41.
- López Vélez, Luciano, *Detrás del balón: Historia del fútbol en Medellín, 1910-1952*. Medellín: La Carreta, 2004.
- Martínez Hoyos, Raúl E. "Hábitats y formas de habitar el fútbol en Medellín. El paso de la ciudad industrial a la ciudad de servicios, 1990-2015". Tesis de maestría en Hábitat, Universidad Nacional de Colombia, 2018.
- Norbert, E. y Eric Dunning. "El fútbol en Gran Bretaña durante la Edad Media y comienzos de la Edad Moderna". En *Deporte y ocio en el proceso de la civilización*, compilado por Norbert Elías y Eric Dunning, 213-231. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1992.
- Pérez Alvarado, Melissa. "Una realidad de ida y vuelta: cómo la identidad nacional construida a partir del fútbol conviene con la nueva identidad transnacional". Tesis de pregrado en Comunicadora Social, Pontificia Universidad Javeriana, 2017.
- Polanía Castro, Daniel Fernando. "Fútbol y ocio. Del circo de toros a la época de El Dorado, Bogotá 1850-1953". Tesis de maestría en Historia, Pontificia Universidad Javeriana, 2012.
- Prats, Luis. "El Estadio Centenario, la casa del Fútbol uruguayo, cumple 80 años". *Cuadernos de Fútbol*, 16, n.º 1 (2010): 9-10. <http://www.cihefe.es/cuadernosdefutbol/2010/12/el-estadio-centenario-la-casa-del-futbol-uruguayo-cumple-80-anos/>
- Quitían Roldán, David Leonardo y Olga Urrea Beltrán. "Fútbol, radio y nación (1946-1974): una visión antropológica de la violencia en Colombia". *Cuadernos Venezolanos de Sociología*, 24, n.º 2 (2016): 51-66. <https://www.redalyc.org/jatsRepo/122/12246766003/index.html>
- Ramos Valencia, José Cipriano. *Colombia versus Colombia. 50 años de fútbol profesional y violencia política*. Bogotá: Círculo de Lectores S.A, 1998.
- Rein, Raanan. "Fútbol, etnicidad y otredad: el club atlético Atlanta de Buenos Aires". *Iberoamérica: América Latina, España, Portugal* 13, n.º 50 (2013): 65-78. <https://doi.org/10.18441/ibam.13.2013.50.65-78>
- Rojas Hurtado, Juan C. "La instrumentalización política del fútbol y los diálogos de paz con las FARC-EP". Tesis de pregrado en Licenciatura de Ciencias Sociales, Universidad Pedagógica Nacional, 2017.
- Rojo, Ekain. "El fútbol: reflejo permanente de la diversidad nacional del estado español desde sus orígenes". *Apunts. Educación Física y Deportes*, n.º 116 (2014): 23-32.

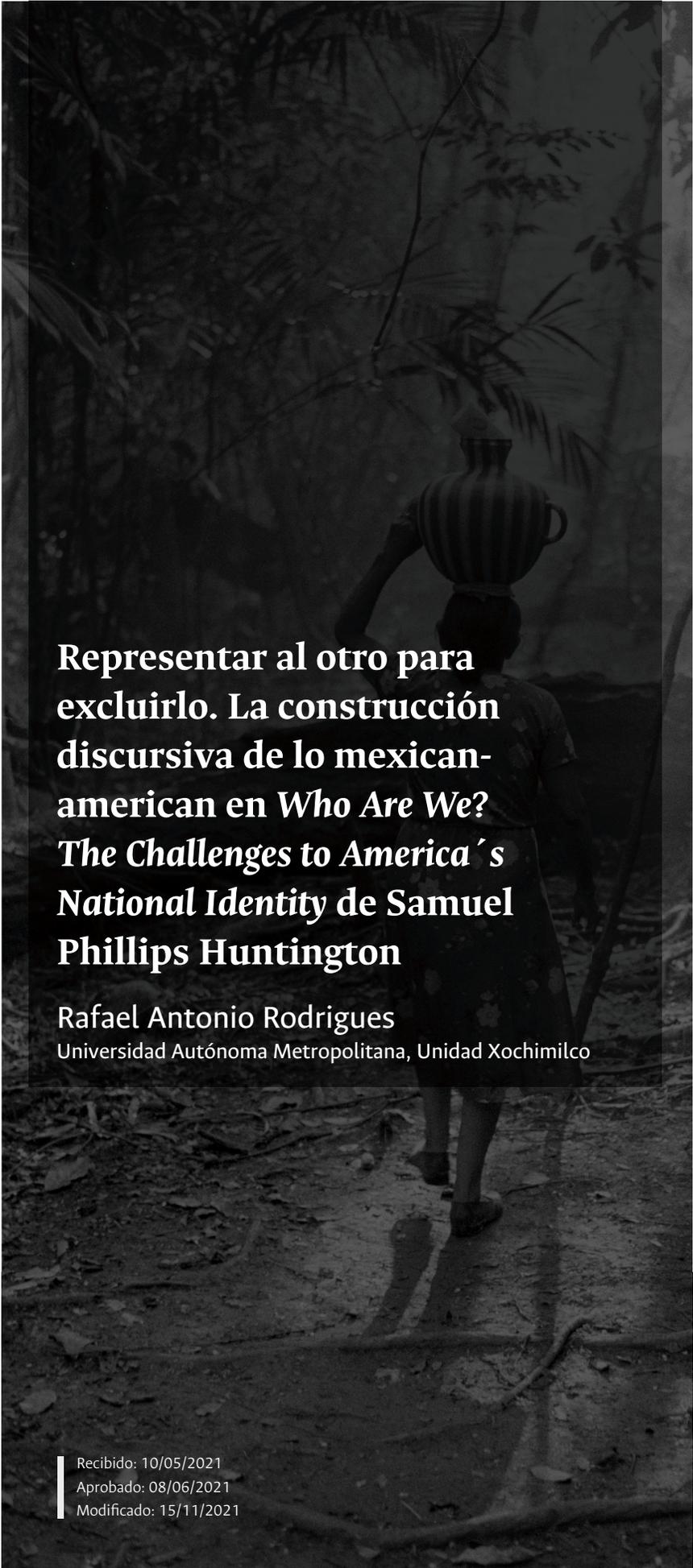
- Ruiz Patiño, Jorge H. “La política del sport: élites y deporte en la construcción de la nación colombiana, 1903-1925”. Tesis de maestría en Estudios Políticos, Pontificia Universidad Javeriana, 2010.
- Ruiz Sosa, Gabriel F. “La identidad del italiano en la evolución del Catenaccio”. *Revista Ímpetus* 9. n.º 2 (2015):135-142 <http://dx.doi.org/10.22579/20114680.149>
- San Román, Gustavo. “La garra charrúa: fútbol, indios e identidad en el Uruguay contemporáneo”. *Bulletin Hispanique*, 107 n.º 2 (2005): 633-655 https://www.persee.fr/doc/hispa_0007-4640_2005_num_107_2_5245
- Santa Cruz, Eduardo. “Hacia dónde va nuestro fútbol”. *Nueva Sociedad*, n.º 154 (1998): 157-167.
- Santa Cruz, Eduardo. *Crónicas de un encuentro: fútbol y cultura popular*. Chile: Ediciones Instituto Profesional Arcos, 1991.
- Sequeda Garrido, Yezid D. “Entre Goles y Nostalgia. El Club Atlético Bucaramanga. Historia social y deportiva (1948-1978)”. Tesis de pregrado en Historia, Universidad del Santander, 2007.
- Simón, Juan Antonio. “Fútbol global e identidades nacionales en 1925: la gira del Club Atlético Boca Juniors en España a través de su impacto en la prensa”. *Historia Crítica*, n.º 61 (2016): 45-63. <https://doi.org/10.7440/histcrit61.2016.03>
- Torreadella Flix, Xavier y Nomdedeu Rull, Antoni. “Los primeros libros de fútbol publicados en España (1900-1919)”. *Revista General De Información Y Documentación* 25, no. 1 (2015): 113-139. https://doi.org/10.5209/rev_RGID.2015.v25.n1.48985
- Torreadella Flix, Xavier, y Nomdedeu Rull, Antoni. “Repertorio bibliográfico del fútbol en España (1900-1936). 121 obras para interpretar el impacto social del fútbol en la historia contemporánea”. *Apunt. Educación Física y Deportes* 1, n.º 115 (2014): 7-32. <https://www.raco.cat/index.php/ApuntsEFD/article/view/276027>
- Urbina Gaitán, Chester. “Fútbol e identidad nacional en Centroamérica. Un análisis comparativo de los casos de Guatemala, El Salvador y Costa Rica”. *Revista de Ciencias Sociales*, n.º 113-114 (2006): 117-187. https://revistacienciasociales.ucr.ac.cr/images/revistas/RCS113_114/14URBINA.pdf
- Vila Benites, Gisselle, y Panfichi, Aldo. “La profesionalización del fútbol durante el Gobierno Revolucionario de las Fuerzas Armadas en Perú (1968-1975)”. *Historia Crítica*, n.º 76 (2020): 73-92. <https://doi.org/10.7440/histcrit76.2020.04>
- Villena Fiengo, Sergio. “Fútbol, mass media y nación en la era global”. *Quórum: revista de pensamiento iberoamericano*, n.º 14, (2006): 40-54. <https://www.redalyc.org/pdf/520/52001405.pdf>
- Zuluaga Ceballos, Guillermo. *Campo de juego*. Medellín: Hombre Nuevo Editores, 2011.
- Zuluaga Ceballos, Guillermo. *Empatamos 6 a 0: fútbol en Colombia 1900-1948*. Medellín: IDEA, 2005.



QUIRÓN

Revista de estudiantes
de Historia

Vol. 8, N° 16
Enero - junio 2022
E-ISSN: 2422-0795



**Representar al otro para
excluirlo. La construcción
discursiva de lo mexican-
american en *Who Are We?
The Challenges to America's
National Identity* de Samuel
Phillips Huntington**

Rafael Antonio Rodrigues
Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco

Recibido: 10/05/2021
Aprobado: 08/06/2021
Modificado: 15/11/2021

Representar al otro para excluirlo. La construcción discursiva de lo mexican-american en *Who Are We?* *The Challenges to America's National Identity* de Samuel Phillips Huntington

Rafael Antonio Rodrigues*

Resumen

El siguiente artículo reflexiona sobre los modos en que los México-americanos son (re)presentados en el libro *Who Are We? The challenges to America's National Identity* de Samuel Huntington. Allí la nación americana aparece como una categoría ontológica y sin color (no blanca), más allá de mediaciones lingüísticas y formaciones raciales, que gana sentido a través de la construcción binaria/esencialista de los *mexican-americans* como sus antípodas racializados. Por consiguiente, los México-americanos son incorporados en la retórica nacionalista únicamente para ser excluidos nuevamente del vocabulario nacional. Se engendra, así, una violencia epistémica que oculta tanto la producción discursiva (política) de los *mexican-americans* como su propia participación en el juego dicotómico que legitima la imagen, pretensamente desracializada, de lo que es concebido como el "authentic (white) american".

Palabras clave: *mexican-american*, identidad nacional, lenguaje, cultura, raza.

Represent the other to exclude him. The discursive construction of the Mexican-american in *Who Are We? The Challenges to America's National Identity* by Samuel Phillips Huntington

Abstract

The following article reflects on the ways in which Mexican-Americans are (re) presented in *Who Are We? The challenges to America's National Identity* by Samuel Huntington. The American nation

* Doctorando en el Doctorado en Humanidades, línea de investigación Estudios Culturales y Crítica Poscolonial, por la Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco (UAM-X), México, en cotutela con el Programa de Posgrado en Historia de la Universidad de Brasilia (PPGHIS/UnB). Correo: deviantoster@gmail.com

appears as an ontological and colorless (not white) category, beyond linguistic mediations and racial formations, that gains meaning through the binary and essentialist construction of Mexican-Americans as their racialized antipodes. Consequently, Mexican-Americans are incorporated into nationalist rhetoric only to be excluded again from the national vocabulary. Thus, an epistemic violence is engendered that hides both the discursive (political) production of the Mexican-Americans and their own participation in the dichotomous game that legitimizes the image, allegedly deracialized, of what is conceived as the “authentic (white) American”.

Keywords: mexican-american, national identity, language, culture, race.

Introducción. El enemigo definido en términos de una negatividad

En el libro *Who Are We? The challenges to America's National Identity*, el politólogo estadounidense harvardiano, Samuel Phillips Huntington¹ se dedicó a analizar las premisas que definen a la identidad nacional americana y, subsecuentemente, a todo aquello que constituye su exterior: sus otros no deseables, una clase de alteridad que coloca en riesgo a las prerrogativas culturales que dan forma a lo que el autor entiende como el *American Way of Life*². Una de sus tesis es la de que, con la caída del muro de Berlín y la disolución de la antigua Unión Soviética, el enemigo de la nación estadounidense dejó de estar situado en las afueras de la frontera nacional para trasladarse al interior de sus límites fronterizos.

A pesar de que el islam ya había sido apuntado como el gran enemigo de los americanos en *The Clash of Civilizations* –un libro que tuvo un impacto mundial al sostener que el nuevo orden global no solo se daba en términos políticos/económicos sino en términos de culturas y civilizaciones³–, en *Who Are We?* un nuevo enemigo surgió en el escenario nacional. Se trataba de un adversario “silencioso” que fue ganando territorio paulatinamente en las últimas décadas de la historia estadounidense y que hasta finales del siglo XX no había sido representado como un enemigo a escala nacional: los mexicanos inmigrantes o los que nacieron en los EE.UU. y poseen ascendencia mexicana, es decir, los *mexican-americans*.

1. Huntington fue un reconocido profesor neoyorquino de Ciencias Políticas en el *Eaton College* y director del Instituto John M. Olin de Estudios Estratégicos de la Universidad de Harvard (1978-1989), Nueva York, EUA. Se graduó por la Universidad de Yale en 1948, recibió su título de Maestría por la Universidad de Chicago (1948) y terminó su doctorado en la Universidad de Harvard en 1951. A partir de la fecha empezó a trabajar como profesor en dicha universidad (1950-1958) hasta el momento en que pasó a ser director asociado del Instituto de Guerra y Estudios de Paz en la Universidad de Columbia (1959-1962). Además de académico, también actuó políticamente junto al Estado Americano. Entre 1969 y 1970 fue miembro de la Fuerza Tarea Presidencial en Desarrollo internacional y, durante el período Jimmy Carter (1977-1981), fue coordinador del Consejo de Seguridad Nacional de la Casa Blanca. También participó de la Comisión de las Relaciones entre Estados Unidos y América-Latina y de la Comisión de Estrategias Integradas de Amplio Alcance. En 1996 se torna el presidente de la Academia de Harvard y se convierte en una de las principales autoridades de dicha institución. Véase Richard K. Bets, “Samuel P. Huntington”, *Encyclopedia Britannica*, Abril 14, 2021, <https://www.britannica.com/biography/Samuel-P-Huntington>

2. Samuel Huntington, *Who Are We? The Challenges to America's National Identity* (New York: Simon & Schuster, 2004).

3. Samuel Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of the World Order* (New York: Simon & Schuster, 1996).

Tanto los mexicanos inmigrantes como los México-americanos fueron retratados, en este último libro, como un enemigo inusitado para el país. Esto se debía a la expresiva composición numérica de este grupo en el interior de la nación americana y de su no asimilación en los valores culturales y políticos que constituyen la cultura protestante anglosajona y el llamado *American Creed*⁴. Huntington señala una serie de factores que distinguen a los México-americanos de otras “minorías étnicas” en suelo estadounidense –contigüidad espacial, expresión numérica, ilegalidad, concentración regional, persistencia cultural, lengua, educación, entre otros– y se pregunta por qué el modelo del *Transmuting pot* no funciona cuando es aplicado a los vecinos del sur⁵.

Hay, para Huntington, dos elementos que son sustanciales en la definición de la identidad nacional estadounidense: la cultura anglosajona protestante –el conjunto de valores culturales que los colonos ingleses instalaron y promovieron en la formación de las trece colonias inglesas en el siglo XVII– y el credo americano –el conjunto de principios políticos abstractos que conforman la vida política del país–. Entre estos elementos, sin embargo, no sólo hay una relación de complementación sino de jerarquía y determinación, es decir, uno está por encima y define al otro. Para el politólogo harvardiano, fue esta cultura protestante anglosajona la que permitió, en la segunda mitad del siglo XVIII, la posterior formación del credo americano, que surgió a partir de la necesidad de las trece colonias de separarse políticamente de Inglaterra y constituirse en un nuevo Estado-nación.

De este modo en el origen estaba la cultura en primer lugar, la cual los colonos ingleses protestantes disidentes trajeron consigo a tierras americanas, después, en función y en consonancia con esta, los ideales políticos que darían forma al Estado y a las instituciones americanas con la guerra de independencia. De esta forma la historia estadounidense estaría asentada no sólo en sus bases políticas, sino que, sobre todo, en la cultura formada por los colonos ingleses.

Para entender la historia americana sería necesario saber distinguir los colonos de los inmigrantes. La diferencia entre ellos se basa en que los primeros no salieron de una sociedad para establecerse en otra, sino que se trasladaron de sus tierras originarias para fundar una nueva sociedad. Los inmigrantes, en contraste, se mudan de una sociedad hacia otra ya existente, en un movimiento marcado por una dinámica mucho más individual que social.

-
4. Según las estadísticas sobre raza y etnia publicadas por la Oficina del Censo de los Estados Unidos en 2003, la población americana de origen latino, compuesta por una mayoría expresiva de mexicanos, había aumentado en un 4.7% desde el último recuento (2000), comparado con un aumento de 1,5% entre los negros y afroamericanos. En el mismo año de 2003, la población latina/mexicana se convirtió en el grupo minoritario más grande del país, situándose alrededor de 37 millones, en comparación con 36,2 millones de estadounidenses negros. Véase History.com Editors, “Hispanics are officially declared the largest minority group in the U.S.”, *History*, 22 de enero de 2003, <https://www.history.com/this-day-in-history/census-hispanics-declared-largest-minority-group-in-us>. Sin embargo, según las estimaciones de población de la Oficina del Censo de 2019, la proporción de latinos en la población total de EE. UU. aumentó del 16% al 18%, haciendo que este grupo alcanzará un récord de 60,6 millones en 2019. Véase: Luis Noe-Bustamante, Mark Hugo López y Jens Manuel Krogstad, “U.S. Hispanic population surpassed 60 million in 2019, but growth has slowed”, *Pew Research Center*, 07 de julio de 2020, <https://www.pewresearch.org/fact-tank/2020/07/07/u-s-hispanic-population-surpassed-60-million-in-2019-but-growth-has-slowed/>
 5. Samuel Huntington no trata exactamente de deshacerse de la clásica metáfora del *Melting Pot* americano. Entretanto, el politólogo americano sugiere que el uso del concepto *Transmuting pot*, elaborado por el historiador estadounidense George Rippey Stewart, es más apropiado para el caso americano porque pone énfasis no en un proceso de síntesis y de amalgama étnico/cultural, sino que restablece la supremacía de la cultura anglosajona protestante sobre las demás y las somete al paradigma elemental del credo americano. Huntington, *Who Are We?*, 184.

Los inmigrantes, según esta narrativa, vinieron después (siglo XVIII) y tuvieron que adaptarse a una sociedad que ya había sido creada por los colonos ingleses fundadores. Como dice Huntington: “Immigrants came later because they wanted to become part of the society the settlers have created. Before immigrants could come to America, settlers have to found America”⁶. El autor también dice que no importa si los primeros colonos llegaron en pequeños bandos y las futuras olas de inmigración los ultra pasaron en decenas de miles, pues la sociedad fundada por los primeros construyó los medios estructurales que viabilizaron su auto perpetuación a lo largo de la historia, haciendo que la participación de los futuros inmigrantes fuera mínima en el desarrollo de esta sociedad y que no les restara otra opción sino adaptarse a una geografía cultural/social ya muy bien definida y consolidada.

El autor arguye que el término “inmigrante” sólo apareció en el vocabulario nacional a partir de la segunda mitad del siglo XVIII, colocando entre el colono y el inmigrante un lapso de más de un siglo. La expresión surge en la lengua inglesa, según Huntington, en el contexto de la pos-independencia americana para diferenciar los colonos fundadores de los que habían recién llegado. El término inmigrante corroboraba la idea de la existencia de una sociedad receptora ya formada que estipulaba las condiciones por las cuales el extranjero debería convertirse en americano.

Aun así, dice Huntington, las olas de inmigración que pasaron a ocurrir a partir del siglo XVIII eran parte de un movimiento migratorio que estaba en consonancia política y cultural con los valores componentes de la identidad estadounidense. Los primeros inmigrantes llegaron a los EE.UU. porque querían huir de la tiranía y opresión política de sus países de origen y sumarse al proyecto político emancipador americano, basado en la libertad, la democracia y la igualdad de derechos y oportunidades. Estas olas migratorias, de esta manera, no creaban obstáculos a la identidad nacional americana y eran fácilmente absorbidas y asimiladas tanto por la cultura anglosajona como por el credo americano. La integración de las antiguas corrientes migratorias a la sociedad estadounidense sólo se pudo concretar porque había, según Huntington, una zona de confluencia y afinidad política/cultural entre los que llegaban y los que ya estaban.

Los vecinos al sur de los Estados Unidos, sin embargo, son (re)presentados como un grupo que es incompatible con la propia acepción de la categoría inmigrante forjada por Huntington. En el capítulo nueve de *Who are we?*, Huntington esbozó un esquema para demostrar que las comunidades latinas que viven en los EE.UU., sobre todo las de origen mexicana, difieren radicalmente de las antiguas olas migratorias que, al estar en plena confluencia con las premisas políticas/culturales del país, pudieron asimilarse enteramente a la nación americana. Los *mexican-americans*, de este modo, amenazan fracturar a la nación americana en dos lenguas y en dos culturas antagónicas: “(...) continuing flood of Mexicans”, dice Huntington, “will split the U.S.A. into two languages: Spanish and English, and between two cultures: Hispanic and Anglo-Protestant”⁷.

6. Huntington, *Who Are We?*, 40.

7. Huntington, *Who Are We?*, 16.

En este sentido, decimos que la solución encontrada por el autor consiste en (re)presentar a los México-americanos como una *ontología de la negatividad*⁸, un grupo portador de una carencia que se asemeja a aquella perspectiva acuñada por Pierre Clastres cuando medita sobre la mirada etnocéntrica europea lanzada a las sociedades indígenas en la Conquista española: sociedades sin Fe, sin Rey, sin Ley⁹. De este modo, las comunidades México-americanas son definidas en términos de una falta y de una oposición a los valores que envuelven a la cultura anglosajona: “the Christian religion, Protestant values and moralism, a work ethic, the English language, British traditions of laws, justice and the limits of government power”¹⁰. En la misma línea, Huntington afirma que los mexicanos demuestran “lack of initiative, self reliance, and ambition; low priority for education and acceptance of poverty as a virtue necessary for entrance into heaven”¹¹.

Por consiguiente, los México-americanos ganaron un nuevo destaque y fueron incorporados a la discusión sobre la identidad nacional americana. Fueron reconocidos como grupos expresivos que hoy son parte del territorio estadounidense. Sin embargo, su incorporación en el lenguaje y en la retórica de la nación se daba únicamente para volver a excluirlos una vez más y quitarles el protagonismo de su voz. Así mismo, se excluía también a la propia operación lingüística que, a través de la creación racista y dicotómica de una otredad mexicana, constituía las bases para que se edificara a la misma identidad del Yo americano.

En este sentido, además de colocar en riesgo la pretendida homogeneidad y cohesión de la unidad nacional, el “peligro mexicano” se caracterizaba como una amenaza oculta a aquello que el país poseía de más prestigioso en su historia: su rostro blanco. A partir del rechazo de la categoría raza en la narrativa huntingtoniana, se llevaba a cabo un intento frustrado que racializaba los otros de la nación para desracializar a este que sería (re)presentado entonces como el *authentic american*.

1. De una otredad externa a una alteridad interna

La aceptación académica de la construcción discursiva de los *mexican-americans* en *Who Are We?* ganó validez científica y conceptual a partir de la ocultación de su carácter político, ideológico y representacional. Samuel Huntington no reconoce las implicaciones políticamente interesadas que encierra su pronunciamiento sobre los “otros no estadounidenses”. El autor se inscribe dentro de una tradición científicista que pretende poner a la vista la realidad cruda y nuda de los objetos que investiga. De Platón a Descartes, el autor cree ascender a una supuesta razón universal que contempla la realidad objetiva del mundo, desencarnada tanto de las formas mundanas como de las condiciones propiamente humanas de producción de conocimiento.

8. Eduardo Restrepo, “Imaginar el fin del desarrollo sin las garantías de radicales otredades”, en *Convergencias y Divergencias: Hacia educaciones y desarrollos “otros”*, eds. Tatiana Gutiérrez y Andrea Neira (Bogotá: Corporación Universitaria Minuto de Dios. Centro de Educación para el Desarrollo, 2017), 25.

9. Pierre Clastres, *La Sociedad contra el Estado* (La Plata: Terramar, 2009), 14.

10. Huntington, *Who Are We?*, 40.

11. Huntington, *Who Are We?*, 254.

Aunque en el prefacio de *Who are we?* el politólogo discurre brevemente acerca de dos posiciones cuyas que puedan conflictuar, la de patriota y la de erudito (*scholar*), a lo largo del libro su posición como patriota, como categoría ideológica asumida y declarada, se desvanece y este conflicto se resuelve por la predominancia de la segunda sobre la primera. En todo el libro, la palabra patriota, asociada al autor, aparece apenas dos veces, y toda la tensión que podría resultar del choque de estas dos posiciones está circunscrita a un corto párrafo¹² y nunca más vuelve a estar presente en el texto. De esta manera, el autor se coloca por encima de los condicionantes ideológicos que hacen posible, y afectan directamente, la construcción de su objeto de investigación. La nación americana, así como los México-americanos, es (re)presentada como una realidad más allá de las mediaciones discursivas y de las condiciones históricas y socioculturales que le dieron forma. Por consiguiente, la nación gana el estatus de una realidad *per se* que se revela al mundo tal como es en su pretendida esencia y verdad.

Es exactamente en este aspecto que problematizamos a la retórica huntingtoniana. Justo antes de la publicación de *Who Are We?* este problema ya se mostraba evidente en *The Clash of Civilizations*, en el que el autor dividió el mundo en nueve civilizaciones –la Subsahariana, la Latinoamericana, la Sínica, la Hindú, la Budista, la Nipona, la Occidental, la Ortodoxa y la Islámica– que fueron dibujadas como sistemas encerrados en sí mismos y que gozaban de una unidad y una cohesión interna. Estas otras civilizaciones no fueron entendidas ni como categorías discursivas ni como realidades construidas ideológicamente a lo largo de procesos históricos particulares, sino que fueron descritas simplemente como realidades dadas, que estaban ahí a la disposición y a la espera del intelectual para que fueran organizadas en unidades-sistemas más amplios de conocimiento para ser reveladas a la mirada no profesional del lector o del espectador que las contemplaba.

No obstante, el intelectual no actúa a partir de un marco cero; se mueve dentro de una ideología y de un sistema de significados ya existentes. De este modo, el Otro nunca aparece como una alteridad inusitada, imprevista, no codificada, pero sí como una otredad proyectada, en una relación de poder, que nada más hace que cosificar, esencializar y reificar las imágenes previas que Occidente poseía de sí mismo como civilización hegemónica. Así funciona la construcción del *mexican-american* y de su antítesis, el *Ser americano*, en tanto que un intento de relato ontológico que Huntington pretende no construir, pero revelar.

La crítica que hace Eduardo Restrepo sobre el discurso desarrollista y su relación con lo que nombró *las otredades radicales* también es aquí de extrema importancia. Para el antropólogo colombiano, la voluntad de desarrollo, o “el anhelo de ser desarrollado”¹³, se estructura bajo una lógica discursiva que crea ficciones en los modos de imaginar a Occidente, generando narrativas de pureza/otreridad y *tecnologías de otrerización*¹⁴. Es decir, la geografía imaginada de Occidente se produce a sí misma a partir de la idea de un *nosotros* estático y homogéneo, idéntico a sí mismo, en contraste con una otredad pura, intocada y externa al propio Occidente.

12. El párrafo referido se encuentra en la introducción de Huntington, *Who are we?*, 16-17.

13. Restrepo, *Convergencias y Divergencias*, 20.

14. Restrepo, *Convergencias y Divergencias*, 24.

Oriental, africano, indio, negro, salvaje, subdesarrollado...han devenido en configuraciones de una serie de formaciones discursivas que los producen como antípodas de Occidente, la modernidad, la civilización, Europa, el desarrollo, el hombre blanco... La nostalgia colonial supone, entonces, un juego de frustraciones y fantasías de los colonizadores por contrastes transparentes, absolutos e inmanentes, por unos radicalmente otros que encarnen transparentes puridades y exterioridades. Desde la nostalgia colonial la diferencia solo puede aparecer como otrerización, como otredad radical, en una dicotómica y monolítica oposición nosotros/ellos.¹⁵

Como en una imagen reflejada por un espejo, la proyección del Otro como un compartimiento estático y monolítico devuelve a Occidente una imagen de sí mismo como una unidad definida en los mismos términos, pero alterado su contenido. La formación discursiva de alteridades radicales legitima la idea de un todo congruente y armónico que necesita expandirse por el mundo para salvar a su contraparte que no pudo realizar el salto de un estado de naturaleza a un estado de desarrollo. El *modus operandi* dicotómico de tal presupuesto teórico reproduce, así, una nostalgia colonial en términos de puridades en contraste: “Un esencializado y homogéneo otro como antípoda de un esencializado y homogéneo nosotros supone la sedimentación histórica de las tecnologías de otrerización de formaciones discursivas y de dominación”¹⁶.

De la misma manera, así como en la perspectiva acuñada en *The Clash of Civilizations*, el *mexican-american* retratado en *Who Are We?* encarna la condición de una otredad radical incompleta que está siempre a la deriva y a la espera de que el desarrollo estadounidense le empuje hacia el interior de la civilización occidental y, subsecuentemente, al interior de la nación americana. Hay una nítida continuidad ideológica entre *The Clash of Civilizations* y *Who Are We?* que se estructura a través de una búsqueda desesperada por un enemigo: una exterioridad que proporcione a los Estados Unidos un sentido de pertenencia e identidad nacional. La diferencia que marca el abordaje de un libro al otro, además de la diferencia ya subrayada de que el enemigo en el primero es el islam y en el segundo es México, es aquello que Alberto Moreiras abordó en *Teorías Sin Disciplina*: el desplazamiento de las fronteras internacionales entre primer y tercer mundo hacia el interior de la nación.

A pesar de que las fronteras se encuentran cada vez más borrosas en el mundo poscolonial (tanto las nuevas fronteras al interior del Estado-nación como las fronteras internacionales), Samuel Huntington insiste en demarcarlas como el espacio privilegiado para visualizar la emergencia de unidades y alteridades radicales incompatibles e innegociables entre sí. Sin embargo, las huellas dejadas por la expansión del dominio de Occidente en el resto del mundo son imborrables y dejaron grabadas en la memoria de las poblaciones no occidentales las marcas infames del colonialismo, de modo que las culturas prístinas que la nostalgia colonial quiere dar por asentadas ya no existen, si es que existieron alguna vez. La historia de los otros de Occidente, dicho por Castro-Gómez y

15. Restrepo, *Convergencias y Divergencias*, 30.

16. Restrepo, *Convergencias y Divergencias*, 32.

Eduardo Mendieta, está manchada por la historia de la expansión colonial –expansión occidental– de tal modo que ya no hay como realizar el camino de vuelta, esto es, un retorno a un supuesto origen immaculado y resguardado en los anteriores de la historia¹⁷.

De esta manera, a lo contrario de la perspectiva acuñada por Huntington (1996; 2004), vivimos en lo que Castro Gómez llamó *contextos postradicionales de acción*, es decir, espacios translocados, hibridizados y afectados desigualmente tanto por la lógica de mercado de la racionalización global como por la historia del expansionismo occidental. En ese sentido, la articulación de la cultura no debe ser entendida como la persistencia de la tradición o del pasado en el curso de la historia sino todo lo contrario, es el tiempo presente que, en aquella acepción formulada por Eric Hobsbawn y Terence Ranger en el clásico *A invenção das tradições* (1997), da sentido y reinscribe las prerrogativas de la tradición. No se trata de realizar un viaje de descubrimiento o de retorno a un origen intacto, pero sí de entender el legado de la cultura como “the changing same”¹⁸. Por tanto, como nos dice Stuart Hall: “It is therefore not of what our traditions make of us so much as what we make of our traditions. (...) We are always in the process of cultural formation. Culture is not a matter of ontology, of being, but of becoming”¹⁹.

Toda producción cultural en el mundo contemporáneo está mediatizada por las formas históricas de dominio capitalista y expansión colonial. Es a partir de esta encrucijada que accedemos al mundo y nos pronunciamos sobre él. Hay que reconocer a la hegemonía como esa estructura de poder que atraviesa todos los espacios y fronteras que antes estaban concebidos como unidades puras e intactas y entender al Estado-nación como el nuevo marco de dominación global/colonial que ha extendido sus tentáculos a todo el sistema-mundo.

2. La cultura como superación discursiva y como sustitución metonímica de la raza

Tanto en *The Clash of Civilizations* como en *Who Are We?*, la cultura (o la civilización) aparece como esa realidad total y esencializada que cubre no una totalidad lingüística sino una totalidad extratextual que está fuera de los propios signos de la lengua, ya que el aparato discursivo nunca llega a ser visto como una mediación ineludible que conforma y produce las propias condiciones de existencia de la realidad; lo extratextual, de esta manera, es accesible en sí mismo, y la ciencia y la lengua emergen como una instancia capaz de traducirlo no apenas en su totalidad sino que también en su plenitud, esencia y veracidad.

17. Santiago Castro-Gómez y Eduardo Mendieta, “Introducción: La translocalización discursiva de ‘Latinoamérica’ en tiempos de Globalización”, *Teorías sin disciplina (Latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate)*, eds. Santiago Castro-Gómez y Eduardo Mendieta (Ciudad de México: Miguel Ángel Porrúa, 1998), 13.

18. Stuart Hall, *Essential Essays*, Vol. 2 (Durham: Duke University Press, 2019), 223.

19. Hall, *Essential Essays*, 224.

Sin embargo, por detrás de la presumida neutralidad científica en la construcción discursiva de lo *mexican-american* y de la nación americana, sí existe un sujeto; un sujeto interesado que hace pasar su voluntad política por la (re)presentación fidedigna y desinteresada de la nación y sus enemigos. El paradigma del asimilacionismo cultural –lo que Huntington define como *Americanization*²⁰– anula el carácter agonístico y las múltiples redes de poder que sostienen, subyacentemente, el discurso hegemónico en torno a la identidad nacional estadounidense. La opresión de género, raza, clase, nacionalidad, orientación sexual, entre otros, no son colocadas como barreras que filtran el acceso de quiénes son permitidos y aceptados como integrantes genuinos de la nación. El problema de la “autenticidad nacional” es colocado, enfáticamente, en términos de una asimilación cultural, esto es, de quiénes están dispuestos a asimilarse a los valores de la cultura americana anglosajona y a los principios políticos que conforman el credo americano, dejando para atrás, por consiguiente, las características constitutivas de sus “culturas originarias”.

De esta manera, a pesar de que la identidad nacional americana en Huntington sea definida en términos de cultura y principios políticos, es preciso tener en cuenta lo que Theiss-Morse denominó “ethnocultural view of citizenship”: una concepción étnica y racializada de la ciudadanía y de la cultura que se omite bajo la supremacía del modelo culturalista de la nación²¹. Huntington –al interior de aquella tradición culturalista de la academia estadounidense que desasocia la idea de raza de la cultura y que tiene en Franz Boas uno de sus grandes exponentes– da por asentado que el paradigma cultural a lo largo del siglo XX ha superado las tensiones de raza, etnia y nacionalidades que han marcado exponencialmente toda la historia americana. En este sentido, el politólogo estadounidense afirma lo siguiente:

In the 1830s Tocqueville referred to Americans as “Anglo-Americans”. A hundred years later that was no longer possible. Anglo-Americans were still the dominant group and possibly the largest group in American society, but ethnically America was no longer an Anglo-American society. Anglo-Americans had been joined by Irish-, Italian-, Polish-, German-, Jewish-, and other-Americans. This shift in status was signalled by a shift in terminology. No longer the only Americans, Anglo-Americans were now WASPs, one group among many in the American ethnic landscape. Yet while Anglo-Americans declined as a proportion of the American population, the Anglo-Protestant culture of their settler forebears survived for three hundred years as the paramount defining element of American identity.²²

Por consiguiente, al mismo tiempo que la raza y la etnicidad han dejado de jugar un papel central en la definición de la identidad americana, la cultura anglosajona ha sobrevivido y permanecido prácticamente intacta a lo largo de la historia estadounidense. Más aún, la fuerza y supremacía

20. Huntington, *Who Are We?*, 37.

21. Elizabeth Theiss-Morse, *Who counts as an American? The boundaries of National Identity* (Cambridge: Cambridge University Press, 2009), 42.

22. Huntington, *Who Are We?*, 58.

de la cultura anglosajona hizo que la pugna de razas haya pasado a un plano de menor relevancia, preanunciando la entrada de la nación americana en una era *posracial*, en la cual los conflictos de raza y etnicidad han quedado atrás. De forma que, como se ha visto desde la introducción, es esta cultura protestante anglosajona, fundada por los pobladores ingleses en el siglo XVII, la que constituye el núcleo estructurante de la nación.

En el mismo sentido, el politólogo harvardiano criticó duramente a las teorías antirracistas que denunciaban a las barreras raciales en los Estados Unidos como los obstáculos capitales en la obtención de éxito socioeconómico en el país. Según el autor, en los últimos cincuenta años se produjo en los EE.UU. una revolución racial que a través del movimiento de los derechos civiles de los años 50-60, del incremento de los matrimonios mixtos y de un supuesto cambio de mentalidad en la percepción de la raza por parte de la población blanca, deshizo la brecha histórica existente entre negros y blancos.

De este modo, entendemos que hay una disputa discursiva en torno a la nación que intenta desasociar la *americanidad* de su coloración blanca, pues su blanquitud estaría incorporada y naturalizada de tal forma en el discurso nacional que su nombramiento sería no apenas innecesario, sino indeseable. Parecería que la exposición y la nominación de la blancura de la nación rompería con esa conexión mecánica y automática entre blanquitud e identidad nacional, de tal modo que evidenciaría también y colocaría en jaque los privilegios y prestigios “incuestionables” de que gozan las poblaciones blancas en los Estados Unidos.

De esta manera, los que sí son racializados son los otros de la nación, esos intrusos execrables que se sitúan en los bordes imprecisos y deslizantes de la frontera nacional. Para ellos se les agrega siempre un guión, un “hifem”, ese signo ortográfico que expresa la condición de incompleto cuando está ausente. No basta con llamarles “Americans”, es necesario racializarlos y “guionizarlos”; adicionar un adjetivo que los remita a sus “naciones originarias” y a su condición de extranjería: “Afro-americans”, “Asian-americans”, “Mexican-americans”, “Hispano-americans”, etc.

En este proceso de “guionización”, de producción de “identidades con guiones”, los blancos también fueron adjetivados y se depararon con identidades racializadas. Surgieron así los “Euro-americans”, los “Caucasian-americans”, los “White-americans”, etc. No obstante, como argumenta Huntington en *Who are we?* las “identidades con guiones” de descendencia europea –*Irish-americans, German-americans, Italo-americans*, etc.– sí fueron parte de la historia de los EEUU, pero una historia que reside en el pasado (siglos XVII al XIX). El autor de *The Clash of civilizations* afirma que las pugnas étnicas y raciales que marcaron la trayectoria histórica de su país abrieron el paso a la percepción del americano (blanco) simplemente como “American” o en las palabras del propio Huntington: “(now) White Americans could forgo subnational (ethnic), comunal identities and simply think of themselves as Americans”²³.

23. Huntington, *Who Are We?*, 302.

Por tanto, en el *Who Are We?* de Huntington nos vemos al frente de la emergencia de un paradigma nacional que concibe tanto a la raza como a la etnicidad a manera de categorías obsoletas que ya no poseen fuerza explicativa en la definición de la identidad nacional en los Estados Unidos. El autor señala que, con el paso del tiempo, sobre todo con la entrada del siglo XX y la adopción de la ley de reforma migratoria basada en orígenes nacionales de 1924 –*Migration Act of 1924*–, tanto la raza como la etnicidad dejaron de cumplir con el rol que jugaron en el pasado y se desvanecieron del escenario político nacional. En este sentido, tal como se ha visto en la cita más arriba, Huntington argumenta que es la cultura anglosajona, y no la raza anglosajona, la que define a la nación americana.

Pese a que las imágenes constitutivas de la entidad nacional americana huntingtoniana estén marcadas por lo que Theiss-Morse identificó como un conjunto de principios políticos –*American identity as a set of principles*–, presentándose como un paradigma identitario que está abierto para acoger a todos aquellos que independientemente de raza y nacionalidad desean integrarse y participar, el factor raza reaparece como una barrera invisible, pero presente, que filtra y selecciona quiénes de facto pueden ser admitidos dentro de la identidad de la nación²⁴.

Al sustituir la raza por la cultura, hay que entender que, tal como se ha visto, los nuevos modos de producción racial estadounidense se basan no en la exposición y exhibición de la raza sino en su silenciamiento y ocultación, lo que hace que sus mecanismos de operación sean aún más eficaces justamente porque su fuerza pasa a residir en su capacidad de no ser nombrado como una práctica estructurante de la vida social. El lenguaje y el discurso, consecuentemente, son anulados una vez más; no sólo son negados como aparatos intrínsecos que embazan esto que llamamos “cultura”, sino que hacen que la categoría raza fracase como lenguaje y desaparezca del vocabulario político de la nación.

Así como ocurre en los discursos metonímicos, donde el significante ocupa el lugar del objeto y se sustituye la parte por el todo, la idea de cultura, propulsora predominante en la construcción de la identidad americana huntingtoniana, sustituye a su contraparte racial y da por garantizada una asociación entre cultura anglosajona y blanquitud, de tal modo que dicha operación sea obliterada en el discurso sobre la nación. De esta manera, la raza se oculta bajo la idea de cultura y se legitima al hombre blanco como aquél que verdaderamente encarna la “esencia” de la identidad y la cultura anglosajona, es decir, estadounidense. Por consiguiente, la nación americana se (re)presenta a sí misma como una categoría que no tiene color, y que aquellos que la poseen se encuentran en sus límites fronterizos, pues carecen de los elementos (blanquitud) que constituyen al verdadero americano.

En este sentido, las tiendas históricas raciales que marcaron la historia de los Estados Unidos son ofuscadas a favor de un discurso nacional que da por superado el racismo como una estructura vigente de dominación. Los privilegios de los americanos angloamericanos son naturalizados como las premisas inmanentes de la nación, reificando al racismo como una práctica legítima, pero ocultada, que justifica el desigual tratamiento dado por parte del Estado-nación a las poblaciones racializadas (no blancos) y las que, supuestamente, carecen de color (blancos). De este modo,

24. Sobre el concepto *American identity as a set of principles* véase: Theiss-Morse, *Who Counts as an American?*

como resaltado por la crítica chicana Alejandra Elenes, al referirse a los cambios recientes en los EE.UU. que evidencian las relaciones de poder por detrás de los privilegios disfrutados por las élites blancas estadounidenses, "(...) these cultural and political changes reconfigured White-males identities in ways that were not expected by those who embody these subject position. The normativity of their unmarked identity camouflaged their privilege"²⁵.

Conclusión

Al ignorar el factor raza en la construcción de la identidad nacional estadounidense, se reafirma el *statu quo* de segregación étnico/racial predominante en el país y no se reconoce al racismo como una realidad estructurante de la sociedad americana. La categoría raza pasa a ser una muralla cultural insuperable que vuelve imposible la "incorporación plena" de las comunidades México-americanas al ideal del "Mainstream Americano". Es necesario racializar no al Yo estadounidense, el "no sujeto" anunciante del discurso nacional hegemónico, pero sí a su "otro", el México-americano que no posee los requisitos de raza solicitados para ser parte del *nosotros* estadounidense.

De la misma manera, es imprescindible asociar el cuerpo racializado del *mexican-american* a la imagen del inmigrante y del extranjero, a fin de cuentas, no importa la generación y la cantidad de tiempo que tenga viviendo en los EE.UU., las marcas raciales expuestas por su cuerpo son suficientes para reconocerlo como un intruso no deseable, un "outsider".

De este modo, la (re)presentación de los México-americanos en el *Who Are We?* de Huntington refuerza la posición del hombre blanco estadounidense (occidental) como el único interlocutor autorizado a hablar y a pronunciarse sobre el *Ser* de la nación americana y, subsecuentemente, sobre lo que constituye su exterior, es decir, los *mexican-americans*. De esta manera, el acto de habla y escritura del México-americano pasa a carecer de los requisitos que hacen que la circulación de su voz sea aceptada como auténtica y válida. En este sentido, Huntington, un intelectual considerado blanco dentro del sistema de signos raciales estadounidenses, asume la posición de un sujeto posible y autorizado que no sólo describe a la nación americana sino que invalida y deslegitima las luchas y protagonismo de este subalterno americano que es el *mexican-american*.

Por tanto, es necesario que el (*white*) *american*, este sujeto "sin color" que quiere tanto normatizar la conexión entre la blanquitud nórdica-europea con la nación americana como borrar el adjetivo *blanco* de su identidad, le mantenga al México-americano en su posición de inferioridad y de no acceso al meollo de la identidad nacional. Sí se le incluye en el lenguaje, pero únicamente para excluirlo una vez más. La necesidad constitutiva del (*white*) *american* en relación al *mexican-american* es obliterada en el lenguaje, y el "americano auténtico" se presenta al mundo como

25. Alejandra Elenes, "Border/Transformative Pedagogies at the end of the millennium: Chicana/o Cultural Studies and Education", en *Decolonial Voices: Chicana and Chicano cultural studies in the 21st Century*, eds. Arturo J. Aldama and Naomi H. Quiñonez (Indiana: Indiana University Press, 2002), 247.

una realidad *per se*, más allá de las mediaciones discursivas evidenciadas por la lengua. Se realiza una exclusión de la propia exclusión: la refutación tanto de la violencia epistémica constitutiva del discurso hegemónico nacional, así como su propio acto de negación.

Referencias

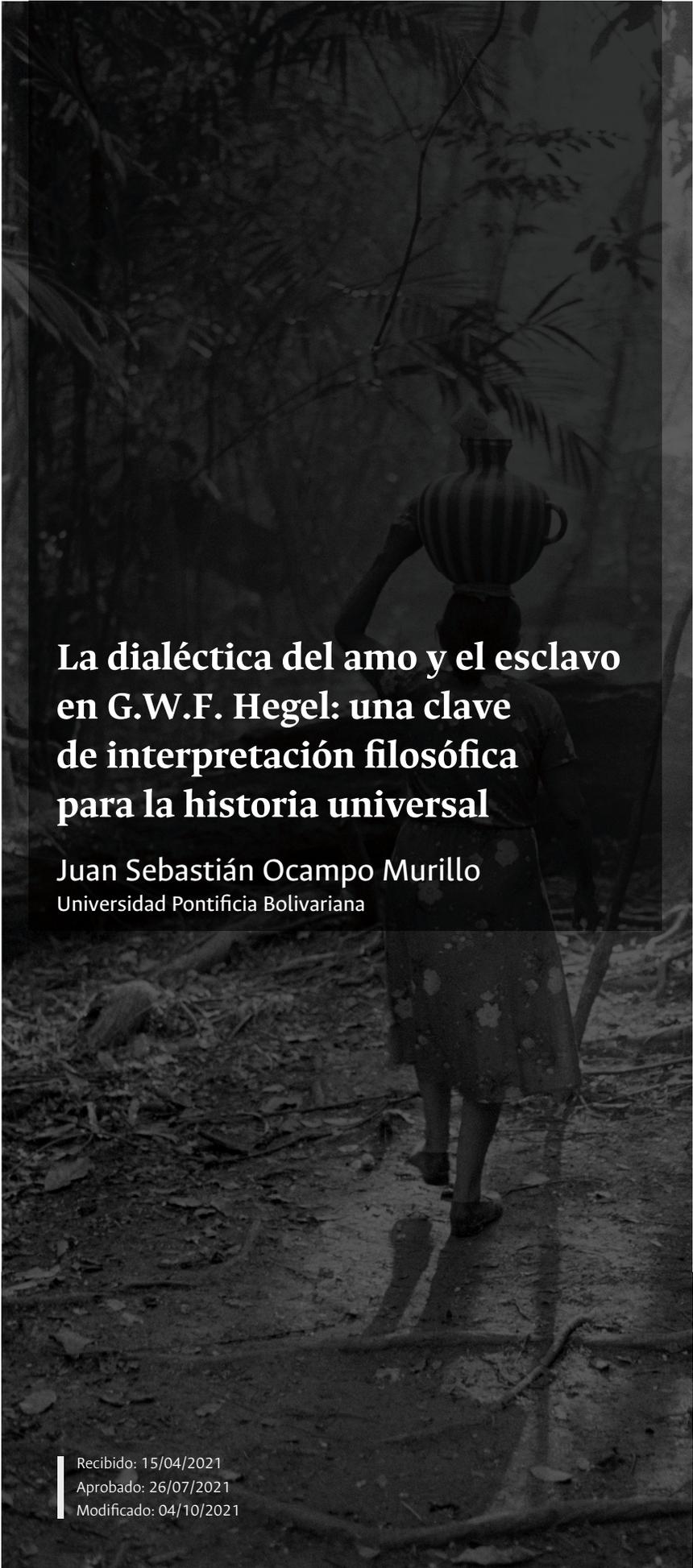
- Bets, Richard K. "Samuel P. Huntington", *Britannica* <https://www.britannica.com/biography/Samuel-P-Huntington>
- Clastres, Pierre. *La Sociedad contra el Estado*. La Plata: Terramar, 2009.
- Castro-Gómez, Santiago y Eduardo Mendieta, eds. *Teorías sin disciplina (Latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate)*. Ciudad de México: Miguel Ángel Porrúa, 1998.
- Elenes, Alejandra. "Border/Transformative Pedagogies at the end of the millennium: Chicana/o Cultural Studies and Education". *Decolonial Voices: Chicana and Chicano cultural studies in the 21st Century*. Arturo J. Aldama and Naomi H. Quiñonez. Indiana: Indiana University Press, 2002.
- Hall, Stuart. *Essential Essays*. Vol. 2. Durham: Duke University Press, 2019.
- History.com Editors. "Hispanics are officially declared the largest minority group in the U.S.", *History*, 22 de enero de 2003, <https://www.history.com/this-day-in-history/census-hispanics-declared-largest-minority-group-in-us>
- Huntington, Samuel P. *Who are we? The Challenges to America's National Identity*. New York: Simon & Schuster, 2004.
- Noe-Bustamante, Luis, Mark Hugo López y Jens Manuel Krogstad. "U.S. Hispanic population surpassed 60 million in 2019, but growth has slowed". *Pew Research Center*, 07 de julio de 2020. <https://www.pewresearch.org/fact-tank/2020/07/07/u-s-hispanic-population-surpassed-60-million-in-2019-but-growth-has-slowed/>
- Restrepo, Eduardo. "Imaginar el fin del desarrollo sin las garantías de radicales otredades". *Convergencias y Divergencias: Hacia educaciones y desarrollos "otros"*, editado por Tatiana Gutiérrez y Andrea Neira. Bogotá: Corporación Universitaria Minuto de Dios, Centro de Educación para el Desarrollo, 2017.
- Theiss-Morse, Elizabeth. *Who counts as an American? The boundaries of National Identity*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.



QUIRÓN

Revista de estudiantes
de Historia

Vol. 8, N° 16
Enero - junio 2022
E-ISSN: 2422-0795



La dialéctica del amo y el esclavo en G.W.F. Hegel: una clave de interpretación filosófica para la historia universal

Juan Sebastián Ocampo Murillo
Universidad Pontificia Bolivariana

Recibido: 15/04/2021
Aprobado: 26/07/2021
Modificado: 04/10/2021

La dialéctica del amo y el esclavo en G.W.F. Hegel: una clave de interpretación filosófica para la historia universal*

Juan Sebastián Ocampo Murillo**

Resumen

En el siguiente artículo se analiza la figura filosófica de la dialéctica del amo y del esclavo dentro de la obra de G.W.F. Hegel. Asimismo, se reflexiona sobre la pertinencia de esta narrativa teórica alrededor de la lucha y el reconocimiento a la hora de afrontar diversos problemas en la disciplina del historiador. Se procederá elucidando cómo Hegel le brindó al estudio de la historia un lugar de preeminencia para la construcción de su sistema filosófico, y, de la misma manera, se exhibe cómo este autor puede brindar luces para la disciplina histórica. En primer lugar, se habla del escepticismo antiguo y su relación con Hegel; posteriormente, se entra de lleno en la dialéctica del amo y el esclavo, y, para finalizar, se hace un estudio exhaustivo sobre la figura del héroe trágico y su importancia para la constitución de las leyes, las costumbres y la normativa social.

Palabras clave: dialéctica, historia, amo y esclavo, lucha, reconocimiento, tragedia.

The Master-slave dialectic in G.F.W Hegel: a key of philosophical interpretation for universal history

Abstract

In the following article, the philosophical figure of the master-slave dialectic within the work of G.W.F. Hegel will be analyzed. Likewise, this paper will focus on the relevance of this theoretical narrative around the struggle and recognition when facing various problems in the historian's discipline. It will proceed by elucidating how Hegel gave the study of history a place of prominence

* Este artículo fue resultado de la investigación para alcanzar el título de maestría en Filosofía.

** Historiador de la Universidad Pontificia Bolivariana, estudiante de Teología y candidato a Magíster en Filosofía en la misma universidad. Profesor de cátedra de la Facultad de Teología y Ciencias de la Religión de la Fundación Universitaria Claretiana, Medellín. Correo: juna_murillo@outlook.es.

for the construction of his philosophical system, and, in the same way, it will be shown how this author can provide enlightenments for the historical discipline. In the first place, it will approach ancient skepticism and its relationship with Hegel; later, it will fully enter into the dialectic of the master and the slave, and, finally, an exhaustive study will be made on the figure of the tragic hero and its importance for the constitution of laws, customs and social regulations.

Keywords: dialectic, history, master and slave, struggle, recognition, tragedy.

Introducción

El estudio de la filosofía hegeliana puede brindar algunas luces teóricas para la disciplina histórica. Para el filósofo de Stuttgart, es importante reconocer cómo se suscitó y se estructuró la conciencia dentro de unas coordenadas socio-históricas concretas. El hombre no es nada sin el devenir histórico que lo respalda y le da un lugar de operatividad “en” y “sobre” el mundo. Asimismo, la cultura de los pueblos, encausada dentro de una temporalidad histórica, prefigura la *pysché* individual de los sujetos y cómo estos se relacionan con el mundo, consigo mismos y con sus semejantes. En aras de elucidar cómo Hegel está en un constante diálogo con la disciplina de los historiadores, el siguiente artículo va a explorar una de las figuras narrativas más importantes dentro de su obra: la dialéctica del amo y el esclavo.

Para Hegel, el punto de partida para el análisis del “yo”, es decir, de la subjetividad, debe ser el espíritu. El espíritu es la actividad creativa del hombre que se emplaza en la historia y que le brinda al sujeto una dimensión existencial posicionada en una cultura determinada. No es reducible la noción del espíritu a una entidad fantasmagórica, ni siquiera a resabios atrincherados de la antigua metafísica cristiana; el espíritu, empero, es el concepto más humano, real y plausible que se pueda imaginar: tiene que ver con el hombre que se hace en la historia, que construye al mundo con su racionalidad, pero no la fría razón cartesiana o kantiana que tiene más relación con los ámbitos categoriales de la conciencia, más bien, es la razón que se intuye progresivamente desde el sentimiento, el entendimiento y la pasión, hasta abocar por la conciencia plena de que la realidad está constituida en la unidad diferenciada del sujeto (el yo histórico) con el mundo de los objetos. El espíritu es la conciencia universal:

...la conciencia, entre el espíritu universal, por un lado, y la individualidad [Einzelheit] de la conciencia (o conciencia sensible), por otro, tiene por término medio el sistema de las configuraciones [Gestaltungen] de la conciencia como una vida del espíritu que se ordena formando un todo, es decir, que se ordena formando el sistema que aquí [que en este libro] estamos considerando y que tiene su existencia objetiva como historia universal [es decir, que, en cuanto objeto ahí, tiene su existencia como historia universal].¹

1. G.W.F. Hegel, *Fenomenología del espíritu* (Madrid: Editorial Pre-textos. 2010), 403-404.

El autoconocimiento del espíritu es un pensar/reflexionar espiritual. En Hegel podemos entender por espíritu a una actividad creadora en donde el intelecto y su desenvolvimiento en el mundo adquieren ser e identidad, vinculando la actividad formal de orden lógico y la ontología como manifestación de la permanencia del ser en sus diversos momentos de manifestación, es decir, el espíritu es la acción que unifica. Dicha actividad, en primera instancia, se refiere a un contenido u objetualidad que en la génesis del trasegar intelectual y práctico aparecía como exterior; posteriormente, la acción del espíritu termina por regentar sobre esta exterioridad (negando su aparente alteridad subordinada). El acto racional y consciente de pensar se dirige de manera innegable sobre un objeto (es siempre pensamiento de algo objetivo, mediatizado, puesto por la conciencia), sin embargo, la exterioridad del mundo objetivo se halla a sí misma negada gracias al mismo proceso dialéctico en que lo atrae para exhibirlo como colocado por su acción lógico-formal inmanente. No hay, como en Kant, “análisis-síntesis o a priori y a posteriori, sino la unidad del proceso que genera las cosas”².

Theodor Adorno y Max Horkheimer indican que un punto de inflexión grande para el pensamiento moderno fue la Reforma protestante. Con el intimismo en la relación con Dios, que hizo brotar un vínculo a nivel personal, se fraguaron las condiciones necesarias para el surgimiento de un “yo” como subjetividad operante³. No en vano, Fichte arguyó que el nacimiento de todo acto racional estaba constituido por el movimiento que llevaba desde el “yo” absoluto hasta el “yo” empírico, y, que, gracias a este movimiento, el “yo” ponía las condiciones del mundo (no-yo) al cual se enfrentaba: “Ponerse a sí mismo y ser son, aplicados al yo, idénticos completamente. La proposición: ‘yo soy porque me he puesto a mí mismo’ puede, pues, formularse también así: ‘Soy absolutamente porque soy’”⁴.

1. Hegel y el escepticismo antiguo

Ahora, para Hegel el comienzo no es el “yo”. Puede que el “yo” sea el que posea voluntad, el que organiza la realidad en sus pensamientos y direcciona cada una de sus representaciones a fines determinados, pero está lejos de ser el comienzo. El inicio hegeliano es, como lo ha indicado Zizek: “menos que nada”. Esto quiere decir que la “negatividad está contenida dentro del movimiento auto-mediado del Espíritu absoluto, que mantiene así una mínima parte de identidad sustancial, y la hegeliana «astucia de la razón» indica que una fuerza sustancial subyace al juego mutuo de fenómenos, dirigiéndolo teleológicamente”⁵.

2. Eduardo Álvarez, *El saber del hombre. Una introducción al pensamiento de Hegel* (Bucaramanga: Ediciones de la Universidad Industrial de Santander, 2015), 56.

3. Theodor Adorno y Max Horkheimer, *Dialéctica de la Ilustración* (Madrid: Editorial Trotta, 1968), 61-62.

4. Johann Gottlieb Fichte, *Sobre la lingüística y el origen de la lengua* (Madrid: Editorial Tecnos, 1996), 46.

5. Slavoj Zizek, *Menos que nada. Hegel y la sombra del materialismo dialéctico* (Madrid: Editorial AKAL, 2018), 258.

Hegel se había mostrado como un gran entusiasta del escepticismo antiguo, principalmente de la obra del filósofo Sexto Empírico. Para el oriundo de Stuttgart, la importancia radical del escepticismo grecolatino fue el haber enseñado que ningún dato, por más aparentemente autoevidente que parezca, es una realidad acabada en sí misma. Cabe destacar, entonces, con respecto a lo ya mencionado, una cita del autor Sexto Empírico que puede dar luces sobre este motivo filosófico muy presente en la obra de Hegel:

No nos ocupamos, en efecto, de la realidad para emitir opiniones con firme convicción sobre alguna de las cosas admitidas como dogma en el estudio de la realidad, sino que nos ocupamos de ese estudio para poder contraponer a cada proposición una proposición de igual validez y para conseguir la serenidad de espíritu.⁶

La potencia de los escépticos de la antigüedad era que ponían el acento en lo inestable de la superflua estabilidad de los datos objetivos. Para Hegel, esto es la fuerza de la negatividad. La negación acarrea como consecuencia la superación de una realidad ya dada para elevarse hasta un conocimiento de índole universal. Para Valls Plana, Hegel es la consumación de esta visión del escepticismo porque niega los límites y la parcialidad de cada uno de los componentes de la conciencia, es decir, pone a cada una de las partes como un momento de la totalidad, no como datos irresolutos y aislados: “En la negación de todo límite se alcanza la absolutez. Se alcanza el todo negando la parcialidad de las partes, se gana la positividad plena negando toda negatividad”⁷. Esta disertación hegeliana sobre la unidad de lo múltiple y la negatividad como parte de la totalidad, es tomada del *Parménides* de Platón: “(...) Así pues, si lo uno es. Es todas las cosas y no uno tanto respecto de sí mismo como del mismo modo, respecto de las otras cosas”⁸. El ser, en tanto ser, no es inmóvil, pues participa de sí mismo en lo que no es él, es decir, la diversidad de manifestaciones de sí mismo.

Platón emprendió la tarea de sacar a las Formas (εἶδος) de su ostracismo. La dialéctica platónica implica ver cómo hay conceptos unidos unos con otros a través de relaciones que son lícitas en donde hacen presencia tanto el ser o dependencia de la Forma, como el no-ser o el carácter diferenciado de la Forma: “Afirmémoslo, entonces, y digamos además que, al parecer, si lo uno es o bien si lo uno no es, él y las otras cosas son absolutamente todo y no lo son, aparecen como absolutamente todo y no lo aparecen, tanto respecto de sí mismas como entre sí”⁹. Hegel, gracias a las lecturas de la dialéctica de Platón, deja por el piso el dogmatismo de lo finito, que pretendía elevar a una solemnidad de autosuficiencia a lo parcial.

6. Sexto Empírico, *Esbozos pirrónicos* (Madrid: Editorial Gredos, 1993), 58.

7. Ramón Valls Plana, *Del yo al nosotros* (Barcelona: Editorial Laia, 1979), 36.

8. Platón, *Parménides* 160b (Madrid: Editorial Gredos, 1988), 120.

9. Platón, *Parménides* 166e, 127.

El escepticismo maduro de Hegel en su *Fenomenología* tiene como misión tumbar aquello que se presenta a sí mismo como una certeza absoluta o natural, para desgarrar cada una de sus partes en el movimiento de la negatividad:

...el escepticismo se extiende a todo el radio de acción de la conciencia apareciente, es decir, de la conciencia en ese su aparecer [de la conciencia en su irse apareciendo en esas formas], es entonces y no antes cuando el espíritu queda en condiciones de examinar qué sea la verdad induciendo una dubitación y desesperación en las llamadas ideas, pensamientos y opiniones naturales, a las que es entonces indiferente llamar propias o extrañas y de las que todavía está llena y de las que todavía adolece la conciencia que se dispone de hacer el examen, de modo que a causa de ello es aún incapaz de emprender lo que dice querer emprender.¹⁰

El sujeto de la actividad pensante encierra un doble movimiento: por un lado, afirma la inmediatez de su saber como un movimiento unilateral de la conciencia, por el otro, niega tal acto cognoscitivo al no embonar con la realidad que dice saber. El concepto especulativo, dicho esto, la inmanencia de lo universal y del saber absoluto, se presenta como el principio de toda realidad. Álvarez indica la importancia de entender esta noción de “especulativo”: “no se trata de un proceso de abstracción, pues lo universal no se separa de lo sensible, sino de la totalización de los modos en que la conciencia experimenta al mundo”¹¹. El espíritu está ahí presente desde el inicio, incluso en las formas más rudimentarias de la certeza sensible que, aunque estaba imbuida en su propia inmediatez natural, no puede evitar entrever que el objeto que tiene delante ha sido puesto por su propia actividad, y en ese proceso de conocer al objeto no se halla otra cosa que a sí misma. Hegel pone esto en sus términos:

La conciencia no concibe otra cosa que lo que está en su experiencia; pues lo que está en esa experiencia no es sino la sustancia espiritual y, por cierto, en tanto objeto de su self [de su sí-mismo, del self o sí-mismo de la sustancia espiritual]. Pero el espíritu (la sustancia espiritual cobrando saber de sí se convierte en objeto porque el espíritu es precisamente este movimiento que consiste en devenir otro, es decir, en convertirse en objeto de sí mismo, y en suprimir y superar ese su ser otro.¹²

La sustancia universal que nutre a la conciencia ha abierto las categorías kantianas a una dimensión ontológica y existencial. A la pregunta de Hegel por el “yo”, el “quién soy yo”, este respondería: “Soy una cosa pensante y, por tanto, necesariamente también una cosa sensorial encarnada. Estrictamente hablando, no soy una cosa meramente material ni inmaterial. Lo importante en mí no es de qué estoy hecho, sino lo que hago, es decir, pensar. Y en el pensamiento, al menos,

10. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, 185.

11. Álvarez, *El saber del hombre*, 70.

12. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, 139.

participo del Absoluto”¹³. Henri Lefebvre resume la posición hegeliana de la siguiente manera: “el ser humano es un ‘sujeto-objeto’; piensa, es ‘sujeto’, pero su conciencia no se separa de una existencia objetiva, su organismo, su actividad vital y su práctica. Él actúa y, como tal, es objeto para otros sujetos actuantes”¹⁴.

2. La dialéctica del amo y el esclavo: génesis y estructura de la conciencia

El espíritu dota de contenido a las manifestaciones más sensibles e inmediatas del ser humano. Al ser una inmanencia formal, está presente en cada uno de los estadios del desarrollo de la cognición y la conducta humana. A partir de esto se puede colegir que “la imagen del objeto refleja al objeto mismo que se pone de manifiesto en la acción y lo refleja tal como aparece en la acción que con el realiza el hombre”¹⁵, y tal objeto, en relación con la percepción más inmediata es percibido y “aparece como dotado de caracteres cuya cognición constituye un resultado —fijado en la palabra— de la cognición social”¹⁶. Lenin expuso que el aporte de Hegel fue decisivo para, incluso, el posterior desarrollo del materialismo dialéctico:

Hegel fue el primero que supo exponer de un modo exacto las relaciones entre la libertad y la necesidad. Para él, la libertad no es otra cosa que el conocimiento de la necesidad. ‘La necesidad sólo es ciega en cuanto no se la comprende. La libertad no reside en la soñada independencia ante las leyes naturales, sino en el conocimiento de estas leyes y en la posibilidad, basada en dicho conocimiento, de hacerlas actuar de un modo planificado para fines determinados. Y esto rige no sólo con las leyes de la naturaleza exterior, sino también con las que presiden la existencia corporal y espiritual del hombre: dos clases de leyes que podremos separar a lo sumo en nuestra representación, pero no en la realidad. El libre albedrío no es, por tanto, según eso, otra cosa que la capacidad de decidir con conocimiento de causa.’¹⁷

La libertad del espíritu conlleva a reconocer la necesidad interna de las leyes naturales que se desarrollan en el mundo cósmico y también al interior de la estructura psicofísica del hombre, pero, en este último caso, pone en marcha la libre voluntad para hacerse cargo de los movimientos más primigenios que se hilvanan al interior de la corporalidad humana, redireccionando hacia los fines últimos del absoluto. El absoluto se hace a sí mismo en la esfera de lo social. Las prácticas sociales organizadas determinan la sensibilidad, la percepción y el entendimiento: “tanto el desarrollo del pensar como el de la lengua se hallan vinculados a toda la actividad práctica del hombre,

13. Willem A. de Vries, *Hegel's Theory of Mental Activity* (Londres: Imprenta de la Universidad de Cornell, 1988), 107. Traducción propia.

14. Henri Lefebvre, *Lógica formal, lógica dialéctica* (Ciudad de México: Editorial Siglo XXI, 1983), 86.

15. Sergei Rubinstein, *El ser y la conciencia* (Ciudad de México: Editorial Grijalbo, 1968), 222.

16. Rubinstein, *El ser y la conciencia*, 222.

17. Vladimir Lenin, *Materialismo y empirio-criticismo* (Moscú: Editorial Progreso, 1948), 237.

actividad que condiciona dicho desarrollo”¹⁸. Ratifica Lenin: “...el concepto humano comprende, capta esta verdad objetiva del conocimiento y solo se hace dueño de él ‘definitivamente’ cuando el concepto se transforma en un ‘ser para sí’ en el sentido de la praxis”¹⁹.

Engels no tiene dilación alguna en sugerir que el giro revolucionario de la filosofía hegeliana echa sus raíces en el hecho de que el conocimiento ya nunca más se halló como una actividad pura aislada de todo el mosaico de prácticas que lo sostienen y le dan su perdurabilidad en la historia. Hegel, “de una vez por todas asestó el golpe mortal a la finalidad de todo producto del pensamiento y la acción humana (*sic*). La verdad, cuyo conocimiento es asunto de la filosofía, ya no estaba en manos de Hegel como un conjunto de enunciados dogmáticos terminados que, una vez descubiertos, simplemente tenían que aprenderse de memoria”²⁰. Por el contrario, “para ella [la filosofía dialéctica], nada es final, absoluto, sagrado. Revela el carácter transitorio de todo y en todo; nada puede resistir ante él, excepto el proceso ininterrumpido de devenir y desaparecer, de ascendencia sin fin de lo más bajo a lo más alto”²¹. La ascensión del hombre desde las formas más rudimentarias de vivir y pensar, hasta la sofisticación de su aparato cognitivo para reconocer la identidad del sujeto con su mundo en el plano absoluto, es un proceso altamente desgarrador que se evidencia en el trasegar histórico de la humanidad.

La radicalidad del método dialéctico implica asimilar que el contenido de la experiencia sensible, los sentimientos más íntimos, las emociones más personales, las elucubraciones teoréticas más magnánimas, y los desarrollos tecnocientíficos más excelsos, no se presentan al margen de los procesos sociales y la formación del carácter histórico de la humanidad. Todas las dimensiones propias de la existencia humana están mediadas y prefiguradas por la estructura material y espiritual de cada época. El psicólogo Aleksei Leontyev aseveró que el gran triunfo de la dialéctica fue el descubrir que el hombre no es solo un aspecto pasivo de la realidad que recibe irreflexivamente todo el influjo de su contexto, sino que, por el contrario, es un agente activo que, a pesar de que está delimitado por un emplazamiento concreto en el teatro de la historia universal, éste último lo dota de las herramientas para transformar constantemente su entorno natural y su campo social. En términos de Leontyev, esto se puede leer así:

...la práctica humana es la base de la cognición humana; La práctica es aquel proceso en cuyo desarrollo surgen problemas cognitivos, se originan y se desarrollan las percepciones humanas y el pensamiento, y que al mismo tiempo contiene en sí mismo criterios de adecuación y verdad del conocimiento: el hombre debe probar la verdad, la actividad y poder, y la universalidad de su pensamiento en la práctica.²²

18. Rubinstein, *El ser y la conciencia*, 224.

19. Lenin, *Materialismo*, 197.

20. Friedrich Engels, *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie* (Stuttgart: Verlag Von J.H.W. Dietz, 1888), 7. Traducción propia.

21. Engels, *Ludwig Feuerbach*, 7. Traducción propia.

22. Aleksei Nikolaevich Leontyev, *Activity and consciousness* (Pacífica: Marxist Archive, 2009), 40. Traducción propia.

La filosofía hegeliana enseñó a sus sucesores que el ser de las cosas solo puede ser estudiado como un producto social. Tanto el mundo de los objetos, así como la *res cogitans* o “sustancia pensante”, están vinculados gracias a la cristalización de procesos materiales y racionales cuya raigambre común es la historia compartida de la humanidad y la tensión dialéctica que surge en esta. La fórmula cartesiana “yo pienso”, queda totalmente corta. La propuesta hegeliana conlleva a vincular tal actividad cognitiva con la variopinta amalgama de ritos, usos, costumbres, y representaciones socialmente compartidas que nutren al pensamiento. El espíritu hegeliano, como ya se ha venido sugiriendo, no es un alma incorpórea, sino toda aquella actividad humana compartida en las diferentes colectividades y que se sublima en las instituciones sociales, políticas, jurídicas, normativas, religiosas y económicas. Asimismo, toda actividad teórica y práctica es un proceso compartido, intersubjetivo y ligado a redes complejas de interdependencia de las cuales el ser humano singular no puede huir. Rosental resumiría toda esta cantidad de aserciones de la siguiente forma: “el hombre individual, por ejemplo, no existe al margen de sus relaciones con otros seres humanos, como no existe tampoco un átomo, individualmente considerado, que no se halle en relación con otros átomos”²³. El reconocimiento de la otredad como acción cualitativamente superior a la irrisoria animalidad, convierte a los hombres en creadores activos de un entramado completo y complejo de símbolos y tareas prácticas e ideológicas con una coherencia interna. Según el estudioso del lenguaje Valentín Voloshinov: “Todo signo ideológico no sólo aparece como un reflejo, una sombra de la realidad, sino también como parte material de esta realidad”²⁴. Las labores humanas se materializan en grandes constructos mentales y materiales que son sostenidos por creencias compartidas.

Norbert Elías y Karl Marx, aunque temporalmente estaban bastante distanciados, convergieron en que Hegel fue una figura de capital importancia para los estudios sociológicos. El primero de ellos adujo: “Hegel se preocupaba por el hecho de que de los planes y de las acciones de los hombres surjan muchas cosas que ninguno de ellos había pretendido en sus acciones”²⁵. Por su parte, el padre del materialismo dialéctico, en su obra *18 Brumario de Luis Bonaparte*, después de haber realizado una sucinta introducción a la filosofía de la historia de Hegel, ratificó: “La tradición de todas las generaciones muertas oprime como una pesadilla el cerebro de los vivos”²⁶. Ambos estudiosos de la realidad social llegaron a una suerte de consenso tácito gracias a Hegel: no existen actos puros del pensamiento, ni ideas desgarradas de sus condiciones sociohistóricas, ni voliciones que se den disgregadas del despliegue del ser social. La *praxis*, por ende, es algo que se presenta a la par que cualquier clase de conceptualización, por más prolija y prístina que esta exhortación mental parezca.

23. Mark Moisevich Rosental, *Las categorías del materialismo dialéctico* (Ciudad de México: Editorial Grijalbo, 1960), 3.

24. Valentín Voloshinov, *El marxismo y la filosofía del lenguaje* (Buenos Aires: Ediciones Godot, 2009), 28.

25. Norbert Elías, *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas* (Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1975), 450.

26. Karl Marx, *18 Brumario de Luis Bonaparte* (Madrid: Fundación Federico Engels, 2003), 13.

La influencia de Hegel fue muy clara en el campo de la psicología. Vygotsky no dudó que el lenguaje tuviese un carácter dialéctico:

Todas las funciones psicointelectivas superiores aparecen dos veces en el curso del desarrollo del niño: la primera vez en las actividades colectivas, en las actividades sociales, o sea, como funciones intersíquicas; la segunda, en las actividades individuales, como propiedades internas del pensamiento del niño, o sea, como funciones intrapsíquicas.²⁷

Al igual que Hegel, para Vygotsky el pensamiento está en el lenguaje, y, por ende, en las formas y símbolos colectivos en los cuales se significan los objetos del mundo externo y los procesos internos y subjetivos del hombre. Estos símbolos son introyectados por los infantes y, en general, por las personas, para que cualquier sujeto perteneciente a una comunidad cohesionada a través de las mismas convenciones sociales, ritos y prácticas en común, pueda operar a gusto teniendo como horizonte propio de comprensión a su propia actividad atañida a las actividades socialmente constituidas y reproducidas a nivel individual y comunitario. En resumidas cuentas: no hay ningún lenguaje que se haga en soledad, pues este es la exteriorización de la conciencia social. El individuo, entonces, aparece como resultado de todos y cada uno de los compromisos existenciales que vaya adquiriendo en su ejercicio de reconocer a los otros. Una palabra emitida por un individuo no es solo una palabra, mucho menos una concatenación de fonemas irracionales, más bien, es una estructura de sentido nutrida por una totalidad articulada de significados aceptados culturalmente e interrelacionados unos con otros. Así, una herramienta de trabajo tampoco es materia inerte, sino la mediación universal entre la individualidad operante y el espectro social que condiciona y direcciona a la acción particular y a la ejecución de ciertas tareas que son reconocidas como útiles y necesarias.

Hegel desarrolla toda la dialéctica del señorío y la servidumbre para enseñar de qué manera la cognición humana tiene como un trasfondo sumamente importante la práctica social y las representaciones construidas culturalmente. La verdadera autoconciencia es un producto colectivo que no puede lograrse si el sujeto se encierra en su existencia individual. El ser humano como producto del espíritu, fin y medio de este, existe gracias al reconocimiento mutuo, en donde defiende su libertad y establece su propio lugar en el habitáculo común de todos los hombres.

En la dialéctica del señorío y la servidumbre, dos subjetividades autoconscientes se encuentran y entablan una lucha a muerte. Una percibe a la otra como una amenaza, y antes del encuentro conflictivo, cada autoconciencia se veía a sí misma como la medida de todas las cosas. Hasta ese momento álgido y turbulento, los sentimientos y emociones individuales eran el estándar objetivo por el cual cada individuo evalúa su propia experiencia en el mundo. Una conciencia independiente y disgregada de los demás, se ve a sí misma como la medida divina de toda verdad, por ello es bastante complejo cuando se encuentra con otra manera de ver y habitar el mundo y debe medirse ante este choque con toda la fuerza necesaria. Los seres humanos no solo precisan dimensionar al

27. Lev Vygotsky, *Psicología y pedagogía* (Madrid: Editorial AKAL, 2011), 36.

otro como un ser vivo diferente, sino que requieren el reconocimiento social y simbólico de la alteridad. Hyppolite resume este punto: “Los hombres no tienen, como los animales, el deseo único de perseverar en su ser, de ser ahí a la manera de las cosas, sino que tienen el deseo imperioso de hacerse reconocer como autoconsciencia, elevados por encima de la vida puramente animal, y esa pasión por hacerse reconocer exige a su vez el reconocimiento de la otra autoconsciencia”²⁸.

Ambos individuos de actividad consciente luchan ahora, no solo por establecer su visión del mundo como realidad única para sí mismos, sino, y aún más importante, para el otro. Cada conciencia pugna por hacer valer su postura sobre la otra. La lucha empieza, pues, como una contienda mortal; sin embargo, el vencedor perdona la vida del derrotado, a quien subordina y lo deja existir en su misma realidad para que brinde al mundo un testimonio fidedigno, objetivo y externo sobre la calidad del nuevo amo. El vencedor es señor y el vencido adquiere la calidad de siervo en relación a este. A raíz del desenlace de esta lucha, el vencido reconoce que su existencia no es la medida absoluta para todas las cosas, pero el vencedor se subsume en la idea de que su visión de mundo es la única válida. El señor expresa su deseo de manera inmediata, sin negación, el esclavo, por su parte, debe mediar entre su subjetividad y la realidad: “El amo expresa la tautología del yo=yo, la autoconsciencia abstracta inmediata. El esclavo expresará la mediación esencial a la autoconsciencia y no percibida por el amo”²⁹.

Cada conciencia tiene un deseo innato por descubrir verdades objetivas y adquirir tanto poder como sea posible. En el encuentro con el otro, cada conciencia debe ratificar su papel en el escenario de la historia universal a partir de un canon externo: el reconocimiento de los demás. El siervo, después de culminada la lucha, irónicamente comprende más sobre el mundo y sobre sí mismo que el mismísimo señor. Al salir victorioso sobre su contrario, el amo reconoce su señorío sobre su subalterno, pero aún no ha dado el paso crucial para humanizarse: no ha reconocido que él mismo no es Dios. El esclavo, por su parte, sabe y reconoce que su papel en el mundo es finito. Al verse reducido a ser un objeto, el siervo sabe que su lugar en el cosmos es limitado. El esclavo anticipa la fragilidad inherente de la vida, y se da cuenta que necesita de los otros para la consecución de su subsistencia. El esclavo forja el mundo a través del trabajo y del reconocimiento del otro. Mediante su voluntad consciente, el siervo transforma la realidad natural, con las herramientas, edifica los objetos que perpetúan su subsistencia y rompe con la inmediatez meramente animal. No destruye a las cosas mediante el trabajo, sino que vehiculiza su deseo: su hambre particular, su sed particular, son ahora de carácter universal, pues requiere enarbolar un entramado complejo de relaciones simbólicas para satisfacer su existencia natural.

La actividad productiva del siervo convierte al mundo, antes hostil, en un mundo humano. Mediante este ejercicio práctico, el subalterno niega dialécticamente la realidad externa. Negar dialécticamente implica suprimir la condición contingente de la cosa externa para sublimarla en

28. Jean Hyppolite, *Génesis y estructura de la Fenomenología del espíritu de Hegel* (Barcelona: Ediciones Península, 1973), 105.

29. Hyppolite, *Génesis y estructura*, 107.

un objeto aprehensible y trabajable, socialmente reconocido. El señor o maestro no reconoce la potencia humana del trabajo, por ende, “si el Amo ocioso es un obstáculo, el Esclavo, laborioso es, por el contrario, la fuente de todo progreso humano, social, histórico. La Historia es la historia del Esclavo trabajador”³⁰. El siervo es consciente del movimiento dialéctico, sabe que las cosas no son incólumes y monolíticas, sino que pueden ser transformadas y devienen como objetos útiles en la medida en que la sociedad avanza y progresa en la conciencia de la libertad. Trabajando, el esclavo se convierte en amo de la naturaleza. “En el mundo natural, dado, elemental, el Esclavo es esclavo, del Amo. En el mundo técnico, transformado por su trabajo él reina -o por lo menos un día reinará- como Amo absoluto”³¹. El siervo debe articular el mundo del lenguaje, el conocimiento racional y el trabajo para trascender lo que está dado. El subalterno produce un mundo objetivo, de costumbres y saberes que permanece en el tiempo, el señor, por otro lado, se somete a sí mismo a un placer desmedido y evanescente, un goce perezoso. Hegel infiere:

El trabajo, en cambio, es deseo inhibido, desaparecer demorado o aplazado (desaparecer embriado o demorado para que no se vaya como desaparecer), o lo que es lo mismo: el trabajo forma (da forma al objeto) [es decir, la negación del objeto en que el trabajo consiste, queda ahí]. La relación negativa con el objeto se convierte en forma de ese objeto, y en algo que permanece, precisamente porque para quien trabaja el objeto tiene autonomía.³²

Los papeles ahora se empiezan a trastocar: el esclavo es sometido a nivel físico, pero el señor no puede hacerse de su espíritu y de su dignidad. A través de su servidumbre, el siervo se ha emplazado un lugar dentro del mundo, del cual él es consciente. Mediante su trabajo, ha edificado la cultura material y moral. En cambio, el señor está inmerso en su propio deseo, no sabe nada de la realidad. El amo, a partir de este momento, sabe que su lugar en el mundo depende de la relación que ha establecido con su subordinado. “El amo consume la esencia del mundo, el esclavo la elabora. Para el amo lo que vale es la negación que le da la certeza inmediata de sí, para el esclavo lo que vale será la producción, es decir, la transformación del mundo, que es un “goce retardado”³³.

La brillantez de la tesis hegeliana radica en entender que la verdadera autoconciencia solo puede ser adquirida gracias al proceso del reconocimiento mutuo. Tal reconocimiento nos ofrece un horizonte vivencial en donde nuestra individualidad subjetiva se ve refrendada por una prueba externa y objetiva. Es solo a través de la relación con los demás, que podemos construir una imagen férrea de la realidad y de nosotros mismos. Cada vida individual se reviste de un cariz espiritual siempre y cuando el sujeto esté plenamente consciente de su papel en el desarrollo histórico.

30. Alexandre Kojève, *La dialéctica del amo y el esclavo en Hegel* (Buenos Aires: Editorial La Pléyade, 1982), 8.

31. Kojève, *La dialéctica del amo y el esclavo*, 9.

32. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, 299.

33. Hyppolite, *Génesis y estructura*, 107.

El esclavo se cultiva a sí mismo y comprende su papel en el trasegar histórico. Este “se trasciende, entonces, trabajando; o si se prefiere, se educa, se “cultiva”, “sublima” sus instintos al rechazarlos”³⁴. Mientras que el siervo construye al mundo objetivo, también estructura su propia conciencia y educa su deseo y su voluntad. A través del trabajo, el hombre se vuelve espíritu encarnado, momento histórico y despliegue de la libertad. Quien fuese discípulo de Husserl, el holandés Fink, puso de manifiesto esta enseñanza de Hegel de la siguiente manera: “El trabajo es formación, no solo en la medida en que transfigura el ente existente ante los ojos, en que lo forma, sino en la medida en que la vida formadora, en ello, se hace a sí misma objetiva”³⁵.

Hasta este momento, el espíritu se ha realizado de manera no del todo consciente. Éste se ha exployado a lo largo y ancho de la historia: ha construido un mundo objetivo, ha superado la inmediatez con la naturaleza, ha ido más allá de su animalidad y de los meros datos sensibles para proyectar su deseo de una manera perdurable, pero aún no es consciente de sí mismo, ni se ha encontrado a sí mismo en todo el conjunto de lo que corresponde a la existencia humana.

Es bastante claro que para Hegel la esencia de lo humano no está disgregada de la existencia del hombre concreto. La totalidad del espíritu se desarrolla en el camino recorrido por el ser humano de carne y hueso a través de la historia, y el Concepto o Idea se devela solo en este caminar. La teoría del conocimiento en Hegel es también una antropología filosófica y un tratado sistemático sobre la existencia de Dios. Es antropología porque “quiere describir la esencia integral del hombre, esto es, todas las posibilidades humanas (cognitivas, afectivas, activas). Una época, una dada cultura no realizan en acto (efectivamente) sino una sola posibilidad”³⁶. Es teología porque es el conocimiento que Dios tiene sobre sí mismo, “por doquier impera la estricta interdependencia objetiva de la cosa misma, que es lo que se mueve: la necesidad del concepto, del logos divino, del espíritu absoluto”³⁷.

La libertad, en este orden de ideas, no consistiría en que el esclavo se desprendiese del yugo del amo, o que ambos se desvincularan de la naturaleza. Esto es un absurdo. La libertad es la unidad del ser en-sí y para-sí, es decir, la concatenación del pensamiento con la sustancia, de la voluntad con la reflexión y del trabajo con la actividad cognitiva. La libertad es algo que solo se realiza en este mundo terrenal en el progreso social y ético de los pueblos. Para poder avanzar en la toma de conciencia sobre la libertad, el pensamiento debe de pasar por varios estadios.

Primeramente, la conciencia estoica, como fase primigenia, es solo el pensamiento hundido en sus propios conceptos. A partir del trabajo, el proceder estoico ha recreado una imagen de la naturaleza que solo corresponde a sus propias representaciones sin contenido, es una conciencia abstracta y ahistórica. De ahí deviene en conciencia escéptica, que es la segunda figura que se sitúa en esta dialéctica del señorío

34. Kojéve, *La dialéctica del amo y el esclavo*, 14.

35. Eugen Fink, *Interpretaciones fenomenológicas de la Fenomenología del espíritu* (Barcelona: Editorial Herder, 2011), 233.

36. Kojéve, *Dialéctica del amo y el esclavo*, 18.

37. Hans Küng, *La encarnación de Dios. Introducción al pensamiento de Hegel como prolegómenos para una cristología futura* (Barcelona: Editorial Herder, 1974), 500.

y la servidumbre; por una parte, la autoconciencia es universal, se basta a sí misma, pero, por otro lado, es contingente y múltiple y siempre encuentra un mundo externo como obstáculo, “y, por ende, la igualdad que consigo guarda lo desigual]. Y precisamente en todo ello, esta conciencia en lugar de ser una conciencia igual a sí misma [en esa su certeza y ataraxia] sólo es en realidad una confusión y lío totalmente contingentes, el vértigo de un desorden que una y otra vez vuelve a engendrarse a sí mismo”³⁸. Finalmente, se da paso a la conciencia desgraciada que ha opuesto la subjetividad contingente y temporal frente a una subjetividad abstracta y absoluta que lo rebasa, que bien podría ser el Dios cristiano medieval. La medievalidad es la devoción absoluta y la sumisión ante ese gran Otro que es la conciencia divina.

3. Antígona: la importancia para la historia de reconocer al héroe trágico

Después de haber explicado cómo la negación dialéctica va superando cada uno de los momentos particulares de la conciencia, Hegel propugna por mostrar cómo surge la noción ética de una comunidad. A través de la figura de Antígona, Hegel se propone a observar cómo se despierta la conciencia y el sentimiento ético en el ser humano. Para Hegel *La Antígona* de Sófocles, era “una de las obras de arte más sublimes, en todos los respectos, de todos los tiempos”³⁹. La fascinación de Hegel por esta tragedia es bastante evidente, pues la trae a la vida en varias de sus obras en aras de explicar diversos elementos de su sistema filosófico.

Antígona es una bisagra entre el final de la segunda sección, titulada como “Razón”, y el inicio de la tercera parte de la obra que recibe el nombre de “Espíritu”. Este tránsito de la autoconciencia hasta el espíritu, enseña cómo la racionalidad humana no es únicamente reducible a un saber teórico o a un “saber sobre las herramientas cognoscitivas”, sino, más bien y de manera más completa, esta se vivifica en la relación que el hombre establece con sus semejantes, con los principios morales que se yerguen al interior de su alma y con la ley como objetivación sociohistórica de los ideales reales y pragmáticos que fungen como marco estructural que prefigura el accionar, sentir y pensar de los individuos adscritos a una comunidad viva. Así, Hegel resolvió la disyuntiva kantiana entre la razón teórica y la razón práctica, superando los paralogismos de la mera razón que hacían imposible localizar al hombre cognoscente y actuante en un plano existencial complejo y articulado.

Hegel define de una manera simple el problema que percibe en *Antígona*:

La ley pública del estado está en abierto conflicto con el íntimo amor familiar y el deber para con el hermano: la mujer, Antígona, tiene como pathos el interés familiar; Creonte, el hombre, el bienestar de la comunidad. Combatiendo contra la propia ciudad natal, Polinices había caído ante las puertas de Tebas, y Creonte, el soberano, amenaza con la muerte, mediante una ley públicamente difundida, a quien dé el honor de la sepultura a aquel enemigo de la ciudad. Pero Antígona no puede aceptar esa orden, que sólo afecta al bien público del estado, y cumple como hermana con el sagrado deber de sepultura por la piedad

38. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, 311.

39. Hegel, *Lecciones sobre la estética* (Madrid: Akal, 1989), 341,

de su amor hacia su hermano. Invoca entonces la ley de los dioses; pero los dioses que ella venera son los dioses subterráneos del Hades, los internos del sentimiento, del amor, de la sangre, no los dioses de la luz de la vida libre y autoconsciente del pueblo y del estado.⁴⁰

Acá la conciencia choca entre dos formas legales que están fundadas en la divinidad: el derecho de la familia, que en el siglo XIX estaba atribuido a una suerte de matriarcado, y el derecho del Estado, cuya potencialidad viril encarnaba el sentido del deber impuesto por los hombres. El juego dialéctico radica acá en la oposición entre la comunidad política y la familia.

Es bastante diciente que para Hegel el conflicto no descansa en móviles psicológicos. Sería absolutamente inadmisibile escarbar en la intencionalidad de Antígona y aducir que lo que la moviliza a la acción es el amor que pueda sentir por su ser querido, el mismo despropósito sería ahondar en el corazón de Creonte y colegir que su negativa se deba a la terquedad o al afán del poder. Por el contrario, la aserción hegeliana dictamina que ambos están emplazados en el terreno de lo objetivo. Antígona, afincada en el derecho materno, ve con indignación la imposibilidad de darle sepultura ritual a su hermano, pues esto trastoca el orden divino; por su parte, Creonte cree estar timoneado por los intereses del gobierno que debe regir con igualdad sobre todos los habitantes de la ciudad, sin atender a presiones particulares o inclinaciones netamente personales.

Lo individual en estos dos personajes, obviamente refleja la multitud de elementos que se enraízan en el alma humana, los sentimientos más nobles, así como los más funestos. No obstante, esta individualidad, tanto en Antígona como en Creonte, se presenta a sí misma como una individualidad ideal, es decir, que encarna lo universal, lo que rebasa la existencia singular e inmediata de los personajes puestos en escena. Son seres humanos de carne y hueso, pero cuando hablan y proceden a actuar, sus palabras y acciones exteriorizan “su esencia íntima demuestran el derecho de su actuar y afirman serenamente el *pathos* al que pertenecen, libres de circunstancias contingentes y de la particularidad de las personalidades, en su individualidad universal”⁴¹.

A partir de estas ideas, necesariamente decantamos en que los móviles de Antígona y Creonte no son psicológicos, sino éticos, entendiendo la ética en sentido hegeliano como la Idea incardinada en la comunidad e introyectada por cada uno de sus miembros. Sin embargo, el juego trágico no solo reviste para Hegel una disputa de convicciones morales, sino que es preciso adentrarse en el espíritu de la obra para analizar cuál de los principios que mueve a cada personaje es superior al otro. Solo de esta forma, podría determinarse quién es inocente y quién es culpable.

En el capítulo V de la *Fenomenología*, Hegel introduce la figura ética del sujeto que “legisla y examina leyes”. El rasgo primario de esta forma de la subjetividad es que la persona distingue entre el contenido objetivo de su acción, y la fundamentación subjetiva de su voluntad. La razón abstracta kantiana, que se daba leyes a sí misma bajo el supuesto de la existencia de Dios y la posibilidad de traer a la tierra al mundo extracorpóreo, es reemplazada por el sujeto ético que obra de manera particular/concreta y

40. Hegel, *Lecciones sobre la estética*, 357.

41. G.W.F Hegel, *Fenomenología del Espíritu* (México: Fondo de Cultura Económica, 1966), 425.

universal, pues el contenido y la conciencia adquiere el cariz de identidad. A esta figura de sujeto ético corresponde Antígona. Fácilmente, el sujeto abstracto del deber puede caer en arbitrariedad, porque su desvinculación del mundo material y de la realización objetiva de sus intenciones, de todas maneras, está condicionada por la manera en la que sus argucias extraterrenales puedan bajar hasta el mundo de los vivos. Es imposible desgajar al hombre de las herramientas que emplea para materializar su voluntad. El filósofo de Stuttgart ve en la ciudad-estado griega un momento histórico de la humanidad en donde se volvió factible vincular la universalidad de la ley objetiva con la voluntad subjetiva.

No es sino hasta la aparición de la *polis*, que es la obra de arte que el ser humano hizo de sí mismo, que se superó la escisión entre el ser y la conciencia. Hasta ahora, las diferentes figuras del espíritu son solo abstracciones de este. La certeza sensible, la percepción, el entendimiento, la autoconciencia, y la razón, estaban encasilladas en el utillaje mental del individuo, hasta que el espíritu se hizo mundo y estas figuras se colocaron como arte y parte de la realización sociohistórica del hombre. Son “figuras de un Mundo”⁴², y tal mundo es entendido como la obra consciente de un “nosotros”.

Hegel describe a la *polis* griega como una sustancia ética viviente, esto significa que es una comunidad de individuos singulares atañidos los unos a los otros por compromisos universales. Se llama sustancia ética porque estos compromisos están cristalizados en las leyes e instituciones de índole consuetudinaria, que son el contenido de unas costumbres que se sabe no son arbitrarias ni contingentes porque proceden de la divinidad. Sustancia ética e individualidad armonizan porque el individuo siente dentro de sí la potencia de lo universal.

La exposición hegeliana de las figuras de la conciencia dista de ser algo enteramente lineal, pues constantemente está retrocediendo en la historia para enseñar de qué manera en tiempos pretéritos había superaciones de formas inertes a las cuales se había volcado la racionalidad moderna. Así, para él, el sujeto ético transparentado en el héroe trágico, bien podía ser un arquetipo que coadyuvará a superar el egoísmo del “yo” moral kantiano, encerrado en sus propios prejuicios y desentendido de los vejámenes sociohistóricos. El individuo sabe que su propia realización es la de la sustancia ética, que es deseada y añorada por él.

Antígona, en tanto arquetipo del héroe trágico, ve como indivisa tanto la voluntad interna como la realización objetiva a través de las fórmulas rituales. Para ella, el deber de enterrar a Polinices no acaece únicamente como una convicción personal, sino como la necesidad de sublimar en la materia la voluntad expresa de la comunidad prefigurada desde lo sagrado y trascendente. El deseo singular de Antígona no es más que el deseo de la costumbre, de lo universal. Realmente no existe un desdoblamiento entre la identidad subjetiva, o sea, la unidad del “yo” con su pensamiento frente a la objetividad de la esencia: el querer, el anhelar, el desear, y el obrar, constituyen toda la unidad que cobija al ser con la conciencia. Antígona hace su aparición en escena como: “figura celestial inmaculada que conserva en sus diferencias la inocencia virginal y la armonía de su esencia”⁴³.

42. Hegel, *Fenomenología del Espíritu*, 261.

43. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, 261.

La grandeza del héroe trágico se dibuja porque este no es solo una voluntad o un querer aislados, sino, más bien, la voluntad y el querer son rasgos exteriores del ser, de la sustancia ética. En otras palabras, lo magnánimo del héroe trágico es que “es”; por excelencia tiene una condición ontológica que lo vincula con su historia, sus costumbres y su comunidad. Cada una de sus acciones no es producto del ingenio individual únicamente, sino explicitaciones del ser. La libertad, en este orden de exposición, significa afrontar el destino y elegir siempre y de manera autónoma a lo universal por encima de lo particular.

Ahora, no hay que perder de vista que la raíz del drama para Hegel es el conflicto entre la familia y el Estado. Al interior de la *Fenomenología*, ambas son sustancias éticas con su propia estructura y sus propias leyes. En el Estado, el individuo es reconocido como sujeto público consciente de su obrar en tanto perteneciente a la comunidad; por otro lado, la familia está configurada a partir de las redes de parentesco y los lazos sanguíneos. El vínculo ético más genuino al interior de la familia se da entre hermano y hermana, porque no están movidos por la pulsión sexual como el esposo y la esposa, ni por la dependencia como el hijo con el padre. Al momento de morir, el Estado deja de hacerse cargo del difunto y esta pasa al reino familiar, al panteón de la familia y al conjunto de los ancestros.

El rito fúnebre, como símbolo del retorno hacia la naturaleza, garantiza que el fallecido no esté sometido a las intempestivas e inconscientes potencias cósmicas. En la acción ritual, se “desposa al pariente con el seno de la tierra, con la imperecedera individualidad elemental; con ello, lo hace miembro de una comunidad que domina y mantiene sujetas las fuerzas de las materias singulares y las bajas vitalidades que trataban de abatirse sobre el muerto y destruirlo”⁴⁴. Esta ley divina, cuya consumación está a cargo de la hermana, no se encuentra explícitamente en la *polis*, que es el arquetipo de comunidad guiada por los dioses celestiales, sino que se encuentra en el subsuelo de la conciencia, en el reino de los muertos, en el retorno a la tierra primigenia. El conflicto trágico se desarrolla cuando ambas individualidades valen por su propio derecho: Creonte se niega a enterrar al enemigo público y Antígona se presenta como lugarteniente de la ley divina que existe desde el principio de los tiempos.

El sentido de lo trágico, además, es también que cada uno de los personajes está movido por una ley ética que subsiste por sí misma, y el cumplimiento de la voluntad de una de las partes, lógicamente desencadena en que la parte que lleve la razón también estaría cometiendo un delito.

Conclusión

Hegel era un fuerte crítico del individualismo del sistema capitalista. Él mismo aseguraba que éste tenía su momento más álgido en la extrema división social del trabajo, que se había hecho cargo de atomizar a los sujetos, convirtiéndolos en individuos desgajados del movimiento general de la colectividad. El individuo enajenado, queda sumido en sus propias representaciones y sólo percibe a la realidad como la parcialidad que él mismo ocupa. Hegel hace uso de la figura del “reino animal

44. Hegel, *Fenomenología del Espíritu*, 264.

del espíritu". "Lo que parece tener Hegel en mente es el mundo moderno de la superespecialización, en el que los individuos realizan actividades extraordinariamente estrechas, a menudo sin ningún sentido de por qué hacen lo que hacen, o del significado más amplio de sus actos"⁴⁵.

El individuo tiene realidad y validez porque está circunscrito a la cultura. El individuo que tiene cultura se extraña a sí mismo del ser natural, por tanto, no es ya un animal cualquiera. La cultura le brinda la amalgama de posibilidades para su propia realización, para solidificar sus deseos y ser artífice de todo aquello que constituye a la realidad. Lo que pareciera ser el trabajo egoísta de individuos aislados, es la realización histórica de la sustancia, que entreteje redes de interdependencia y cooperación. Hegel asume que la vida animal es una universalidad encerrada sobre sí misma, sin el elemento del reconocimiento:

Así como la indeterminada vida animal insufla su aliento al elemento del agua, del aire o de la tierra (...) a su vez a principios más determinados [los hábitat de cada especie], se zambulle en ellos todos sus momentos, pero, a despecho de la restricción que representa el elemento, ella mantiene todos esos momentos en este poder y conserva su unidad, y como esta organización particular tal como la organización particular de que se trate, es decir, en forma de determinada organización particular o en términos de esta determinada organización particular, y como esta organización particular, digo, sigue siendo la misma vida animal universal.⁴⁶

Las modernas neurociencias terminaron por darle la razón a Hegel: incluso los mecanismos físicos que tienen su habitáculo en el cerebro, nada más se suscitan y adquieren existencia efectiva cuando el ser humano racional, histórico y sintiente se relaciona con los demás: "en el contexto social, la percepción de una acción significativa y dirigida a un objetivo conduce a una activación neuronal específica, independientemente de si la acción la realiza el propio sujeto o si otro actor lo observa"⁴⁷. La acción significativa realizada por otra persona queda codificada en las neuronas para ser replicada posteriormente.

En resumidas cuentas: mientras el hombre más ahonde en la naturaleza de la realidad, más conocerá sobre sí mismo y sobre la constitución ontológica que lo sitúa como participante del género humano; por otro lado, mientras más se conoce a sí mismo, es capaz de abarcar más conocimiento sobre la constitución inherente del universo. Thomas Nagel recopila lo que es el idealismo absoluto de la siguiente manera: "La inteligibilidad del mundo no es ningún accidente. La mente, desde este punto de vista, está doblemente referida al orden natural. La naturaleza es tal como da lugar a los seres conscientes con mentes y es tal como es comprensible a tales seres"⁴⁸.

45. Glenn Alexander Magee, *The Hegel dictionary* (India: Replika Press, 2010), 236. Traducción propia.

46. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, 497.

47. Igor Marchetti, Ernst H. W. Koster, "Brain and intersubjectivity: a Hegelian hypothesis on the self-other neurodynamics", *Front Hum Neurosci* 8, n.º 11 (2014): 7, <https://doi.org/10.3389/fnhum.2014.00011>

48. Thomas Nagel, *La mente y el cosmos. Por qué la concepción neodarwinista materialista de la naturaleza es, casi con certeza, falsa* (Zaragoza: Editorial Titivillus, 2012), 29.

Ahora, la autoconciencia no es solo la unidad del “yo” con su propio pensamiento, sino, más bien, esta es la estructura compleja y sofisticada de pensamientos conectados a la conciencia social y a las prácticas culturalmente reproducidas. La autoconciencia es la unidad del “yo” con su mundo, con ese mundo que ha creado en el encuentro con los demás. No existe el “yo soy” sin complementar a esta sencilla ecuación con la fórmula “yo soy alguien en relación con los demás”. Ese mundo del pensamiento y de las acciones humanas corresponde a un largo camino de construcción de hábitos, costumbres y conductas dirigidas hacia la finalidad de edificar una realidad totalmente humana, es decir, una estructura coherente que funge como una segunda naturaleza.

Referencias

- Adorno, Theodor y Horkheimer, Max. *Dialéctica de la Ilustración*. Madrid: Editorial Trotta, 1968.
- Álvarez, Eduardo. *El saber del hombre. Una introducción al pensamiento de Hegel*. Ediciones de la Universidad Industrial de Santander, 2015
- De Vries, William A. *Hegel's Theory of Mental Activity*. Londres: Imprenta de la Universidad de Cornell, 1988
- Elías, Norbert. *El proceso de la civilización. Investigación sociogenéticas y psicogenéticas*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económico, 1975.
- Engels, Friederich. *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie*. Stuttgart: Verlag Von J.H.W. Dietz, 1888
- Fink, Eugen. *Interpretaciones fenomenológicas de la Fenomenología del espíritu*. Barcelona: Editorial Herder, 2011
- Fichte, Johann Gottlieb. *Sobre la lingüística y el origen de la lengua*. Madrid: Editorial Tecnos, 1996
- Hegel, G.W.F. *Fenomenología del Espíritu*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1966.
- Hegel, G.W.F. *Fenomenología del espíritu*. Madrid: Editorial Pre-textos. 2010.
- Hegel, G.W.F. *Lecciones sobre la estética*. Madrid: Akal, 1989.
- Hyppolite, Jean. *Génesis y estructura de la Fenomenología del espíritu de Hegel*. Barcelona: Ediciones Península, 1973.
- Kojève, Alexandre. *La dialéctica del amo y el esclavo en Hegel*. Buenos Aires: Editorial La Pléyade, 1982.
- Küng, Hans. *La encarnación de Dios. Introducción al pensamiento de Hegel como prolegómenos para una cristología futura*. Barcelona: Editorial Herder, 1974.
- Leontyev, Aleksei Nikolaevich. *Activity and consciousness*. Pacífica: Marxist Archive, 2009.
- Lefebvre, Henri. *Lógica formal, lógica dialéctica*. Ciudad de México: Editorial Siglo XXI, 1983.
- Lenin, Vladimir. *Materialismo y empirio-criticismo*. Moscú: Editorial Progreso, 1948.
- Marchetti, Igor y Koster, Ernst, H.W. “Brain and intersubjectivity: a Hegelian hypothesis on the self-other neurodynamics”. *Front Hum Neurosci* 8, n.º 11 (2014): 6-14. <https://doi.org/10.3389/fnhum.2014.00011>
- Marx, Karl. *18 Brumario de Luis Bonaparte*. Madrid: Fundación Federico Engels, 2003.

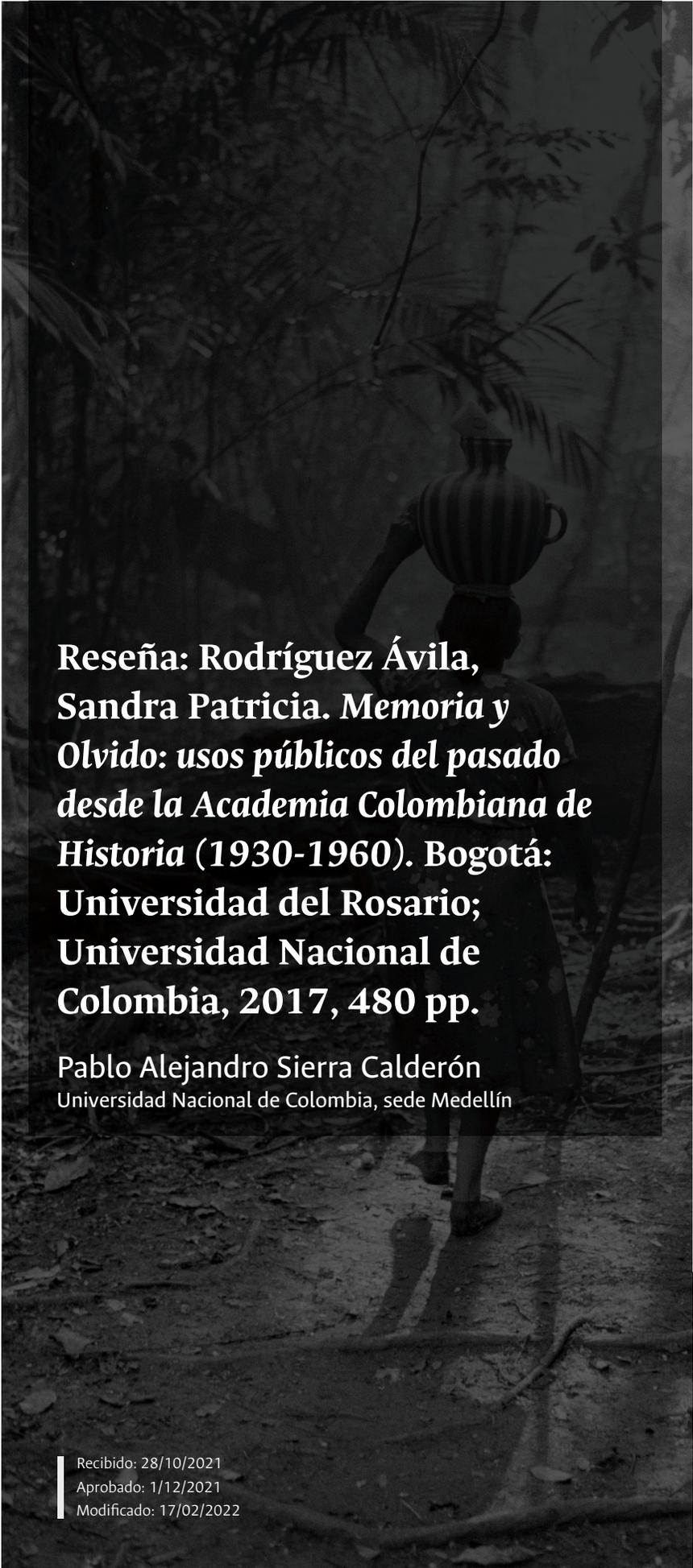
- Magee, Glenn Alexander. *The Hegel dictionary*, India: Replika Press, 2010.
- Nagel, Thomas. *La mente y el cosmos. Por qué la concepción neodarwinista materialista de la naturaleza es, casi con certeza, falsa*. Zaragoza: Titivillus, 2012.
- Platón. *Parménides*. Madrid: Editorial Gredos, 1988.
- Rubinstein, Sergei. *El ser y la conciencia*. Ciudad de México: Editorial Grijalbo, 1968.
- Rosental, Mark Moisevich. *Las categorías del materialismo dialéctico*. Ciudad de México: Editorial Grijalbo, 1960.
- Sexto Empírico. *Esbozos pirrónicos*. Madrid: Editorial Gredos, 1993.
- Valls Plana, Ramón. *Del yo al nosotros*. Barcelona: Editorial Laia, 1979.
- Voloshinov, Valentín. *El marxismo y la filosofía del lenguaje*. Buenos Aires: Ediciones Godot, 2009.
- Vygotsky, Lev. *Psicología y pedagogía*. Madrid: Editorial AKAL, 2011.
- Zizek, Slavoj. *Menos que nada. Hegel y la sombra del materialismo dialéctico*. Madrid: Editorial AKAL, 2018.



QUIRÓN

Revista de estudiantes
de Historia

Vol. 8, N° 16
Enero - junio 2022
E-ISSN: 2422-0795



**Reseña: Rodríguez Ávila,
Sandra Patricia. *Memoria y
Olvido: usos públicos del pasado
desde la Academia Colombiana de
Historia (1930-1960)*. Bogotá:
Universidad del Rosario;
Universidad Nacional de
Colombia, 2017, 480 pp.**

Pablo Alejandro Sierra Calderón
Universidad Nacional de Colombia, sede Medellín

Recibido: 28/10/2021
Aprobado: 1/12/2021
Modificado: 17/02/2022

Rodríguez Ávila, Sandra Patricia. *Memoria y Olvido: usos públicos del pasado desde la Academia Colombiana de Historia (1930-1960)*. Bogotá: Universidad del Rosario; Universidad Nacional de Colombia, 2017, 480 pp.

Pablo Alejandro Sierra Calderón*

Repensar el pasado trae consigo cuestionarse el cómo y porqué de su implementación para determinados fines; en este caso, el libro de Sandra Rodríguez invita a adentrarse y reflexionar en torno a esas estrategias, esos usos públicos que puso en práctica la Academia Colombiana de Historia entre 1930 y 1960 para la construcción de la memoria oficial mediante el fomento de las festividades patrias, la enseñanza de la historia en los diversos planos de la escolaridad y la ordenación del patrimonio histórico y cultural de la nación. Lo que expone Rodríguez en su libro puede tomarse como un proceso que inició con mayor ahínco con la conmemoración del primer Centenario en 1910, donde se buscó exaltar los valores de los próceres de la Independencia, tales como su patriotismo capaz de llevarlos al sacrificio en el cadalso, su valentía y su audacia, bien fuese en el campo de batalla o en el ejercicio político o científico. Junto con esto se puso a España como la madre patria, a la Iglesia como agente principal de la civilización y a los valores hispanistas como aglutinadores de una nación fragmentada por razón de las guerras civiles del siglo XIX y la Guerra de los Mil Días¹.

* Estudiante de Historia de la Universidad Nacional de Colombia, sede Medellín. Correo: psierra@unal.edu.co

1. Para profundizar en este aspecto, se recomiendan algunos trabajos: Eduardo Posada Carbó, "1910. La celebración del primer centenario en Colombia", *Revista de Indias* 73, n.º. 258 (2013), 579-590; Raúl Román Romero, "Memorias enfrentadas: Centenario, Nación y Estado 1910-1921", *Memorias*, n.º. 2, (2005), 1-22; Alexander Pereira Fernández, "Cachacos y guaches: la plebe en los festejos bogotanos del 20 de julio de 1910", *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura* 38, n.º. 1 (2011), 79-108; Sandra Patricia Rodríguez Ávila, "Construcción de la memoria oficial en el Centenario de la Independencia: el Compendio de Historia de Colombia de Henao y Arrubla", *Folios*, n.º. 32 (2010), 23-42; Juan David Murillo Sandoval, "El libro en Cali. Un acercamiento al mercado bibliográfico de la capital del departamento del Valle del Cauca durante 1910", *Historia y Espacio* 6, n.º. 35 (2010); Stephan Scheuzger, Sven Schuster eds., *Los Centenarios de la independencia. Representaciones de la historia patria entre continuidad y cambio* (Eichstätt: Katholische Universität Eichstätt-Ingolstadt, Zentralinstitut für Lateinamerika-Studien, 2013); Museo de Bogotá, *La ciudad de la luz. Bogotá y la exposición agrícola e industrial de 1910* (Bogotá: Panamericana SA, 2010); Iván Alexander de la Ossa Ceballos, "Santificados sean los próceres: Historia y religiosidad en los centenarios payaneses, 1910-1916", *Historia y Espacio*, n.º. 45 (2015), 119-145; Carolina Vanegas Carrasco ed., *Las historias de un grito. Doscientos años de ser colombianos. Exposición conmemorativa del Bicentenario 2010* (Bogotá: Museo Nacional de Colombia, 2010).

El libro de Rodríguez, resultante de la investigación para su tesis doctoral del año 2013, se divide en 4 capítulos: en el primero, titulado “El culto y cultivo de la historia como uso público del pasado”, la autora se dispone a mostrar la conformación de la Academia a partir de historia-dores aficionados integrantes de la élite política de la capital, considerados a sí mismos como los descendientes de los próceres de la Independencia nacional y portadores de la tradición y valores hispánicos, que se identificaban bajo el modelo intelectual y moral adoptado por las élites desde el periodo de la Regeneración². Además, este apartado deja ver la publicación del *Boletín de Historia y Antigüedades* de la Academia como su principal propuesta de difusión, junto con otros lanzamientos y propuestas editoriales, donde se destacan la *Historia Extensa de Colombia* y la producción de textos escolares para la enseñanza de la historia como *Historia de Colombia para la enseñanza secundaria* y el *Compendio de la historia de Colombia para la enseñanza en las escuelas primarias de la República* de Jesús María Henao y Gerardo Arrubla, a partir de los cuales se basaron la mayoría de libros de texto escolares hasta los años 50. Finalmente, el capítulo culmina destacando la creación y consolidación de los centros y academias de historia a nivel regional, impulsados por la Academia, permitiendo de esta manera una multiplicidad de “brazos” que articulaban la labor de la entidad en la capital al resto del país.

En el capítulo 2 “Festejos patrios: “fechas estelares” y “función recordadora y conservadora de las tradiciones”, la autora propone abordar las conmemoraciones adelantadas por la Academia desde los años 30, identificando los usos políticos que se buscaban implementar en las conmemoraciones anuales y cómo estas dieron muestras de la interpretación del pasado patriótico que se deseaba imponer desde la entidad. Las estrategias fueron múltiples y paulatinamente buscaron cobijar a mayor cantidad de población y, como era de esperarse, la Iglesia se esgrimió como gran estandarte de la nacionalidad y la civilización, fomentando una mezcla entre el espíritu patriótico y la adhesión a los dogmas católicos a través de procesiones a santos vinculados a la Independencia (Santa Librada, el Cristo de los Mártires) y la creación de una narrativa que equiparara la labor de los próceres a la épica bíblica, por ejemplo establecer un símil entre Moisés y Simón Bolívar, libertadores de sus respectivos pueblos, describiendo a este último como “destello viviente del poder divino”, a la vez que se destacaba el consuelo de la salvación para los muertos en el patíbulo.

Sumadas a estas celebraciones litúrgicas se presentaron otro tipo de eventos por parte de la Academia para la conmemoración de los eventos importantes a nivel patrio: se adelantaron ciclos de conferencias, exposiciones artísticas e históricas, concursos y premiaciones por parte del Ejército, la Sociedad de Mejora y Ornato y la propia Academia, conciertos y funciones de gala mayormente dirigidas a exaltar la figura presidencial, a la vez que festividades, desfiles y espectáculos militares para la conmemoración del 20 de julio y el 7 de agosto, actividades deportivas, desfiles y entretenimiento, con miras a la inclusión de las clases populares a las festividades cívicas y al espíritu patriótico.

2. Luis Javier Ortiz Mesa, “La Iglesia católica y la formación del Estado-nación en América Latina en el siglo XIX. El caso colombiano”, *Revista Almanack* 6 (2013), 24.

El tercer capítulo, nombrado “El patrimonio histórico como elogio de los antepasados y memoria póstuma”, aborda el trabajo de la Academia Colombiana de Historia en lo que refiere a la recolección y construcción de archivos generales relativos a personajes destacados para póstumos homenajes e investigaciones biográficas y, por otro lado, la articulación de líneas temáticas para la investigación histórica y la escritura de historias regionales. De este modo, la Academia se estableció como una entidad muy importante en la formación de archivos y acervos a través de la clasificación de documentos; a su vez, se destaca la publicación de documentos importantes para la historia nacional proveniente de otros archivos, como el General de Indias en Sevilla, siendo la publicación de Juan Friede una de las más destacadas. Además del patrimonio documental, este capítulo muestra el papel de la Academia para la conservación y el levantamiento de nuevos monumentos históricos y la propagación de estas manifestaciones artísticas en libros de texto escolares. Finalmente, la autora deja ver cómo la Academia se encargó de inmortalizar a varios de sus miembros más emblemáticos a través de una galería de historiadores, cuya finalidad residía en resaltar la labor patriótica de la entidad.

Finalmente, el cuarto capítulo de la obra, “La construcción de una memoria artificial (uso y abuso): claves para la enseñanza de la historia”, se centra en abordar cuatro dimensiones que la autora considera primordiales para entender las políticas de enseñanza de la historia propuestas por la Academia como órgano emisor de la memoria oficial: lo que se debe enseñar, lo que se debe saber y recordar, lo que se debe conmemorar y lo que se debe olvidar. De este modo, Rodríguez nos plantea cómo se encaminó la enseñanza de una historia de Colombia impartida de manera lineal, con su inicio en la Conquista, cuya empresa posterior de colonización permitió la llegada de la Iglesia, instrumento clave para la unión y la civilización, para exaltar posteriormente a los héroes del periodo de Independencia, para así determinar que su legado fue transmitido por los presidentes conservadores del siglo XX. Por su parte, se debía olvidar todo aquello que causase disenso con el proyecto político conservador y que se alejara de la exaltación de los valores hispanistas y el papel indispensable de la Iglesia para la nación. De este modo, se minimizó la violencia de la empresa conquistadora, se satanizó y clasificó de utópica y radical la Constitución de 1863, y se hizo una omisión para llevar al olvido la masacre de las bananeras del 12 de noviembre de 1928, las jornadas cívicas del 5 al 9 de junio de 1929 en Bogotá, y los acontecimientos del 9 de abril de 1948 resultantes del asesinato de Gaitán.

El texto de Sandra Rodríguez presenta una investigación muy bien escrita, excelentemente documentada y muy dicente en lo que refiere a la enseñanza de la historia en la primera mitad del siglo XX. Deja muy claras las pretensiones de la Academia como órgano principal de la emisión de la memoria oficial de la nación, siendo una entidad encabezada por miembros de la élite política de la capital, mayormente conservadora, y cuya agenda se vio reflejada en la vida de la Academia como una entidad pública y financiada por el Estado. La exaltación de los grandes héroes, la inclusión de las fuerzas armadas en la agenda cívica de las conmemoraciones nacionales, el papel preponderante de la Iglesia como agente de civilización, la omisión de las negritudes en los relatos

de la Independencia y de la vida nacional en general y muchos otros tópicos abordados en la obra de Rodríguez saltan a la vista como características primordiales del relato histórico con el que se buscó la unidad nacional en el siglo XX, y que perduran en el discurso político actual en el país. La obra invita a los historiadores y a ramas afines a la disciplina a preguntarse por esa instrumentalización del pasado, los proyectos e intereses múltiples que existen detrás de la imposición de un relato oficial y esa relación dicotómica entre la *memoria* y el *olvido*, palabras que, a pesar de antagónicas, son consecuencia la una de la otra. Las estrategias para establecer qué se recuerda y qué se olvida son, en definitiva, los pilares que cimentan la obra de Rodríguez.



QUIRÓN

Revista de estudiantes
de Historia

Vol. 8, N° 16
Enero - junio 2022
E-ISSN: 2422-0795

Crónica: Colección de Historia del Museo Universitario Universidad de Antioquia (MUUA)

Cristina Isabel Bolaños Argote
Universidad Nacional de Colombia, sede Medellín

Diana Fernanda Bolaños Argote
Universidad de Antioquia

Recibido: 02/12/2021
Aprobado: 15/01/2022
Modificado: 14/02/2022

Colección de Historia del Museo Universitario Universidad de Antioquia (MUUA)*

Cristina Isabel Bolaños Argote**

Diana Fernanda Bolaños Argote***

La Colección de Historia del Museo Universitario Universidad de Antioquia (MUUA) es un espacio de la Universidad de Antioquia (UdeA) que pone a disposición pública relatos, vestigios materiales y fuentes históricas de diferentes épocas sobre la universidad, la región antioqueña y el país. En la Colección tiene lugar el diálogo de la historia local y distintos hechos sociales, a la vez que abre el debate y da cabida al reconocimiento cultural de procesos divulgativos de la institución a través de investigaciones transdisciplinarias desde los enfoques y métodos de cada campo de estudio.

Para la Universidad de Antioquia como institución promotora de conocimiento, memoria y ciencia la Colección de Historia es un ente de fundamental importancia, ya que aporta a uno de sus principios institucionales que consiste en el reconocimiento de su historia, su relación con la sociedad y los cambios que ha experimentado el “Alma Mater” desde su constitución. Así mismo, lo es para el MUUA (figura 1) como “centro de gestión y dinamización de procesos culturales y para el encuentro, la sensibilización y la formación de públicos internos y externos en diversos lenguajes”, teniendo como propósito principal la difusión y reinterpretación del patrimonio como museo de una universidad pública¹.

* El presente texto es resultado de la información suministrada por Ana Ruiz Valencia (Curadora de Historia) y Sonia Patricia Montoya Restrepo (secretaria de la Colección de Historia), en entrevista con las autoras, vía virtual, 19 de mayo de 2021. Agradecemos a Omar Carmona, auxiliar administrativo, por la ayuda en el proceso.

** Estudiante de Historia en la Universidad Nacional de Colombia, sede Medellín. Correo: cbolanosa@unal.edu.co

*** Estudiante de Historia en la Universidad de Antioquia. Correo: dianaf.bolanos@udea.edu.co

1. Museo Universitario, “Quiénes somos”, *Universidad de Antioquia*, <https://www.udea.edu.co/wps/portal/udea/web/inicio/cultura/museo-universitario/acerca-museo/quienes-somos> (consultado: 07 de julio de 2021)

Figura 1. Fachada del edificio del MUUA



Fuente: fotografía tomada por Diana Fernanda Bolaños Argote (03 de febrero de 2022).

La Colección de Historia se originó tras el Acuerdo No. 245 de 1993, integrando el antiguo Museo Histórico de la Universidad con el Museo Universitario compuesto anteriormente por las colecciones de Antropología, Ciencias Naturales y Artes Visuales. El Museo Histórico fue fundado en 1980 por el antropólogo Graciliano Arcila Vélez, entidad que surgió gracias a procesos académicos e intereses institucionales de la época por recopilar y preservar la memoria de la UdeA. El antropólogo instituyó el Museo Histórico en el actual edificio San Ignacio – Parainfo, lugar donde funcionó hasta su disolución e integración como Colección de Historia al MUUA. Hay que resaltar que la entidad nació con la intención de reconocer la historia de las facultades, entidades administrativas y escuelas que han conformado la UdeA. Además de registrar procesos sociales y aportes de docentes, rectores y agentes culturales involucrados con la universidad.

Desde la formación del Museo Histórico de la Universidad entre 1980 y 1983 hasta la actualidad la Colección ha ido obteniendo objetos y documentos históricos de manera paulatina. En sus cuarenta años de existencia ha experimentado épocas de auge y otras de relativa pausa; por

ejemplo, en el periodo de trabajo de la curadora Martha Lucía Villafañe (2001–2006) se obtuvieron algunos de los fondos principales como los de Marceliano Vélez, Fidel Cano, Jorge Cock, Recaredo de Villa, entre otros. De la misma manera, en los últimos diez años, con el trabajo de la encargada y secretaria general Sonia Patricia Montoya Restrepo se ha ido acrecentando el contenido del Archivo Fotográfico, además de recibir donaciones de estampillas y otros elementos.

Es preciso indicar que el contenido que resguarda la Colección desde su origen se ha obtenido por medio de donaciones, compras y traslados. Cabe mencionar que dependiendo de los encargados de la Colección como del MUUA ha prevalecido uno de los métodos de adquisición y la cantidad de material obtenido. Debido al límite de recursos destinados para la Colección Historia la mayor parte de los vestigios históricos han llegado gracias a donaciones de instituciones del departamento de Antioquia y de personas naturales que han decidido entregar archivos de sus familiares o antecesores, considerados personajes importantes para la historia.

La Colección en su diversidad de material resguardado está conformada por las colecciones de filatelia, numismática y documentos antiguos, varios fondos, categorías y un Archivo Fotográfico que a su vez se encuentra dividido en las secciones de Archivo Histórico y Archivo Antropológico. La colección de filatelia contiene aproximadamente 10,000 estampillas cuya temporalidad va de mediados del siglo XIX hasta el siglo XXI, siendo la mayoría pertenecientes al siglo XX. Esta colección se subdivide respecto a la procedencia geográfica en estampillas de Colombia y estampillas internacionales, cubriendo estas últimas 83 países. Esta colección posee un aproximado de 3200 elementos catalogados y digitalizados, mientras otras estampillas se hallan en este proceso.

En cuanto a la colección de numismática en su función de agrupar, organizar y presentar diversos tipos de monedas, las piezas que contiene se subdividen en monedas, fichas y fichas-monedas, sumando 139 objetos resguardados. Su temporalidad oscila entre el siglo XVII hasta años recientes; ejemplo de esto es la “moneda dovel”, proveniente de Francia y emitida en 1614, la más antigua de la Colección de Historia. Asimismo, la sección contiene monedas coloniales del Nuevo Reino de Granada y del Imperio Español como escudos, maravedíes y monedas reales. La procedencia geográfica de este tipo de piezas es diversa, ya que se encuentra material de Colombia, Perú, Ecuador, Venezuela, España, Yugoslavia, Túnez, Dinamarca, entre otros países.

La colección de documentos antiguos contiene 184 fuentes documentales con una temporalidad abarcada entre mediados del siglo XVIII y el siglo XX. En su mayoría, los documentos, manuscritos, cartas, decretos y letras que constituyen el fondo fueron material donado gradualmente a la Colección. Parte de este archivo perteneció a la Gobernación de Antioquia, mientras otra fue de procedencia privada del archivo personal de políticos, personas de letras como Fidel Cano o académicos como Graciliano Arcila Vélez.

La mayoría de los documentos son originales, sin embargo, algunos corresponden a duplicados realizados por los mismos sujetos históricos debido a los procesos en que se veían inmersos, y en algunos casos por decisión de administradores de la Colección Historia. En general la colección de documentos antiguos domina diversos contextos históricos lo que la convierte en una fuente

importante para investigaciones de época desde diferentes campos académicos. Por ejemplo, entre los documentos se hallan una Real cédula emitida por Carlos IV en 1801 y una significativa cantidad de libros donados de Fidel Cano que datan del siglo XIX en gran parte.

Por otro lado, se encuentran las categorías de Objetos (571 piezas); Cuadros (221), conformada por las subcategorías Obras de Arte (172), Mosaicos (33) y otras categorías (16); Objetos (571 piezas); Libros (341), que contiene las subcategorías Libros de Historia y Libros Antiguos. Además, la Colección cuenta con piezas singulares como la espada de Marceliano Vélez Barreneche, la pluma (de escritura) perteneciente a Fidel Cano, bustos, elementos científicos de las facultades e inclusive armas que datan de la época de la Guerra de los Mil Días.

Frente a la catalogación del contenido que abarca cada una de las colecciones y el Archivo Fotográfico los encargados resaltan el trabajo que desde hace diez años se viene realizando en esta línea. No obstante, la integración de nuevas fuentes hace necesario que los inventarios se actualicen, por ello la Colección se encuentra enfocada en establecer un registro con una serie de códigos por cada tipología, en base a las subdivisiones del archivo con el fin de obtener un catálogo general en un futuro próximo.

Ahora bien, en cuanto a la preservación de las fuentes, debido a la enorme cantidad de archivo que conforma la Colección ha sido necesario almacenarlo en bodegas de la sede de posgrado de la Universidad, ubicada detrás de la oficina administrativa de la Colección y en espacios de la Colección de Artes del MUUA. Por esta misma razón una minoría de los objetos han sido sometidos a procesos de recuperación, ya que las instalaciones donde reposan no cumplen con las medidas de conservación necesarias. Del mismo modo, los procesos de exposición y montaje en la sala correspondiente a la Colección son acompañados del análisis de seguridad del espacio. Así, la exposición de elementos antiguos se acoge a medidas de sanidad y de conservación.

La Colección de Historia como ente administrativo y promotor de la historia de la Universidad, la región y el país realiza exposiciones temáticas con base en investigaciones internas y el material resguardado. Por ejemplo, antes de vivir la crisis sanitaria provocada por el coronavirus la Colección contaba con la exposición *Historia de la Colección* en una de las salas del MUUA, la cual acogía algunas piezas que daban cuenta de la historia de las facultades, el Museo y la propia Universidad.

En lo que se refiere a la atención al público, la Colección de Historia está disponible para asesorar grupos académicos, grupos de cursos de las universidades o grupos de espectadores que manifiesten interés por los contenidos y los servicios que presta la Colección. Adicionalmente, participa en exposiciones realizadas por el MUUA. De esta manera el material, las consultas y las exposiciones están proyectadas al público general de la ciudad, la comunidad universitaria, especialistas y académicos. En esta vía, a partir de los intereses de los diferentes sectores sociales y culturales, la Colección busca crear espacios de diálogo de la historia de la Universidad de Antioquia, apoyándose en las redes sociales² como medio de socialización del material que resguarda y de acercamiento al público.

2. Instagram: @historiamuseoudea

El uso del material conservado por la Colección no tiene costo al pertenecer a una institución pública. Para acceder al archivo es necesario agendar una visita por parte del usuario. Actualmente, bajo las dinámicas de virtualidad a causa de la pandemia por Covid-19, la principal vía de comunicación es el correo electrónico y en caso de ser necesario programar una reunión virtual³. El acceso a la Colección se hace a través de los encargados de la dependencia que en este momento son la curadora Ana Ruiz Valencia, Sonia Patria Montoya Restrepo encargada y secretaria general y ocho auxiliares administrativos, en horario de atención al público de lunes a viernes de 8:00 am a 5:00 pm. Por otra parte, el MUUA dispone de un sitio web⁴, dentro de la página oficial de la UdeA, en el que se puede encontrar información y acceder a un recorrido virtual de las salas y las colecciones que constituyen el museo.

Finalmente, se puede decir que la Colección Historia del MUUA es un espacio de valor histórico con relación al material que resguarda, el conocimiento que genera y como ente de la UdeA, institución propiciadora de su creación con el fin de apropiarse y contribuir a la construcción de su memoria e historia como Alma Mater, asimismo a la historia de la región y de Colombia, aportando a la difusión del conocimiento a través de distintas actividades académicas.

Referencias

Fuente primaria

Ruiz Valencia, Ana y Sonia Patricia Montoya Restrepo. En entrevista virtual con las autoras. Medellín-Pitalito, 19 de mayo de 2021.

Fuente secundaria

Museo Universitario. "Quiénes somos". *Universidad de Antioquia*, <https://www.udea.edu.co/wps/portal/udea/web/inicio/cultura/museo-universitario/acerca-museo/quienes-somos> (consultado: 07 de julio de 2021)

3. Correo electrónico de la curaduría de la Colección: historiamuua@udea.edu.co, para solicitar información y citas.

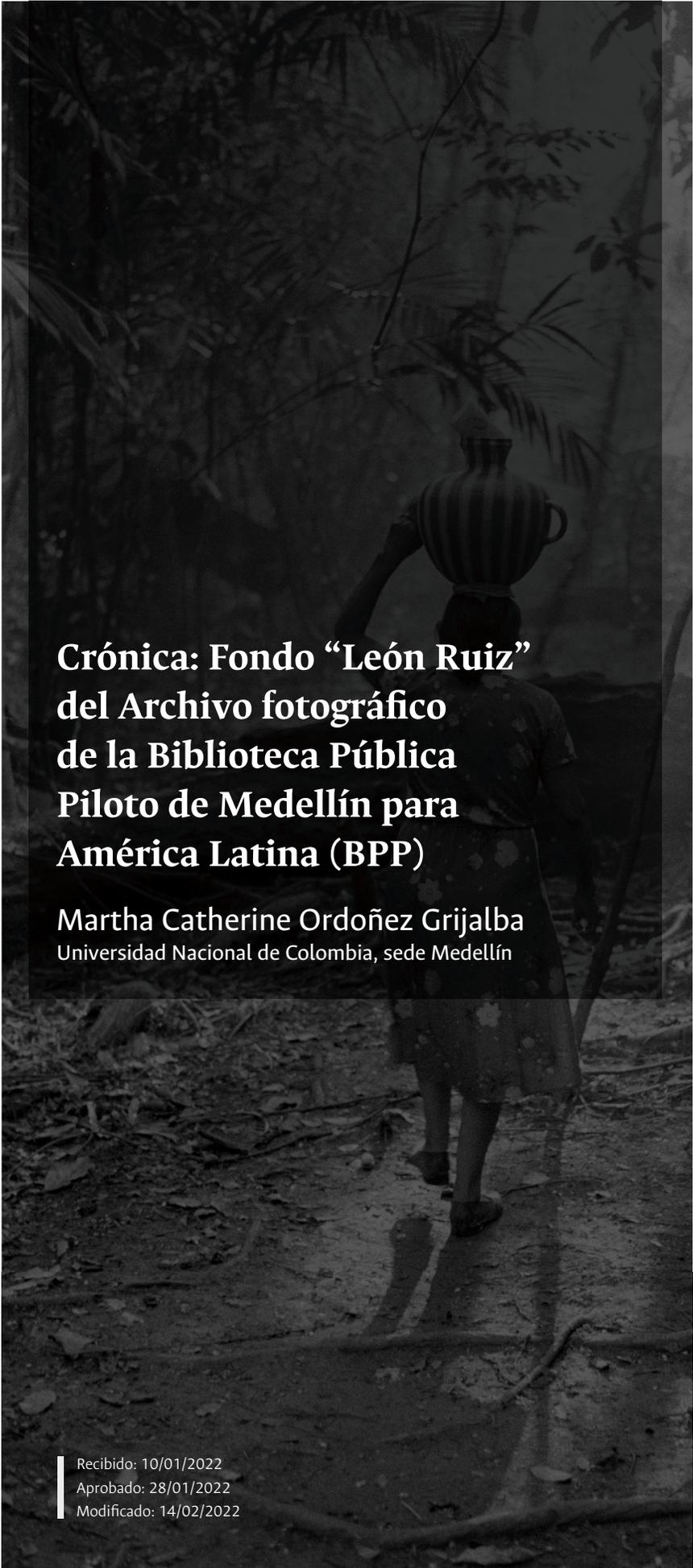
4. Para acceder al sitio web de la Colección Historia, ir a Sección Cultura, Museo Universitario: www.udea.edu.co



QUIRÓN

Revista de estudiantes
de Historia

Vol. 8, N° 16
Enero - junio 2022
E-ISSN: 2422-0795



Crónica: Fondo “León Ruiz” del Archivo fotográfico de la Biblioteca Pública Piloto de Medellín para América Latina (BPP)

Martha Catherine Ordoñez Grijalba
Universidad Nacional de Colombia, sede Medellín

Recibido: 10/01/2022
Aprobado: 28/01/2022
Modificado: 14/02/2022

Fondo “León Ruiz” del Archivo fotográfico de la Biblioteca Pública Piloto de Medellín para América Latina (BPP)

Martha Catherine Ordoñez Grijalba*

Hay fotógrafos que se contentan con ver lo que siempre se ha visto. Circulan por ahí con una cámara sin sentir hondo, sustrayendo imágenes sin sustentarlas [...] Hay fotógrafos que aspiran a ver lo nunca visto, ven como nunca se ha visto. León Ruiz pertenece a los segundos.

Luis Fernando Calderón¹

El Archivo fotográfico de la Biblioteca Pública Piloto (BPP) está adscrito y funciona como sub-servicio de la Biblioteca Pública Piloto de Medellín para América Latina. La biblioteca fue fundada en 1952 con el convenio entre la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO) y el gobierno de Colombia. Actualmente, está conformada por la sede central ubicada en el barrio Carlos E. Restrepo y sus cuatro filiales ubicadas en: Vereda La Loma en el corregimiento de San Cristóbal, Coliseo Multipropósito en el barrio Florencia, Campo Valdés y San Antonio de Prado². El Archivo fotográfico de la BPP se puede visitar en la sede central en el barrio Carlos E. Restrepo³, en su espacio único nombrado “Torre de la memoria”, para mayor información sobre horarios, múltiples servicios, eventos y cursos culturales, se puede consultar su portal general en la web⁴.

Calificado como uno de los archivos fotográficos más importantes de América Latina, el Archivo Fotográfico de la BPP es un espacio que resguarda cerca de un millón ocho mil (1'008.000) imágenes en distintos formatos, que van desde 1848 hasta el 2005, haciendo de su trabajo el más importante “registro regional de la memoria del mundo”⁵. Ya sea por donación o compra, el primer fondo que se

* Estudiante de octavo semestre de Historia de la Universidad Nacional de Colombia, sede Medellín. Correo: mordonezg@unal.edu.co

1. Universidad de Antioquia, “retratos de cuerpo entero. León Ruiz”, Biblioteca Central- Sala de Arte, octubre-noviembre, 1979. Folleto patrocinador de la exposición individual del fotógrafo, llevada a cabo en la Universidad de Antioquia en 1979.
2. Admin, “Nuestra Historia”, *Biblioteca Pública Piloto*, <https://www.bibliotecapiloto.gov.co/historia/> (consultado: 7 de enero del 2022)
3. Dirección: Carrera 64 # 50-52
4. Sitio oficial: <https://www.bibliotecapiloto.gov.co/>
5. Declarado así por el Comité Regional para América Latina y el Caribe (MOWLAC) y el Programa Memoria del Mundo de la UNESCO en el 2012. Admin, “Archivo fotográfico”, *Biblioteca Pública Piloto*, <https://www.bibliotecapiloto.gov.co/archivo-fotografico/> (consultado: 7 de enero del 2022)

recibió fue del fotógrafo Benjamín de la Calle en 1985, el segundo fondo recibido es de los Hermanos Rodríguez y descendientes en 1995 y, por último, tras el cierre de la Fundación Antioqueña para los Estudios Sociales (FAES) en el 2002, el Archivo recibe el fondo de FAES; el cual contiene entre diez colecciones fotográficas, de las cuales se conocen las colecciones de fotógrafos como: Pastor Restrepo, Francisco Mejía, Gonzalo Escovar, Rafael Mesa, entre otros⁶. En el presente, contiene en sus instalaciones treinta y cinco (35) fondos fotográficos, entre ellos el fondo fotográfico “León Ruiz”.

Perteneciente a una familia de clase media, León Amado Ruiz Flórez nació en Medellín en 1933, su pasión por la fotografía lo llevó a introducirse en el oficio de fotógrafo a finales de la década del cincuenta en la ciudad de Medellín⁷. Las condiciones temporales de los años sesenta, ubicaron a León Ruiz en el punto más culminante de la fotografía análoga y el advenimiento de la fotografía digital, punto que lo llevó a ascender con prontitud entre los fotógrafos más reconocidos de la región. Su trabajo se desarrolló en el campo publicitario, en las fotografías personales de familias y costumbres, personajes célebres de la región y en su gran pasión por los viajes de norte a sur de Colombia. En la tabla 1 se hace una pequeña recopilación de los contratistas más significativos que hicieron parte de sus trabajos fotográficos:

Tabla 1. Algunos contratistas significativos del trabajo fotográfico de León Ruiz.

Publicidad	Disquera colombiana Codiscos, Empresas Públicas de Medellín (EPM), Federación Nacional de Cafeteros, Pintuco, Piel roja, Coltabaco, Postobón
Replicas fotográficas de colecciones de arte	De la segunda hasta la cuarta Bienal de Arte de Medellín, Museo del Oro en Bogotá, Esculturas y patrimonios de Antioquia
Costumbres y familias	Retratos familiares, bautizos, bodas, Primera comunión
Personajes célebres	Débora Arango (pintora), Pascual Ruíz (pintor), Pablo Jaramillo (ceramista), Gonzalo Arango (escritor y filósofo), Rodrigo Uribe Echavarría (presidente de Coltejer), Gustavo Ángel Mejía (Almirante de la marina)
Ejercicios experimentales	Desnudos
	Talleres del Club fotográfico de Medellín
	Botánica y paisajes
	“La Banca”, fotografías de personas que se sientan en la misma banca en el Parque Bolívar de Medellín, con el paso de los días.
	“Dípticos”, retratos de cuerpo entero de personas con el antes y después de estar vestidos y sin ropa.
Viajes por Colombia	Antioquia, Bolívar, Boyacá, Caldas, Cundinamarca, Cauca, Casanare, Huila, La Guajira, Magdalena, Nariño, Quindío, Risaralda, Santander, Sucre y Tolima.

Fuente: creación de la autora. Información obtenida del Archivo fotográfico BPP. León Francisco, Ruiz Flórez, digital, Medellín.

6. Biblioteca Pública Piloto, “Medellín en treinta mil fotos”, Facebook, <https://www.facebook.com/BibliotecaPublicaPiloto/videos/2945423102182868/>

7. León Francisco, Ruiz Flórez, “Bitácora de la Regata a Colón”, digital, Medellín, 1992, Archivo fotográfico BPP, BPP-D-AF-0018.

De cada uno de sus trabajos, desde los publicitarios hasta los viajes por Colombia, las fotografías tienen gran valor para la memoria de una sociedad que transita de una generación a otra, plasmando los estilos de vida en que el advenimiento de la tecnología, la moda, el turismo, la etnografía de Colombia, la ruralidad y urbanidad de pueblos y ciudades -desde la mirada de la investigación- son fuentes primarias visuales que dan testimonio sobre la construcción espacial y social de décadas.

De este modo, desde finales de la década de los cincuenta hasta el 2000, León Ruiz acumuló uno de los fondos más grandes que contiene el Archivo fotográfico de la BPP, con 56.608 fotografías⁸. En el 2009, la gestión del Archivo fotográfico de la BPP adquirió por compra el fondo fotográfico, en el cual se puede encontrar, aparte de las aproximadamente 56.608 fotografías, tres cuadernos de registro personal del fotógrafo y un diario personal titulado *Colombia en los mares del mundo*⁹; registro del viaje transoceánico a bordo del buque Escuela Gloria, elaborado para el periódico *El Colombiano* en la conmemoración del Quinto Centenario del Descubrimiento de América en 1992. Como resultado del viaje transoceánico, se clasifican 2.041 fotografías, además de 54.567 fotografías del resto del fondo¹⁰ que abarca temáticas diversas en torno al enfoque laboral del fotógrafo mencionadas en la tabla 1; por aparte, se suman los registros encontrados sobre festividades nacionales y viajes por Norteamérica y Centroamérica.

Para la ventaja de muchas personas, desde el 2015, con el objetivo de "garantizar su preservación, divulgación y consulta"¹¹ el archivo cuenta con la digitalización de 3.200 fotografías del fondo, que abarca desde 1967 a 1992¹². Su visualización es fácil de realizar a partir del repositorio virtual de la BPP disponible al público¹³. La información de las fichas de la mayoría de las fotografías se basa en el orden propiciado por los tres cuadernos personales de León Ruiz. En caso que las personas interesadas quieran consultar y revisar las fotografías no digitalizadas o el material físico de las fotos digitalizadas, se debe coordinar una cita previa con la gestora permanente del archivo fotográfico, y asistir con herramientas obligatorias para su ingreso como una bata, guantes, tapabocas, sin joyería en las manos y con el cabello recogido¹⁴.

A la obra de León Ruiz se suma para el conocimiento del público, además de su fondo, la existencia de dos libros fotográficos publicados: el primero, un recorrido por lugares turísticos representativos del país y el segundo, un viaje por el río Magdalena. En el primer libro se obtiene la publicación de

8. García Jackeline (Archivista del Archivo fotográfico de la BPP), entrevistada por la autora, 4 de marzo de 2020.

9. Entrevista a García Jackeline.

10. Entrevista a García Jackeline.

11. Admin, "Digitalización de la Colección fotográfica patrimonial de León Ruiz: fotógrafo colombiano, 12 de noviembre de 2015", *Biblioteca Pública Piloto (BPP)*, <http://www.bibliotecapiloto.gov.co/digitalizacion-de-la-coleccion-fotografica-patrimonial-de-leon-ruiz-fotografo-colombiano/>

12. León Francisco, Ruiz Flórez, "bpp digital", en Archivo fotográfico Biblioteca Pública Piloto de Medellín para América Latina (BPP) <https://bibliotecapiloto.janium.net/janium-bin/sumario.pl?Id=20201122214052>

13. https://bibliotecapiloto.janium.net/janium-bin/busqueda_rapida.pl?Id=20220110202427

14. Para preguntas, solicitar las citas y más, escribir a: archivo.fotografico@bibliotecapiloto.gov.co

Colombia: Historia, Belleza y Misterio impreso con 43 fotografías en 1986, un trabajo con fines turísticos para la empresa Química Amtex¹⁵, en él se conoce el Parque Arqueológico de San Agustín, Parque Nacional Tayrona y Cartagena de Indias; el segundo libro, tras una iniciativa personal patrocinado por instituciones como: Interconexión Eléctrica S.A (ISA) y el Fondo para la Protección del Medio Ambiente “José Celestino Mutis” (FEN COLOMBIA), contribuyeron a la edición de la obra por la Editorial Colina,¹⁶ logrando la publicación de 135 fotografías para *El Río Grande de la Magdalena* en 1987.

Aunque sea un abordaje superficial del fondo de León Ruiz, la intención es invitar a conocer su legado, lograr una introspección a su oficio como fotógrafo, analizar las fotografías más allá de lo estético y conjurar todos los factores posibles para la labor de reconstruir la memoria visual de la historia social y cultural, asimismo que la historia fotográfica del departamento. A diferencia de otros fotógrafos, invitados a conocer ahí mismo en el Archivo fotográfico de la BPP, León Ruiz se caracteriza por su gran cobertura por fuera de Antioquia, su constancia después del advenimiento de la cámara digital, por su labor educativa en universidades como la Universidad Pontificia Bolivariana, la Universidad de Antioquia y el Instituto de Bellas Artes¹⁷, de igual forma como se pueden conocer principios técnicos -los primeros que se iniciaron en la fotografía-, también es importante tener en cuenta los métodos modernos- altamente influenciados desde Norteamérica- en la obra de León Ruiz; autodidacta de su vida. A sus casi 89 años, León Ruiz actualmente vive en Rionegro, Antioquia, gran colaborador de las personas curiosas sobre su trabajo.

Referencias

Fuente primaria

Archivo fotográfico, Repositorio digital, Biblioteca Pública Piloto de Medellín (BPP), fondo León Ruiz.

Fuentes secundarias

Admin, “Digitalización de la Colección fotográfica patrimonial de León Ruíz: fotógrafo colombiano, 12 de noviembre de 2015”, *Biblioteca Publica Piloto* (BPP), <http://www.bibliotecapiloto.gov.co/digitalizacion-de-la-coleccion-fotografica-patrimonial-de-leon-ruiz-fotografo-colombiano/>

Admin, “Nuestra Historia”, Biblioteca Pública aPiloto, <https://www.bibliotecapiloto.gov.co/historia/>

Admin, “Archivo fotográfico”, Biblioteca Pública Piloto, <https://www.bibliotecapiloto.gov.co/archivo-fotografico/>

15. Ruiz, León, *Colombia: Historia, Belleza y Misterio* (Bogotá: EDITOLASER, 1986).

16. Ruiz, León, *El Río Grande de la Magdalena* (Medellín: Editorial Colina, 1987).

17. Consejero del Archivo de la Universidad de Antioquia, información obtenida de los datos no sensibles de la historia laboral de León Ruiz. (consultado 27 de febrero 2020); Miguel Escobar Calle, “Apuntes para una cronología de la fotografía en Antioquia”, (Medellín: Biblioteca Pública Piloto de Medellín).

Biblioteca Pública Piloto, "Medellín en treinta mil fotos", Facebook, <https://www.facebook.com/BibliotecaPublicaPiloto/videos/2945423102182868/>

Escobar Calle, Miguel, *Apuntes para una cronología de la fotografía en Antioquia*, Medellín, Biblioteca Pública Piloto de Medellín.

Ruiz Flórez, León Francisco, "bpp digital", en Archivo fotográfico Biblioteca Pública Piloto de Medellín para América Latina (BPP) <https://bibliotecapiloto.janium.net/janium-bin/sumario.pl?Id=20201122214052>

Ruiz, León. *El Rio Grande de la Magdalena*. Medellín: Editorial Colina, 1987.

Ruiz, León. *Colombia: Historia, Belleza y Misterio*. Bogotá: EDITOLASER, 1986.