

Revista Ciencias y Humanidades



Vol. X

Número 10

Enero - Junio del 2020



Revista Ciencias y Humanidades
Centro de Estudios en Ciencias y Humanidades
ISSN 2462-9367 Vol. X, No. 10 (enero-junio de 2020)
Periodicidad semestral
Medellín, Colombia

Directora

Rosa María Moreno Cardona
Magister en Educación de la
Universidad de Manizales

Editoras/es

Luisa María Arango Taborda
Politóloga de la Universidad
Nacional de Colombia

Daniela Cardona Londoño
Antropóloga de la Universidad
de Antioquia

Ana María Cardona Vanegas
Historiadora de la Universidad
Nacional de Colombia

Daniel Palacios Gómez
Historiador de la Universidad
Nacional de Colombia

Comité Editorial

Jordi Magnet Colomer
Doctor en Filosofía de la
Universidad de Barcelona

Jorge Andrés Hernández Vásquez
Doctor en Ciencia Política de la
Universidad Johannes Gutenberg de
Mainz.

Victoria Gessaghi
Doctora en Filosofía y Letras con
orientación en Antropología Social
de la Universidad de Buenos Aires

Comité Asesor y Científico

Armando Joaquín Arteaga Rosero

Doctor en Urbanismo de la
Universidad Politécnica de Cataluña

Ascensión Martínez Riaza

Doctora en Filosofía y Letras de la
Universidad Complutense de Madrid

César Augusto Otálvaro Sierra

Doctor (c) en Geografía de la
Universidad Federal de Uberlândia

David Rico Palacio

Magíster en Ética y Filosofía Política
de la Universidad de Antioquia

David Orrego Fernández

Doctor en Derecho de la Universidad
de los Andes

Diego Andrés Martínez Rúa

Magíster en Filosofía de la
Universidad Pontificia Bolivariana

Edwin Monsalvo Mendoza

Magíster en Historia de la
Universidad Industrial de Santander

Gilberto Enrique Parada García

Doctor (c) en Ciencias Jurídicas de la
Pontificia Universidad Javeriana

Héctor Elías Hernández Velasco

Magíster en Hermenéutica Jurídica y
Derecho de la Universidad Industrial
de Santander

John Alexander Toro Agudelo

Magíster en Filosofía de la
Universidad de Antioquia

Jorge Ordóñez Valverde

Doctor en Humanidades de la
Universidad del Valle

Juan David Gómez Osorio

Doctor (c) en Filosofía de la
Universidad de Antioquia

Lucía Pérez-Sánchez

Doctora en Psicología Clínica y de la
Salud de la Universidad Michoacana
de San Nicolás de Hidalgo

Manuel Bayón Jiménez

Magíster en Estudios Urbanos de la
FLACSO Ecuador

María Concepción Barrón Tirado

Doctora en Pedagogía de la
Universidad Nacional Autónoma de
México

María del Carmen López Sáenz

Doctora en Filosofía de la
Universidad Autónoma de Barcelona

María Fernanda Sañudo Pazos

Doctora en Perspectiva de género en
las Ciencias Sociales de la
Universidad Complutense de Madrid

Marlene Duprey Colón

Doctora en Historia de Puerto Rico y
el Caribe de la Universidad de Puerto
Rico

Martín López-Ávalos

Doctor en Estudios Latinoamericanos
de la Universidad Nacional
Autónoma de México

Mauricio Calle Zapata

Doctor (c) en Filosofía de la
Universidad de Antioquia

Mercedes Mariano Miseta

Doctora de la Universidad de Buenos
Aires, mención en Antropología
Social

Nancy Elizabeth Molina Rodríguez

Doctora en Psicología de la
Universidad de Guadalajara

Roberto Campos Velázquez

Doctor en Antropología por el
Instituto de Investigaciones
Antropológicas

Ronald Fernando Quintana

Doctor (c) en Estudios Sociales de la
Universidad Distrital Francisco José
de Caldas

Silvina del Valle Ramírez

Doctora en Derecho de la
Universidad de Buenos Aires

Timisay Monsalve Vargas

Doctora en Antropología de la
Universidad Nacional Autónoma de
México – Estancia postdoctoral

Virginia Jacqueline Sánchez

Andrade

Doctora en Ciencias Pedagógicas de
la Universidad Carlos Rafael
Rodríguez

Revista Ciencias y Humanidades
Centro de Estudios en Ciencias y Humanidades
ISSN 2462-9367 Vol. X, No. 10 (enero-junio de 2020)
Periodicidad semestral
Medellín, Colombia

- Grafiti: exposición de la religiosidad de las pandillas de San Luis Potosí 13-35
Jaime Bernal Boyzo
-
- Poética de los Valores y sus metáforas 37-71
Francisco das Chagas Amorim de Carvalho
-
- Sobre fogones y semáforos: Percepciones y analogías de dos geografías desencontradas. El caso del volcán Callaqui en la geografía ancestral pehuenche de Alto Biobío 73-99
Claudio Contreras Véliz
-
- La realidad de mujeres transexuales y sus movimientos sociales en Sudamérica en tiempos de COVID-19 101-131
Alessandra Mawu Defendi Oliveira
-
- La experiencia asociativa para las mujeres: un estudio de caso etnográfico 133-155
Teresa Durán Espín
-
- De organografía, organología y etnolaudería como propuesta para el estudio de los instrumentos musicales tradicionales 157-173
Víctor Hernández Vaca

¿Hacia dónde van las ciencias sociales? Un análisis
Sobre la tendencia en México a partir de la Revista
Mexicana de Sociología 175-195
Raúl Anthony Olmedo Neri

Experiencias de Investigación desde la reflexión y la
praxis en alumnos de la Escuela Militar de Suboficiales
“Sargento Inocencio Chincá” 197-211
*Yerife Andrea Parra Orozco, Julián Enrique Barrero García,
Julián David Medina Conde*

Reconocimiento y lucha social: la dimensión
constituyente del conflicto como motor moral de la
sociedad 213-231
Giancarlo Portugal Velasco

Exploraciones personales sobre las condiciones
precedentes de la violencia sexual en el marco del
conflicto armado en Colombia 233-254
Paula Natalia Rincón Chitiva, Juan Felipe Monroy Simbaqueba

El perro como problema sanitario: Higiene y gobierno
urbano en el Puerto Rico del siglo XIX 255-275
César Augusto Salcedo Chirinos

Formación General Humanista en Universidades
Públicas 277-295
Rosalía Jesús Sotelo de Mendiola, Judi César Espíritu Orihuela

Traducción

- Henrique Soares Carneiro, *Transformaciones del significado de la palabra “droga”: de las especias coloniales al prohibicionismo contemporáneo* 297-311
David Herrera Castrillón
-

Reseña

- Alberto Castilla, *Así llegamos las comunidades Campesinas al Senado*. Bogotá, La Fogata Editorial, 2018. 126 pp. 313-317
Juan Felipe Monroy Simbaqueba
-

- Parámetros de publicación y citación 319-325
Proceso de evaluación e información de canje 327-329

**Graffiti: exposición de la religiosidad de las pandillas de
San Luis Potosí**
*Graffiti: An exposition of the religiousness of the gangs of
San Luis Potosí*

Recibido el 04 de 2020, aceptado el 13 de abril de 2020

Jaime Bernal Boyzo*

Resumen

El propósito principal de este artículo es definir dos de las más importantes pandillas de una de las colonias marginales del estado de San Luis Potosí, como lo es la colonia Primero de Mayo. Esto principalmente mediante la interpretación de algunos de los grafitis que se encuentran por las calles de este barrio, los cuales revelan importantes aspectos sobre ambas pandillas, como lo es su influencia extranjera, la rivalidad que tienen entre ellas y, lo más importante, su estrecha relación con imágenes religiosas, como la imagen de la Virgen de Guadalupe y la de San Judas Tadeo. Esto para llegar a la conclusión de que dichas pandillas, mediante esta conexión religiosa, intentan depurar sus acciones delictivas para de esta manera encontrar una especie de aceptación divina que contraste con el rechazo que reciben por la sociedad que los rodea. De esta manera, bajo este manto protector divino que encuentran en ambas imágenes católicas, la venta de drogas y el robo a transeúntes y viviendas, que son algunas de las actividades ilícitas de estos pandilleros, se vuelven acciones de reclamo y justicia que arremeten en contra de una sociedad injusta que los condena a vivir en una extrema miseria y gran pobreza.

Palabras clave: pandillas, graffiti, crimen, religión.

* Doctor en Literatura Española de la Universidad de Calgary, Canadá, e Instructor de lenguas en la misma universidad, jaime.bernal-boyzo@ufv.ca

Abstract

The main purpose of this article is to define two of the most important gangs of one of the marginal neighbourhoods of the state of San Luis Potosí, known as the Primero de Mayo neighbourhood. This is mainly done by interpreting some of the graffiti found on the streets of this neighbourhood. These graffiti reveal important aspects about both gangs, such as their foreign influence, the rivalry between them, and, most importantly, their close relationship with religious images, like the image of the Virgin of Guadalupe and that of St. Jude Thaddeus. This leads to the conclusion that these gangs, through this religious connection, try to cleanse their criminal actions in order to find a kind of divine acceptance that contrasts with the rejection they receive by the society around them. In this way, under this divine protective mantle found in both Catholic images, the sale of drugs, mugging of bystanders, and house burglary, which are some of the illicit activities by these gang members, become actions of claim and justice that they take against an unfair society that condemns them to live in extreme misery and great poverty.

Keywords: gangs, graffiti, crime, religión

En este artículo se mostrará cómo en una de las colonias de la ciudad de San Luis Potosí, la Primera de Mayo, el grafiti que se expone en las calles exhibe una fuerte conexión entre las pandillas y la religión. Se sugiere que tanto la pandilla “la Fama 11” y la pandilla “la Fantasma 18”, muestran un apego a entidades divinas católicas. Para llegar a esta conclusión, en primer lugar, se hará una introducción del marco social de la ciudad de San Luis Potosí. En segundo lugar, mediante la exposición de algunos grafitis que se encuentran en las calles de la colonia Primera de Mayo, se presentará sobre las pandillas —específicamente sobre “la Fama 11” y “la Fantasma 18”— algunas de las características que las destacan, entre ellas: la gran influencia extranjera en ambas, la rivalidad que dichas pandillas aparentan tener y su gran apego con la imagen de la Virgen de Guadalupe y la de San Judas Tadeo. Se considera que es de gran importancia el análisis de estos remotos espacios sociales en México porque es en estos lugares con gran número de pandillas donde presumiblemente se están formando los futuros narcotraficantes y sicarios del país¹. Los mismos que, después respaldados con el gran poder y dinero de los carteles del narcotráfico, son imposibles de detener.

¹ Según el testimonio de un residente de esta zona de San Luis Potosí, narcotraficantes frecuentemente vienen al barrio para reclutar a jóvenes pandilleros para ser parte del cartel que representan. Entrevista realizada por el autor a Jessica Ibarra, 15 de junio de 2019, San Luis Potosí, México.

*Todas las entrevistas utilizadas en este documento fueron realizadas por el autor del mismo.

San Luis Potosí es uno de los Estados que se encuentra en el centro de la República Mexicana, con una gran historia y rica cultura. Tiene su origen jurisdiccional en 1592 con la fundación del primer pueblo bajo el nombre de San Luis de Mezquitique, hoy conocida simplemente como la ciudad de San Luis Potosí. Esta primera ciudad se formó debido al descubrimiento de oro en estas regiones de México. El estado de San Luis Potosí durante la época colonial se destacó por su minería de oro y plata y, además, por ser uno de los estados por los que el afamado camino real cruzaba². En la actualidad el estado de San Luis es visitado debido a sus grandes iglesias coloniales —entre ellas, se cuenta la Catedral de Nuestra Señora de la Expectación de San Luis Potosí que se construyó en el año 1593—, sus grandes festividades como la conocida feria de la enchilada y por su succulenta gastronomía como las famosas enchiladas potosinas³. Sin embargo, en este bonito Estado de México no todo es placentero, ya que San Luis Potosí, al igual que gran parte de los estados de mexicanos, sufre de altos niveles de violencia, principalmente a causa del conflicto entre los carteles que se disputan las distintas plazas del Estado. Siendo el Cártel de Los Zetas, Cártel del Golfo, Cártel Jalisco Nueva Generación y el nuevo Cartel derivado de los Zetas, el Cártel de los Talibanes, los responsables de los altos niveles de violencia que azotan diariamente al estado potosino⁴. Según el diario *El Universal de México*, el año 2019 cerró con aproximadamente 36,000 muertes producto del conflicto entre los carteles del narcotráfico en México. Entre los estados con mayor índice de calamidades se encuentran el de Guanajuato con 3,517 homicidios, el Estado de México con 3,170 homicidios, el Estado de Chihuahua con 2,978 homicidios, el Estado de Jalisco con 2,928 homicidios y, finalmente, el Estado de Baja California con 2,928 homicidios⁵. Un estado de violencia en la República de México que parece insaciable, y el cual sigue siendo actual. Esto último lo muestra uno de los estados mencionados anteriormente, Guanajuato, lugar que se posicionó en los primeros meses del año como uno de los más violentos a causa del conflicto del narco. Tan solo

² Camino que conectaba a la ciudad de Santa Fe, en Nuevo México con la Ciudad de México durante el periodo de la colonia española. Su extensión era de aproximadamente de 1600 millas de longitud (“El camino real, The Royal Road”). Ver: <https://www.asce.org/project/el-camino-real--the-royal-road/>

³ Sofía Gasca, “Ya empezó la feria nacional de la enchilada 2019”, *El universal*, Ciudad de México, 24 de Abril, 2019, <https://www.eluniversal.com.mx/menu/ya-empezo-la-feria-nacional-de-la-enchilada-2019> (fecha de consulta: 10 de enero del 2020).

⁴ “Ellos son Los Talibanes”, *Vanguardia*, Coahuila, 17 de mayo, 2017, <https://vanguardia.com.mx/articulo/ellos-son-los-talibanes-el-sanguinario-grupo-del-narco-que-surgio-para-enfrentar-los-zetas> (fecha de consulta: 22 de mayo de 2019).

⁵ Manuel Espino, “Experto cifra en 38 mil asesinatos en 2019”, *El Universal*, Ciudad de México, 5 de noviembre, 2019, <https://www.eluniversal.com.mx/nacion/seguridad/experto-cifra-en-38-mil-asesinatos-en-2019> (fecha de consulta: 10 de febrero de 2020).

en el mes de enero, en este Estado ya se habían registrado más de 450 personas asesinadas⁶.

En San Luis Potosí, a la violencia de los carteles del narcotráfico, se le agrega la violencia interfamiliar o de género que se vive diariamente en la entidad potosina, la cual ha apuntado cifras alarmantes en los últimos años. Así lo presenta la prensa de San Luis:

Recientemente se dio a conocer un estudio donde se alerta que en la región del bajo se encuentran los estados con mayor incidencia en violencia familiar en el país, donde se ubica al Estado por arriba de la media nacional con 3 mil 700 casos ocurridos de enero a marzo de este año.⁷

Muertes de mujeres que bien se pueden clasificar como feminicidios, hechos que han generado no únicamente en San Luis, sino en todo el país, la indignación del pueblo, conllevando a masivas protestas en distintas partes del país. Siendo en la capital de la nación donde se han registrado un importante número de protestas. El pasado 14 de febrero de 2020, alrededor de 100 mujeres se manifestaron en frente del Palacio Nacional para reclamarle al presidente de México, Manuel López Obrador, mayor atención al tema del asesinato de mujeres en el territorio mexicano. Esto último después del caso de la joven Ingrid Escamilla, quien fue cruelmente asesinada y su cuerpo mutilado por su esposo en la Ciudad de México⁸. Las manifestantes alegaban que el presidente se ha interesado más por otros temas de menor importancia, como lo es la venta del avión presidencial, que por problemas de mayor gravedad como lo son la seguridad y el porvenir de las mujeres en México⁹.

Ahora bien, otro de los problemas sociales de San Luis Potosí que contribuye a los altos niveles de violencia del Estado es, sin duda alguna, el gran número de pandillas que existen en la actualidad en gran parte de los barrios o colonias. Según los expertos en la materia de delincuencia, en San Luis potosí hay alrededor de 450 pandillas tan solo en la zona metropolitana, las cuales año tras año siguen en aumento¹⁰.

⁶ “Guanajuato: del apogeo económico a la narcoviencia”, Infobae, Ciudad de México, 16 de febrero, 2020, <https://www.infobae.com/america/mexico/2020/02/16/guanajuato-del-apogeo-economico-a-la-narcoviencia-y-el-huachicoleo/> (fecha de consulta: 22 de febrero de 2020).

⁷ Patricia Calvillo, “San Luis Potosí, por encima de la media en violencia familiar”, *El sol de San Luis*, San Luis Potosí, 17 de mayo, 2019, <https://www.elsoldesanluis.com.mx/local/san-luis-potosi-por-encima-de-la-media-en-violencia-familiar-3632686.html> (fecha de consulta: 22 de mayo de 2019).

⁸ “Feminicidio de Ingrid Escamilla”, *BBC*, Ciudad de México, 11 de febrero, 2020, <https://www.bbc.com/mundo/noticias-america-latina-51469528> (fecha de consulta: 19 de febrero de 2020).

⁹ “El feminicidio que sacude el gobierno de López Obrador”, *El tiempo*, Ciudad de México, 14 de febrero, 2020, <https://www.eltiempo.com/mundo/latinoamerica/protestas-en-mexico-en-contra-del-feminicidio-de-ingrid-escamilla-462398> (fecha de consulta: 18 de febrero de 2020).

¹⁰ Patricia Azura, “Operan en SLP y Soledad pandillas sin control”, *Sol de San Luis*, San Luis Potosí, 27 de marzo, 2019, <https://www.elsoldesanluis.com.mx/local/operan-en-slp-y-soledad-pandillas-sin-control-3237001.html> (fecha de consulta: el 30 de marzo de 2019).

Estas pandillas, como lo indica Patricia Azuara, se conforman en su gran mayoría por menores de edad quienes son inducidos a formar parte de estos grupos delictivos por distintas razones. En esta línea de ideas, Diego Vigil considera que los jóvenes que se integran a grupos pandilleros son influenciados por lo que llama como “*push effects*”, concepto definido, a su vez, de la siguiente manera: “Push effects are those affects that drive a person from one state to another. The influence of an undesirable environment pushes a person to find other outlets, making them susceptible to varying degrees of gang involvement”¹¹.

Estos factores de inducción que presenta Vigil se identifican claramente en el espacio social de la ciudad de San Luis Potosí. Entre ellos, por ejemplo, se tiene la disfunción familiar que se está presentando entre las familias de esta ciudad producto de la guerra entre los carteles del narcotráfico, dejando como resultado a muchos jóvenes huérfanos —principalmente de padre—. Según la prensa de México ya son entre 30 mil y 40 mil los niños los que han quedado huérfanos a causa de la mencionada guerra¹². Por su parte, el subsecretario de salud de México, Dr. Hugo López-Gatell Ramírez, considera que son los jóvenes que carecen de “pertenecía” los que están propensos a involucrarse con pandillas desde temprana edad debido a que están en la búsqueda de reconocimiento y aceptación¹³.

Algunos de los barrios de la ciudad de San Luis Potosí más afectados por la presencia de pandillas son los siguientes: colonia Arbolitos, la 21 de marzo, Las Piedras, Pavón, General I Martínez, Barrio de Tlaxcala y la colonia Primera de Mayo. Las pandillas que sobresalen en los distintos barrios son los “Vatos Locos”, “los Mokikis”, “los Chinos”, “los Slayers”, “la Fama 11” y “la Fantasma 18”¹⁴. A continuación se presentan imágenes de las dos últimas pandillas, las cuales, como se ha hecho mención, son el enfoque principal de la presente investigación:

¹¹ Diego James Vigil, *Gang and Non- Gang Families in East Los Angeles* (Texas: University of Texas Press, 2007), 127.

¹² “En México hay entre 30 y 40 mil huérfanos por la guerra del narco”, *El momento*, Ciudad de México, 4 de junio, 2019, <https://almomento.mx/en-mexico-hay-entre-30-y-40-mil-huerfanos-por-la-guerra-al-narco/> (fecha de consulta: 19 de febrero de 2020).

¹³ Manuel Andrés López Obrador, “Conferencia de prensa matutina”, *Milenio*, 29 de octubre, 2019, video, <https://www.youtube.com/watch?v=qzERR-srFHg> (fecha de consulta: 29 de octubre de 2019).

¹⁴ Alejandro Torres, “San Luis territorio de pandillas”, *Global Media*, San Luis, 11 de abril, 2018, <https://www.globalmedia.mx/articles/-Cu%C3%A1les-son-las-12-colonias-con-m%C3%A1s-pandillerismo-> (fecha de consulta: 15 de marzo de 2018).



Figura 1. En esta pared se puede ver uno de los tantos grafitis que representan a una de las pandillas más popular en la colonia Primera de Mayo, “la Fama 11”. Foto: Jaime Boyzo, 2019.



Figura 2. En esta fotografía se muestra “el placaso” distintivo de la otra de las pandillas más importante del barrio de San Luis, “la Fama 18”. Foto: Jaime Boyzo, 2019.

Según el testimonio de algunos habitantes de la colonia Primera de Mayo, las pandillas “la Fama 13” y “la Fantasma 18”, son dos de las pandillas más antiguas —principalmente “la Fantasma 18”—. Así lo comenta una de las vecinas de esta colonia:

Yo recuerdo que desde muy joven hace unos 10 años la pandilla de la Fantasma 18 ya existía. Cuando iba a la escuela era muy común ver a los miembros de esta pandilla en las esquinas tomando o drogándose. Varias veces los pandilleros estaban únicamente esperando ver a pandilleros rivales para agredirlos. Recuerdo siempre pasar por las calles donde estaban ellos, los Fantasmas 18, y recuerdo que tenía miedo de ellos.¹⁵

Así pues, se tienen a pandillas o gangas que controlan gran parte del territorio de la colonia Primer de Mayo. Una manera en que dichas pandillas muestran el dominio de alguna calle o sección del barrio es mediante el grafiti que expone “el placaso” distintivo de cada una —tal signo se muestra en las imágenes anteriores (1 y 2)—. En su mayoría, las calles de este barrio de la ciudad de San Luis están llenas de grafitis similares; de hecho, se podría decir que es difícil encontrar alguna calle que no presente grafitis que se relacionen con alguna de las pandillas locales. Así lo resalta una residente de esta colonia:

Los grafitis de las pandillas se pueden ver por todos lados, en cada esquina. Los ves diario en todas partes cuando vas al mercado, a la tienda. A veces vas caminando por alguna calle y te das cuenta de que ya hay algunos nuevos en las paredes, aunque los propietarios de las casas o negocios tratan de borrarlos, los pandilleros los vuelven pintar. Ya de que tanto mirarlos por todas partes te acostumbras a vivir en una colonia llena de grafitis, ya ni les pones atención.¹⁶

En su mayoría, estas pandillas locales tienen grandes influencias del extranjero. Esto se puede reafirmar a través de los grafitis que se encuentran en la colonia Primera de Mayo. A continuación, un ejemplo de lo mencionado anteriormente:

¹⁵ Graciela García, 17 de junio de 2019, San Luis Potosí, México.

¹⁶ *Ibíd.*



Figura 3. Es muy común ver en las calles de la colonia Primera de Mayo que los pandilleros en sus grafitis incluyan palabras en inglés como la que se ve en este caso. Foto: Jaime Boyzo. 2019.



Figura 4. En este ejemplo tenemos otro referente a Estados Unidos. En este puesto ambulante de tacos se puede ver que hacen referencia a una ciudad del estado de Massachusetts. Foto: Jaime Boyzo, 2019.

En la primera imagen se muestra el nombre de la pandilla de *la 18* también conocidos como los Fantasmas de la colonia Primera de Mayo. Debajo del nombre de la pandilla se ve una palabra que se parece a la pronunciación en inglés de “likes” (*laikes*) junto al número 38, el cual representa a otra pandilla local de menor importancia. En la segunda imagen, el grafiti sobre el local ambulante muestra la palabra “Boston” que hace referencia a la ciudad del Estado de Massachusetts, en los Estados Unidos. En gran parte de los barrios de la ciudad de San Luis es muy común encontrar grafitis que presentan palabras, ciudades o algún otro tipo de referente que asocia a las pandillas locales con los Estados Unidos. Estas pandillas bien pueden ser producto de lo que Alejandro Madrid¹⁷ propone como transculturación, es decir, como una transferencia de valores de una cultura a otra mediante migraciones.

Esto último es posible que ocurra debido a que algunos de los líderes o integrantes de estas pandillas residieron en Estados Unidos y regresaron a su país de origen, ya sea voluntariamente o por ser removidos forzosamente. De ahí que San Luis reciba anualmente un número importante de repatriados de Estados Unidos; en esta línea de ideas, Cristian Morales presenta las siguientes cifras, “Según datos del Instituto de Migración y Enlace Internacional del Gobierno del Estado (IMEI), en el primer bimestre de 2019 hubo mil 100 potosinos deportados desde Estados Unidos”¹⁸. Debido a que algunos de los repatriados que se integraron en una pandilla local de San Luis ya habían sido parte de alguna pandilla en su antiguo país de residencia insertaron valores de pandillas foráneas en las locales, así crearon una especie de pandilla híbrida o pandilla moderna, de corte Mexicoamericano.

Estas pandillas de San Luis son del tipo que Bill Sanders¹⁹ define como territoriales, ya que son pandillas que pelean por territorio. Asimismo, algunos expertos, entre ellos Karen L. Kinnear²⁰, comentan que este control de barrios es importante para las pandillas porque en estos lugares realizan sus ventas de drogas. Lo que significa que entre más territorio controlado haya, mayores ingresos económicos tendrán las pandillas. Posiblemente por esta razón “la Fama 11” y “la Fantasma 18” siempre están en constante conflicto por el control total de la colonia Primera de Mayo, creando así un constante caos en el barrio. Según el testimonio de algunos de los vecinos de esta colonia, son frecuentes las peleas callejeras entre pandilleros en

¹⁷Alejandro Madrid, *Music in Mexico: Experiencing Music, Expressing Culture* (United States: Oxford University Press, 2003), 7.

¹⁸ Cristian Morales, “Deportó Trump a mil 600 potosinos de EU”, *Quadratin*, San Luis Potosí, 7 de abril, 2019, <https://sanluispotosi.quadratin.com.mx/san-luis-potosi/hubo-mil-100-potosinos-deportados-de-eu-en-el-primer-bimestre-de-2019/> (fecha de consulta: 7 de abril de 2018).

¹⁹Bill Sanders, *Gangs: An introduction* (New York: Oxford University Press, 2016), 62.

²⁰Karen Kinnear, *Gangs* (Santa Barbara: ABC, 2009), 21.

las que es muy común el escuchar detonaciones de arma de fuego. De esta manera es narrada dicha situación gracias al testimonio de un residente de la colonia:

Es muy común escuchar en las calles tanto de día como de noches como los pandilleros se pelean. Algunas veces son piedras las que usan para la riña. Se escuchan que caen en los techos de las casas y que pegan en las puertas. Ahora ya es muy común que se escuchen balazos cuando estas pandillas se enfrentan. En una ocasión ya en la noche recuerdo haber escuchado que se empezaron a pelear los pandilleros, y en eso, se escucharon gritos e insultos, y entonces después, uno de los pandilleros empezó a decir que los iba a matar y fue cuando se escucharon varias detonaciones de arma de fuego. A la mañana siguiente nos dimos cuenta de que varios pandilleros habían sido heridos y que uno había perdido la vida, su nombre era Cristian.²¹

Es en este sentido que Karen Kinnear²² comenta que desde 1998 se incrementó el uso de armas de fuego entre los pandilleros. Lo mencionado por Kinnear es probablemente debido a que ahora los pandilleros de San Luis tienen mayores ingresos económicos producto, por un lado, de la venta de drogas ilegales y, por otro, de sus conexiones con carteles del narcotráfico quienes los equipan con armamento. Desde luego estas dinámicas tienen como consecuencia conflictos más violentos entre pandilleros en los barrios, tal como sucede en la colonia Primera, donde dichos pandilleros se propician severas lecciones entre ellos o incluso la muerte. Tal panorama trae consigo, sin lugar a duda, mayor preocupación en la población. Una vez más esta rivalidad entre pandillas se puede ver a través de algunos grafitis que se encuentran por las calles del barrio.



²¹ María López, 3 de mayo de 2019, San Luis Potosí, México.

²² Karen Kinnear, *Gangs*, 20.

Figura 5. En esta pared se puede ver como los pandilleros borran los distintivos de pandillas rivales para encima poner los suyos. Este grafiti es una representación del conflicto entre ellos. Foto: Jaime Boyzo. Año 2019.



Figura 6. Este grafiti es otro ejemplo de la rivalidad entre las distintas pandillas. Foto: Jaime Boyzo. Año 2019.

En ambas ilustraciones se muestran grafitis con “placazos” y letras, unas escritas encima de otras. Eso indica que miembros de otras pandillas borran los grafitis rivales y ponen los suyos. Así se crean grandes conflictos entre las pandillas. Según el testimonio de uno de los integrantes de la pandilla “la Fama 13”, cuando esto ocurre únicamente se puede resolver mediante “la guerra”.

Aunque estas disputas callejeras entre pandillas incrementan la violencia en los barrios, son en realidad las distintas actividades delictivas que cometen las que incrementan la delincuencia en la ciudad de San Luis Potosí. Así lo resalta la prensa local:

Estas bandas han encontrado en la delincuencia común una forma de vida, por lo que delitos como robo a casas habitación, de autopartes, a transeúntes, con y sin violencia son el pan de cada día en San Luis Potosí y su zona metropolitana, acciones que se incrementan alrededor de los días de pago.²³

Diariamente los residentes del barrio de la colonia Primero de mayo están expuestos a este tipo de delincuencia por parte de los pandilleros. Tal como lo comenta uno de los residentes, el robo a casa habitación es muy común en la colonia:

²³“400 pandillas se apoderan de la ciudad”, *Planoinformativo*, San Luis Potosí, 04 de octubre, 2018, <https://planoinformativo.com/616843/400-pandillas-se-apoderan-de-la-ciudad-slp> (fecha de consulta: 8 de enero de 2020).

Es común que en la colonia los pandilleros se metan a las casas. Todos los vecinos saben que hay que tener cuidado con los pandilleros porque se meten a las casas. Los pandilleros vigilan a las personas y cuando saben que no están se meten. Se brincan las bardas y se meten por las ventanas a los cuartos para llevarse lo que puedan. Si tienes un perro para vigilar tu casa, cuando no estás los envenenan para después meterse. En una casa que está atrás de la mía envenenaron al perro y como la barda estaba muy alta hicieron un hoyo en la barda para más fácil meterse. En mi casa hace unos meses se brincaron la barda que tengo y se llevaron mi pantalla y otras cosas de poco valor. Ahora, es más peligroso, como mujer estar sola en la casa, porque se ha escuchado que cuando se brincan los pandilleros, si te encuentran sola, hasta te pueden violar. Así le acaba de pasar a una vecina de la calle.²⁴

Este *modus operandi* de las pandillas, el cual la prensa local y los residentes de la colonia resaltan, también se percibe a través de algunos de los grafitis que se encuentran en las calles:



Figura 7. Un ejemplo de cómo los pandilleros condenan la vida delictiva que les tocó vivir, al expresarse de la delincuencia, como un acto maldito. Foto: Jaime Boyzo. Año 2019.

En el anterior grafiti, las pandillas hacen una referencia a la vida delictiva que llevan, resaltando la frase “maldita delincuencia”. Se entiende que con la palabra “maldita”, la cual es seguida por la palabra “delincuencia”, hay un rechazo por parte de los pandilleros hacia estas actividades ilícitas. Los jóvenes se sienten condenados

²⁴ María López, 3 de mayo de 2019, San Luis Potosí, México.

a esta vida probablemente por las circunstancias que ha creado la pobreza que los rodea; así, y según datos de la agencia federal “INEGI”, en San Luis, el 40% de las familias viven en precariedad económica²⁵. Es muy común en esta colonia que una familia de 4 integrantes dependa de un salario de aproximadamente entre 150 y 200 pesos para subsistir. Así lo corrobora el testimonio de un residente de esta colonia:

Yo trabajo seis días a la semana desde hace diez años en la construcción para poder mantener a mi familia. Yo comencé en este trabajo ganando muy poco, aproximadamente 100 pesos en el año 2010, y era muy difícil sobrevivir. Mi esposa se queda en casa con los hijos, y pues no puede trabajar para ayudarme. Incluso ahora que ganó un poco más, alrededor de 200 pesos apenas es para el día a día, muy limitado. Aunque quiera que mis hijos algún día vayan a la universidad, pues no voy a tener el dinero para apoyarlos, al menos que haya alguna beca del gobierno.²⁶

Esta escasez económica hace la vida de las familias de estas colonias difícil y hostil, especialmente para los jóvenes. Debido a esta limitación económica, en la que viven gran parte de las familias, es muy común que dichos jóvenes únicamente cursen hasta la secundaria, y solo en algunos casos, llegan a terminar la preparatoria. Así es como las personas en este tipo de colonias dejan de ir a la escuela, no por no querer seguir estudiando, sino más bien porque, aunque la educación primaria, secundaria y preparatoria es casi gratuita en México, los padres no cuentan con los recursos para apoyarlos con uniformes, útiles escolares y transporte. Razón por la cual se tiene altos índices de deserción escolar; algunos jóvenes se van a trabajar por los mismos bajos salarios que sus padres, y, con esto, continuar con el sempiterno ciclo de miseria y escases en la que viven. En el peor de los casos, otros simplemente se pierden en las calles en pandillas o con alguno de los tantos carteles del narcotráfico.

Gran parte de los analistas que estudian pandillas alrededor de mundo como Karen L. Kinnear²⁷, Bill Sanders²⁸, David Curry, Scott H. Decker y David C. Pyrooz²⁹, están de acuerdo en que las pandillas en general comparten algunas características entre ellas. Algunas de las que resaltan estos expertos son: la lealtad entre los miembros del grupo que conforman la pandilla, la rivalidad con otros grupos pandilleriles y el comportamiento delictivo, el cual se manifiesta en actividades que van desde el simple robo, a la extorsión y la venta de drogas ilegales. Tanto “la Fama 13” y “la

²⁵Jaime Hernández, “No alcanza para comer a 4 de cada 10 hogares,” *Pulso*, San Luis Potosí, 01 de agosto, 2019, <https://pulsoslp.com.mx/slp/no-alcanza-para-comer-a-4-de-cada-10-hogares/972735>, (fecha de consulta: 2 de enero del 2020).

²⁶ Manuel González, 10 de mayo de 2019, San Luis Potosí, México.

²⁷Karen Kinnear, *Gangs*, 4.

²⁸Sanders Bill, *Gangs: An introduction* (New York: Oxford University Press, 2016), 6-7.

²⁹David Curry, Scott H. Decker, David C. Pyrooz, *Confronting Gangs* (New York: Oxford University Press, 2013), 5.

Fantasma 18” presentan este tipo de estructura propuesta por los mencionados estudiosos, pero también presentan una otra característica que es generalmente omitida en el análisis de las pandillas: la propensión por los grafitis y su relación con la religiosidad. Esta peculiar cualidad que define a ambas pandillas de la Primera de Mayo se resalta a través de dichos grafitis que se encuentran alrededor del lugar.



Figura 8. La imagen de la Guadalupana es con la que los pandilleros de ambas pandillas tienen gran conexión espiritual y respeto. Foto: Jaime Boyzo. Año 2019.

En esta última imagen se revela a pandilleros con una gran cercanía a la religión católica. Aquí se muestra que los pandilleros tienen un profundo apego a importantes imágenes canónicas católicas; por ejemplo, a la Virgen de Guadalupe. Asimismo, en este grafiti se evidencia cómo los pandilleros agregan a la figura de la Guadalupana la frase “ruega por nosotros”. Esta es una imploración por parte de los pandilleros a la Virgen para que ella interceda por ellos ante —presumiblemente— Dios. Es probable que esta frase sea un indicio de conciencia por parte de los jóvenes, quienes asumen que llevan una vida delictiva y, a la vez, peligrosa, por lo que requieren intervención divina tanto para su resguardo diario como para el perdón por sus pecados.

Esta devoción por imágenes católicas se puede entender mediante lo que Anne Marie Losonczy³⁰ propone como “catolicismo popular”. Es decir, este tipo de catolicismo, aunque retoma representaciones iconográficas canónicas, desplaza a estas imágenes fuera de su aposento divino. Dicha práctica religiosa deja a un lado el espacio definido como sangrado por las instituciones católicas para pasar a ocupar lugares marginales como los barrios de las ciudades. Por su parte, aquellos territorios se bautizan pintando distintas imágenes religiosas en las paredes de las calles para así, luego de la intervención, ser concebidos como espacios de esencia divina gracias a una práctica popular religiosa. Estos espacios donde se practica el “catolicismo callejero”, hacen parte de un panorama común en los barrios de San Luis Potosí.

Por ejemplo, al recorrer las calles de la Primera de Mayo en San Luis se puede ver que la imagen con la que más simpatizan las pandillas locales es la de la Guadalupeana. He aquí otro ejemplo de lo expuesto hasta el momento:



Foto 9. Otro ejemplo de la gran simpatía que los pandilleros tienen por la Guadalupeana. Foto: Jaime Boyzo. Año 2019.

Esta es otra de las tantas imágenes de la Virgen que se pueden encontrar en las calles de este barrio de la ciudad de San Luis. Como se puede ver, al grafiti de la Virgen se le agrega una corta plegaria que dice lo siguiente:

Virgen santísima de Guadalupe

³⁰ Anne Marie Losonczy, “La trama interétnica ritual, sociedad y figuras de intercambio entre los grupos negros y emberá del Choco” *Tabula Rosa* Vol.6: n° 4 (2006): 8.

madre y reina de nuestra patria
aquí nos tienes humildemente postrados
ante tu prodigiosa imagen
en ti ponemos toda nuestra esperanza
tú eres nuestra vida y consuelo
estando bajo tu sombra protectora
y en tu maternal regazo, nada temeremos.

El primer verso de esta oración realiza una habitual introducción de la Guadalupeana, “Virgen Santísima de Guadalupe”. De igual modo, se hace una gran reverencia a la imagen de la Virgen a la que los siguientes versos “Reina de nuestra patria,” proclamándola como benefactora de México. A su misma vez se puede percibir una actitud humilde por parte del pandillero ante la imagen sagrada, casi de sumisión, como lo señala la siguiente línea: “Aquí nos tienes humildemente postrados”. Nuevamente, mediante esta plegaria el pandillero razona y asume su vida delictiva, sobre la que únicamente tendrá una resolución positiva mediante la divinidad de la imagen. Esto último se entreve en la siguiente oración: “en ti ponemos toda nuestra esperanza”, en el cual que se propone que la salvación será encontrada al lado de la *Reina de México*. Finalmente, en las últimas líneas, los pandilleros intentan implorar por una especie de redención de sus actos ilegales, tal vez no por parte de la sociedad, sino más bien por parte de la *Patrona de México*: “estando bajo tu sombra protectora y en tu maternal regazo”, “nada temeremos”. Especialmente la última frase resalta una cercanía relevante entre la entidad divina y estos personajes, casi de complicidad entre la Virgen y los pandilleros.

Es de resaltar que, a esta imagen de la Guadalupeana, se le agrega también la de San Judas Tadeo, venerada de igual forma por los pandilleros de la colonia Primera de Mayo. Así es como esta imagen se encuentra plasmada mediante grafitis por doquier en el barrio de la ciudad de San Luis. A continuación, un ejemplo:



Figura 10. La imagen de San Judas Tadeo resguardando la muerte de un joven pandillero. Foto: Jaime Boyzo. Año 2019.

A esta imagen de San Judas Tadeo, le acompaña una breve plegaria que dice lo siguiente: “Tu ausencia duele/ pero tu recuerdo/ siempre nos hará sonreír”. Dicha imagen y plegaria son parte de un memorial de un fallecido, de quien se omitirá el nombre, pero de quien se dará a conocer su seudónimo, el “Chuky”. Aparentemente el difunto tenía escasos 31 años, y si bien no era tan joven como la mayoría de los integrantes de las pandillas, tampoco se podría decir que estaba en el cénit de su vida. Aunque se desconoce con certeza si el “Chuky” pertenecía a “la Fama” o a “la Fantasma”, se sabe que se dedicaba a la venta de droga. Así lo presenta el siguiente relato:

Yo recuerdo a ese muchacho que le decían el Chuky porque se la pasaba siempre en la calle con los pandilleros. Era muy conocido en las calles de la Primera de Mayo. Todos sabíamos en la colonia a lo que se dedicaba, a la venta de las drogas. Lo último que supe de él, fue lo que me dijo la comadre, que lo habían matado otros pandilleros.

³¹

Y pese a que no se saben con exactitud las razones de la muerte de este pandillero, se conoce que quienes lo mataron fueron otros pandilleros rivales. Al respecto, Carlos Mario Perea³² explica que dentro de la vida pandilleril el concepto de la muerte se matiza en contraste con las condiciones que rodean a estos jóvenes. Es decir, debido a que la vida del pandillero es vivida en constatare desdicha y opresión, la muerte deja de ser esa inevitable desgracia que le llega a toda ser humano para volverse,

³¹ Jessica Ibarra, 15 de junio de 2019, San Luis Potosí, México.

³² Carlos Mario Perea, “Pandillas: muerte y sentido” *Revista Latinoamericana de seguridad ciudadana* n°.4 (2008): 26.

en cambio, en una suerte de liberación con cierto toque divino. Razón por la cual cuando un pandillero muere se hace una ritualización de su deceso. Por su parte, Perea ilustra estos ritos de despedida en referencia a pandillas colombianas de la siguiente manera:

En el cementerio la ceremonia tiene mayor realce. Una calle del honor custodia el féretro hasta el último momento. La música reserva sus mejores notas, las flores llueven y se “sopla” duro mientras se le tiran las predilecciones a la fosa: “Si fumaba perico se le llevan tubos, si fumaba bazuco, papeletas, si metía bóxer, tarros”. Luego, vendrán las visitas al cementerio. Se reúne “*el parche*” y los lunes, día de muertos se limpia la tumba de la maleza, se cambian las flores y se adentran en la renovación del pacto de lealtad. “Nos trabamos en la tumba, ponemos la bareto en la cruz donde está la cabeza, se lo dejamos prendido hasta que se acabe y armamos el nuestro. Para no olvidarlo.”³³

Una característica primordial en este acto de ritualización es el mantener un pacto de lealtad con el pandillero después de su muerte. Con esto último se vuelve el mismo difunto un importante simbolismo dentro del ritual de la muerte. Así lo explica el mismo autor:

Con la muerte el pandillo se ritualiza, frente a ningún otro acontecimiento lo hace. Por un momento se incorpora a los flujos de la vida colectiva, ingresa en la liturgia popular y se ve arrastrado en el duelo que conmueve a la comunidad. Pero a su vez ahí provoca la férrea transgresión. Se apropia de una de las prácticas más densas y consistentes de la cultura, el ceremonial de la muerte, introduciendo los signos del mundo paralelo.³⁴

En esta transgresión dentro del rito de la muerte, el expandillero se transforma en una especie de entidad divinizada por los mismos pandilleros, la cual se puede definir como una especie de ángel guardián. Esta conversión de un cuerpo sin vida a una imagen simbólica dentro del espacio del rito de la muerte se presencia, por ejemplo, en la muerte de “Chuky”. En este caso, la transgresión es posible por su apego a la imagen de San Judas Tadeo. Esta importante imagen católica crea el espacio al que ahora pertenece aquel pandillero abatido. Lo cual da consuelo a los que lamentan la muerte del joven porque entienden que ahora su muerto pertenece a este espacio divino que encabeza el mencionado santo.

Y, de hecho, al mismo pandillero que lloraron durante su muerte —el llanto es parte esencial del rito de la muerte—, ahora en su nuevo aposento divino, se le reza y se le pide por el bienestar de la pandilla. Es tanta la cercanía de esta imagen divinizada del pandillero abatido con las imágenes canónicas que, a cambio del encargo

³³ *Ibid.*, 28.

³⁴ *Ibid.*

o el milagro, se le pagan mandas. Un ejemplo de esto es la promesa de una celebración del día de su muerte cada año como forma de agradecimiento por sus favores. De igual modo, esta re-ritualización anual de la muerte del “Chuky” ayuda a reafirmar la lealtad de los pandilleros con su cuerpo rencarnado en esencia divina.

Este espacio que ocupa el pago de mandas al santificado, al igual que el de la ritualización de la muerte del que habla Perea, se va distorsionando. Es decir, con el acto de recibir un milagro llega también la obligación de tener que pagarlo, obligación con el santo que poco a poco se va volviendo más desafiante. En este sentido, deja de ser un favor divino que se paga con un rezo, una flor o una veladora para volverse una deuda que requiere mayor exigencia. Esta exige no es una cotidiana ofrenda, sino más bien la entrega del beneficiado. Una especie de sacrificio, pero no únicamente del que pide y ora por un milagro ante el que ahora es su benefactor, quien se puede flagelar o sangrar frente a su imagen, sino que ahora es preciso el sacrificio del otro, es decir, del enemigo pandillero. Esta entrega del rival se inicia, con el sacrificio del peor de todos, con la entrega de la vida de aquel que le quitó la vida al “Chuky”. Iniciándose así el ciclo insaciable de venganzas que, en lugar de detenerse con la muerte del presunto agresor, se acelera. Lo que termina por atrapar a otros jóvenes pandilleros en el juego del vengador. Así pues, la mencionada actitud del pandillero de ser alguien justiciero se explica, precisamente, debido a que la misma se vincula con el pago de una manda a un santo complaciente, lo que logra transformar un simple acto criminal en una acción casi divinizada.

De este modo, y debido al gran valor que adquiere la muerte de un pandillero rival en conexión con el acto de pagar por un milagro, la existencia de ese *otro* se reduce básicamente a nada. Este fenómeno permite explicar el porqué de tantas muertes entre los pandilleros de San Luis potosí sin remordimiento alguno; de ahí que dichas muertes entre ellos se vean como trofeos o acciones gloriosas. Actos que al no ser ritualizados por el resto de la sociedad son comprensibles únicamente como acciones irracionales, y, ante la ley, como hechos criminales. Sin lugar a duda, se trata de una incompreensión del mundo ideológico de los pandilleros sobre religión, venganza y muerte que limita soluciones certeras al problema de delincuencia pandilleril es este estado de México. En consecuencia, la carencia del entendimiento ideológico de las pandillas únicamente ha permitido promover soluciones de castigo contra los jóvenes, en lugar de propugnar por un proceso de rehabilitación, tal como acertadamente lo comenta Mauro Cerbino³⁵. En el caso concreto de San Luis de Potosí, se entiende que las medidas punitivas en lugar de lograr la reivindicación e incorporación de los jóvenes a la sociedad —el cual debe ser el primordial objetivo—, los llena de más resentimiento, el cual se manifiesta en actos violentos ante la sociedad Potosina.

Esta actitud de justificación de la acción cruel y violenta que emplean algunas pandillas de San Luis Potosí en apego a lo religioso, según proponen otros estudios,

³⁵ Mauro Cerbino, *Jóvenes en las calles: cultura y conflicto* (Barcelona: Digitalia, 2006):16.

es comparable alrededor del mundo con distintas agrupaciones delictivas. Por ejemplo, en el Sur de Asia con grupos considerados como extremistas, los cuales hacen uso de principios religiosos como el *jihad*, con el que, según la definición dada por estos grupos extremistas, logran obtener una especie de justificación de sus actos violentos o terroristas³⁶. De igual manera, sucede con algunos carteles del narcotráfico en México. Estas agrupaciones tienden a tener fuertes lazos con figuras consideradas como divinas, siendo, por ejemplo, el caso el del cartel de Michoacán con la imagen del guerrero templario medieval o la del cartel de Sinaloa con la imagen del Santo Malverde³⁷. Imágenes a las que los miembros de estos carteles no únicamente les imploran por protección y resguardo para mantenerse a salvo del peligro, sino que también dicha relación divina sirve para suplicar por la redención de sus actos delictivos³⁸. En el caso de las pandillas de San Luís, se ha creado un vínculo con imágenes canónicas católicas como lo es con la Virgen de Guadalupe y la de San Judas Tadeo—de igual manera que las otras agrupaciones mencionadas— para intentar lograr que sus actos pandilleriles, delictivos, criminales, puedan tener una justificación divina. Es decir, para que el robo, la venta de drogas ilegales, el hurto a transeúntes, el robo a casa habitación, pasen de ser vistos como actos ilícitos, a ser concebidos como una especie de actos divinamente justificados, justicieros. Así, los pandilleros se tendrían como seres que únicamente actúan en contra de una sociedad injusta y perversa, que los ha condenado a vivir sumergidos en una gran pobreza absoluta.

³⁶ *Jihad*, según la interpretación que usualmente le dan estos grupos radicales, obliga a los creyentes de la religión del islam a la defensa de la fe ante los que atenten contra ella. Interpretación del término que les da justificación a sus luchas y acciones violentas y que les otorga una gloriosa gratificación del sacrificio de sus propias vidas. Ver: J.M. Gohari, *The Taliban: Ascent to Power* (New York: Oxford University Press, 2001), 11.

³⁷ Según la leyenda popular del estado de Sinaloa, Jesús Malverde fue un bandido que vivió durante el periodo del porfiriato en México. Una de las cualidades que hizo famoso a este bandido fue que para ayudar a los pobres robaba a los ricos. Razón por la que después de ser colgado por militares porfiristas, la gente comenzó a visitarlo donde fue sepultado. Desde entonces, en varias regiones de México, la gente atribuye a Malverde poderes curativos y grandes milagros. Por lo que ahora este personaje que una vez fue un bandido común es querido e idolatrado como un Santo bendito sinaloense. Ver: Antonio Avitia, *Corrido histórico mexicano* (Ciudad de México.: Universidad Autónoma de México, 1995), 205-208.

³⁸ En un estudio extenso presentado como tesis doctoral titulada *La construcción de la figura narrativa del narcotraficante desde el romance español hasta el narcocorrido mexicano*, basada en el análisis de imágenes, textos, narcocorridos y entrevistas, se encontró que el cartel de la Familia Michoacana del estado de Michoacán en México, el que luego cambió su nombre al cartel de los Caballeros Templarios de Michoacán mantenía fuertes lazos con la imagen del caballero templario existente en la época Medieval española. Lo que por un lado ofrecía al cartel una renovada imagen, y, por el otro, le ofrecía a los líderes y miembros del cartel un respaldo espiritual. Conexión que poco a poco se fue descubriendo que también servía como espacio donde los miembros del cartel podían suplicar por perdón de sus pecados y encontraron justificación divina para sus actos y actividades ilícitas. Ver: Jaime Boyzo, “La construcción de la figura del narcotraficante: desde el romance español hasta el narcocorrido” (Tesis doctoral en Universidad de Calgary, 2018), 118-135.

Referencias

Fuentes primarias

Entrevistas

Entrevistada realizada por el autor a María López, 3 de mayo de 2019, San Luis Potosí, México.

_____. Manuel González, 10 de mayo de 2019, San Luis Potosí, México.

_____. Jessica Ibarra, 15 de junio de 2019, San Luis Potosí, México.

_____. Graciela García, 17 de junio de 2019, San Luis Potosí, México.

Fuentes secundarias

Avitia, Antonio. *Corrido histórico mexicano*. Ciudad de México: Universidad Autónoma de México, 1995.

Azura, Patricia. “Operan en SLP y Soledad pandillas sin control”. *Sol de San Luis*, San Luis Potosí, 27 de marzo, 2019. <https://www.elsoldesanluis.com.mx/local/operan-en-slp-y-soledad-pandillas-sin-control-3237001.html>

Bill, Sanders. *Gangs: An introduction*. New York: Oxford University Press, 2016.

Boyzo, Jaime. “La construcción de la figura del narcotraficante: desde el romance español hasta el narcocorrido”. Tesis doctoral en Universidad de Calgary, 2018.

Calvillo, Patricia. “San Luis Potosí por encima de la media en violencia familiar”. *Sol de San Luis*, San Luis Potosí, 17 de mayo, 2019. <https://www.elsoldesanluis.com.mx/local/san-luis-potosi-por-encima-de-la-media-en-violencia-familiar-3632686.html>

Cerbino, Mauro. *Jóvenes en las calles: cultura y conflicto*. Barcelona: Digitalia, 2006.

Curry David, Scott H. Decker, David C. Pyrooz. *Confronting Gangs*. New York: Oxford University Press, 2016.

“El camino real, The Royal Road” ASCE, Virginia, 2020. <https://www.asce.org/project/el-camino-real---the-royal-road/>

“El feminicidio que sacude el gobierno de López Obrador”. *El tiempo*, Ciudad de México, 14 de febrero, 2020. <https://www.eltiempo.com/mundo/latinoamerica/protestas-en-mexico-en-contra-del-feminicidio-de-ingrid-escamilla-462398>

“Ellos son los Talibanes”. *Vanguardia*, Coahuila, 17 de mayo, 2017. <https://vanguardia.com.mx/articulo/ellos-son-los-talibanes-el-sanguinario-grupo-del-narco-que-surgio-para-enfrentar-los-zetas>

“En México hay entre 30 y 40 mil huérfanos por la guerra el narco”. *El momento*, Ciudad de México, 4 de junio, 2019. <https://almomento.mx/en-mexico-hay-entre-30-y-40-mil-huerfanos-por-la-guerra-al-narco/>

- Espino, Manuel. “Experto cifra en 38 mil asesinatos en 2019”. *El Universal*, Ciudad de México, 5 de noviembre, 2019. <https://www.eluniversal.com.mx/nacion/seguridad/experto-cifra-en-38-mil-asesinatos-en-2019>
- “Feminicidio de Ingrid Escamilla”. *BBC*, Ciudad de México, 11 de febrero, 2020. <https://www.bbc.com/mundo/noticias-america-latina-51469528>
- Gasca, Sofia. “Ya empezó la feria nacional de la enchilada 2019”. *El universal*, Ciudad de México, 24 de abril, 2019. <https://www.eluniversal.com.mx/menu/ya-empezo-la-feria-nacional-de-la-enchilada-2019>
- “Guanajuato: del apogeo económico a la narcoviolenencia”. *Infobae*, Ciudad de México, 16 de febrero, 2020. <https://www.infobae.com/america/mexico/2020/02/16/guanajuato-del-apogeo-economico-a-la-narcoviolenencia-y-el-huachicoleo/>
- Gohari, J.M. *The Taliban: Ascent to Power*. New York: Oxford University Press, 2001.
- Hernández, Jaime. “No alcanza para comer a 4 de cada 10 hogares”. *Pulso*, San Luis Potosí, 01 de agosto, 2019. <https://pulsoslp.com.mx/slp/no-alcanza-para-comer-a-4-de-cada-10-hogares/972735>
- Losonczy, Marie Anne. “La trama interétnica ritual, sociedad y figuras de intercambio entre los grupos negros y emberá del Choco”. *Tabula Rosa* Vol.6: n° 4 (2006): 355-363.
- Lozano, Rocha Raymundo. “Menores de edad integran 422 pandillas”. *Sol de San Luis*, San Luis Potosí, 18 de febrero, 2019. <https://www.elsoldesanluis.com.mx/local/menores-de-edad-integran-422-pandillas-3076206.html>
- Madrid, Alejandro. *Music in Mexico: Experiencing Music: Expressing Culture*. New York: Oxford University, 2003.
- Morales, Cristian. “Deportó Trump a mil 600 potosinos de EU”. *Quadratin*, San Luis Potosí, 7 de abril, 2019. <https://sanluispotosi.quadratin.com.mx/san-luis-potosi/hubo-mil-100-potosinos-deportados-de-eu-en-el-primer-bimestre-de-2019/>
- Kinnear, Karen, Gangs. Santa Barbara: ABC, 2009.
- Obrador, López Manuel Andrés. “Conferencia de prensa matutina”. *Milenio*. 29 de octubre, 2019, video. <https://www.youtube.com/watch?v=qzERR-srFHg>
- Perea, Mario Carlos. “Pandillas: muerte y sentido”. *Revista latinoamericana de Seguridad Ciudadana* n° 4 (2008): 23-34.
- Torres, Alejandro. “San Luis territorio de pandillas”. *Global Media*, San Luis, 11 de abril, 2018. <https://www.globalmedia.mx/articles/-Cu%C3%A1les-son-las-12-colonias-con-m%C3%A1s-pandillerismo->
- Vigil, James Diego. *Gang and Non-Gang Families in East Los Angeles*. Texas: University of Texas Press, 2007.
- “400 pandillas se apoderan de la ciudad”. *Plano informativo*, San Luis Potosí, 04 de octubre, 2018. <https://planoinformativo.com/616843/400-pandillas-se-apoderan-de-la-ciudad-slp>

Poética de los Valores y sus metáforas *Poetics of Values and their metaphors*

Recibido el 08 de mayo de 2020, aceptado el 27 de mayo de 2020

Francisco das Chagas Amorim de Carvalho*

Resumen

Las metáforas son flores expresivas del lenguaje, a través de ellas percibimos la amistad en un contexto; también es el modo de hacernos presente aquello que se encamina del no-ser al ser; así, constituyen el recurso poético apropiado para utopías. Con metáforas se configura distintos paradigmas utópicos y perspectivas ideológicas. Objetivamos verificar una Poética de los Valores. A través de un lenguaje comprensivo y sus procesos metafóricos se puede aprender acerca de la verdad y participar de un mundo en proyección. El arte de cultivar buenas palabras colabora también para el cultivo de la humanidad.

Palabras clave: ética, metáforas, comprensión, utopía, poética de los valores.

Abstract

Metaphors are a resource of language through which similes are perceived; also, the way to make us present that which is on way from non-being to being; it is the poetic resource appropriate to utopias. The metaphors configure different utopian paradigms and ideological perspectives. We aim to verify a Poetics of Values. Through a comprehensive language and its metaphorical processes, it is possible to learn about the truth and participate in a world in projection. The art of cultivating

* Doctor en filosofía en Ética y Estética, profesor adjunto en Universidade Federal do Piauí. Mestre en Artes, Brasil, fcarvalho@ufpi.edu.br

good words also contributes to the cultivation of humanity.

Keywords: ethics, metaphors, comprehension, utopia, poetics of values.

Exordio: *el arte de la conversación*

Escribe Nietzsche: valorar es crear¹, define así la filosofía como acto creativo, afirma que realizar valoraciones caracteriza la humanidad, y que valorar da sentido a las cosas y la existencia. Se establece conexión entre valor y sentido, entre valorar, estimar y sentir. Estimar y crear exigen capacidades cognoscitivas y sensibles. No solo se mide con codos o brazos, la unidad de medida *metros* no sirve para todas las dimensiones que crea la humanidad, la vida se puede medir con largueza e intensidad; ya se verificó que la vida no se puede medir, o reducir, en un tanto de monedas. En un contexto de pandemia, es posible percibir que la distancia se mide con solidaridad o indiferencia; se carece de la presencia del otro, si no es posible la presencia física, que sea sentida a través de palabras.

En situación de inminente perdición, científicos alertan que la especie humana está en una encrucijada, en riesgo de extinción, uno se siente llamado a volver al *prius* de su constitución, hacia lo más sencillo, los elementos primeros, y la palabra fue, según Heráclito², el principio (*arkhé*) del cosmos y de la humanidad, la razón y el sentido de la *physis*. En tiempo de hostilidad y de sequía espiritual, es necesaria la sabiduría atesorada en palabras, cultivadas para estos tiempos de olvido, de búsqueda de autoconocimiento, pues sin conocer, no se comprende, ni se sabrá cuidar. La curación por las palabras —*logoterapia*— es sabiduría antigua, puede ser vista en el *epos homérico*³. En *Fedro*⁴, junto a una fuente, Sócrates habla de esta medicina de palabras terapéuticas, el *phármakon* de la oralidad dialéctica, la terapia curativa del alma y de la polis a través del diálogo.

Emilio Lledó, cuando por ocasión del Premio Princesa de Asturias, comenta acerca de estos elementos primeros, frutos del cultivo de las humanidades:

Pero esta luz interior, este descubrimiento del “gozo de los sentidos, (*aistheséom agápesis*) (Met. I.980a) estuvo determinada por una nueva forma de mirar, y unos nuevos objetos “ideados” “mirados”, que la tradición latina llamará conceptos, o sea algo concebido por la mente y que habrían de forjar un nuevo universo de palabras “elementales”. Palabras que ya no indicaban el mundo entorno, que no señalaban la realidad: la dureza de la tierra, el soplo del aire, el contacto fluyente, viviente, del agua.

¹ Friedrich Nietzsche, *Así habló Zaratustra* (Madrid: EDAF, 2005).

² Hermann Diels, Walter Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker* Vol. 3, 17ª ed. (Dublin, Zürich: Weidmann, 1973), DK 22 B 1. En citas posteriores se referencia como DK (Diels-Kranz).

³ Pedro Laín Entralgo, *La curación por la palabra en la antigüedad clásica* (Barcelona: Anthropos, 2005).

⁴ Platón, *Diálogos III. Fedón, Banquete, Fedro* (Madrid: Gredos, 1988), 274b-278e.

En esa constelación de significados se hizo presente algo que no podíamos tocar, no podíamos percibir con los sentidos, sino con esa luz interior, nacida en el corazón del lenguaje y que nos ha hecho comunicación y humanidad, que nos ha transformado en palabra. Esos elementos se llamaron “Verdad”, “Bien”, “Belleza” (*Alétheia, Agathón, Kalón*). Puras voces, puro aire semántico que nada señalaban fuera de sí mismo, pero cuya mismidad empezó a hacerse tan imprescindible como el aire o el agua.⁵

El diálogo, explica Emilio Lledó⁶, posibilita la vida, el *reconocimiento*. Esta es la cuestión: conversar es vital, y para ello el aire libre. Escribe Lledó que el diálogo, que es etimológicamente transmitir, también es compartir, y resume todos estos conceptos: libertad, educación, memoria, democracia y, finalmente, felicidad, porque solo siendo con los otros, con ellos, el *ser—ahí* viene a *ser—con*, podemos ser por dentro y ser felices. No se trata de escribir espejos, en la citada obra escribe Lledó, haciendo referencia a Aristóteles: “Si uno quiere verse tiene que mirarse en un espejo, pero si uno quiere conocerse de verdad debe mirarse en un amigo”. No aparecen sin motivos las palabras: conocer, libertad, verdad. Los valores, así como las metáforas, aparecen en constelaciones, así define Lledó.

El *logos —légein*, palabra— que también tiene sentido de *reunir, recoger*, manifiesta su verdadera naturaleza en la conversación, escribe Gadamer: “Creo que este es el punto de partida sólido del planteamiento hermenéutico: el lenguaje encuentra su ser verdadero en la conversación. Estamos como quien dice entretejidos en el lenguaje [...]”. Y más adelante: “En una palabra: queremos encontrar un lenguaje común. A esto se le llama conversación. [...] El arte de comprender consiste seguramente y ante todo en el arte de escuchar”⁷. El lenguaje nace y vive en la conversación; es decir, que la lengua misma se crea en cada conversación de nuevo; siguiendo las huellas de Platón, el pensamiento mismo es de naturaleza dialógica: todo pensar es un diálogo consigo mismo y con el otro.

Gadamer colabora para recuperar la dimensión cognoscitiva del pensar poético, en obras como *Arte y verdad de la palabra*, y en *Poema y diálogo*. La conjunción entre pensamiento y poesía —*poiesis*-creación— ocurre cuando el pensamiento está “lleno de vida”. Existen vínculos entre pensar y “modos de ser” —*formas de vida*—, entre el *entendimiento* y la *vivencia*; eso que se aplica al pensar, también se aplica al sentir. Sin embargo, la normalidad racionalizada de la vida, para sus mecanismos de reproducción, solo exige preguntar por razones del ser, y casi nada sobre los sentidos del ser; el *tener sentido* expone las fragilidades y distintos modos

⁵ Emilio Lledó Iñigo, “Intervención en la Ceremonia de Premio Princesa de Asturias de Comunicación y Humanidades”, discurso, Ceremonia de entrega de los Premios Princesa de Asturias, Oviedo, España, 23, octubre, 2015, 2, https://www.rae.es/sites/default/files/Discurso_Emilio_Lledo_Premio_Princesa_de_Asturias.pdf (fecha de consulta: 11 de junio de 2020).

⁶ Emilio Lledó, *Pensar es conversar* (Barcelona: RBA, 2015), 21.

⁷ Hans-Georg Gadamer, *El giro hermenéutico* (Madrid: Cátedra, 1995), 203 y 227.

de *decir el ser*. En Brasil, el gobierno retira las humanidades de los planes de formación de la clase obrera, las áreas prioritarias para el gobierno son aquellas que dicen el *cómo hacer*; las humanidades y la poesía evocan otras preguntas: *¿Por qué? ¿Con quién? y ¿Para quién?* Se excluye la dimensión sensible de la producción, tal vez para evitar preguntas acerca de la condición humana y acerca de los mecanismos de producción, por veces, en contra de la vida.

Ahora, la urgencia de una nueva forma de vida y sus modos de producción, por la distancia obligada (ob-ligada) se apela a los sentidos, otros sentidos de ser. En la *Metafísica*, dice Aristóteles: “los hombres poseen por naturaleza el deseo de saber”⁸. El amor por el saber (filosofía), resalta la dimensión estética (αἴσθησις-*aisthesis*) del conocer, el deseo natural de ver y de oír. Con frecuencia se olvida el “por naturaleza”, y “el deseo”. Ese “por naturaleza” libera de las características de los saberes considerados útiles: saber a costa de *duro esfuerzo, el precio a pagar, o sudor del rostro*, y el conocimiento bajo la evaluación del mercado, a merced de las circunstancias. Enseña Aristóteles acerca de ese gozo por sí mismo, en algo o actitud, con independencia de su utilidad, sobre todo el que da la vista, no solo para *hacer* algo, mismo cuando no espera recompensa; sobre todos los sentidos, un sentido humano, superior a las necesidades. Este es el sentimiento que mueve la solidaridad al que se apela en estos tiempos de crisis y falta de humanidad. Por eso bien habla Lledó: “Inyectar en la mente de los universitarios la idea de que están no para aprender sino para ganarse la vida es, como diría Walter Benjamin, en un pasaje de 'La vida de los estudiantes', la manera más grande de perderla”⁹. Kant difunde el *sapere aude* en *¿Qué es la Ilustración?*¹⁰, pero la vida de verdad, esa que pone cara a cara libertad y naturaleza, exige *sentire aude*. Es decir: “osar sentir”, es más, justamente por no hacer caso de esa dimensión poética del saber, el deseo, la política brasileña actualmente es cautiva de mentiras, tal vez no se haya dado atención suficiente a la educación de los deseos, para la autonomía y autogestión de las necesidades, para conducir los deseos, saber elegir los objetos de admiración, saber ver y oír; ahí *aisthesis* como “elevación de los sentidos”; los sentidos han estado bajo las necesidades prioritarias del mercado. Goebbels, jefe de propaganda nazi, afirmó que “la mentira repetida muchas veces se torna verdad”; la mentira llega a ser más *querida* que la verdad, no tanto por no saberse la verdad de los hechos, sino porque la voluntad está cautiva; el *cativar* (cautivar) se confunde con su sentido de conquistar. Palabras que encantan para el bien o para el mal. Expone Ricoeur, en su obra *Historia y verdad* que el espíritu de la verdad es anterior a todas las verdades, y el espíritu de la mentira, anterior a todas las mentiras; que el “espíritu de mentira contamina la búsqueda de la verdad a través del corazón, eso es, por su exigencia unitaria; es el paso en falso de lo total al totalitario”¹¹ (libre

⁸ Aristóteles, *Metafísica* (Madrid: Gredos, 1994), 69-70.

⁹ Emilio Lledó, *Pensar es conversar*, 23.

¹⁰ Emmanuel Kant, *Filosofía de la Historia* (Madrid: Fondo de Cultura Económica, 2000), 25-37.

¹¹ Paul Ricoeur, *História e verdade* (Rio de Janeiro: Editora Forense, 1968), 194.

traducción); alerta Ricoeur acerca de la asociación entre lo totalitario, la mentira y el poder, a ellos antepone los criterios del espíritu de verdad: el círculo antes que un orden jerárquico, la pluralidad: la complejidad de la vida presenta ordenes de verdad, la autonomía: la búsqueda de la verdad como camino —apertura a posibilidades—. También Platón en *Segundo Hippias o de la mentira*, en la dialéctica de Sócrates, parece mostrar que el que miente por voluntad (Ulises) es mejor que aquél que miente de modo involuntario (Aquiles), pero la *atención* está en la actitud de obrar con intención y el obrar sin *tener intención*; parece indicar la necesidad de educar para las intenciones, el que actúa según su bella naturaleza su obrar no resulte en violencia voluntario, ni involuntaria; la bella naturaleza es fruto de cultivo; condición para el *entendimiento* —*intendere*, intención— construido con *atención* —cuidado—.

La eficacia de las *redes sociales* en educar o *conquistar* —quisto = querido— los sentidos, ha conducido nuestra sociedad a la *conexión* y también al obscurantismo, el poder apuesta más en lo que quiere la gente que en lo que piensa. Hay que preguntar por lo que se siente, por lo que se desea. Así, ¡*sentire aude!* Escribe Lledó: “el sentir que sentimos ha sido, tal vez, el primer paso con el que el ser humano ha comenzado a tomar consciencia de sí mismo y de su lugar en el mundo”¹². A todo pensar grande le acompaña un paisaje correspondiente. Preguntar por la verdad ha venido ser una cuestión de vida o muerte. Hoy, parece ser más fácil el acuerdo acerca de una imagen que acerca de un concepto o una idea. Así, ¡la verdad tiene que afectar la gente! ¡Tiene que tener sentido! Un pensamiento vivo y un fuerte sentimiento generan palabras creadoras, poéticas, que vienen ser semillas y futuro.

Gadamer¹³, a partir de la *Ética Nicomáquea*, comenta que el *entendimiento* en cuanto *modo de conocer* es también *modo de ser*. Aristóteles planteó que podemos *ser comprensivos*, existe un modo de conocer como *comprensión*, un modo de ser *comprensivo*. Gadamer explica que *la comprensión* “no es una comunión misteriosa de las almas sino participación en un sentido comunitario”¹⁴, es encuentro de horizontes entre dos círculos, entre personas singulares o entre lo singular y lo comunitario; el movimiento circular “describe un momento estructural ontológico de la comprensión”, además, escribe, el sentido de este círculo que subyace a toda comprensión posee una nueva consecuencia hermenéutica que se puede llamar “anticipación de perfección”¹⁵. La “anticipación de perfección”, que domina nuestra comprensión está en cada caso determinada respecto a algún contenido. No solo se supone una unidad inmanente de sentido que pueda guiar al lector, sino que la comprensión de éste se guía constantemente por expectativas de sentido trascendentes que surgen de su relación con la verdad de lo referido por el

¹² Emilio Lledó, *Imágenes y Palabras* (Madrid: Taurus, 2017), 19.

¹³ Hans-Georg Gadamer, *Verdad y método* (Salamanca: Editora Sígueme, 1993), 183.

¹⁴ *Ibíd.*, 183.

¹⁵ *Ibíd.*, 184.

texto. La verdad no se deja tomar de asalto, ella exige coraje, actitud, un modo especial de acercarse; este modo especial de acercarse a ella es la comprensión, y la comprensión es un arte, tiene ritmo, comprender lleva tiempo, es una forma de presencia, de asentimiento —asentir, sentir junto, con sentimiento—, por eso todo acuerdo sella un “gesto de comprensión”; la comprensión del amigo no da órdenes, comprende las circunstancias, conmueve un amor mayor, una ley mayor, aquí tienen lugar actos-palabras: mirar con palabras, las cosas salen del oscuro —las personas del olvido y laberintos— con palabras, por eso: ser la palabra amiga, acoger en la lengua materna: traducir, interpretar —*hermêneia*—¹⁶; aún, *tener tacto con las palabras*, pues la *comprehensión* no es la reducción de la diferencia a la repetición. Hoy se verifica: también la soledad —el encierro, aislamiento forzado—¹⁷ genera una especie de sed y de hambre; eso evoca la metáfora de la palabra como alimento, agua viva.

Se plantea la escritura como lugar de encuentro; el lenguaje poético con sus metáforas permite compartir horizontes, establecer mediación, el punto medio, sin reducir las singularidades ni excluir los tiempos propios de los invitados al diálogo. Esa *lógica de la comprensión, arte de la conversación*, requiere actitudes como mirar desde el lugar y circunstancias que ocupan al otro, la interpretación o comprensión tiene que ver con *desplazarse*, el lenguaje crea espacio, la comprensión implica un modo de ser, un gesto, un movimiento circular, esfuerzo de unidad de sentido, “la comprensión implica siempre acuerdo”¹⁸; el punto medio, no fijo, sino danzante, entre puntos de vista, entre lugares históricos o tiempos, es el *topos* de la hermenéutica, lo hermético no como cercado por muros, sino: tender puentes entre-mundos. En este desplazarse se considera la distancia en el tiempo y su significación para la comprensión, con más tiempo, comprendemos de modo diferente. El que conoce, que sabe, comprende: el tiempo de vida está lleno de valor, luego, todo juicio, porque histórico, sentado, no puede decir toda la verdad, eso implica que hay que tener humanidad, tener educación para la humanidad, una interpretación no agota las posibilidades, a toda sentencia —*sentire*— le acompañan predicados.

Entre los espacios de la *vida activa* en Grecia, el *theátron* era lugar de hacer teorías, de ver en profundidad. Los griegos, en su teatro, practicaban actos de juicio como acto educativo, como *paideia*. Así, la *phrónesis* —acto de bien juzgar, sabiduría práctica— viene complementada por la *synesis*. En la *Ética Nicomáquea*¹⁹, la *synesis* es la *comprensión* con la que se sigue a otro que habla de

¹⁶ Paul Ricoeur, *La metáfora viva* (Madrid: Ediciones Cristiandad, 1980), 59.

¹⁷ Livia Tomova *et al.*, “The need to connect: Acute social isolation causes neural craving responses similar to hunger”, *Cold Spring Harbor Laboratory/bioRxiv*, Massachusetts, 2020, <https://www.biorxiv.org/content/10.1101/2020.03.25.006643v2.full.pdf+html> (fecha de consulta: 11 de julio de 2020) 30.

¹⁸ Hans-Georg Gadamer, *Verdad y método*, 365.

¹⁹ Aristóteles, *Ética Nicomáquea* (Madrid: Gredos, 1998), 284.

sus pensamientos y sentidos acerca de lo que entiende ser lo mejor; el contenido como el modo de conocer de la *synesis* corresponde a los de la *phrónesis*, con la diferencia de que en la *synesis*, el “entrar en acuerdo” unos con otros, no se impone ni da órdenes, crea condiciones para pensar junto, se ofrece al diálogo comprensivo; si pensar es conversar, escuchar una voz interior, o voces, pues que son resonancias, es de la salud discernir entre la voz propia, que tiene morada interior desde el principio, y todas las que ahí han tenido acogida u hospitalidad, y conversar es crear espacio, un círculo de comprensión, un lugar común para decir y escuchar. El buen orador esgrime, pesa, mide, pule, cocina, medica con palabras.

El lenguaje común entre amigos da oportunidad al *ser* y *hacer* entre amigos, el arte de vivir a través de una *poiesis* conjunta, crea campo para el acuerdo, de ahí ser obra de la filosofía el embellecer o hermosear. Ser lenguaje, escuchar su verdadero nombre, el discurso interior que florece, el enigma que uno es a través del amigo se ilumina; así Dante en la subida, iluminado por los ojos de Beatriz. Gadamer²⁰ escribe que se llama *kalón* todo lo que no está determinado por las necesidades de la vida sino por el modo de vivir, todo que los griegos comprendían bajo el término de *paideia*. Son cosas bellas aquellas cuyo valor es evidente por sí mismo, excelentes por sí mismas, no en virtud de otras cosas, el caso de lo útil. El uso lingüístico permite reconocer sin dificultad que lo que se llama *kalón* posee un rango óntico superior. Sócrates, en el *Banquete*, dice que se embellece para encontrarse con la belleza. Es la diferencia entre el discurso científico y el poético, este dice por sí mismo, el ser ahí de las cosas es el ser poético, difiere el cuerpo descrito del cuerpo vivido; hay quién mide las cosas del mundo a distancia, las explica, y hay quién *piensa con las cosas*, está implicado y complicado con ellas; las mide mientras recorre el mundo; la visión microscópica puede tener colaboración de una visión macroscópica o cósmica. Era esa idea de armonía entre todas las cosas que cultivaba la *paideia* griega, y la educación cósmica de los indígenas amerindios²¹.

Acerca de la educación para estimar valores, escribe el filósofo Emilio Lledó:

Una famosa intuición de la filosofía griega, atribuida a Protágoras, nos dice que “el hombre es la medida de todas las cosas”. Y sabemos que es cierto, que nuestra intimidad es el misterio que oculta esa perspectiva con la que nos acercamos al mundo. Pero ese *homo mensura* que manifiesta la esencia de nuestra personalidad, del ser que somos o que estamos llegando a ser, nos enfrenta a otras cuestiones sustanciales:

¿Quién mide en nosotros?

¿Qué medimos?

¿Cómo medimos?

Y en definitiva: ¿Quién nos enseña a medir?

²⁰ Hans-Georg Gadamer, *Verdad y método*, 571.

²¹ Eduardo Viveiros de Castro, “Perspectivismo y multinaturalismo na América indígena”, *Revista Contrastes: O que nos faz pensar* Vol. 14: n° 18 (2004).

La educación, la *paideía*, inicia, ya en la infancia, ese proceso de construir el “quien” que mide en nosotros. Los reflejos mentales, los posibles reflejos condicionados que, como en el famoso experimento de Pavlov, inyecta en las neuronas, el lenguaje de los medios de comunicación, de nuestros, digamos, educadores, determina, condiciona, esclavizándola o liberándola, nuestra vida y nuestra persona. Aunque lo importante no son tanto los medios, sino las fuentes, los orígenes, los manantiales de los que brota todo lo que esos medios “mediatizan”. [...] Ese anhelo de superación, de cultura, de cultivo es, tal vez, la empresa más necesaria en una colectividad, en una “polis” y en su memoria. En ella, en esa educación de la libertad, alienta el futuro, el de la verdad, el de la lucha por la igualdad, por la justicia, por la inteligencia.²²

María Zambrano acerca de cómo en las escuelas se educa los sentidos, escribe:

Algo se forma entre el ver y el oír; entre el mirar y el escuchar. [...] Y antes, porque cada sentido tiene su cortejo, sus ayudantes en otros sentidos revelados o no. ¿Sabemos acaso cuántos sentidos en verdad tenemos? ¿No existirán sentidos desconocidos todavía, implicados en otros o emplazados en lugares del sistema nervioso no identificados todavía?

Descifrar lo que se siente, percibir con cierta nitidez lo que dentro de uno mismo pasa, es una exigencia del ser persona. La vida que dentro de nosotros fluye pide una cierta transparencia.

Un dato sensorial supone y lleva consigo todo un mundo, quizás el mundo todo. Mas de una cierta manera. Un sentido es un camino hacia la realidad, una vía de acceso a ella. Lo cual sucede sin duda porque la realidad, ella, es inagotable. Y porque hemos perdido, si alguna vez lo tuvimos, el contacto inmediato con ella.²³

¿Cuántos valores ignorados por falta de sensibilidad? ¿Cuánto de humanidad aún por libertar?

El método de la naturaleza

Emanuel Lizcano muestra que a través de metáforas podemos conocer determinado imaginario social; a este modo de conocer define *análisis socio-metafórico*, el método que propone es tan hermenéutico como analítico, escribe:

La génesis, formación y transformación de los conceptos científicos es descrita por la historia y prescrita por la filosofía (epistemología, metodología). Aquí trataremos de inscribirla. El análisis socio-metafórico no se desliza por la superficie de la ciencia ya escrita, haciendo de cada caso un mundo, ni impone a la ciencia por escribir sus prescripciones, haciendo de cada mundo un mero caso, sino que asiste —como una partera— al proceso de inscripción de la ciencia, a ése momento

²² Emilio Lledó Iñigo, “Intervención en la Ceremonia”, 3.

²³ María Zambrano, *Filosofía y educación (manuscritos)* (Málaga: Editorial Ágora, 2007), 57.

en que lo aún no dicho pugna por encontrar la palabra con que decirse; esa palabra poética que, con el tiempo, quedará inscrita en el concepto científico, en el cual deja su huella o marca, tras el cual se oculta al tiempo que lo tensa, prestándole su dinamismo.²⁴

La actividad metafórica no es sólo una actividad lingüística —ni ornamental, como plantea la retórica clásica, ni estructural, como considera la llamada *nueva retórica*— sino también una actividad en la que aparecen el contexto y la experiencia del sujeto de la enunciación. Explica Lizcano que ese *sujeto metaforizante* es un sujeto social, concreto —histórica y socialmente situado— que se dirige a un oyente concreto en una situación concreta, un sujeto que, para construir sus conceptos y articular su discurso, selecciona unas metáforas y desecha otras en función de factores sociales. La hipótesis del análisis socio-metafórico es que: todo concepto es concepto metafórico y, *por tanto*, concepto social; en un análisis socio-metafórico la metáfora funciona como mecanismo cognitivo que traslada al *término* el saber adquirido sobre el *sujeto*, prestando a aquél perfiles y contenidos que *propiamente* pertenecen a éste. Escribe Lizcano: “el análisis socio-metafórico la metáfora funciona inclusive como mecanismo cognitivo que traslada al *término* el saber adquirido sobre el *sujeto*, prestando a aquel perfiles y contenidos que *propiamente* pertenecen a éste”²⁵. Las metáforas establecen vínculos entre pensamiento y mundo, entre cultura y naturaleza, entre *bios* y *logos*.

[...] la metaforología intenta acercarse a la subestructura del pensamiento, al subsuelo, al caldo de cultivo de las cristalizaciones sistemáticas, pero también intenta hacer comprensible con qué “coraje” se adelanta el espíritu en sus imágenes a sí mismo y cómo diseña su historia en el coraje de conjeturar.²⁶

Se puede investigar la *poética de los valores*, a través de una *metaforología*, según así define Hans Blumenberg o un *análisis sócio-metafórico*, según Lizcano.

En *Hermenéutica y acción*, tratando de *teoría de las metáforas*, Ricoeur considera que: “los símbolos están enraizados en campos en sí mismos ofrecidos a una investigación dispersa. [...] De múltiples maneras, la actividad simbólica carece de autonomía; es una actividad *ligada*.”²⁷; más que una actividad ligada, se constituye en un arte de ligar: “[...] de modo que es el símbolo mismo el que impulsa, bajo su forma mítica, hacia la expresión especulativa; el símbolo mismo es aurora de reflexión”²⁸. Ricoeur establece relación entre la teoría de la interpretación y las cualidades de Eros, entre lo legal y lo bueno, entre la “poética

²⁴ Emanuel Lizcano, “La metáfora como analizador social”, *Empiria. Revista de Metodología de Ciencias Sociales* n° 2 (1999): 30.

²⁵ *Ibid.*, 35.

²⁶ Hans Blumenberg, *Paradigmas para una metaforología* (Madrid: Trotta 2003), 47.

²⁷ Paul Ricoeur, *Hermenéutica y acción* (Buenos Aires: Prometeo Libros, 2008), 30.

²⁸ Paul Ricoeur, *Freud: una interpretación de la cultura* (Madrid: Siglo XXI, 1970), 38.

del amor” y la “prosa de la justicia”, este arte de ligar, o de actuar —atar, unir, mediar, conectar—, propia del actor —auctor, creador—, el “artífice de tramas” que actúa por metáforas, cuyo arte está *entre* la *lexis* y la *poiêsis*, entre *lexis* y *mimêsis*, que actúa *entre* lo interior y lo exterior, lo singular y lo universal [lo posible, verosímil, la poesía], es una *hermêneia*, conforme expone Ricoeur en *Metáfora viva*²⁹; afirma Ricoeur³⁰ al considerar la *Poética* de Aristóteles que *mythos* es *mimêsis*, la *mimêsis* es *poiêsis*, el acto de imitar no consiste en mera copia, es acto creador, si “el arte imita la naturaleza”, este obrar es *mimêsis physêos*, este arte consiste en comprender *el método de la naturaleza*, y desde ahí crear; mientras la historia se queda en lo particular, la poesía parte de lo real y de la naturaleza y se eleva a lo universal. Aún desde Aristóteles, Ricoeur que por universal se entiende lo que el hombre medio diría o haría “verosímil o necesariamente”³¹, luego, el *mythos* no es sólo una reestructuración de las acciones humanas, sino una estructura que *realza*, escribe Ricoeur:

la *mimesis* es restauración de lo humano, no sólo en lo esencial, sino en un orden más elevado y más noble. La tensión propia de la *mimesis* es doble: por una parte, la imitación es a la vez un cuadro de lo humano y una composición original; por otra, consiste en una restauración y en un desplazamiento hacia lo alto. Este rasgo, unido al anterior, nos lleva a la metáfora.³²

La metáfora no se reduce a meros ornamentos de lenguaje. Considerando la relación entre *lexys* —*elocución*— y *mythos* —*la trama*— en la tragedia, más bien está “la metáfora al servicio del “decir”, del “poematizar”, que se realiza no a nivel de palabra, sino de poema”; no se presta pues a mero juego de palabras: “en relación con la imitación de las mejores acciones, participa de la doble tensión que caracteriza a la imitación: sumisión a la realidad e invención de la trama, restitución y elevación. Esta doble tensión constituye la función referencial de la metáfora en poesía”³³. Por “imitación de las mejores acciones”, refiere a acto de elevación y exaltación de la naturaleza, a esta elevación de sentidos se llame virtudes o valores, pues, tiende a la perfección, a la verdad, que la *paideia* articula lo bueno, lo legal, el Bien. Y lo ratifica en su obra *Amor y Justicia*, en donde escribe:

La analogía en el plano de los afectos y la metaforización en el plano de las expresiones lingüísticas son un único y mismo fenómeno. Esto implica que la metáfora es aquí más que un tropo, quiero decir más que un ornamento retórico. O, si se prefiere, el tropo expresa la tropología substantiva del amor, es decir a la vez

²⁹ Paul Ricoeur, *La metáfora viva*, 63.

³⁰ Paul Ricoeur, *La metáfora viva*, 65.

³¹ *Ibíd.*, 63.

³² *Ibíd.*, 64.

³³ *Ibíd.*.

la analogía real entre afectos y el poder del eros de significar y de decir el *ágape*.³⁴

Siendo, pues, el imitar connatural a los hombres, según Aristóteles³⁵, las *buenas metáforas* son apropiadas a los elementos creados —los valores— por esa otra naturaleza humana —la humanidad—. Ricoeur³⁶, comentando la *Poética*, resalta que el hecho de Aristóteles tratar del “buen uso de la metáfora en poesía” —recuerda los términos: “virtud” (*areté*)³⁷, “medida” (*metrion*)³⁸—, muestra las “virtudes” de la metáfora, que tienden hacia una deontología del lenguaje poético, que tiene afinidad con teleología de la *mimêsis*, que consiste en expresar “la grandeza de las acciones”; así, las “buenas metáforas” son modo de *estimar*, se afirma la relación entre metáforas y valores. Por lo cual, la “tropología sustantiva del amor” o “la analogía real entre afectos y el poder del eros”, está presente en la configuración de un *ethos*, en la plasmación de una ciudad y exaltación del mundo. Ricoeur entiende la actividad simbólica como fenómeno fronterizo entre deseo y cultura; la metáfora se mantiene en el universo ya purificado del *logos*, mientras el símbolo titubea sobre la línea de división entre *bios* y *logos*. En comentario a Mircea Eliade, acerca de los mitos, escribe:

Las ligazones operan al nivel mismo de “los elementos de la naturaleza” —cielo, tierra, aire, agua—; el mismo simbolismo uránico hace comunicar entre ellas epifanías diversas que, al mismo tiempo, remiten polarmente a lo divino immanente de las hierofanías de la vida. A lo divino trascendente se opone así un sagrado próximo, testimoniado en la fertilidad del seno maternal. En el universo sagrado, no hay vivientes aquí o allí, sino la vida como sacralidad total y difusa, que se deja ver en los ritmos cósmicos, en el ciclo de la vegetación, en la alternancia de los nacimientos y de las muertes. Es en este sentido que, en el universo sagrado, el simbolismo está ligado: los símbolos no llegan al lenguaje sino en la medida en que los elementos del mundo devienen en sí mismos transparentes.³⁹

En *Teoría de la interpretación*, Ricoeur trata de *la metáfora y el símbolo* y expone que la metáfora “Da testimonio del modo primordial en que se enraíza el Discurso en la Vida. Nace donde la fuerza y la forma coinciden”⁴⁰. Escribe, además: “El símbolo está ligado. El símbolo tiene raíces.”⁴¹ Una metáfora es todo un poema, es todo un paisaje, escribe Ricoeur que la metáfora muestra o revela

³⁴ Paul Ricoeur, *Amor y justicia* (Madrid: Caparros, 1993), 20.

³⁵ Aristóteles, *Poética* (Madrid: Gredos, 2011), 1448 b 5.

³⁶ Paul Ricoeur, *Metáfora viva*, 64.

³⁷ Aristóteles, *Poética*, 51458 a 18.

³⁸ *Ibíd.*, 1458 b 12.

³⁹ Paul Ricoeur, *Hermenéutica y acción*, 32.

⁴⁰ Paul Ricoeur, *Teoría de la interpretación: discurso y excedente de sentido* (México: Siglo XXI, 1995), 72.

⁴¹ Paul Ricoeur, *Hermenéutica y acción*, 38.

algo nuevo acerca de la realidad, este nuevo es fruto del *excedente de sentido*, eso que compartimos a través del paisaje, de un poema, una pintura, una música, es un excedente de sentido que brota de la vida, tal como los frutos del amor, un acrecido a este mundo. El simbolismo “sumerge sus raíces en las constelaciones *durables* de la vida, del sentimiento y del cosmos, tiene una estabilidad increíble, que llevaría pensar que el símbolo no muere nunca, sino que sólo se transforma”⁴². Ricoeur, en *Amor y justicia*, comenta la *teoría de los valores* de Max Scheller:

[...] un movimiento que pasa de un valor inferior a un valor superior, por el que el valor superior del objeto o de la persona se manifiesta por encima de nosotros; en tanto que el odio se mueve en la dirección opuesta”[...] “El amor es ese movimiento intencional gracias al cual, partiendo del valor dado a un objeto, su valor más alto es visualizado” [...] “procura la emergencia continua de valores siempre más elevados en el objeto —exactamente como si irradiara al objeto su propia armonía sin ningún tipo de constricción (incluso de anhelo) por parte del amante”.⁴³

Ricoeur considera el amor no simplemente como una reacción a un valor ya experimentado, sino una exaltación, un realzamiento del valor; él crea, aumenta el valor de lo que se hace cargo; el amor ayuda a su objeto a devenir más alto de lo que es en término de valor; el amor no sólo se dirige a las personas tal y como ellas son; han de llegar a ser lo que son, y el amor acompaña este devenir. En estos procesos la metáfora es este arte al servicio del amor para exaltación de valores, realzamiento y creación. Tal como valores aparecen en constelaciones, igualmente las metáforas, estas, a la vez organizan al mundo en proporciones y en armonía, en *Teoría de la interpretación*, escribe Ricoeur: “Una metáfora, en efecto, llama a otra y cada una permanece viva al conservar su poder para evocar a toda la red”⁴⁴. La *mediación* a través de la metáfora permite “hacer propio” lo “extraño”, fusión de horizontes, asimilación entre cosas, entre hombre y naturaleza. Es el procedimiento para comprender el pensamiento vivo; colabora para un arte de imitar la Vida.

La *metáfora* es en palabra de María Zambrano: “una forma de relación que va más allá y es más íntima, más sensorial también, que la establecida por los conceptos”⁴⁵, es decir: además de mostrar, enseña a “ver” y a escuchar, en el caso, valores como resonancias, modo de pensar poético. Zambrano elige al *corazón* entre todas las metáforas, pues con su ritmo todo lo mide, en la metáfora del corazón esplende a la par la naturaleza de la metáfora y la naturaleza de la realidad viviente entre todas, de la realidad que da vida a la vida.

El árbol de los valores

⁴² *Ibíd.*, 34.

⁴³ Paul Ricoeur, *Amor y justicia*, 20-21.

⁴⁴ Paul Ricoeur, *Teoría de la interpretación*, 77.

⁴⁵ María Zambrano, *Notas de un método* (Barcelona: Mondadori, 1980), 120.

Gadamer considerando *la contribución de la poesía para la búsqueda de la verdad*, entiende que “la palabra de la poesía entreteje de un modo indisoluble la dimensión del sonido y la dimensión del significado. [...]hay ciertos géneros de arte de la palabra en los que el entretejimiento llega a ser absolutamente indisoluble”⁴⁶; para ilustrar esa idea cita versos de Hölderlin: “En la canción sopla el espíritu”⁴⁷. Esta relación entre música y espíritu, o entre música y valores, demuestra que la Idea del Bien —idea en cuanto εἶδος (*eîdos*), vista, *aspecto*— llega a través de una visión, plasmada en la palabra escrita, o una configuración simbólica, pues el Bien también suena, repercute, es su latido que nos llama, es un sonido que rompe el silencio [de los tiempos] y la ignorancia, es un soplo que nos da vida.

El Bien puede aparecer, pero solo puede *ser o hacer sentido*, ser humanizado, si a través de nosotros, de ahí *persona* significar *carácter*, el *rostro* tallado con la experiencia. El sonido primordial, según las cuerdas de cada lira, o *ethos*, vibra en infinitos acordes, así el verbo se conjuga en cada ser viviente, así la luz en sus matices. La lógica de la escucha se muestra a través del lenguaje, se puede oír el *logos*. Muchas veces escribir es un callar, pero leer requiere una disposición, un estado de atención. El acto de la lectura —*legere, légein*, de ahí *logos*— no se da solo con la vista; es posible pronunciar la palabra, aunque en el espacio interior, es la voz del silencio, la música callada. No es lo mismo poder escribir o leer acerca del Bien, y el poder *decir el Ser*, y poder ser en convivencia o ser el Bien para los amigos, eso exige compromiso, a eso viene la música, la danza, un gesto de comprensión, de humanidad, el tender la mano o dar oídos, y darle voz, a eso viene una *poética de los valores*.

Hubo un tiempo, así como en el ágora, cuando todos en las escuelas se reunían para leer y escuchar poesías. Los sonidos, la música, la entonación, abre espacio, establece en uno mismo un lugar común, un lugar de acogida al otro, a los que llegan, como había en cada ciudad y su plaza central, un templete —*tholos* ático—, una concha acústica. Es así, el lenguaje crea un lugar, una casa para la humanidad en el cosmos, un lugar común —*khora*, *el mismo prefijo de chorus o círculo*— al que los griegos llamaron *oikouménē*, “—tierra— habitada”. Se puede aprender que estos bienes: ojos para ver, oídos para escuchar, son bienes comunes; cabe a todos y a cada cual cuidar. ¿Se puede volver a cultivar la práctica de la lectura pública, el habla del ágora? Se hace necesario cuidar la Tierra como lugar común.

A través de los cantos recogidos en la *Iliada* y la *Odisea*, Homero sembró los valores de la cultura griega. Mientras uno lee, habla, escucha a sí mismo, su registro sonoro sirve a la amplitud de horizontes de los amigos, y estos, cada cual, según su *ethos*, le acoge, amplifica y eterniza; también uno es para los otros, en esa

⁴⁶ Hans-Georg Gadamer, *Estética y hermenéutica* (Madrid: Tecnos, 1998), 117.

⁴⁷ *Ibíd.*, 118.

paideia se escucha a sí mismo, hablando y oyendo a otros, modo de afinar la lira de su ser, esa voz resuena en el cristal de tiempo que constituye cada *ethos*, el *logos* que resuena en cada corazón, es laborar en la conciencia colectiva. Y escuchar nos da nociones de medidas, de espacio, profundidades, intensidades, ritmos, nos aproximamos a la verdad en cuanto concepto que resulta de resonancias. Y cuando se declara acerca de la verdad, la belleza o lo bueno, se enseña a otros una experiencia del valor, no se ve el valor mismo, se ve *cómo* alguien que desde su lugar histórico experimenta el valor. El acuerdo se da en la sensación-verdad común posible, el lenguaje-paisaje proyecta la persona hacia el lugar del otro, así: *comprehensión*. A través de metáforas se da una mediación sensible a la palabra y voz de otro; por eso comparar metáfora y semilla, la semilla es espacio sin fronteras, posibilidades varias, abierto entre tiempos, dimensiones, es mediación entre círculos, camino y puerta que lleva del no-ser al ser.

En la *poiesis* de los valores, mientras cantamos la libertad, el amor, u otros valores en espacio público, seguimos hacia un horizonte común, recuerda Aristóteles: “todo es común entre amigos”⁴⁸, el amigo es nuestro otro yo; en el diálogo ampliamos nuestros horizontes, la verdad nos precisa afectar; se aprende a decir y a ser sensible a la verdad: viene siempre en un árbol o una constelación de valores, siempre llena de vida. Con todas las cosas creadas nuestros ancestros hilaron nuestra historia. Los antiguos pusieron el conocimiento como fruto, en un árbol que ya estaba ahí, antes de nosotros, a nadie pertenece en particular; un árbol no es solo un árbol, es inimaginable solo, es todo un jardín, es todo un mundo, un paraíso que se pierde cuando se opta por coger el fruto solo por sí y para sí, esa es la desmedida: actuar solo por sus deseos; en la Naturaleza nada está por un único fin, sus fines siempre son universales. El lenguaje es un bien común. Usar la voz teniendo en cuenta sus necesidades tiene un efecto, si además se tiene en cuenta que sirve a los demás, que se es portador de la palabra, los efectos son otros. Es posible cultivar valores⁴⁹, y no necesita cercar para sí el árbol de los valores, siguiendo a Nietzsche:

No tenemos nosotros derecho a estar *solos* en algún sitio: no nos es lícito ni equivocarnos solos, ni solos encontrar la verdad. Antes bien, con la necesidad con que un árbol da sus frutos, así brotan de nosotros nuestros pensamientos, nuestros valores, nuestros síes y nuestros noes, nuestras preguntas y nuestras dudas –todos ellos emparentados y relacionados entre sí, testimonios de una *única* voluntad, de una *única* salud, de un *único* reino terrenal, de un *único* sol. – ¿Os gustarán a vosotros esos frutos nuestros? – Pero ¡qué les importa eso a los árboles! ¡Qué nos importa eso a nosotros los filósofos!⁵⁰

⁴⁸ Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, 490.

⁴⁹ Nicolai Hartmann, *Ética* (Madrid: Encuentro, 2011), 85.

⁵⁰ Friedrich Nietzsche, *La genealogía de la moral* (Madrid: Alianza, 2000), 23.

El portador de palabras (*eleuterio*) se convierte en portador de valores. En *medio* del jardín del paraíso está el árbol del conocimiento y también el árbol de la vida. Los dos situados en el centro y este centro es nuestro corazón. Si se considera grande el que altera la materia, quizá aún más el que es capaz de alterar nuestro estado de espíritu. En el paisaje del jardín original, existe un manantial que se irradia en cuatro direcciones. Una misma fuente une todas las vidas. Todas las lenguas nacen de un lenguaje original. Este río primordial, que constituye un espejo líquido de aguas etéreas, mantiene vivas todas las experiencias de todos nuestros ancestros, de toda la Tierra. La metáfora muestra el enlace entre Naturaleza y *Logos*, el lenguaje es el *logos* común entre hombre y naturaleza, la posible *comprensión* entre *physis* y *ethos*, entre sensación y memoria, sentidos y lógica. La sabiduría es la proximidad hacia esta fuente común, no hacia un saber o virtud específicos, sino hacia lo que es más valioso en el mundo. En su *Ética*, acerca del cultivo de la sabiduría, escribió Nicolai Hartmann:

En este término suena perceptiblemente el *sapere* —degustar—. La sapientia es el gusto ético; el gusto, por cierto, sutil, refinado, diferenciador del valor, cultivado; el cultivo del órgano moral en tanto que, dirigido a la plenitud de la vida, significa contacto con todo lo que es valioso, orientación apreciativa y afirmativa hacia todo ello. Esto es básicamente algo distinto que el saber, la evidencia, la previsión, la cautela. Es la penetración del sentimiento del valor en el vivir.⁵¹

Si cada uno tiene su experiencia del valor, más que definir formas de ser, habrá de ser meta en la educación construir condiciones para el cultivo de valores, considerando circunstancias históricas y sociales, para el cultivo de esa semilla inmortal que pone en nosotros el lenguaje, que una educación crítica y poética hace fructificar; esa semilla necesita siempre ser mirada, necesita una contemplación activa. Solo una mirada amorosa, un *lenguaje de comprensión*, disuelve el espejo frío de la memoria, el corazón duro de la indiferencia, las actitudes totalitarias. El cultivo de la verdad es acción poética, ética y política. Si estamos condenados al olvido, estaremos en la verdad que cultivamos. La memoria del *logos* —y de los sueños, incluso sueños despiertos, estado de elevación poética— está constituida de justicia, libertad, alegría, amor; su acervo es inagotable, e inagotable está el río de la consciencia, lleno de experiencias, río de las aguas de la vida. En psicología es muy común la metáfora de “flujo de la conciencia” etc. El poeta vive en dos mundos a la vez, y crea otros.

Emilio Lledó encuentra en Platón la metáfora de los “jardines de letras”, que hay que plantar para la “edad del olvido”⁵² para cuando haya que atesorar “medios de recordar”. Según escribe Lledó, las metáforas “traen, pues, a la memoria los eternos problemas de los hombres, las eternas preguntas que, aunque sin respuesta,

⁵¹ Nicolai Hartmann, *Ética*, 465.

⁵² Platón, *Diálogos III. Fedón, Banquete, Fedro*, 276 d.

dan sentido y contenido a la existencia”⁵³. Confiar la verdad a unos cuantos instrumentos, o medios de propiedad y autoridad de unos pocos, no es acertado; justo por conexión de la verdad con otros valores, con la libertad, su cuidado debe ser público y accesible para todos, así el cuidado del río y de las florestas, todo aquello que es de importancia vital.

Esa la función que se verifica en las analogías, encontrar la amistad entre todos y todas las cosas; reconocer la verdad es, nos han alertado los oráculos, conocerse a uno mismo, es un arte que no se otorga a otro, aprendemos mientras caminamos juntos, mientras llegamos a ser lo que somos. El lenguaje es un arte en el taller de la naturaleza, porque tenemos tiempo, historias para contar, porque somos frágiles y mortales, pero justo por ello, a través del pensar poético, y del hablar, exprimimos nuestras experiencias hasta encontrar el sentido de la vida, es necesario un tiempo vivo para cultivar y extraer de las uvas de nuestro jardín el más precioso vino; y podamos invitar los amigos para conmemorar, cuando servimos lo mejor de nosotros mismos; llevamos todas las cosas hacia el ara de nuestro corazón, y ahí en el fuego sagrado, el perfume que sube hacia la eternidad es nuestra esencia; a través de bellas palabras mantenemos vivas las esperanzas, los sueños, proyectamos utopías y futuro.

Nicolai Hartmann, en su *Estética*, asocia lo “feo” un cristal roto, que produce la no *correspondencia* entre el interior y el exterior, la *desproporción* como origen del mal o corrupción. La belleza es velo y sello de la verdad. Hartmann trata de lo bello en la naturaleza y en el ser humano, sobre su aparecer en lo visible e impresión en el ámbito ético y estético, escribe Hartmann:

Lo inadecuado en la apariencia misma lo experimentamos como no bello y cuando llega a ser notorio, como feo. Se perturba aquí una armonía, se rompe una unidad, que ya habíamos destacado y afirmado estéticamente. Y la unidad rota es la de un trasfondo que aparece —real, desde luego, pero se muestra en la forma externa. Este mostrarse es el aparecer. Empero el estar roto se realiza en un primer plano visible sensiblemente de tal manera que rompe también: la unidad de éste y perturba su armonía.⁵⁴

Lo no-bello se muestra en un mundo en donde su presencia es posible; la inadecuación no aparece tan solo en un sujeto, la escisión o entereza del sujeto, da testimonio de aquel mundo en que existe. Hartmann considera el *hombre vivo* —no mera abstracción— para comprender lo bello; el “estar roto” se muestra: se evidencia, lo interior tornado transparente, “se realiza” en un “primer plano visible sensiblemente”, aparece para alguien culturalmente situado en una realidad. Escribe:

⁵³ Emilio Lledó, *La memoria del logos* (Madrid: Taurus, 1984), 108.

⁵⁴ Nicolai Hartmann, *Estética* (México: Universidad Nacional Autónoma, 1977), 158.

Lo inadecuado interior con respecto a la apariencia externa, en la medida en que se manifiesta: como tal, es lo feo [...]. La belleza de un rostro humano es del todo asunto de una relación del aparecer, y ésta consiste aquí —ya que lo que aparece es algo real— en la adecuación de las formas interna y externa, en el hacerse visible la una en la otra.⁵⁵

Se trata de la estrecha relación entre unidad, verdad y belleza. Escribe Hartmann: “La transparencia es solo una imagen del dejar aparecer; el penetrar con la mirada debe entenderse, sin embargo, inespecialmente en general —en el sentido en que puede verse el alma de un hombre a través de los gestos de su rostro”⁵⁶. Para Hartmann la belleza de un rostro humano no tiene solo un aspecto superficial, tiene una dimensión interior, encuentra en el mundo real los ojos sensibles para esa belleza o su falta; en cuanto valor, la belleza no está restringida a las medidas de un solo rostro, ni según la opinión histórica, contextual o moral. En la historia insisten como aspectos que caracterizan la verdad esa correspondencia y adecuación. Pero nadie posee la experiencia toda de los valores, estos no se reducen a las experiencias singulares o a la suma de ellas. La comprensión, el reconocimiento, exige consonancias, concierto de vivencias, acordes de pensamiento; esas convivencias, anticipaciones de perfección, vestimos con metáforas. Tatarkiewicz recuerda que desde Policleto (480 a.C.) se comprende que *la belleza está en la relación*:

[Crisipo]... piensa que la belleza no está en la simetría de los elementos, sino de las partes, es decir, de un dedo en relación a un dedo, de todos ellos en relación a un metacarpo y al carpo, de éstos en relación al codo, del codo en relación al brazo y de *todo en relación a todo*, según está escrito en el Canon de Policleto. Pues tras enseñanzas a nosotros en aquel libro todas las simetrías del cuerpo, Policleto confirmó de hecho su teoría al hacer una estatua según lo prescrito por su teoría y llamarla precisamente también a la propia estatua como al libro, Canon”.⁵⁷

Toda metáfora aparece en una constelación, así también los valores. La metáfora se muestra universal, el ser humano considera (*con siderius*) incluso el “sistema sideral” como a su servicio o en conexión con él. Aristóteles explica que la misma teleología impera en la naturaleza y en la mente, escribe: “La Naturaleza —al igual que el intelecto— obra siempre por un fin y este fin constituye su perfección”⁵⁸, inhiere ahí una fenomenología de las ideas, del pensamiento y sus significaciones. Pero *telos* no es el fin, antes una lógica de aproximación. Emilio Lledó ve con críticas la traducción del término aristotélico *telos* como “finalidad”, antes se debe entender como el modo de actuar conforme a lo que uno es, su *auto*

⁵⁵ *Ibíd.*, 158-159.

⁵⁶ *Ibíd.*, 117-1188.

⁵⁷ Wladyslaw Tatarkiewicz, *Historia de la estética*. (Madrid: Akal, 1987), 84.

⁵⁸ Aristóteles, *Acerca del alma* (Madrid: Gredos, 1983), 180.

poiesis, sobre todo en el caso de los humanos, escribe: “*telos, teleo* no significa tanto finalidad cuanto cumplimiento, plenitud, consumación, madurez”⁵⁹. Así, *estar en la verdad* implica coincidencia y sincronía, la idea —*ideo*— de camino, y la idea de vida acompañan a la verdad. Esta, igual que la salud, requiere un estado de armonía, un cuerpo sin hambre brilla de alegría; ahí las metáforas aparecen en constelaciones, son *palabras vivas*, también los valores: a la verdad le sigue lo bueno, el que conoce la verdad estará libre, y los mejores signos de la libertad, del pensar al aire libre, se muestran, conforme aluden Zambrano y Nietzsche, a través de la música, la danza y el canto. Una verdad fija, que sirve a único fin, que no circula, no brilla, no tiene belleza, tiende a la muerte.

Hölderlin ve descender de un mismo árbol valores éticos y valores estéticos, escribe: “Estoy convencido de que el más alto acto de la Razón, en cuanto que ella abarca todas las ideas, es un acto estético, y de que la *verdad* y el *bien sólo en la belleza* están hermanados. El filósofo tiene que poseer tanta fuerza estética como el poeta.”⁶⁰ El pensar poético, pensar con sentido, es un pensar con fuerza creativa. La *razón poética*, el *saber sensible*, el *amor hermoso*, son frutos de sabiduría. Aristóteles sugiere la *verosimilitud* —la verdad posible— como alternativa a la *imitación* —que figura una verdad ideal—. Aristóteles⁶¹ sistematiza el acto de cura (*catarsis*) a través de un arte poético; el buen uso de las metáforas para imitar lo más perfecto, según los comentarios de Ricoeur, o bien, según Martha Nussbaum⁶², para clarificación emocional de nuestros valores prácticos. Escribe Nussbaum:

Whitman llama al poeta-juez “el hombre ecuánime”, fijando su ideal en una tradición de razonamiento legal y judicial que se remite a Aristóteles, quien desarrolló una concepción normativa del juicio igualitario destinada a reemplazar una confianza simplista o reduccionista en principios abstractos generales. Whitman, como Aristóteles, sostiene que este juicio flexible y contextual no es una concesión a lo irracional, sino la más cabal expresión de lo políticamente racional: no “en él” sino “fuera de él”, las cosas “son grotescas, excéntricas, infructuosas”. El poeta no es una criatura antojadiza, sino la persona mejor dotada para otorgar “a cada objeto o cualidad su justa proporción”, sopesando debidamente los reclamos de una población diversa, con la mirada fija tanto en las normas de la imparcialidad (“es el igualador de su época y su tierra”) como en la historia (“los veleidosos años él sostiene con fe firme”). Tanto la imparcialidad como la historia siempre corren peligro en la democracia; el poeta-juez es su protector.⁶³

Para aprender a decir la verdad, preguntar por ella, se necesita una *voluntad de*

⁵⁹ Emilio Lledó, *Historia de la ética* (Barcelona: Victoria Camps, 1988), 46.

⁶⁰ Hölderlin, *Ensayos* (Madrid: Editorial Ayuso, 1976), 28.

⁶¹ Aristóteles, *Poética*.

⁶² Martha Nussbaum, *Justicia poética: la imaginación literaria y la vida pública*. (Barcelona: Andrés Bello, 1997).

⁶³ *Ibíd.*, 160

crear o pensar poético. Si no aprendemos, se corre el riesgo de caer por falsas mentiras. Así, preguntar por la verdad, es preguntar por el sentido de la vida; es por *voluntad de vivir* que se busca la verdad, por eso las metáforas son el arte propio de ir del no-ser al ser, de expresar y tornar pública la experiencia de valores, de percibir semejanzas o amistades: por eso decimos árbol de amor, árbol de la sabiduría, árbol de la vida, las metáforas son órganos gestantes de utopías, semillas de futuro —toda semilla es un cristal de tiempo—, estrellas en el jardín. Aquí se conjetura que a toda ética de los valores le precede, le acompaña y, de futuro, le hace fértil, una poética de los valores. Lo demostramos a través de un arte de las palabras, pero más que palabras, son palabras dichas con cuidado y atención, precisamente a través de las metáforas, otros modos simbólicos son posibles.

La mimesis y la verosimilitud

Cuando uno busca acercarse a la Verdad, se ve con estos términos que se interponen. También Heidegger, en *La esencia de la verdad*, planteó que al hablar de la verdad nos viene el tema de la no verdad⁶⁴, Heidegger concluye que la pregunta por la esencia de la verdad es una pregunta por la esencia del hombre, escribe: “Sólo la esencia de la verdad nos permite comprender la esencia del hombre”⁶⁵. Álvaro Pombo García de los Ríos, en *Verosimilitud y verdad*, admira el juego de estas oposiciones a través de un poema de Reiner María Rilke, de entre sus sonetos a Orfeo recoge estos versos:

He aquí el animal que no existe.
Ellos no lo conocían, pero teniendo en cuenta todo
—su caminar, su porte, su cuello
y hasta la luz de su mirada silenciosa— lo amaron.⁶⁶

Álvaro Pombo admira que el poeta logra la invocación de la presencia de lo que no existe; evocar y hacernos presente una experiencia de algo, aunque no exista. Ríos nos remite a lo que dice Gadamer sobre la percepción de lo verdadero en la obra de arte: más que un experimento que nos ofrezca comparación entre la artificiosidad o la habilidad artística, el arte nos lleva a reconocer “más bien en qué medida es verdadera, esto es, hasta qué punto uno conoce y reconoce en ella algo, y en este algo, a sí mismo”⁶⁷; en ese reconocimiento no solo se reconoce algo que era ya conocido, escribe Gadamer: “la alegría del reconocimiento consiste

⁶⁴ Martin Heidegger, *De la esencia de la verdad* (Barcelona: Herder, 2007), 122-145.

⁶⁵ Martin Heidegger, *De la esencia de la verdad*, 80.

⁶⁶ Álvaro Pombo García de los Ríos, Carmen Iglesias, *Verosimilitud y verdad* (Madrid: Aguirre Campano, 2004), 22.

⁶⁷ Hans-Georg Gadamer, *Verdad y método*, 77.

precisamente en que se reconoce *algo más* que lo ya conocido”⁶⁸, impresión y forma. Álvaro Pombo recuerda otra estrofa del poema de Rilke:

Oh sí, realmente *no existía*. Pero se hizo un
animal puro porque le amaron y le hicieron siempre espacio.
y en el espacio, claro y exento (ahuecado)
levantó ligeramente la cabeza y apenas necesitó ser.⁶⁹

Esta estrofa resalta que el amor hace espacio al ser amado; cabe al ser amado ser. La fuerza de la verdad nace por *voluntad de crear*, permanece por *voluntad de amor*, que llama del no-ser al ser, a ejemplo de la figura del unicornio considerada por Rilke, eso lleva a ver la fuerza que tiene el poder creador del amor; a propósito, acerca de esa fuerza alertó Max Scheler: “Quien posee el ordo amoris de un hombre posee al hombre”⁷⁰, afirma Scheler que antes de ser *ens cogitans* o *ens volens* lo humano es un *ens amans*. Quien agencia los deseos y puede decir por definitivo qué es la Verdad, cierra las puertas de la posibilidad al ser; impide la verdad de mostrarse en su venir a ser, impide su aspecto iridiscente. Prosigue Álvaro Pombo G. Ríos en las estrofas siguientes:

No lo alimentaron con grano
siempre solo con la posibilidad.
Y fue. Y eso le dio tal fortaleza al animal.

que brotó un cuerno en su frente.
Un cuerno. Y, blanco, pasó junto a una doncella
y fue en el espejo de plata y en ella.

Así, cuanto más sea posible la vivencia del amor, más el ser del amor se crea; cuanto más la vivencia de la verdad, más se muestran sus evidencias, luego: la experiencia de los valores, y la esencia del conocimiento. Así como las cosas son percibidas, los conceptos son pensados, los valores son sentidos. Es decir: los colores son vistos, los sonidos oídos, las cosas del mundo externo percibidas sensiblemente; los números, son pensados; los valores, son sentidos. Puede que existan diferentes lógicas, y diferentes “modos de consideración”, por ejemplo: lógica de la luz, lógica de la escucha —sonora—, lógica poética etc. pues, los actos en los cuales los objetos son representados difieren según el *tipo* de objetividades a las que se dirigen.

Scheler escribe: “todo conocimiento ético ha de apoyarse sobre la *“experiencia de valores”*, la cual tiene lugar en el percibir sentimental y en el preferir —al igual

⁶⁸ *Ibíd.*, 87.

⁶⁹ Álvaro Pombo Ríos García de los y Carmen Iglesias, *Verosimilitud y verdad*, 23.

⁷⁰ Max Scheler, *Ordo amoris* (Madrid: Ed. Caparrós, 1996), 27.

que todo pensamiento teórico ha de apoyarse en la experiencia de los sentidos”⁷¹. La *experiencia de valores* presupone *vivencia*, aunque no esté la esencia del valor reducida a su *percepción* en el mundo exterior; la *intuición* sensible del valor puede adquirir presencia, desde la *catarsis* hacia la *mimesis* —*imitación*—, por ejemplo: a través de la metáfora —analogía, arte—, que es el modo de apropiarse de impresiones, expresarse la toma de consciencia, tonarse uno mismo, antes que teórico es instintivo, cada persona accede al reino de los valores según su *ethos*. Acerca de esta conexión entre vida y valor, escribe Nietzsche: “Nuestro sentido se eleva hacia las alturas. Así se convierte en el símbolo de nuestro cuerpo, el símbolo de una elevación. Los símbolos de estas elevaciones llevan los nombres de las virtudes. De este modo, el cuerpo cruza la historia, se transforma y lucha”⁷².

Si virtudes sirven de referencia a costumbres o modos de actuar, adscritas a circunstancias, los valores no se reducen a las experiencias o vivencias, no se da como una forma cerrada en definitivo, aun así, puede existir “unidad de intención”, comunidad de sentido. Los valores pueden ser transvalorados, los sentidos transmutados. La *hondura* y *altura* de valor es acción personal, uno capta o intuye y mece según su *ethos*, las personas pueden experimentar de modos diferentes un mismo valor o distintos valores. Si conforme Hartmann la “mirada amorosa” es reveladora de la profundidad del valor, el órgano para el valor sería esta “mirada amorosa”; luego, se puede aprender a ver y sentir el valor; pero no como un deber, sino como descubrirse a sí mismo o a otros, en la amistad, en una *compreensión* como *synesis*, en donde prevalece la actitud de escucha sensible y solidaridad.

Valorar no consiste en dar valor, sino reconocer o estimar el valor en las cosas: “Él es la “medida de las cosas” (según las palabras de Protágoras), su medida de valor. Él es el que valora. Esto no se puede malentender en el sentido de cualquier subjetivismo del valor. El “valorar” del hombre no consiste en donación del valor”⁷³. Cabe al hombre tornar-se sensible para captar el valor. Este *reconocer* es más que simple impresión o sensación, más que aquello que nos ofrece la cosa en sí; el valor es sentido en su *cualidad* por una *intuición emotiva* o estado de sentimiento. Si existe toda una escala de *eros*, un árbol del amor, de la misma manera habría una escala de aproximación hacia la verdad, o hacia cualquier otro valor. El matiz del valor a que uno accede se cristaliza a través de metáforas. Es significativo que Scheler⁷⁴ cite el sentimiento de veneración del cielo estrellado como ejemplo de percepción del valor. La belleza como un valor no puede ser establecida por un orden al espejo. En *La Poesía*, Jorge L. Borges escribe:

Una curiosa metáfora de un poeta hindú, que no sé si puedo apreciar del todo, dice:
“El Himalaya, esas altas montañas del Himalaya (cuyas cumbres son, según Kipling,

71 Max Scheler, *Ética material de los valores* (Madrid: Caparrós, 2001), 442.

72 Friedrich Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, 96.

73 Nicolai Hartmann, *Ética*, 381.

74 Max Scheler, *Ética material de los valores*, 345.

las rodillas de otras montañas), el Himalaya es la risa de Shiva”. Las altas montañas son la risa de un dios, de un dios terrible. La metáfora es, en todo caso, asombrosa. Tengo para mí que la belleza es una sensación física, algo que sentimos con todo el cuerpo. No es el resultado de un juicio, no llegamos a ella por medio de reglas; sentimos la belleza o no la sentimos.⁷⁵

Se conjetura que cada pueblo o comunidad tiene su valor característico, su *ethos*. Así, el “espíritu de una época” se realiza a través de acción política, es acontecimiento cósmico —*cosmein*, modo de organización—. La *analogía* más que una acepción figurada de la realidad, nos permite ver un modo de relación, una acepción ética y estética del mundo, permite percibir cualidades de valor entre una fuente, un árbol, entre valores y sentidos de la vida, o entre modos de ser y vivir. El ser humano se lanza a mares nunca antes navegados, cuida de las contingencias al tiempo que se orienta por las estrellas; navega en dos océanos: uno es el que le ofrece la vida y el otro es cósmico; recorrido en dos dimensiones: interior y exterior, visible y no visible; tres instancias: en su corazón siente atracción por los signos de la verdad, la libertad, la justicia, la belleza, valores que a veces tienen el rostro y nombre de su amada, valores que figura con una flor azul, el cielo estrellado y se *exprime* en cantos.

Diferentes tradiciones consagran la metáfora de la verdad y de la sabiduría como perfume, de las palabras como flores, de valores como frutos. Considerar palabras como flores, esa habilidad analógica, es arte poético y filosófico. El adverbio “como” señala la semejanza entre cosas en una metáfora. Las metáforas crean y descubren conexiones. La expresión “palabras como flores” en las tradiciones que recorreremos evoca una memoria o experiencia viva, y tal como una floración, o constelación, el aparecer de una metáfora evoca otras mil metáforas. Escribe Nietzsche: “Nuestros sentidos imitan la naturaleza retratándola constantemente. La imitación presupone una recepción y, después, una transposición continuada de la imagen recibida a mil metáforas, todas eficaces. Lo análogo.”⁷⁶ En esta obra Nietzsche expone la relación entre veracidad, estética y las metáforas. Afirma no existir conocimiento sin metáforas, que conocer no es más que trabajar con metáforas preferidas, que se acomoda como una imitación que ya no se percibe imitación; la metáfora es la mediación hacia el reino de la verdad. La música y el vino nos descubren la verdad, son artes preliminares.

Nietzsche, en “Sobre el *pathos* de la verdad”⁷⁷, acerca del filósofo Heráclito escribe que “su amor propio es el amor a la verdad”⁷⁸, recuerda que Heráclito más que su fama, lo efímero, buscó conocer a sí mismo: “me busqué y me investigué a

⁷⁵ Jorge Luis Borges, *Siete noches* (Madrid: Editorial Alianza, 1995), 45.

⁷⁶ Friedrich Nietzsche, *Escritos sobre retórica* (Madrid: Trotta, 2000), 220.

⁷⁷ Friedrich Nietzsche, *Obras completas* Vol. I (Madrid: Tecnos, 2011), 544.

⁷⁸ *Ibíd.*, 547.

mi mismo”⁷⁹, y es esta misma verdad —lo que queda de lo humano—, dice Nietzsche, la que dice a Heráclito que la inmortalidad de la humanidad tiene necesidad de él, escribe Nietzsche: “¡La verdad! ¡Ilusión apasionada de un dios! ¿Qué importa a los hombres la verdad? ¡Y qué era la “verdad” de Heráclito! [...] ¡Un sueño fugaz, borrado del semblante de la humanidad, junto con otros sueños! — ¡Y no fue el primero!”⁸⁰. Es decir, la verdad es la suma de muchos sueños. Se necesita amor propio (*filautia*) para sentir la verdad, significativo que Nietzsche relacione verdad, sueños y el tema del tiempo, lo fugaz y efímero. Píndaro⁸¹ había ya en sus cantos traducido el dolor de la existencia cuando reducida a sombras:

¡Efímeros! ... ¿Qué somos cada uno de nosotros?
¿Qué cada uno no es?
El hombre es el sueño de una sombra ...”⁸²

“El honor va para aquellos cuyos
el dios, viniendo en auxilio de los muertos
hace brotar bello logos...”⁸³

El cultivo de la verdadera amistad es lento, es un caminar, un crecer, en altura y profundidad, así se constituye el paisaje del camino hacia la verdad, reino de la inmortalidad. Para los tupi-guaraníes, indígenas de Brasil, el ser humano es Palabra soñada (Ñe`é), la “Tierra sin Mal” es el lugar utópico de las bellas palabras⁸⁴.

Ya desde los antiguos griegos “somos afectados en nuestro carácter por la música”, así lo planteó Aristóteles en su *Política*⁸⁵, percibían análogos los movimientos del cuerpo en la danza y los movimientos emocionales del alma; se comprendía que las palabras imitan la naturaleza, según Platón en el *Crátilo*⁸⁶, y en algunos de sus diálogos también trata de la importancia de la música en la educación. Es muy significativo que en *Leyes II*⁸⁷, por ejemplo, en el diálogo entre el cretense Clínias y el ateniense extranjero se afirma que la *percepción* del ritmo y de la armonía es lo que hace posible la música; la educación estética, en tal contexto, consiste en educar para estimar las medidas, en el diálogo nos recuerda que los causantes del ritmo, de la música y de la armonía, son Apolo, las Musas y

⁷⁹ Heráclito, DK 22 B 101.

⁸⁰ Friedrich Nietzsche, *Obras completas*, 547.

⁸¹ Píndaro citado por Clémence Ramoux. *Héraclite ou l'homme entre les mots et les choses* (Paris: Gallimard, 1959).

⁸² *Ibid.*, 103.

⁸³ *Ibid.*, 116-118.

⁸⁴ León Cadogan. *Ywyrá Ñe'ery: Fluye del árbol la palabra* (Asunción: Centro de Estudios Antropológicos, 1971).

⁸⁵ Aristóteles, *Política* (Madrid: Gredos, 1987), 1340a.

⁸⁶ Platón, *Diálogos II: Górgias. Menéxeno. Eutidemo. Menón. Crátilo* (Madrid: Gredos, 1987), 423b.

⁸⁷ Platón, *Diálogos VIII: Leyes (I-VI)* (Madrid: Gredos, 1999), 672d-673c.

Dionisio; afirma Platón, en *Filebo*, que estas dos expresiones del arte constituyen los instrumentos fundamentales de la educación griega:

A la parte de la voz que llega hasta el alma para la educación de su virtud la denominamos, a falta de un término mejor, música. [...]. La parte del cuerpo es lo que dijimos que es una danza de los que están en la edad del juego. Si tal movimiento llega hasta alcanzar la virtud del cuerpo, propongo llamar gimnasia a la conducción de éste con arte.⁸⁸

El ideal era alcanzar esa *coincidencia* —o *symphonia*— de movimientos entre dimensiones: entre la ciudad exterior y la interior, entre *physis* y *nomos*, era el objetivo de la educación, la *paideia*, el movimiento del cuerpo tenía un ritmo común al movimiento de la voz, la expresión era colectiva [coral] y personal [melodía], estos movimientos expresaban un estado del alma. Así, la educación musical era educación para la virtud, por tanto, educación ética y estética, a través de la danza y de la música. En *Sobre la interpretación*, Aristóteles establece relación entre el pensamiento, la palabra o voz y la verdad; define las palabras como signos y símbolos de las afecciones del alma, escribe:

Así, pues, lo que hay en el sonido son símbolos de las afecciones que hay en el alma, y la escritura es símbolo de lo que hay en el sonido. [...] Pero, así como en el alma hay, a veces, una noción sin que signifique verdad o falsedad y, otras veces, la hay también, de modo que necesariamente ha de darse en ella una de las dos cosas, así también ocurre en el sonido: en efecto, lo falso y lo verdadero giran en torno a la composición y la división.⁸⁹

La experiencia que tenemos de los valores la compartimos a través de metáforas; se cristaliza en metáforas la *experiencia estética* de los valores; el “*como*” resuena en cada *persona* puede variar según la escucha, la forma de vida, así, la filosofía que uno hace depende del hombre que la hace.

Nietzsche entiende que la verdad resulta de muchos sueños. Así como el hombre llega a ser, también la naturaleza *llega a ser*, a ser consciencia de sí, superando o perfeccionando el estado de la *physis*, el ser humano es invitado a participar (*methexis*) de esta construcción; en la circularidad *entre* vida energía y vida consciencia, más, en convertir el tiempo de vida en vida llena de sentidos. Más que un modo de cifrar la verdad, otros valores o universales, a través de los procesos metafóricos podemos acceder al reino de los valores, dimensiones humanas que desde la convivencia: en decir y escuchar, superan las fuerzas productivas enajenadas. Las metáforas instituyen un *lenguaje de comprensión*, horizonte común en la diferencia, vinculan una comunidad de sentido (analógica)

⁸⁸ Platón, *Diálogos VI: Filebo. Timeo. Critias* (Madrid: Gredos, 1992), 673a.

⁸⁹ Aristóteles, *Tratados de Lógica (Órganon) II: Sobre la Interpretación, Analíticos primeros, Analíticos segundos* (Madrid: Gredos, 1995), 16a.

en una comunidad de destino (teleológica); a través de estas palabras llenas de vida se puede unir deseos, esperar, unir por la subsistencia y el futuro, la metáfora es el lenguaje de las utopías, el lenguaje de una conciencia colectiva, que colabora para un *ethos* universal, es presencia de un *lógos* que habita mente y corazón, palabra encarnada: *lógos viviente, extracto* de la vida, experiencia de libertad.

Toda *comprensión de sí* está mediatizada por actitudes, gestos, signos, símbolos y textos; la *comprensión de sí* coincide con la interpretación aplicada a estos términos mediadores entre naturaleza (flor) y humanidad (canto), necesidad y posibilidad, entre lo vital y lo ideal. El instinto que impulsa la formación de metáforas es fundamental al ser humano por su naturaleza interior y simbólica.

Michel Foucault, en *Hermenéutica del sujeto*⁹⁰, considerando la relación entre *conocimiento de uno mismo* y *catarsis*, observa tres momentos: el conocimiento de uno mismo conduce al *cuidado de uno mismo* —auto-finalidad, excelencia y *filautía*—, conocimiento de uno mismo y su relación con la política o la reciprocidad en la Ciudad, el cuidado de los comunes y sus repertorialidades, y en tercer lugar, el conocimiento de uno mismo y la relación de *implicación esencial* o el momento de la *catarsis*, cuando alguien descubre su ser y su saber, que le es propio y apropiado, es el momento del reconocimiento y transfiguración. Escribe Foucault: “El alma descubre lo que es y lo que ha contemplado a través de la memoria y puede así remontarse hasta la contemplación de verdades que le permiten fundamentar de nuevo, con toda justicia, el orden de la Ciudad”⁹¹, la palabra es como fármaco para el recuerdo de sí, encontrar-se uno con sí mismo en el camino. Esa *hermenéutica de sí* es condición de la naturaleza humana, articula dimensiones política y ontológica; el ser en el mundo —los universales en los particulares— como modo de vivir y saber el Ser. Foucault explicita esa relación al tratar del acto *ethopoietico*, que consiste en el acto de conocimiento capaz de transformar y crear o producir el propio *ethos*. La vida y uno mismo como poesía, música, obras de arte.

Maurício Beuchot, en *Belleza y analogía*, colabora para comprensión de esta íntima relación entre los valores y las analogías, y precisamente en esta obra centra atención en la belleza. Tal como el filósofo busca la verdad, el poeta busca el sentido de la verdad en la vida; la *experiencia estética*, o la elevación de los sentidos (*aisthesis*), que uno experimenta *en* la verdad, otro experimenta *en* la belleza, así, la verdad tiene un rostro ontológico y, a la vez, otro rostro hermenéutico, conforme escribe Aristóteles en la *Metafísica*⁹²; el mismo Aristóteles comprende que el ser se dice de muchas maneras, no únicamente (unívoco), sino múltiplemente (polívoco); se puede realizar una *ontopoiesis* o hermenéutica de sí; la estética requiere de la *poiesis* y de la interpretación para configurar su sentido de la verdad. Escribe Beuchot: “Considero que la analogía o proporcionalidad tiene

⁹⁰ Michel Foucault, *La hermenéutica del sujeto* (Madrid: Ediciones de la Piqueta, 1994), 20.

⁹¹ Michel Foucault, *La hermenéutica del sujeto*, 67-77.

⁹² Aristóteles, *Metafísica*, 1093a. (“...en cada categoría del ser se da lo análogo”).

una relación muy estrecha con la belleza, quizá hasta el punto de constituirla; por lo mismo, tiene un profundo vínculo con la estética”⁹³. Beuchot nos remite al concepto dado por Baungarten para la Estética, como disciplina filosófica que versa sobre el gusto de la belleza, o como aquello que presenta una disposición armoniosa de las partes en el todo; la relación entre estética y analogía, la búsqueda por el semblante de la belleza viene desde los pitagóricos, escribe Beuchot:

[...] tiene que ver, pues, con la armonía, con la simetría, con la proporción, que es la adecuada disposición de las partes, la adecuación de las porciones, la pro-portio. Por eso será una noción proporcional, dice eminentemente proporcionalidad, y ya que la proporcionalidad es en griego “analogía”, la belleza tiene un carácter eminentemente analógico.⁹⁴

El principio apolíneo que se define en los límites, el dios de la verdad, también es el dios de la apariencia, el dios mismo de la música, vemos aquí el encuentro entre dos rostros de la misma verdad, *eros* y *logos*, amor y mente; que se muestran o realizan a través de procesos metafóricos, el lenguaje y el arte. La *experiencia estética* realizada a través de la belleza, “que se capta a partir del ser, que se obtiene a partir de la experiencia misma del ser, experiencia profunda de éste”⁹⁵ y que nos capacita para una experiencia profunda de la belleza, sinergia entre lo verdadero, lo bello y lo bueno.

Beuchot fundamenta su abordaje en un recorrido desde los presocráticos. Según escribe, “la belleza es proporción o analogía, y ya que la estética tiene como objeto el estudio de la experiencia (sensible e inteligible) de lo bello, por eso la analogía está muy conectada con la estética”⁹⁶. Los pitagóricos consideran la belleza como armonía y proporción; entendiendo la armonía —un todo en relación— como proporcionalidad o analogía; las medidas y el número, propio de las matemáticas, extienden a la metafísica y después a la estética, como constitutivo de la belleza; así, lo bello era lo proporcionado, lo análogo. La percepción de la belleza requería un estado de espíritu, y de salud, una disposición de ánimo; la altura de valor, en el caso, de la belleza, la simetría (*syn metros*, con medidas), o al revés, la desmedida, desmesura, tenía que ver con el ser sensible del hombre, su modo de ser y vivir; la noción de belleza para los pitagóricos estuvo centrada en la armonía, que implica medida, límite, proporción y analogía, así, el fundamento del “orden”, o *cosmos*.

Beuchot nos remite al *fragmento b10* de Filolao: “La armonía es la unidad de la pluralidad y el acorde de lo discordante”⁹⁷; una *disposición de ánimo* o *ethos* corresponde una disposición del mundo, en las medidas que le constituyen; esas

⁹³ Mauricio Beuchot, *Belleza y analogía: una introducción a la estética* (México: Ediciones Paulinas, 2012), 9.

⁹⁴ *Ibíd.*, 11.

⁹⁵ *Ibíd.*, 12.

⁹⁶ *Ibíd.*, 21.

⁹⁷ *Ibíd.*, 25.

medidas, cierto límite, en que se muestra la lindeza de las cosas —lindo en portugués es correlato de bello— es el modo y el número que configura un orden en el universo, y en todo lo bello; eso se aprecia tanto en la aritmética como en la geometría. Los números y las figuras son los modelos de los que las cosas participan y a los que imitan. Todo tiene su número y su figura, todo tiene un perfume, todo resuena, tiene su nota. Desde los pitagóricos se inicia una tradición estética centrada en la armonía, en el cual, la belleza es proporción, analogía.

El concepto *armonía* implicaba composición de partes según proporción, y, además, una medida que las determinaba, por ejemplo, el número π (pi), la proporción áurea, la regla de oro, la reciprocidad. Composición y medida o límite eran lo constitutivo. La composición habla de una estructura que ordena a los elementos, y la medida aplicada a esos elementos determina una simetría entre los mismos. En los escritos de Alberti, como posteriormente en los de Lomazzo y otros, se alude a las proporciones humanas en términos musicales; se creía, inclusive, que los astros y los signos de los planetas actuaban sobre el cuerpo *como si* este fuera instrumento musical. Aristóteles en la *Metafísica*⁹⁸ comenta la *Iliada* y *Odisea*, y muestra que Homero, antes que los pitagóricos, imaginaba este mundo regido por proporciones, medidas correspondientes entre microcosmos y macrocosmos, entre la tierra y la armonía del cielo. Más que vincular la métrica de los versos homéricos con la escala musical, o entre la poesía y el cosmos, para los griegos el estudio de la música implicaba desde cuidados del espíritu hasta el conocimiento de los fundamentos de la arquitectura. El número, la armonía y la simetría en *conjunción* afirman la relación entre proporción y analogía. La música celestial, la armonía de las esferas, el acorde de los opuestos, cantos y palabras con efectos curativos, son manifiestos exteriores de principios interiores.

Eros, poiesis y logos

Acerca de la relación entre poesía y *logos*, cabe resaltar que los versos homéricos, la poesía antigua, eran recitados en público, así, la armonía no solo se inscribía en la métrica o disposición geométrica de los versos, se percibía a través de la escucha, se cuidaba del ritmo y de las tonalidades, el poeta había de ser capaz de percibir e intuir, y también compartir una experiencia estética del orden cósmico. La poesía era no solo para ser leída, era para escuchar, en un acto público, así vienen los pliegos hasta nuestros tiempos. La difusión de los versos de Homero, era realizada por los homéridas, corporación de aedos, especie de juglares, que recorrían los caminos de Grecia recitando la *Ilíada*⁹⁹ y la *Odisea*¹⁰⁰. A ellos se refiere Píndaro¹⁰¹ en *Nemeas II* como “cantores de palabras cosidas”, coser es urdir

⁹⁸ Aristóteles, *Metafísica*, 578, 1093b.

⁹⁹ Homero, *Iliada* (Madrid: Gredos, 1996).

¹⁰⁰ Homero. *Odisea* (Madrid: Gredos, 1993).

¹⁰¹ Píndaro, *Nemeas II, Odas y fragmentos* (Madrid: Gredos, 1984), 222.

una trama, unir tejidos ya hilados, ahí unir hilos de narrativas, tramas o historias; una narrativa verdadera era fruto de composición. Los himnos ya conocidos, en cantos que se *componen* unos a otros para lograr un canto seguido, tejido, textura, obra en proceso; como era procesional el recorrido de los caballeros andantes del *logos*, y a causa de sus desafíos es posible que hayan aprendido a esgrimir con las palabras, tanto cuanto con armas; es posible que el ritmo mismo de sus andanzas se haya fijado en la cadencia de sus versos; el arte de decir el ser, y acoger el logos.

El origen del término *hymnos* quiere decir canto *como* tejido sutil, flexible, de las palabras que lo hilan; eso se confirma en la expresión “himno de canto” (*hymnos aoidés*) que consta en la *Odisea* en el canto VIII¹⁰²; así, “himno de canto” es metáfora para canto como tejido flexible, sutil, no acabado, en continua elaboración por el poeta, cuya materia son los temas heroicos, así trata de los valores. Mientras urdían la trama de narrativas —*mitheyo*, es el verbo que traduce esta acción— los homéridas realizaban una acción hermenéutica, su recorrido requería y era, en consecuencia, un modo de ser; además de hilar palabras, que como hemos visto habían de ser dispuestas en una composición porque habían de ser recitadas, el habla implica una manera de hablar, la comprensión de los sentidos implica una *inmersión* en esas maneras de hablar, requiere participación en un mundo común.

Para Gadamer, el ser que puede ser comprendido es lenguaje, el saber de la *compreensión* o la verdad de la palabra tiene un sentido colectivo, se constituye desde dentro, en la vivencia; es la comprensión que se da por estar o vivir en la palabra, así resume: “Habitamos en la palabra. Esta sale como fiadora de aquello que habla. Así lo vemos especialmente en el uso poético del lenguaje.”¹⁰³. También escribe: “Ser palabra significa ser diciendo”¹⁰⁴; la verdad de la palabra tiene un sentido vital, que consiste en la “valencia óptica de la palabra”; extraer palabras que dicen, auténticas, no es un vano decir, sino experiencia convertida en poesía, el *nous poietikos* de Aristóteles, una locución no poética se convierte en locución poética a través de metáforas¹⁰⁵; según afirma Gadamer, la comparación —la analogía— y las metáforas se hallan tan presentes en Homero por el tono épico —lo heroico— del narrador que Homero parece vivir por entero en su mundo. Homero crea con la palabra y sus cantos el *modo de ser* de los griegos. Luego, un modo de pensar tiene su ritmo, su *poiesis*.

Para Gadamer, la *poiesis*, que significa “hacer”, “crear”, la poesía en cuanto arte de la palabra, no mienta cualquier hacer o producir, pues se apoya en “el ligero soplo del lenguaje” y en la memoria; escribe: “el texto hace que de la nada surjan mundos completos, y que lo que no era llegue al ser”¹⁰⁶. Gadamer, considerando la

¹⁰² Homero, *Odisea*, 220.

¹⁰³ Hans-Georg Gadamer, *Verdad y método II* (Salamanca: Sígueme, 1998), 194.

¹⁰⁴ Hans-Georg Gadamer, *Ontología* (Salamanca: Sígueme, 2001), 165.

¹⁰⁵ *Ibid.*, 182.

¹⁰⁶ *Ibid.*, 230.

Metafísica de Aristóteles, resalta la cercanía entre *poiesis*, lo bello, y lo verdadero; la cercanía entre la contemplación de lo bello y el conocimiento de lo verdadero; entre lo bello y el bien, como se explicita en la *kalokagathía*; para Aristóteles lo bueno tiene que ver con la *praxis*, y lo bello tiene que ver con las cosas inmutables, la *taxis*, la *symmetría* y lo determinado; de manera que lo bello aparece conciliado con lo bueno y lo verdadero; los valores en sinergia: verdadera amistad.

Recuerda Gadamer¹⁰⁷ que Platón cuando trata de la *aletheia* no piensa en el arte, piensa en el goce elevado (la *experiencia estética*) producida por las formas puras. En *Filebo* consta que el Bien, en la búsqueda del ser rectamente mezclado, se volatilizó en lo Bello; se acentúa que el Bien se puede captar únicamente en la triada de la *belleza*, la *symmetria* y la *aletheia*. En esta obra, dice Sócrates en conversa con Protarco: “la potencia del bien se nos ha refugiado en la naturaleza de lo bello; en efecto, la medida y la proporción coinciden en todas partes con belleza y perfección”¹⁰⁸; la veracidad no es la Verdad, participa de ella. Más adelante, sigue Sócrates: “—Entonces, si no podemos capturar el bien bajo una sola forma, tomémoslo en tres, belleza, proporción y verdad, y digamos que con todo derecho podemos atribuir a esta sola unidad el ser causa de las cualidades de la mezcla, y que, por ella, porque es buena, la mezcla resulta ser tal”¹⁰⁹. Vemos que la *analogía*, relación entre términos comparativos, Platón la sustituye por *mezcla*; en ese sentido no es innovador, en Empédocles la diversidad viene de la *combinación* de los elementos primeros, la templanza de estos —energías— es la causa del estado de salud de cada cual. Platón busca en la “vida buena” no una pura precisión de índole matemática, sino la moderación comedida de un elixir de vida bien mezclado; en eso consiste el bien. El Bien no es algo que alguien posea, es un modo de vida, estamos *en* la verdad.

Eugenio Trías, desde el ámbito de la *Estética*, en sus obras verifica la colaboración entre *eros*, *poiesis* y *logos*. Entiende Trías¹¹⁰ que el impulso de la *poiesis* es innato, y se realiza en el proyecto erótico-poietico del artista en la implantación de la Belleza en el mundo, cuando a través de la arquitectura o de la música crea lugares para lo humano, de ahí la materialización de una ciudad ideal en una ciudad real. En *Poética filosófica*¹¹¹, Trías escribe que el lenguaje de la filosofía “es un *acto de creación*, de *poiesis*”; defiende que la creación no es unívoca, ni admite solo algunas rutas establecidas; dice: “No basta el habla o la “palabra viva”, para consumir el acto filosófico”; la filosofía es “*literatura de conocimiento*”; es “gestación de textos”, “gramato-praxis”; entiende que “La actuación y el *ethos* del escritor-filósofo es, en esta aventura, lo decisivo; es el

¹⁰⁷ *Ibíd.*, 233.

¹⁰⁸ Platón, *Diálogos VI: Filebo. Timeo. Critias*, 64e.

¹⁰⁹ *Ibíd.*, 65a.

¹¹⁰ Eugenio Trias, *El artista y la ciudad* (Barcelona: Anagrama, 1997), 42-43.

¹¹¹ Eugenio Trias, “Poética filosófica”, *La alegría de los naufragios*, *Revista de Poesía* n° 5-6 (2001), 148.

motor de la creación, de la *poiesis*”. Para Trías, todo filósofo de verdad puede ser compositor, intérprete y hermeneuta. A través de la poesía se desea conocer, pues según Platón, a través de Sócrates, en *Teeteto*, en el fragmento 155d, la filosofía nace del asombro, del encanto y del maravillarse, nace la filosofía como emoción: la emoción filosófica; en esa frontera, escribe Trías: “El fruto es sabroso”¹¹²; poeta y filósofo beben en una misma copa, buscan conocer el *sentido de la vida*, cada cual a su manera. La misma verdad que ilumina, es la que precisa afectar al sujeto. De ahí el vínculo entre la *voluntad de verdad* y el poner en libertad, la búsqueda por saber o por la verdad nace como voluntad de vivir.

En *Origen del conocimiento*, Nietzsche escribe:

En conclusión: la *fuera* del conocimiento no reside en su grado de verdad, sino en su antigüedad, en su hacerse cuerpo, en su carácter de condición para la vida. Cuando la vida y el conocimiento parecieron entrar en contradicción, nunca se llegó a luchar seriamente; la negación y la duda eran consideradas allí como locura.¹¹³

El criterio de la verdad no es, pues, más saber, sino más vida. El saber puede ser producido por el poder ajeno a uno mismo. La verdad aparece en una constelación de valores.

Sentidos, valores y experiencia de vida.

Cuando Mauricio Beuchot afirma “la belleza tiene que ver con el orden, con la disposición de elementos, o proporción debida entre las partes, esto es, en definitiva, con la analogía”¹¹⁴, esa composición de medidas con vistas *expresar* la belleza es el proceso que Emilio Lledó encuentra a través del término *poiesis*. Lledó en *El concepto “poiesis” en la filosofía griega*, nos recuerda la relación entre *logos* y *poiesis*: “Poiein va unido a Legein los dos abarcan de una manera general el ámbito de la trascendencia humana”¹¹⁵, a todo *modo de hacer* corresponde un *logos* —una lógica—, un canto, una determinada música. Lledó nos remite al *fragmento 112* de Heráclito¹¹⁶ “Decir verdad y obrar conforme a la naturaleza, prestándole atención, en esto consiste la sabiduría”¹¹⁷, encontrar esa armonía, esa simetría, a través de la reflexión (reflejo) dialéctica, es la sabiduría, en el mismo texto afirma Lledó que *poiein* es una manera de ser sabio; esa “manera de ser” y *fluir con*, ese *decir y obrar*, es la *poiesis*; luego, una *experiencia estética de los valores* es el arte de estar *en* la verdad, en la felicidad, en la justicia, en todo

¹¹² *Ibid.*, 148-150.

¹¹³ Friedrich Nietzsche, *La gaya Ciencia* (Venezuela: Monte Ávila, 1985), 105.

¹¹⁴ Mauricio Beuchot, *Belleza y analogía*, 15.

¹¹⁵ Emilio Lledó, *El concepto “poiesis” en la filosofía griega* (Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto “Luis Vives” de Filosofía, 1961), 23.

¹¹⁶ Heráclito, DK 22 B 112.

¹¹⁷ Emilio Lledó, *El concepto “poiesis” en la filosofía griega*, 24-25.

valor propio —natural— de cada persona en su *ethos*.

El origen de la palabra *logos* que deriva de *légein*, antes fue una especie de canto de curación, palabras escogidas y pronunciadas con ritmo y entonación, cierta energía para efectos catárticos, conforme aparece en Homero. Así, *poiesis* no solo se refiere a un objeto, sino un proceso, un *modus* o estructura. Explica Lledó que el sentido primero y originario de *poiein* corresponde a “confección”, “preparación”. En Heródoto, los enviados de Cambises explican al rey de los Etiopes cómo ha sido “preparado” el presente de mirra que le ofrecen. Explica Lledó que el sentido abstracto de éste término se determina por el *tón logon* con que tienen que explicar la “confección” de esa mirra: “No se trata únicamente de los ingredientes que la componen, sino del modo como han sido compuestos y de la relación en que estos ingredientes intervienen”¹¹⁸. La *poiesis* es más que una simple acción concreta; en la misma narrativa de Heródoto, el párrafo comentado, se pregunta por la fabricación de un vino, y como antes, *poiesis* significa no tanto el objeto en sí, cuanto “el modo de composición”, se refiere a la creación, un proceso activo. La acción de *exprimir* las uvas, ha venido dar en francés y portugués en el acto *exprimer* o *exprimir*, que significa: decir, comunicar, extraer lo esencial; así como buscar decir la verdad con el pulir de un cristal. ¡En nuestras fiestas compartimos el vino y el pan, no sin motivos!

Considerando lo expuesto, educar o conducir los procesos entre lo que es y lo que puede ser, implica encontrar armonía entre la naturaleza y la posibilidad o la apertura al *poder ser*; educar implica siempre sentido y mediación, *poiesis* de un *ethos*, el exprimir o expresar a través del arte la voluntad, la experiencia del ser a través del lenguaje, los bellos discursos, que se muestran como música, danza o actitudes. Así, educar implica realizar o acceder a los valores, coger el *substractum* de la experiencia; de manera que una vivencia ética implica una experiencia estética. Educar es acompañar los procesos del no-ser al ser, el *gnothi seauton* del templo de Delfos, y se aproxima de lo que los latinos definen como *educere*, el tornarse lo que se es, el conocimiento de uno mismo requiere memoria, que según Platón es reminiscencia de lo bello y divino, que requiere una *poiesis* apropiada; es movimiento dialéctico entre recuerdo y proyección.

La *mediación* a través de metáforas, permite “hacer propio” lo que era “extraño”, la fusión de horizontes, la asimilación entre las cosas, entre la humanidad y la naturaleza; la metáfora es fundamental a la amplitud de la interpretación del mundo, el “residuo” de experiencia que extrapola la significación literal, definido como el *excedente de sentido*, por eso Ricoeur considera ser la metáfora “la piedra de toque del valor cognoscitivo de las obras literarias”¹¹⁹, el lenguaje de las utopías, el *lenguaje de comprensión: synesis*¹²⁰.

¹¹⁸ *Ibid.*, 38.

¹¹⁹ Paul Ricoeur, *Caminos del reconocimiento* (México: Fondo de Cultura Económica, 2006), 58.

¹²⁰ Francisco das Chagas Amorim de Carvalho, “A *synesis* como forma de compreensão”, *Cadernos Cajuína* Vol. 5: n°2 (2020), 73-87.

Esta dimensión de la utopía podemos concebir como *eutopia*: lugar bueno o del bien. Las coordenadas pasan por dentro de uno mismo, las metáforas urden y exaltan la vivencia personal a la humanidad, permiten acceder una *experiencia de vida* en la Tierra, una existencia cósmica. En las metáforas nos damos cuenta de una esencia, un *ethos* que compartimos, los sentidos de una *comunidad de destino*, que se funda en una *comunidad de sentido*, en sinergia la acción autotélica e *synpoiesis*, se puede decir: el hombre es un árbol: nace, florece, madura, da frutos; y todo eso, todo ese árbol, implica en todo un mundo conectado a esta forma de vida; todas las formas de vida laboran para la vida misma. A través de las metáforas accedemos una experiencia no solo como reserva de lo que se haya vivido, también nos da la libertad de vivir despiertos los sueños, de apreciar un mundo que vendrá, aun no del todo visible, que se ilumina como cuando en la hora santa las estrellas van floreciendo, y luego se hacen visibles en constelaciones; o como aurora, un mundo que se descubre de la oscuridad con los cantos de los pájaros, las bellas metáforas son, pues, anuncio y promesa de un nuevo día, de nueva vida.

A modo de conclusión

El lenguaje es un arte que actúa a través de nosotros; somos espacio, tiempo, somos lo incognoscible y la posibilidad; somos silencio, pero también morada para los nuestros; somos lenguaje, y mientras conversamos, actuamos, creamos, transfiguramos a nosotros mismos y al mundo.

Hemos de superar al hombre, la piedra en nosotros quiere tocar el azul del cielo, la arcilla del artesano tiene sueños de estrella, en el cristal de nuestro pecho está el fundamento y desde ahí el poeta y el portador de valores trazan horizontes; no es única la realidad, para que aprendamos sembrar; no hay mundo estable, todo está en el aire, para que aprendamos danzar, fluir es la ley de la vida, pues en la naturaleza todo tiene fin universal, retener lo que sea solo para sí, es engaño.

Somos poema en construcción, las cuerdas que vibran en nuestra alma son las mismas que resuenan en el cosmos; el espíritu que da ritmo a nuestras arterias es el mismo que hace existir las estaciones, caer las hojas en otoño y florecer los campos. La teoría necesaria es la que nos une en armonía con la Tierra.

Así, hemos de brotar, nuestras palabras ser flores, hemos de amanecer.

Nuestras palabras y valores son frutos inmortales cuando la risa de un niño se confunde con cantos de pájaros libres, sin hambre, cuando el pensamiento de un amigo nos llegue con el viento; cuando el brillo de los ojos de la amada nos conduzca hacia el cielo.

El lenguaje es la sangre del espíritu, en palabras de comprensión se renueva, dialécticamente, para permanencia de la vida, el cultivo de la humanidad, y podamos recoger todo lo bello de la tierra, todo lo que puede llevar con sigo un hombre sensato; sigamos hacia la fértil Phtía.

A través de nosotros la Tierra se transfigura para más leve, invisible, etérea, eterna, y alcanza octavas superiores. Eso nos mueve, admirar las proporciones — las medidas, los valores, los principios— que unen cada persona a las demás, cada uno y cada casa al mundo como casa de todos.

Se suma a todo el esfuerzo de las éticas de los valores, una *poética de los valores*, es posible aprender a decir y ser sensible a la verdad, o seremos cautivos de la mentira.

Referencias

Fuentes secundarias

- Aristóteles. *Acerca del alma*. Madrid: Gredos, 1983.
_____. *Política*. Madrid: Gredos, 1987.
_____. *Metafísica*. Madrid: Gredos, 1994.
_____. *Tratados de Lógica (Órganon) II: Sobre la Interpretación, Analíticos primeros, Analíticos segundos*. Madrid: Gredos, 1995.
_____. *Ética Nicomáquea*. Madrid: Gredos, 1998.
_____. *Poética*. Madrid: Gredos, 2011.
- Beuchot, Mauricio. *Belleza y analogía: una introducción a la estética*. México: Ediciones Paulinas, 2012.
- Blumenberg, Hans. *Paradigmas para una metaforología*. Madrid: Trotta, 2003.
- Borges, Jorge Luis. *Siete noches*. Madrid: Editorial Alianza, 1995.
- Cadogan, León. *Ywyrá Ñe'ery: Fluye del árbol la palabra*. Asunción: Centro de Estudios Antropológicos, 1971.
- Carvalho, Francisco das Chagas Amorim de. “A synesis como forma de compreensão”. *Cadernos Cajuína* Vol. 5: n°2 (2020), 73-87.
- Diels, Hermann; Kranz, Walter. *Die Fragmente der Vorsokratiker* Vol. 3. 17ª ed. Dublin, Zürich: Weidmann, 1973.
- Foucault, Michel. *La hermenéutica del sujeto*. Madrid: Ed. de la Piqueta, 1994.
- Gadamer, Hans-Georg. *Verdad y método*. Salamanca: Sígueme, 1993.
_____. *El giro hermenéutico*. Madrid: Cátedra, 1995.
_____. *Estética y hermenéutica*. Madrid: Tecnos, 1998.
_____. *Verdad y método II*. Salamanca: Sígueme, 1998.
_____. *Ontología*. Salamanca: Sígueme, 2001.
- Hartmann, Nicolai. *Estética*. México: Universidad Nacional Autónoma, 1977.
_____. *Ética*. Madrid: Encuentro, 2011.
- Heidegger, Martin. *De la esencia de la verdad*. Barcelona: Herder, 2007.
- Hölderlin. *Ensayos*. Madrid: Editorial Ayuso, 1976.
- Homero. *Iliada*. Madrid: Gredos, 1996
_____. *Odisea*. Madrid: Alianza Editorial, 2004.

- Kant, Emmanuel. *Filosofía de la Historia*. Madrid, Fondo de Cultura Económica, 2000, 25-37.
- Laín Entralgo, Pedro. *La curación por la palabra en la antigüedad clásica*. Barcelona: Anthropos, 2005.
- Lizcano, Emanuel. “La metáfora como analizador social”. *Empiria. Revista de Metodología de Ciencias Sociales* n° 2 (1999) 29-60.
- Lledó, Emilio. *El concepto “poiesis” en la filosofía griega*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto “Luis Vives” de Filosofía, 1961.
- _____. *La memoria del logos*. Madrid: Taurus, 1984.
- _____. *Historia de la ética*. Barcelona: Victoria Camps, 1988.
- _____. *Pensar es conversar*. Barcelona: RBA, 2015.
- _____. “Intervención en la Ceremonia de Premio Princesa de Asturias de Comunicación y Humanidades”. Discurso. Ceremonia de entrega de los Premios Princesa de Asturias. Oviedo, España, 23, octubre, 2015. https://www.rae.es/sites/default/files/Discurso_Emilio_Lledo_Premio_Princesa_de_Asturias.pdf
- _____. *Imágenes y palabras*. Madrid: Taurus, 2017.
- Nietzsche, F. *La Gaya Ciencia*. Venezuela: Monte Ávila, 1985.
- _____. *La genealogía de la moral*. Madrid: Alianza, 2000.
- _____. *Escritos sobre retórica*. Madrid: Trotta, 2000.
- _____. *Así habló Zaratustra*. Madrid: Edaf, 2005.
- _____. *Obras completas Vol. I*. Madrid: Tecnos, 2011.
- Nussbaum, Martha. *Justicia poética: la imaginación literaria y la vida pública*. Barcelona: Andrés Bello, 1997.
- Píndaro. *Odas y fragmentos*. Madrid: Gredos, 1984.
- Platón. *Diálogos II: Górgias. Menéxeno. Eutidemo. Menón. Crátilo*. Madrid: Gredos, 1987.
- _____. *Diálogos III: Fedón, Banquete, Fedro*. Madrid: Gredos, 1988.
- _____. *Diálogos VI: Filebo. Timeo. Critias*. Madrid: Gredos, 1992.
- _____. *Diálogos VIII: Leyes (I-VI)*. Madrid: Gredos, 1999.
- Pombo García de los Ríos, Álvaro y Carmen Iglesias. *Verosimilitud y verdad*. Madrid: Aguirre Campano, 2004.
- Ramoux, Clémence. *Héraclite ou l’homme entre les mots et les choses*. Paris: Gallimard, 1959.
- Ricoeur, Paul. *História e verdade*. Rio de Janeiro: Editora Forense, 1968.
- _____. *Freud: una interpretación de la cultura*. Madrid: Siglo XXI, 1970.
- _____. *La metáfora viva*. Madrid: Cristiandad, 1980.
- _____. *Amor y justicia*. Madrid: Caparros, 1993.
- _____. *Teoría de la interpretación: discurso y excedente de sentido*. México: Siglo XXI, 1995.

- _____. *Caminos del reconocimiento*. México: Fondo de Cultura Económica, 2006.
- _____. *Hermenéutica y acción*. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2008.
- Scheler, Max. *Ordo amoris*. Madrid: Caparrós Editores, 1996.
- _____. *Ética material de los valores*. Madrid: Caparrós, 2001.
- Trías, Eugenio. *El artista y la ciudad*. Barcelona: Anagrama, 1997.
- _____. “Poética filosófica”. *La alegría de los naufragios, Revista de Poesía* n° 5-6 (2001).
- Viveiros de Castro, Eduardo. “Perspectivismo y multinaturalismo na América indígena”. *Revista Contrastes: O que nos faz pensar* Vol. 14, n° 18 (2004): 225-254.
- Zambrano, María. *Notas de un método*. Barcelona: Mondadori, 1980.
- _____. *Filosofía y educación (manuscritos)*. Málaga: Editorial Ágora, 2007.
- Tatarkiewicz, Wladyslaw. *Historia de la estética*. Madrid: Akal, 1987.
- Tomova, Livia, Kimberly Wang, Todd Thompson, Gillian Matthews, Atsushi Takahashi, Kay Tye, K. y Rebecca Saxe. “The need to connect: Acute social isolation causes neural craving responses similar to hunger”. *Cold Spring Harbor Laboratory/bioRxiv*, Massachusetts, 2020
<https://www.biorxiv.org/content/10.1101/2020.03.25.006643v2.full.pdf+html>

Sobre fogones y semáforos: Percepciones y analogías de dos geografías desencontradas. El caso del volcán Callaqui en la geografía ancestral pehuenche de Alto Biobío
On stoves and traffic lights: Perceptions and analogies of two uneven geographies. The case of the Callaqui volcano in the Pehuenche ancestral geography of Alto Biobío

Recibido el 08 de mayo de 2020, aceptado el 08 de junio de 2020

Claudio Contreras Véliz*

Resumen

En Alto Biobío, área cordillerana del centro sur de Chile, habita parte del pueblo originario Pehuenche, cuyas comunidades o lob mapu, se emplazan alrededor del volcán Callaqui (‘Callavquen’ en la lengua local, que significa ‘celoso de los hombres’).

El volcán en el último tiempo ha sido monitoreado por la institucionalidad vulcanológica y de emergencias del país (SERNAGEOMIN, ONEMI y Universidades), que busca generar planes y acciones para gestionar la alarma de una posible erupción, y advertir a través de un semáforo y escalas de riesgos, la peligrosidad que representa para la población local. No obstante, los pehuenches, habitantes ancestrales del área de influencia del volcán, han convivido con él de una manera intrínseca por generaciones, y le han asociado gran parte de sus actividades económicas, sociales y culturales, otorgándole un sentido protector desde sus propias percepciones respecto del macizo montañoso.

* Magíster en Geografía con mención en intervención ambiental y territorial de la Universidad Academia de Humanismo Cristiano (PIIT-UAHC), ccontrerasveliz@gmail.com

El presente artículo tiene como objetivo dar cuenta de dos visiones diferentes respecto a la presencia y relación de la población local con el volcán Callaqui, en el territorio del pueblo originario Pehuenche en la comuna de Alto Biobío. Éste se basa en un extenso trabajo etnográfico, y expone el desencuentro en la valorización y apropiación de la geografía local, entre la percepción de la cultura de las comunidades que la habitan, y de la institucionalidad y la normativa de emergencia que la intervienen.

Palabras clave: Geografía, territorio, pehuenches, desencuentro y ancestralidad.

Abstract

In Alto Biobío, an area in the central south of Chile, part of the original Pehuenche people live, whose communities or Mapu lobs are located around the Callaqui volcano ('Callavquen' in the local language, which means 'jealous of men').

The volcano has recently been monitored by the country's volcanological institutions (SERNAGEOMIN and Universities), that generates plans and actions that seek to manage the alarm of a possible eruption, and warn through a traffic light and risk scales the danger that represents for the local population.

However, the Pehuenches, ancestral inhabitants of the volcano's area of influence, have lived with it in an intrinsic way for generations, and they have associated a large part of their economic, social and cultural activities with the volcano itself, giving it a protective sense from their own perceptions regarding the mountainous massif.

The objective of this article is to give an account of two different visions regarding the presence and relationship of the local population with the Callaqui volcano, in the territory of the original Pehuenche people in the Alto Biobío commune. This text is based on an extensive ethnographic work, and it exposes the disagreement in the appreciation and appropriation of local geography, between the perception of the culture of the Pehuenche people who inhabit it, and the institutionalality and emergency regulations that intervene in it.

Key words: Geography, territory, pehuenches, disagreement and ancestrality.

Introducción

*El Callavquen es el volcán celoso de los hombres, no le gusta ser invadido.
Si alguien lo molesta se cubre de nubes por días.
Pero a nosotros, él nos protege y nosotros lo respetamos. No le tenemos miedo¹.*

¹ Entrevista realizada por Claudio Contreras Vélez a Entrevistado 1, 26 de enero de 2017, Lob Mapu Quepuca Ralco, Alto Biobío, Chile.

* Todas las entrevistas utilizadas en este documento fueron realizadas por el autor del mismo.

*Igual que nosotros, en que la familia pehuenche se reúne en torno al fogón.
Las comunidades pehuenches, los lob, están en torno al volcán Callaqui?*

Los pehuenches son un pueblo originario, perteneciente a la cultura mapuche, que habita en las zonas cordilleranas del centro-sur de Chile y Argentina. Sus prácticas culturales y cosmovisión se han construido en torno a la particular geografía del área, dominada por montañas, volcanes, torrentosos ríos y sus bosques de araucarias.

En Alto Biobío, son doce las comunidades (Lob mapus) del pueblo Pehuenche que habitan en el entorno del volcán Callaqui, o Callavquen en la lengua nativa. Ubicado entre dos cuencas fluviales, la del río Queuco por el lado norte, y el río Biobío por el sur, el volcán se encuentra en el centro de los emplazamientos de las comunidades o Lob Mapu pehuenche.

Para la población nativa, que por generaciones ha habitado las tierras cordilleranas, la espiritualidad y el poder protector de las montañas juegan un rol fundamental en la vida y desarrollo cotidiano de su cultura. Por tal razón, las comunidades pehuenches se fueron asentando en torno al volcán mismo, tal como explica un lonko de un lob mapu de la zona: “Igual que nosotros, en que la familia pehuenche se reúne en torno a un fogón, los lob están en torno al volcán”³.

Por su parte, desde la institucionalidad de prevención y alertas volcánicas de Chile (La Red Nacional de Vigilancia Volcánica, RNVV., de SERNAGEOMIN), las percepciones y acciones en torno a éste y otros volcanes a lo largo del país, son diferentes. Con un lenguaje normativo y de prevención de riesgos, el símbolo del semáforo y sus colores de advertencia son el medio por el cual se busca mantener informados y en alerta a los mismos habitantes que ancestralmente han habitado a la sombra de sus temblores, ruidos subterráneos, erupciones y fumarolas.

Ambas percepciones son un claro ejemplo de los múltiples desencuentros en regiones con una geografía apropiada ancestralmente que, bajo la introducción de la institucionalidad público-privado en las últimas décadas, ha sido susceptible a ser gestionada desde normativas y lógicas homogéneas —o estándares—.

De esta manera, y a partir del estudio de caso de las relaciones de las comunidades del pueblo originario Pehuenche con el volcán Callaqui, es necesario aproximarnos a los alcances y consecuencias que pueden generar en espacios territoriales indígenas, intervenciones institucionales y normativas foráneas a dicha lógica de apropiación ancestral. Para el caso en particular de la geografía pehuenche y el volcán Callaqui, se hace un análisis sobre el cómo las políticas, normas y protocolos de emergencia del Estado de Chile terminan siendo incomprensibles e ineficaces respecto de los modos y prácticas culturales que se han desarrollado por generaciones entre los

² Entrevistado 2, 04 de diciembre de 2017, Lob Mapu Pitril, Alto Biobío, Chile.

³ *Ibid.*

pehuenches en su relación con la geografía ancestralmente habitada y con el volcán ‘celoso de los hombres’.

Antecedentes

*Los Ngen-winkul⁴ está en las montañas y volcanes.
Y en el Callavquen el espíritu es el de una mujer.
Cuando llegan las machis de Temuco la ven, y se debilitan,
porque son de tierras más bajas con un newen⁵ más débil.
El newen de las montañas es más fuerte, porque está más arriba⁶*

Por generaciones, las comunidades pehuenches habitantes de los sectores cordilleros de la Región del Biobío en Chile desarrollaron una forma de vida adaptada a la geografía montañosa, que ha incentivado el uso de tierras altas y bajas para la crianza de ganados; la movilidad de hábitats según los periodos invernales y estivales; la religiosidad basada en los espíritus protectores de las montañas y ríos; la generación de modos económicos de trueque e intercambio por pasos cordilleros entre Chile y Argentina, y el desarrollo de concepciones sobre la salud, la enfermedad y el bienestar, delineando así los valores particulares de este pueblo originario.

“La modernidad”, aquel extraño concepto utilizado por unos y otros para reflejar nuestra época contemporánea y el predominio de la tecnología como herramienta de control-gestión, trajo consigo nuevas lógicas y relaciones espaciales a la geografía en cuestión. La inserción de instituciones públicas y privadas vino a generar un significativo cambio en las relaciones y percepciones del espacio local, y de las relaciones sociales, culturales y económicas desarrolladas en él.

Una nueva lógica aterriza con fuerza en medio del territorio pehuenche. La gestión de la política pública del territorio se instala en la geografía ancestral con normativas de seguridad, prevención e indicadores socioeconómicos que reducen buena parte de los modos relacionales de la vida de los pehuenches a variables agrupadas por conceptos como peligrosidad y vulnerabilidad⁷.

⁴ Los ‘Ngen’ son espíritus protectores o dueños de la naturaleza en la religiosidad mapuche. Los ‘Ngen-winkul’ corresponden a los espíritus de los cerros, montañas y volcanes. Distinguiéndose según tamaño, en el caso de los volcanes son los ngen-füta-winkul, espíritu dueño de la montaña (cerro grande) y volcán. Véase Ester Grebe, “El subsistema de los Ngen en la religiosidad mapuche”, *Revista Chilena de Antropología* n° 12, (1994-1995): 52.

⁵ El “Newen” es la energía o potencia que emana de los elementos de la naturaleza. En el caso del Ngen-winkul, algunos cerros tienen espíritus cuando están dotados de Newen. Véase Ester Grebe, “El subsistema de los Ngen en la religiosidad mapuche”.

⁶ Entrevistado 2, 04 de diciembre de 2017.

⁷ De acuerdo con los parámetros de vigilancia se establecen criterios técnicos que definen los siguientes niveles de alerta volcánica: verde (volcán en su nivel de actividad base), amarillo (incremento de su nivel de actividad), naranja (probable desarrollo de una erupción en corto plazo), roja (erupción volcánica en proceso o inminente).

El habitante pehuenche, según los indicadores de gestión territorial, pasó a ser pobre (una de las comunas con más alto índice de pobreza a nivel país) desde los criterios económicos; excluido, desde las coberturas de prestación de servicio de los sistemas de salud y educación; aislado, desde los criterios de conectividad, y vulnerable, desde los criterios de riesgo volcánico. Lo anterior, en un trance temporal de apenas 4 décadas.

El territorio —otrova vivido bajo acuerdos consuetudinarios y comunitarios— delineado bajo una lógica de habitación ancestral, ahora yace confrontado por las prácticas de una cultura público-privado que percibe y se apropia del él de modos muy diferentes.

El planteamiento del presente artículo es que en el territorio de los pehuenches en Alto Biobío se (des)encuentran dos maneras de percibir y significar la geografía local. Por una parte, la territorialidad indígena del pueblo originario Pehuenche que lo habita ancestralmente, y que ha generado una particular relación con el territorio y el volcán, y por otra, la lógica de las instituciones y normativa general pública, que cruzan al conjunto de la sociedad chilena, y que obvia las particulares experiencias de los territorios locales. Esto es, que habría dos formas distintas y contrapuestas de percibir y habitar el espacio territorial, configurando con ello una relación de disputa y tensión entre ambas perspectivas.

Lo anterior, expone, en consecuencia, que en las territorialidades ancestrales habitadas por los pueblos originarios se construyen relaciones y subjetividades con el medio geográfico que habitan, edificando cosmovisiones y lógicas de ocupación que les permiten desarrollar sus prácticas y manifestaciones culturales, adaptándolas a los ciclos de las dinámicas ambientales y naturales del territorio.

Dicho tejido, entendido como el territorio ancestral, no posiciona en este caso al pueblo Pehuenche habitando la geografía local con estándares de emergencia de la sociedad moderna, sino más bien, a un pueblo indígena que se ha ido incorporando de modo intergeneracional en las propias dinámicas de la geografía volcánica de Alto Biobío. Al respecto, este pueblo ha generado en el extenso tiempo de ocupación del área mencionada, particulares ritmos de movilidad y hábitat que se adaptan a los ciclos eruptivos del volcán Callaqui, de los demás volcanes de la región, de las nevadas y deshielos de sus altas cumbres, y a los elementos de la naturaleza que hay en las laderas y valles volcánicos. En este sentido, es importante destacar que la territorialidad indígena no secciona o racionaliza los espacios con la misma lógica que otros grupos sociales o culturales de la sociedad chilena, sino que se siente parte de aquel tejido territorial junto a los demás elementos que la componen:

Ese espacio de relación no es un espacio repartido en zonas de uso. Desde esta perspectiva, el territorio indígena, lejos de constituir una extensión geométrica enmarcada en hitos físicos que separan y delimitan, no es otra cosa que la consolidación de un tejido muy específico y singular de vínculos sociales entre los diferentes seres que

constituyen el entorno, entre otros, las personas humanas y sus sociedades, cada uno con sus intereses y necesidades, que se vinculan en un espacio determinado.⁸

Aquí, las comunidades o lob mapus pehuenches —sus habitantes y manifestaciones culturales— son parte de un entramado territorial que cohabita junto a los volcanes, los espíritus de las montañas y volcanes llamados winkulus, la energía o newen que emana de sus recursos, y el flujo cotidiano de las aguas, el clima y las erupciones volcánicas.

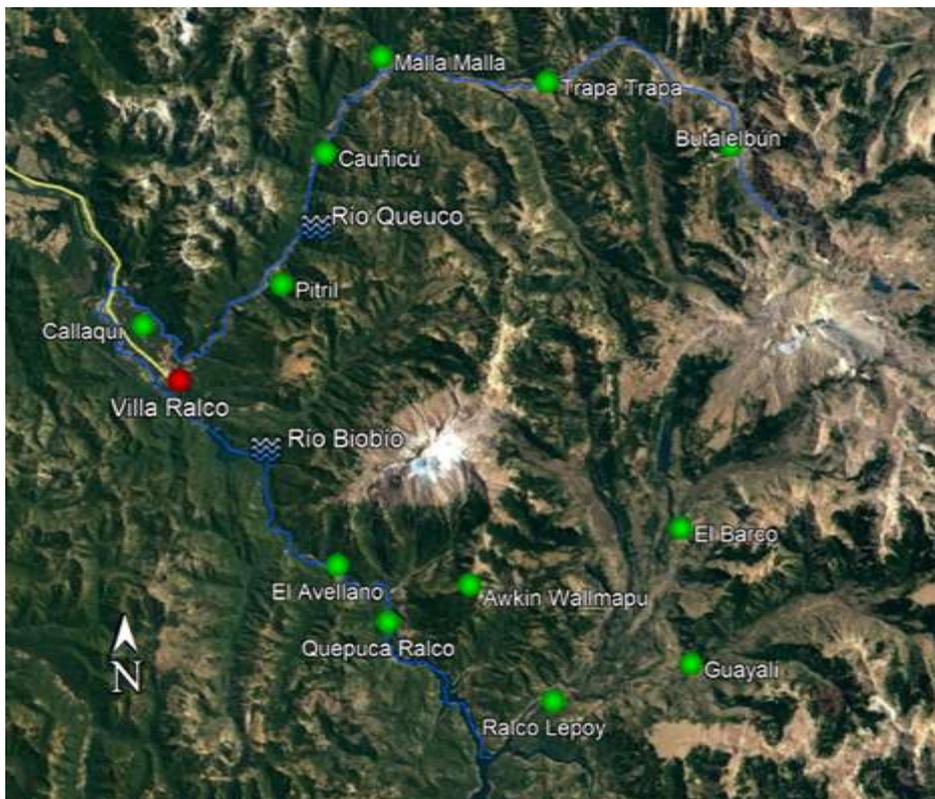


Figura 1. Comunidades pehuenches que se ubican en torno al volcán Callaquí.
Fuente: elaboración propia.

De esta manera, y como se ha mencionado con anterioridad, para el caso de estudio en Alto Biobío nos encontramos principalmente ante dos maneras de ejercer territorialidad. Ambas lógicas confrontadas en una geografía valorizada y escalarizada

⁸ Alexandre Surrallés y Pedro García Hierro, *Tierra Adentro. Territorio indígena y percepción del entorno* (Copenhague: Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas, 2004), 12.

de forma disímil, que representa un aspecto disruptivo que hemos llamado “Geografía del desencuentro”, es decir, una geografía donde se confrontan dos territorialidades diferentes, o dos maneras de aprehender la geografía local de modo diferenciado. Así, para efectos de este texto, hablamos de una geografía montañosa y volcánica entendida ancestralmente, y que se ve afectada y tensionada por otras territorialidades, otras maneras de habitarla, administrarla, gestionarla y/o rentabilizarla. Nuevas ocupaciones y adaptaciones que trastocan la comprensión del territorio por parte del pueblo Pehuenche que, si bien subsiste la noción ancestral del territorio en el recuerdo transmitido de generación en generación, y en este caso, en su relación con el volcán Callaqui, es intervenida y regulada por los occidentalizados marcos de la normativa e institucionalidad de la emergencia, en su propio y estandarizado entendimiento territorial. Desencuentro geográfico del que aquí se da cuenta a partir de la relación de la población local con el volcán Callaqui, y su desencuentro con las lógicas territoriales y geográficas del Estado, de la cultura empresarial, y de las normativas institucionales que intervienen.

Metodología

La investigación se enmarcó en el campo de la investigación social cualitativa, a través del uso de diferentes instrumentos que permitieron aproximarse a los campos de significación y realidad de los sujetos sociales involucrados. Este estudio de caso se apoyó de un conjunto de ejercicios etnográficos realizados entre los años 2015 y 2018, en la comuna de Alto Biobío y Santa Bárbara⁹. Durante el trabajo de campo se identificaron múltiples variables sociales, culturales, económicas, de bienestar social y geográficas de las comunidades indígenas, que guardaban una evidente lejanía con los indicadores socioeconómicos y proyectos de intervención de las instituciones públicas y privadas del país.

De esta forma, el trabajo se propuso primero como una etnografía de naturaleza primordialmente descriptiva, y enmarcada en su realización, análisis e interpretación, dentro de los parámetros de las disciplinas antropológicas y geográficas. Desde el campo conceptual, este acercamiento implica que la construcción de conocimiento tiene una raíz etnográfica, crítica y cualitativa que, en esta oportunidad simbólica, se basó en el reconocimiento de los parámetros subjetivos de dos culturas muy disímiles entre sí.

Así pues, se tuvo como unidad de análisis las prácticas y los discursos socioculturales respecto a las dinámicas generadas sobre un mismo territorio. Esto siguiendo

⁹ Claudio Contreras y Javiera Luco, *Geografía social y cultural pehuenche: Estado de ocho comunidades pehuenches en Alto Biobío y Santa Bárbara* (Valparaíso: Imbunche Ediciones, 2016); Javiera Luco, Yasna Amarales y Javiera Campos, *Estudio de percepciones: Relatos y sentires de ocho (8) Comunidades Pehuenches. A 24 años de la llegada de ENDESA al territorio del Alto Biobío* (Valparaíso: Imbunche Ediciones, 2016).

lo que la antropóloga Rosana Guber plantea sobre la etnografía y su propósito: “una concepción y práctica de conocimiento que busca comprender los fenómenos sociales desde la perspectiva de sus miembros (entendidos como “actores”, “agentes” o “sujetos sociales”)”¹⁰.

Es importante resaltar que esta investigación buscó ser de tipo comparativo, puesto que el seguimiento, análisis e interpretación de las experiencias observadas y registradas en el territorio, respondieron a una transposición de experiencias que, en el ejercicio del análisis de ambas situaciones, nos dan cuenta de sus tensiones y diferencias sobre el mismo espacio territorial: "Siempre está presente una perspectiva comparativa, transcultural, aunque con frecuencia como una asunción no afirmada. [...] Todas las culturas son vistas como adaptaciones a las exigencias de la vida humana y exhiben características comunes, pero conductas diferenciadas"¹¹.

El uso de la etnografía como principal herramienta de trabajo, se basa en que ésta es un instrumento fundamental en las ciencias antropológicas, y un retrato vívido —según Rosana Guber—, de los más variados aspectos de una cultura¹². Por tanto, resulta cardinal al momento de percibir y registrar todo lo experimentado y entendido (como no) del estudio y relación dada con ambas culturas a estudiar, como también, con los demás actores y grupos sociales que inciden en la orientación investigativa del presente estudio.

Cabe destacar que el trabajo de campo realizado en el territorio pehuenche en Alto Biobío también se desarrolló bajo la perspectiva de Estudio de Caso desde las ciencias sociales, pues el contexto de estudio reunía variables y condiciones que podrían contar con mayores profundidades analíticas siguiendo los enfoques de EC cualitativos:

Los EC cualitativos son más comprensibles abordando el fenómeno de estudio en ambientes naturales (situación que no sucede con un diseño de investigación con una adaptación específica que recoge los datos), no obstante, lo que determina un EC cualitativo será plantearse una descripción de una situación real, que está asociado con un fenómeno contemporáneo y que ha sido socializado por el grupo al cual pertenece, y donde su foco no es(son) una(s) persona(s) en sí, pero sí una(s) persona(s) en una situación, institución, organización, evento o un proceso (como contexto ecológico). De este modo, se conceptualiza como una investigación sistemática e intensiva ya sea de un caso individual, comunidad o alguna unidad típicamente conducida bajo condi-

¹⁰ Rosana Guber, *La etnografía: Método, campo y reflexividad* (Bogotá: Grupo editorial Norma, 2001), 05.

¹¹ Gregorio Rodríguez, Javier Gil y Eduardo García. *Metodología de la Investigación Cualitativa* (Málaga: Ediciones Aljibe, 1999), 47.

¹² Rosana Guber, *El Salvaje Metropolitano. Reconstrucción del conocimiento social en el trabajo de campo* (Buenos Aires: Editorial Paidós, 2004), 68.

ciones naturales, en la cual el investigador examina los datos en profundidad relacionándolos con antecedentes, situaciones comunes, características del ambiente y las interacciones.¹³

En consecuencia, se siguieron tres líneas de acción bajo en el territorio con los actores locales, tanto de la institucionalidad pública y privada, como de los habitantes nativos de la zona:

- Mapas georreferenciados: construcción y análisis de mapas a partir de herramientas tecnológicas; talleres de mapeos sobre la percepción del territorio y su toponimia, y recorridos participativos con población nativa.
- Etnografía: trabajo de campo y aplicación de técnicas de entrevista y observaciones directas y participativas con actores locales (habitantes pehuenches, funcionarios públicos y agentes público-privados).
- Muestras y antecedentes: revisión de fuentes bibliográficas de las normativas público-privado; normas de seguridad vulcanológica, y análisis de discurso de entrevistados.

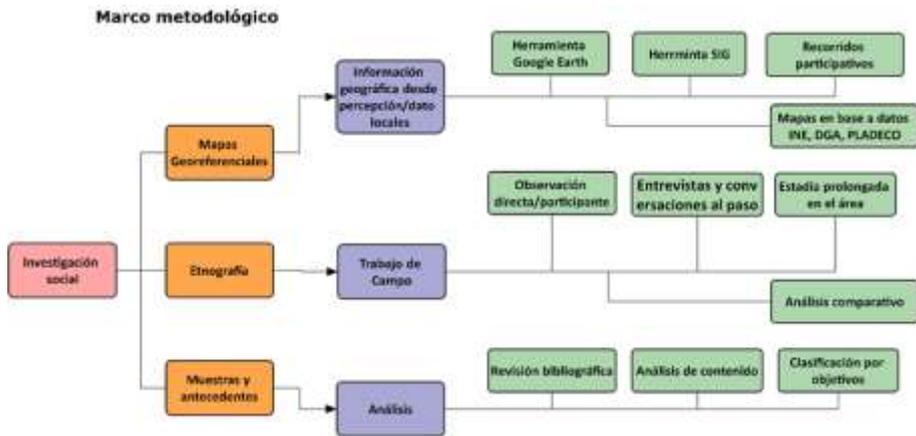


Figura 2. Matriz metodológica de trabajo de campo y análisis.
Fuente: elaboración propia.

¹³ Eugenia Urra *et al.*, “Enfoques de estudio de casos en la investigación de enfermería”, *Revista Ciencia y Enfermería* Vol. 20: n° 1 (2014): 134.



Figura 3. Recorrido participativo con comuneros pehuenches del Lob Mapu Quepuca Ralco.
Fuente: elaboración propia.

Caracterización territorial

El Alto Biobío nos habla de un territorio altamente singular, tanto por su geografía que da nacimiento a uno de los ríos más reconocibles e importantes en Chile — el Biobío—, como por el pueblo originario Pehuenche que allí concentra gran parte de su población y comunidades. Su geografía se configura a partir de la misma cuenca del río Biobío por el sur, y del río Queuco por el norte; además de contar con un dinámico relieve montañoso y volcánico, teniendo a los volcanes Callaqui (centro comunal) y Copahue (frontera con Argentina), como volcanes con grados de actividad regular en la zona.

El Volcán Callaqui (Callvquen) se ubica en las coordenadas: 37°56'S - 71°27'O, y es tipo Estratovolcán, es decir, de forma cónica y de gran altura (3164 m.s.n.m.). Su última erupción mayor data de 1980. Su ranking de riesgo específico es 20, y su nivel de alerta es de color verde¹⁴.

¹⁴ Red Nacional de Vigilancia Volcánica (RNVV) del Servicio Nacional de Geología y Minería, *Volcán Callaqui* (Santiago de Chile: SERNAGEOMIN, 2017), <https://www.sernageomin.cl/?s=volcan+callaqui> (Fecha de consulta: 03 de marzo de 2020).

Por su parte, el volcán Copahue (de los vocablos mapuche: ‘ko’ agua, ‘pa’ azufre y ‘we’ lugar) está ubicado en la frontera entre Chile y Argentina, y a 25 kilómetros al oriente del volcán Callaqui. Corresponde a un estratovolcán con una decena de cráteres, concentrándose la actividad reciente en el cráter llamado El Agrio, y que en el reporte de SERNAGEOMIN, presenta actividad fumarólica permanente y un lago ácido en su interior. Su altitud es de 2965 m.s.n.m., y en el ranking de riesgo específico, ocupa el puesto 18. Respecto del semáforo de nivel de alerta, el Copahue ha transitado en los últimos años por los diferentes colores de alerta, siendo el naranja su situación actual¹⁵.



Figura 4. Volcán Callaqui visto desde el Lob Mapu Quepuca Ralco.
Fuente: elaboración propia.

¹⁵ Red Nacional de Vigilancia Volcánica (RNVV) del Servicio Nacional de Geología y Minería, *Sernageomin decreta alerta naranja en volcán Copahue* (Santiago de Chile: SERNAGEOMIN, 2019), <https://www.sernageomin.cl/sernageomin-decreta-alerta-naranja-en-volcan-copahue/> (Fecha de consulta: 03 marzo de 2020).



Figura 5. Volcán Copahue visto desde el Lob Mapu El Barco.

Fuente: elaboración propia.

Este conjunto de la geografía humana y física se condensa en la comuna de Alto Biobío, que corresponde a una división administrativa emplazada en el sector cordillerano de la Provincia del Biobío y que se extiende desde la confluencia de los ríos Queuco y Biobío en su lado poniente, hasta el límite de la frontera chileno-argentina en el oriente. Sus comunas vecinas son Santa Bárbara al norponiente; Antuco al norte; la comuna de Quilaco al sur-poniente, y al sur, la provincia de Malleco.

Dicha área administrativa y geográfica comprende un territorio esencialmente indígena y ancestral que, hasta hace algunos años, y bajo la lógica administrativa del territorio nacional chileno, era parte de la comuna de Santa Bárbara, quedando bastante postergada de las políticas públicas y locales de desarrollo. Posteriormente, pasó a constituirse como parte de una nueva área comunal llamada Alto Biobío, que fue creada por la Ley N° 19.959 y publicada el 21 de julio de 2004 en el Diario Oficial, con el propósito de dar cuenta de la especificidad cultural, económica y productiva de un territorio poblado mayoritariamente por comunidades pertenecientes a la etnia Pehuenche. Dicha unidad administrativa nueva definió a Villa Ralco, un pequeño poblado de poco más de mil habitantes en ese entonces, como su nueva capital comunal.

En la capital, así conformada, se concentran principalmente la población no indígena y los principales centros de servicios. No obstante, el resto del territorio comunal presenta una geografía de difícil acceso, con comunidades pehuenches aisladas

y con déficit de servicios e infraestructura sanitaria. Es un paisaje delineado por quebradas producidas por la erosión de los ríos y vertientes, montañas pobladas por bosque nativo, abruptas pendientes y escasas áreas de planicies, enmarcado por los grandes ríos Queuco y Biobío, que determinan de cierta forma la vida en el Alto Biobío y de los pehuenches.

Coronando la comuna de Alto Biobío, se encuentra el volcán Callaqui, o en che-dungún *Callavquén*, el “celoso de los hombres” que, al igual que los ríos Queuco y Biobío, condiciona la geografía, el clima, la vegetación y los asentamientos humanos del territorio. Espacio en el cual se localizan 12 comunidades pehuenches, cuyos hitos geográficos como quebradas y ríos marcan —principalmente— los límites entre ellas.

En el cajón del Queuco se ubican las comunidades de Butalelbún, Trapa Trapa, Malla Malla, Cauñicú y Pitril, y en la bifurcación de los ríos Queuco y Biobío se localiza la comunidad de Callaqui. Por el cajón del río Biobío, se encuentran las comunidades El Avellano, Quepuca Ralco, Awkin Wallmapu, Ralco Lepoy, El Barco y Guayalí, mientras que Ayin Mapu, comunidad pehuenche relocalizada desde el cajón del Biobío, se ubica en el sector las Peñas, en la vecina comuna de Santa Bárbara.

Pero, como se ha expresado anteriormente, en Alto Biobío convive más de una lógica territorial. A la consabida división administrativa de los municipios, las comunidades pehuenches se estructuran en torno a un espacio organizado como un “Lob Mapu”, esto es, un espacio geográfico común entre varias familias emparentadas, con antepasados comunes, y con dos tipos de liderazgos: el lonko, líder tradicional y consejero del saber cultural, y el presidente de la asociación comunitaria, que vendría a ser el representante ante las leyes del Estado.

En este sentido, para la institución pública y privada, el lob mapu viene a ser representado en la actualidad por la personalidad jurídica de las asociaciones de comunidades indígenas, las cuales deben estar inscritas a través de una asociación, cuya directiva debe ser liderada por un presidente, es decir, un rol adicional de autoridad dentro de la comunidad. De este modo, el presidente de la asociación lidera a la comunidad indígena en aspectos administrativos y políticos ante la legislación nacional, mientras que el Lonko (también Longko) lo hace desde su sabiduría como autoridad ancestral ante el derecho cultural de su pueblo.

Fogón y semáforo: analogías de dos geografías desencontradas

La comuna de Alto Biobío tiene un alto índice de riesgo volcánico (1 Muy Alto), en una escala de riesgo que va en los siguientes grados de peligrosidad: 5 Muy bajo; 4 Bajo; 3 Moderado; 2 Alto; 1 Muy Alto.

*El semáforo volcánico está con luz roja para la comuna*¹⁶.

En el caso del pueblo Pehuenche, su geografía también es valorada y apropiada desde un pensamiento sagrado y de la visión simbólica del territorio. Tanto el conocimiento ancestral, como los propios modos de relacionarse con el territorio, han generado mecanismos y modos de asentamientos que permiten una cohabitación con el espacio circundante, en las cuales están incluidos el conjunto de volcanes en la zona territorial pehuenche: Callaqui (Callavquen) y el Copahue dentro del límite comunal de Alto Biobío, como el volcán Lonquimay y Tolhuaca en los alrededores.

Los volcanes y montañas son los lugares sagrados desde donde descienden las aguas; los “Ngen-winkul” son espíritus poderosos cuyo Newen (fuerza o energía del Pueblo Mapuche Pehuenche) otorga protección a las comunidades pehuenches.

Precisamente, gran parte de las aguas que usan las familias pehuenches y que corren ladera abajo, aportan un sustento vital para la economía doméstica, sus praderas, cultivos y animales. Además, aportan fortaleza y bienestar a las familias por cuyos hogares pasa cerca un curso de agua descendiente de la cima del volcán: “El agua corriendo es bueno. Tiene un significado muy bonito... se lleva la mala energía. Por eso las familias siempre tienen el agua corriendo. Sirve para nuestros animales... pero siempre los pehuenches dejamos correr el agua. Es importante para nosotros”¹⁷.

De esta manera, los Ngen-winkul, espíritus protectores o tutelares de las montañas y volcanes, son considerados fundamentales —por las cosmovisión y cultura pehuenche— para el buen vivir. Tan relevante es la figura de los volcanes que las 12 comunidades pehuenches o Lob Mapu en Alto Biobío se emplazan precisamente alrededor de ellos, especialmente en torno al volcán Callavquen (o Callaqui).

Este volcán celoso de la presencia de los hombres instala una normatividad consuetudinaria sobre el espacio. Las comunidades se asientan en sus faldas, a sus pies, proveyéndose de sus aguas de deshielo, de sus tierras fértiles y su poderoso espíritu protector. Su ubicación en la centralidad espacial de la geografía pehuenche es replicada por las familias, reuniéndose cada día y por generaciones en torno a sus fogones, en el centro del hogar, pues estos permiten mantener la cultura viva, y en transmisión permanente. Esto demuestra que lo que es el fogón para la familia, es el volcán para las comunidades pehuenches: el espacio central de su cultura y cotidianidad en el hogar:

Los Ngen-winkulus están en las montañas, y en el Callavquen el espíritu es el de una mujer.

Cuando llegan las machis de Temuco la ven, y se debilitan,
porque son de tierras más bajas con un Newen más débil.

¹⁶ Servicio Nacional de Geología y Minería de Chile, *Estudio de Evaluación de riesgo volcánico en distritos chilenos: Aplicación de índices de vulnerabilidad social frente a desastres* (Santiago de Chile: Gobierno de Chile, 2016), 47.

¹⁷ Entrevistado 3, 01 de enero de 2017, Lob Mapu Callaqui, Alto Biobío, Chile.

El Newen de las montañas es más fuerte, porque está más arriba.¹⁸

El fogón es la vida de los Pehuenches. Las canobas (rucas de madera) siempre han tenido un fogón al medio, y cuando alguien se servía comida o se calentaba, debía aportar alimentando al fuego. El fuego estaba todo el día prendido, y al anochecer se dejaba de mantener hasta que se apagaba cuando todos se iban a dormir a la medianoche.¹⁹

A contrapartida del valor dado por los pehuenches al volcán, desde el imaginario técnico-burocrático de la institucionalidad pública, éste está orientado a la precaución y lógica de riesgo que conlleva habitar territorios con presencia de volcanes, especialmente aquellos que están en un estado activo. En este sentido, desde lo público, se lee que los habitantes de las comunidades corren riesgos habitando las cercanías a los volcanes y que lo óptimo sería que no estuvieran allí, en esas zonas llamadas rojas, o de alto riesgo.

Lo anterior, suma nuevas variables que sumergen el Alto Biobío en una relación desencontrada, en una geografía pensada para una lógica institucional y negadora de lo ancestral.

El encuentro —o no— de las particulares maneras de percibir la geografía circundante entre los pehuenches y la institucionalidad público-privado, da cuenta de apropiaciones disimiles respecto del entorno, y con ello, de los modos de cohabitar sus espacialidades. La disputa geográfica está en el discurso y la tecnología, en que una hija de la modernidad se instala —y no escucha— en un discurso y praxis ancestral.

La aproximación a cada una de las percepciones que se conjugan y desencuentran en el territorio también está dada en su dimensión temporal. O como bien expone el geógrafo David Lowenthal, en aquella dimensión del pasado, de la memoria, la nostalgia y el recuerdo. Actitudes que desarrollamos desde la propia vivencia y de aquella heredada social y culturalmente a través de los antepasados colectivos de una comunidad o sociedad. En este ámbito, la noción de espacio y lugar, desde la cual se quiere analizar las implicancias de riesgo y vulnerabilidad del territorio pehuenche, es idónea para revisar las percepciones de este pueblo, y su relación espacial y temporal con el volcán que habitan. Al respecto, Lowenthal expone que los pensamientos son aspectos esenciales para comprender las interacciones de las personas con el medio que habitan. Aquí, las fuerzas subjetivas enraizadas en la práctica cultural propia juegan un rol importante en cómo vemos el medio ambiente, y a partir de ello, como se actúa en él²⁰.

¹⁸ Entrevistado 2, 04 de diciembre de 2017.

¹⁹ Entrevistado 3, 01 de enero de 2017.

²⁰ David Lowenthal, *Environmental, Perception and Behaviour* (Chicago: Universidad de Chicago, 1967).

Es evidente que la percepción del volcán Callavquen se construye social y culturalmente de manera disímil entre los dos grupos socioculturales. Mientras que para el pueblo Pehuenche el volcán es el hito protector y de seguridad, para la institucionalidad pública, el volcán es incorporado solo desde los protocolos de emergencia vulcanológica.

Aquí, la geografía se desencuentra entre las disputas ideológicas de cada grupo. Disputas que no solo ponen en cuestión el valor de la espacialidad misma, sino además de las temporalidades que la cruzan en la construcción de las relaciones entre los grupos humanos con y en el entorno. Tiempos que definen las relaciones con el volcán o sus ríos y vertientes.

El conocimiento ancestral, en el caso de las comunidades pehuenches, fue adquirido por generaciones, bajo sistemáticas observaciones y relaciones espaciales y perceptivas con los propios ritmos y características eruptivas de cada volcán de la zona: “El Copahue siempre erupciona hacia Argentina, porque está acostado sobre ese lado. No nos afecta” o “El Callavquen siempre está tranquilo, no recordamos erupciones grandes, y cuando se altera los ríos que bajan cambian de color altiro”²¹.

Estas afirmaciones son parte de las reflexiones de los comuneros, que les permiten evaluar e incluir factores relevantes al momento de relacionarse espacialmente y a través del tiempo con los volcanes de su territorialidad; pero especialmente con el Callavquen, cuyas comunidades se asientan alrededor de sus faldas. Por su parte, las temporalidades y espacialidades de las instituciones públicas son desde otra lógica y cultura, en este caso, sustentadas en el protocolo de emergencia ante las dinámicas volcánicas, en los instrumentos de registro vulcanológico, en símbolos como el semáforo de actividad volcánica, y en un pensamiento relacional desde la sociedad de riesgo. De esta manera, lo que para unos es seguridad y protección, bendición si se quiere, para otros, es la protocolización de la emergencia, es riesgo y peligro.

Pero no todo queda solamente en el ejercicio evocador. La nostalgia —explica Lowenthal—, reafirma las identidades, como por el ejemplo, el arraigo a los lugares. Pues si bien la nostalgia sitúa a la comunidad en el valor del territorio y la vida añorada del pasado, también la reafirma en lo que hoy los identifica y relaciona con el lugar que habitan. En este sentido, la apropiación del lugar es la acumulación de la experiencia vivida a través de generaciones, y el ejercicio actual de practicarla y vivenciarla. Para los pehuenches, entonces, el volcán carga con una importante significación de lugar y espacio, por cuanto es el medio por el cual se evoca la historia y cultura del pueblo mismo, y se reconocen tanto la territorialidad definida y vivida en el pasado, como aquella que se tensiona y disputa en el presente. O como expusiera Edward Relph²², el volcán será el elemento que simboliza para las comunidades pehuenches que la habitan a sus pies, el propio acto de proteger su lugar contra las fuerzas de destrucción externas.

²¹ Entrevistado 4, 12 de febrero de 2017, Lob Mapu El Barco, Alto Biobío, Chile.

²² Edward Relph, *Place and placelessness* (Toronto: Universidad de Toronto, 1976).

De esta manera, tenemos visiones, lenguajes y percepciones disimiles, que terminan actuando sobre la geografía de maneras distintas. Tal como podemos apreciar desde dos relatos de lógicas geográficas diferentes:

Para el terremoto de 2010, a nosotros no nos afectó mucho. Porque los ngen-winkulus son fuertes, las montañas no se movieron. Entonces no sufrimos tanto, solo susto. Y solo una roca grande se desprendió, pero al rodar hasta el río, paso por arriba de una casa. Nos cuidan.²³

Durante el periodo se registraron veinte (20) eventos clasificados como volcano-tecónicos (VT), asociados al fracturamiento de material rígido. El de mayor energía se localizó 9.5 km al noroeste (NO) del cráter activo a una profundidad de 2,5 km, con magnitud local (M) de 1,9. Adicionalmente, se registraron doscientos catorce (214) sismos de largos periodos (LP), relacionados con la dinámica de fluidos al interior del sistema volcánico; el mayor de ellos con un desplazamiento reducido (DR-) de 4.4 cm², valor considerado bajo. Alerta técnica verde: Volcán activo con comportamiento estable – No hay riesgo inmediato.²⁴

Dos miradas que también se construyen desde distancias diferentes. Mientras para la pehuenche, su relación con el volcán se desarrolla a los pies mismo del cráter, la institucionalidad lo hace a cientos de kilómetros, desde lo urbano, y bajo una normativa general para todo el territorio nacional. Normatividad homogénea y técnica, simbolizada en el semáforo, cuyos colores verde y rojo, determinan protocolos, vulnerabilidades, riesgos y peligrosidades.

Para el caso de los volcanes en Alto Biobío, la “lectura del comportamiento” vulcanológico en Alto Biobío se hace desde la oficina Regional Sur de SERNAGEOMIN, en la ciudad capital de Concepción a más de 280 kilómetros, o desde la ciudad de Temuco a 270 kilómetros de distancia. Oficinas desde las cuales determinan si el volcán Callavquen en Alto Biobío tiene o no riesgo inmediato. Al respecto, la tecnología permite generar percepciones a distancia, bajo el filtro de los sensores, cámaras e instrumentos de medición.

En el año 2016, el Servicio Nacional de Geología y Minería (Sernageomin) dio a conocer los resultados del "Estudio de Evaluación de riesgo volcánico en distritos chilenos: Aplicación de índices de vulnerabilidad social frente a desastres", que expone los índices de riesgo volcánico sobre las comunas y distritos censales en el país. La comuna de Alto Biobío obtuvo el más alto índice de riesgo volcánico (1 - muy alto), en una escala de riesgo que va en los siguientes grados de peligrosidad: 5 -

²³ Entrevistado 2, 04 de diciembre de 2017.

²⁴ Servicio Nacional de Geología y Minería de Chile, *Reporte de Actividad Volcánica (RAV) n°3* (Temuco: SERNAGEOMIN-RNVV-OVDAS, 2020).

muy bajo; 4 - bajo; 3 - moderado; 2 - alto, y 1 - muy alto. El semáforo volcánico está con luz roja para la comuna²⁵.

En el estudio se identificaron, además, 10 factores críticos en las comunas con grado 1 para enfrentar una situación de emergencia, de las cuales la comuna de Alto Biobío posee las siguientes características locales ante dichos factores: Comunidades pehuenches con una alta dispersión geográfica; familias pehuenches emplazadas en áreas con mala comunicación y difícil acceso; Alto Biobío no posee importantes áreas urbanas, pues su único centro urbano es Villa Ralco, que cuenta con una infraestructura precaria de servicios de emergencia; las escuelas comunitarias no están en condiciones de ser centros de albergue; las postas rurales representan una de las mayores preocupaciones junto con el estado de las escuelas y, por último, ambos caminos de tierra que bordean al volcán y corren contiguo a los ríos Queuco y Biobío son de alta vulnerabilidad en caso de alguna emergencia volcánica, por los potenciales cortes de camino, derrumbes o socavamientos de su precaria y peligrosa infraestructura vial.

Sin embargo, para las comunidades la mayor preocupación no estaba en los volcanes o ríos, sino en la infraestructura que intervenía de modo importante la geografía del territorio pehuenche. Para ellos, los represamientos artificiales de las centrales hidroeléctricas Pangué y Ralco, eran el punto de preocupación por cómo podrían soportar una erupción volcánica del Callavquen o el Copahue.

A este aspecto se suman los exiguos protocolos desde la institucionalidad de emergencia del país (Oficina nacional de Emergencias del Ministerio del Interior), que generan confusión entre los presidentes de las comunidades pehuenches y el personal paramédico de las postas rurales que funcionan en las zonas interiores de las comunidades.

En un conversatorio sobre las percepciones en torno a los riesgos y protocolos relativos al volcán entre dirigentes pehuenches y personal paramédico de estas postas rurales se expusieron las siguientes inquietudes.

- Dirigentes pehuenches:

Nuestras veranadas las hacemos en la ladera del volcán, en el sector Pacha y vamos a quedarnos y buscamos piñones... Y en la noche, se dan las tormentas eléctricas, y hay muchos ruidos grandes. Desde pequeña iba con mi abuela al volcán a buscar piñones, y ahí no escuchaba ruidos. Pero ahora sí, y mucho [...] Lo único que tenemos claro de la ONEMI, es que si el Callaqui hace erupción no debemos arrancar hacia abajo (río abajo), sino ir hacia arriba. Y donde vivimos esta todo en la zona roja, hasta la laguna la Mula, todo rojo. Y por el sector Chenqueco, ahí está naranja.

Por donde baja el río Malla, es pura roca volcánica... Donde don Juan Huenchucan; y no sale registro que hubo erupción, pero nosotros sabemos que sí hizo erupción.

Y si vuelve a pasar, tendríamos que ir a Lepoy para evacuar por helicóptero, porque en vehículos no se puede llegar para acá, y nosotros no podemos bajar, y la única

²⁵ Servicio Nacional de Geología y Minería de Chile, *Estudio de Evaluación*.

opción es por helicóptero... sería en el cementerio de Ralco Lepoy por cómo es acá, pero nunca nos han preparado. A la gente no al menos [...]»²⁶

- Paramédicos Posta Rural Quepuca Ralco

Es complicado para las autoridades que evalúan el tema de emergencia [...] Por la geografía, las costumbres, lo aislado.

A nosotros sí nos han preparado, a la gente de la posta. Y nos mostraron los puntos de descenso de los helicópteros, para hacer evacuaciones por aire. En esa ocasión me dieron una moto 4x4, una enduro, para monitorear el volcán, equipo de comunicación, ahí se reforzó un poco el tema de emergencia. Pero nunca se ha hecho algo con la gente, alguna reunión.

Es que las autoridades tampoco saben qué hacer si hay erupción, para dónde arrancar, si arrancan para arriba se van a intoxicar, si arrancan para abajo se los lleva el río [...]

Y los ríos cambian al tiro si el volcán se altera. Lo que pasa es que el río Ñireko y el Malla son dos brazos directos de desagüe del volcán, y los deshielos hacen que baje el agua por ahí. El volcán se altera un poquito y el Malla baja negro.

Acá en Chile siempre todos los reglamentos y normas se hacen después que quedó la escoba.²⁷

De esta manera, y dadas las diferencias entre uno y otro paradigma desde el cual se incorporan los saberes en torno al Callavquen, es que se presentan tensiones en amplios campos y dimensiones, y se generan vulnerabilidades o riesgos para un territorio en particular según el prisma desde el cual se aborde el tema, o como bien expone Allan Lavell, a pesar de los orígenes diversos de los fenómenos físicos que se clasifican como amenazas, es importante destacar que toda amenaza es construida socialmente²⁸. Que la amenaza no está en el evento en sí, sino en su posible ocurrencia y según desde dónde se le esté analizando, y que la vulnerabilidad, no está — como bien dice este autor —, en el daño, sino en la propensión a sufrirlas.

Por lo tanto, nos encontramos ante una encrucijada de conocimientos técnicos y ancestrales que complejizan fenómenos propios del territorio en cuestión, ante la narración y estética de su geografía.

Discusión en torno al desencuentro

²⁶ Entrevistados 05, 06, 07, 08 y 09, 03 de marzo de 2017, Lob Mapu Quepuca Ralco, Alto Biobío, Chile.

²⁷ Entrevistado 10, 03 de marzo de 2017, Lob Mapu Quepuca Ralco, Alto Biobío, Chile.

²⁸ Allan Lavell, *Sobre la Gestión del Riesgo: Apuntes hacia una Definición* (1996), <http://cidbimena.desastres.hn/pdf/spa/doc15036/doc15036-contenido.pdf> (fecha de consulta: 20 de marzo de 2020).

Un aspecto central en las diferencias de percepción en torno a la presencia del volcán Callaqui entre las comunidades pehuenches, es lo que se propone como desencuentro geográfico. Dos lógicas y modos de percibir la geografía física, humana, cultural y de recursos que hay en un territorio determinado.

Existe bastante bibliografía sobre las relaciones conflictuales entre culturas en un territorio disputado. El avance del extractivismo, la imposición de lógicas neoliberales en la regulación de los territorios, los conflictos históricos de los estados nación con los pueblos originarios, o los procesos de expansión silvoagropecuaria sobre áreas y sistemas naturales, indígenas o rurales, han sido —y siguen siendo— ampliamente discutidos por diferentes disciplinas y actores sociales. Lo anterior, primando en el análisis el concepto de conflicto o problemática, e inclusive “la cuestión indígena”.

Bajo la perspectiva de esta investigación, en Alto Biobío no solo se da una condición de conflicto y enfrentamiento de dos lógicas sobre un mismo territorio, con dos perspectivas geográficas disímiles, sino también que existen elementos y discursividades concentradas en una desconfianza de las comunidades pehuenches con los medios y formas en que la cultura institucional promociona acciones y normativas en su territorialidad ancestral.

El desencuentro, en este sentido, y siguiendo las definiciones de la Real Academia Española de la lengua, se define como “Encuentro fallido y decepcionante; desacuerdo (discordia)”²⁹, lo que permita afirmar que existe un desacuerdo sobre la geografía local en Alto Biobío, un desencuentro en las formas de percibir y preservar la geografía.

De esta manera, el desencuentro nos habla de agentes de uno y otro grupo cultural que están cruzándose, pero que no necesariamente están comprendiendo los alcances de la cultura o la percepción del otro.

No es solo el modo en que se percibe la relación geográfica, en este caso comunidad-volcán, sino también la absoluta desconexión entre lenguaje y protocolo normativo de emergencia, y la oralidad-memoria de la relación entre habitantes nativos y la geografía ancestral. El desequilibrio seguirá persistiendo en las valoraciones, escalas y usos que hay sobre la geografía local desde ambas partes. Ni la escala ni el valor del espacio en Alto Biobío serán lo mismo entre la cultura institucional que la interviene y la cultura pehuenche que la habita.

Debido entonces a dicha relación de conflictos-acuerdos-intereses entre comunidades pehuenches y la cultura institucional de emergencia, es que el concepto central aquí planteado es el de desencuentro. Desencuentro que se evidencia principalmente en torno a la valorización y apropiación de la geografía y el territorio.

Por otra parte, cabe destacar que uno de los elementos centrales en el presente análisis refiere al concepto de territorio. Desde una base conceptual, podemos decir

²⁹ Real Academia Española de la Lengua, <http://dle.rae.es/?id=CskozPl> (fecha de consulta: 02 de noviembre de 2018).

que el término refiere a una “extensión de la superficie terrestre habitada por grupos humanos y delimitada (o delimitable) en diferentes escalas”³⁰. Esto es, que a un área geográfica determinada se le asigna un valor y ejercicio de apropiación por parte de un grupo cultural, generando espacios de usos e hitos fronterizos. Dicha extensión terrestre habitada y delimitada —como expone Gilberto Giménez— determina el fin de un área virgen o indiferenciada, para dar paso a un espacio valorizado instrumental, física y simbólicamente.

Ahora bien, para el caso de Alto Biobío nos encontramos principalmente ante dos maneras de ejercer territorialidad. La territorialidad ancestral pehuenche comprende al territorio desde una mirada de integración de todos los elementos que se conjugan en ello. Lo que quiere decir que sumado al grupo humano indígena que lo habita, también se encuentran otros seres vivos y elementos del entorno. En este sentido, el territorio para los pueblos indígenas no es únicamente un espacio susceptible de proveer recursos:

Los llamados “recursos” —el agua, los cerros, las cataratas, los animales, pero también las personas, los espíritus del bosque y cada pequeño insecto— son primero seres integrantes de un espacio de relación que a su vez los identifica en el mito y les sitúa en la historia, en el medio ambiente, en la economía y en la sociedad. Ese espacio de relación no es un espacio repartido en zonas de uso. Desde esta perspectiva, el territorio indígena, lejos de constituir una extensión geométrica enmarcada en hitos físicos que separan y delimitan, no es otra cosa que la consolidación de un tejido muy específico y singular de vínculos sociales entre los diferentes seres que constituyen el entorno.³¹

El territorio, bajo esta perspectiva, no se reduce a una superficie de espacios y límites específicos, menos de áreas valorizadas por sus recursos explotables, sino de ámbitos dinámicos, versátiles, y con tramas múltiples de interacciones sociales, con los elementos del medio ambiente circundante como instancias centrales en dichas redes. En consecuencia, el volcán y su espiritualidad son aspectos indivisibles con la cotidianidad y la cultura ancestral pehuenche.

Al respecto, para el investigador Gustavo Agredo Cardona, y analizando la situación del territorio indígena en un contexto de mayor mestizaje social y cultural, el territorio indígena se entiende como: “Las áreas poseídas de forma regular y permanente por un pueblo indígena y aquella que, aunque no están poseídas en dicha forma,

³⁰ Gilberto Giménez, “Territorio y culturas”, *Revista Estudios sobre las culturas contemporáneas* Vol. 2: n° 4 (1996): 10.

³¹ Alexandre Surrallés y Pedro García Hierro, *Tierra Adentro*, 12.

constituyen su hábitat o el ámbito tradicional de sus actividades sagradas o espirituales, sociales, económicas y culturales, así otros grupos étnicos o poblacionales habitan en dicho territorio”³².

En este sentido, el autor complementa expresando que los pueblos indígenas tienen un especial arraigo con el territorio, que va más allá de lo meramente material y cuyos principios están basados principalmente en aspectos más simbólicos como la cosmovisión de cada etnia, o la relación del nativo con la tierra, entre otros varios factores más que delatan ciertamente la íntima y particular relación entre pueblos indígenas y territorio. En el pasado, continúa Cardona, para el indígena no existía la noción del espacio regulado como lo entendemos hoy en día, es decir, como el espacio delimitado bajo lógicas de propiedad privada:

La racionalidad de territorio es una imposición de carácter occidental, concepción que fragmenta al individuo, lo limita y lo obliga a hablar de propiedad o posesión, esto es más evidente desde el mismo momento de la conquista, cuando el indígena otrora se desplazaba libremente sin ataduras, hasta sus caminos y poblados eran delineados orgánicamente, acomodados a la topografía natural, pero la imposición del trazado en damero, simbología de la dominación, se refleja hasta en las propiedades de los señores tiránicos.³³

El territorio apprehendido bajo sus particulares parámetros por cada pueblo originario va sufriendo cambios e imposiciones de otras lógicas territoriales, que finalmente se van superponiendo a las concepciones originales.

En este sentido, un interesante trabajo sobre la articulación espacial de los senderos pehuenches en Alto Biobío expone precisamente que

En el sector cordillerano del centro-sur de Chile, existen múltiples vías de comunicación pehuenches que se encuentran en tensión con múltiples procesos contemporáneos vinculados a la conformación de los Estados nacionales, la constitución de espacios reduccionales indígenas, la privatización de la propiedad indígena y la modernización de las áreas rurales.³⁴

Tensión detallada por la autora, que confronta la memoria, toponimia y el reconocimiento del territorio a través de los senderos y recorridos que permiten la movilidad por medio del rüputun (recorrer los senderos) y las prácticas asociadas a este concepto como son veranear, recolectar piñones, o el nguillatún. Y que, paulatinamente se están suprimiendo o afectando con las nuevas delimitaciones administrativas y de propiedad privada que están seccionando la territorialidad pehuenche.

³² Gustavo Agredo Cardona, “El territorio y su significado para los pueblos indígenas”, *Revista Luna Azul* n° 23 (2006): 1.

³³ *Ibid.*, 2.

³⁴ Viviana Huiliñir-Curío, “Los senderos pehuenches en Alto Biobío (Chile): articulación espacial, movilidad y territorialidad”, *Revista de Geografía Norte Grande* n° 62 (2015): 48.

En consecuencia, la geografía pehuenche se ha visto afectada y tensionada desde otras maneras de habitarla, administrarla, gestionarla y/o rentabilizarla. Nuevas ocupaciones y adaptaciones que trastocan la comprensión del territorio por parte de este pueblo, en el que, si bien subsiste la noción ancestral en el recuerdo transmitido de generación en generación, ya ha sido intervenido por los occidentalizados marcos de entendimiento de los nuevos grupos sociales dominantes, en este caso, el del paradigma de la sociedad de riesgo y de seguridad.

Un elemento por considerar de esta cultura institucional es la capacidad de estandarización y uso de un discurso y praxis sustentado en la tecnología. Al que se suma que tal constructo o imaginario proviene desde grupos humanos de culturas urbanas, por lo general de ciudades capitales, y que, en este ejercicio de normativización del riesgo, bajo criterios y estándares uniformes para una sociedad determinada, se ven enfrentadas a situaciones de diversidad cultural, tecnológica y de normatividades de tipo consuetudinarias producto, precisamente, de que los agentes institucionales no incorporan debidamente una lógica de multilocalidad con sentido intercultural.

De esta manera, el agente o institución dirige la misión desde una lógica y cultura ajenas a las particularidades locales donde se inserta, y trae consigo su bagaje cultural, tanto desde la ciudad de origen como de la sede central de la institución que representa en el nuevo territorio.

Ahora bien, los factores que han modelado una relación de paisajes y memorias repercuten en el relato de un pueblo que se reconoce bajo esta recursividad de espacio y tiempo. Un tiempo pasado que se hace tangible y seguro, tal como expone David Lowenthal:

A diferencia de los vagos contornos de los tiempos que vendrán, el pasado fijo ha sido esbozado por incontables cronistas. Sus vestigios en el paisaje y la memoria reflejan innumerables detalles de que nosotros y nuestros predecesores hemos hecho y sentido. El pasado que se elabora con exquisitez parece más familiar que el que está alejado en el espacio, en algunos casos incluso más que nuestro presente cercano; el aquí y ahora carece de la densidad y de la perfección de aquello que el tiempo ha filtrado y ordenado.³⁵

El pasado concreta el relato de la libertad de un pueblo autónomo. Son entonces representaciones traídas del pasado que reconstruyen la territorialidad del presente. Mientras que el presente habla de sobrevivencia, homogenización, y lucha contra las centrales hidroeléctricas, el futuro, tal como expone Lowenthal, es algo etéreo e insustancial.

³⁵ David Lowenthal, *El pasado es un país extraño* (Madrid: Ediciones Akal S.A., 1998), 28.

Yi Fu Tuan explica que a los lugares se les atribuye diferentes valoraciones según las culturas y seres vivos que los ocupan ³⁶. Sin embargo, es solo en la dinámica cultural y la acumulación de lo experiencial en el ser humano, que el lugar puede ser vivido y representado en sus múltiples aspectos y dimensiones. El espacio surgirá así, a partir de la creciente capacidad de movernos y sentir-nos en él. El lugar, será luego, el espacio concreto y valorado —como bien dice Tuan—, el lugar donde se habita³⁷. El mundo, nuestro particular mundo, se significará y tomará forma y volumen a través del ejercicio de nuestros sentidos: “Las percepciones sensoriales forman un prisma de significados sobre el mundo, son modeladas por la educación y se ponen en juego según la historia personal. En una misma comunidad varían de un individuo a otro, pero prácticamente concuerdan sobre lo esencial”³⁸, en este caso, sobre la percepción del territorio indígena como espacio de resguardo de la modernidad, de la globalización, de contención de la cosmovisión (el Newen y la territorialidad indígena) del lugar que se habita.

Ante este cúmulo de factores que se exponen de las dos percepciones o cosmovisiones territoriales —indígena y cultura institucional—, es que surge un elemento no menor en esta relación espacial que es el de incompreensión, y que, al no ser permanentemente de conflicto, se planteará acá de (des)encuentro.

Finalmente, es importante revisar el grado de ancestralidad de la geografía local, como un espacio producido con base en la memoria y las relaciones intergeneracionales con los elementos de la naturaleza, especialmente con su epicentro, el volcán.

Indistintamente, muchas de aquellas resignificaciones del territorio reviven concepciones ancestrales del mismo; de entendimientos y lógicas territoriales del pasado que aún perviven en la memoria y oralidad de los pueblos originarios, y que, ante las constantes disputas con proyecto de intervención asimétricas, recurren a lo ancestral de la territorialidad y valor del espacio:

En algunos casos, la defensa de hábitat y recursos ha puesto de relieve complejos y elaborados sistemas de conocimiento local con representaciones del mismo estructuradas de acuerdo a las lógicas internas de las culturas; en otras situaciones, el reclamo de derechos ancestrales sobre sus tierras y espacios se ha apoyado en el relevamiento de la memoria del lugar y la activación de las antiguas territorialidades.³⁹

En este sentido, plantea el autor, serían modos de ejercicio de hecho de la libre determinación, por la vía de reafirmación de sus propias estructuras territoriales, lo

³⁶ Yi Fu Tuan, *Espacio y lugar: La perspectiva de la experiencia* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1977), 02.

³⁷ *Ibíd.*, 08

³⁸ David Le Breton, *El sabor del mundo: Una antropología de los sentidos* (Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión, 2006), 13.

³⁹ Víctor Llancaqueo, *Pueblo Mapuche: Derechos colectivos y territorio* (Santiago de Chile: LOM Ediciones, 2005), 17.

que comprende aspectos simbólico-culturales, de propiedad y uso de recursos y tierras, dimensiones de jurisdicción, control, autonomía y autogobierno. Para Arturo Escobar, la “Ancestralidad” es la ocupación antigua de un territorio dado, donde prima un mandato sobre el territorio ocupado que ha sido transmitido por generaciones:

La Toma es una de las regiones que ha logrado documentar la permanencia continua en el territorio desde la primera mitad del siglo xvii. Ésta es una de las muestras más patentes de lo que los activistas llaman “ancestralidad”: la ocupación antigua, a veces muy antigua, de un territorio dado; la continuidad de un “mandato ancestral” que persiste aún hoy en día en la memoria de los mayores y del cual testifican tanto la tradición oral como la investigación histórica y la experiencia histórica de vieja data.⁴⁰

Conclusiones

La geografía ancestral de Alto Biobío ha sido comprendida y construida como un espacio con sentido diacrónico que otorga memoria e historia en la territorialidad local, y que pone de manifiesto la dimensión temporal y espacial en la valorización social del lugar propio.

Dicha geografía ancestral da cuenta de una praxis, discursividad y lógica de los habitantes nativos pehuenches que les permite interactuar y relacionarse cotidianamente con los componentes del entorno, tal como ocurre con los volcanes, los cuales son elementos tutelares, con nociones espirituales relevantes en la cosmovisión de la cultura local, y del cual dependen ámbitos de la vida como la economía doméstica, el equilibrio de la naturaleza, la religiosidad y el bienestar del hogar —bajo la analogía del fogón—. En este sentido, el emplazamiento de las comunidades pehuenches en torno al volcán Callaqui no es azarosa, por el contrario, es producto de un proceso intergeneracional —ancestral—, de ocupación y desarrollo cultural en la geografía en cuestión.

Por otro parte, está la cultura institucional pública (oficinas de emergencia y ciencia desde el Estado) y privada (fundaciones, empresas y universidades asociadas a la emergencia), cuya normatividad y estándares de protocolos de riesgo y emergencia en áreas vulcanológicas interviene la geografía local desde la tecnología y discursividad asociada a la vulnerabilidad, peligrosidad y relaciones de riesgo entre naturaleza y seres humanos.

Su análisis de la geografía no incorpora la particularidad territorial y cultural de cada región o zona, como la de Alto Biobío, sino que se orienta bajo una lógica homogénea en los modos de escalar las condiciones y potenciales alertas de cada

⁴⁰ Arturo Escobar, “Territorios de diferencia: la ontología política de los ‘derechos al territorio’”, *Revista Desenvolvimento e Meio Ambiente* Vol. 35 (2015).

volcán, a través de la simbología del semáforo, las escalas de riesgos y las características geológicas, indistintamente del territorio o contexto. Así pues, se hace uso de la tecnología bajo un prisma de análisis de estándar científico global.

En consecuencia, en el espacio geográfico local se articulan lugares de diferencia y frontera entre un ‘nosotros’ y un ‘otros’, precisamente por esa percepción temporal, física y relacional del espacio. Dicha valorización sostenida en el tiempo, y revivida constantemente en la memoria, permite hoy en día, percibir al volcán más allá de su unicidad natural, convirtiéndolo en símbolo de una relación de tipo ancestral entre la cultura local, la naturaleza y la espiritualidad.

La intervención y mutación del espacio, en este sentido, termina redefiniendo los valores y escalas espaciales y de lugar. Aquí, el volcán, la naturaleza, la tierra, el agua, y los instrumentos de la práctica cultural y del quehacer territorial adquieren otro valor, escala de uso y apreciación ante la nueva técnica que ahora gobierna la acción de las relaciones en una nueva espacialidad y temporalidad del territorio y la geografía desencontrada.

Referencias

Fuentes primarias

Entrevistas

Entrevista realizada por Claudio Contreras Vélez a Entrevistado 3, 01 de enero de 2017, Lob Mapu Callaqui, Alto Biobío, Chile.

_____. Entrevistado 1, 26 de enero de 2017, Lob Mapu Quepuca Ralco, Alto Biobío, Chile.

_____. Entrevistado 10, 03 de marzo de 2017, Lob Mapu Quepuca Ralco, Alto Biobío, Chile.

_____. Entrevistados 05, 06, 07, 08 y 09, 03 de marzo de 2017, Lob Mapu Quepuca Ralco, Alto Biobío, Chile.

_____. Entrevistado 2, 04 de diciembre de 2017, Lob Mapu Pitiril, Alto Biobío, Chile.

Fuentes secundarias

Agredo Cardona, Gustavo. “El territorio y su significado para los pueblos indígenas”. *Revista Luna Azul* n° 23 (2016): 1-5.

Contreras, Claudio y Javiera Luco. *Geografía social y cultural pehuenche: Estado de ocho comunidades pehuenches en Alto Biobío y Santa Bárbara*. Valparaíso: Imbunche Ediciones, 2016.

Escobar, Arturo. “Territorios de diferencia: la ontología política de los ‘derechos al territorio’”. *Revista Desenvolvimento e Meio Ambiente* Vol. 35 (2015): 89-100.

- Fu Tuan, Yi. *Espacio y lugar: La perspectiva de la experiencia*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1977.
- Giménez, Gilberto. “Territorio y culturas”. *Revista Estudios sobre las culturas contemporáneas* Vol. 2: n° 4 (1996): 9-30.
- Grebe, Ester. “El subsistema de los Ngen en la religiosidad mapuche”. *Revista Chilena de Antropología* n° 12 (1994-1995): 45-64.
- Guber, Rosana. *La etnografía: Método, campo y reflexividad*. Bogotá: Grupo editorial Norma, 2001.
- _____. *El Salvaje Metropolitano. Reconstrucción del conocimiento social en el trabajo de campo*. Buenos Aires: Editorial Paidós, 2004.
- Huiliñir-Curío, Viviana. “Los senderos pehuenches en Alto Biobío (Chile): articulación espacial, movilidad y territorialidad”. *Revista de Geografía Norte Grande* n° 62 (2015): 47-66.
- Lavell, Allan. *Sobre la Gestión del Riesgo: Apuntes hacia una Definición*. 1996. <http://cidbimena.desastres.hn/pdf/spa/doc15036/doc15036-contenido.pdf>
- Le Breton, David. *El sabor del mundo: Una antropología de los sentidos*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión, 2006.
- Llancaqueo, Víctor. *Pueblo Mapuche: Derechos colectivos y territorio*. Santiago de Chile: LOM Ediciones, 2005.
- Lowenthal, David. *Environmental, Perception and Behaviour*. Chicago: Universidad de Chicago, 1967.
- _____. *El pasado es un país extraño*. Madrid: Ediciones Akal S.A., 1998.
- Luco, Javiera, Claudio Contreras, Yasna Amarales y Javiera Campos. *Estudio de percepciones: Relatos y sentires de ocho (8) Comunidades Pehuenches. A 24 años de la llegada de ENDESA al territorio del Alto Biobío*. Valparaíso: Imbunche Ediciones, 2016.
- Relph, Edward. *Place and placelessness*. Toronto: Universidad de Toronto, 1976.
- Rodríguez, Gregorio, Javier Gil y Eduardo García. *Metodología de la Investigación Cualitativa*. Málaga: Ediciones Aljibe, 1999.
- Surrallés, Alexandre y Pedro García Hierro. *Tierra Adentro. Territorio indígena y percepción del entorno*. Copenhague: Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas, 2004.
- Urra, Eugenia, Rocío Núñez, Carmen Retamal y Lucy Jure. “Enfoques de estudio de casos en la investigación de enfermería”. *Revista Ciencia y Enfermería* Vol. 20: n° 1 (2014): 131-142.

La realidad de mujeres transexuales y sus movimientos sociales en Sudamérica en tiempos de COVID-19
The transsexual women reality and their social movements in South America in de COVID-19 times

Recibido el 20 de abril de 2020, aceptado el 11 de mayo de 2020

Alessandra Mawu Defendi Oliveira*

Resumen

El presente trabajo tiene como objetivo hacer un breve recorrido —junto a un análisis reflexivo y crítico— por las diferentes redes solidarias de personas trans que se han estructurado en Sudamérica en diálogo con América Latina y el Caribe, y que actualmente están envueltas en las dinámicas impuestas por la pandemia de la COVID-19. La investigación fue realizada, principalmente, a partir de distintos recursos bibliográficos de organizaciones vinculadas a la Red Latinoamericana y del Caribe de Personas Trans (REDLACTRANS) y de las acciones que aquéllas están haciendo por la región. Para sustentar aún más nuestro trabajo, también utilizamos análisis de periódicos locales e internacionales, sitios web de organizaciones y redes sociales, textos sobre la salud trans, Derechos Humanos y estudios de género, además de entrevistas que aplicamos a algunas de las activistas de estos movimientos sociales. A partir de esta información, nuestra idea fue estructurar una sólida crítica a los límites del Estado y sus estructuras de poder, que conllevan a la ausencia de personas trans dentro de ellas, al deteriorado acceso a la salud que están sufriendo, así como a la fuerte exclusión e injusticias que la maquinaria estatal ejerce sobre los sujetos transgénero, lo que, en efecto, simboliza el más claro apoyo a la marginalización de estas identidades.

* Estudiante de pregrado en Antropología de la Universidad Federal de la Integración Latinoamericana (UNILA), ad.oliveira.2019@aluno.unila.edu.br

Palabras clave: COVID-19, transexualidad, movimientos sociales, Sudamérica.

Abstract

This article aims to take a brief overview —along with a reflective and critical analysis— through the different solidary networks of transgender people that have been structured in South America in dialogue with Latin America and the Caribbean, where they are currently involved in the dynamics imposed by the COVID-19 pandemic. The research was carried out, mainly, from different bibliographic resources of organizations linked to the Latin American and Caribbean Network of Trans People (REDLACTRANS) and the actions carried out throughout the region. It is of utmost importance based on the analysis of local and international newspapers, the websites of organizations and social networks, texts on trans health, human rights and gender studies, in addition to interviews with some of the leaders and activists of some of these social movements. Based on this information, our purpose was to structure a criticism around the limits of the State and its power structure, and the absence of trans people in the decisions of the governments; questioning the limited access to health in which these people are victims because rejection of the State against injustices and their support in the marginalization of these identities.

Keywords: COVID-19, transsexuality, social movements, South America.

Introducción

(...) los fuertes y duros te asesinan
 buscan y consiguen esconderte
 borrar te o ignorarte
 nadie podrá ya olvidarte
 has crecido como un archivo de olvidados documentos.
 Tú eres también un documento.
 Todo lo que soy —lo que fui— lo que seré
 me he vuelto sorda por momentos
 por no sentir ciertos tormentos
 lo que no pude es olvidarte.
 Recuérdame qué debo oír para sentir
 qué debo vivir para sufrir
 y luego morir
 para poder existir (...)¹

¹ PANAMBI, *Olvidadas hasta en la muerte* (Asunción: PANAMBI, 2014), 6.

El 2020 ha sido un duro año para el mundo, debido a los efectos de la COVID-19. Y esto, desde luego, incluye a los países de América Latina y el Caribe. Brasil fue el país que registró el primer caso y que, hasta mediados de abril, registra la mayor cifra de personas infectadas con un número que se va aproximando a las 40 mil personas². El aumento de la pandemia, que ha afectado a todos los estados sudamericanos, ha provocado que las medidas contra el virus se vayan intensificando; por cierto, hasta la fecha, casi todos los países de la región están en cuarentena parcial o total. El impacto social de este tipo de medida es distinto entre países, estratos sociales e identidades. Las dos últimas condiciones son las que agravan más la situación, verbi gracia, las personas que ya se encontraban en situación de vulnerabilidad social hoy están mucho más vulnerables que antes. Tal es el caso de las personas trans, especialmente las mujeres trans, puesto que se trata de una población discriminada y difícilmente considerada por el Estado en el sentido de no proporcionarle, en igualdad de condiciones, un digno acceso al sistema de salud pública, gratuito y de calidad. En efecto, para estas identidades, la pandemia ha dejado un escenario aún más nefasto. Entre algunas situaciones tan indignas como diversas, podemos mencionar el hecho de que hay mujeres trans en situación de calle (con todos los riesgos que aquello involucra), que hay quienes no pueden salir de sus casas debido al riesgo de violencia que sufre su identidad (por ejemplo, la transfobia), que muchas no logran tener acceso a su tratamiento hormonal debido a la crisis en los hospitales, y que no pocas inmigrantes son deportadas a sus países de origen. Estas realidades nos llevan a pensar que los derechos humanos de las mujeres trans han sido violados y no se les presta la atención suficiente. Es sabido que algunas de ellas fueron asesinadas, y que hay otras que se encuentran desempleadas, clausuradas en sus casas y con disturbios mentales, con hambre, sin dinero, sin salud, sin casa, sin patria, sin marido, sin empleo, sin afecto, sin Estado. Y cabe aquí destacar que este problema me aflige directamente, pues no estoy escribiendo este artículo desde fuera de la situación, por el contrario, lo hago desde dentro, pues soy una mujer trans brasileña.

Ahora bien, es justo señalar que, a pesar de las negligencias del Estado, existen redes solidarias por todo el mundo que se suman al combate de estas injusticias. Muchas de ellas se ubican en América Latina y el Caribe, que es un amplio

² Leantro Melito, “Brasil é o primeiro país da América Latina a identificar caso de coronavirus”, *Brasil de Fato*, São Paulo, 26 de febrero, 2020, <https://www.brasildefato.com.br/2020/02/26/brasil-e-o-primeiro-pais-da-america-latina-a-identificar-caso-de-coronavirus> (fecha de consulta: 08 de abril de 2020); Ana María Ríos, “Número de casos confirmados de coronavirus (COVID-19) en América Latina y el Caribe”, *Statista*, 7 de julio, 2020, <https://es.statista.com/estadisticas/1105121/numero-casos-covid-19-america-latina-caribe-pais/> (fecha de consulta: 18 de abril de 2020).

territorio con más de 30 países³, y en los que hay diversas organizaciones sociales en favor de la justicia e igualdad, que no se han quedado de brazos cruzados frente a los problemas que ha traído el coronavirus. Un problema que tenemos aquí, es que como son muchos los estados y entidades sociales que hay, en el presente artículo abordaremos solo las particularidades de los países sudamericanos donde se han formado movimientos sociales de personas trans y que ahora, más que nunca, están haciendo un valiente trabajo a partir de donaciones, políticas de salud, protestas, redes de comunicación, ollas populares, colección y donación de mascarillas, así como la lucha incansable por establecer espacios de sanación para personas infectadas de COVID-19.

Así entonces, entre los objetivos de este texto se encuentran visibilizar los movimientos creados por aquéllos histórica y socialmente marginados, así como reflexionar sus hechos y desafíos en la contemporaneidad (principalmente, en el contexto de enfermedad, pandemia y aislamiento social); comprender, así como denunciar, la realidad de las mujeres trans en América Latina y el Caribe, como dijimos, con especial énfasis en Sudamérica; encontrar formas pedagógicas para solucionar los conflictos que abarcan la existencia de mujeres trans; colaborar en la creación de ideas sobre políticas públicas y sociales para estas personas, y, finalmente, comprender las características y problemas de cada país haciendo un análisis particular, desde la existencia de la Ley de Identidad de Género hasta el accionar de los movimientos sociales en mención.

La Red Latinoamericana y del Caribe de Personas Trans (REDLACTRANS) y el Transfeminismo

La REDLACTRANS fue inicialmente pensada por la mexicana Paty Betancourt, la brasileña Liza Minelli y la argentina María Belén en la conferencia *International Lesbian, Gay, Bisexual, Trans and Intersex Association* (ILGA) de 2004, y su objetivo fue crear un canal de comunicación exclusivo para las personas trans latinoamericanas y caribeñas⁴. Según REDLACTRANS, actualmente cerca de 24 organizaciones son lideradas por mujeres trans⁵. Éste es un importante mecanismo para pensar las relaciones a nivel continental en lo que refiere a materias tan importantes como lo son la educación, el empleo, la salud y, sobre todo, la protección que genera la inclusión de la Ley de Identidad de Género y

³ Entre los países que forman América Latina y el Caribe se encuentran Uruguay, Argentina, Chile, Paraguay, Brasil, Bolivia, Perú, Ecuador, Colombia, Venezuela, Surinam, Guatemala, Honduras, El Salvador, Panamá, Nicaragua, México, Cuba, Costa Rica, República Dominicana, Puerto Rico, Haití, Barbados, Jamaica, Bahamas, Trinidad y Tobago, Granada, Antigua y Barbuda, Belice, entre otros.

⁴ Red Latinoamericana y del Caribe de Personas Trans, “Historia”, <http://redlactrans.org.ar/site/institucional/historia/> (fecha de consulta: 03 de abril de 2020). Para una mayor comprensión, leer Ignacio Gabriel Borgogno, *La transfobia en América Latina y el Caribe. Un estudio en el marco de REDLACTRANS* (Buenos Aires: Red Latinoamericana y del Caribe de Personas Trans, 2013), 76.

⁵ *Ibid.*

de Derechos Humanos en cada país. Asimismo, la organización La Red (abreviatura de REDLACTRANS), hoy coordinada por Marcela Romero, publicó en 2017 la Guía de Recomendaciones Sobre Atención Integral de la Salud de las Mujeres Trans en Latinoamérica y el Caribe, en donde se plantea el desafío de pensar la salud para la población transgénero⁶.

En lo que respecta a la pandemia de la COVID-19, innumerables organizaciones mundiales de derechos humanos, incluyendo REDLACTRANS, estuvieron en contacto con redes ubicadas en los 30 estados que componen América Latina y el Caribe. Entre varias cuestiones, esta acción favoreció, gracias a diversos tipos de denuncias, conocer y comprender el difícil contexto en el que estas mujeres viven ahora.

Ahora bien, tales redes nacionales, con las intenciones de empoderar a estas mujeres, de hacer visibles sus visiones sobre los hechos que les afectan, de criticar la cisnormatividad⁷ y de cuestionar duramente los marcos teóricos excluyentes que se han formulado a lo largo de la historia, se encuadran en la vertiente transfeminista, que conforma la interseccionalidad y la inclusión de las pautas específicas de las mujeres trans que no están vigentes en el feminismo global. Sobre tal corriente, señalan Gomes y Alves:

El feminismo transgénero o transfeminismo es, particularmente, un movimiento intelectual y político que: 1) desestructura y redefine la equiparación entre género y biología; 2) reitera el carácter interaccional de las opresiones; 3) reconoce la historia de las luchas de las travestis y de las mujeres transexuales y las experiencias personales de la población transgénero en general, y 4) es abierto, y puede ser válido para cualquier persona, transgénero o cisgénero.⁸

⁶ Red Latinoamericana y del Caribe de Personas Trans, *Guía de Recomendaciones Sobre Atención Integral de la Salud de las Mujeres Trans en Latinoamérica y el Caribe* (Buenos Aires: Red Latinoamericana y del Caribe de Personas Trans - REDLACTRANS, 2017), https://issuu.com/red-lactrans/docs/guia_de_salud_attta (fecha de consulta: 03 de abril de 2020).

⁷ Cisnormatividad es la comprensión analítica de pensar lo cisgénero como una norma social que hace que diferenciamos las personas transgénero de lo normal. Es una estructura social de poder que está involucrada en todos los mecanismos sociales. Ver también la definición de “cissexismo” en Jaqueline Gomes de Jesus, *Orientações sobre identidade de gênero: conceitos e termos* (Brasília: Escritório de Direitos Autorais da Fundação Biblioteca Nacional, EDA/FBN, 2012), <http://www.diversidadese-xual.com.br/wp-content/uploads/2013/04/G%C3%8ANERO-CONCEITOS-E-TERMOS.pdf> (fecha de consulta: 03 de abril de 2020).

⁸ Original en portugués: “O feminismo transgênero ou transfeminismo é, particularmente, um movimento intelectual e político que: 1) desmantela e redefine a equiparação entre gênero e biologia; 2) reitera o caráter interaccional das opressões; 3) reconhece a história de lutas das travestis e das mulheres transexuais, e as experiências pessoais da população transgênero de forma geral; e 4) é aberto, e pode ser validado por quaisquer pessoas, transgênero ou cisgênero”. Traducción nuestra del portugués al español, Jaqueline Gomes y Hailey Alves, “Feminismo transgénero e movimentos de mulheres transexuais”, *Revista Cronos* Vol.11: nº12 (2010): 8-9.

El transfeminismo es, en sí, un mecanismo de lucha y de reconocimiento. Es un concepto y praxis desarrollado principalmente por la activista asiática, e intersexo, Emi Koyama. En 2001, Koyama publicó el famoso texto *The Transfeminist Manifesto*⁹, en el que reúne las principales ideas y fundamentos que envuelven el transfeminismo. La relevancia del escrito para estas redes solidarias que se han ido creando en América Latina y el Caribe, es que demuestra la emancipación de las travestis que son trabajadoras sexuales, el acceso de estas identidades a discusiones relevantes de carácter público, a talleres de formación política, a escuelas trans, a centros autogestionados con mujeres trans abogadas, psicólogas y médicas. Todo esto es muy importante considerando que la población trans es marginada y, en consecuencia, expuesta a altos y diversos niveles de violencia, lo que lamentablemente genera fragilidad en la salud mental y enfermedades graves. Y para empeorar las cosas, desde una lectura anti-ciencia y fundamentalismo religioso, la absurda patologización del ser-trans.

Pues ahora que hemos establecido un panorama general de la situación de las mujeres trans, pasaremos a hacer una revisión de los países que componen el subcontinente llamado Sudamérica.

SUDAMÉRICA 1 X 1

Argentina

En primer término, cabe destacar que este país posee la Ley de Identidad de Género desde 2012¹⁰, documento legal que favorece a las personas el derecho de identidad de género. La ley se implementó a causa de Claudia Pía Baudraco, una importante activista trans de Argentina que infelizmente murió antes de la aprobación de la misma. En honor a su fuerza y su lucha, en Argentina cada 18 de marzo (fecha de muerte de Baudraco) se conmemora el Día de la Promoción de los Derechos de las Personas Trans¹¹. Es importante este hecho a la hora de pensar las acciones del Estado para las personas con esta identidad, pues algunas gobernaciones de Argentina, y ministerios generaron acciones para proteger la

⁹ Emi Koyama, "The Transfeminist Manifesto", *Eminism.org* (2001), <https://eminism.org/readings/pdf-rdg/tfmanifesto.pdf> (fecha de consulta: 10 de abril de 2020).

¹⁰ Honorable Congreso de la Nación Argentina, República de Argentina, *Ley 26.743*, en *Boletín Oficial n° 32404* (Buenos Aires: 24 de mayo, 2012), <http://servicios.infoleg.gob.ar/infolegInternet/anexos/195000-199999/197860/norma.htm> (fecha de consulta: 10 de abril de 2020).

¹¹ Instituto Nacional contra la Discriminación, la Xenofobia y el Racismo, "Día de la Promoción de los derechos de las personas trans: Recomendaciones para un abordaje inclusivo y respetuoso", *Ministerio de Justicia y Derechos Humanos*, Buenos Aires, 18 de marzo, 2020, <https://www.argentina.gob.ar/noticias/dia-de-la-promocion-de-los-derechos-de-las-personas-trans-recomendaciones-para-un-abordaje> (fecha de consulta: 11 de abril de 2020).

salud de la población trans y, en estos tiempos de COVID-19, recomendaciones y cuidados especiales.

En 2015, después de la Ley de Identidad de Género, el Ministerio de Salud, en conjunto con el Programa Nacional de Salud Sexual y Procreación Responsable (PNSSyPR), crearon una guía para organizaciones de salud, llamado Atención de la Salud Integral de Personas Trans¹². Éste es un importante documento para que profesionales de la salud consigan comprender las especificidades de un cuerpo trans y sus demandas psicológicas, biológicas, sociales, económicas, etc. En la misma línea, ahora en 2020, con el tema de la COVID-19, el nuevo gobierno, a través del Ministerio de Salud, publicó las Recomendaciones para garantizar el acceso a la salud de las personas trans, travestis y no binarias en el contexto de la pandemia¹³.

Es importante resaltar que, en el mes de marzo del presente año, la activista trans Violeta Alegre redactó una carta al presidente de Argentina, Alberto Fernández, pidiéndole que mire hacia esta población y sus desafíos con la pandemia. Sigue una fracción del escrito:

Escribo esta carta al presidente Alberto Fernández luego de escuchar y sentir la desesperación de compañerxs que no pueden cumplir con dichas medidas. El pánico se convierte en tristeza y angustia.

Este país nos adeuda todo, desde el Estado hasta la sociedad que por acción u omisión nos quitó derechos humanos fundamentales para la subsistencia. Bajo una pedagogía binaria y hetero-cis-normativa y patriarcal logró que nuestras propias familias nos expulsen de nuestros hogares, y que luego la educación, la salud, el trabajo y la vivienda se conviertan en inaccesibles.

¿Cómo hacen lxs compañerxs trans que viven de las ventas de producciones autogestivas en la calle? ¿Cómo hacen las compañeras que tienen como único modo de supervivencia la prostitución? ¿Cómo hacemos quienes entramos otras familiaridades, otros vínculos?¹⁴

Como podemos observar, Argentina tiene muchos mecanismos de atención a la población trans, leyes, inclusión laboral y otros aparatos estatales que son de extrema importancia para pensar las políticas sociales para estas mujeres. Esto

¹² Programa Nacional de Salud Sexual y Procreación Responsable, *Atención de la salud integral de personas trans. Guía para equipos de salud* (Buenos Aires: Ministerio de Salud, 2015), 95.

¹³ Ministerio de Salud, “COVID-19 Recomendaciones para garantizar el acceso a la salud de las personas trans, travestis y no binarias en el contexto de la pandemia”, *Ministerio de Salud*, Buenos Aires, 6 de abril, 2020, 6, <http://www.msal.gob.ar/images/stories/bes/graficos/0000001891cnt-COVID-19-Recomendaciones-acceso-a-la-salud-trans-travestis-y-no-binarias.pdf> (fecha de consulta: 07 de abril de 2020).

¹⁴ Violeta Alegre, “Carta de una activista travesti al Presidente ante la pandemia del coronavirus”, *Agencia Presentes*, Buenos Aires, 17 de marzo, 2020, <https://agenciapresentes.org/2020/03/17/carta-de-una-activista-travesti-al-presidente-ante-la-pandemia-de-coronavirus/> (fecha de consulta: 05 de abril de 2020).

nos puede llevar a pensar cómo las políticas neoliberales (que posicionan la economía sobre las perspectivas de las personas y de las identidades), en el contexto de la pandemia, se tornan inútiles y excluyentes, por el hecho que proponen un Estado mínimo para la mayor parte de la población y esto, lógicamente, afecta también a las personas trans. Cuando el Estado hace intentos por ser amplio e incluyente, como el caso de Argentina, piensa y crea políticas para estas personas, lo que se puede entender como una manera de humanizarlas al considerar sus experiencias personales, y percibir que la realidad no es única, puesto que tiene múltiples facetas. El gran problema es que, a pesar de las intenciones, nos damos cuenta de que, en realidad, por más que haya políticas de igualdad, la cisnormatividad y el cissexismo son precedentes a la práctica de estas leyes.

La realidad de muchas travestis inmigrantes, por cuestiones políticas, económicas y laborales, es un aspecto muy importante para pensar las medidas contra el corona- virus, principalmente por el sufrimiento, la marginación, la violencia a la que se exponen, a veces en otras regiones; el hecho de volver a su país años después, con otro nombre, con otro cuerpo y otras relaciones con la vida.

Debido al apoyo estatal, innumerables organizaciones sociales de personas trans se han consolidado en nuestro continente, y Argentina no es una excepción. La Asociación Travestis, Transexuales y Transgéneros de Argentina (ATTTA)¹⁵, es una organización con más de 19 años, creada por las anteriormente mencionadas María Belén Correa —creadora también del Archivo de la Memoria Trans (AMT)¹⁶ y de la REDLACTRANS— en conjunto con Claudia Pía Baudraco. Esta Asociación es autora de la Ley de Identidad de Género. La ATTTA, en estos tiempos de coronavirus, ha hecho donaciones de productos de higiene personal y desinfección, alimentos, meriendas, vacunas —desde el Consultorio Amigable Chivilcoy¹⁷—, dinero para comprar los medicamentos y un albergue para las personas LGBT, donde se ofrece, desayuno, cena y cama. Por su parte, la ATTTA de Córdoba consiguió vacunar y ayudar con donaciones a más de 130 personas trans. Asimismo, Mendoza, Salta, Buenos Aires, Tucumán, Rio Negro, CABA y Neuquén, suman más de 700 beneficiados¹⁸.

¹⁵ Asociación Travestis, Transexuales y Transgéneros de Argentina, <http://attta.org.ar/> (fecha de consulta: 03 de abril de 2020).

¹⁶ Archivo de la Memoria Trans Argentina, <https://archivodelamemoriatrans.tumblr.com/> (fecha de consulta: 11 de abril de 2020).

¹⁷ DeChivilcoy, “Comenzó a funcionar el Consultorio Amigable Chivilcoy en la Región Sanitaria X”, *DeChivilcoy*, Buenos Aires, 9 de marzo, 2020, <https://dechivilcoy.com.ar/comenzo-a-funcionar-el-consultorio-amigable-chivilcoy-en-la-region-sanitaria-x/> (fecha de consulta: 11 de abril de 2020).

¹⁸ Agencia Periodística Patagónica, “Ornella Infante destacó acciones para el colectivo trans/travesti y otras del INADI para garantizar derechos y garantías en la cuarentena”, *Agencia Periodística Patagónica*, 5 de abril, 2020, <http://appnoticias.com.ar/app/ornella-infante-destaco-acciones-para-el-colectivo-trans-travesti-y-otras-del-inadi-para-garantizar-derechos-y-garantias-en-la-cuarentena/> (fecha de consulta: 11 de abril de 2020).

Las medidas que se ponen en práctica están apoyadas por el Instituto Nacional contra la Discriminación, la Xenofobia y el Racismo¹⁹, órgano del Ministerio de Justicia y Derechos Humanos. Cabe destacar, justamente aquí, otro movimiento social de personas trans llamado OTRANS²⁰, creado en 2012 después de la sanción de la Ley de Identidad de Género. La organización incluye trabajos muy importantes con relación a las mujeres trans inmigrantes, que no tienen ayuda de su patria, ni de sus familiares.

Una alarmante situación de Argentina es que las personas trans no están generando recursos para pagar las despensas y su alquiler, y muchas viven en hoteles. Según la OTRANS, el 89% de las inmigrantes trans de Argentina son de los países del Cono Sur, en especial Perú y Ecuador y el 95% de ellas trabaja en la prostitución²¹. Se suma a estas difíciles condiciones, la privación de libertad. Quienes la sufren, viven en condiciones infrahumanas, precarias e indignas, principalmente, porque la mayoría de los recintos penitenciarios no están cumpliendo con las medidas de prevención del coronavirus²².

Otras organizaciones en Argentina que vale la pena mencionar son la Casa Trans y el NITI Trans. La primera fue creada en 2017 por la activista Marcela Romero con el objetivo de hacer un centro comunitario de formación e inclusión educacional para personas trans. Cerca de 400 personas van todos los meses a recibir acompañamiento y más de 600 participan de los talleres de formación que se realizan²³. La segunda, el NITI Trans, es el primer “magazine trans” de Argentina, creado para garantizar el derecho a la información, y que hoy en día, por las redes sociales, está ayudando a acceder a la información del Gobierno y las acciones para las personas trans que están en cuarentena.

Luego de todo lo dicho, podemos concluir que, al menos en cuanto a organizaciones y leyes, Argentina ha demostrado el deseo vivo de mejorar las condiciones de vida de la población trans.

¹⁹ Instituto Nacional contra la Discriminación, la Xenofobia y el Racismo, <https://www.argentina.gob.ar/inadi> (fecha de consulta: 03 de abril de 2020).

²⁰ OTRANS, <https://otransargentina.com.ar/> (fecha de consulta: 03 de abril de 2020).

²¹ OTRANS, “Tejemos redes de contención y apoyo”, OTRANS, La Plata, 24 de marzo, 2020, <https://otransargentina.com.ar/tejemos-redes-de-contencion-y-apoyo/> (fecha de consulta: 03 de abril de 2020).

²² OTRANS, “COVID-19: Fallo judicial sin contemplar a travestis y trans en contexto de encierro”, OTRANS, La Plata, 09 de abril, 2020, <https://otransargentina.com.ar/covid-19-fallo-judicial-sin-contemplar-a-travestis-y-trans-en-contextos-de-encierro/> (fecha de consulta: 11 de abril de 2020). Ver también Verónica Stewart, “COVID-19: Denuncian abandono de travestis y trans en cárceles de provincia de Buenos Aires”, *Agencia Presentes*, Buenos Aires, 01 de abril, 2020, <https://agenciapresentes.org/2020/04/01/covid-19-deja-en-evidencia-el-abandono-de-las-travestis-y-trans-en-las-carceles/> (fecha de consulta: 11 de abril de 2020).

²³ Programa Conjunto de las Naciones Unidas sobre el VIH/sida, “Casa Trans: um centro comunitário para pessoas trans em Buenos Aires”, *Programa Conjunto de las Naciones Unidas sobre el VIH/sida*, Brasilia, 29 de marzo, 2018, <https://unaid.org.br/2018/03/casa-trans-um-centro-comunitario-para-pessoas-trans-em-buenos-aires/> (fecha de consulta: 12 de abril de 2020).

Chile

Como lo mencionamos anteriormente, nuestro análisis de cada país parte de la necesidad de revisar si el estado del cual hablamos tiene o no una Ley de Identidad de Género. Pues Chile sí la tiene desde el año 2019²⁴. Quizás debido a que es una ley muy reciente, no podemos observar acciones estatales reales frente a las necesidades de las personas trans. Y cabe mencionar que la Ley de Identidad en Chile no fue una iniciativa gubernamental en sí, sino producto de una lucha constante del movimiento social de personas trans²⁵.

Chile tuvo en su historia la asociación Traves Chile²⁶, creada en el 2000 por Amanda Jofré, órgano que, durante mucho tiempo, principalmente por discordancias entre el movimiento homosexual organizado de Chile, creó formas de combatir las violencias políticas cometidas hacia la población transgénero, haciendo énfasis en que la discriminación que ésta sufre es diferente²⁷. Por discordancias entre las integrantes del grupo Traves Chile es creada la Cooperativa Chilena de Personas Trans Amanda Jofré²⁸, en 2004. Tal se articula con el Sindicato Nacional Independiente de Trabajadoras Sexuales Travestis y Transgéneras (originado en un contexto estatal difícil como el chileno), hoy presidido por Alejandra Soto. Amanda Jofré, la travesti que da nombre a la organización, murió en el 2002 por sobredosis de droga, después de tener relaciones sexuales con un cliente. Varias mujeres aseguraron que éste obligaba a las chicas a tomar drogas para quedarse con él. En 2003, el asesino fue absuelto²⁹.

²⁴ Ministerio de Justicia y Derechos Humanos, República de Chile, *Ley n° 21.120*, en *Diario Oficial Electrónico* (Santiago de Chile, 10 de diciembre, 2018) <https://colegioabogados.cl/ley-n-21-120-diario-oficial-electronicolunes-10-de-diciembre-de-2018/> (fecha de consulta: 12 de abril de 2020).

²⁵ Destacamos que muchos países, principalmente en el Caribe, el movimiento social y sus acciones se realizan en conjunto con las pautas del movimiento LGBT. Sin embargo, como ya lo advertimos, el presente trabajo tiene como foco los movimientos creados para y por personas trans, excepcionalmente mujeres trans.

²⁶ Héctor González, “Political Practices and Alliance Strategies of the Chilean GLBTT Movement”, en *The Politics of Sexuality in Latin American*, editado por Javier Corrales y Mario Pecheny (Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 2010), <https://books.google.com.br/books?id=BTXjgBFtNbwC&printsec=frontcover&hl=pt-BR#v=onepage&q&f=false> (fecha de consulta: 12 de abril de 2020).

²⁷ Paula Henríquez, “Organizaciones de Diversidad Sexual en la Región Metropolitana y sus acciones en torno a la discriminación” (tesis pregrado en Trabajo Social, Universidad Academia de Humanismo Cristiano, 2005), 132-150.

²⁸ Cooperativa Chilena de Personas Trans Amanda Jofré, <https://www.amandajofre.com/> (fecha de consulta: 03 de abril de 2020).

²⁹ OutRight Action Internacional, “Chile: unanimous acquittal of the murderer of transperson Amanda Jofré”, *OutRight Action Internacional*, New York, 11 de abril, 2003, <https://outrightinternational.org/content/chile-unanimous-acquittal-murderer-transperson-amanda-jofre%C3%A9> (fecha de consulta: 14 de abril de 2020).

Pues bien, Chile posee la organización Chile Trans³⁰, un sitio informativo sobre los derechos de las personas trans, creado en conjunto con el Movimiento de Integración y Liberación Homosexual (MOVILH)³¹. El sitio ofrece orientaciones e instrucciones para la transición de género, así como variadas noticias de la temática.

En esta misma línea, en el año 2015, once personas trans y ocho personas cis crean Organizando Trans Diversidades (OTD)³². Esta entidad, en el contexto de la actual pandemia, ofrece informaciones sobre hospitales y farmacias e hicieron un “Comunicado sobre la salud trans en Chile en relación con la emergencia del COVID-19”, que se publicó el 26 de marzo de 2020, a partir de la Unidad de Salud del mismo movimiento. Esta unidad es integrada por varios especialistas y activistas voluntarios. Existe también en Chile la Agrupación Trans Libera Acción Arco Iris, situada en la ciudad de Antofagasta. Esta entidad, así como muchas de la misma naturaleza, debido a los problemas que genera la COVID-19, está promoviendo la vacunación contra la influenza, principalmente desde las Casas Trans que existen en las ciudades. OTD también está organizando una cuenta para que las personas donen dinero para las trabajadoras sexuales que no pueden trabajar ni comer.

Infelizmente, a pesar de todos los esfuerzos que realizan estos movimientos, algunas personas trans confirman que para ellas es muy difícil el acceso al sistema de salud, no solo por las precariedades del mismo, sino también por su identidad que se encuentra en situación vulnerable³³. Muchas de estas mujeres no lograron realizar el cambio de su nombre y sexo en sus documentos (cuestión que la Ley de Identidad chilena permite). No pocas apuntan que no quieren salir de sus residencias para saber si tienen o no coronavirus, ya que su identidad es más importante que aquello. No solo se trata del nombre, sino de la existencia. Estas personas, en tal situación, no consiguen acceder a su tratamiento hormonal y, producto de aquello, su apariencia física va cambiando. Sus expresiones físicas de género no se asemejan a su identidad, cuestión que se auto-percibe, y que provoca que no puedan salir con tranquilidad a las calles.

Brasil

En Brasil existe la Ley de Identidad de Género desde el 2018 que, en honor al primer hombre trans en hacerse la cirugía de reasignación sexual, se le nombra

³⁰ Chile Trans, <https://www.movilh.cl/trans/> (fecha de consulta: 12 de abril de 2020).

³¹ Movimiento de Integración y Liberación Homosexual, <https://www.movilh.cl/> (fecha de consulta: 12 de abril de 2020).

³² Organizando Trans Diversidades, <https://otdchile.org/> (fecha de consulta: 03 de abril de 2020).

³³ Camila Ossandón, “LGTBIQ+ en la pandemia: Olvidados por el sistema de salud”, *La Tercera*, Santiago de Chile, 12 de abril, 2020, <https://www.latercera.com/paula/riesgos-pandemia-poblacion-trans-y-vih-positivos-salud-publica-coronavirus/> (fecha de consulta: 14 de abril de 2020).

“Ley João W. Nery” (in memoriam)³⁴. Ésta garantiza el derecho a que personas trans cambien su nombre y sexo en los documentos, oficiales o no, sin necesitar de orden judicial, cirugía de resignación sexual, tratamiento hormonal o análisis psiquiátrico. Esto, de alguna forma, permite al menos el derecho a la persona de registrarse con la identidad que desee o que ha construido. Sin embargo, en lo que refiere a la existencia de las mujeres trans, Brasil posee el triste primer lugar dentro de los países que más mata personas trans en el mundo. En efecto, el *Dossiê dos assassinatos e da violência contra travestis e transexuais brasileiras em 2019*³⁵, elaborado por la *Associação Nacional de Travestis e Transexuais* (ANTRA)³⁶, revela que la esperanza de vida para la población trans es de 35 años, en promedio. Sabemos que en el imaginario colectivo Brasil es un país que se presenta como colorido, con la imagen de abrazar cariñosamente a todas las personas y, esa, sin duda, no es la realidad. Al menos no para la mayor parte de la población trans, que jamás ha sido seriamente reconocida por los sistemas educativo, judicial, político, laboral, familiar, religioso, de salud e incluso por varios movimientos feministas con bandera izquierda, o de derecha, o por revolucionarios o liberales.

Esto es histórico, pues bastará apenas ir a los hechos de la última dictadura de Brasil (1964-1985), que fue una etapa marcada por la no existencia sistémica de la población trans. En este periodo, las travestis brasileñas lucharon duramente para lograr asegurar algunos pocos derechos a existir. Tras la dictadura, en 1992, se consigue un primer logro importante: la creación de la *Associação de Travestis e Liberados* (ASTRAL), en la ciudad de Rio de Janeiro. Tal asociación realiza encuentros periódicos, en donde se comienza a gestar la creación de una red nacional que en su agenda incluya la discusión sobre problemas, desafíos y propuestas de la población trans en el país. El resultado fue la *Rede Nacional de Travestis e Liberados* (RENTRAL) y unos años más tarde, tras una ardua lucha, se crea la *Associação Nacional de Travestis e Transexuais*, actual ANTRA, en 2000. Aunque cabe mencionar que solo en el 2002 ANTRA logró obtener personalidad jurídica.

En esta misma línea, se crea, en 2009, la *Rede Nacional de Pessoas Trans*³⁷, vinculada a la REDLACTRANS, órgano que tiene la exclusividad de

³⁴ Paula Ferreira, “Morre João W. Nery, primeiro trans a ser operado no Brasil”, *Jornal O Globo*, Rio de Janeiro, 27 de octubre, 2018, <https://oglobo.globo.com/sociedade/morre-joao-ner-y-primeiro-trans-ser-operado-no-brasil-23189378> (fecha de consulta: 14 de abril de 2020)

³⁵ Bruna Benevides y Sayonara Nogueira, *Dossiê dos assassinatos e da violência contra travestis e transexuais brasileiras em 2019* (São Paulo: Expressão Popular, ANTRA, IBTE, 2020), 80.

³⁶ Associação Nacional de Travestis e Transexuais, <https://antrabrasil.org/> (fecha de consulta: 16 de enero de 2020).

³⁷ Rede Nacional de Pessoas Trans, <http://redetransbrasil.org.br/> (fecha de consulta: 05 de abril de 2020).

la discusión en América Latina y el Caribe. Otro ejemplo es el *Fórum Nacional de Travestis e Transexuais Negras e Negros* (FONATRANS)³⁸, cuyo objetivo es organizar las personas trans negras en los debates de la transfobia y del racismo. Existe también en Brasil el *Instituto Brasileiro de Transmasculinidades* (IBRAT)³⁹ y el *Instituto Brasileiro Trans de Educação* (IBTE), donde profesores y profesoras trans colaboran en el hasta ahora difícil ejercicio de pensar la diversidad, de prevenir la discriminación y la violencia en las escuelas; incluso, estas personas colaboran permanentemente en la capacitación de profesionales que deberán lidiar con estas situaciones⁴⁰.

En relación con el escenario actual, la pandemia de la COVID-19 ha agudizado aún más la injusticia y la invisibilización histórica de la población trans brasileña. Sin embargo, ANTRA viene monitoreando la violencia hacia esta población, haciendo un mapeo de las organizaciones de apoyo LGBT en tiempos de COVID-19, junto con la *Associação Brasileira de Gays, Lésbicas, Bissexuais, Transexuais e Intersexos* (ABGLT), hoy presidida por Simmy Larrat, una mujer trans. El mapeo revela varias acciones, entre las que se destacan la situación de vulnerabilidad, donaciones de alimentos, utensilios de limpieza, formulario para apoyo, teléfonos de organizaciones brasileñas que están en la causa, Casas Trans e incluso las acciones del *Projeto Séfóra's*, que ayuda personas en situación de calle. Hubo donaciones de ropas, agua, calzados, sábanas, mantas y abrigo.

Las acciones notables de ANTRA, en relación con los cuidados en la cuarentena, son la colección y entrega de cartillas, y de manuales creados para combatir la discriminación y la violencia doméstica. Aunque lo que más destacamos es la elaboración de cartillas con consejos e instrucciones de salud para travestis y mujeres transexuales que trabajan con su cuerpo en tiempos de COVID-19. Esto, desde luego, porque al igual que en muchos países, la mayor parte de la población trans de Brasil tiene como fuente de renta la prostitución. Sobre este tema, en una entrevista que aplicamos el 14 de abril de 2020 a Bruna Benevides, una articuladora de ANTRA, ella comentó:

Con la experiencia vivida de los años 80 y 90 en la epidemia del VIH+, diversas instituciones y activistas se anticiparon en la movilización de estas acciones durante el COVID-19 y se tiene planteado de forma autónoma, pero colectiva, para dar cuenta de las dificultades de la población LGBTI+, en especial la población trans más precarizada, que en su mayoría es compuesta por travestis y mujeres

³⁸ Fórum Nacional de Travestis e Transexuais Negras e Negros, <http://www.fonatrans.com/> (fecha de consulta: 14 de abril de 2020).

³⁹ Instituto Brasileiro de Transmasculinidades, <http://institutoibrat.blogspot.com/> (fecha de consulta: 14 de abril de 2020).

⁴⁰ Portal Desacato, “Contra a transfobia nas escolas, professoras fundam o Instituto Brasileiro Trans de Educação”, *Portal Desacato*, 19 de octubre, 2017, <http://desacato.info/contra-a-transfobia-nas-escolas-professoras-fundam-o-instituto-brasileiro-trans-de-educacao/> (fecha de consulta: 14 de abril de 2020).

trans negras, personas conviviendo con VIH+ y/o trabajadoras sexuales que hoy no consiguen trabajar debido a la necesidad de aislarse socialmente y que no irán a acceder a las acciones gubernamentales que aún se pautan en exigencias y burocracias que no atiende esta parcela de la población.⁴¹

Bruna Benevides, así como Keila Simpson, *presidentTRA*⁴² de ANTRA, son importantes personas en la línea de lucha de los movimientos sociales de personas trans en Brasil, y en articulación con los órganos no-gubernamentales e internacionales de derechos humanos, que ahora más que nunca, son de extrema importancia para plantear los desafíos de esta población, principalmente en un país tan desigual, políticamente conturbado, racista, transfóbico y clasista. Brasil viene sufriendo con las acciones de Jair Bolsonaro, presidente de la República, quien, contra toda lógica, viene desestimando las medidas de salud del equipo que, en su condición de mandatario, nombró para ejercer la administración del Ministerio de Salud (MS). Los encargados del MS seguían fielmente las indicaciones de la Organización Mundial de la Salud (OMS), pero Bolsonaro no aceptaba aquella política de salubridad. En efecto, el día 16 de marzo de 2020, Bolsonaro demitió al Ministro de Salud, Luiz Mandetta, un sujeto que, a pesar de su conservadurismo neoliberal, se mostraba como pro-ciencia y a favor de los cuidados en cuarentena. Fue despedido porque Bolsonaro abiertamente apoya el retorno a las actividades comerciales en Brasil en razón de mantener la economía⁴³. Ante esta situación, la población trans, que es una de las más invisibilizadas y violentadas, continúa desprotegida por el Estado.

Paraguay

⁴¹ Original en portugués: “Com a experiência vivida dos anos 80 e 90 na epidemia do HIV+, diversas instituições e ativistas travestis se anteciparam na mobilização destas ações durante o COVID-19 e tem se organizado de forma autônoma, mas coletiva, para darem conta das dificuldades da população LGBTI+, em especial a população trans mais precarizada, em sua maioria composta por travestis e mulheres trans negras, pessoas vivendo com HIV e/ou profissionais do sexo que hoje não conseguem trabalhar devido a necessidade do isolamento social e que não irão acessar as ações governamentais que ainda se pautam em exigências e burocracias que não atende esta parcela da população”. Traducción nuestra del portugués al español. Bruna Benevides, 14 de abril de 2020, Rio de Janeiro, Brasil.

⁴² *PresidentTRA* es un término utilizado en el movimiento social trans de Brasil para designar una travesti como presidente.

⁴³ Carta Capital, “Mandetta, ministro da Saúde, é demitido por Bolsonaro em meio à pandemia”, *Carta Capital*, 16 de abril, 2020, <https://www.cartacapital.com.br/saude/mandetta-ministro-da-saude-e-demitido-por-bolsonaro-em-meio-a-pandemia/> (fecha de consulta: 18 de abril de 2020); Mariana Schreiber, “Medidas econômicas de Bolsonaro contra o coronavírus são inferiores às de outros países, aponta FGV”, *BBC Brasil*, Brasília, 24 de marzo, 2020, <https://www.bbc.com/portuguese/brasil-52024928> (fecha de consulta: 18 de abril de 2020).

A diferencia de los países que hemos visto hasta ahora, Paraguay no posee una ley de identidad de género. Vale decir que las personas trans no pueden cambiar su nombre y sexo en los documentos, y tampoco se les permite su transición. El acoso sexual, la discriminación y el feminicidio es pan de cada día para todas las mujeres paraguayas, especialmente las mujeres trans. Trátase de un Estado autoritario con políticas de corte religioso que invisibilizan a esta población a la par que favorecen la explotación laboral. Actualmente, por el tema de la pandemia, Paraguay ha cerrado sus fronteras. Sin embargo, la solidaridad de este pueblo se ha organizado, entre otras cosas, a partir de la dinámica cultural de una bebida, el llamado *tereré jere*, término en guaraní que significa ronda de *tereré*, que básicamente organiza una ley de dar y recibir que ha permitido a la población mantener parte de sus costumbres en tiempos de pandemia.

En lo que respecta al marco general de lo que hemos venido hablando, destacamos que hay importantes organizaciones trans en Paraguay y que están vinculadas a la REDLACTRANS desde 2010, como lo es la Asociación de Travestis, Transexuales y Trangéneros (PANAMBI)⁴⁴, creada en 2007 y coordinada por Yren Rotela, una importante activista por los derechos de las personas trans, defensora de los derechos humanos, facilitadora judicial y premiada por la Amnistía Internacional en 2015⁴⁵. Entre los relevantes hechos de la organización podemos citar la obra “Olvidadas hasta en la muerte”⁴⁶, publicada en 2014, donde se hace una documentación de los asesinatos a personas trans durante el período de democracia liberal en Paraguay, de 1989 hasta 2013.

En una entrevista que aplicamos el día 03 de abril de 2020 a Yren Rotela, actual coordinadora de la organización PANAMBI, ella nos describió algunas acciones:

Hoy estuvimos trabajando, llegando con kits a las compañeras, ya que el Estado está ausente. Asimismo, a luchar, pues mucha gente nos ayudó y confió en nosotras. Hemos sacado más de 300 kits ya. En Alto Paraná, Pedro Juan, Caaguazú, Oviedo, Villarica, Cordillera, Asunción, Central. Seguimos trabajando, aparte del centro comunitario que cuenta con más de 10 personas trans.⁴⁷

⁴⁴ Asociación de Travestis, Transexuales y Trangéneros, <http://www.panambi.org.py/> (fecha de consulta: 03 de abril de 2020).

⁴⁵ Amnistía Internacional, “Ganadores defensa DDHH Edición 2015 – Yren Rotela”, *Amnistía Internacional*, Paraguay, 16 de diciembre, 2015, <https://amnesty.org.py/edicion-2015-yren-rotela/> (fecha de consulta: 14 de abril de 2020).

⁴⁶ PANAMBI, *Olvidadas hasta en la muerte*, 109.

⁴⁷ Yren Rotela, 03 de abril de 2020, Asunción, Paraguay.

PANAMBI también cuenta con la creación de una Escuela Trans⁴⁸, para ayudar mujeres trans a acceder a una oportunidad de educación y consecuentemente a un puesto de trabajo. La organización, en conjunto con otras, como Casa Diversa, Escalando y Transitar, hicieron donaciones de meriendas, ollas populares, más de 40 kits de artículos de limpieza y la creación de un albergue que hospeda 15 personas trans. De forma semejante, Transitar tiene una gran importancia con proyectos de empoderamiento trans, como “Traviarcado”, cuyo objetivo es la autonomía corporal a partir de talleres sobre soledad afectiva y violencia sexual, además de una Radio Travesti, donde las compañeras hacen discusiones recurrentes sobre la situación de la población trans en Paraguay.

En una entrevista que aplicamos el 04 de abril de 2020 a Xonorika Rojas, integrante de Transitar, ella nos contó las acciones de Paraguay en el contexto de la COVID-19:

Paraguay se ha sumado a la cuarentena total, en principio se restringió la actividad nocturna, de 20 hrs a 4 hs. [...] restringiendo todo tipo de labores no esenciales. En Paraguay, actualmente, más de 90% de la población transfemenina ejerce trabajo sexual o prostitución [...] donde compañeras no están pudiendo trabajar. El gobierno ha sacado unos formularios que serían como que de kit alimenticia [...] que sería aproximadamente 35 dólares. Y para acceder a ese kit era todo vía web y la mayoría de la población en Paraguay tiene un acceso muy limitado a Internet. [...] Una de las cosas que te pedían en el formulario era número de cédula [...] y ya te podrás imaginar que eso es excluyente para la comunidad trans, al no haber una Ley de Identidad de Género. Transitar y Casa Diversa son algunos de los colectivos que en este momento más que nada están pidiendo solidaridad de las personas aliadas cis. El acceso laboral es un derecho. En Paraguay, para las personas trans, es un privilegio.⁴⁹

Lo que Xonorika Rojas nos comenta es la síntesis de la injusta realidad de la mujer trans en Paraguay que, desprotegida por el Estado, debe arreglárselas para sobrevivir de cualquier forma.

Uruguay

⁴⁸ HOY, “Yren Rotela fundará “Escuela Transformando”, la primera institución educativa trans en Paraguay”, *HOY*, Asunción, 26 de febrero, 2020, <https://www.hoy.com.py/lgbt/yren-rotela-fundara-escuela-transformando-la-primera-institucion-educativa-trans-en-paraguay> (fecha de consulta: 14 de abril de 2020).

⁴⁹ Xonorika Rojas, 04 de abril de 2020, Asunción, Paraguay.

Uruguay sí tiene Ley de Identidad de Género desde 2009⁵⁰, aunque no exenta de polémica, puesto que la intentaron derogar políticos conservadores y religiosos, que no tuvieron éxito, pues sigue vigente⁵¹. A su favor, Uruguay tiene el título de uno de los países más desarrollados en derechos en toda América Latina y el Caribe, debido a que las personas viven en un ambiente de respeto, inclusión y políticas sociales por parte del Estado. La prostitución, por ejemplo, uno de los principales trabajos que marginalmente las personas trans tiene como alternativa, es legalizado en el país desde 2002, por la Ley 17.515⁵². Esta ley otorga el derecho a las trabajadoras sexuales de inscribirse en el Registro Nacional de Trabajo Sexual, y se les asigna un carné sanitario que debe estar al día con los análisis médicos, pues de lo contrario serán detenidas.

En relación con los movimientos de personas trans en Uruguay, está la Asociación Trans de Uruguay (ATRU), que es presidida por Karina Pankievich. Karina es una de las mayores luchadoras del movimiento, y ANTRU se muestra acérrimamente a favor de la defensa de la Salud Integral y de la Ley Trans. Su lucha es que ambas sean integrales en todos los departamentos (o provincias), hospitales y órganos públicos. Por su parte, el Colectivo Trans del Uruguay (CTU) organizó ollas populares para amenizar las consecuencias económicas de la emergencia sanitaria. Una de las cuestiones que enfrenta la población trans en Uruguay es ahora la falta de trabajo y, en consecuencia, el hambre. Frente a esto, los colectivos hicieron varias donaciones con alimentos y despensas básicas que permiten brindar ayuda a más de 60 personas que se encuentran en situación de calle.

Actualmente, Uruguay está en cuarentena total. Incluso, en algunos departamentos los encuentros con los médicos se realizan por teléfono. Además de esto, existen medidas promovidas por el Ministerio de Desarrollo Social para combatir la violencia de género⁵³ e intrafamiliar, ya que quedarse en la casa todo el tiempo, sin salir, para muchas mujeres cis y trans, niños y niñas, es peligroso. Sin embargo, importa mencionar que las mujeres trans no fueron nombradas por el

⁵⁰ Ministerio de Educación y Cultura, República Oriental del Uruguay, *Ley n° 18.620*, en *Diario Oficial n° 27858* (Montevideo, 17 de noviembre, 2009), <https://legislativo.parlamento.gub.uy/temporales/ley-temp7945514.htm> (fecha de consulta: 14 de abril de 2020).

⁵¹ El Periódico, “Los derechos legales de las personas “trans” en Uruguay siguen vigentes”, *El Periódico*, Montevideo, 05 de agosto, 2019, <https://www.elperiodico.com/es/internacional/20190805/derechos-legales-personas-trans-uruguay-7582541> (fecha de consulta: 14 de abril de 2020).

⁵² Ministerio del Interior, República Oriental del Uruguay, *Ley n° 17.515*, en *Diario Oficial n° 26045* (Montevideo, 09 de julio, 2002), <https://legislativo.parlamento.gub.uy/temporales/ley-temp1060496.htm> (fecha de consulta: 14 de abril de 2020).

⁵³ Ministerio de Desarrollo Social, “Gobierno anunció medidas para evitar aumento de casos de violencia de género durante la emergencia sanitaria”, *Ministerio de Desarrollo Social*, Montevideo, 31 de marzo, 2020, <https://www.gub.uy/ministerio-desarrollo-social/comunicacion/noticias/gobierno-anuncio-medidas-para-evitar-aumento-casos-violencia-genero-durante> (fecha de consulta: 15 de abril de 2020).

nuevo gobierno, que, hasta la presente fecha, no ha generado ninguna medida específica hacia las personas trans. Investigamos sobre “población trans” en los sitios de los ministerios de Uruguay, pero solo encontramos medidas en los gobiernos anteriores, de Mujica y Vázquez, y nada del actual, Luis Lacalle.

Bolivia

Bolivia también posee una Ley de Identidad de Género desde 2016⁵⁴, que establece el derecho al reconocimiento de la identidad de género deseada, el cambio de nombre y sexo, junto a una foto en todos los documentos. Como en todo el mundo, la situación de las mujeres trans bolivianas no es nada fácil, puesto que a pesar de tener la ley —que como ya vimos anteriormente no tiene la eficacia necesaria en la práctica—, el sistema cisnormativo rompe las posibilidades de existencia legal y segura de las identidades trans. La violencia política, institucional, la muerte y la crisis laboral afectan a esta población⁵⁵. Se trata, por cierto, nada más ni nada menos, de una construcción de Estado que elimina la diversidad que está presente en el ámbito jurídico de los países latinoamericanos y caribeños.

El movimiento LGBT en Bolivia posee una sigla de orden diferente, TLGB. Las trans están al comienzo. En los años 90, se inician los primeros movimientos de personas trans en Bolivia, con motivo de lucha en medio de una etapa caracterizada por una violencia institucional hacia ellas. Esto genera que en 1996 se cree la Unión Travestis de Santa Cruz, en el contexto del VIH-SIDA. En 1997, se forma la Asociación de Travestis de La Paz y, en 1999, la Unión de Travestis de Cochabamba⁵⁶. Actualmente, los dos movimientos más importantes son la Red Trans de Bolivia (TREBOL)⁵⁷, vinculada a la RED-LACTRANS y el Movimiento Transfeminista de Bolivia. Entre los objetivos y motivos de la TREBOL, está la garantía y el reconocimiento político y jurídico de la identidad de género y la lucha contra la violencia del Estado Plurinacional de Bolivia.

⁵⁴ Estado Plurinacional de Bolivia, Asamblea Legislativa Plurinacional, *Ley n° 807*, en *Gaceta Oficial de Bolivia ed. 86 INEC* (La Paz, 21 de mayo de 2016), <http://www.diputados.bo/leyes/ley-n%C2%B0807> (fecha de consulta: 15 de abril de 2020)

⁵⁵ Rafael Sagárnaga, “Transgénero, la múltiple discriminación en Bolivia”, *Los Tiempos*, Cochabamba, 08 de abril, 2019, <https://www.lostiempos.com/oh/actualidad/20190408/transgenero-multiple-discriminacion-bolivia> (fecha de consulta: 15 de abril de 2020).

⁵⁶ David Pérez, Paula Velaochaga y Pablo C. Vargas, *Memorias Colectivas Miradas a la Historia del Movimiento TLGB de Bolivia* (La Paz: Serie Estudios e investigaciones, 2012).

⁵⁷ Red Trans de Bolivia, <https://redtrebol.org/> (fecha de consulta: 15 de abril de 2020). Ver también María Mercado y Rayza Torriani, “El movimiento de personas trans en Bolivia”, en *Construyendo una realidad de derechos: Compilación de estudios de caso de experiencias de organizaciones de personas trans*, editado por Lídice Tocón (Red Latinoamericana y del Caribe de Personas Trans RED-LACTRANS, 2012), 20-24.

Según estos movimientos, más del 90% de la población trans boliviana no tiene un salario fijo. Esto es un grave problema, y más grave si se piensa en la cuarentena total que se vive hoy allí. No obstante, la organización trans hace lo suyo, pues están llevando canastas de donaciones a la puerta de las casas de las compañeras más desprotegidas. Según activistas del Movimiento Transfeminista de Bolivia, la pandemia por la COVID-19 visibiliza aún más el estado de pobreza de las personas trans. Esto se retrata, por ejemplo, en la ciudad de Santa Cruz, donde cerca de 98% de éstas son trabajadoras sexuales y están siendo expulsadas de los cuartos que alquilan.

Por último, destacamos que el 01 de abril de 2020, el Colectivo Transfeminista de Bolivia escribió una carta abierta a la presidenta interina Jeanine Añez (quien asumió el poder en condiciones más que cuestionables y con un discurso ultraconservador), sobre las medidas de salud y económicas implementadas por el Gobierno y que las personas trans están siguiendo. Con justa razón, el colectivo también hace una denuncia por el olvido de la población trans, que no ha podido tener una vida digna, y, además, interpela a los hacedores de políticas públicas respecto a la generación de acciones a favor de ésta.

Perú

Este país posee un proyecto de Ley de Identidad de Género, que aún no ha sido homologado. El proyecto ha sido creado e impulsado desde 2016, por la Red Trans de Perú y Miluska Luzquiños. Por cierto, hasta la fecha, allí no se tiene ninguna medida de protección de los derechos de la población LGBT. En efecto, con relación al derecho a la identidad, el Documento Nacional de Identidad (DNI) no representa a las personas trans si se tiene en vista que su nombre y su sexo no están conformados por su autopercepción de género. Por otra parte, al no haber una ley de inclusión, éstas quedan sin acceso a trabajos regulares y estables, a los estudios y a un sistema de salud de calidad. Sin DNI, jurídicamente las trans no existimos para el Estado. Y si lo logramos, aun así, por lo que hemos visto en este artículo, esto no asegura que dejemos de ser sometidas a una lectura cisgénera, heterosexual y binaria, que nos excluye.

Con el tema de la pandemia de la COVID-19, algunas medidas gubernamentales tomadas impactaron la comunidad trans de forma negativa. Perú, y otros países de la región, están restringiendo la salida a la calle por género⁵⁸. Por ejemplo, martes, jueves y sábado es el día en que pueden salir las mujeres; lunes, miércoles y viernes, los hombres. Hombres y mujeres de los cuales hablamos tienen su sexo inscrito en el DNI. Vale decir, al no haber una Ley de Identidad

⁵⁸ Jaqueline Fowlks, “Perú restringe la salida a la calle por género”, *EL PAÍS*, Lima, 04 de abril, 2020, <https://elpais.com/internacional/2020-04-04/peru-restringe-la-salida-a-la-calle-por-genero.html> (fecha de consulta: 16 de abril de 2020).

de Género, que las mujeres trans son consideradas hombres para el Estado, y están siendo sometidas a situaciones absurdas, por ejemplo, algunas son detenidas y a otras se les prohíbe comprar su comida y caminar en la calle en el día en que las mujeres pueden salir, aunque ellas se perciben y se sientan como tal. En algunos vídeos publicados en internet podemos observar que algunas trans son detenidas y humilladas por la policía, aparato del Estado del Perú que ha cometido el infame y criminal acto de grabarlas y ponerlas en cuclillas exigiéndoles decir “quiero ser un hombre”, “un hombre quiero ser”⁵⁹. Innumerables denuncias, desde organizaciones internacionales de derechos humanos, hasta los movimientos de personas trans de Perú y de los restantes países de América Latina y el Caribe, fueron enviadas al gobierno debido al trato indigno a esta población.

Al ser llamadas continuamente por el Estado, la creación de movimientos sociales específicos de personas trans se hace muy necesario. En Perú, entre los movimientos que podemos nombrar está la Organización Nacional por los derechos políticos, económicos, civiles y culturales de las personas trans del Perú (TRANS), instancia creada en 2012 primeramente como Coordinación de Mujeres Trans Feministas del Norte de Perú, y que en 2016 pasa a tener el nombre actual. Esta entidad actúa como una importante organización que ahora está haciendo la denuncia sobre del caso de las compañeras detenidas y humilladas por la policía.

La Casa Trans “Zuleymi”⁶⁰, órgano creado en 2016, dirigido por Miluska Luzquiños, en conjunto con TRANS, ha tomado la importante iniciativa de apoyar a las mujeres migrantes y en situación de calle, con ayuda económica o alimentos. También ha comenzado a abordar la violencia hacia las mujeres trans en pueblos y comunidades originarias.

Sabemos que es de suma importancia la existencia de estos movimientos, ya que en Perú más del 89% de esta población no tiene seguro de salud, sufre con la prostitución y trata de personas, lo que la deja muy vulnerable. Actualmente, el país tiene muchas muertes de mujeres trans a causa del SIDA, el hambre y el dengue.

Ecuador

⁵⁹ Redacción Sociedad La República, “Separan a policías que sometieron a castigos a mujeres transgéneros en el Callao”, *La República*, Lima, 06 de abril, 2020, https://larepublica.pe/sociedad/2020/04/07/callao-separan-a-policias-que-sometieron-a-castigos-fisicos-a-mujeres-trans-video/?fbclid=IwAR23kvSCYzEd3ifDXA7ypUI-k6EKM3JGA_YmyOeFt6_s77MGtM0PfmMc5GU (fecha de consulta: 16 de abril de 2020).

⁶⁰ Gabby De Cicco, “Casa Trans Zuleymi: resistencia colectiva para desafiar y transformar un país patriarcal”, *Awid*, 27 de febrero, 2020, https://www.awid.org/es/noticias-y-an%C3%A1lisis/casa-trans-zuleymi?fbclid=IwAR2GB8VwL8m7UJGFLsbiGba6-DM-f-4RnM_AfZOHlkVKMbH0soZnjGHnoM (fecha de consulta: 17 de abril de 2020).

Este país posee una Ley de Identidad de Género que está vigente desde 2016⁶¹. Se titula Ley Orgánica de Gestión de la Identidad y Datos Civiles, y, lógicamente, permite los cambios de nombre y género. Sin embargo, una de las problemáticas de esta ley es que produce la existencia de dos tipos de cédulas: para las personas cisgéneras la palabra “sexo” y para las personas trans la palabra “género”. Como lo apunta Johanna Egas, “Este fenómeno potencia la discriminación en contra de las personas que tengan en su cédula el término género. Es decir, las personas sabrán que se trata de una persona que cambió su identidad; siendo esto algo íntimo y parte de la vida privada de una persona⁶².”

Otro aspecto importante a considerar sobre los retos de Ecuador respecto a la diversidad de género es que la mayoría de las leyes relacionadas con la violencia en contra de las mujeres y las medidas del Consejo Nacional para la Igualdad de Género no incluyen específicamente a las personas trans. También vale la pena señalar que las medidas informativas sobre los riesgos de las mujeres ante la emergencia sanitaria ocasionada por el nuevo coronavirus tampoco hacen referencia a la realidad de las transecuatorianas que, en su mayoría, están muriendo en las cárceles, violadas y con hambre. En medio de la emergencia que nos impone la actual pandemia, Ecuador sufre una de sus mayores crisis humanitarias, principalmente con relación al número de muertos.

Ahora bien, los movimientos de personas trans como la Asociación ALFIL, vinculada a la REDLACTRANS, han hecho kits de alimentos y almuerzos entregados en el sur y centro de Quito, la capital. Otra acción importante del movimiento fue publicar una cartilla de los derechos de las trabajadoras sexuales en el contexto este virus, que no están incluidas en las medidas de asistencia económica del país. Sobre esto, es importante también referirnos a la violencia institucional, puesto que la policía, en general, no respeta la identidad de género de la población trans. Sobre esto, la Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH) publicó un estudio en el que se advierte que los feminicidios se realizan de forma específica a mujeres en situaciones de vulnerabilidad, como las afrodescendientes, lesbianas y transexuales⁶³.

⁶¹ Asamblea Nacional, República del Ecuador, *Ley Orgánica de Gestión de la Identidad y Datos Civiles*, en *Registro Oficial, Segundo Suplemento n° 684* (Quito: 4 de febrero, 2016), https://www.registro-civil.gob.ec/wp-content/uploads/downloads/2016/03/LEY_ORGANICA_RC_2016.pdf (fecha de consulta: 17 de abril de 2020).

⁶² Johanna Egas, “Reconocimiento legal de la identidad de género de los trans: análisis de las regulaciones al cambio del campo “sexo” por el de “género” en la cédula de identidad en el Ecuador”, *USFQ Law Review* Vol. 4: n° 1 (2017): 74.

⁶³ Comisión Interamericana de Derechos Humanos, *Violencia y discriminación contra mujeres, niñas y adolescentes: Buenas prácticas y desafíos en América Latina y en el Caribe* (Washington: Organización de los Estados Americanos, 2019), http://www.oas.org/es/cidh/informes/pdfs/ViolenciaMujeresNNA.pdf?fbclid=IwAR3xkmKl9WKyEcYbXZYkvDNU-Ujz_ndPHXeOjUy8_p_OvWkDns-CrmNrmuL (fecha de consulta: 18 de abril de 2020).

En Ecuador también existe la Asociación Silueta X⁶⁴ que, junto con el Centro PsicoTrans⁶⁵ y la Unión Nacional Revolución Trans⁶⁶ —todas organizaciones articuladas la ALFIL—, escribieron una carta al presidente Lenín Moreno. En ella piden inmediata atención para que el Gobierno ecuatoriano considere que las personas trans, particularmente las que ejercen trabajo sexual, que viven con VIH y otros grupos de riesgo, deben tener atención especial. Indican, en la misiva, que se ha agravado la situación de subsistencia y que hay mayor riesgo de contagio en estos grupos. Movimientos de otras ciudades de Ecuador también firman la misma carta: Agrupación de Comunidad Trans Estrellas del Futuro, Círculo Transgénero Crisalys, Red de Mujeres Trans, Fundación Transgénero Peninsulares (FUTPEN) y otros.

Colombia

Colombia, desde 2015, pretende garantizar jurídicamente el cambio de sexo y el nombre en los documentos oficiales, así como la no obligatoriedad del servicio militar para mujeres trans. Esto, a partir de las sentencias T-063/15⁶⁷ y T-099/15⁶⁸, exhorta al Congreso de la República para que promulgue una Ley de Identidad de Género.

En toda su historia, Colombia ha sido cuna de muchas luchas y proyectos transfeministas latinoamericanos que fueron avanzando por toda la región, v. gr., la resistencia de los sectores LGBT, principalmente las trans, en el conflicto armado. Esta población ha tenido que sobrevivir a las injusticias, al acoso, al rechazo de la familia y de sus comunidades; ha tenido que aguantar el enclaustramiento su identidad por miedo, y sufrir la violencia policial legitimada por el Estado. De las organizaciones creadas, una de las principales que nombraremos es la Red Comunitaria Trans, presidida por Johanna Alexandra, vinculada a la REDLACTRANS, que ha tenido un gran trabajo haciendo presión al Gobierno para que dé atención a las dificultades de las personas trans en el contexto actual.

⁶⁴ Asociación Silueta X, <https://siluetax.org/> (fecha de consulta: 04 de abril de 2020).

⁶⁵ Centro PsicoTrans, <https://centropsicotrans.org/> (fecha de consulta: 04 de abril de 2020).

⁶⁶ Unión Nacional Revolución Trans, <https://revoluciontrans.com/> (fecha de consulta: 04 de abril de 2020).

⁶⁷ Corte Constitucional de Colombia, *Sentencia T-063/15* (Bogotá: 13 de febrero, 2015), <https://www.corteconstitucional.gov.co/RELATORIA/2015/T-063-15.htm> (fecha de consulta: 18 de abril de 2020).

⁶⁸ Corte Constitucional de Colombia, *Sentencia T-099/15* (Bogotá: 10 de marzo, 2015), <https://www.corteconstitucional.gov.co/RELATORIA/2015/T-099-15.htm> (fecha de consulta: 18 de abril de 2020).

Otro movimiento importante en Colombia, que hace también nobles trabajos de memoria histórica de los movimientos LGBTs y de sus historias y percepciones desde el conflicto armado, es Colombia Diversa⁶⁹. Éste fue creado en 2004, y hasta ahora ha estado aconsejando a las compañeras sobre autocuidado. En la plataforma de Colombia Diversa hay muchos textos, cifras de violencias de personas muertas por el conflicto armado y también sus resistencias. En esta misma línea, cobra relevancia la Fundación Grupo de Acción y Apoyo a personas Trans (GAAT)⁷⁰, que hace más de 10 años desarrolla estrategias y tránsitos seguros de la identidad, acompañando y asesorando, por ejemplo, en la realización de los trámites de cambio de documentos. Conviene señalar que los movimientos creados en Colombia poseen una combinación comunitaria de gestión, es decir, pasa por varios sectores de la comunidad LGBT, para que luego sean tomadas las decisiones en conjunto y de esta forma se asegure que todas las demandas sean oídas.

Colombia, en respuesta a la pandemia de la COVID-19, está en cuarentena por género⁷¹. Al igual que Perú y Panamá, por ejemplo, allí ya hubo denuncias a policías que ejercían erróneamente sus funciones al prohibir que personas trans circulen en los días establecidos, como también denuncias por prejuicios sobre su condición de vulnerabilidad. Esta medida arbitraria de la cuarentena por género establece, sin duda, una violencia institucionalizada que reproduce el abuso.

A pesar de todas estas luchas de gran valor histórico, es menester señalar que la realidad de las mujeres trans en Colombia no ha sido diferente de los países anteriormente mencionados, puesto que para éstas el acceso a las hormonas se tornó restrictivo y obviamente la salud mental de las mujeres y los hombres trans empeoró. Según Mario Angulo, pediatra endocrinólogo de la Clínica de Género de la Fundación Valle del Lili, las hormonas son esenciales para el sistema inmunológico y esto significa que las personas trans que no están accediendo a su tratamiento hormonal están en riesgo⁷². Por cierto, el sistema de salud colombiano es precario para la toda la población y prácticamente inaccesible para las personas trans.

Venezuela

⁶⁹ Colombia Diversa, <https://colombiadiversa.org/> (fecha de consulta: 10 de febrero de 2020).

⁷⁰ Fundación Grupo de Acción y Apoyo a personas Trans, <https://www.fundaciongaat.com/> (fecha de consulta: 18 de abril de 2020).

⁷¹ Tikitakas, “Pico y género para hombres y mujeres en Bogotá: cómo aplica y cuándo empieza el decreto”, *Tikitakas*, Bogotá, 12 de abril, 2020, https://colombia.as.com/colombia/2020/04/12/tikitakas/1586717493_328678.html (fecha de consulta: 18 de abril de 2020).

⁷² Dejusticia, “Personas trans: cómo sobrevivir al aislamiento por coronavirus”, *Dejusticia*, Bogotá, 02 de abril, 2020, <https://www.dejusticia.org/personas-trans-como-sobrevivir-al-aislamiento-por-coronavirus/> (fecha de consulta: 03 de abril de 2020).

Venezuela es el último país de Sudamérica para analizar. Pues bien, el Estado venezolano no posee una ley de identidad de género, de hecho, no tiene ningún instrumento jurídico que pueda proteger a estas personas. Sí existe una Ley Orgánica de Registro Civil que estable el derecho para que las personas cambien su nombre, cuando no corresponda a su género o cuando se presente alguna restricción moral que pueda sufrir, pero la misma ley no permite el cambio de sexo. No existen registros de personas trans que hayan hecho tal cambio, puesto que la ley no fue pensada para incluirlas.

Hemos visto, a lo largo de este texto, que cuando en un país los movimientos LGBT actúan de manera articulada en sus luchas consiguen el objetivo de obtener protección jurídica para sus identidades, como lo son las leyes de identidad de género que hemos venido analizado. Cuando esto no sucede, es decir, cuando la lucha de los movimientos ocurre de manera aislada (trans por su parte, gays por su parte, lesbianas por parte) los objetivos, a nivel de Estado, difícilmente se concretan. Esto se puede observar en casi todos los países de Centro América y el Caribe que no han conseguido derechos. Por cierto, en nuestra búsqueda de información no hemos encontrado movimientos sociales importantes de personas trans en Venezuela, apenas dos agrupaciones que hacen sus luchas en conjunto, que es la AC Venezuela Igualitaria⁷³, creada en 2012 con el objetivo de conseguir derechos sexuales y de identidad, y la Red LGBTI de Venezuela⁷⁴, como la primera red LGBT, que surge en 2001, y que también sufre muchas injusticias. El problema es que las divergencias entre miembros de RED LGBTI favorecieron una división, y así fue creada, por ejemplo, la anteriormente mencionada AC Venezuela Igualitaria. En el fondo, no hay una lucha en conjunto que genere más fuerza y presión al Estado.

Venezuela es un país que viene experimentando una crisis política y económica bastante aguda, y en el que ya se estaba presentando escasez de alimentos antes de la pandemia de la COVID-19. Un problema no menor es que muchas de las mujeres trans de Venezuela son inmigrantes, motivo por el cual intuimos que no hay movimientos suficientemente organizados en el panorama nacional, pues por condiciones económicas, laborales y de salud estas personas se van del país. La situación para éstas es inestable y desesperanzadora, y por el tema del coronavirus muchas trans fueron expulsadas de su casa y, fuera de ésta, no encuentran redes de apoyo. Aunque es justo mencionar que entre las acciones hechas se ha publicado una cartilla de precauciones para personas que viven con VIH/SIDA en medio de la emergencia sanitaria que todo el mundo está viviendo. De igual manera, se lanzó una campaña

⁷³ AC Venezuela Igualitaria, <https://www.venezuelaiqualitaria.org/> (fecha de consulta: 05 de abril de 2020).

⁷⁴ Red LGBTI de Venezuela, <https://www.redlgbtidevenezuela.org/> (fecha de consulta: 18 de abril de 2020).

llamada #PorTodes, donde muchos especialistas —como psicólogos, sexólogos y terapeutas— están ayudando voluntariamente.

Reflexiones finales

Hemos visto que la realidad de las mujeres trans, en especial en Sudamérica, es muy difícil. La aún vigente retórica colonial del Estado, que se inicia en nuestro continente como excusa para aceptar y valorar la diversidad, es la principal enemiga a la hora de pensar en políticas públicas para personas que todavía no han logrado acceder a condiciones para tener una vida digna, a la representación de su propia identidad en los espacios y a la esperanza de vivir más allá de los 35 años. En consecuencia, la pedagogía viral que nos asola con el coronavirus nos muestra que las injusticias sociales continúan, y que para las personas trans las enfermedades nunca serán su único enemigo, puesto que hasta su propia identidad ha sido patologizada. A veces, la preocupación no se da tanto debido la emergencia sanitaria de la COVID-19, sino más bien por el hambre y la muerte. El asesinato social —término muy utilizado por las activistas trans brasileñas es sus estudios cartográficos de la violencia— es uno de los principales conceptos para pensar la violencia que las personas trans sufrimos, y que a muchas las lleva al suicidio, pues sus existencias consisten solo en pensar en el fantasma de la muerte, día a día, a cada salida, a cada ‘cliente atendido’, a cada camino que se transita. Salir a la calle en una sociedad violenta moldeada en patrones binarios es un desafío constante, pues las miradas nos enjuician, nos golpean, a modo de la más clara violencia simbólica y rechazo de nuestras identidades. La vida trans es una forma de vida tan válida y digna como cualquier otra.

La heterodivisión que hicieron a nuestros cuerpos en hombre/mujer y pene/vagina provocó una conciencia de ‘cosmética estatal’, concepto importante que convidamos a pensar. Nuestra idea de cosmética estatal, que mucho le debe a la idea de cosmética sexual⁷⁵ creada por el hombre trans español Paul Preciado, se hace necesaria para pensar las políticas que existen, o no, en los estados nacionales latinoamericanos y caribeños.

Este trabajo nos permitió observar que, a pesar de que algunos países tienen una ley de identidad de género, ésta no es suficiente para cortar las injusticias que sufre la población trans. La cosmética estatal está preocupada en todo momento por maquillarnos como personas cisgéneras, y a causa de ello las políticas sociales que se van creando no consideran nuestra historia y nuestras particularidades. Queremos subrayar que cuando el Estado pone en los documentos mujer/hombre, masculino/femenino, no hace más que provocar que la diversidad de personas que existe en el mundo no quepa en tan limitada estructura y, siendo así, las acciones de la maquinaria estatal conllevan a que las personas trans vivan

⁷⁵ Beatriz Preciado, *Manifiesto Contrasexual* (Madrid: Opera Prima, 2002).

un rechazo generalizado, puesto que cuando se habla de mujer u hombre no se habla de éstas y viceversa.

Terminamos nuestras reflexiones pensando que la cruel pedagogía de este virus⁷⁶ es la cuarentena en sí. Necesitamos analizar esta medida a partir de los grupos que más sufren, y que salen a la luz de las cortinas del capitalismo y de la exclusión, para pensar nuevas formas y políticas de administración social y estatal que finalmente sí favorezcan que los grupos más vulnerables puedan acceder a una libre y digna vida.

Referencias

Fuentes primarias

Entrevistas

Entrevista realizada por Alessandra Mawu Defendi Oliveira a Yren Rotela, 03 de abril de 2020, Asunción, Paraguay.

_____, Xonorika Rojas, 04 de abril de 2020, Asunción, Paraguay.

_____, Bruna Benevides, 14 de abril de 2020, Rio de Janeiro, Brasil.

Fuentes secundarias

Agencia Periodística Patagónica. “Ornella Infante destacó acciones para el colectivo trans/travesti y otras del INADI para garantizar derechos y garantías en la cuarentena”. *Agencia Periodística Patagónica*, 5 de abril, 2020.

<http://appnoticias.com.ar/app/ornella-infante-destaco-acciones-para-el-colectivo-trans-travesti-y-otras-del-inadi-para-garantizar-derechos-y-garantias-en-la-cuarentena/?fbclid=IwAR1GvWjDSbzOTcP0c5aTbcwBVpiPsWq1KDt0PKPwYbSPTXCreov-Q81Pi6M>

Alegre, Violeta. “Carta de una activista travesti al Presidente ante la pandemia del coronavirus”. *Agencia Presentes*, Buenos Aires, 17 de marzo, 2020. <https://agenciapresentes.org/2020/03/17/carta-de-una-activista-travesti-al-presidente-ante-la-pandemia-de-coronavirus/>

Amnistía Internacional. “Ganadores defensa DDHH Edición 2015 – Yren Rotela”. *Amnistía Internacional*, Paraguay, 16 de diciembre, 2015. <https://amnesty.org.py/edicion-2015-yren-rotela/>

Asamblea Nacional, República del Ecuador. *Ley Orgánica de Gestión de la Identidad y Datos Civiles*, en *Registro Oficial, Segundo Suplemento n° 684*. Quito:

⁷⁶ Boaventura de Sousa Santos, *A Cruel Pedagogia do Vírus* (Coimbra: Almedina, 2020).

- 4 de febrero, 2016. https://www.registrocivil.gob.ec/wp-content/uploads/downloads/2016/03/LEY_ORGANICA_RC_2016.pdf (fecha de consulta: 17 de abril de 2020).
- Benevides, Bruna y Sayonara Nogueira. *Dossiê dos assassinatos e da violência contra travestis e transexuais brasileiras em 2019*. São Paulo: Expressão Popular, ANTRA, IBTE, 2020.
- Borgogno, Ignacio Gabriel. *La transfobia en América Latina y el Caribe. Un estudio en el marco de REDLACTRANS*. Buenos Aires: Red Latinoamericana y del Caribe de Personas Trans, 2013.
- Carta Capital. “Mandetta, ministro da Saúde, é demitido por Bolsonaro em meio à pandemia”. *Carta Capital*, 16 de abril, 2020. <https://www.cartacapital.com.br/saude/mandetta-ministro-da-saude-e-demitido-por-bolsonaro-em-meio-a-pandemia/>
- Comisión Interamericana de Derechos Humanos. *Violencia y discriminación contra mujeres, niñas y adolescentes*. Washington: Organización de los Estados Americanos, 2019. http://www.oas.org/es/cidh/informes/pdfs/Violencia-MujeresNNA.pdf?fbclid=IwAR3xkmKI9WKyEcYbXZYkvDNU-_Ujz_ndPHXeOjUy8_p_OvWkDnsCrmNrmul
- Corte Constitucional de Colombia. *Sentencia T-06/15*. Bogotá: 13 de febrero, 2015. <https://www.corteconstitucional.gov.co/RELATORIA/2015/T-063-15.htm>
- _____. *Sentencia T-099/15*. Bogotá: 10 de marzo, 2015. <https://www.corteconstitucional.gov.co/RELATORIA/2015/T099-15.htm>
- Dejusticia. “Personas trans: cómo sobrevivir al aislamiento por coronavirus”. *Dejusticia*, Bogotá, 02 de abril, 2020. <https://www.dejusticia.org/personas-trans-como-sobrevivir-al-aislamiento-por-coronavirus/>
- De Cicco, Gabby. “Casa Trans Zuleymi: resistência colectiva para desafiar y transformar un país patriarcal”. *Awid*, 27 de febrero, 2020. https://www.awid.org/es/noticias-y-an%C3%A1lisis/casa-trans-zuleymi?fbclid=IwAR2GB8VwL8m7UJGFLsbiGba6-DM-f-4RnM_AfZOHlkVKMbH0soZnjGHnoM
- DeChivilcoy. “Comenzó a funcionar el Consultorio Amigable Chivilcoy en la Región Sanitaria X”. *DeChivilcoy*, Buenos Aires, 9 de marzo, 2020. <https://dechivilcoy.com.ar/comenzo-a-funcionar-el-consultorio-amigable-chivilcoy-en-la-region-sanitaria-x/>
- Egas, Johanna. “Reconocimiento legal de la identidad de género de los trans: análisis de las regulaciones al cambio de del campo “sexo” por el de “género” en la cédula de identidad en el Ecuador”. *USFG Law Review* Vol. 4: n° 1 (2017): 74.

- El Periódico. “Los derechos legales de las personas “trans” en Uruguay siguen vigentes”. *El Periódico*, Montevideo, 05 de agosto, 2019. <https://www.elperiodico.com/es/internacional/20190805/derechos-legales-personas-trans-uruguay-7582541>
- Estado Plurinacional de Bolivia, Asamblea Legislativa Plurinacional. *Ley n° 807*, en *Gaceta Oficial de Bolivia ed. 861NEC*. La Paz, 21 de mayo de 2016. <http://www.diputados.bo/leyes/ley-n%C2%B0-807>
- Ferreira, Paula. “Morre João W. Nery, primeiro trans a ser operado no Brasil”. *Jornal O Globo*, Rio de Janeiro, 27 de octubre, 2018. <https://oglobo.globo.com/sociedade/morre-joao-nerly-primeiro-trans-ser-operado-no-brasil-23189378>
- Fowlks, Jaqueline. “Perú restringe la salida a la calle por género”. *EL PAÍS*, Lima, 04 de abril, 2020. <https://elpais.com/internacional/2020-04-04/peru-restringe-la-salida-a-la-calle-por-genero.html>
- Melito, Leantro. “Brasil é o primeiro país da América Latina a identificar caso de coronavirus”. *Brasil de Fato*, São Paulo, 26 de febrero, 2020. <https://www.brasildefato.com.br/2020/02/26/brasil-e-o-primeiro-pais-da-america-latina-a-identificar-caso-de-coronavirus>
- Ministerio de Justicia y Derechos Humanos, República de Chile. *Ley n° 21.120*, en *Diario Oficial Electrónico*. Santiago de Chile, 10 de diciembre, 2018. <https://colegioabogados.cl/ley-n-21-120-diario-oficial-electronicolunes-10-de-diciembre-de-2018/> Gomes, Jaqueline. *Orientações sobre identidade de gênero: conceitos e termos*. Brasília: 2012.
- Gomes, Jaqueline y Hailey Alves. “Feminismo transgênero e movimentos de mulheres transexuais”. *Revista Cronos* Vol. 11: n° 12 (2010): 8-9.
- González, Héctor. “Political Practices and Alliance Strategies of the Chilean GLBTT Movement”. En *The Politics of Sexuality in Latin American*, editado por Javier Corrales y Mario Pecheny. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 2010, 381-386.
- Henríquez, Paula. “Organizaciones de Diversidad Sexual en la Región Metropolitana y sus acciones en torno a la discriminación”. Tesis pregrado en Trabajo Social, Universidad Academia Humanismo Cristiano, 2005.
- Honorable Congreso de la Nación Argentina, República de Argentina. *Ley 26.743*, en *Boletín Oficial n° 32404*. Buenos Aires: 24 de mayo, 2012. <http://servicios.infoleg.gob.ar/infolegInternet/anexos/195000-199999/197860/norma.htm>
- HOY. “Yren Rotela fundará “Escuela Transformando”, la primera institución educativa trans en Paraguay”. *HOY*, Asunción, 26 de febrero, 2020. <https://www.hoy.com.py/lgbt/yren-rotela-fundara-escuela-transformando-la-primer-institucion-educativa-trans-en-paraguay>
- Instituto Nacional contra la Discriminación, la Xenofobia y el Racismo. “Día de la Promoción de los derechos de las personas trans: Recomendaciones para un

- abordaje inclusivo y respetuoso”. *Ministerio de Justicia y Derechos Humanos*, Buenos Aires, 18 de marzo, 2020. <https://www.argentina.gob.ar/noticias/dia-de-la-promocion-de-los-derechos-de-las-personas-trans-recomendaciones-para-un-abordaje>
- Koyama, Emi. “The Transfeminist Manifesto”. *Eminism.org* (2001). <https://eminism.org/readings/pdf-rdg/tfmanifesto.pdf>
- Mercado, María y Rayza Torriani. “El movimiento de personas trans en Bolivia”. En *Construyendo una realidad de derechos: Compilación de estudios de caso de experiencias de organizaciones de personas trans*, editado por Lídice Tocón. Red Latinoamericana y del Caribe de Personas Trans REDLACTRANS, 2012, 20-24.
- Ministerio de Desarrollo Social. “Gobierno anunció medidas para evitar aumento de casos de violencia de género durante la emergencia sanitaria”. *Ministerio de Desarrollo Social*, Montevideo, 31 de marzo, 2020. <https://www.gub.uy/ministerio-desarrollo-social/comunicacion/noticias/gobierno-anuncio-medidas-para-evitar-aumento-casos-violencia-genero-durante>
- Ministerio de Educación y Cultura, República Oriental del Uruguay. *Ley n° 18.620*, en *Diario Oficial n° 27858*. Montevideo, 17 de noviembre, 2009. <https://legislativo.parlamento.gub.uy/temporales/leytemp7945514.htm>
- Ministerio de Salud. “COVID-19 Recomendaciones para garantizar el acceso a la salud de las personas trans, travestis y no binarias en el contexto de la pandemia”. *Ministerio de Salud*, Buenos Aires, 6 de abril, 2020. <http://www.msal.gob.ar/images/stories/bes/graficos/0000001891cnt-COVID-19-Recomendaciones-acceso-a-la-salud-trans-travestis-y-no-binarias.pdf>
- Ministerio del Interior, República Oriental del Uruguay. *Ley n° 17.515*, en *Diario Oficial n° 26045*. Montevideo, 09 de julio, 2002. <https://legislativo.parlamento.gub.uy/temporales/leytemp1060496.htm>
- Ossandón, Camila. “LGTBIQ+ en la pandemia: Olvidados por el sistema de salud”. *La Tercera*, Santiago de Chile, 12 de abril, 2020. <https://www.latercera.com/paula/riesgos-pandemia-poblacion-trans-y-vih-positivos-salud-publica-coronavirus/>
- OTRANS. “Tejemos redes de contención y apoyo”. *OTRANS*, La Plata, 24 de marzo, 2020. <https://otransargentina.com.ar/tejemos-redes-de-contencion-y-apoyo/>
- _____. “COVID-19: Fallo judicial sin contemplar a travestis y trans en contexto de encierro”. *OTRANS*, La Plata, 09 de abril, 2020. <https://otransargentina.com.ar/covid-19-fallo-judicial-sin-contemplar-a-travestis-y-trans-en-contextos-de-encierro/>
- OutRight Action Internacional. “Chile: unanimous acquittal of the murderer of transperson Amanda Jofré”. *OutRight Action Internacional*, New York, 11 de

- abril, 2003. <https://outrightinternational.org/content/chile-unanimous-acquittal-murderer-transperson-amanda-jofr%C3%A9>
- PANAMBI. Olvidadas hasta en la muerte. Asunción: PANAMBI, 2014.
- Pérez, David, Paula Velaochaga y Pablo C. Vargas. *Memorias Colectivas a la Historia del Movimiento TLGB de Bolivia*. La Paz: Serie Estudios e Investigaciones, 2012.
- Portal Desacato. “Contra a transfobia nas escolas, professoras fundam o Instituto Brasileiro Trans de Educação”. *Portal Desacato*, 19 de octubre, 2017. <http://desacato.info/contra-a-transfobia-nas-escolas-professoras-fundam-o-instituto-brasileiro-trans-de-educacao/>
- Preciado, Beatriz. *Manifiesto Contrasexual*. Madrid: Opera Prima, 2002.
- Programa Conjunto de las Naciones Unidas sobre el VIH/sida. “Casa Trans: um centro comunitário para pessoas trans em Buenos Aires”. *Programa Conjunto de las Naciones Unidas sobre el VIH/sida*, Brasília, 29 de marzo, 2018. <https://unids.org.br/2018/03/casa-trans-um-centro-comunitario-para-pessoas-trans-em-buenos-aires/>
- Programa Nacional de Salud Sexual y Procreación Responsable. *Atención de la salud integral de personas trans. Guía para equipos de salud*. Buenos Aires: Ministerio de Salud, 2015.
- Red Latinoamericana y del Caribe de Personas Trans. “Historia”. <http://red-lactrans.org.ar/site/institucional/historia/>
- _____. *Guía de Recomendaciones Sobre Atención Integral de la Salud de las Mujeres Trans en Latinoamérica y el Caribe*. Buenos Aires: Red Latinoamericana y del Caribe de Personas Trans RECLACTRANS, 2017. https://is-suu.com/redlactrans/docs/guia_de_salud_atta
- Redacción Sociedad La República. “Separan a policías que sometieron a castigos a mujeres transgéneros en el Callao”. *La República*, Lima, 06 de abril, 2020. <https://larepublica.pe/sociedad/2020/04/07/callao-separan-a-policias-que-sometieron-a-castigos-fisicos-a-mujeres-trans-video/>
- Ríos, Ana María. “Número de casos confirmados de coronavirus (COVID-19) en América Latina y el Caribe”. *Statista*, 7 de julio, 2020. <https://es.statista.com/estadisticas/1105121/numero-casos-covid-19-america-latina-caribe-pais/>
- Sagárnaga, Rafael. “Transgénero, la múltiple discriminación en Bolivia”. *Los Tiempos*, Cochabamba, 08 de abril, 2019. <https://www.lostiempos.com/oh/actualidad/20190408/transgenero-multiple-discriminacion-bolivia>
- Santos, Boaventura de Sousa. *A Cruel Pedagogia do Vírus*. Coimbra: Almedina, 2020.
- Schreiber, Mariana. “Medidas econômicas de Bolsonaro contra o coronavírus são inferiores às de outros países, aponta FGV”. *BBC Brasil*, Brasília, 24 de marzo, 2020. <https://www.bbc.com/portuguese/brasil-52024928>

Stewart, Verónica. “COVID-19: Denuncian abandono de travestis y trans en cárceles de provincia de Buenos Aires”. *Agencia Presentes*, Buenos Aires, 01 de abril, 2020. <https://agenciapresentes.org/2020/04/01/covid-19-deja-en-evidencia-el-abandono-de-las-travestis-y-trans-en-las-carceles/>

Tikitakas. “Pico y género para hombres y mujeres en Bogotá: cómo aplica y cuándo empieza el decreto”. *Tikitakas*, Bogotá, 12 de abril, 2020. https://colombia.as.com/colombia/2020/04/12/tikitakas/1586717493_328678.html

**La experiencia asociativa para las mujeres: un estudio de
caso etnográfico**
*The associative experience for women: an ethnographic case
study*

Recibido el 10 de mayo de 2020, aceptado el 01 de julio de 2020

Teresa Durán Espín*

Resumen

El estudio del asociacionismo de mujeres y su papel en la transformación de los roles y relaciones de género ha sido terreno abonado para las ciencias sociales. Sin embargo, y para el caso del contexto español, estos se han vinculado especialmente a los espacios militantes del feminismo, siendo reducidas las investigaciones que han indagado en los procesos de estos otros espacios no feministas o activamente definidos. A través de un estudio de caso etnográfico, realizado en Granada, España, se presenta en este artículo el desarrollo y resultado de la indagación sobre el papel de la experiencia asociativa en mujeres de edad avanzada. Ponemos igualmente en tensión el concepto de empoderamiento al incluirlo como herramienta analítica para nuestros propósitos.

Palabras clave: asociacionismo de mujeres, empoderamiento, relaciones y roles de género.

Abstract

* Magister en Antropología Física y Forense de la Universidad de Granada, pariaparapatrica@gmail.com

The study of women's associationism and its role in transforming gender roles and relations has been fertile ground for the social sciences. However, and for the case of the Spanish context, these have been linked especially to the militant spaces of feminism, being reduced the investigations that have investigated in the processes of these other nonfeminist spaces or actively defined. Through an ethnographic case study, carried out in Granada, Spain, this article presents the development and results of the investigation on the role of the associative experience in elderly women. We also stress the concept of empowerment by including it as an analytical tool for our purposes.

Keywords: women's association, empowerment, gender roles and relationships.

Introducción

El estudio del asociacionismo de mujeres y su papel para la transformación de las relaciones y nociones de género ha sido prolífero, pero a menudo parcial. Desde diversos enfoques teóricos, metodológicos y distintos objetos específicos de estudio, la atención sobre el mismo en y para el contexto español se ha centrado preferencialmente en torno a los espacios de corte y carácter constatablemente militante dentro del amplio espectro del movimiento y la agenda feminista. Sin embargo, con este estudio, nos situamos en torno a un objeto de estudio mucho más amplio en relación al mundo del asociacionismo entre mujeres, entendiéndolo como aquella organización voluntaria y consciente que persigue algún fin al que buscan dar respuesta desde el aprendizaje y la acción colectiva; donde la acotación principal del mismo se sitúa en que el objetivo y la definición rectora de dicha organización consciente no encuentra directamente la consideración y catalogación de feminista.

Las autoras que se han hecho eco de la cuestión han coincidido en señalar que se ha configurado como un fenómeno de nueva orden en sus magnitudes y características, mostrándose prolífero y en un ritmo de crecimiento exponencial desde la década de los noventa, de forma pareja al auge y diversificación del movimiento feminista internacional, pero español en particular, para llegar a constituir hoy un universo heterogéneo que dificulta el establecimiento de clasificaciones tipológicas en torno a sus orientaciones, fines y expresiones. Además, durante los últimos años parece que han sido desplazadas nuevamente del foco de atención para los estudios etnográficos y sociales de género.

Maquieira¹, del Valle² o Alba³ las han considerado como espacios y agentes para la transformación social y el cambio que inserta a las tradicionalmente excluidas del espacio público en la sociedad civil organizada, adoptando con ello un rol fundamental en cambios que son tanto individuales como colectivos, así como para la transformación de las relaciones de género. En cualquier caso, tomando sus aportaciones y partiendo de la raíz estructural de la desigualdad genérica en la configuración histórica del orden socio-económico vigente (bajo el que se consuma adquiriendo dimensiones cualitativas particulares) se considera que debe valorarse lo expuesto no solo desde el punto de vista general de los frutos del proceso en su materialización y subjetivación objetiva, sino también desde las especificaciones históricas en las que se dibujan y concretan en cada momento las relaciones sociales entre y respecto al género. Además, como ha sido exhaustivamente señalado por numerosas autoras y autores, por la literatura feminista y por estudios en general, hay que atender y reconocer las formas de organización, de resistencia o lucha y el rol que también han ejercido las mujeres en diversos procesos y en los impulsos de transformación social; no solo o específicamente en relación con otras mujeres ni a cuestiones relativas o circundantes a lo que ha sido considerado en un momento dado como específico de las mujeres o terreno preferente de su lucha al ser tomadas como sujeto político colectivo aún con sus fisuras.

Las contiendas, los procesos revolucionarios y de transformación —por situar solo algunos campos que dan buena cuenta de ello— lo atestiguan fehacientemente. Como también nos recuerdan Puñal⁴, Valcárcel⁵ o Varela⁶, entre muchas y muchos otros autores, pese a situarse en planos subalternos de la sociedad, ser apartadas del foco y excluidas sistemáticamente del ámbito público y de los derechos civiles, sociales y políticos, las mujeres siempre han sido parte de la organización y movilización social, han constituido redes de apoyo mutuo, han cuestionado su subordinación y situación en tanto que sujetos pertenecientes a categorías colectivas, y han emprendido acciones de resistencia y de cambio. Sin embargo, en términos históricos, el movimiento feminista, así como la acción y organización general de las mujeres, ha sido invisibilizado bajo el carácter patriarcal de la sociedad. Esta situación la describe Simón como la naturalización de la mujer como ser sin sentido social, por lo que su pertenencia a sociedades o corporaciones queda desdibujada e inconcebible⁷.

¹ Virginia Maquieira D'Angelo, "Las Asociaciones de Mujeres en la Comunidad Autónoma de Madrid", en *Las mujeres de Madrid como agentes de cambio social*, coordinado por Margarita Ortega (Madrid: Instituto Universitario de estudios de la Mujer-UAM, 1995).

² Teresa del Valle Murga, "Asociaciones y Redes de Mujeres ¿espacios puente para el cambio?", *Hojas de Warmi* Vol. 12: n° 9 (2001).

³ Teresa Alba, "Las asociaciones de mujeres como nuevo sujeto social", *Meridiam* Vol. 29: n° 8 (2003).

⁴ Selia Puñal, "Origen y evolución de las asociaciones de mujeres", *Hojas de Warmi* Vol. 12: n° 8 (2001).

⁵ Amelia Valcárcel, *Feminismo en el mundo global* (Madrid: Cátedra, 2008).

⁶ Nuria Varela, *Feminismo para principiantes* (Barcelona: Ediciones B, S. A: 2013).

⁷ María Elena Simón, "Un paso cívico importante: las asociaciones de mujeres", *Meridiam* Vol 29: n°

Consideraríamos entonces que hablamos más bien de un (viejo) nuevo fenómeno, el cual no puede desligarse tampoco de los vínculos que encuentra con el desarrollo del movimiento feminista en el contexto español, pero que se refiere a un fenómeno social de amplias magnitudes en el que el movimiento asociativo de mujeres se ha caracterizado no solo por un aumento en su frecuencia frente a parámetros previos sino también por desbordar los márgenes del movimiento y la agenda feminista aun permaneciendo directa o indirectamente en su órbita. La tendencia generada ha sido catalogada por Barnés⁸, Infante⁹ o Sánchez-Muros y Jiménez¹⁰ como una diversificación y multiplicación vinculada a una cada vez mayor parcelación y concreción de grupos, fundamentado en las necesidades y demandas específicas para cada uno. Lo que Maquieira¹¹ y del Valle¹² constatan como la materialización de la fragmentación de la identidad de género socialmente construida en función de la intersección de las diversas condiciones, posiciones y experiencias sociales en las que se encuentra el sujeto generizado, propiciando así la multiplicidad de acciones, expresiones y fines que puede alcanzar el asociacionismo.

Estas autoras también destacan en dicho auge el papel de la lógica seguida en estas últimas décadas en torno a la generación de institutos y observatorios especializados, así como la constante de promociones e incentivos económicos por las instituciones públicas¹³, destinados a proyectos y subvenciones definidas en materia de promoción de la igualdad. Esto ha propiciado, entre otros, la consolidación de un feminismo institucionalizado y/o de un movimiento tutelado del que las asociaciones de mujeres —en sentido amplio— tampoco han sido ajenas; o unas formas de entender y hacer en el asociacionismo, más general, que entran en tensión con las estrate-

9 (2003).

⁸ Noemí Barnés, *El Asociacionismo de las Mujeres en la Región de Murcia: informe de investigación de las asociaciones de mujeres en la Comunidad Autónoma de la Región de Murcia* (Murcia: Instituto de la Mujer:2005).

⁹ Nina Infante Castrillo, “Asociaciones de mujeres y ciudadanía activa. La participación en el periodo 2007-10”, ponencia, Forum de Política Feminista. Madrid, España, 25, febrero, 2011, <http://docplayer.es/18398399-Asociaciones-de-mujeres-y-ciudadania-activa-la-participacion-en-el-periodo-2007-10-nina-infante-castrillo-forum-de-politica-feminista.html> (fecha de consulta: 20 de abril de 2020).

¹⁰ Sonsoles Patricia Sánchez-Muros Lozano y María Luisa Jiménez Rodrigo, “Mujeres rurales y participación social: análisis del asociacionismo femenino en la provincia de Granada (España)”, *Cuadernos de Desarrollo Rural* Vol 10: nº 72 (2013).

¹¹ Virginia Maquieira D’Angelo, “Las Asociaciones de mujeres”.

¹² Teresa del Valle Murga, “Asociaciones y Redes de Mujeres”.

¹³ En el caso concreto de Andalucía, siguiendo a Sánchez-Muros y Jiménez, se impulsa con la creación del Instituto Andaluz de la Mujer, en 1989, y un sistema de subvenciones para proyectos, gastos y actividades generales. A partir de los 90, comienzan a implantarse los Consejos locales como vía para la participación política a estos niveles; a partir de 2005, se pone en marcha el programa ASOCIA y, desde 2007, el Consejo Andaluz de Participación de las Mujeres para las políticas de igualdad de la Junta de Andalucía. Se suma el nuevo marco jurídico estatal y andaluz sobre igualdad de oportunidades. Ver: Sonsoles Patricia Sánchez-Muros Lozano y María Luisa Jiménez Rodrigo, “Mujeres rurales y participación social”.

gias, perspectivas y discursos dominantes y en auge del movimiento feminista organizado, pese a que, como parte de un proceso histórico más global, pueda considerarse una serie de características y aspectos comunes a todas ellas que las definan y orienten hacia la igualdad de género de manera formal o informal en sus actividades y objetivos respecto a este propósito.

La pluralidad y heterogeneidad han sido las señas enfatizadas para definir el fenómeno en torno a su factor rector constitutivo, fines, objetivos, metodologías, ideologías, espacios, ámbitos, objetos y sujetos a los que se dirige de actuación, por lo que estas autoras valoran la inoperatividad y parcialidad de las distintas variables en torno a las cuales se ha tratado de trazar tipologías nítidas, entendiéndose como excesivamente rígidas y categóricas para la compleja realidad que enfrenta y que constituye la definición y sentido propio de cada asociación. En cualquier caso, entre los elementos comunes en la tipificación que se hace sobre las mismas (más allá de su patente heterogeneidad y localismo), está la relación en tanto que grupo social fruto de esa unión voluntaria, consciente desde y para la acción colectiva, en pos del cambio social y la superación de la discriminación de género, tomando como motor una identidad socialmente construida; así como para la concienciación y sensibilización de la sociedad en general y particularmente de su entorno inmediato; lo que debe verse como un proceso dinámico en relación a la realidad cotidiana y sus experiencias.

Por otro lado, entre los elementos comunes más difundidos entre estas y sus integrantes estaría el perfil dominante constituido por mujeres de mediana edad —en adelante—, amas de casa y con unos estudios regulados primarios o elementales, donde la mayoría de las actividades podrían tipificarse *grosso* modo como de un corte más sociocultural y/o de apoyo social, y siendo minoritarias aquellas centradas o dedicadas a la reivindicación directa de derechos y condiciones de las mujeres. Rodríguez¹⁴ señala el papel que adquieren como correa de transmisión institucional, estando más centradas en la representación y actuación desde los organismos públicos (de los que generalmente dependen en sentido económico), y la prestación de servicios de bienes o recreativos, normalmente a niveles locales, de distrito o barrio. De esta forma, a niveles tanto estatales locales y autonómicos, el asociacionismo de mujeres ha servido para la extensión de las políticas institucionales de igualdad, formulando y ejerciendo presión desde estos ámbitos. Supone a su juicio, por tanto, el desarrollo de una nueva ciudadanía activa de las mujeres aún sin pretenderlo explícitamente, formando parte efectiva del tejido social y político.

En suma, los estudios realizados hasta el momento ponen en valor el papel que el movimiento asociativo de mujeres juega en el plano individual y colectivo, así como

¹⁴ María Jesús Rodríguez, *Género, participación y sistemas locales de bienestar* (Sevilla: Centro de sociología y políticas locales- Universidad Pablo de Olavide, 2010).

para el conjunto de la sociedad, en tanto que suponen espacios de y para la transformación respecto a los roles y relaciones de género en particular¹⁵ y especialmente para sus integrantes, aunque no limitante a ello. En este sentido adquirirían un rol fundamental en la generación de una visión más favorable y una conciencia generalizada hacia la igualdad plena para las mujeres, que las mueve a rechazar los roles y valores tradicionalmente asignados por la sociedad patriarcal. Igualmente, a nivel de Sociedad o para con la colectividad en tanto que sujeto generizado, pues vislumbran ante su cuestionamiento la resistencia que operan y la opresión que enfrentan, sus aristas y matices, confirman sus necesidades y desarrollan las respuestas mediante nuevos aprendizajes. Así, han sido consideradas las asociaciones como espacios de (nueva)socialización activa, que les permite acceder y desempeñar el ejercicio del poder, traspasando espacios, tiempos y responsabilidades.

La necesidad de trascender el ámbito de lo doméstico y su aislamiento, así como el desarrollo de nuevos aprendizajes, se manifiestan como el denominador común de motivaciones y consecuencias del asociacionismo, vinculándose a menudo a la sensación de libertad. El desempeño de una tarea grupal, el participar y aprender, revierte la sensación de estancamiento personal y supone una apertura al mundo con nuevas posibilidades personales y sociales desde la búsqueda de una redefinición personal; ayuda a paliar la depresión, el aislamiento, los miedos, favoreciendo la autoestima, la autonomía y el compromiso social. Supone nuevas relaciones y amistades que les permite compartir experiencias, debatir, cuestionar sus vidas y generar respuestas tanto individuales como colectivas. Por tanto, presenta funciones relacionales, formativas¹⁶, terapéuticas, de concienciación, y se convierte en espacio simbólico de una identidad y solidaridad grupal que constituye el sostén que hace posible las transformaciones individuales y grupales.

Con relación a lo anterior, y/o como visión específica en torno a determinados colectivos de mujeres, estos han sido caracterizadas como espacios para la inclusión social, pero, sobre todo, como puerta de entrada a la sociedad civil activa y organizada¹⁷. Todo ello contribuiría al desarrollo de una identificación y conciencia política¹⁸ que trasciende la dimensión de opresión y discriminación de género.

¹⁵ Virginia Maquieira D'Angelo, "Las Asociaciones de mujeres"; Teresa del Valle Murga, "Asociaciones y Redes de Mujeres"; Teresa Alba, "Las asociaciones de mujeres"; Nina Infante Castrillo, "Asociaciones de mujeres y ciudadanía"; Sonsoles Patricia Sánchez-Muros Lozano y María Luisa Jiménez Rodrigo, "Mujeres rurales y participación social".

¹⁶ Barnés enfatiza que el auge del asociacionismo desde la década de los 80 facilitó e impulsó el acceso a la educación formal de las mujeres adultas, y ha favorecido la participación en actividades formativas y de reciclaje profesional que nunca habían tenido. Ver: Noemí Barnés, *El Asociacionismo de las Mujeres*.

¹⁷ Teresa del Valle Murga, "Asociaciones y Redes de Mujeres".

¹⁸ Especifica Maquieira que, a partir de demandas diversas, se establecen nuevas relaciones sociales que aglutinan y movilizan a las mujeres en función de sus diversas localizaciones estructurales; se identifican y relacionan con otros grupos de modo que el conocimiento de los aspectos materiales e ideológicos de la opresión global que se detenta, y sus distintas especificaciones, que solo alcanza sentido al desarrollar una práctica para el desafío global de éstas. Y, aunque la mayoría rechacen la

Sin embargo, son pocos los estudios realizados en nuestro contexto y realmente focalizados en constatar o comprender cuáles son esos procesos de transformación que la experiencia asociativa supone para estas mujeres y, al menos, para su entorno social inmediato; qué los caracteriza, cómo se desarrollan y en qué términos pueden ser realmente considerados tales procesos y la vinculación que generalmente les ha sido establecida respecto al ejercicio del poder. Por ello, en este trabajo, el objetivo general era realizar una aproximación al papel que adquieren estos espacios con relación a sus integrantes y entornos, poniendo el foco principal de atención en la continuidad, transformación de los roles y relaciones de género aprehendidas, pero en relación directa a la totalidad de su ser y situación social.

Sería conveniente aclarar que el reconocimiento de esa condición social desigual entre hombres y mujeres y la opresión que comporta —materializada y experimentada en diversas formas concretas— como el modo práctico y cotidiano en que se genera y reconstruye desde la propia experiencia social, dando sustento, contenido específico y continuidad a dicho orden (desligado solo a efectos analíticos) de opresión, que debe ser visto en conjunto en tanto que relación social y que se concibe aquí como el resultado variante del movimiento histórico que se nos presenta en cada momento por las condiciones totales previamente engendradas; como se expresaba someramente al inicio de esta introducción.

Si partimos de considerar que aquello que determina la realidad social es la propia experiencia social, mediante la cual se desarrolla por los individuos y grupos —con sus particularidades en cada caso— una conciencia y un hacer del ser social situado, podríamos caer fácilmente en el error (a juicio de quien escribe estas líneas) de que cualquier variación inmediata o aparentemente reconocible respecto a un “orden general” esquemático o de un sentido de continuidad entraña en sí misma una ruptura real o, al menos y de forma mejor dicha, lo sustancialmente significativa respecto al contenido y forma que le precede en lo concreto, pero de ésta respecto a dicho “orden general” en el que se inserta indisociablemente; disociación que se establece y puede hacerlo nuevamente con carácter nítido a efectos de ordenación de los elementos de análisis. Por el contrario, en ningún caso el afán y el resultado de estas consideraciones puede conducirnos a la petrificación analítica, práctica o metodológica, o a no reconocer y concebir como parte componente esas diversas expresiones concretas, particulares y manifiestas, puesto que no existen nunca las totalidades homogéneas y es la experiencia y práctica social quien las engendra como carrera de fondo que no se limita a la eventualidad dada o que se expresa en un momento. Se trata de no quedarse en la apariencia, lo que a menudo en este ámbito significa la traducción sacralizada del sentido y el valor dado —o no sujeto a crítica— de las personas que forman parte del objeto/sujeto de estudio.

identificación de “feminista”, se movilizan por objetivos sociales y políticos que pueden enmarcarse en las inquietudes, demandas y aspiraciones feministas; aunque sus objetivos y actividades no se encaminen directamente a ello, de facto implican un cuestionamiento de las relaciones de género. Ver: Virginia Maquieira D’Angelo, “Las Asociaciones de Mujeres”.

Para del Valle, al valorar las experiencias de asociacionismo, manifiesta que los procesos de socialización son constantes a lo largo de nuestras vidas y cotidianidad, donde se inserta esa socialización desigual de género que vehicula hacia el poder. en el caso de los hombres, y hacia el no poder, en el de las mujeres, lo que conduce a la asunción y el ejercicio de roles que llevan o no al ejercicio amplio del poder y sus ramificaciones específicas. Podemos desligar y tomar el axioma general de la formulación que presenta, esto es, el carácter continuo y en movimiento de la socialización y lo que conlleva respecto a la desigualdad genérica, para poder contemplar las tres dimensiones que ella comprende con relación a la socialización de la desigualdad y el ejercicio del no poder para las mujeres:

- a) La naturalización de las desigualdades genéricas, que sienta las bases para que sea posible la asunción y aceptación del no poder, conduciendo al inmovilismo y la protección o a la obligada asunción de (nuevas) responsabilidades sin desatender aquellas que el rol de género les impone. Una naturalización que va variando de forma como respuesta a situaciones de cambio, a contextos sociopolíticos, ciclos económicos.
- b) Que se destaquen las distintas responsabilidades con relación al poder, cuando a menudo el poder de las mujeres se mide en función de sus responsabilidades. Muestra aquellas que limitan su campo de actuación y valoración en el sistema último de prestigio y contexto con relación a los ámbitos donde se lleva a cabo, poniendo de manifiesto aquellas que limitan o que potencian para el poder.
- c) Las responsabilidades que generan culpas y que se inscriben para las mujeres en la socialización diferencial por género conducen a la conformidad y la responsabilidad bajo el peso de la retirada del apoyo y el afecto; lo que se encuentra en vinculación directa con los roles centrales de madre y esposa¹⁹. Aunque a veces sean tomadas como poder, son indicadores de subordinación.

Con el propio desarrollo del trabajo de campo se hizo patente la necesidad de una ordenación analítica a través de la cuál cuestionar y enfrentar la asimilación y aprehensión del mismo y el estudio de las variaciones o continuidades respecto a las nociones y relaciones género en particular.

***Empowerment* como concepto y herramienta analítica**

Para aproximarnos a conocer aquellos procesos de variación en las relaciones y nociones de género que pueden derivarse en torno el marco de la experiencia asociativa, traemos a colación, como vía de ordenación y canalización del análisis, el concepto de *empowerment* o empoderamiento. Lo haremos, sin embargo, sujetándolo a tensión y sometiendo a crítica su formulación, aplicaciones y alcances.

¹⁹ Sin embargo, aclara, a menudo son las responsabilidades y roles de madre y esposa los que generan las inquietudes que dan paso al asociacionismo; pero más allá de tener que suponer un refuerzo de dichos roles, pueden ser dinamizadores para lograr cambios en los modelos y significados culturalmente asignados.

Como marco analítico, cuenta con un corto —aunque prolífico— recorrido en la producción, práctica y proyectos realizados, especialmente desde la perspectiva feminista, aunque su usabilidad se ha ramificado en numerosos campos de estudio y respecto a diversas problemáticas. Trasciende los márgenes académicos, donde anida y prolifera con facilidad, hacia el campo de los movimientos sociales y los proyectos institucionales. Sin embargo, no ha estado exento de redefiniciones y controversias respecto a las distintas perspectivas desde las que se ha recogido y empleado (con ello las distintas dimensiones y sentidos desde las que entender su aplicabilidad y alcance). Para León²⁰, los debates suscitados en y desde distintos paradigmas epistemológicos, ámbitos disciplinares, políticos y sociales —particularmente desde el feminismo—, han contribuido a su desarrollo y creciente popularización. Aunque a su parecer, ha sido más determinante la constatación de su validez analítica y práctica en y para las experiencias concretas de las mujeres que se organizan.

Sin embargo, diversas autoras coinciden en que esto es precisamente lo que también ha favorecido su vaciado conceptual y de uso generando tensiones con otras categorías analíticas²¹, y con ello su creciente ambigüedad²²: acaba considerándose común el considerar que —con relación al poder— el término se explica por sí solo, tomando como cambio deseable en tanto que se acuña y alude a los intereses de las y los desposeídos de poder. En ningún campo existe pues un consenso sobre su significado y, a menudo, es usado como sinónimo de “integración”, “autonomía” o “desarrollo”, entre otros. De su tutela por el feminismo habría pasado a ser más habitual en los estudios de comunidad y cooperación al desarrollo, en manos tales como el Banco Mundial o las Naciones Unidas, que lo usan para dar sentido a un sin fin de hechos y procesos sociales de forma aséptica y sin el desarrollo de indicadores, banalizándolo, instrumentalizándolo de forma retórica y despolitizada, despojándolo de todo el sentido emancipador que le había sido atribuido al convertirlo en un elemento relativo a las capacidades individuales y su desarrollo.

Extraemos al menos de partida dos elementos importantes que problematizar, dos cuestiones que en su esencia confluyen en el hecho de que, al tratarse de un concepto, analítico puede ser sustentado y rellenado desde cualquier posición epistemológica, teórica y política; puede servir a cualquier fin. Además del papel que juega la academia en esto, se suman las transformaciones del régimen socioeconómico y el terreno

²⁰ Magdalena León, “El empoderamiento de las mujeres: encuentros del primer y tercer mundos en los estudios de género”, *La Ventana* Vol 2: n° 13 (2001).

²¹ Srilhata Batli, “El significado del empoderamiento de las mujeres: Nuevos conceptos desde la acción” en *Poder y Empoderamiento de las mujeres*, compilado por Magdalena León (Bogotá: Tercer Mundo Editores, Fondo de Documentación de Mujer y Género de la Universidad Nacional de Colombia, 1997).

²² Magdalena León, “Poder y empoderamiento de las mujeres”, ponencia, I Congreso de Mujeres Forjadoras de Desarrollo, Zumaia, España, 17, octubre, 2013, <https://mujeresforjadorasdedesarrollo.files.wordpress.com/2013/11/m-lec3b3n-versic3b3n-final-nov-10-2013.pdf> (fecha de consulta: 24 de abril de 2020).

de clima político fecundo en el que no solo se ha permitido, sino que se ha favorecido y alentado su diseminación, y donde la crítica —pese a darse aunque más apegada a los movimientos sociales y a la academia— queda velada por la aplicabilidad y el barniz que reporta el mismo; sea interesada, impostada o por seguidismo, incluido el académico.

El enfoque más extendido hoy es aquel centrado en la individualización e internalización del poder por los sujetos que —y visto desde este prisma como una suerte de entelequia generable, medible y valorable para sí misma— son objeto de requerir el mismo, junto a las visiones más psicologistas que han sido acuñadas y la potencialidad que presenta un concepto (rellenable) de estas características y con un enfoque que ha sido paulatinamente tendente a reproducirse en estos términos. Considero oportuno señalar que, sí bien el concepto de empoderamiento ha sido jugoso y fecundo en estas acepciones, este hecho no puede atribuirse de forma exculpatoria a una mera apropiación y reconstitución del mismo por parte de determinadas —y muy conscientes en su proceder— agendas políticas. No puede concebirse al margen del contexto histórico de transformaciones y reorganizaciones paulatinas del régimen socioeconómico y del neoliberalismo en su relación más política (como de la “empresa” del Desarrollo en tanto que vehículo de las dinámicas y requerimientos imperialistas en términos económicos y sus traducciones de asimilación política), así como el marco dominativo del postmodernismo y diversas corrientes que se han hecho hegemónicas en la academia en el campo de las ciencias sociales. Este puede no ser tomado para muchos como un factor relevante, pero el objetivo auge y la creciente capacidad organizativa, política y mediática del movimiento feminista para plantear agenda —y particularmente durante los últimos años— se da en un régimen de creciente fragmentación y diversificación que no es ajeno a sus tiempos y, especialmente, a las relaciones de retroalimentación que establece con la academia.

Es casi más destacable en ese sentido, por el peso e influjo que ha jugado la academia, señalar la preponderancia de los marcos postestructuralistas y sus acérrimas o exacerbadas derivaciones como pantanosas arenas que impregnan las ciencias sociales en los noventa y en adelante. La fijación en el discurso y las prácticas situadas desde el diluido tácito y/o inconsciente en una considerada historicidad radical acaba siendo más bien, con alta frecuencia, una reducción a lo inmediato con cariz de particularismo social en sí y para sí mismo, estableciendo a menudo una demarcación fulminante del sujeto/objeto de estudio hasta el punto que acaba abstrayéndolo como elemento autónomo para sí y por sí mismo significativo; aunque se intente acompañar o poner en relación como desde una lógica de relación que le es externa a un contexto y una historicidad. Con ello, y como a menudo el terreno de investigación se limita a las prácticas, relaciones y representaciones que emergen desde esa óptica, suele resultar sencillo olvidar la relación dialécticamente mediada que se da entre paciente-agente del poder. Es aquí donde quería llegar, pues con bastante frecuencia las encumbraciones de agencias definidas acaban o corren el riesgo de suponer, y más desde una consideración política, una reificación de la opresión y la desigualdad

que una dilucidación real o lo suficientemente significativa de la detentación y ejercicio del poder; sin negar con esto sus posibles alcances desde determinados ángulos de análisis o elementos de la realidad social.

Lo que resulta evidente es que, en el marco de relaciones sociales históricas, el poder y su mayor o menor presencia o su detentación por unos u otros colectivos y sujetos no puede valorarse desde la perspectiva individual o circunscrita a un grupo aislado, pese a que las determinaciones y transformaciones en el mismo son necesarias y relevantes para la totalidad, como lo son en su acumulación las transformaciones que operan respecto a la intersubjetividad. Resulta necesario enfatizar que esta es la concepción y usabilidad hegemónica, que redundante en la estigmatización y en esencialización de la desigualdad desde la individualización (en sujetos, grupos) de sus causas; lo que viene a decir y proponer es que son estos los que deben incorporarse en la lógica dispuesta y necesaria para la formación social capitalista y no se encuentra en la esencia de ésta —aun con las particularidades que se establecen y que en último término responden a la división y desarrollo desigual del sistema— las causas de su desigualdad.

Pero, si como hemos visto, el empoderamiento puede ser cualquier cosa, ¿qué es realmente? Conviene hacer algunas precisiones más sobre el origen y la evolución del concepto para avanzar, aunque en lo fundamental la aplicabilidad expresada y que ha dominado al mismo son por sí mismos definitorios. Como relacionábamos anteriormente sobre su origen, y siguiendo a Batli²³, Pérez, Vázquez y Zapata²⁴ o Bentancor²⁵, este se establece en un sentido general en el encuentro y sinergias de fuertes críticas y debates que ponen en diálogo el movimiento feminista y de mujeres de todo el mundo, desde los feminismos del llamado “Tercer Mundo” —afrodescendiente en el contexto de América Latina— con sus homólogas occidentales a mediados de los años 70, erigiéndose desde la academia y los movimientos sociales a raíz del peso que toma la idea de poder y la necesidad de generar cambios en las relaciones entre géneros. El debate crecería vinculado especial y fundamentalmente en torno al campo del Desarrollo y sus políticas desde la década de los 80; lo cual es bastante clarificativo tanto en lo positivo o no de la presencia y cuestionamientos en este ámbito como de la conducción directa o indirecta hacia dichos derroteros, emergencia que ha sido situada y vinculada concretamente en el paso de la literatura y estrategia MED (Mujeres en el Desarrollo) a GED (Género en el Desarrollo), también conocido como enfoque del empoderamiento bajo la consideración de que el “desarrollo” debe servir como vehículo para el cambio en las relaciones de género. Destaca en este sentido la constitución e irradiación a partir del grupo académico de

²³ Srilhata Batli, “El significado del empoderamiento”.

²⁴ María de los Ángeles Pérez Villar, Verónica Vázquez García y Emma Zapata Martelo, “Empoderamiento de las mujeres indígenas de Tabasco. El papel de los fondos regionales de la CDI”, *Cuicuilco* Vol 15: n° 42 (2008).

²⁵ María Virginia Bentancor Harrette, “Empoderamiento ¿una alternativa emancipatoria?”, *Margen* Vol 61: n° 7 (2011).

economía feminista DAWN (*Development Alternatives with Women for a New Era*) en 1984.

Habría que tener en cuenta, además, que la apropiación y redefinición del concepto, en primer término, ya parte de los movimientos Pro-Derechos Civiles de la población afroamericana de Estados Unidos en los años 60, encontrando sus fuentes primarias en el pensamiento de Antonio Gramsci y, en particular, la pedagogía de los oprimidos de Paulo Freire y su idea de la Concientización para la participación social, intelectual y política de las/os subalternos y excluidos. Así que, aun bebiendo de la modernidad y los proyectos más y menos revolucionarios, se instala y configura en una transición epistemológica y social plegándose a las lógicas e ideales que son propios al modelo, configuración y contradicciones del desarrollo capitalista; esto toca de pleno también a la idea de poder encaminándolo hacia nociones más relacionales y políticas, particularmente, a partir de los postulados de Michael Foucault²⁶.

Por último, en torno al concepto, se nos hace preciso y tratamos de realizar una sistematización de sus dimensiones y caracterizaciones analíticas en aras de, en el sentido que expresa Murguialday²⁷, siendo que se pueda tratar de retomar al menos parte de “el dominio” inicial sobre su definición y aplicación para el análisis crítico y la transformación.

De esta forma, las caracterizaciones realizadas lo presentarían como un concepto y noción que implica acción: convertirse en un agente activo de cambio; por lo que elegir y definir las propias metas —con sus constricciones— no sería suficiente sino que es preciso actuar —en algún sentido— para conseguirlas, lo que comprende no solo la capacidad de decisión sino la motivación y el propósito que se busca con las mismas. Implicaría así cambios, crisis, en donde cada cambio también genera otras crisis con ella misma y sus convicciones y actitudes anteriores, con las personas y relaciones de su entorno, y de éstas para con ella. Es un proceso, que no resulta lineal e idéntico para cada mujer sino continuo y circular. Que se manifiesta de forma desigual en torno o desde diferentes fases y escenarios de la vida en función de la experiencia concreta, el contexto e historia, y la localización en los ejes de subordinación en la estructura social. Por tanto, es un proceso progresivo a largo plazo que no cuenta con un fin determinado; acaba siendo catalogado como un proceso que va de abajo a arriba y de dentro hacia afuera²⁸.

²⁶ *Ibíd.*

²⁷ Clara Murguialday, *Empoderamiento de las mujeres: Conceptualización y Estrategias* (Vitoria-Gasteiz: Ayuntamiento de Vitoria, 2006).

²⁸ Magdalena León, “El empoderamiento en la teoría y práctica del feminismo”, en *Poder y Empoderamiento de las mujeres*, compilado por Magdalena León (Bogotá: Tercer Mundo Editores, Fondo de Documentación de Mujer y Género de la Universidad Nacional de Colombia, 1997); Norma Vázquez, “Promoción del empoderamiento de las mujeres desde la práctica”, ponencia, VI Foro para la igualdad 2009, Vitoria-Gasteiz, España, 03, marzo, 2009; Clara Murguialday, *Empoderamiento de las mujeres*.

Para Murguialday este proceso toma su punto de partida en un sentido individual y cognitivo, continuando en el plano de las relaciones cercanas, consiguiendo expandirse a dimensiones colectivas, lo que da lugar a la creación de organizaciones y estructuras que permiten llegar a cambios sociales y políticos. Banda y Morales²⁹ consideran que el espacio de poder personal implica a la identidad y la autopercepción de capacidades la toma de conciencia y comprensión del entorno sociopolítico para el desarrollo de habilidades y condiciones que propicien y faciliten las fuentes para el ejercicio del poder. Para Kabeer, según Grabe, es un proceso de cambio durante el cual a los que se les ha negado la posibilidad de hacer elecciones estratégicas de vida, adquieren esa capacidad³⁰. Se daría una expansión del control, de la libertad y acción por la que los individuos obtienen dominio y agencia en aquello que les importa, apoyándose en el control y acceso a los recursos; entiendo los recursos materiales o sociales, la agencia y los logros como esenciales en dichos procesos. Los recursos serían el medio que conduce a la posibilidad de agencia y de opciones, y los logros serían el resultado de su ejercicio.

Esto conduciría a la consideración de que siempre requiere o implica un cuestionamiento de la construcción genérica de la ideología patriarcal, de la subordinación y relaciones desiguales entre hombres y mujeres como sujetos con posibilidades de actuar ante las estructuras y condiciones que les constriñen; obtener autonomía física (con ello sexual y reproductiva) y económica, pero también para la sostenibilidad de los cambios subjetivos con poder de negociación en el plano intrafamiliar³¹. Pero además que todo cambio individual y cognitivo no puede quedarse o resumirse a dicho prisma de entendimiento, pues resulta parcial al aislarnos de los contextos socioeconómicos en los que operan, sin atender que los cambios individuales se asientan en cambios sociales, que se nutrirán a su vez de los cambios y luchas individuales.

Los impedimentos que imprimen las desigualdades estructurales en contextos socioeconómicos concretos, por tanto, políticos, componen el marco de las relaciones estructurales de poder y las prácticas cotidianas que en ellos se encuentran, por lo tanto, interviene en la creación de conciencia en torno al poder y a los procesos que experimentan o no los sujetos; no considerar todo ello supondría resumirnos al sentido que los sujetos le dan a su hacer, decir y pensar. Por tanto, en lo inmediato también hay que valorar su dimensión colectiva, tratándose de un proceso relacional donde la experiencia y reflexión colectiva suponen también la puerta al empoderamiento desde la organización y la lucha, dando forma a lo personal en lo colectivo.

²⁹ Ana Banda y Miguel Morales, “Empoderamiento psicológico: Un modelo sistémico con componentes individuales y comunitarios”, *Revista de Psicología* Vol 33: n° 1 (2015).

³⁰ Traducido de Shelly Grabe, “An Empirical Examination of Women's Empowerment and Transformative Change in the Context of International Development” [Un examen empírico del empoderamiento y cambio transformador de la mujer en el contexto del desarrollo internacional], *American Journal Of Community Psychology* Vol 49: n° 1-2 (2011).

³¹ Norma Vázquez, “Promoción del empoderamiento”.

En resumen, parece haber un cierto consenso que habla y trata la cuestión del empoderamiento como un proceso que, implicando lo individual y colectivo, trasciende a lo sociopolítico. Y que supondría cambios en tanto que se desafiarían y renegociarían las nociones y relaciones de género, comprendidas en la consideración de relaciones de poder, que conduciría a una redistribución del poder haciendo que un sujeto o grupo se empodere y la posibilidad de incidir sobre los elementos de dominación; suponiendo un desafío así a las relaciones patriarcales.

La opción y el desarrollo metodológico

El elemento inicial de esta investigación partía con la definición de un objeto de estudio amplio en torno al asociacionismo de mujeres, fuera de los parámetros clasificatorios de contar con un carácter político definido, consciente y activo en torno al feminismo. Entenderíamos así que, en un sentido más clásico de la investigación antropológica, este era el punto de partida y, como bien señalan Hammersley y Atkinson³², no siempre comienza de una forma coherente y ordenada o bebe directamente de los datos arrojados en el campo sino que, en muchas ocasiones, derivan de sucesos fortuitos o hechos advenidos como “experimentos naturales”.

Los comienzos rara vez resultan fáciles y, en este caso no iba a ser muy distinto. Los intentos en torno a la delimitación de la investigación, incluso en su versión más inicial y generalista, consumieron varios meses de trabajo y de revisión literaria y etnográfica. De hecho, fue un encuentro casual con un conocido lo que en una conversación indirecta consiguió dar forma a esa orientación del estudio en torno al asociacionismo y, en concreto, en la realización —dadas las posibilidades para poder llevarlo a la dimensión de la práctica—, la formulación de un estudio de caso con una asociación de mujeres situadas en un barrio de Granada, en Andalucía. Qué precedió a qué, sí el cuerpo de la temática o la vislumbración del espacio específico que sería objeto de estudio. Es difícil de aclarar. Lo cierto es que se presentó como esa suerte de “experimento natural” en una relación correlativa. En cuanto a la racionalización del espacio de estudio, se apoyaba en una interrelación de diversos factores, intereses y casuísticas que podríamos resumir —sin orden de relación— en los siguientes puntos: a) la representatividad y validez en torno a la temática planteada; b) las expectativas e intereses generados, en este caso en particular, desde un conocimiento anterior pero circundante, no realmente a conciencia, de sus actividades y roles desempeñados respecto a su entorno y el movimiento asociativo y social en general en la ciudad de Granada; c) su encaje urbano-social; d) la existencia de “porteros” que me garantizaran el acceso a informantes claves y a la asociación.

La asociación se sitúa en el barrio del Zaidín, un barrio que, de origen, presenta un carácter obrero y que, previo a la década de los cincuenta, se correspondía más

³² Martyn Hammersley y Paul Atkinson, *Etnografía: métodos de investigación* (Barcelona: Paidós, 2005).

bien con una serie de barriadas que se encontraban propiamente exentas a la ciudad de Granada. Comienza a edificarse en esa década para consolidarse con el boom de los programas de viviendas de la dictadura franquista a través del sindicato vertical, que dibujan la geografía urbana, permitiendo la concentración obrera en la barriada y su crecimiento a partir de la década de los sesenta; estableciendo de esta forma nexos con el centro de la ciudad y convirtiéndose en conjunto en el barrio del Zaidín. Aunque sin perder, y acompañado desde un inicio por la falta de infraestructuras básicas que lo acompañan, las divergencias también en su seno entre lo que podrían distinguirse la perpetuidad de las barriadas.

Entre las muchas características que podríamos distinguir en base a lo expuesto sobre el mismo, destacamos los altos niveles de desempleo, pobreza, concentración de la inmigración y la necesidad de infraestructuras que durante años ha motivado e impulsado la organización y movilización vecinal, como atestiguan las propias asociadas. La asociación realmente nacería en este contexto y con estas motivaciones primeras, en el año 1994; lo cual tampoco es un elemento fortuito en la revisión realizada hasta ahora sobre el contexto e incentivos para la emergencia del asociacionismo. Como cuestión relevante cabe mencionar también que lo hace a partir de la iniciativa congregada en torno al centro sociocultural de adultos, que se encontraba regido por dos congregaciones de monjas (con vinculación a la teología de la liberación y a Comisiones Obreras); resulta significativo que, en este barrio, por contraste, aún se concentran grupos de la Hermandad Obrera de Acción Católica (HOA) y su juventud. Este centro, junto a otra asociación, forman parte integrante de la red, aunque con sus respectivas autonomías.

Se compone de unas 20 asociadas con una media de edad de 55 años, con estudios primarios o sin estudios, amas de casa o de tardía incorporación laboral y que se encuentran muy sujetas a los cambios y necesidades socioeconómicas en cada momento. Generalmente se trata de casadas con hijos o viudas, aunque también hay separadas con diversas historias respecto a ello. En la actualidad, aunque muchas de ellas participen a título individual en diversos colectivos y movimientos sociales, como asociación forman parte del banco de tiempo del Zaidín, el banco de alimentos y el centro sociocultural; así mismo, son parte activa y motor de la movilización y el asociacionismo vecinal. Los proyectos —que para el momento del trabajo de campo se tenían en marcha— se refieren a las festividades de las castañuelas o el día de la Cruz, además de diversos talleres que incluyen clases de costura, clases de español para inmigrantes, talleres de informática o de manualidades. Además, suelen ser parte activa de los talleres y actividades promovidas desde el centro sociocultural.

Sin embargo, algunos informantes iniciales manifestaban un cierto hermetismo del grupo. Por eso, aumenté mis precauciones y cuidados en la planificación de la entrada al campo, lo que acabó suponiendo otro periodo de incertidumbre, donde decidí valerme de la clásica técnica conocida como “bola de nieve” a través de un conocido común para dar paso a mi entrada. Era el hijo de una de las asociadas, aunque me preocupaba la idea de que derivase en una aceptación comprometida o

en la definición de una imagen infantilizada, y encontrándome de nuevo con la recomendación de cautela por parte de esta persona bajo la preocupación de no resultar invasiva o forzada, decidí usar este contacto como canal de enlace con la asociación. Cabe destacar que, a menudo, esas visiones externas están marcadas por hechos o consideraciones fortuitas, bebiendo más de la experiencia personal o la estereotipia que de la realidad.

Durante todo este tiempo, la revisión literaria de la temática ocupaba mis horas y mitigaba las preocupaciones ante una posible negativa, pero de nuevo me encontraba en el bloqueo ante la dura tarea de definir mis interrogantes con la preocupación constante de que el estudio pudiese afectar al colectivo asociativo o las mujeres que forman parte de él. A cada paso iba siendo más consciente de la necesidad de sumergirme en el campo para salir del atolladero y avanzar, de conocer para saber interrogar. Como enfatizan en sus textos Taylor y Bodgan³³, la investigación es un conjunto de tareas flexibles y sus rasgos específicos irían evolucionando a medida que se desarrollase la intimidad con el campo, dando claves para saber cómo actuar, qué preguntar, cómo o cuándo hacerlo.

La realidad y sus contingencias siempre contrastan con las expectativas; y la necesidad de establecer vínculos de cercanía y confianza se acomodaban al pragmatismo. Finalmente se produce la entrada en el campo y sería este un punto de inflexión definitorio. Si bien todas mis reflexiones preparatorias habían quedado a merced de lo que aconteciese, es cierto que el hecho de clarificar de que el que yo no procediese a instancias de ninguna institución oficial tranquilizó y facilitó los ánimos, abriéndome las puertas a la asociación; eso sí, bajo la especificación de que la dirección debía valorarlo, algo que por cierto nunca se manifestó. El punto decisivo, sobre todo porque fue aquello que terminó de dar una respuesta rápida a la situación y moldear el método, pues la verdadera dificultad era, me comentaban en ese momento —acostumbradas a otros métodos—, que el espacio no estaría disponible en el caso de hacer entrevistas y que contaban con poco tiempo durante la preparación de las Cruces de Mayo³⁴ que era la actividad en la que estaban implicadas a mi llegada y para la que comenzaban a llegar más y más mujeres, por lo que la recepción resultó ser extremadamente cálida y, ante la enorme actividad que tenían por delante, ahí comenzó mi participación junto a ellas en la elaboración de la Cruz.

Con estos mimbres y dadas las posibilidades que me ofrecía el campo, definía la opción metodológica más adecuada para el carácter del estudio y sus fines, pues solo desde dentro pude valorar y establecer los objetivos a seguir, que se tornaban ya sí en la valoración de los procesos o no de cambio respecto a las relaciones y nociones

³³ Steven J. Taylor y Robert Bodgan, *Introducción a los métodos cualitativos de investigación: la búsqueda de significados* (Barcelona: Paidós, 1987).

³⁴ Festividad de alto arraigo popular que se celebra en Granada el 3 de mayo. Consiste en la elaboración de cruces de flores, altares y decoración de patios, que se distribuyen con música y barras por los barrios (realizadas por asociaciones, congregaciones, patios de vecinos...).

de género, para lo que incorporaba y sometía a examen el concepto analítico de empoderamiento.

Establecía así un encuadre metodológico dominado por el trabajo de campo empírico, desarrollado durante 5 meses como una suerte de situación metodológica más allá de un conjunto de técnicas y un proceso que se vertebra en el establecimiento y la transformación constante de las relaciones sociales³⁵. Desde el primer día en el campo, la observación participante devino de un movimiento consciente y rápido de adecuarme a los ritmos y actividades que leía en el mismo; quedarme y participar en la actividad de preparación de la fiesta de la Cruz me abrió la posibilidad de sumergirme en el campo durante 4 meses y, posteriormente, de acceder a entrevistas particulares. De otro modo no habría sido posible, pues con la carga de trabajo que implicaba la actividad dentro de sus agendas y la inexistencia de un nexo de confianza habría sido imposible.

Por tanto, en último lugar, como señalo, y tras concluir el período de trabajo de observación participante como tal, se realizó una serie de entrevistas semiestructuradas donde la selección de las informantes clave (3) devino de la relación fundamental que se estableció entre dos criterios: a) viuda-casada-separada; b) mucha/media/poca antigüedad en la asociación; c) la mayor relación establecida en el campo permitiendo una mayor comprensión hacia las mismas.

Resultados

Para el caso de nuestras asociadas los datos muestran que la experiencia de asociación y apertura desde el espacio doméstico efectivamente parte de un proceso de cuestionamiento primario en torno a la experiencia en el mismo, pero que este se encuentra mediado y guiado fundamentalmente por la posición de clase geográficamente encuadrada en un barrio determinado. No solo en la mayoría la constitución e incorporación de la asociación de mujeres es un paso posterior, sino que su actividad individual y como colectivo fuera y desde ella (a través de los diversos espacios en red de los que forman parte) se estructura fundamentalmente en torno a reivindicaciones políticas más amplias en ese sentido o actividades que revierten igualmente en este: clases de español para inmigrantes, clases de tejer e incluso charlas de diversa índole, muchas de ellas dependientes de las subvenciones institucionales.

Si bien el cuestionamiento de la situación de desigualdad en lo interno del espacio doméstico y en los lazos intrafamiliares constituyen factores que se ponen a la palestra, es decir, la experiencia de opresión y la condición genérica, lo cierto es que las trayectorias desarrolladas previamente, y con el “a partir de”, contrastan claramente con una visión simple que adjudicase en exclusiva o primariamente a ello el

³⁵ Honorio Velasco y Ángel Díaz de Rada, *La lógica de la investigación etnográfica. Un modelo de trabajo para etnógrafos de la escuela*. (Madrid: Trotta, 2006).

motivo y fundamento de la trascendencia del espacio doméstico. Tomando experiencias y relatos vemos como en muchos casos el presente evoca al pasado mostrando las fracturas y que lo que se constituye como determinante es el salto efectivo al espacio público y la organización:

Cuando yo fui al Centro no había salido nunca de mi casa [...] yo he vivido sin amigas porque mi madre no me dejaba tener amigas. Yo he vivido en mi casa, dentro, sentía a las niñas jugar en la calle y yo en el patio [...] Había veces que me decía, la niña, cuando veía alguna en la calle que tenía que estar fregando [...] y yo me he criado con eso, así entonces su hija estaba pues fregando, yo no podía parar, siempre había que estar haciendo algo [...] tenía que estar atendiendo todo el rato.³⁶

Es decir, la condición de la opresión genérica toma conciencia de sí misma de manera formada y racionalizada en el hacer social del trascender e imbricarse como parte de un grupo. Este grupo no ha sido constituido en la mayoría de los casos como sujeto colectivo generizado entre mujeres, sino que esa experiencia es posterior, cuando ya se ha emprendido un camino de cuestionamiento y de composición del sentido de su condición genérica. Siguiendo el planteamiento, puedo tomar las consideraciones de Maqueira³⁷ o Alba³⁸ de que, en el centro de la cuestión, está la búsqueda de trascender el espacio doméstico y el aislamiento, pero esta no se encontraría informada o constituida en conciencia plena de su condición generizada.

Resulta significativamente diferente en los casos en los que la incorporación es mucho más reciente, puesto que esta viene informada por una conciencia social generizada más desarrollada y con primacía en lo que se refiere a identidad social, acorde a sus tiempos históricos, que posibilita que la experiencia de la opresión tome forma en conciencia informada y, por consiguiente, con un sentido de “ruptura”. No obstante, al respecto habría que señalar

Cuando tú estás metida en la rueda de, por ejemplo, del trabajo [...] si yo hubiera intentado entrar cuando yo venía de trabajar, la casa... porque si tú te vas a trabajar a las ocho, dejas listo lo que haya que hacer, dejas a los niños en el colegio y te vas a trabajar [...] llegas a las dos, lo primero la comida si no te lo has dejado hecho, como las locas porque los niños vienen del colegio. Por la tarde limpia y otra vez para el día siguiente.... Entrás en una rueda que, si no tienes tiempo ni para ti, imagínate para otra cosa [...] es como los ratoncillos que están metidos dando vueltas en la rueda hasta que... y ahora he tenido el tiempo para pararme, para ver las cosas, lo que es importante y lo que no es importante, lo que hace falta y lo que no hace falta [...] entonces

³⁶ Entrevista realizada por Teresa Durán a Informante 1 (67 años, separada, 30 en asociaciones), 24 de mayo de 2016, Granada, España.

*Todas las entrevistas utilizadas en este documento fueron realizadas por la autora del mismo.

³⁷ Virginia Maqueira D'Angelo, “Las Asociaciones de mujeres”.

³⁸ Teresa Alba, “Las asociaciones de mujeres”.

mi prioridad absoluta era mis hijos, mi casa, mi marido y después ha sido mi padre porque se quedó viudo [...] he estado como quince años metida en la ruedecilla.³⁹

Con esta trascendencia se abre un nuevo mundo, pero un nuevo mundo que no rompe con el viejo. Esta continuidad se muestra en el extracto inmediatamente superior, pero va más allá. Lo que vemos es que no se produce o tiene por qué implicar una ruptura total con la asunción de esas responsabilidades y el desempeño de dichos roles, pero se abre una fisura en torno a su esencialización genérica, abriendo paso al cuestionamiento y al cambio de su propia autopercepción, de la colectividad y de su ser social. Y esto, efectivamente, partiendo del hecho de la modificación de espacios, tiempos y actividades, introduce cambios y fricciones en las relaciones previas, que guardan tanta relación con su nueva consideración y hacer como con la resistencia que encuentra con ello. Es decir, en el hacer y encontrar resistencia toma mayor conciencia de sí y se desarrolla mediante el ejercicio de la acción:

Porque yo antes me creía que no tenía derecho a nada [...] a partir de ahí me doy cuenta que podía hacer la casa y que no eres mala... y en mi casa empecé a sentir la libertad [...] de decir que vienes y está a la hora la comida puesta, esta esto, está limpio [...] pienso que no era mío solo, que tenía un valor, que era digno... que también estaba llevando la casa muy bien.⁴⁰

No se ha producido tanto una ruptura como ampliación de aquello que les corresponde y constituye: sus roles y concepciones en torno a sí mismas en tanto que sujetos y en tanto que colectivo, fuertemente este último desde esa conciencia anclada y configurada en las condiciones y necesidades estructurales del barrio, de clase, pero que las inserta en procesos y movimientos sociales amplios en el conjunto de la ciudad y para con la sociedad en general. Y, en este sentido, como vemos, la no ruptura o trascendencia total de la noción y opresión genéricas supone también mediante la praxis sociopolítica efectiva su ampliación. En cualquier caso, cabe destacar que este proceso no está exento de contradicciones para las propias implicadas, y que requiere procesos que en cierto sentido podrían definirse de adaptación y aprendizaje.

Este aprendizaje no se da solo en torno a sí mismas o de forma reflexiva sobre sí y sus relaciones previas o aquellas que se constituyen en lo más próximo o inmediato, sino que se da en torno a la realidad social en la que se insertan y desde ella a sí mismas y su posición en el mundo. Así, se establecen referencias, una comunidad política con la que se reconocen y con la que emprenden acciones, la cual no se circunscribe o no está guiada determinantemente por la condición y el reconocimiento de la referencialidad genérica entre mujeres, sino que esta se inserta y se desarrolla como un elemento que no puede ser desligado o dejar de ser visto en su constitución y ejercicio sin atender al resto:

³⁹ Informante 2 (47 años, casada, 5 en asociaciones), 29 de mayo de 2016, Granada, España.

⁴⁰ Informante 1 (67 años, separada, 30 en asociaciones), 27 de mayo de 2016, Granada, España.

Conocer más, que hay un montón de puertas afuera de tu casa, todas las necesidades que hay, no solamente en el barrio, en el barrio pero también en personas [...] porque tú estás dentro de tu casa y no te crees nada más que tus problemas [...] entonces sales de tu casa y ves que hay gente que lo está pasando hasta peor [...] pero a veces también te sientes impotente, de ver cómo puedes ayudar, ahora sobre todo con el tema de la vivienda y todo eso, con todos los problemas que hay ahora con el tema de la droga en esta parte del barrio.⁴¹

El aprendizaje colectivo en tanto que mujeres, el establecimiento de referencialidades entre sí, se genera en estos términos y no tanto atendiendo a las cuestiones y percepciones que habían sido consideradas como propias a las mismas. De hecho, durante todo el período de trabajo de campo, llamaba la atención cómo la cuestión de la mujer en sí ocupaba un segundo plano. Realmente era residual, pero se encontraba en el trato y en el convivir, entre líneas, en estos se mostraba el intercambio de recursos y herramientas de los aprendizajes obtenidos con relación al espacio doméstico y las relaciones intrafamiliares. Los discursos, actividades y diálogos se centraban en el barrio y la situación de este, pues la cuestión de la situación de la mujer no podía verse ni entenderse al margen de la anterior, y con ello el hilo conductor de las actividades y promociones de la asociación.

Elementos comunes que también aparecen en ese proceso de aprendizaje son la superación de la timidez, la inseguridad ante las propias capacidades y su cuestionamiento y el miedo. La superación de estos, al expandir sus fronteras cognitivas e informativas, sus exigencias, actividades e inquietudes no solo es un relato constante, sino que en ello se objetiva los cambios operados. Se palpa, pues, a la hora de poder y sentir que pueden expresarse a los demás, exteriorizar sus necesidades, en la ampliación de sus habilidades sociales y de sus conocimientos y capacidades, en la experimentación que se encuentra desde la constatación y guía que ofrece la colectividad: “El no saber, tú crees que... por lo menos como yo me he sentido ¿no?, que te sientes capaz, que tienes que saber y luego si fui viendo que yo misma [...] pero bueno es que has sido tonta, claro que eres capaz, como cualquier persona, pero eso lo tienes que experimentar y cometer tus errores”⁴².

Por consiguiente, la dimensión colectiva se nos muestra como determinante y dominante en todos los planos y es la experimentación desde esta óptica como recogemos lo que apuntaban León, Murguialday o Vázquez, convirtiéndose en lo constitutivo de la conciencia, la identidad individual y social.

Reflexiones finales

⁴¹ Informante 3 (61 años, viuda, 30 en asociaciones), 01 de junio de 2016, Granada, España.

⁴² *Ibíd.*

El análisis de caso estudiado nos permite contrastar rasgos comunes a todas aquellas aproximaciones realizadas al objeto de estudio y que han podido ser rescatadas: la cuestión del establecimiento de un proceso que implica acción y cambio, que comporta cambios tanto individuales y subjetivos como colectivos, y consecuentemente implica cambios en las propias nociones y relaciones de género. El elemento vertebrador del proceso, sin embargo, ha sido la constatación de que, a pesar de ser esa misma condición de opresión experimentada la que ha impulsado la salida hacia el espacio público y el movimiento asociativo, es solo a través de ésta experimentación o hacer social que adquiere un orden colectivo desde el que le revierte una conciencia de su ser social en el mundo y en sus círculos directos, sobre sí misma respecto a ello y al contexto general; estableciendo así referencialidades y comunidades políticas, que suponen a su vez una ampliación de lo que hasta el momento había caracterizado, le había sido permitido, interiorizado sobre su condición generizada.

En todos estos procesos el papel del grupo y la experiencia compartida con el mismo, la amistad y redes de apoyo mutuo establecidas, son el elemento sobre el que descansa la orientación y rumbo que toman los cambios individuales y colectivos. Así, las experiencias de vida personales traducidas en colectividad se convierten en el marco de referencia en torno al cual se desarrolla el cuestionamiento de los roles y relaciones de género para cada individualidad, y orientan la praxis e inclinación del colectivo y de sus miembros en particular.

Por su parte, la introducción del concepto de empoderamiento como herramienta analítica ha sido de relativa utilidad, sin embargo, sometido a crítica desde un inicio y a la luz de la experiencia y datos arrojados por el campo, se hace más patente la ambigüedad de los diversos matices y aristas del proceso que se pretende englobar bajo el mismo. Si bien podemos considerar claramente una ampliación de los límites que los roles y la condición desigual de género impone, hablar en términos de poder o no poder resulta altamente complejo y distorsionador. Además, esta catalogación de la posición social respecto a los procesos experimentados puede ser cuestionable siempre en términos tanto analíticos como políticos si no es específicamente limitado a la visión directa y expresión que se hace de ella.

Referencias

Fuentes primarias

Entrevistas

Entrevista realizada por Teresa Durán a Entrevistada 1, 24 de mayo de 2016, Granada, España.

_____. Informante 1, 27 de mayo de 2016, Granada, España.

_____. Informante 2, 29 de mayo de 2016, Granada, España.

_____. Informante 3, 01 de junio de 2016, Granada, España.

Fuentes secundarias

- Alba, Teresa. "Las asociaciones de mujeres como nuevo sujeto social". *Meridiam* Vol. 29: n° 8 (2003): 36-39.
- Banda, Ana y Miguel Morales. "Empoderamiento psicológico: Un modelo sistémico con componentes individuales y comunitarios". *Revista de Psicología* Vol 33: n° 1 (2015): 1-18.
- Barnés, Noemí. *El Asociacionismo de las Mujeres en la Región de Murcia: informe de investigación de las asociaciones de mujeres en la Comunidad Autónoma de la Región de Murcia*. Murcia: Instituto de la Mujer: 2005.
- Batli, Srilhata. "El significado del empoderamiento de las mujeres: Nuevos conceptos desde la acción". En *Poder y Empoderamiento de las mujeres*, editado por Magdalena León. Bogotá: Tercer Mundo Editores, Fondo de Documentación de Mujer y Género de la Universidad Nacional de Colombia, 1997, 187-211.
- Bentancor Harretche, María Virginia. "Empoderamiento ¿una alternativa emancipatoria?". *Margen* Vol 61: n° 7 (2011): 1-14.
- Del Valle Murga, Teresa. "Asociaciones y Redes de Mujeres ¿espacios puente para el cambio?". *Hojas de Warmi* Vol. 12: n° 9 (2001): 131-151.
- Grabe, Shelly. "An Empirical Examination of Women's Empowerment and Transformative Change in the Context of International Development" [Un examen empírico del empoderamiento y cambio transformador de la mujer en el contexto del desarrollo internacional]. *American Journal Of Community Psychology* Vol 49: n° 1-2 (2011): 233-245.
- Hammersley, Martyn y Paul Atkinson. *Etnografía: métodos de investigación*. Barcelona: Paidós, 2005.
- Infante Castrillo, Nina. "Asociaciones de mujeres y ciudadanía activa. La participación en el periodo 2007-10". Ponencia. Forum de Política Feminista. Madrid, España, 25, febrero, 2011. <http://docplayer.es/18398399-Asociaciones-de-mujeres-y-ciudadania-activa-la-participacion-en-el-periodo-2007-10-nina-infante-castrillo-forum-de-politica-feminista.html>
- León de Leal, Magdalena. "El empoderamiento en la teoría y práctica del feminismo". En *Poder y Empoderamiento de las mujeres*, compilado por Magdalena León. Bogotá: Tercer Mundo Editores, Fondo de Documentación de Mujer y Género de la Universidad Nacional de Colombia, 1997, 1-28.
- _____. "El empoderamiento de las mujeres: encuentros del primer y tercer mundos en los estudios de género". *La Ventana* Vol 2: n° 13 (2001): 94-106.
- _____. "Poder y empoderamiento de las mujeres". Ponencia. I Congreso de Mujeres Forjadoras de Desarrollo. Zumaia, España, 17, octubre, 2013. <https://mujeresforjadorasdedesarrollo.files.wordpress.com/2013/11/m-lec3b3n-versic3b3n-final-nov-10-2013.pdf>

- Maquieira D'Angelo, Virginia “Las Asociaciones de Mujeres en la Comunidad Autónoma de Madrid”. En *Las mujeres de Madrid como agentes de cambio social*, editado por Margarita Ortega. Madrid: Instituto Universitario de estudios de la Mujer-UAM, 1995, 263-338.
- Murguialday, Clara. *Empoderamiento de las mujeres: Conceptualización y Estrategias*. Vitoria-Gasteiz: Ayuntamiento de Vitoria, 2006.
- Pérez Villar, María de los Ángeles, Verónica Vázquez García y Emma Zapata Martelo. “Empoderamiento de las mujeres indígenas de Tabasco. El papel de los fondos regionales de la CDI”. *Cuicuilco* Vol 15: n° 42 (2008): 165-179.
- Puñal, Selia. “Origen y evolución de las asociaciones de mujeres”. *Hojas de Warmi* Vol. 12: n° 8 (2001): 113-129.
- Rodríguez, María Jesús. *Género, participación y sistemas locales de bienestar*. Sevilla: Centro de sociología y políticas locales, Universidad Pablo de Olavide, 2010.
- Sánchez-Muros Lozano, Sonsoles Patricia y María Luisa Jiménez Rodrigo. “Mujeres rurales y participación social: análisis del asociacionismo femenino en la provincia de Granada (España)”. *Cuadernos de Desarrollo Rural* Vol 10: n° 72 (2013): 223-242.
- Simón, María Elena. “Un paso cívico importante: las asociaciones de mujeres”. *Meridiam* Vol 29: n° 9 (2003): 40-41.
- Taylor, Steven y Robert Bodgan. *Introducción a los métodos cualitativos de investigación: la búsqueda de significado*. Barcelona: Paidós, 1987.
- Valcárcel, Amelia. *Feminismo en el mundo global*. Madrid: Cátedra, 2008.
- Varela, Nuria. *Feminismo para principiantes*. Barcelona: Ediciones B, S. A: 2013.
- Vázquez, Norma. “Promoción del empoderamiento de las mujeres desde la práctica”. Ponencia. VI Foro para la igualdad 2009. Vitoria-Gasteiz, España, 03, marzo, 2009.
- Velasco, Honorio y Ángel Díaz de Rada. *La lógica de la investigación etnográfica. Un modelo de trabajo para etnógrafos de la escuela*. Madrid: Trotta, 2006.

**De organografía, organología y etnolaudería como propuesta
para el estudio de los instrumentos musicales tradicionales**
*Of organography, organology and ethnolaudery as a proposal
for the study of traditional musical instruments*

Recibido el 08 de mayo de 2020, aceptado el 09 de junio de 2020

Víctor Hernández Vaca*

Resumen

En una revisión de la literatura clásica sobre los instrumentos musicales tradicionales mexicanos, resaltan varios resultados: los estudiosos, entre los que me incluyo, han hablado de forma indistinta de la organografía y de la organología como los marcos conceptuales y metodológicos para el estudio del instrumento musical tradicional. Lo anterior ha conllevado a construir cierta ambigüedad epistemológica al momento de utilizar dichos términos, los cuales han sido entendidos como disciplinas, métodos, artes, ciencias y, principalmente, como un sistema de taxonomías. La mayoría de estos son estudios enfocados en el instrumento abordado como un objeto material inanimado, clasificable y descrito bajo un modelo universal y homogeneizador.

En el presente texto se pretende presentar una revisión acerca del estudio de los instrumentos musicales tradicionales en México, para así exponer una propuesta metodológica propia —diferente a la organología y organografía— para el estudio del instrumento desde un enfoque denominado “etnolaudería”, el cual propone estudiar los instrumentos musicales y sonoros partiendo de la tradición y desde una perspectiva procesual —como cultura y en la cultura— desde los diversos contextos de producción (atendiendo las dimensiones: corporal, material y simbólica); concentrando

* Doctor en Ciencias Humanas, especialidad en Estudios de las Tradiciones, de El Colegio de Michoacán, victorhernandez@ugto.mx

con ello la atención en los especialistas hacedores de instrumentos de cuerda: *violeros*, *vigoleros*, *lauderos*, *guitarreros*, *ebanistas*, *setimuriecha*¹, *guitarrachiketl*², *kuachichiketl*³, *p'as b'ometik*⁴, etc.

Palabras clave: organología, organografía, etnolaudería, instrumentos musicales, cordófonos.

Abstract

In a review of the classical literature on traditional Mexican musical instruments, several results come to light: scholars, including myself, have spoken indistinctively of organography and organology as the conceptual and methodological frameworks for the study of the traditional musical instrument. This has led to a certain epistemological ambiguity when using these terms, which have been understood as disciplines, methods, arts, sciences, and, mainly, as a system of taxonomies. Most studies are focused on the instrument approached as an inanimate material object, classifiable and described under a universal and homogenizing model.

In this article, a review of the traditional musical instruments studies in Mexico is presented in order to expose my own methodological proposal —different from organology and organography— for the study of the instrument from an approach called “ethnolaudery,” which proposes the study of musical instruments based on traditions and from a processual perspective; looking at musical instruments as a piece of culture and inside specific cultures; considering the diverse contexts of production (according the corporal, material, and symbolic dimensions); and focusing on the specialized crafters of string instruments: *violeros*, *vigoleros*, *lauderos*, *guitarreros*, *ebanistas*, *setimuriecha*, *guitarrachiketl*, *kuachichiketl*, *p'as b'ometik*, etc.

Keywords: organology, organography, ethnolaudery, musical instruments, chordophones

Introducción: los estudios sobre instrumentos musicales

En México el interés por la investigación de los diferentes instrumentos musicales tradicionales no es un tema reciente ni novedoso. Por ende, es menester realizar un

¹ Categoría local p'urhépecha para designar a los guitarreros en Paracho, Michoacán, México cuando aún construían guitarras sétimas.

² Categoría nativa local náhuatl de San Luis Potosí, México para designar a los constructores de guitarras huapangueras.

³ Categoría nativa local, náhuatl, de San Luis Potosí, México para designar a los fabricantes de arpas, rabeles, cartonales.

⁴ Categoría nativa local, maya tsotsil, de San Juan Chamula, Chiapas, México para designar a los hacedores de guitarras.

breve estado del arte acerca de las maneras en que se han estudiado la gran diversidad de instrumentos musicales de otras latitudes y la recepción que estos enfoques han tenido entre los estudiosos mexicanos.

En una revisión de los principales textos acerca de los instrumentos musicales⁵, se destaca en el aparato crítico el uso de dos conceptos: la organografía y la organología, como los marcos metodológicos donde se inserta el estudio de la diversidad de instrumentos musicales. Son pocos los autores que reconocen y ofrecen una distinción y definición para ambos conceptos⁶. Se destaca también el uso generalizado de la ya clásica taxonomía de familias instrumentales de cordófonos, aerófonos, membranófonos e idiófonos, propuesta por Curt Sachs y Erich M. Von Hornbostel.

El sistema taxonómico que se acaba de referir forma parte de la historia de las metodologías para realizar clasificaciones de instrumentos musicales. Los antecedentes de este sistema se encuentran a finales del siglo XIX en el catálogo realizado por Victor Mahillon⁷, curador y conservador del Museo del Conservatorio de Bruselas, en un marco contextual epistemológico evolucionista y con fines específicos, relacionados con la catalogación y clasificación de una gran colección de instrumentos pertenecientes al Conservatorio donde el autor laboró. Para tal efecto, Mahillon adecuó una clasificación antigua, que dividía a los instrumentos en cuerdas, viento, percusión, entre otros.

La propuesta de clasificación presentada por este último para catalogar la colección de instrumentos musicales del Conservatorio de Bruselas, fue expresada en los siguientes términos:

⁵ Samuel Martí, *Instrumentos musicales precortesianos* (Ciudad de México: Instituto Nacional de Antropología e Historia INAH, 1968); Felipe Flores Dorantes y Lorenza Flores García, *Organología aplicada a instrumentos musicales prehispánicos* (Ciudad de México: Instituto Nacional de Antropología e Historia INAH, 1981); Arturo Chamorro Escalante, *Los instrumentos de percusión en México* (Zamora: El Colegio de Michoacán, 1984); Juan Guillermo Contreras Arias, *Atlas Cultural de México: Música* (Ciudad de México: Secretaría de Educación Pública SEP, Instituto Nacional de Antropología e Historia INAH, Planeta, 1988); Leticia T. Varela R, *La música en la vida de los yaquis* (Sonora: Gobierno del Estado de Sonora y Secretaría de Fomento Educativo y Cultura, 1986); Miguel Olmos, *El Sabio de la Fiesta, Música y Mitología en la región cahita-tarahumara* (Ciudad de México: Instituto Nacional de Antropología e Historia INAH, 1998); Cesar Hernández Azuara, *Huapango, el son huasteco y sus instrumentos musicales en los siglos XIX y XX* (Ciudad de México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social CIESAS, El Colegio de San Luis, Potosí, 2003); Evguenia Roubina, *Los instrumentos de arco en la Nueva España* (Ciudad de México: CONACULTA/FONCA, 1999); María Teresa Suárez, *La caja de órgano en Nueva España durante el barroco* (Ciudad de México: CENIDIM, 1991); Víctor Hernández Vaca, *¡Que suenen pero que duren! Historia de la laudería en la cuenca del Tepalcatepec* (Zamora Michoacán: El Colegio de Michoacán, 2008).

⁶ Arturo Chamorro Escalante, *los instrumentos de percusión en México*, 51.

⁷ Victor Mahillon, *Catalogue descriptif et analytique du Musée Instrumental du Conservatoire royal de musique de Bruxelles*, 5 volúmenes, 1893, 1909, 1912, 1922. Cita tomada de: Carlos Vega, *Los instrumentos musicales aborígenes y criollos de la Argentina. Un ensayo sobre las clasificaciones universales. Un panorama gráfico de los instrumentos americanos* (Buenos Aires: Centurión, 1946), 21.

Todos los aparatos sonoros que ha ocupado el genio inventivo del hombre se distribuyen en cuatro clases: Pertenecen a la primera los instrumentos autófonos, que producen el sonido por la elasticidad de los mismos cuerpos. A la segunda, los instrumentos membranas. El sonido de estos instrumentos es debido a las membranas que han adquirido elasticidad por la tensión. A la tercera corresponden los instrumentos de viento. Prodúcese el sonido por el movimiento vibratorio del aire, obtenido por una corriente, que funciona sobre órganos especiales. Finalmente, pertenecen a la cuarta clase los instrumentos de cuerdas, fúndase su construcción sobre la vibración de las cuerdas, cuerpos filiformes que, como las membranas, han adquirido elasticidad por tensión.⁸

En su contexto, las tablas clasificatorias de Mahillon respondieron muy bien al propósito de realizar un inventario o catálogo de instrumentos musicales coleccionados, los cuales, a su vez, estaban aislados de sus originales contextos culturales de producción, uso y significación. Es importante no perder de vista el momento histórico ni la finalidad de dicho sistema de documentación y clasificación. Durante el siglo XIX una de las corrientes intelectuales con mayor autoridad en el análisis de las sociedades fue el evolucionismo, usado como esquema de explicación las diferencias y cambios en el mundo animal y vegetal. Así, cualquier propuesta que pretendiera algún nivel de cientificidad debía estar apoyada en este sistema cognitivo originado en el campo de las Ciencias Naturales. Al estudiar los instrumentos musicales, lo que se hizo fue copiar los sistemas taxonómicos usados por los naturalistas quienes, volcados sobre el reino animal y vegetal, clasificaron y describieron sus objetos de estudio en familias a partir de la forma, amén de hacerlo con un telón de fondo universalista y homogeneizador.

En 1901 el sistema clasificatorio de Maillon fue traducido al castellano, sin otorgar el crédito respectivo para el autor, y salió publicado como parte del capitulado del texto de Felipe Pedrell, *Emporio científico e histórico de Organografía musical antigua española*, con el nombre de “Ensayo de Clasificación Metódica del Emporio Instrumental Antiguo”⁹; no obstante, Pedrell no hizo uso de la clasificación de dicho autor, ni tampoco otorgó el crédito correspondiente al copiar dicho texto. El asunto es significativo, debido a que fue quizá la primera ocasión en que el sistema ya referido se conoció entre los musicógrafos de habla castellana en la lengua propia.

Algunas décadas después, Curt Sachs y Erich M. Von Hornbostel, en un texto llamado *Systematik der Musikinstrumente* o la Sistemática de los instrumentos musicales, apoyados en el sistema numérico decimal —ideado por Melvil Dewey en 1876— conocido como Sistema de clasificación decimal Dewey, utilizado en la biblioteconomía para clasificar documentos bibliográficos, presentaron un sistema de clasificación que corrigió el sistema de Victor Mahillon. Este artículo en cuestión

⁸ Felipe Pedrell, *Emporio Científico e Histórico de ORGANOGRAFÍA musical antigua española* (Barcelona: Juan Gili, librero, 1901), 17-18.

⁹ Felipe Pedrell, *Emporio Científico e Histórico*, 29-34.

apareció en 1914, hace más de un siglo, en la revista alemana *Ethnologie*; hasta la actualidad se siguen utilizando las familias instrumentales ya mencionadas: idiófonos, membranófonos, aerófonos y cordófonos. Este sistema taxonómico “había tomado de la zoología y de la botánica la idea de los rótulos jerárquicos: clase, orden, familia, género, especie, etc.”¹⁰.

Las características del sistema de clasificación decimal Dewey (infinito y universal) para catalogar documentos bibliográficos, posibilitó un tipo de taxonomía muy flexible. Igualmente, las cuatro clases propuestas por Mahillon, fueron retomadas con algunas modificaciones, tal como fue el caso de la sustitución de la categoría de instrumentos autófonos por la de instrumentos idiófonos. “Ahora le asignan un número a cada uno: 1, 2, 3 y 4. Supongamos que el hombre inventa algún instrumento; entonces, es 5. El 1 significa idiófonos; el 2 membranófono; el 3 cordófono y el 4 aerófono”¹¹.

El sistema funciona de la siguiente manera:

cuando anotamos 3, decimos cordófonos; pero los cordófonos se subdividen en dos grupos, según tengan o no mango para las cuerdas. Entonces se introduce un nuevo número que se añade a la derecha del anterior: 1, significa que los cordófonos son simples, es decir sin mango; 2 indica que los cordófonos son compuestos, esto es, con mango.¹²

El sistema tiene una aplicación como la del sistema Dewey, cuya estructura se basa en un modelo jerárquico decimal.

A continuación, se presenta, a manera de ejemplo, la clasificación aplicada a los cordófonos (instrumentos musicales de cuerda):

- 3 CORDÓFONOS
- 31 CORDÓFONOS SIMPLES O CITARAS
 - 311 DE PALOS
 - 311.1 Arcos musicales
 - 311. 11 Idiocordes
 - 311.111 Monoidiocordes
 - 311. 112 Polidiodicordes o arcos de arpa
 - 312 DE TUBOS
 - 312.1 De tubos enteros
 - 312. 11 Idiocordes
 - 312. 22 Heterocordes
 - 313 DE BALSA
 - 314 DE TABLA
 - 315 DE CÁSCARA

¹⁰ Carlos Vega, *Los instrumentos musicales aborígenes y criollos*, 24

¹¹ *Ibíd.*, 84.

¹² *Ibíd.*

316 DE MARCO
 32 CORDÓFONOS COMPUESTOS
 321 LAÚDES
 321 De arco
 322 ARPAS
 322.1 De mástil
 322.2 De arco
 323 LAUDES-ARPAS. Etcétera...¹³

La organografía

El concepto de “organographía” apareció quizá por vez primera en la obra de Michael Pretorius o Schulz: *SINTAGMATIS MUSICI...DE ORGANOGRAPHIA* (editada en 1619). La definición que se dio sobre aquel concepto es la siguiente: “arte de juzgar, comparar y describir los instrumentos de música”¹⁴. La “organographía”, como se muestra, por lo menos desde el siglo XVII, ya se conoce como algo asociado con el arte de la descripción y la comparación de los instrumentos musicales.

En el texto de Felipe Pedrell de 1901, además de mencionar y ofrecer significados de la palabra “organographía”, se presenta otra definición relevante. Pedrell explica que: “no tan usado como la voz organografía, aceptan otros musicógrafos la palabra organología, arte de averiguar, por medio del análisis de las partes constitutivas de los instrumentos, las leyes físicas que rigen en cada uno de ellos la producción del sonido”¹⁵. El mismo autor expone un interesante punto de vista crítico sobre la utilización de los mismos conceptos:

no parecen los más adecuados para el orden de conocimientos de que tratan ó pretenden tratar los significados arbitrarios de los mismos. *Organografía*, es la parte de la zoología y la botánica, que tiene por objeto la descripción de los órganos de los animales ó de los vegetales: en primer caso se llama animal, y en el segundo vegetal. *Organología* se dice del tratado de los órganos de los animales ó de los vegetales.¹⁶

Lo anterior, en los estudios de organografía y organología, es un claro ejemplo del uso de conceptos y modelos de sistematización provenientes de las Ciencias Naturales (zoología y botánica) y de su aplicación mecánica en las llamadas ciencias del espíritu, fenómeno muy frecuente en el siglo XIX.

¹³ Los términos castellanos a los que se ha traducido esta clasificación para cada una de las clases, así como la Sistemática de los instrumentos musicales, completa, puede consultarse en: Carlos Vega, *los instrumentos musicales aborígenes y criollos*; Ana Victoria Cassanova Oliva, *Problemática organológica cubana, crítica a la sistemática de los instrumentos musicales* (La Habana: Casa de las Américas, 1988).

¹⁴ Felipe Pedrell, *Emporio Científico e Histórico*, 22.

¹⁵ *Ibid.*, 12.

¹⁶ *Ibid.*

Este mismo autor tiene una interesante propuesta conceptual, digna de revisar y considerar; esta estriba en que la organografía musical es presentada en los siguientes términos: “el arte de describir los instrumentos de música, estudiar sus orígenes, construcción y sucesivas y progresivas transformaciones, e historiar el proceso técnico de sus acoplamientos”¹⁷. Este concepto parece de mayor utilidad para los fines de la investigación cultural y humanística de los instrumentos sonoros. Para este autor es importante estudiar la construcción de los instrumentos como parte de *la organografía musical*, como lo demuestra en el segundo apartado de su obra.

La recepción de la organografía y la organología

La primera traducción al español de la sistemática de los instrumentos musicales fue realizada por el argentino Carlos Vega, treinta y dos años después (1946; en inglés salió 1961) que la original fuera publicada en idioma alemán (1914). Esta primera traducción posibilitó la divulgación de la sistemática clasificatoria entre los estudiosos hispanoamericanos. En 1988, Ana Victoria Cassanova Oliva, de origen cubano, publicó una nueva traducción crítica donde advertía acerca de las limitaciones de la sistemática para el estudio de los rasgos cualitativos en los instrumentos.

Por su parte, Mantle Hood, en el texto *The ethnomusicologist*, también ofrece una distinción clara entre la organografía y la organología. Al primer concepto lo expone como “el principal sistema de clasificación de instrumentos musicales”; mientras que la organología la entiende como “la ciencia de los instrumentos musicales”. Al respecto, Hood sugiere oportunamente que esta ciencia debe ocuparse de algo más que la descripción de la forma de los instrumentos:

la ciencia de los instrumentos musicales debe incluir no solamente la historia y la descripción de los instrumentos, [sino que] también es importante incluir aspectos olvidados por la “ciencia” de los instrumentos musicales, tales como las particulares técnicas del performance, la función musical, la decoración (diferenciándola de la construcción del instrumento) y una variedad de consideraciones socioculturales.¹⁸

Interesa resaltar aquí que la definición anterior contempla la construcción del instrumento musical como un saber hacer que no es competencia de “la ciencia de los instrumentos musicales”; tampoco procede con la sistemática clasificatoria más apegada al objeto material. En esta misma línea de ideas, el estudioso mexicano Felipe Dorantes, también afirma que “la construcción de los instrumentos es un tema diferente de la organología”¹⁹. Es en este punto donde se justifica la propuesta de considerar objeto estudio, además de los músicos y la clasificación de sus instrumentos, a

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ Mantle Hood, *The ethnomusicologist* (Los Angeles: Institute of Ethnomusicology University of California, 1971), 24.

¹⁹ Felipe Flores Dorantes y Lorenza Flores García, *Organología aplicada*, 8.

los especialistas hacedores de instrumentos musicales de cuerda; así como también estudiar los contextos de producción y las secuencias y técnicas de construcción de los instrumentos buscando lo significativo; no solo estudiarlos una vez terminados como objetos materiales inanimados fuera del contexto de producción; por el contrario, se debe partir de una mirada desde la propia cultura y en la cultura.

Continuando con Hood y la pertinencia de una propuesta diferente, se debe destacar que este estudioso realizó un sistema de clasificación denominado “taxonomía simbólica”. Dicha taxonomía consistió en representar por medio de símbolos (rectángulos, cuadrados, triángulos, círculos, rombos, líneas diagonales, etc.), los diferentes instrumentos musicales en familias, su forma de ejecución, la configuración y los órganos constitutivos, etc. En esta parte se coincide con el punto de vista del Mtro. Contreras cuando afirma: “la profusión de datos y códigos, además que unos tendrían que ser necesariamente ampliados, hacen muy complicado el manejo de este sistema”²⁰. En términos de catalogación no es tan útil cuando se usa con instrumentos de diferentes tradiciones culturales.

Se usarán algunos ejemplos que permitan evidenciar, al tiempo de ir presentando resultados, la propuesta de la etnolaudería. En este sentido, una problemática metodológica es: ¿cómo representar un arpa huasteca?, llamada en náhuatl *kuatsokoro* o *Malintzin*, considerada mujer, con el símbolo del rectángulo (el cuerpo o resonador) y con una línea diagonal (el pescuezo) cuya morfología y los órganos constructivos tienen relación con el corpus mítico del maíz y elementos etiológicos, la mitología local y regional. En dicha tradición náhuatl el *pescuezo* o *cuello* de madera —localmente no le llaman el *mástil* o *el diapasón*— con dos animales encontrados, opuestos, representando dos valores axiológicos (el respeto y la envidia), funciona como objeto de protección para los músicos y danzantes participantes de las ocasiones musicales dedicadas a lo sagrado relacionadas con el maíz, el agua, la tierra, la enfermedad y la salud²¹.



²⁰ Juan Guillermo Arias Contreras, *Atlas de los instrumentos*, 27.

²¹ Víctor Hernández Vaca, *La mata de los instrumentos musicales huastecos: Texquitote, San Luis Potosí* (Ciudad de México: El Colegio de Michoacán, 2017), 176-178.

Figura 1. Pescuezo con animales del arpa huasteca. San Luis Potosí, México. Foto del autor, año 2007.

Representar el cuerpo del arpa con un rectángulo y *el pescuezo* con una línea diagonal no tiene mucha utilidad, además que no logra representar, siquiera de forma aproximada, todo el sistema de relaciones en el cual se inserta culturalmente el instrumento. Esto mismo ocurre con otros instrumentos de cuerda como es el caso de los diversos rabeles mexicanos, llamados pilkochotzin, ixábel, miolín, raweri, usados en los pueblos originarios: maya, teenek, náhuatl, wixárika, etc., en los cuales se evidencia por parte de las culturas originarias un proceso de apropiación y resignificación del rabel europeo, mismo que se expresa mediante un sistema simbólico relacionado con el lenguaje, la voz y el canto de las aves.

La sistemática clasificatoria aborda el instrumento musical como un objeto material inanimado y universal cuya función y uso es solo de carácter musical, por lo tanto, se dedica a resolver las necesidades de catalogación de museos y grandes colecciones. En este sentido, “la sistemática de los instrumentos musicales no resuelve el problema de la definición de los rasgos cualitativos de los instrumentos musicales atendiendo a su función en el discurso musical, ya que ese no es su objeto de estudio. Toda sistemática se plantea inventariar tipologías”²².

La sistemática tiene una perspectiva universal y homogeneizadora, con respecto de los instrumentos y las partes constitutivas (los órganos), debido a que propone nombres universales para el instrumento y para cada uno de sus órganos constructivos, excluyendo con ello el registro de categorías nativas particulares y, por ende, la reflexión sobre la diversidad cultural. En general, la organología y la organografía no consideran estudiar la práctica, la tradición, la historia, ni la cultura, de la construcción del instrumento musical y sus artífices.

Con este marco metodológico, hasta hace unas tres décadas, se realizó la investigación en nuestro país, desde un abordaje del instrumento musical ya construido, concluido, alejado de sus contextos de producción y significación. Recurriendo de forma generalizada a la sistemática clasificatoria para catalogar y describir el objeto material llamado instrumento musical. Se debe resaltar que la sistemática clasificatoria y las tablas de familias instrumentales son de gran utilidad para clasificar, ordenar, inventariar, registrar y catalogar grandes colecciones de instrumentos pertenecientes a museos y colecciones privadas o institucionales; también para los estudiosos de las Ciencias Sociales y Humanas es una metodología efectiva para lograr una primera aproximación con fines de registro y catalogación. Es en este sentido que esta propuesta considera estudiar a los constructores de instrumentos musicales junto con el registro e interpretación de los procesos y contextos culturales de producción y significación.

²² Victoria Cassanova, *Problemática organológica*, 7.

La etnolaudería, propuesta para el estudio de los instrumentos musicales tradicionales

Al proponer el estudio de la tradición de construcción de instrumentos musicales de cuerda como objeto de estudio, se establece una distinción entre la índole de nuestro trabajo y los propósitos de la sistemática clasificatoria relacionada con la organografía y con la organología. Como se ha mencionado, no estamos en desacuerdo con el uso de las taxonomías, sencillamente se trata de que se las ha encontrado poco propositivas para el estudio de la construcción de instrumentos musicales tradicionales mexicanos, hasta ahora poco considerados en los estudios musicales.

De tal manera, la etnolaudería propone estudiar los instrumentos musicales y sonoros desde una perspectiva procesual, como cultura, en la cultura y la tradición, desde los contextos de producción (atendiendo las dimensiones: corporal, material y simbólica); concediendo principal atención a los sujetos especialistas hacedores de instrumentos de cuerda, denominados de distintas formas dependiendo del contexto lingüístico e histórico: violeros, vigoleros, lauderos, guitarreros, ebanistas, setimuriecha, guitarrachiketl, p'ás b'ometik. Es importante enfatizar que la etnolaudería parte del estudio de la tradición, la cultura y la historia de la construcción de instrumentos musicales de cuerda, una tradición que, por lo demás, es producto del préstamo cultural entre Europa y América.

Entonces cabe preguntarse: ¿qué tipo de datos se pueden registrar al estudiar la construcción de los instrumentos desde una perspectiva procesual atendiendo los contextos de producción? Con evidencias provenientes de diferentes culturas originarias donde se ha realizado trabajo etnográfico con mayas tsotsiles, p'urhépechas, nahuas huastecos, wixárikas y otros, atendiendo los contextos de producción, y al mismo tiempo contextos de significación, de guitarras, arpas y rabeles, se presentarán argumentos relacionados con la práctica, la materialidad, corporalidad y el símbolo.

Se resalta una vez más que para interpretar la presencia de instrumentos musicales de cuerda es importante entenderlos como productos del préstamo cultural entre Europa y América. Como es bien sabido, el tañer y hacer instrumentos de cuerda, la violería, la bigolería, la guitarrería, es una tradición de manufactura sonora trasplantada, de un contexto geográfico y cultural europeo a otros espacios muy diferentes, en el marco de un proceso de conquista militar, espiritual y musical. Entonces es necesario un marco conceptual que permita sistematizar el modelo de encuentro y permita justificar los argumentos, para lo cual se recurre al “ciclo de la tradición” expresado de la siguiente manera en su acción y contenido²³:

a) La acción de transmitir: por sujetos históricos españoles: evangelizadores, militares y colonos (el gremio de violeros y ministriles). Transmitir los objetos: arpas,

²³ Carlos Herrejón Peredo, “Tradición, esbozo de algunos conceptos”, *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad* Vol.15: n° 59 (1994):136-149.

- guitarras, vihuelas, rabeles, además del saber hacer técnico para tañerlos y construirlos.
- b) La acción de recibir: por grupos originarios como: p'urhépecha, náhuatl, teenek, mayas, raramuris, mixtecos, totonacos, etcétera.
 - c) Proceso de asimilación: del sistema corporal de la tradición (antropometría, antropomorfismo, técnicas del cuerpo, para construir rabeles, guitarras, vihuelas y arpas).
 - d) La fijación, apropiación y la resignificación de la tradición: cuando con el sistema corporal de la tradición, originalmente europeo, se construyen instrumentos endémicos para cada región musical, tales como: guitarra tuá, tzirimchu, tenor, armonía, guitarra turhipiti, guitarra sétima; guitarra huapanguera, jarana, kuatso-koro, cartonal, pilkochotsin; *Sm'é* Arpa, Iol guitarra, miolino; jaranas, raweri y canari. Y los instrumentos adquieren significados culturales en función de cada uno de los contextos relacionados con el maíz, el corazón y el servicio, lo que resultó en especialistas: setimuri, pas bo'ometi, kuachichiketl, guitarra chiketl, etc.).
 - e) La transmisión reiteradamente: donde la tradición se transmite entre generaciones de individuos de las propias culturas originarias con sus particulares códigos culturales, también incluyendo alguna dimensión técnica corporal relacionada con los contenidos originales europeos. Así tenemos una tecnohistoria común y, a la vez, significados culturales diferentes.

Este marco interpretativo es relevante porque permite entender procesos de transmisión, recepción, asimilación y resignificación de tradiciones. Esto es importante para comprender una tradición producto del préstamo cultural, que originalmente no fue mesoamericana, pero que con el paso de los años se quedó y naturalizó como una expresión de los pueblos originarios. Finalmente, lo anterior es fundamental para la etnolaudería y para entender, en la cultura y como cultura, esta práctica de hacer instrumentos.

Observar, registrar e interpretar los artefactos sonoros de los pueblos originarios es un ejercicio complejo relacionado con la experiencia y racionalidad cultural diversa. Al igual que para otros grupos indígenas, los instrumentos de cuerda no son objetos materiales inanimados; desde un enfoque perspectivista, son personas no humanas o seres espirituales; en palabras de un músico y hacedor de guitarras wixárika: “los instrumentos tienen un corazón para su canto, si ellos no tuvieran corazón no tocaran”²⁴. Este órgano les da la condición de seres sentipensantes. Son personas no humanas, con corazón y con sexo: macho y hembra. En un testimonio recopilado por Rodrigo de la Mora entre wixárikas de Jalisco, México, se expone lo siguiente: “El xaweri y el kanari simbolizan a las aves kuka'imiari (el jilguero) y tikari wiikí (el

²⁴ Entrevista realizada por Víctor Hernández Vaca al músico constructor de rabel y canari wixárika (Huichol), 15 de junio de 2017, El Colorín Nayarit, México.

*Todas las entrevistas utilizadas en este documento fueron realizadas por el autor del mismo.

pájaro prieto que canta de noche), que un día también fueron personas y de las cuales el canto es la música. Como seres vivos que simbólicamente son, estos instrumentos, también tienen sexo: el *xaweri* es el macho y el *kanari*, la hembra²⁵.

En esta cita se habla de los cordófonos y su relación simbólica con el canto de las aves, aludiendo al tiempo mítico, se dice: “que un día también fueron personas y de las cuales el canto es la música. Esta noción de canto se relaciona con “la buen voz” de los instrumentos.

Estas significaciones de *wixárikas* de otro territorio (Jalisco) se comparten también en El Colorín, don Antonio, al platicarnos acerca del instrumental y sus particularidades, comentó: “El hombre es el violín y la mujer la guitarra. Entonces por eso, están casados ellos. Entonces, cuando no tiene mujer el violín por eso está todo caído y pues no se oye igual. Siempre le falta la mujer que lo levante. Por eso siempre se escogió en la vida que hubiera una pareja, para que se pudieran completar”²⁶.

En el estudio del hacer instrumentos es importante el principio, es decir, el momento correspondiente a la selección de los materiales o maderas. En diferentes sitios como la tierra caliente de Michoacán y entre los *wixárikas* de Nayarit, la huasteca potosina y otros, las maderas y su corte se seleccionan considerando calendarios lunares, espacios escogidos y días señalados relacionados con la mitología. No se trata de cualquier madera, es una materia especial de cedro rojo llamado *tecuahuítl* (madera sagrada). También las maderas son concebidas de manera dual y animista como hembras y machos, con cualidades físicas diferentes dependiendo de su naturaleza. Así lo define un especialista *wixárika*: “este es machito, (cedro rojo) y este es hembra (cedro blanco) Por eso tiene la voz más ladina”, siendo las maderas machos las más idóneas para lograr una “buena voz”²⁷.

En este sentido se refiere a las maderas desde una perspectiva cultural, considerando que la materialidad puede expresar “buen sonido” relacionado con categorías como: volumen, proyección, apertura, timbre, desde un punto de vista físico acústico, para producir una estética y música destinada a un público; o “buena voz”, relacionada con otras nociones como la acción de ofrendar cantando, donde el sonido se asume como la “buena voz”, se entiende como un canto exclusivo de los instrumentos, la voz ritual, especial para comunicar y conectar el plano humano con el plano divino, con el mundo de los “seres espirituales”. Se presentan los instrumentos sonoros etnográficos como dueños o seres divinos, “recipientes divinos”, de tal manera se les trata con sumo respeto, debido a que son los únicos capaces de lograr la comunicación con las deidades.

Dependiendo del tipo de instrumentos y el uso social —para participar en ocasiones musicales dedicadas a lo humano relacionadas con la “fiesta de diversión” y en

²⁵ Rodrigo de la Mora, *xaweri, kanari niawari wixárika. Música Tradicional wixárika*. Jalisco: PAC-MyC, 2003, CD-ROM. Cita del cuadernillo.

²⁶ Constructor de guitarras *wixárika*, 15 de marzo de 2019, El Colorín, Nayarit, México.

²⁷ Constructor de guitarras *wixárika*, 17 de enero de 2017, Tepic Nayarit, México.

ocasiones dedicadas a lo divino relacionado con situaciones de respeto— será el contexto de producción y la significación. Desde la concepción del instrumento, donde se incluye la selección y el corte especial de maderas, los procesos de trabajo y las técnicas, están bien diferenciados y delimitados. Los instrumentos para las fiestas de diversión se asocian con el concepto de artesanía comercial y su contexto de producción es cotidiano, mientras que los instrumentos usados para el agradecimiento y aseguramiento del maíz, la tierra, el agua, los cerros, sanar enfermedades, etc., relacionados con una dimensión de respeto, no son construidos de manera parca ni cotidiana y, por ende, una transacción económica no es suficiente. En la cultura náhuatl huasteca los instrumentos como la arpa, el rabel, el cartonál, son considerados de respeto, por lo tanto, son construidos considerando días y lugares escogidos apegados a un sistema ritual. En la huasteca potosina, uno de los constructores de arpas, rabeles, cartonales, quintas y jaranas para el huapango y para la danza, nos explicó, con el asunto de las maderas, las diferencias entre las guitarras de uso de diversión (huapango) y las arpas de respeto (son de costumbre). Para hacer un arpa es muy diferente el proceso de cortar un árbol para una guitarra. Para el arpa necesita cortar un cedro donde esté la loma, para que esta voz salga bien, para que tenga voz un instrumento. Lo principal es el norte; el norte, porque de allá viene todo, del norte, que le pega el aire²⁸.

La selección de la madera de forma ritualizada es parte de un sistema de construcción para lograr la efectividad en su uso. De esta manera, también el constructor se somete a estrictos sistemas rituales que incluyen abstinencia sexual y ayunos de alimentación que le permitan “estar limpio” y poder así construir instrumentos relacionados con la dimensión sagrada y de respeto requerida. Para esto el hacedor trabaja siempre agradeciendo a la tierra, en lugares y días escogidos, en un lapso temporal de siete semanas; también hay un sistema ritual para mandar hacer, encargar y recibir cierto tipo de instrumentos de cuerda, donde una transacción económica no es suficiente. Por ejemplo, para pedir un arpa (Malitzin) se debe reproducir la costumbre náhuatl del mismo modo que se pide de novia una muchacha huasteca. Esto último debido a la analogía expresada en: “el arpa es como una novia”. En este sentido, su presencia y producción son complejas. Con estas nociones en el contexto náhuatl huasteco, y al considerar un enfoque procesual del trabajo, se pudo distinguir dos tipos de guitarrerías e instrumentos: una dedicada a lo humano o profano (huapango) relacionado con la artesanía y otra dedicada a lo divino o sagrado (la danza del arpa o son de costumbre) vinculada con el respeto y lo sagrado. Por ejemplo, también entre wixárikas de Nayarit existe el trabajo ritualizado para los instrumentos destinado al aprendizaje, diferentes aquellos destinados al uso exclusivo para la diversión.

²⁸ Hacedor de guitarras huasteco, 2 de junio del año 2007, San Luis Potosí, México.

Para que el raweri sonara, tenía que ayunar la persona que iba a cortar el árbol, tenía que ayunar y cuando lo cortaba, tenía que ir un chamán, medir el pedazo, quitarle todo y dejárselo a esa partecita, a lo que ibas a hacer. Lo recogía y también tienes que tener el agua de chocolate, se busca el cantador, lo cortan ayunando, entonces también se hace. Ya nomás dejan el pedazo, pero ese instrumento suena bonito. Y cualquiera se enamora de ese, como que lo persiguen mucho.²⁹

Se observa que el constructor tiene un campo de conocimientos diferentes, que el músico la mayoría de las veces no dispone: conocer la mejor temporada y el lugar físico para cortar la madera; identificar en un árbol la parte idónea para servir a la construcción del instrumento; reconocer entre los árboles cuál brindará las mejores cualidades sonoras y estéticas; entender el proceso para secar y trabajar la madera; conocer la técnica de cómo “rascar” el bloque de madera o cómo ensamblar las diversas piezas para dar forma al instrumento; entender los particulares contextos de uso y, por lo tanto, el tipo de símbolos que los instrumentos deben portar. Igualmente, dependiendo del uso del instrumento (divino o humano), el constructor conoce las normas rituales que hay que respetar y seguir al pie de la tradición para cumplir con los objetivos deseados que muchas de las ocasiones no es la “perfección” técnica y sonora del instrumento. El laudero o guitarrero sabe la forma de asear, cepillar, añadir, lijar y barnizar la madera; sabe afilar la herramienta; en síntesis, conoce y domina las secuencias operativas y las técnicas del cuerpo para construir un instrumento musical.

Un elemento importante relacionado con este enfoque procesual es aquel relacionado con el registro del saber hacer en cada una de las secuencias operativas y las técnicas aplicadas a cada proceso del trabajo de guitarrero. Entre pueblos originarios existe una convención relacionada con la corporalidad y la cultura (antropomorfismo en el instrumento musical). Como se ha mencionado, la sistemática clasificatoria y la organología, usan nombres universales para el instrumento y para los órganos de cada uno, asumiendo que se encuentran frente a objetos materiales inanimados y clasificables. El estar en los talleres y los contextos de producción posibilitó encontrar una convención entre los diferentes pueblos originarios en lo tocante a los nombres de los órganos constructivos de guitarras, arpas, rabeles, relacionados con el cuerpo humano, apareciendo nombres como: cabeza, pescuezo, garganta, nariz, hombros, caderas, nalgas, panza, pecho, cintura, costillas, espalda, cara, boca, ceja, palma; y, un asunto de gran significación es, la presencia de un órgano relacionado con el corazón. Este órgano vital le confiere cualidades de tipo animista y enmarca al instrumento en otra lógica cultural diferente con la manera de relacionarnos con los objetos materiales y las cosas.

En Chamula, Chiapas, el hecho de que los artefactos sonoros tengan un órgano llamado corazón, otorgado por las divinidades, les concede la cualidad de ser sujetos comunitarios vivos, con una facultad o don especial al servicio de la comunidad. Por

²⁹ Constructor de guitarras wixárikas, 15 de marzo de 2019, El Colorín, Nayarit, México.

lo tanto, al igual que cualquier individuo Chamula, en su composición física y espiritual presentan los elementos significativos del cuerpo tsotsil, tales como el corazón, el *Ch'ulel* (alma) y el *Vallijel* (el animal que acompaña) atributos que los conectan con el mundo numinoso, histórico y socio cultural de Chamula, con el mundo *Ch'ulel*, traducido por convención como el alma. De esta manera al ser terminado: “Se bendice al instrumento porque será tocado para enaltecer mediante los sones a los seres sagrados. La primera bendición era realizada para consagrar el cuerpo de los instrumentos musicales porque se cree que también son seres con vida, que sienten, que hablan, que lloran y que cantan”³⁰.

Este órgano constructivo y vital, el corazón (*O'tan*), ofrece reflexionar acerca del instrumento musical en perspectiva diferente a un objeto material inanimado. En los pueblos originarios son concebidos como seres animados, senti pensantes, seres espirituales, “personas no humanas,” con el don de contar con la voz adecuada para lograr la comunicación entre el plano humano y el divino. Por eso a los instrumentos se les ofrece *pox* (trago) para diversos motivos: cuando estos no quieren “cantar” y están apenados o sentimentales por las malas acciones de los hombres, para alegrar el corazón y lograr la buena voz. Con el trago también se protege a los instrumentos de males de filiación cultural como la envidia y el mal de ojo, la cual puede representarse en que “se recorra la clavija” y el instrumento no suene bien (desafinado). Este proceso de pasar de ser un objeto material inanimado a ser considerados como seres con vida, emociones, aflicciones, es un indicio del proceso de transmisión, recepción, apropiación y resignificación de los instrumentos de modelo europeo en tierras mesoamericanas.

Palabras finales

Para finalizar se ha de reiterar que los sistemas de organología y organografía son útiles como herramientas para un primer acercamiento a los instrumentos musicales en un intento de catalogarlos, sin embargo dichos sistemas tienen sus inconvenientes cuando el investigador de las ciencias sociales y humanas se enfrenta a sistemas tradicionales en donde los instrumentos cumplen funciones metamusicales, haciendo que dichos instrumentos no sean simplemente objetos materiales inanimados, sino que sean considerados seres espirituales animados y sean revestidos de complejos significados por la cultura en la que participan. En los casos presentados en este artículo, los usos sociales y los simbolismos de los instrumentos aparecen estrechamente relacionados con la visión cosmogónica de sus constructores y con los particulares contextos rituales y festivos. Así, el maíz, el corazón, el servicio comunitario,

³⁰ Delmar Ulises Méndez Gómez, “Del ch'ulel al son. Las guitarras de los pueblos originarios de Los Altos de Chiapas”, en *Donde las Guitarras caminan. Aproximaciones diversas a las Guitarras desde Paracho, Michoacán*, editado por Víctor Hernández y Abel García López (Ciudad México: Morevallo/Ayuntamiento Municipal de Paracho, 2019), 131.

el mundo numinoso de ánimas, almas, ch'ulel, vayijel, son las claves para la etno-laudería, para el estudio e interpretación del hacer instrumentos de cuerda desde una perspectiva humanística.

Referencias

Fuentes primarias

Entrevistas

Entrevista realizada por Víctor Hernández Vaca al hacedor de guitarras huasteco, 2 de junio de 2007, San Luis Potosí, México.

_____. constructor de guitarras wixárika, 17 de enero de 2017, Tepic Nayarit, México.

_____. músico constructor de rabel y canari wixárika (Huichol), 15 de junio de 2017, El Colorín, Nayarit, México.

_____. constructor de guitarras wixárikas, 15 de marzo de 2019, El Colorín, Nayarit, México.

Fuentes secundarias

Cassanova Oliva, Ana Victoria. *Problemática organológica cubana, crítica a la sistemática de los instrumentos musicales*. La Habana: Casa de las Américas, 1988.

Chamorro Escalante, Arturo. *Los instrumentos de percusión en México*. Ciudad de México: El Colegio de Michoacán, 1984.

Contreras Arias, Juan Guillermo. *Atlas Cultural de México: Música*. Ciudad de México: Secretaría de Educación Pública SEP, Instituto Nacional de Antropología e Historia INAH, Planeta, 1988.

De la Mora, Rodrigo. *Xaweri, Kanari niawari wixárika. Música Tradicional wixárika*. Jalisco: PACMyC, 2003, CD-ROM.

Flores Dorantes, Felipe y Flores García, Lorenza. *Organología aplicada a instrumentos musicales prehispánicos*. Ciudad de México: Instituto Nacional de Antropología e Historia INAH, 1981.

Hernández Azuara, Cesar. *Huapango, el son huasteco y sus instrumentos musicales en los siglos XIX y XX*. Ciudad de México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social CIESAS, El Colegio de San Luis, Potosí, 2003.

Hernández Vaca, Víctor. *¡Que suenen pero que duren! Historia de la laudería en la cuenca del Tepalcatepec*. Ciudad de México: El Colegio de Michoacán, 2008.

_____. *La mata de los instrumentos musicales huastecos. Texquitote, San Luis Potosí*. Ciudad de México: El Colegio de Michoacán, 2018.

- _____ y López García Abel, *Donde las Guitarras caminan. Aproximaciones diversas a las Guitarras desde Paracho, Michoacán*. Ciudad de México: Morevallado/Ayuntamiento Municipal de Paracho, 2019.
- Herrejón Peredo, Carlos. “Tradición, esbozo de algunos conceptos”. *Relaciones, Estudios de Historia y Sociedad* Vol.15: n° 59: 135-149.
- Samuel Martí. *Instrumentos musicales precortesianos*. Ciudad de México: Instituto Nacional de Antropología e Historia INAH, 1968.
- Mantle, Hood. *The ethnomusicologist*. Los Angeles: Institute of Ethnomusicology University of California, 1971.
- Méndez Gómez, Delmar Ulises. “Del ch’ulel al son. Las guitarras de los pueblos originarios de Los Altos de Chiapas”. En *Donde las Guitarras caminan. Aproximaciones diversas a las Guitarras desde Paracho, Michoacán*, editado por Víctor Hernández y Abel García López. Ciudad de México: Morevallado/Ayuntamiento Municipal de Paracho, 2019, 127-140.
- Ochoa Cabrera, José Antonio y Claudia Cortés. *Catálogo de instrumentos musicales y objetos sonoros del México Indígena*. Ciudad de México: FONCA/grupo Luviná, 2002.
- Olmos, Miguel. *El Sabio de la Fiesta, Música y Mitología en la región cahitahumara*. Ciudad de México: Instituto Nacional de Antropología e Historia INAH, 1998.
- Pedrell, Felipe. *Emporio Científico e Histórico de ORGANOGRAFÍA musical antigua española*. Barcelona: Juan Gili, librero, 1901.
- Roubina, Evguenia. *Los instrumentos de arco en la Nueva España*. Ciudad de México: CONACULTA/FONCA, 1999.
- Suárez, María Teresa. *La caja de órgano en Nueva España durante el barroco*. Ciudad de México: CENIDIM, 1991.
- Varela R, Leticia T. *La música en la vida de los yaquis*. Sonora: Gobierno del Estado de Sonora y Secretaría de Fomento Educativo y Cultura, 1988.
- Vega, Carlos. *Los instrumentos musicales aborígenes y criollos de la Argentina. Un ensayo sobre las clasificaciones universales. Un panorama gráfico de los instrumentos americanos*. Buenos Aires: Centurión, 1946.

¿Hacia dónde van las ciencias sociales? Un análisis sobre la tendencia en México a partir de la Revista Mexicana de Sociología

Where are the Social Sciences going? An analysis of the trend in Mexico from the Revista Mexicana de Sociología

Recibido el 16 de abril de 2020, aceptado el 02 de junio de 2020

Raul Anthony Olmedo Neri*

Resumen

Las ciencias sociales en México han desarrollado una amplitud de objetos de estudio propio del incremento de los programas a nivel universitario y posgrado, así como de los complejos hechos sociales que se desarrollan en la realidad mexicana. En este sentido, resulta necesario identificar no sólo estos abordajes sino el cambio que se ha presentado a lo largo del tiempo; una forma en que esto se puede hacer es mediante el análisis de artículos publicados en revistas de renombrada trascendencia en este campo del conocimiento.

Bajo este contexto, el presente trabajo articula un análisis sobre el campo de estudio de las publicaciones realizadas en la Revista Mexicana de Sociología (RMS) de 2010 a 2019, con el método de análisis de contenido para generar siete categorías analíticas que sirvieron para clasificar los textos y poder construir un panorama sobre su crecimiento o decrecimiento a lo largo del periodo analizado.

Palabras clave: ciencias sociales, Revista Mexicana de Sociología, análisis de contenido, licenciatura.

* Estudiante de maestría en Comunicación de la Universidad Autónoma de México, raulanthony@yaho.com.mx

Abstract

The social sciences in Mexico have developed a range of objects of study typical of the increase in study programs at the university and postgraduate levels, as well as the complex social events that take place in the Mexican reality. In this sense, it is necessary to identify not only these approaches but the change that has occurred over time. One way this can be done is through the analysis of articles published in journals of renowned significance in this field of knowledge.

In this context, the present work articulates an analysis on the field of study of the publications made in the Mexican Journal of Sociology (RMS) from 2010 to 2019, with the content analysis method to generate seven analytical categories that served to classify the texts and to be able to construct a panorama of their growth or decrease throughout the period analyzed.

Keywords: social sciences; Mexican Journal of Sociology; content analysis; bachelor's degree.

Introducción

Las ciencias sociales han tenido un impacto importante en la realidad social concreta de México; su enfoque ha respondido a las necesidades sociales, políticas y culturales cambiantes en el contexto mexicano. No obstante, en los últimos años los campos de estudio de las diferentes disciplinas que en conjunto conforman las ciencias sociales han sufrido cambios particulares emanados de la complejidad de interrelaciones que se dan en el mundo social, por un lado, así como de los desarrollos tecnológicos que están basados en la rapidez y la innovación constante, por otro.

De esta manera, a lo largo del tiempo, la agenda de enfoques, temas y objetos de este campo plural se ha modificado conforme al contexto y las demandas propias que se presentan en el proceso de investigación. El presente trabajo aborda la historia de las ciencias sociales en México en el siglo XX desde dos puntos medulares, a saber: la formación de profesionales en estas áreas a nivel superior (universitario), así como la creación de espacios y medios de difusión de los resultados de las investigaciones que se desarrollan en este campo científico del conocimiento.

Además, en el trabajo se realiza un estudio del contexto temático actual de la investigación en el campo de las ciencias sociales a partir del análisis de los artículos publicados en los números de la *Revista Mexicana de Sociología*, durante el periodo comprendido entre 2000 y 2019, debido a su trayectoria en la academia mexicana como un espacio para la publicación y difusión de investigaciones científicas desde disciplinas como la sociología, economía, ciencia política, entre otras y sus respectivas interrelaciones por un lado, así como de la amplitud del campo sociológico dentro de esta área de conocimiento científico. Su comportamiento a lo largo del siglo XXI puede mostrar un panorama sobre qué temáticas están siendo abordadas

en la producción del conocimiento y cuáles son los temas que están siendo objeto de estudio desde esta disciplina.

Para dicho proceso analítico se ha utilizado el método de análisis de contenido con el fin de generar siete categorías que aglutinan temáticas similares con la finalidad de construir el contexto sobre cuáles son los tópicos constantes en dicha revista, así como las tendencias y los retos teórico-prácticos que dan paso a la conformación de un campo de estudio donde la propia realidad se impone ante el investigador para considerar la complejidad y, por ende, en la multidisciplinariedad como contextos y retos de desarrollo en las ciencias sociales en su futuro próximo.

La historia de las ciencias sociales en México

La historia de las ciencias sociales en México es relativamente reciente. Quizá los dos retos más importantes a los que se enfrentaron los pioneros de este campo en el país fue, en un primer lugar, a la construcción de espacios para la formación de profesionistas que abordaran el hecho social desde la mirada científica y los métodos desarrollados en otros países desde la sociología, la historia y la antropología, mismos que fueron interpretados y aplicados desde un contexto diferente; y, después, a la difusión del trabajo que se desarrollaba para fundamentar la mirada y propuestas derivadas de esta parte de la ciencia para incidir en la realidad mexicana.

De esta manera, encontrar el trazo histórico de estos dos retos permite identificar el devenir de las ciencias sociales en el país, la expansión de su oferta en otras universidades más allá de aquéllas que se encontraban en la capital de México y las tendencias en términos temáticos en lo que va del siglo XXI; dichos campos están abriendo un camino que, más allá de las delimitaciones de cada una de las disciplinas que conforman las ciencias sociales, borra las fronteras y comienza a trabajar el hecho social desde la propia imposición que el objeto de estudio hace hacia el investigador para poder ser explicado.

Respecto a la formación de profesionistas en estas áreas, su desarrollo estuvo concatenado con el crecimiento de la infraestructura educativa a nivel superior en las diferentes regiones del país, así como a la construcción de redes entre quienes hacían investigación desde esos campos para la contribución de propuestas con la finalidad de resolver los “grandes” y constantes problemas de la nación. De allí que este reto estuviera relacionado con el proceso de profesionalización en México, así como de los objetivos de incrementar el nivel educativo de la propia población. Dicho crecimiento estuvo determinado por las diferentes directrices de las administraciones federales y estatales respecto al presupuesto para todo ese proceso de consolidación, tanto de infraestructura como de investigadores, que daría paso a la formación de nuevas generaciones de científicos sociales.

Este proceso, a veces lento o rápido según la administración en curso, fue paralelo a la construcción de organizaciones cuyos objetivos era dar cuenta no sólo de la his-

toria de las ciencias sociales en el país, sino de su monitoreo de avance y la construcción de una agenda temática que respondiera a los retos en el mundo social. Aunque desde el 2 de agosto de 1959 se fundó la Academia de Investigación Científica (desde 1996, Academia Mexicana de Ciencias), esta asociación siempre ha tenido un énfasis en las ciencias naturales, que se muestra incluso como parte de sus objetivos específicos¹, por lo que el factor social, si bien estuvo presente, no poseía una relevancia en términos de reconocimiento, alcance e impacto.

De esta manera, se debe esperar a 1976, año en que se crea el Consejo Mexicano de Ciencias Sociales (COMECOSO), el cual estuvo conformado por diferentes investigadores que venían desarrollando la investigación social desde distintas ciencias. De allí que:

El grupo de sociólogos, economistas e historiadores que fundaron el consejo, lo hacían impulsados por la necesidad de fortalecer las carreras profesionales en disciplinas sociales, que realizaban su incipiente labor en el país con escasos recursos humanos y materiales, la investigación en el área y promover la publicación y distribución de sus resultados.²

La mayoría de los participantes y fundadores de esta organización provenían de diferentes centros y universidades que se aglutinaban en el entonces Distrito Federal (actualmente, Ciudad de México) como el Instituto de Investigaciones Sociales (IIS) de la Universidad Nacional Autónoma de México, creado en 11 de abril de 1930; el Centro de Estudios Sociológicos (CES) de El Colegio de México, creado el 16 de octubre de 1940; y el Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), en 1939, entre otros.

Por consecuencia, dicha organización se gestó en el centro del país derivado de la centralización de recursos y población para la modernización de México en el proyecto de Nación emanado de la Revolución Mexicana (donde uno de sus pilares fue el sistema educativo), y que tiene directrices similares al proceso de desarrollo sustentado en el Porfiriato, esto es, desde el centro hacia la periferia³. Así, con limitantes materiales y a veces de capital social, se comenzó con una expansión de las ciencias sociales tanto en su formación alrededor del país como en las aportaciones a la realidad nacional de acuerdo con los retos y contextos que existían en cada estado, región y comunidades.

¹ Academia Mexicana de Ciencia, “Acerca de...”, https://www.amc.edu.mx/amc/index.php?option=com_content&view=article&id=59&Itemid=79 (fecha de consulta: 5 de septiembre de 2019).

² Cristina Puga Espinosa, “Las ciencias sociales mexicanas en la primera década del siglo XXI”, *Polis* Vol. 8: n° 2 (2012): 21.

³ Cabe mencionar que está lógica no es única ya que, a lo largo de la historia, los diferentes gobiernos fueron cambiando, reforzando o imponiendo a través de la política del Estado una estructura y visión de la educación universitaria de acuerdo con las necesidades cada vez más visibles de los estados, las regiones y el propio país.

Paralelamente a este primer grupo de investigación netamente social, se fueron constituyendo asociaciones civiles formadas por investigadores de acuerdo con sus intereses de investigación y campos disciplinarios de acción, por un lado, y del fortalecimiento de sus bases teórico-metodológicas, por otro. Tal es el caso de la Asociación Mexicana de Investigadores de la Comunicación (1979) y la Asociación Mexicana de Estudios Rurales (1994), las cuales presentaban ya un claro campo de trabajo, corrientes específicas y objetivos particulares necesarios para comprender la realidad de la sociedad mexicana. A la par de las asociaciones, los investigadores fueron generando espacios de reflexión como congresos, seminarios y simposios que dieron pauta tanto a la difusión de sus trabajos como a la consolidación de las ciencias sociales como disciplinas científicas que delimitaron campos de conocimiento, metodologías de abordaje y cuerpos teóricos para explicar la realidad.

Pronto, como mencionan Puga y Contreras⁴, se dio paso a una descentralización de la formación y producción del conocimiento desde las ciencias sociales a tal grado que, como se muestra en el siguiente mapa, las licenciaturas de esta área del conocimiento han adquirido un peso particular por su distribución conforme a las regiones que la COMECOSO emplea.



⁴ Cristina Puga Espinosa y Oscar F. Contreras, *Informe sobre las ciencias sociales en México* (México: Consejo Mexicano de Ciencias Sociales COMECOSO, Foro Consultivo, Científico y Tecnológico AC, 2015), 16.

Figura 1. México: número de carreras en *ciencias sociales* por entidad, 2015.

Fuente: elaboración propia con datos de Puga y Contreras.

Así, si en principio la formación profesional estaba centralizada en la capital del país, actualmente, se ha dado un proceso de desarrollo y distribución en otras regiones de México, reduciendo la diferencia entre las instituciones y su oferta académica en ciencias sociales para los estudiantes de cada estado. Muestra de ello es que, aunque la zona Metropolitana sigue ostentando el área geográfica con más carreras ofrecidas en ciencias sociales, la diferencia porcentual con la región Centro-Occidente (la más baja) es de 30.60%, lo cual muestra que la brecha en términos cuantitativos se ha reducido considerablemente.

Si bien el campo de las ciencias sociales ha ganado reconocimiento en el ámbito mexicano, el crecimiento de las matrículas y en las diferentes carreras muestra el interés en una disciplina y su potencial mercado laboral. De hecho, de acuerdo con Puga y Contreras⁵, la distribución de la matrícula en las carreras permite observar cuáles de ellas poseen una atracción relevante. En la siguiente tabla se muestra una el número de estudiantes matriculados a nivel nacional en carreras de ciencias sociales durante el periodo 2014-2015.

Carrera	Número de matriculados a nivel nacional
Administración ⁶	328,505
Antropología	4,650
Ciencia Política ⁷	18,686
Comunicación ⁸	96,623
Contaduría ⁹	112,870
Derecho	290,351
Economía	29,739
Relaciones Internacionales	50,601
Sociología	10,316

Tabla 1. Matrícula de estudiantes en *ciencias sociales* en México.Fuente: elaboración propia con datos de ANUIES, 2015¹⁰.⁵ *Ibíd.*⁶ Incluye toda licenciatura cuyo título posea la palabra administración, a excepción de la Licenciatura en Ciencias Políticas y Administración Pública. También se incluyen los títulos de Técnico Superior Universitario con orientación a la administración.⁷ Incluye la matrícula de la Licenciatura en Ciencias Políticas y Administración Pública.⁸ No incluye las Ingenierías en Tecnologías de la Información y la Comunicación. Se incluyen los títulos de Técnico Superior Universitario con orientación en Comunicación, así como la Licenciatura en Periodismo.⁹ Incluye todos los títulos que tienen una orientación a la Contaduría (pública, fiscal, finanzas, dirección, entre otras).¹⁰ Esta información fue obtenida de la Asociación Nacional de Universidades e Instituciones de Educación Superior, *Anuario Estadístico de Educación Superior*, (México: 2015), <http://www.anuies.mx/informacion-y-servicios/informacion-estadistica-de-educacion-superior/anuario-estadistico-de-educacion-superior> (fecha de consulta: 7 de junio de 2020).

Con estos datos se observa que las tres carreras con mayor número de matrícula a nivel nacional en el ámbito de las ciencias sociales son: Administración, Derecho y Contaduría; estas profesiones tienen un carácter profesional eminentemente liberal en cuanto a ejercicio se refiere. Esto permite entender que no se posee una homogeneidad respecto al crecimiento de las carreras enfocadas a hechos sociales. Por el contrario, estas responden a factores individuales de decisión y también externos de demanda.

Esta expansión, sin embargo, aún supone un reto de comunicación y configuración de redes no sólo entre instituciones, sino entre académicos y estudiantes que coadyuven al diálogo del quehacer social en la ciencia, así como la conformación de programas enfocados en alguna o varias de las disciplinas científicas que conforman las ciencias sociales.

Ahora bien, conforme se formaban profesionales en el ámbito social, también se generaban investigaciones que, por su análisis y propuestas, debían ser difundidas más allá de la propia universidad donde se realizaba, haciendo de la necesidad de generar espacios de difusión científica se convirtiera en un reto que sufriría la misma tendencia que la distribución de ofertas académicas en las universidades. Por lo tanto, entre los primeros esfuerzos para difundir los trabajos después de una revisión teórica y metodológica encontramos la creación de la Revista Mexicana de Sociología en la década de los años treinta del siglo pasado, específicamente en 1939¹¹, donde su fundador, Lucio Mendieta Núñez, publica un artículo en el que identifica la trayectoria histórica de la sociología en el país.

Con el paso del tiempo, la construcción de estos espacios académicos para la producción, publicación y difusión de los temas abordados desde las ciencias sociales ha conformado todo un conjunto de revistas especializadas en el área social para poner en la mesa de debate los problemas que los científicos de esta área estudian, con la finalidad de proponer soluciones viables. Esta construcción a nivel nacional ha encontrado un incremento con los desarrollos tecnológicos que han abierto la posibilidad de publicar y revisar investigaciones en revistas digitales de otros países.

Lo anterior ha desencadenado que las revistas académicas en México desarrollen un proceso de convergencia digital con el propósito de dar atención a las demandas no sólo de las instituciones como el Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACYT), que se encargan de establecer criterios sobre la producción de conoci-

¹¹ Laura Angélica Montoya López y Margarita Olvera Serrano, “La historiografía de la sociología en México: balances y una propuesta de interpretación desde la historia conceptual”, *Sociológica* Vol. 28: n° 80 (2013): 10; Nancy Santa Fe, “Revista Mexicana de Sociología, central en la consolidación de las ciencias sociales en México y América Latina”, *Resonancias. Blog del Instituto de Investigaciones Sociales de la UNAM*, 24 de abril de 2019, <https://www.iis.unam.mx/blog/revista-mexicana-de-sociologia-central-en-la-consolidacion-de-las-ciencias-sociales-de-mexico-y-america-latina/> (fecha de consulta: 2 de abril de 2020).

miento y validación de los espacios donde se publica, sino como respuesta del proceso globalizante y enajenador que el espacio virtual supone en tanto “[...] el soporte está siendo desplazado por este gran espacio digital, en donde todo se crea, pero no se destruye, sólo se almacena; y donde se pretende insertar todo aquello que no nació allí, como la cultura, la información y los individuos”¹².

De hecho, el CONACYT ha incorporado en su lista de revistas un número considerable de aquellas que cumplen con los requisitos administrativos para la publicación de artículos en esta área de conocimiento. De acuerdo con la lista de revistas que conforman el área cinco, se han identificado 75 revistas que atienden los campos científicos de las ciencias sociales. Cabe mencionar que este número no corresponde al total de revistas que tratan ese tema en México, sino que son sólo aquellas que han cumplido los estándares de calidad, periodicidad y financiamiento que el CONACYT establece para incorporarlas en dicha lista y reconocerlas para procesos de evaluación de investigadores, instituciones y programas.

Este número de revistas, por ejemplo, presentan una característica particular en tanto que su origen se encuentra en diferentes instituciones geográficamente identificadas, por lo que, desde el punto de vista espacial, se puede reconocer su distribución de acuerdo con las regiones que COMECOSO ha definido para sus fines de investigación. En este sentido, en la siguiente figura, se puede observar la distribución de dichas revistas por región.

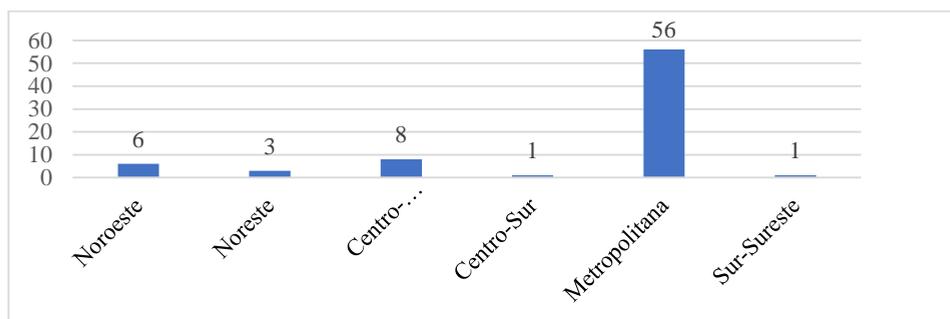


Figura 2. Distribución de revistas avaladas por CONACYT por región.

Fuente: elaboración propia con datos de CONACYT, 2019¹³.

Como se observa, bajo esta dinámica existe una concentración de las revistas en la región Metropolitana donde se encuentran 56 de las 75 revistas, es decir el 74.6%

¹² Carola García Calderón y Raul Anthony Olmedo Neri, “El nuevo opio del pueblo. Apuntes desde la Economía Política de la Comunicación para (des)entender la esfera digital”, *Iberoamérica Social* n°12 (2019): 89.

¹³ CONACYT, *Sistema de Clasificación de Revistas Mexicanas de Ciencia y Tecnología, CRMICYT: V. Ciencias Sociales*, <http://www.revistascytconacyt.mx/index.php/revistas/area/5> (fecha de consulta: 8 de septiembre de 2019).

del total. La distribución también muestra que, a pesar de esa concentración, las demás regiones están en proceso de crecimiento, particularmente las regiones Centro-Occidente y Noroeste, que poseen ocho y seis revistas respectivamente.

Si se desgrega esta distribución por estado, se podrá observar cuáles entidades federativas concentran el mayor número de revistas. En la siguiente figura se muestra el porcentaje de distribución por entidad.

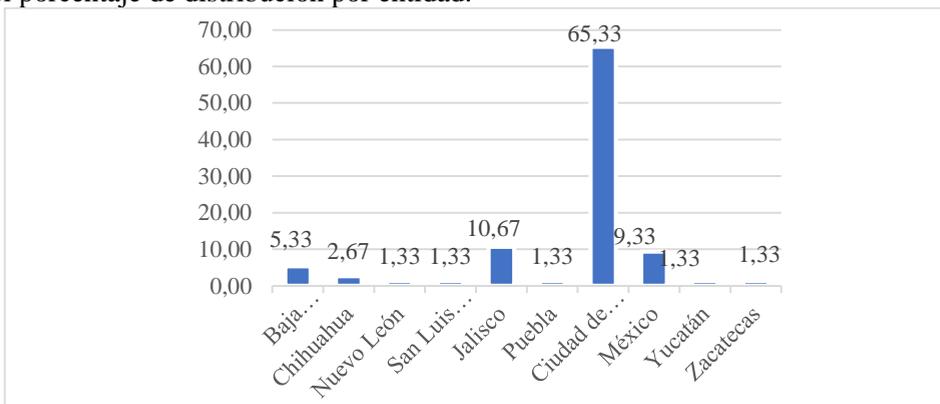


Figura 3. Porcentaje de distribución por entidad de revistas reconocidas por el CONACYT.
Fuente: Elaboración propia con datos de CONACYT, 2019.

De esta manera, la concentración regional se redistribuye a los estados de la Ciudad de México con el mayor porcentaje de concentración (65.33%), seguido de Jalisco (10.67%) y Estado de México (9.33%). Ahora bien, aún en esta aparente concentración, existe una redistribución en cuanto a las universidades que sustentan dichos proyectos editoriales; muestra de ello es la siguiente figura donde se enlistan las universidades desde las cuales se mantienen estas revistas.

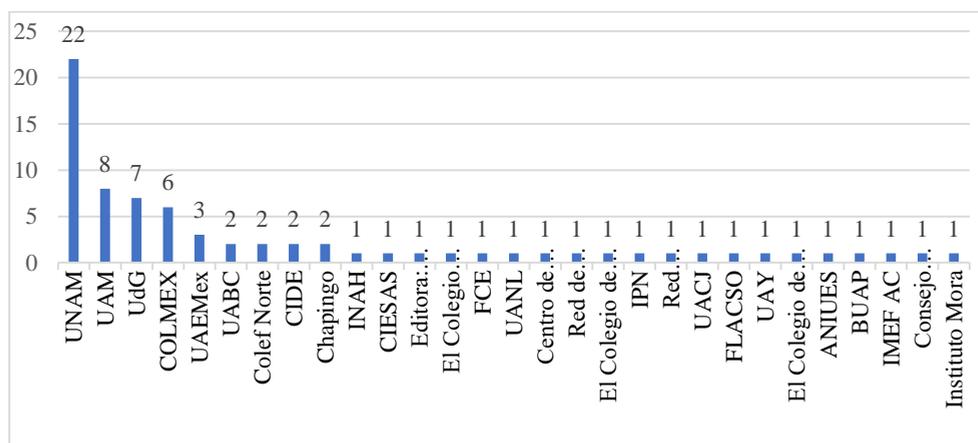


Figura 4. Distribución de revistas por instituciones educativas.
Fuente: elaboración propia con datos de CONACYT, 2019.

Así, las cinco universidades mexicanas que concentran el mayor número de revistas reconocidas por CONACYT para la promoción y difusión de investigaciones en ciencias sociales son la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), Universidad Autónoma Metropolitana (UAM), Universidad de Guadalajara (UdG), el Colegio de México (COLMEX) y la Universidad Autónoma del Estado México (UAEMex).

De ellas destaca la Universidad de Guadalajara como una institución que ha desarrollado parte considerable de las ciencias sociales en la región Centro-Occidente; las demás instituciones representan parte de la lógica de producción y distribución del conocimiento imperante, es decir, desde el centro hacia la periferia.

Por otro lado, la cuantificación de este tipo de espacios también permite materializar las temáticas que abordan, lo cual resulta importante en tanto que se permite generar un primer panorama sobre la constitución de áreas analíticas que se han formado con el paso del tiempo. Para ello, se han registrado las temáticas que cada una de las revistas del área coloca en su registro ante CONACYT, lo cual muestra una proliferación temática expresada en la siguiente figura.

Como se puede observar, las cinco disciplinas científicas dentro de las ciencias sociales que poseen una mayor cantidad de espacios para difundir sus estudios, resultados y aportaciones son la economía (15), ciencias sociales (14) ciencia política (12), educación (10) y sociología (10); estas áreas en conjunto establecen ámbitos particulares y generales que dan sentido a gran parte de la tendencia temática en ciencias sociales. Aunque existen tópicos que bien podrían agruparse con otros más, la necesidad de identificar cuáles son dichos temas dota de relevancia los campos específicos que están siendo atendidos por estos espacios para la difusión del conocimiento.

En esta figura destaca la temática “ciencias sociales” como un espacio general que da cabida a un área amplia en donde todos los temas que aborden el hecho social tienen posibilidad de publicación, lo cual muestra que, si bien las fronteras teórico-metodológicas siguen teniendo presencia, éstas comienzan a permitir el flujo de otras disciplinas, de otras técnicas y, por ende, de otras interpretaciones analíticas igualmente válidas a las presentadas en ese objeto de estudio.

Finalmente, estos espacios se gestan a través de la construcción de redes entre quienes mantienen dichos proyectos, sea a través del proceso administrativo, logístico, de evaluación, o publicación; estos dos últimos sectores pueden estar integrados por investigadores de la misma institución o de diferentes cuerpos académicos que trascienden fronteras nacionales. Entonces, de manera general, se puede observar que el desarrollo de las ciencias sociales en México respecto a su enseñanza se ha descentralizado, aunque no sucede así con los espacios para la generación de conocimiento avalados por instituciones que “certifican” la generación y difusión del conocimiento emanado de las instituciones, lo cual supone un reto para las revistas que

Olmedo Neri, Raul Anthony. ¿Hacia dónde van las ciencias sociales? Un análisis sobre la tendencia en México a partir de la Revista Mexicana de Sociología Vol. X, No. 10, enero-junio 2020

buscan incrementar su presencia en el mundo académico y que requieren adherirse a los criterios previamente establecidos por CONACYT, por ejemplo.

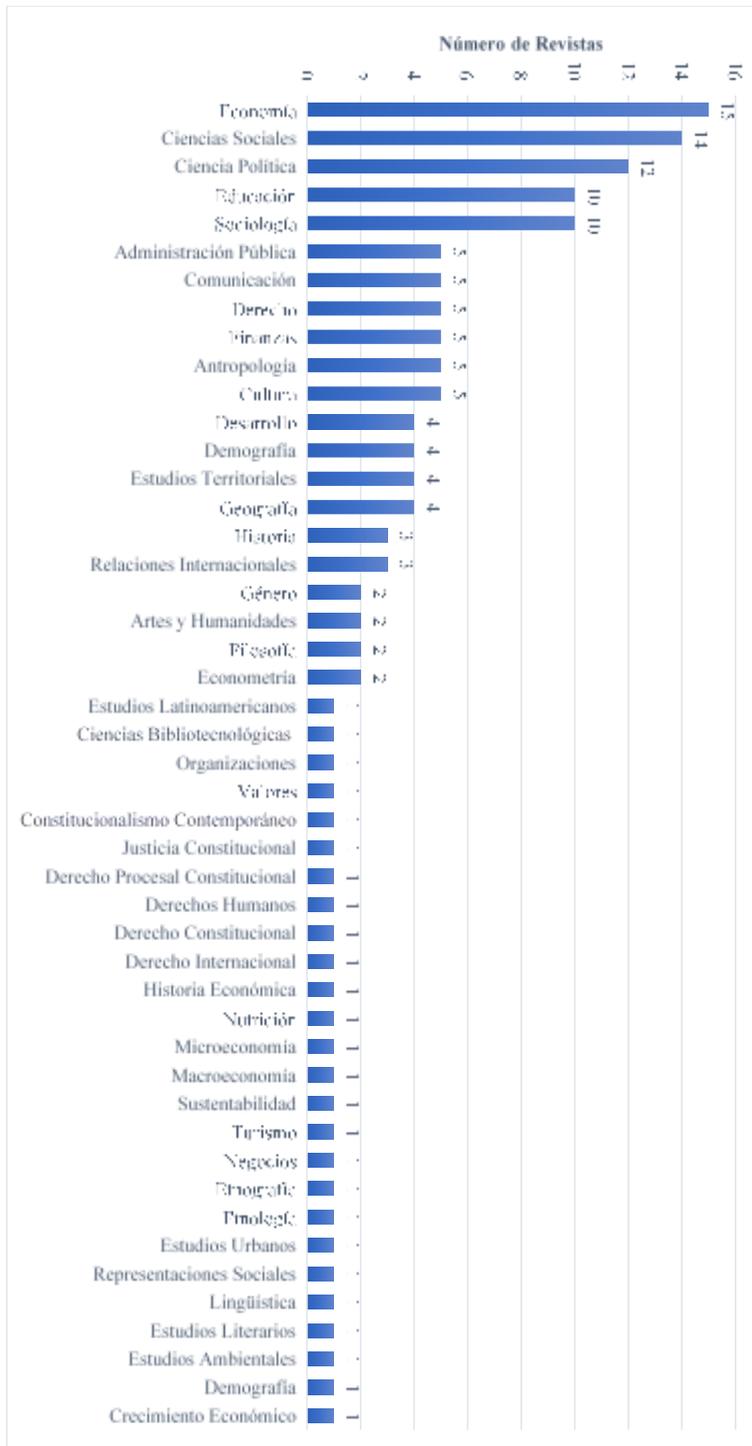


Figura 5. Temas publicados por revistas.
Fuente: elaboración propia a partir de la información de cada revista analizada

La agenda temática: un panorama desde la Revista Mexicana de Sociología

Como se ha visto, las ciencias sociales en México han tenido un crecimiento no sólo cuantitativo (en términos de número de carreras dentro de este campo y de las instituciones que las ofrecen) sino también en el ámbito cualitativo sobre los temas que están siendo abordados. Es en el último aspecto en que las revistas de investigación adquieren materialidad y relevancia por ser los espacios de evaluación y difusión de los temas que implican ser analizados desde una perspectiva científica-social.

Bajo este contexto, se ha desarrollado un análisis de contenido de los artículos publicados en la Revista Mexicana de Sociología (RMS) en el periodo 2000-2019, con la finalidad de construir el panorama temático que en esta revista se ha generado en lo que va del siglo XXI¹⁴. Los criterios de selección para el análisis estuvieron basados en la antigüedad de la revista, constancia de publicación, su validez y registro ante el CONACYT, así como la amplitud que el campo sociológico posee en el plano de las ciencias sociales.

Respecto a la justificación del campo sociológico como uno amplio y general, ésta concuerda con la fundamentación histórico-teórica que Giménez postula al identificar a la sociología junto con la historia y la antropología como fundadoras e integrantes del eje orientador del “hecho social”. De hecho, “buena parte de las llamadas ‘ciencias sociales’ ha sido desprendimiento temático o sectorial de la Sociología, por implosión interna o por exigencias de especialización”¹⁵.

En este sentido, es Giménez quien en su argumentación presenta la siguiente clasificación:



Figura 6. Clasificación de las Ciencias.

Fuente: Gilberto Giménez, “El debate sobre la prospectiva”, 396.

¹⁴ Si bien se reconoce que todo proceso de difusión del conocimiento en revistas académicas implica aspectos de temática, pertinencia y en algunos casos de poder que yace en los comités científicos, lo cierto es que esas variables y perspectivas dentro del objeto de estudio rebasan los alcances del presente trabajo. Reconocer estas asimetrías de poder potenciales en las estructuras de las revistas científicas es observar que la objetividad puede ser sesgada por otros elementos fuera del propio proceso de evaluación de las propuestas enviadas.

¹⁵ Gilberto Giménez, “El debate sobre la prospectiva de las Ciencias Sociales en los umbrales del nuevo milenio”, *Revista Mexicana de Sociología* Vol. 65: n° 2 (2003): 364.

Este argumento concuerda con lo que Habermas menciona tras hacer el recorrido de las ciencias sociales, ya que la sociología “surge como una disciplina que se hace cargo de los problemas que la Política y la Economía iban dejando de lado a medida que se convertían en ciencias especializadas”¹⁶. En este sentido, es que el campo teórico que la sociología supone da la posibilidad de conocer de manera exploratoria la situación de los temas abordados desde las ciencias sociales en México.

Para dicho análisis se empleó el método de análisis de contenido que, de acuerdo con Fernández, posee características que permiten que el análisis sea objetivo, sistemático y susceptible de cuantificación. De esta manera, se crearon siete unidades de análisis, las cuales “son segmentos que interesa investigar del contenido de los mensajes escritos, susceptibles posteriormente de ser expresados en desglosados en categorías y subcategorías”¹⁷, con las que se clasificaron los 456 artículos presentados en la sección “Artículos” de cada uno de los 79 números publicados en la RMS durante el periodo mencionado.

En la siguiente tabla se muestran las unidades de análisis y las temáticas que aglomeran.

Unidades de Análisis	Temáticas
Política	Políticas públicas, Estado, seguridad, crimen organizado, relaciones internacionales, corrupción.
Ambiente	Ecología política, extractivismo, megaproyectos, conflictos socioambientales cambio climático, sociología rural, sustentabilidad, desastres naturales y vulnerabilidad.
Comunicación	Teoría, esfera digital, economía política de la comunicación, transmediaciones, comunicación política, <i>big data</i> , análisis de discurso.
Teoría sociológica	Teoría, escuelas sociológicas, pensadores, movimientos sociales, sindicalismo.
Cultura	Antropología, cultura, grupos indígenas, política indigenista, migración, etnografía, estudios culturales, identidad, xenofobia.
Economía	Neoliberalismo, finanzas, tratados, macro y microeconomía, empresas, globalización.
Género	Teoría feminista, teoría <i>queer</i> , perspectiva de género, feminicidios, diversidad sexual.

Tabla 2. Unidades de análisis.

Fuente: elaboración propia.

¹⁶ Jürgen Habermas, *Teoría de la acción comunicativa* vol. I (Madrid: Taurus, 1988), 19.

¹⁷ Flory Fernández Chaves, “El análisis de contenido como ayuda metodológica para la investigación”, *Revista de Ciencias Sociales* Vol. 2: n° 96 (2002): 38.

Dichas unidades de análisis no suponen un aislamiento temático de los trabajos, ya que eso sería negar la complejidad que se encuentra presente en las ciencias sociales respecto a los temas que aborda¹⁸; por el contrario, se conforman como una propuesta que intenta dar paso a la construcción de un panorama sobre los temas que están siendo abordados en lo que va del siglo XXI en la Revista Mexicana de Sociología.

Así, con este análisis se pueden observar cambios significativos en torno a la publicación de artículos ya que, por ejemplo, el promedio de artículos publicados en esta sección durante el periodo analizado es de seis; de allí, la publicación con menor artículos fue el número tres del año 2010, donde sólo se publicaron tres artículos; mientras que los segundos números del año 2000 y 2001 se colocan como los ejemplares con más artículos publicados en esa sección, siendo diez cada uno.

De acuerdo con las unidades de análisis creadas, se realizó un agrupamiento por año, mismo que se presenta en la siguiente figura, que expone el número de artículos publicados anualmente respecto a las unidades de análisis previamente establecidas.

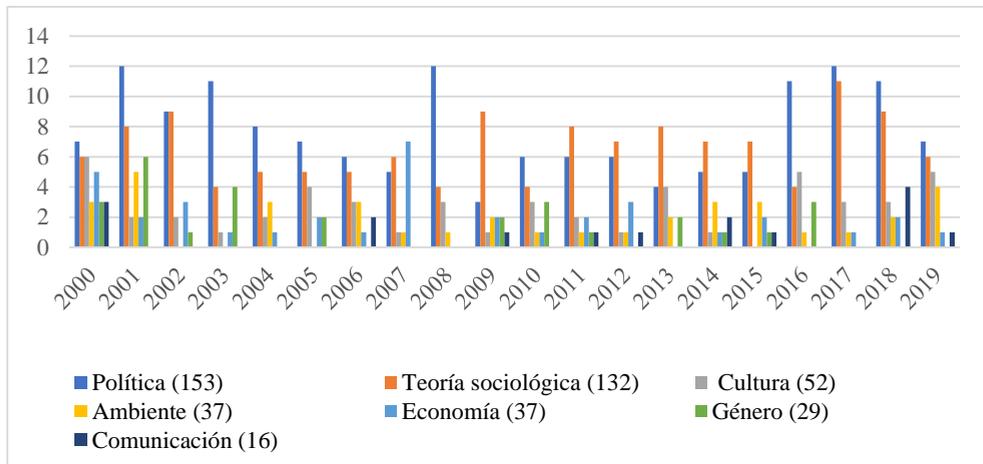


Figura 7. Número de artículos publicados por año, según temática.

Fuente: elaboración propia.

Como se observa, en lo que va del siglo XXI, las dos tendencias que se han desarrollado en estos 19 años en la RMS tienen que ver con cuestiones entorno al área política y a la teoría sociológica; de allí, las unidades de análisis referente a la cultura, ambiente, economía y género se encuentran en un proceso de crecimiento o estabilidad en esta revista, mientras que la unidad de análisis referente a temas de comunicación ha tenido poca presencia en este espacio de difusión del conocimiento.

¹⁸ Edgar Morin, “Epistemología de la complejidad”, en *Nuevos paradigmas, cultura y subjetividad*, editado por Dora Fried Schnitman (Buenos Aires: Paidós: 1994), 421-446.

Al desagregar esta información para su visualización temporal, se puede observar que existen unidades que tienen un desarrollo irregular y otras que se han mantenido constantes, por ejemplo, en las siguientes figuras se puede observar la conducta por año de las unidades de análisis generadas.

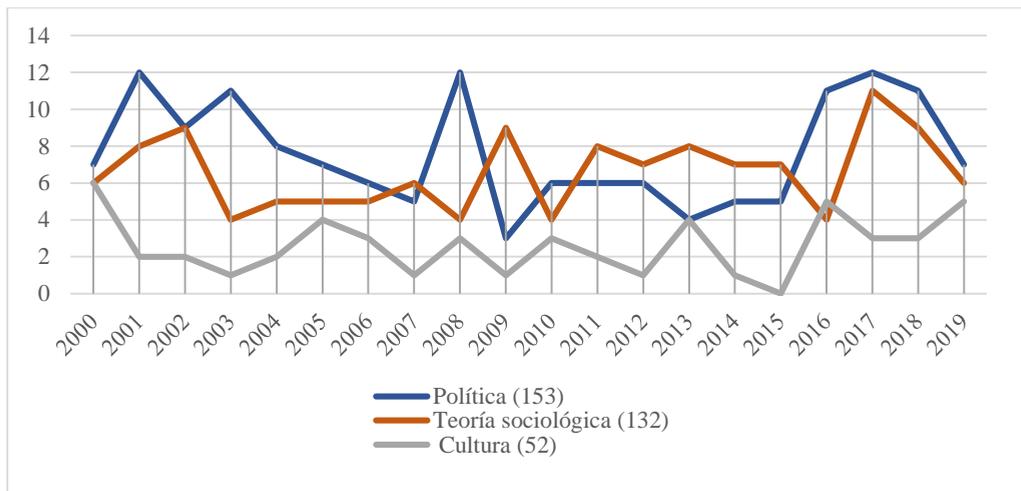


Figura 8. Publicación de artículos referentes a política, teoría sociológica y cultura.
Fuente: elaboración propia.

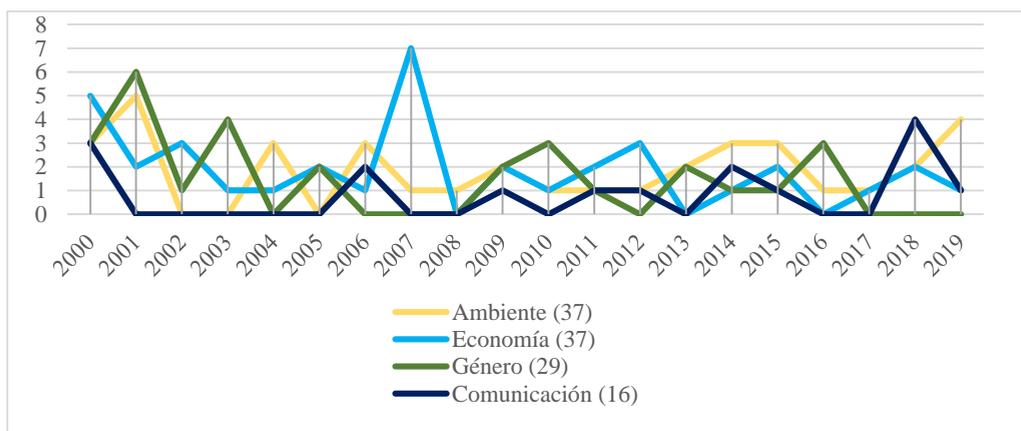


Figura 9. Artículos publicados por año referentes a ambiente, economía, género y comunicación.
Fuente: elaboración propia.

El análisis desde esta visión cambia particularmente en tanto que las unidades de análisis de política y teoría sociológica, al menos desde 2017 en la figura siete, han tenido un descenso en términos de artículos que entran en sus campos, mientras que la unidad de análisis referente a la cultura, desde 2015, ha tenido un crecimiento constante.

Lo mismo se presenta en la figura ocho con la unidad de análisis referente a economía, en tanto que, desde 2007, por ejemplo, no ha obtenido un número similar o superior a los siete artículos de manera anual. En esta misma figura, la unidad de análisis de género presenta un periodo de decrecimiento entre 2010 y 2016, sumando que, desde este último año, no se ha publicado algún artículo sobre el tema en la RMS. Caso similar ocurre con la unidad de análisis que alude al campo de la comunicación en tanto esta área tuvo un periodo irregular de publicaciones que va del 2000 hasta 2018, cuando volvió a tener un despunte incluso mayor que a inicios del siglo XXI.

Destaca en la figura ocho la unidad de análisis referente al ambiente ya que presenta desde 2006 una estabilidad en términos de artículos publicados anualmente, generando un crecimiento de 2012 a 2015 y posterior al 2017 a lo que iba de parte del año del 2019 (fecha en la que se dejó de recopilar información para este artículo), lo que la convierte, junto con la unidad de análisis de cultura, en campos en crecimiento en términos de atención y publicación.

Finalmente, estos comportamientos responden a las demandas que la realidad social concreta impone a las ciencias sociales, por lo que las coyunturas políticas que generaron la llegada de la alternancia partidista al poder ejecutivo a nivel federal en 2000, 2006 y 2018, las directrices económicas aplicadas bajo el concepto de “reformas estructurales” en 2014 y la cada vez mayor preocupación por el ambiente derivado de los estudios realizados sobre los efectos del cambio climático se materializan a través del estudio y publicación en este tipo de espacios en el contexto nacional.

Los (nuevos) retos de las ciencias sociales

A finales del siglo XX, el CONACYT solicitó al COMECOSO un estudio sobre las ciencias sociales en México para “aportar elementos de análisis que contribuyeran a guiar las estrategias tanto de los organismos públicos responsables de las políticas de investigación como de las instituciones académicas”¹⁹; con ese estudio se dio paso a la conformación de directrices para cada campo disciplinar dentro de las ciencias sociales y su relevancia con las transformaciones políticas, económicas y sociales del país; dichas tendencias se pueden observar en la siguiente tabla:

Ciencia Social	Tendencias ‘prioritarias’ a desarrollar a inicios del siglo XXI
Economía	Tratado de Libero Comercio (TLC), deuda externa, desarrollo tecnológico, pobreza, inflación, distribución del ingreso

¹⁹ Manuel Perló Cohen y Giovanna Valenti Nigrini, “El desarrollo reciente de la investigación en ciencias sociales en México”, en *Las ciencias sociales en México. Análisis y perspectivas*, coordinado por Manuel Perló Cohen. (México: Consejo Mexicano de Ciencias Sociales COMECOSO, 1994): 15-16.

Ciencia Social	Tendencias 'prioritarias' a desarrollar a inicios del siglo XXI
Administración Pública	Gerencia pública, reformas del Estado, sector público y procesos de privatización, participación social ciudadana en la administración pública, forma de participación social en empresas de baja complejidad, gestión pública y políticas sectoriales
Derecho	Cultura ecológica, Tratado de Libre Comercio (TLC), soberanía y democracia, liberalismo económico, políticas financiera y pública, estudios sobre legislación comparada
Antropología	Antropología Social, Jurídica, de la Religión, de la Educación, del Lenguaje y de Etno-historia
Sociología	Cambio social, modernización de la economía y la cultura, pobreza, democracia y participación ciudadana, identidades culturales, globalización, educación bilingüe, reconstrucción de grupos empresariales, desigualdad social, industrias culturales, relación Estado-Sociedad Civil, educación formal, mercado laboral, demografía, procesos de reordenación social.
Psicología	Planificación familiar, desarrollo de currículo educativa, estudios sobre el medio rural, drogadicción, calidad de vida
Ciencia Política	Análisis electoral, gobernabilidad, TLC, individualismo metodológico, gobierno y democracia

Tabla 3. Tendencias en las ciencias sociales en México.

Fuente: elaboración propia con datos de Perló y Valenti.

Con ese panorama presentado hace más de 20 años, si bien se tuvo énfasis en aspectos mencionados por el estudio realizado como el Tratado de Libre Comercio (TLC) debido al efecto que tendría en México en términos productivos, legislativos y de competitividad económica, así como los temas políticos y económicos de carácter nacional, no se identificó el impacto que el sistema capitalista y el desarrollo tecnológico generarían al ambiente ni a la cultura.

De allí que los temas relacionados a la cultura y al ambiente (como se ha visto a lo largo del análisis temático de la RMS) se encuentren presentes y en crecimiento, lo cual da pauta a dos factores, a considerar: 1) que el campo de las ciencias sociales se ha ampliado y complejizado a partir de las demandas que emanan del mundo social, y 2) que la globalización como factor integrante y modificador de las relaciones sociales de producción, comunicación y socialización ha provocado la mirada a campos específicos que incrementaron su presencia en la realidad social concreta.

Por ejemplo, un tema relacionado al campo de lo ambiental ha sido la proliferación de megaproyectos mineros, eólicos, fotovoltaicos, hidroeléctricos y de cualquier tipo extractivo en México de manera particular, pero también en América Latina de manera general, los cuales han generado cuerpos normativos endebles, movilizaciones y nuevas formas de resistencia desde la acción colectiva ante el embate del capital. Este hecho no sólo ha diversificado la forma de abordar este tema, sino

que le ha dado un carácter complejo en tanto “un ‘megaproyecto’ adquiere materialidad conceptual no a partir de su tamaño o inversión, sino desde la definición en su objetivo, el impacto y el conflicto potencial que puede generar en el ámbito social, político, económico y ambiental entre el Estado, la Sociedad y la industria Privada”²⁰, de allí que no sólo se configure un tema propio de un campo disciplinar específico y “único”, sino de un conjunto de aristas y perspectivas que permiten analizar en su conjunto y no sólo desde su desglose conceptual.

Otro ejemplo, esta vez en el conglomerado de la cultura, es el caso de la inserción del proceso de mercantilización en las prácticas culturales²¹ y la modificación del tiempo dentro del proceso de producción y explotación²², dando paso no sólo la renovación de estudios sobre estos temas, sino a mirarlos ya no desde una sola perspectiva, sino (re)tomando técnicas, perspectivas y postulados de otras ciencias sociales que también contribuyen y analizan dicho objeto. Tanto el caso de los megaproyectos como el de la mercantilización de la cultura se encuentra difícilmente separados del proceso de globalización y de la veloz integración de las innovaciones tecnológicas dentro de la vida cotidiana que devienen en un proceso constante de consumo, por lo que sus análisis responden a un nuevo contexto que está siendo definido por los investigadores en ciencias sociales.

En ambos casos, estas dos áreas y sus respectivos objetos de estudio se imponen ante su análisis, dando un acercamiento al proceso denominado por Giménez como amalgama que alude a “la fusión, recombinación o cruzamiento de las especialidades o de sectores de disciplinas vecinas, que tiene por efecto principal la circulación de conceptos, teorías y métodos de una disciplina a otra, sin importar las fronteras”²³ debido a su propia complejidad en términos teórico-prácticos.

Conclusión

Con la finalidad de hacer un balance de las ciencias sociales en México, para el presente trabajo se realizaron dos procesos de análisis: el primero fue un recorrido sobre el desarrollo de estas ciencias a partir de la oferta académica a nivel licenciatura en el país, así como de las revistas registradas ante el CONACYT que abordan temáticas derivadas del hecho social. En dicha revisión, se observó que efectivamente la oferta en ciencias sociales ha tenido una expansión en términos territoriales

²⁰ Raul Anthony Olmedo Neri, “Análisis del marco normativo en los megaproyectos: la Evaluación de Impacto Social (EVIS)”, *Textual* n° 73 (2019): 150.

²¹ Raul Anthony Olmedo Neri, “La sociedad de consumo: mercantilización de la cultura rural mexicana (2000-2015)” (tesis pregrado en Ciencias de la Comunicación, Universidad Nacional Autónoma de México, 2018), 67.

²² Christian Fuchs, *Culture and economy in the age of social media* (New York: Routledge, 2015), 109.

²³ Gilberto Giménez, “Comunicación, cultura e identidad. Reflexiones epistemológicas”, *Cultura y Representaciones Sociales* Vol. 6: n° 11 (2011): 116.

y en número conforme a las carreras a nivel licenciatura dentro de este campo científico; por otro lado, se identificó que, en términos de revistas avaladas por CONACYT para la publicación del conocimiento, la mayoría de éstas se encuentran centralizadas en universidades ubicadas en la capital del país como el caso de la UNAM, UAM y COLMEX.

Posteriormente, se realizó un análisis de contenido de los artículos publicados en la Revista Mexicana de Sociología durante el periodo 2000-2019 a través de siete unidades de análisis, obteniendo diversos resultados, entre los que destacan el que existen temas constantes (política y teoría sociológica), otros que están emergiendo (ambiente y cultura) y unos más que han tenido poca atención por parte de esta revista (economía, comunicación y género).

Finalmente, las unidades de análisis cuya presencia ha sido constante y en crecimiento tocan temas referentes al ambiente (como cambio climático, megaproyectos, sustentabilidad, entre otros) y a la cultura (referentes a grupos indígenas, política indigenista, migración, etnografía, estudios culturales, identidad, xenofobia, por ejemplo), mismos que han tenido un incremento en la atención por la complejidad que supone la deformación de la relación Sociedad-Naturaleza por un lado²⁴ y la mercantilización de la cultura y de las prácticas que sustentan la vida inmaterial de las sociedades y los individuos por otro. En todo caso, la agenda de ciencias sociales que en México se postuló a finales del siglo XX actualmente requiere una revisión para incorporar los nuevos desafíos que, en términos de investigación, se vuelven palpables en la realidad concreta. Toca a cada uno de los científicos sociales conformar áreas temáticas, construir redes de investigación y amalgamar las ciencias sociales en función de la imposición del objeto y su necesidad de abordaje teórico-práctico.

Referencias

Fuentes secundarias

- Academia Mexicana de Ciencia. “Acerca de...”. https://www.amc.edu.mx/amc/index.php?option=com_content&view=article&id=59&Itemid=79
- Asociación Nacional de Universidades e Instituciones de Educación Superior, *Anuario Estadístico de Educación Superior*. México: 2015. <http://www.anui.es.mx/informacion-y-servicios/informacion-estadistica-de-educacion-superior/anuario-estadistico-de-educacion-superior>
- CONACYT. *Sistema de Clasificación de Revistas Mexicanas de Ciencia y Tecnología, CRMICYT: V. Ciencias Sociales*. <http://www.revistascytconacyt.mx/index.php/revistas/area/5>

²⁴ Guillermo Torres Carral, *Desarrollo compatible: nueva ruralidad y nueva urbanidad* (México: Universidad Autónoma Chapingo, 2012), 28.

Olmedo Neri, Raul Anthony. ¿Hacia dónde van las ciencias sociales? Un análisis sobre la tendencia en México a partir de la Revista Mexicana de Sociología Vol. X, No. 10, enero-junio 2020

- Fernández Chaves, Flory. “El análisis de contenido como ayuda metodológica para la investigación”. *Revista de ciencias sociales* Vol. 2: n° 96 (2002): 35-53.
- Fuchs, Christian. *Culture and economy in the age of social media*. New York: Routledge, 2015.
- García Calderón, Carola y Raul Anthony Olmedo Neri. “El nuevo opio del pueblo: apuntes desde la Economía Política de la Comunicación para (des)entender la esfera digital”. *Iberoamérica Social* n°12 (2019): 84-96.
- Giménez, Gilberto. “El debate sobre la prospectiva de las Ciencias Sociales en los umbrales del nuevo milenio”. *Revista Mexicana de Sociología* Vol. 65: n° 2 (2003): 363-399.
- _____. “Comunicación, cultura e identidad. Reflexiones epistemológicas”. *Cultura y Representaciones Sociales* Vol. 6: n° 11 (2011): 109-132.
- Habermas, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa* Vol. I. Madrid: Taurus, 1988.
- Montoya López, Laura Angélica y Margarita Olvera Serrano. “La historiografía de la sociología en México: balances y una propuesta de interpretación desde la historia conceptual”. *Sociológica* Vol. 28: n° 80 (2013): 7-40.
- Morin, Edgar. “Epistemología de la complejidad”. En *Nuevos paradigmas, cultura y subjetividad*, editado por Dora Fried Schnitman. Buenos Aires: Paidós, 1994, 421-446.
- Olmedo Neri, Raul Anthony. “La sociedad de consumo: mercantilización de la cultura rural mexicana (2000-2015)”. Tesis pregrado en Ciencias de la Comunicación, Universidad Nacional Autónoma de México, 2018.
- _____. “Análisis del marco normativo en los megaproyectos: la Evaluación de Impacto Social (EVIS)”. *Textual* n° 73 (2019): 147-177.
- Perló Cohen, Manuel y Giovanna Valenti Nigrini, “El desarrollo reciente de la investigación en ciencias sociales en México”. En *Las Ciencias Sociales en México. Análisis y perspectivas*, coordinado por Manuel Perló Cohen. México: Consejo Mexicano de Ciencias Sociales COMECSO, 1994, 15-76.
- Puga, Cristina. “Las ciencias sociales mexicanas en la primera década del siglo XXI”. *Polis* Vol. 8: n°2 (2012):19-39.
- _____. Cristina, y Oscar F. Contreras. *Informe sobre las Ciencias Sociales en México*. México: Consejo Mexicano de Ciencias Sociales COMECSO, Foro Consultivo, Científico y Tecnológico AC, 2015.
- Santa Fe, Nancy. “Revista Mexicana de Sociología, central en la consolidación de las ciencias sociales en México y América Latina”. *Resonancias. Blog del Instituto de Investigaciones Sociales de la UNAM*, 24 de abril de 2019, <https://www.iis.unam.mx/blog/revista-mexicana-de-sociologia-central-en-la-consolidacion-de-las-ciencias-sociales-de-mexico-y-america-latina/>
- Torres Carral, Guillermo. *Desarrollo compatible: nueva ruralidad y nueva urbanidad*. México: Universidad Autónoma Chapingo, 2012.

**Experiencias de Investigación desde la reflexión y la praxis en
alumnos de la Escuela Militar de Suboficiales “Sargento
Inocencio Chincá”**
*Research experiences from reflection and praxis in students of
the Escuela Militar de Suboficiales “Sargento Inocencio
Chincá”*

Recibido el 10 de mayo de 2020, aceptado el 28 de mayo de 2020

Yerife Andrea Parra Orozco*
Julián Enrique Barrero García**
Julián David Conde Medina***

Resumen

El presente artículo académico pretende dar a conocer los procesos de experiencias de investigación desde la reflexión y la praxis que desarrollan los estudiantes y algunos docentes durante la formación militar de los futuros Suboficiales del Ejército Nacional de Colombia. El propósito de este artículo es socializar el discurso, la narración y la interpretación del aprendizaje y la práctica de investigación que desarrollan los alumnos en la Escuela Militar de Suboficiales “Sargento Inocencio Chincá”, aplicando una interpretación a esas reflexiones que surgen durante el proceso académico, las cuales se realizan a través del desarrollo de diferentes saberes establecidos en el plan de estudios y en el currículo de los programas de la institución educativa

* Magister en Educación de la Universidad del Tolima, yerife.parra.docente@emsub.edu.co

** Especialista en Gestión Ambiental de la Fundación Universitaria del Área Andina, julian.barrero.profesor@emsub.edu.co

*** Ingeniero Electrónico, jefeinvestigacion@emsub.edu.co

desde los cuales se les permite conocer y aprender, y de este modo, adquirir habilidades, capacidades y destrezas como investigadores en el ámbito académico y profesional. La experiencia de investigación puede ser vista y entendida como una herramienta que permite dar paso a la reflexión sobre el proceso investigativo con fines de mejorar el aprendizaje significativo y entender los ritmos de aprendizaje para la mejora del proceso académico y poder así desarrollar una investigación aplicada y formativa teniendo en cuenta la realidad del contexto.

Palabras clave: contexto militar colombiano, educación, investigación, procesos formativos, enseñanza-aprendizaje, praxis, reflexión, experiencia.

Abstract

This academic article aims to publicize the processes of research experiences from the reflection and praxis that students and some teachers develop during the military training of future Suboficial of the Colombian National Army. The purpose of this article is to socialize the discourse, narration, and interpretation of learning and research practice developed by students at the Escuela Militar de Suboficiales “Sargento Inocencio Chincá”, applying an interpretation to those reflections that arise during the academic process, which are carried out through the development of different knowledge established in the curriculum and in the curriculum of the educational institution's programs from which they are allowed to know, learn and thus acquire skills, abilities, and skills as researchers in the academic and professional fields. The research experience can be seen and understood as a tool that allows us to reflect on the research process in order to improve meaningful learning and understand the learning rhythms to improve the academic process and thus be able to develop applied research and training taking into account the reality of the context.

Keywords: Colombian military context, Education, Research, Training processes, Teaching - Learning, Praxis, Reflection, Experience.

Introducción

Con base en las experiencias de investigación desarrolladas por los alumnos de la Escuela Militar de Suboficiales “Sargento Inocencio Chincá”, los autores de este artículo pretenden hacer una interpretación y análisis de las reflexiones desde el proceso académico en los saberes de investigación que abordan los alumnos durante la formación militar.

De igual manera, presentar las experiencias de investigación propias de los docentes que acompañan estos procesos académicos en las aulas por medio de clases magistrales, asesorías de propuestas y proyectos de investigación, participación en eventos académicos, cursos y seminarios de investigación y la reforma curricular de

los *syllabus* de los saberes de la línea de investigación de los programas académicos de la Escuela Militar de Suboficiales.

Dentro de la mejora continua de los procesos académicos de investigación, se establece la búsqueda de nuevas metodologías para afianzar el proceso de enseñanza-aprendizaje en la formación de los Suboficiales del Ejército Nacional de Colombia, rompiendo el paradigma de abordar solo la teoría y asumir el reto de orientar este proceso hacia la praxis, pues el estudiante, al verse inmerso en esta formación investigativa, despierta su creatividad e innovación para el desarrollo de propuestas de investigación que puedan dar solución a diferentes necesidades y problemáticas que estos observen en su contexto y en los cuales puedan intervenir desde la investigación aplicada y formativa en la propuesta y solución de alternativas, promoviendo así su espíritu investigador y emprendedor que pone a prueba sus habilidades y el interesarse más por el conocimiento.

En el caso de la Escuela Militar de Suboficiales, los estudiantes se forman académicamente durante dos años como Tecnólogos en Entrenamiento y Gestión Militar y en una Tecnología Complementaria. Estas establecen en su plan de estudios una línea de investigación durante los tres niveles militares de formación académica en el aula que reciben los alumnos, ya que en cuarto militar realizan diferentes fases relacionadas con el contexto militar, en primero militar se desarrolla el saber de Formación de Cultura para la Investigación, en segundo militar el saber de Seminario de Investigación y en tercero militar el saber Prácticas de Investigación.

Al terminar este último nivel se toma esta asignatura, como su nombre lo indica, una práctica en el quehacer de la investigación formativa, en la cual los alumnos reflejan y exponen de manera física, virtual o digital sus propuestas de investigación que han desarrollado desde primer nivel militar y que van en línea a su perfil profesional, siendo esto un requisito para pasar al cuarto nivel de formación militar, todo este proceso fortalece las capacidades, habilidades, destrezas, talentos, actitudes y, sobre todo, el perfil profesional del tecnólogo y del Suboficial del Ejército Nacional de Colombia.

En el tiempo de formación dentro del aula, de un año y medio de duración, los alumnos y docentes viven todo un proceso y una experiencia en investigación. Al finalizar este ciclo, deben entregar un producto escrito, relatando de modo narrativo y reflexivo el proceso de enseñanza-aprendizaje por alumnos y docentes; el surgimiento de las ideas de la propuesta de investigación; la aplicación del desarrollo práctico para llevar a cabo esa idea a la realidad desde la innovación; la creatividad, la ciencia, la tecnología y el arte, los cuales son aspectos académicos que se desarrollan en el aula a través de diferentes temas, talleres y actividades dirigidos por los docentes.

A través de estas experiencias de investigación, se refleja el resultado del proceso de enseñanza que dirigen los docentes y en los cuales se pueden proponer mejoras para el aprendizaje de la investigación, ya que el fin de la educación es que los alumnos disfruten el aprender y se logre despertar en ellos interés, gusto y pasión por los

procesos investigativos. De igual modo, es un beneficio para el Ejército Nacional de Colombia, ya que contará con profesionales idóneos que generen proyectos y propuestas eficientes para la mejora de las necesidades sociales, ambientales, económicas, culturales, tecnológicas y éticas que se presentan en las fuerzas militares y que fortalezca la misión institucional.

Metodología

El diseño de investigación es flexible en la Escuela Militar de Suboficiales, iniciando en primero militar con un proceso de contextualización de la importancia de la investigación en el rol como militares al servicio de una fuerza y un país. Empiezan conociendo y analizando las personas de su contexto, conociendo su pasado a través de la cátedra de Historia militar, identificando las situaciones en las cuales se hallan como alumnos en ese momento y vislumbrando a las que se enfrentarán como futuros Suboficiales del Ejército Nacional. En esta etapa, los alumnos empiezan a identificarse en el rol militar, van interpretando la realidad y, así mismo, a observar fenómenos y problemáticas de su contexto, las cuales servirán para ir definiendo el problema de investigación que abordarán.

En segundo militar, entran a la fase de la formulación del proyecto, en la cual el docente orienta al alumno en este proceso de investigación formativa y empieza la búsqueda, recolección y selección de la información para plantear la descripción del problema, la justificación, todo el marco referencial, la selección y aplicación del diseño metodológico. Proceso que lo lleva a una búsqueda de conocimiento, interpretación, análisis y aplicación; en este desarrollo, enriquece sus habilidades en la expresión oral y escrita.

En tercero militar hacen la selección de la modalidad de grado, que es definir entre las distintas opciones de grado que ofrece la dirección de la Unidad de Investigación de la Escuela Militar, la presentación de su propuesta de investigación y, entre ellas, está la experiencia, en la cual plasman su proceso de año medio de investigación, donde describen cómo se da la iniciativa de la propuesta, cómo fue el aprendizaje en esta área de la investigación —que para algunos es algo totalmente nuevo—, con qué hallazgos y obstáculos se encontró y cómo los iban sorteando. Finalmente exponen su sentir, su reflexión, su aporte para la vida personal, académica y profesional militar; para este escrito, se apoyaron en un diario de campo en el cual documentaban su proceso en cada sesión con el docente.

Apoyados en criterios definitorios de la investigación cualitativa de Mary-Lee Smith, quien resalta el estudio de cualidades o entidades cualitativas, pretendiéndolas entender en:

- Un contexto particular.
- Descripciones y definiciones situadas desde un contexto.
- Conocer procesos subjetivos, mostrando gran sensibilidad al contexto.
- Interpretando los datos de un contexto.

- Estudiando la forma en que los procesos se desarrollan en dicho contexto.
- Relacionando contexto y fenómeno.

Se demuestra por lo tanto que el estudiar, abordar y reconocer la realidad en un contexto, no dará uno o varios significados de la misma manera.¹

Los autores Rosario Quecedo y Carlos Castaño, en su trabajo *Introducción a la Metodología de Investigación Cualitativa*, dan cuenta de que, en la investigación, se presenta una concepción y conocimiento frente a los hechos que se estudian, así como la interpretación de los mismos, generando un orden en los conocimientos que se desarrollan durante el proceso, según citan a Miguel Ángel Zabala. Siguiendo esta línea, en cita a Goetz y LeCompte, comentan que estos procesos permiten que se presente una profundidad y análisis en la comprensión del marco de la investigación de una manera subjetiva².

Es por ello por lo que el proceso de experiencia en la investigación se sustenta en la investigación cualitativa de tipo investigación-acción, ya que permite realizar la observación, análisis y reflexión de los textos y narraciones propuestos por los alumnos y de los docentes durante el proceso investigativo.

Las experiencias de investigación que se toman para el presente análisis de reflexión y praxis comprenden el semestre A y B del año 2019, las cuales se desarrollaron en tercero militar con el curso 102 y 103 de Suboficiales del Ejército Nacional de Colombia en el saber de Prácticas de Investigación. La muestra son 12 aulas en las cuales la cantidad de personas por cada una es de 50 para un total de 600 alumnos. Las experiencias se diseñan por grupo, teniendo un producto de 96 experiencias de investigación, de las cuales se toman 40 para el análisis del presente artículo. Los resultados que se presentan se basarán en estos productos de investigación desarrollados por los alumnos con orientación de los docentes que tenían a cargo este saber.

Mariano de Jesús Pérez-Van-Leeden hace un recuento de las tesis de Elvira Martín-Sabina, Viviana González- Maura y Miriam González-Pérez en “Experiencias en el apoyo a la formación de profesores de la educación superior” donde expresan que la investigación-acción es una técnica que permite reconocer e identificar el mejoramiento del desempeño profesional de los docentes de educación superior, desarrollando habilidades, destrezas, conocimientos y aptitudes a través de la investigación. Tiene un enfoque que relaciona la teoría y la práctica educativa, ya que el docente, como orientador y guía principal del proceso de investigación, a través de sus actuaciones, puede generar aportes a la solución de problemas identificados durante la formación académica³.

¹ Mary Lee Smith, “Publishing Qualitative Research”, *American Educational Research Journal* Vol. 24: n° 2 (1987).

² Rosario Quecedo Lecanda y Carlos Castaño Garrido, “Introducción a la Metodología de Investigación Cualitativa”, *Revista de Psicodidáctica* n° 14 (2003).

³ Mariano de Jesús Pérez-Van-Leeden, “La investigación acción en la práctica docente. Un análisis bibliométrico (2003-2017)”, *Magis, Revista Internacional de Investigación en Educación* Vol 12: n° 24 (2019): 179.

El instrumento de recolección de información para esta investigación es el formato de experiencia de investigación, el cual se desarrolla en tercero militar con los alumnos en el saber de Prácticas de Investigación bajo orientación, acompañamiento y supervisión del docente. Este documento permite realizar la interpretación y análisis de las reflexiones propuestas por los estudiantes sobre su proceso formativo durante el desarrollo de los saberes de investigación en el año y medio de formación académica en las aulas de la Escuela Militar de Suboficiales y el desarrollo de su propuesta o proyecto de investigación.

Pérez-Van-Leeden también comenta la contribución de Orlando Fals-Borda — uno de los teóricos de la metodología acción participación en Colombia, quién ha realizado procesos de investigación-acción frente al análisis del origen de este en América Latina—, identificando como primer aporte la generación de conocimiento científico desde la metodología cualitativa en la cual se desarrolla la investigación-acción en programas de ciencias sociales en instituciones de educación superior. Como segundo aporte el valor que tiene la práctica y la teoría en investigación para desarrollar un conocimiento que aporte al desarrollo de la educación⁴.

Resultados

1. En Colombia existe la Ley General de Educación (Ley 115/94), la cual regula, reglamenta y vigila que exista la formación científica, ética y pedagógica en el quehacer docente, ya que estos procesos permiten el mejorar la calidad educativa de las instituciones de educación básica primaria, secundaria y superior, permitiendo así que se desarrollen dentro sus programas académicos y curriculares la investigación, la cual debe estar al servicio de la sociedad. De este modo, se está cumpliendo con los lineamientos impartidos desde la Ley General de Educación, orientando desde la normatividad procesos de investigación que van en aras del fortalecimiento de la educación y el conocimiento para los estudiantes e instituciones. En su objeto, la ley se define de la siguiente forma:

La presente Ley señala las normas generales para regular el Servicio Público de la Educación que cumple una función social acorde con las necesidades e intereses de las personas, de la familia y de la sociedad. Se fundamenta en los principios de la Constitución Política sobre el derecho a la educación que tiene toda persona, en las libertades de enseñanza, aprendizaje, investigación y cátedra y en su carácter de servicio público. (Ley 115, 1994).⁵

⁴ *Ibíd.*

⁵ Congreso de la República de Colombia, República de Colombia, *Ley 115 de 1994*, en *Diario Oficial* n° 41.214 (Santa Fe de Bogotá, 8 de febrero, 1994).

2. Las experiencias de investigación desarrolladas por los alumnos durante su formación académica y militar inician con la identificación, diagnóstico y reconocimiento de una necesidad, conflicto o problemática que observan y analizan en su entorno más cercano, esto da origen al planteamiento del problema de investigación, desde el cual nacerá todo el proceso investigativo para poder intervenir y dar una solución de manera eficiente, pertinente y correcta. Gracias al desarrollo de la propuesta de investigación y de la experiencia que adquieren durante el diseño de la misma, los alumnos tienen como posibilidad el fortalecimiento de su perfil profesional como Suboficiales del Ejército Nacional de Colombia. En los presentes resultados se darán a conocer algunas de las reflexiones y praxis que les ha dejado el proceso de investigación en el paso por las aulas de la Escuela Militar de Suboficiales, quedando reflejado en sus experiencias de investigación.

En lo personal, el saber de investigación me parece que es una de las mejores materias, porque mediante ella se nos permite a los alumnos abrir y poner a prueba nuestros pensamientos. Podemos medir nuestras capacidades, expresar lo que se nos ocurra para un bien que beneficie a la Escuela Militar... o porque no a todo el mundo en general, y con la ayuda por parte del docente de investigación, se nos orienta para poder llevar a cabo cualquier idea o invento el cual nos sirva para nuestro diario vivir y más en nuestra vida militar.⁶

3. Gracias a este proceso de investigación, el alumno puede abordar desde diferentes aspectos preguntas que surgen a través de la observación, la curiosidad, la creatividad, la innovación y la indagación al pretender intervenir en la solución a diferentes problemas que se convierten en su foco y horizonte investigativo. El establecer preguntas basadas en un “¿Por qué?” y “¿Para qué?” permiten tener un rumbo de partida, al tener claro sobre “¿qué se va a investigar?” “¿Cuál es la finalidad?” y el objetivo que se pretende lograr con dicha propuesta. Es ahí, donde la experiencia también tiene un papel importante, al permitir al investigador, a través de las vivencias que ha tenido, generar el diseño de propuestas de investigación que intervengan en situaciones de la realidad y que generen cambios con impacto social, ambiental, cultural, ético y tecnológico.

En el proceso de la indagación entendimos que la investigación genera grandes apoyos y soluciones a problemáticas que se nos presentan en la vida y a través de esta práctica de investigación es como podemos lograr comprender cómo el ser humano, a través de la indagación, ha logrado resolver los grandes problemas que se le han presentado a lo largo de su existir y, de esta manera, ha logrado subsistir en el mundo. La indagación también nos ha llevado a averiguar nuestros antecedentes y gracias a estos

⁶ Entrevistada realizada por Julián Enrique Barrero García a Cabo Tercero Luis Miguel Aldana Paredes, 4 de julio de 2019, Nilo, Colombia.

*Todas las entrevistas utilizadas en este documento fueron realizadas por los autores del mismo.

hemos venido mejorando cada día cada cosa, para así poder llevar una mejor y cómoda vida.

La investigación ayuda a mejorar la calidad de vida del ser humano porque, así como investigamos tomándonos un tiempo y siguiendo ciertos parámetros, al final, logramos llegar a encontrar y poder aportar con una posible solución a una de las tantas problemáticas que tiene nuestra escuela de formación militar. Nos deja una gran enseñanza este saber, ya que adquirimos un conocimiento para siempre poder investigar y lo más importante de todo adquirir también habilidades que en cualquier momento de nuestras vidas y aún más en nuestra carrera militar al momento de tener en frente una problemática, ser unas personas idóneas buscando la solución más apropiada y segura.

En conclusión, fue evidente que el proceso de tres semestres en el que hacer de la investigación aporta en mi vida militar en la formación que recibimos para así poder después de un proceso tan largo como fue este lapso de tiempo ir creando desde el primer peldaño unos pilares fundamentales para después ir construyendo sobre estos unas ideas que nos permitan conocer la realidad y adelantar estudios que nos aporten en la investigación para la creación y mejoramiento de los procesos y así ser más eficientes y hacer las cosas más simples. Es importante tener unos conocimientos para poder sacar adelante un proyecto y poder las problemáticas en nuestras unidades militares y estar en la capacidad de dar una solución efectiva.⁷

4. El rol y la importancia que tiene la investigación en la formación académica del Suboficial del Ejército Nacional de Colombia permite a través de las ciencias sociales y las humanidades el crear una línea o espacio curricular reflejado en una experiencia que se desarrolla durante los semestres académicos que recibe en el aula. La investigación y la enseñanza de ésta permite dejar una semilla en cada uno de los alumnos que los motiva e impulsa en el desarrollo de nuevas ideas en pro de la ciencia y la tecnología que beneficie a las Fuerzas Militares, dado el caso en el que pretenda diseñar algún producto o servicio para mejorar aspectos o falencias que se tengan en algunas zonas del país determinadas donde haga presencia el Ejército Nacional y, así mismo, en las unidades en donde el Suboficial cumpla sus funciones militares.

Es preciso aclarar que el diseño de un proyecto de investigación fue para mí una experiencia realmente llena de nuevos conocimientos, retos y cuestionamientos constantes. Fue este proceso de investigación el cual fue difícil pero gratificante para mí, difícil en cuanto a la formulación de preguntas, la relación con nuevas personas e incluso con mis compañeros de trabajos con quienes en varias ocasiones nos veíamos envueltos en debates del cómo llevaríamos nuestro trabajo e incluso el rumbo que este cogería; pero son estas situaciones las que nos hacen sentir realmente personas capaces e integras. El culminar mi proyecto y estar a punto de exponerlo frente a un jurado evoca en mi un sentido de orgullo y la satisfacción del deber cumplido. Del mismo

⁷ Entrevistada realizada por Yerife Andrea Parra Orozco a Cabo Tercero José Alejandro Pérez Cano, 4 de julio de 2019, Nilo, Colombia.

Parra Orozco, Yerife Andrea. Barrero García, Julián Enrique. Medina Conde, Julián David. Experiencias de Investigación desde la reflexión y la praxis en alumnos de la Escuela Militar de Suboficiales “Sargento Inocencio Chincá” Vol. X, No. 10, enero-junio 2020 modo, es para mí muy importante el poder llegar a acuerdos con otras personas e involucrar hasta los sentimientos en el ámbito laboral o educativo, esto se reflejó en el desarrollo de la investigación.⁸

5. La experiencia de investigación se convierte en una relación personal, solidaria y colaborativa, un trabajo en equipo entre las personas que desarrollan este proceso académico y el contexto u objeto de estudio. De igual manera, los docentes que acompañan esta actividad formativa vivencian lo que es estar ahí, en el rol del investigador y del investigado. Los alumnos reconocen que la formación en investigación es un caminar continuo en el aprendizaje, de tomar riesgos, de indagar, de transformarse como investigadores a través de las cualidades y habilidades que tienen y las competencias que van adquiriendo como profesionales, herramientas que los ayuda y les da la seguridad de poder hacer nuevas transformaciones y planteamientos que el mundo ha propuesto y ha desarrollado y en las cuales puede intervenir a través de sus ideas e investigación.

En el proceso investigativo se debe estar abierto a múltiples realidades con las que se pueda encontrar el investigador en el camino de hallar las alternativas para proponer el desarrollo práctico de su idea. Cabe recordar que la investigación tiene un fin social, y de igual manera se puede también abordar no solo desde este aspecto o dimensión, sino también desde lo ético, lo económico, lo cultural y lo ambiental. Siempre que se investiga sobre algo, el fin que se busca es contribuir al desarrollo de un nuevo conocimiento. Ésta no debe ser vista como una obligación o un requisito en el proceso académico; la investigación debe ser pensada, desarrollada y concluida con fines de enriquecer las competencias profesionales del alumno y también de las demás personas que participen en este proceso formativo, no limitarse al cumplimiento de unas actividades sino que siempre haya la disposición, interés y participación en el desarrollo del trabajo de investigación para afrontar y vivir la realidad, aprendiendo de todo lo que conlleve este proceso que dará como resultado el generar experiencia investigativa para los participantes.

Hoy en día la investigación cumple un papel muy importante, sobre todo en la historia del ser humano, generando el desarrollo, los cambios, la creación y la mejora de la humanidad en diferentes ámbitos, desde lo más simple hasta lo más complejo. La investigación parte de millones de interrogantes. Con una sola incógnita se da inicio a todo un mágico proceso; es por esto que el mundo es lo que es actualmente, por todas estas inquietudes generadas se podría afirmar que comenzó la evolución del ser humano y su entorno.⁹

⁸ Entrevistada realizada por Julián Enrique Barrero García a Cabo Tercero Marlon Steven Baquero Bonilla, 4 de julio de 2019, Nilo, Colombia.

⁹ Cabo Tercero Edwin Yair Ipuz García, 5 de julio de 2019, Nilo, Colombia.

A lo largo del Saber Practicas de Investigación, hemos emprendido un camino de constante búsqueda; teniendo como base que la investigación es hallar, adquirir e indagar, mediante un proceso sistemático y ordenado cuyo propósito es dar solución a una pregunta o hipótesis; aumentando así el conocimiento e información sobre un tema en específico. El desarrollo de un proyecto es una actividad que, aparte de dejar en mí un amplio conocimiento, me deja como satisfacción el hecho de saber que, mediante la creación de dicha propuesta, me involucré físicamente, mentalmente a través de mis reflexiones y diversos datos de investigación, me trajo bases que no tenía, he implemente un pensamiento innovador y crítico.¹⁰

6. La investigación desde la Escuela Militar de Suboficiales, ha permitido darle la importancia y el interés que merece en la formación del Suboficial, así mismo, el generar producción científica y conocimiento desde las tecnologías como programas académicos que cualifican y certifican al militar en diferentes áreas y disciplinas para su quehacer profesional al momento de estar activo en las Fuerzas Militares. Se ha convertido en una responsabilidad de todos los actores involucrados en la educación de los alumnos de esta institución —no sólo de los docentes sino también directivos, administrativos y personal de apoyo, ya que esto aporta a la calidad educativa de los procesos académicos y permiten que la institución sea reconocida a nivel nacional e internacional por la generación de investigación aplicada y formativa—.

7. Este proceso ha establecido la importancia que tiene el rol del docente de investigación para apoyar estos procesos académicos, ya que le ha permitido sentir, tener pasión, gusto, afinidad y experiencia educativa para trabajar con los alumnos, motivarlos y generar en ellos un espíritu emprendedor e investigador. Que no les de pena ni miedo equivocarse, que se arriesguen, que propongan diferentes ideas que puedan ser llevadas a la realidad a través del desarrollo de proyectos de investigación, siguiendo las líneas establecidas por la institución educativa. Entendiendo la necesidad de aplicar estrategias pedagógicas como la lúdica y la didáctica, consideradas para generar una experiencia de investigación enriquecedora que permita resolver los problemas encontrados y analizar la manera de intervenir en ello. Así mismo, el docente debe comprender los estilos y ritmos de aprendizaje de los alumnos para su práctica docente con miras en que todos los alumnos participen y se involucren en la investigación ya que, durante su formación profesional como militar en diferentes espacios de capacitación y ascenso, deberán aplicar y poner en práctica lo aprendido en investigación, proponiendo proyectos para la mejora y la gestión de las Fuerzas Militares de Colombia.

Citando a la autora Leonor Margalef García, la propuesta formativa en investigación (2005) tiene como característica lo siguiente:

- La investigación debe promover la curiosidad, la indagación, la búsqueda en la creatividad y la innovación, generando un desarrollo cognitivo en el alumno a través de prácticas pedagógicas propuestas por el docente, quien debe motivar,

¹⁰ Cabo Tercero Laura Vanesa Ortiz Sanabria, 5 de julio de 2019, Nilo, Colombia.

ayudar, estimular, guiar y orientar al alumno en el proceso de investigación, generando en el cualidades y características que los hacen actores de cambio en los desafíos que afrontan en sus diferentes contextos.

- El pensamiento crítico y reflexivo debe estar presente en el desarrollo de las propuestas de investigación en las que los alumnos guiados por el docente aporten a la transformación de la realidad desde las dimensiones social, cultural y ambiental, promoviendo una transversalidad entre los actores de la comunidad educativa basada en la cooperación, respeto, solidaridad y trabajo en equipo frente a la investigación formativa que se desarrolle.
- La generación y producción de nuevo conocimiento se debe basar en el proceso de enseñanza – aprendizaje de manera creativa y significativa, comprendiendo que la investigación se origina a veces en la improvisación y en lo inesperado de las cosas. Por ello se debe estar atento al análisis del contexto identificando situaciones por mejorar en donde menos se espera¹¹.

De acuerdo a lo anterior, la experiencia de investigación en los alumnos de la Escuela Militar de Suboficiales permite la generación de espacios académicos en los que se pueda pensar, escribir, diseñar, preguntar, interrogar, encontrar, debatir y desaprender temas que se creían conocidos y definidos, ya que desde la investigación se puede llegar a cambiar la realidad y a mejorar lo que ya existe, estableciendo un dialogo de saberes entre las diferentes ciencias, desde las naturales y las sociales, aplicadas a la pedagogía, pensando en una experiencia de investigación donde se presenten múltiples realidades en las cuales el Suboficial pueda intervenir y demostrar el compromiso que tiene con las dimensiones sociales, ambientales, culturales y éticas de su contexto y de las comunidades en donde pueda llegar a estar asignado en el ejercicio de su profesión.

9. Este proceso formativo en la investigación —además de las experiencias reflexivas que han surgido en el proceso de la praxis— han dado paso a la innovación y la creatividad que tienen un espacio de intervención en el proceso de investigación, ya que, a través de la aplicación de estos dos conceptos, se puede desarrollar una experiencia más significativa con los alumnos desde la cual puedan demostrar sus talentos y habilidades en áreas específicas como el arte, la ciencia, la tecnología y demás. Estas experiencias de investigación con base a estos procesos son recordadas y tienen un gran impacto por los participantes, ya que aprenden más con la práctica que con la teoría. La investigación debe conducir a resolver problemáticas a través de proyectos que permitan pensar la posibilidad del desarrollo de un pensamiento crítico, reflexivo y libre, en donde se generen prácticas y experiencias en relación consigo mismo y con los demás, promoviendo el trabajo en equipo y fortaleciendo los valores y las relaciones humanas.

¹¹ Leonor Margalef García, “El reto de la formación del profesorado universitario: ¿hacia dónde vamos? ¿Convergencia o divergencia?”, *Revista Electrónica Interuniversitaria de Formación del Profesorado* Vol. 8: n° 6 (2005).

10. La investigación, más allá de un desarrollo de saberes en el aula, del cumplimiento de un plan de estudios y unos temas que abordar, debe considerar los fines de la educación y pensar en los intereses y expectativas de las nuevas generaciones, pues cada curso, cada alumno, es un mundo diferente y es ahí hacia donde se debe dirigir el quehacer docente y los procesos de investigación para configurar el campo de trabajo práctico de este proceso formativo.

Vale la pena trabajar en equipo, unirse en cada misión, en cada tarea y aprender a ser líderes. Además, dejar una semilla sembrada o inculcada, para incentivar cada día en todo lo que tiene que ver con la innovación, investigación y creatividad pensando en soluciones y mejoramientos a futuro y mucho más en nuestra propia institución o en otros contextos, buscando con ello la mejora y la competitividad a nivel nacional e internacional.¹²

Recapitulando este apartado, el análisis y lectura de las experiencias de investigación han permitido, desde el desarrollo práctico de esta actividad formativa, que el docente se convierta en un punto clave frente a las dinámicas educativas que utilice para la enseñanza-aprendizaje de los saberes de investigación, en este caso, en la Escuela Militar de Suboficiales. Estos factores inciden en la mejora de la calidad educativa y en el desempeño profesional de los alumnos quienes se encuentran en un constante aprendizaje. La práctica de investigación cualifica el perfil profesional, las competencias, habilidades y destrezas del futuro Suboficial, acompañado de la innovación, la creatividad, la evaluación, la sistematización y la reflexión para dar cumplimiento con los fines educativos establecidos por la normatividad colombiana.

En este sentido, a través del proceso de investigación, ha sido posible generar y plantear escenarios de debate y discusión a través de las prácticas educativas que se han tenido en los proyectos de aula mediante las dinámicas y experiencias que se presentan con base a la realidad propuesta por los alumnos en sus planteamientos del problema de investigación. Así mismo, no solo se podrá entender a la investigación como una generación de producción de conocimientos, sino como una formación general en los alumnos a través del desarrollo del pensamiento crítico, dando solución a interrogantes propuestos por ellos mismos y que son abordadas desde sus tareas educativas. En el escenario académico se presentan los intereses propios de los investigadores, su compromiso y pertenencia para la escuela de formación en la que se están capacitando y formando como profesionales y, en este caso, también como militares. De igual manera se debe revisar el compromiso de la institución la cual, desde su currículo y políticas educativas, debe brindarles a los alumnos las herramientas para desarrollar procesos investigativos de calidad.

Entorno a las experiencias de investigación desarrolladas por los alumnos durante su formación académica, se deben considerar, como ya se ha mencionado, frente a los intereses que tiene en particular cada uno y los efectos que pretende tener en la

¹² Cabo Tercero Félix Eduardo Fuentes Noriega, 5 de julio de 2019, Nilo, Colombia.

calificación de su perfil profesional ya que, en el contexto militar, cada alumno se forma para un arma en específico que estará ligada a sus funciones durante su vida como Suboficial del Ejército Nacional.

Los intereses emergen de su cultura, educación previa, el contexto donde haya vivido, el proyecto de vida que tenga y otras experiencias que haya tenido a nivel personal. Estos aspectos deben ser tenidos en cuenta por el docente que acompaña el proceso de investigación debido a que, a través de estos, puede generar estrategias pedagógicas para un aprendizaje más significativo basado en la realidad del contexto y en miras a la calidad de la educación que recibe en la Escuela Militar de Suboficiales. Entonces se reconocen las amplias posibilidades de investigación que tiene el alumno puesto que se habla de un campo bastante amplio donde se presentan diferentes problemáticas y conflictos a nivel social, ambiental, cultural y ético, observado desde el ámbito militar o civil. Esto permite trazar espacios y caminos en dónde realizar su práctica de investigación con relación a su experiencia de vida, que debe ser leída en cuanto compartida con otros, ya que las propuestas y proyectos de investigación son desarrollados en equipos de trabajo. Esto configura las relaciones humanas y los modos de interés para conducir hacia un dialogo de saberes desde experiencias diferentes, no solo la propia del alumno.

Conclusiones

1. Retomando lo abordado en el presente artículo, se precisa el papel fundamental que tiene la investigación en la formación del Suboficial del Ejército Nacional de Colombia, así mismo, las experiencias de investigación que los alumnos desarrollan durante su proceso formativo. Este transitar académico permite generar relaciones de diferentes índoles: académicas, profesionales, laborales y personales para dar cumplimiento a ciertos objetivos por los cuales se presentó el problema de investigación. Permite pensarse a sí mismo en un diálogo de saberes con otros alumnos y docentes que hacen parte de la formación académica, desplegando múltiples procesos de investigación desarrollados desde la praxis en las aulas, generando reflexiones a través del pensamiento crítico, creativo e innovador.

El proceso se realiza de la mano del docente, quien conduce a través de su metodología al alumno y le brinda las herramientas para relacionarse con el mundo, con el entorno y con el contexto real en donde hará intervención desde alternativas y propuestas a través de sus proyectos de aula. Las prácticas de investigación se alinean tanto a la experiencia como a las preguntas, dudas e inquietudes que surgen en este proceso académico en el que se pretende aportar en la construcción de nuevo conocimiento. El escribir y plasmar las experiencias de investigación permite reconfigurar, analizar, estudiar y comprender las formas en que cada alumno ve el mundo, analiza la vida, la existencia y el papel que puede desempeñar como actor de cambio social, cultural y ambiental.

2. El escenario académico y el rol que tiene el docente permite, a través de las prácticas de investigación, visualizar a la escuela como un lugar en el que se desarrolla un proceso académico, una reconfiguración en el proceso pedagógico en el que se presenta la posibilidad de creación de nuevos productos y servicios desde la innovación y la creatividad. Desde las prácticas se permite involucrar el quehacer y la generación de una experiencia pedagógica. Se reafirma la tarea de la educación: formar, capacitar, enseñar y establecer diferentes relaciones consigo mismo y con los demás actores que intervienen en el proceso de investigación. El camino de aprendizaje que se desarrolla entre el docente y los alumnos es lo que permite la generación de diferentes experiencias de investigación, que se concluyen en respuestas a problemas reales en los que es posible intervenir desde el perfil profesional y ocupacional del futuro Suboficial del Ejército Nacional de Colombia.

Durante el desarrollo del proceso formativo en investigación, el docente y el alumno aprenden a tener una disponibilidad constante a la observación de fenómenos del contexto militar en todos los ámbitos: social, cultural, ambiental, tecnológico, psicológico y ético; dándole un valor intrínseco a cada uno de estos aspectos y haciendo inclusión a toda problemática por superficial que parezca, pero que de un modo u otro, afecta la armonía de un contexto, no sólo en un plano de necesidad física, si no también sociológico, antropológico, axiológico y ético.

3. Al concluir algunos de los trabajos presentados como son las experiencias de investigación, el docente se aproxima a un conocimiento del ser y sentir del alumno, de manera más cercana, al poder interpretar su postura frente a la investigación y establecer si hubo una inquietud investigativa; de igual forma el docente se hace una evaluación así mismo, midiendo si cumplió uno de los objetivos propuestos que es el despertar e inspirar en sus alumnos una actitud de curiosidad y de investigación.

La interpretación de estas experiencias investigativas en los alumnos lleva a formular enunciados teóricos, gracias a la producción descriptiva que realizan los estudiantes en esta parte, pues estas reflexiones llevan a que surjan nuevos planteamientos y conclusiones que darían las bases a un camino coherente para llegar a una fase de generación de ideas teóricas.

4. En cuanto a la selección de la metodología cualitativa, ésta ha permitido conocer el aspecto personal de cada uno de los alumnos, lo que permite desmitificar una brecha de alumno-docente, y poder establecer, de este modo, que este encuentro se convierte en una sociedad en el que ambas partes llegan al conocimiento, a cumplir unos objetivos, a interpretar, a analizar, a afianzar un discurso de carácter investigativo y, finalmente, a una producción intelectual y de discurso.

5. Considerar la investigación en el ámbito de la enseñanza es un gran aporte de índole universal, ya que orientaran a contribuir a la explicación y comprensión del conocimiento y la teorización.

Referencias

Fuentes primarias

Entrevistas

Entrevistada realizada por Julián Enrique Barrero García a Cabo Tercero Luis Miguel Aldana Paredes, 4 de julio de 2019, Nilo, Colombia.

_____. Cabo Tercero Marlon Steven Baquero Bonilla, 4 de julio de 2019, Nilo, Colombia.

_____. Cabo Tercero Edwin Yair Ipuz García, 5 de julio de 2019, Nilo, Colombia.

_____. Cabo Tercero Félix Eduardo Fuentes Noriega, 5 de julio de 2019, Nilo, Colombia.

_____. Cabo Tercero Laura Vanesa Ortiz Sanabria, 5 de julio de 2019, Nilo, Colombia.

Entrevistada realizada por Yerife Andrea Parra Orozco a Cabo Tercero José Alejandro Pérez Cano, 4 de julio de 2019, Nilo, Colombia.

Fuentes secundarias

Congreso de la República de Colombia, República de Colombia. *Ley 115 de 1994*, en *Diario Oficial* n° 41.214. Santa Fe de Bogotá, 8 de febrero, 1994.

Margalef García, Leonor. “El reto de la formación del profesorado universitario: ¿hacia dónde vamos? ¿Convergencia o desconvergencia?”. *Revista Electrónica Interuniversitaria de Formación del Profesorado* Vol. 8: n° 6 (2005): pp. 53-57.

Pérez-Van-Leenden, Mariano de Jesús. “La investigación acción en la práctica docente. Un análisis bibliométrico (2003-2017)”. *Magis, Revista Internacional de Investigación en Educación* Vol 12: n° 24 (2019): 179.

Quecedo Lecanda, Rosario y Carlos Castaño Garrido. “Introducción a la Metodología de Investigación Cualitativa”. *Revista de Psicodidáctica* n° 14 (2003): 5-40.

Smith, Mary Lee. “Publishing Qualitative Research”. *American Educational Research Journal* Vol. 24: n° 2 (1987): 173-183.

Reconocimiento y lucha social: la dimensión constituyente del *conflicto* como motor moral de la sociedad¹
Recognition and social struggle: the constituent dimension of conflict as the moral engine of society

Recibido el 08 de mayo de 2020, aceptado el 09 de junio de 2020

Giancarlo Portugal Velasco*

Resumen

Las llamadas “luchas por el reconocimiento” fueron protagonistas de diversos debates a finales del siglo pasado y comienzos de este. Sin embargo, si bien el concepto de “reconocimiento” ha permanecido en autores como Axel Honneth, el concepto de “lucha”, para varias voces comentaristas, aparentemente, habría perdido relevancia en su sistema reciente posterior a *El derecho de la libertad*. En esta investigación defendemos que, por el contrario, si bien hay la necesidad de explicitar la “lucha” en su sistema, hay una propuesta hegeliana de la misma, pero que, ahora más que antes, es parte constitutiva de las relaciones de reconocimiento, las cuales son el *frágil tejido* de la sociedad. Más aún, tras la publicación de su última obra, *Reconocimiento*, postulamos que la única forma de comprender al reconocimiento en este nivel socio-ontológico es explicitando en su definición la dimensión constituyente de las luchas sociales. En este sentido, las luchas sociales podrán ser entendidas, contrariamente a la opinión general, como el motor moral de la evolución sociohistórica y no como “fallos” sin función social.

¹ La presente investigación ha sido posible gracias a la financiación del Programa para el Apoyo a la Investigación (PAIN) de la Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP). Si bien es la finalización de una etapa del proyecto, está enmarcada en el desarrollo de una investigación mayor sobre el vínculo entre la *teoría del reconocimiento* y los estudios de *ontología social* del lenguaje.

* Filósofo de la Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP), g.portugal@pucp.pe

Palabras clave: lucha, conflicto, reconocimiento, libertad, resignificación.

Abstract

The so-called “struggles for recognition” were the protagonists of various debates at the end of the last century and the beginning of this. However, although the concept of “recognition” has remained in authors such as Axel Honneth, the concept of “struggle”, for various commentary voices, apparently would have lost relevance in its recent system after the *Freedom’s right*. In this research, we defend that, on the contrary, although there is a need to make the “struggle” explicit in its system, there is a Hegelian proposal for it, but which, now more than before, is a constitutive part of relations of recognition, which are the *fragile fabric* of society. Furthermore, after the publication of his latest work, *Recognition*, we postulate that the only way to understand recognition at this socio-ontological level is by explaining in its definition the constituent dimension of social struggles. In this sense, contrary to general opinion, social struggles may be understood as the moral engine of socio-historical evolution and not as “failures” without social function.

Keywords: fight, conflict, recognition, freedom, resignification.

Nuestro estudio versa en torno a una idea de *lucha* o *conflicto*. Más específicamente, lo que buscamos comprender es la *función* del conflicto en los actuales estudios sobre el *reconocimiento*. Podríamos decir que la pregunta más general a responder es ¿tiene sentido aún hacer referencia a las *luchas por el reconocimiento*? No obstante, siendo esta una pregunta con bases socio-ontológicas, nuestra interrogante principal podría frasearse de la siguiente manera: ¿cómo comprender desde una teoría del reconocimiento la dimensión socio-ontológica de la *lucha social*? Creemos que esta pregunta es fundamental: veremos que, al responder a esta pregunta, también lograremos comprender más a profundidad el concepto mismo de reconocimiento y, a su vez, permitirá responder a una intuición muy difundida: el pensar en las luchas sociales como un fallo de las relaciones sociales y como algo necesario a evitar. Es decir, además de nuestra pregunta primera, también responderemos a preguntas tales como ¿qué entender por reconocimiento? Asimismo, responderemos a preguntas como ¿cuál es la necesidad de conflictividad? O ¿Es posible el conflicto como parte constitutiva en las relaciones de reconocimiento en vez de pensarse que, precisamente, “reconocerse” implica una “ausencia de conflicto”? Estas son, pues, el total de nuestras preguntas guía.

Para afrontar estas interrogantes, nos centraremos en la obra más reciente de Axel Honneth, quien, en el inicio de sus investigaciones vio condensado el potencial teórico de su propuesta a través del concepto de *luchas por el reconocimiento*. Vale aclarar que elegimos la propuesta del reconocimiento de Honneth frente a otras, porque comparativamente es, con claridad, más abarcadora y ambiciosa que la de sus

contemporáneos. Es decir, mientras otras propuestas limitan el concepto de reconocimiento a casos específicos como al multiculturalismo (Taylor) o a demandas culturales y de género, pero no de redistribución (Fraser)², Honneth propone una lectura del total de fenómenos sociales desde las relaciones de reconocimiento, incluidas las luchas sociales.

Pese a lo dicho, una de las críticas que se le ha planteado desde la publicación de *El derecho de la libertad* es la aparente pérdida de los conceptos titulares de su obra inicial. Es decir, tanto el concepto de *lucha* como el de *reconocimiento* habrían desaparecido para darles paso a otros, como es la *libertad*³. Por este motivo, antes de reflexionar sobre el concepto de *lucha*, deberemos responder a la validez de la aparente desaparición del *reconocimiento* en su sistema. Es vital responder a este cuestionamiento, puesto que sin reconocimiento sería, evidentemente, imposible hablar de luchas por el reconocimiento y, por ende, sería imposible una respuesta satisfactoria a nuestras preguntas guía.

En este sentido, nuestra investigación se divide en tres momentos: en primer lugar, a través de su obra *El derecho de la libertad* (en adelante, *El derecho*) desarrollaremos cómo puede entenderse una dimensión *social* de la libertad cuando este concepto suele entenderse de forma comúnmente individualista. En segundo lugar, nos centraremos en el desarrollo conceptual más reciente de su teoría del reconocimiento intersubjetivo, especialmente, en *The Normativity of Ethical Life*, publicada en el 2014; y su más reciente obra *Reconocimiento*, del 2018. Finalmente, realizaremos una propuesta de lectura de las luchas sociales con base en lo visto y cómo estas, al ser parte constitutiva de las relaciones de reconocimiento, complementan su definición.

La libertad social: ampliación colectiva de la libertad individual

² Adicionalmente a Honneth, pueden verse, Charles Taylor, *Multiculturalism and the Politics of Recognition* (Cambridge: Cambridge University Press, 1992); Jürgen Habermas, *Ciencia y técnica como ideología* (Madrid: Tecnos, 2010), 11-48; Jürgen Habermas, *La inclusión del otro. Estudios de teoría política* (Barcelona: Paidós, 2013), 189-227; Nancy Fraser, “La justicia social en la era de la política de la identidad: reconocimiento, redistribución y participación”, en *¿Redistribución o reconocimiento?* editado por Nancy Fraser y Axel Honneth (Madrid: Ediciones Morata, 2006), 17-88; Nancy Fraser, *Escalas de la justicia* (Barcelona: Herder, 2008), 185-210; Judith Butler, “El marxismo y lo meramente cultural”n *¿Reconocimiento o distribución? Un debate entre marxismo y feminismo*, editado por Judith Butler y Nancy Fraser (Madrid: Traficantes de sueños, 2017), 67-88; Seyla Benhabib, *Las reivindicaciones de la cultura. Igualdad y diversidad en la era global* (Buenos Aires: Katz, 2006), 95-144; Reiner Forst, *Justificación y crítica. Perspectivas de una teoría crítica de la política* (Madrid: Katz, 2014), 115-170.

³ Luiz Gustavo Da Cunha, “Desreconocimiento social e injusticia: esbozo de una presentación conceptual”, en *Las armas de la crítica*, editado por Gianfranco Casuso y Justo Serrano (Barcelona: Anthropos, 2018), 248; Miriam Madureira, “Reconocimiento y crítica: apuntes sobre la obra reciente de Axel Honneth”, en *El paradigma del reconocimiento en la ética contemporánea*, editado por Miguel Giusti (Lima: PUCP, 2018), 239; Ludwing Siep, “Mutual Recognition: Hegel and Beyond”, en *Recognition and social ontology*, editado por Heikki Ikäheimo y Arto Laitinen (Boston: Brill, 2011), 130.

El objetivo de Honneth ha sido, desde un inicio de su filosofía social, el de lograr una teoría de la sociedad con contenido normativo⁴. Para dicho objetivo general Honneth ha propuesto lo que él considera el método hegeliano de *crítica reconstructiva*⁵. Con este método, además, ha buscado enfrentar dos grandes desafíos: por un lado, ha buscado dar una respuesta filosófica ante el debate entre *posmodernismo* y *universalismo* kantiano y, por otro lado, busca también superar el llamado *déficit socio-lógico* de la teoría crítica. En pocas palabras, dicho método es la búsqueda de una crítica que, a partir de la reconstrucción inmanente de un concepto socializado, permita brindar una normatividad para la sociedad, la cual se apoye en un concepto de racionalidad en sentido posmetafísico⁶ y sin detrimento de las particularidades culturales⁷, por lo que consideramos correcta la calificación de *universalismo contextualista*⁸.

Es cierto que, en ocasiones, es complicado ver la centralidad del reconocimiento en la teoría reciente de Honneth. De forma paradigmática, en *El derecho* Honneth ha centrado su reflexión en el concepto de *libertad*. Postula allí que, según sea interpretado este concepto, se determinarán consecuencias en la comprensión de la *justicia*⁹. Ambos conceptos, debe decirse, se comprenden en su desarrollo *socio-histórico*, lo cual será enormemente esclarecedor para nuestra investigación. Es así que, dada la centralidad de conceptos como libertad y justicia en dicha obra, la pregunta por el reconocimiento es necesaria.

Honneth inicia su crítica reconstructiva del concepto de libertad con la *libertad negativa* esbozada, para él, por parte de Hobbes, Sartre y Nozick. Para Honneth, lo que une a estos tres autores es entender por libertad el no seguir preguntándose por los objetivos de una acción o si estos satisfacen condiciones de libertad (según Hobbes). En otras palabras, no importa qué elección existencial se haga (siguiendo a Sartre) o qué deseos se satisfagan (en Nozick): el acto puro sin impedimentos, el decidir, es suficiente para calificar de “libre” a la acción resultante¹⁰. Con respecto a cómo se comprende la justicia a partir de esta noción de libertad, señala que hay una idea de *justicia negativa* centrada en la protección judicial del espacio individual donde se puede hacer y deshacer según la preferencia personal. Si bien hay una razón de ser de la libertad jurídica, puesto que le concede al sujeto un espacio para prote-

⁴ Axel Honneth, *La sociedad del desprecio* (Madrid: Editorial Trotta, 2011), 127-145; Axel Honneth, *Patologías de la razón* (Buenos Aires: Katz Editores, 2009), 53-63.

⁵ Axel Honneth, *El derecho de la libertad* (Buenos Aires: Katz Editores, 2014), 13-25; Miriam Madureira, “Reconocimiento y crítica”, 237-240.

⁶ Axel Honneth, *El derecho*, 14-25.

⁷ Axel Honneth, *La idea del socialismo* (Buenos Aires: Katz Editores, 2017), 188-208.

⁸ Gregor Sauerwald, *Reconocimiento y liberación: Axel Honneth y el pensamiento latinoamericano* (Berlín: Lit Verlag, 2008), 18.

⁹ Axel Honneth, *El derecho*, 29-31.

¹⁰ *Ibíd.*, 40.

gerlo hacia afuera y explorar sin castigo su subjetividad, esta comprensión de la libertad tiene límites que generan, debido a esa insuficiente comprensión, patologías sociales como entender a las normas como *fin*es y no como *medios*, por un lado, y, por otro lado, el trastocamiento de un *medio* en un *ideal de vida*¹¹. En ambas patologías parece haber una “incapacidad de los actores de entender” el sentido del derecho y “en vez de ver allí la oportunidad de deshacerse transitoriamente de todas las imposiciones comunicativas de justificación y de realizar mientras tanto las propias intenciones orientándolas al éxito, se malinterpreta la interrupción de la comunicación concedida como forma de coordinación de todas las demás interacciones”¹².

Por su parte, si según la libertad negativa ‘libre’ es la acción sin restricción externa y sin depender de la coerción de examinar los propios motivos en tanto no vulnera el derecho de sus conciudadanos, la segunda interpretación de libertad, la *libertad reflexiva*, comienza solo con la autorrelación del sujeto, pues “es libre aquel individuo que logra relacionarse consigo mismo de forma tal que solo se deja guiar en su actuar por intenciones propias”¹³. Quien dio inicio a esta tradición de libertad en la modernidad fue Rousseau. En este sentido, se entiende que una persona es libre en tanto su acción en el mundo sea impuesta por su voluntad o razón, y, jamás, por sus apetitos o deseos. A partir de esta formulación inicial surgieron dos interpretaciones: por un lado, la tradición kantiana de la libertad reflexiva entendida como *autodeterminación* y, por otro lado, la tradición nacida con Herder centrada en una libertad reflexiva entendida como *autenticidad*. Esta última, además, se subdivide en dos subclases, pues la idea de que el individuo alcanza la libertad solo por la vía de una articulación de su yo “real” tomó una forma individualista (en John Stuart Mill) y otra colectivista (en la obra de Hannah Arendt). En conclusión, la libertad radicaría en la capacidad de ser ampliada hacia el interior, es decir, por medio de un ejercicio de reflexión personal, con el objetivo de dotar de contenido las acciones. La justicia se centraría entonces en resultados intelectuales que para Honneth no logran comprender el vínculo del individuo con la sociedad y, al igual que con su contraparte negativa, la libertad reflexiva, si bien tiene su razón de ser al permitirle al sujeto siempre tener un espacio en el que puede cuestionar la juridicidad y lograr la conversión de sus puros impulsos en fundamentos racionales, también tiene límites debido a su trascendentalismo, los cuales generan patologías como *ideologías morales* o *fanatismos*. Podríamos decir en ambas expresiones patológicas que “aquello que constituye el valor de la libertad moral en nuestras sociedades, es sistemáticamente malinterpretado puesto que no se ven sus limitaciones internas y, por eso, no se aceptan sus funciones puramente críticas y suspensivas”¹⁴.

Finalmente, y partiendo del postulado de que la idea de la libertad reflexiva no podría ser realizada sin incluir las formas institucionales que la posibiliten, Honneth

¹¹ *Ibíd.*, 122-129.

¹² *Ibíd.*, 121.

¹³ *Ibíd.*, 48.

¹⁴ *Ibíd.*, 154.

llega al concepto de *libertad social*, inspirado en la *eticidad* hegeliana. Entendiendo “objetividad” como el hecho cotidiano de existencia de varios puntos de vista subjetivos que se presentan interconectados en una sociedad, “habría que entender la idea de la libertad social como el resultado de un esfuerzo teórico por ampliar el criterio que sirve de fundamento al pensamiento de la libertad reflexiva a la esfera que tradicionalmente se le opone al sujeto como realidad externa”¹⁵. Para esto, Honneth realza la formulación que Hegel utiliza al sintetizar la relación de amor entre varón y mujer en la expresión “estar consigo mismo en el otro”, la cual identifica como la raíz conceptual de una interpretación social de la libertad.

Mientras que la libertad negativa parte de la base de que para la libertad individual solo es necesaria una esfera protegida jurídicamente en la cual el sujeto pueda actuar según preferencias sin verificación ulterior y la libertad reflexiva subordina esta libertad a la obtención de resultados intelectuales en una relación con uno mismo (una autorrelación), la libertad social expresa la *realidad* de la libertad individual en tanto se comprende que “la libertad representa siempre una relación de reconocimiento vinculada a una institución”¹⁶.

Consideramos que esta última cita de Honneth es fundamental y nos detendremos un momento en ella, por lo que las siguientes líneas deben considerarse su explicación. La idea de la libertad social es la realización histórica del concepto de la libertad en la sociedad, y, por ende, también, de las condiciones sociales para la ampliación y realización mayor de la libertad de cada individuo. En otras palabras, es la concreción, ‘objetivación social’, de la libertad en instituciones. Es la dimensión *real* de la libertad. Es *real* en tanto pueden (y deben) identificarse en la sociedad *orgánicamente dividida* y escalonada (en *familia*, *esfera económica* y *voluntad política*) prácticas de *justicia social*, la cual, carece de patologías sociales, aunque sí puede manifestar *anomalías* como ciertas relaciones de individualismo en la esfera del mercado¹⁷. Sobre esto último, como habrá podido inferirse ya por lo desarrollado líneas antes, mientras las patologías sociales son prácticas en la convivencia social nacidas de errores interpretativos o de indeterminación del concepto de libertad, las anomalías son también errores prácticos, pero de una correcta comprensión de la libertad entendida en su dimensión social. En otras palabras, mientras unas tienen la imposibilidad interna de lograr la realización de la libertad en la sociedad, las otras son tendrían un problema externo en la relación entre seres humanos.

En esta comprensión de la libertad, la concepción de justicia es solo comprensible por medio de una reconstrucción histórica para revelar o explicitar las instituciones que, desde finales del siglo XVIII y principios del XIX hasta nuestra época, pueden

¹⁵ *Ibíd.*, 66.

¹⁶ *Ibíd.*, 69. Adicionalmente, para el concepto de *libertad objetiva*, véase Axel Honneth, “Of the Poverty of Our Liverty. The Greatness and Limits of Hegel’s Doctrine of Ethical Life”, en *Recognition or disagreement*, editado por Axel Honneth y Jacques Rancière (New York: Columbia University Press, 2016), 168.

¹⁷ Axel Honneth, *El derecho*, 172.

considerarse instituciones o prácticas sociales que amplíen la libertad individual, esto es, pues, la libertad social: una constante histórica de una ampliación individual de la libertad que solo puede lograrse cooperativamente¹⁸, puesto que, desde las relaciones íntimas como las amicales hasta las prácticas dentro del Estado de derecho, pasando por las relaciones laborales, el individuo solo podría lograr un mayor nivel de realización individual en conjunto con otros iguales en un conjunto de *finés ensamblados* nacidos de la *necesidad individual* justificada y no un conjunto de *finés superpuestos* nacidos del *egoísmo privado*¹⁹; es decir, fines nacidos de la razón y no del deseo. Honneth se esfuerza en *El derecho* en realizar esta narrativa de expresiones históricas de la libertad social y logra identificar una enorme cantidad de las mismas en cada esfera señalada, por lo que, en otras palabras, se entiende por justicia “una presentación de relaciones éticas” donde existe “una reconstrucción normativa de aquel orden escalonado de instituciones, en las cuales los sujetos pueden realizar su libertad social experimentando el reconocimiento mutuo”²⁰. Vale aclarar que la apuesta de Honneth no es la de eliminar la libertad negativa y la reflexiva para ser reemplazadas por la libertad social, por el contrario, lo que busca es explicar aquellas a través de esta. Recordemos: mientras que la libertad negativa ha permitido una defensa del espacio personal, la libertad reflexiva es un espacio intelectual al que el individuo puede recurrir siempre; el problema de ambas concepciones de libertad no es su imposibilidad, sino el recurso de descontextualización y trascendentalización para ser comprendidas sin considerarse su dimensión social como base para aquellas, en otras palabras, su base en el reconocimiento mutuo.

Esto nos permite conectar con el final de la cita que estamos desarrollando, con lo que, si bien debemos aceptar que durante toda la reconstrucción honnethiana se aprecia la presencia del concepto de *reconocimiento* en momentos concretos, sería matizadamente correcto afirmar que su centralidad en *El derecho* se ha perdido a nivel retórico y de forma parcial. No obstante, sería un error afirmar que se ha perdido esta centralidad a nivel sustancial. Vale la pena explicitar que la raíz hegeliana de la *libertad social* de “estar consigo mismo en el otro” es identificada por el mismo Honneth como la esencia de la categoría del *reconocimiento mutuo* de Hegel. El mantenimiento del *reconocimiento mutuo* como hilo conductor de su filosofía social es evidente al compartir la misma raíz que la libertad social. Profundizaremos en ello y por medio de los últimos textos de Honneth, posteriores a *El derecho* y especialmente en *Reconocimiento*, podremos adentrarnos con mayor precisión en este concepto.

Reconocimiento: el frágil tejido de la sociedad

¹⁸ Recordemos que Honneth en un inicio de sus investigaciones hacía referencia no a una *libertad social*, sino a una *libertad cooperativa* basada en Hegel. Axel Honneth, *Patologías de la razón*, 34.

¹⁹ Axel Honneth, *La idea del socialismo*, 45-49.

²⁰ Axel Honneth, *El derecho*, 84.

En su última investigación, Honneth estudia los llamados “paradigmas” del reconocimiento en alusión a la tradición francesa, británica y alemana con el objetivo de lograr un concepto robustecido. En el caso del primer paradigma, Honneth estudia cómo Rousseau, quien desde los postulados del precursor La Rochefoucauld, influyó en una percepción *negativa* del reconocimiento, por medio del concepto de *amour propre*, en exponentes como Sartre, Althusser, Lacan o Butler. Señala Honneth que en dichos planteamientos se ha mantenido la perspectiva de que la búsqueda de reconocimiento ha implicado una *pérdida de sí*, donde los individuos, debido a un “deseo psíquico” buscan una valoración mayor a la del resto de ciudadanos y se busca la aprobación externa para la propia satisfacción. Esta satisfacción genera una pérdida de sí debido a que el individuo deja de autovalorarse y de mantener una relación *sana* consigo mismo, por el contrario fija su valor en la apreciación que tiene el resto sobre él (Rousseau) o en la asignación de atributos que le atribuyan las determinadas instituciones (Althusser), lo cual generará una serie de *pérdidas* para el individuo: en el primer caso, una consecuencia es que “cuanto más valorado quiera ser el sujeto fingiendo en público atributos de excelencia de los que carece, antes se verá atrapado por la necesidad de engañarse a sí mismo sobre su propia esencia”²¹ y, en el segundo caso, al entenderse el reconocimiento como “ser interpelado, incitado y presionado, a través de un conjunto de rituales organizados por el Estado, hasta que, pese a que poseemos atributos propios, acabamos haciendo nuestros los atributos que se nos «reconocen»”, entonces, “uno se convierte en un sujeto conforme con la sociedad, que cree que realiza voluntariamente las tareas que se le encomiendan” y es este fenómeno de naturalización de atributos lo que fomenta la conservación del poder²².

Por su parte, en el caso de la tradición británica ocurre exactamente lo opuesto, puesto que a partir de las reflexiones preliminares del tercer conde de Shaftesbury, Hume habría generado una percepción positiva del reconocimiento por medio del concepto de la *sympathy*, en el cual existe una dimensión normativa que es mantenida por Adam Smith y John Stuart Mill, la cual atribuye a la búsqueda de reconocimiento una necesidad de aprobación que será cubierta con un comportamiento que buscará anular las inconsecuencias y las acciones poco honestas debido al juez externo que es la sociedad y que logra internalizar su juicio en cada individuo. No habrá, entonces, una pérdida del verdadero yo y una propagación del autoengaño; por el contrario, en la tradición británica, esta búsqueda de reconocimiento genera una exigencia moral. Honneth se interesa particularmente por Smith en esta tradición, puesto que sería quien más desarrolla, en la tradición empirista, dicho componente normativo del reconocimiento. Logra, incluso, una distanciamiento muy clara con la tradición francesa, puesto que considera que “la mera alabanza o muestra de

²¹ Axel Honneth, *Reconocimiento. Una historia de las ideas europea* (Madrid: Editorial Akal, 2019), 41.

²² *Ibid.*, 66.

afecto no nos satisfaría, porque necesitamos saber asimismo que somos merecedores” de estas, por lo que “el motivo que nos mueve al autocontrol normativo de nuestra conducta —concluye— es de carácter «moral»”²³.

Finalmente, llegamos a la tradición alemana, la cual, si bien empezaría con Kant, puesto que plantea una noción de *respeto* que es fundamental para posteriores desarrollos, es llevada a su esplendor con Hegel a partir de las reflexiones de Fichte. Considera Honneth, en una interpretación que reconoce polémica, que el *respeto* en Kant implica una relación intersubjetiva que “nos obliga a dar prioridad a los mandatos morales de la razón sobre nuestros intereses egocéntricos”²⁴. El respeto sería el que genera un *punto* entre la naturaleza (impulsos egocéntricos) y el espíritu (la voluntad autodeterminada): para Kant, *tendemos* al respecto hacia otras personas porque “no podemos evitar ver en ellas una encarnación ejemplar del esfuerzo que nos exige cumplir los mandatos de la razón”²⁵. En este sentido, el respeto se acerca a concepciones como el de *empatía* y es considerado un *sentimiento* que no experimentamos pasivamente debido a causas externas o internas egoístas; por el contrario, es *causado* por nuestra razón²⁶. En esto radica su calificativo de ser un punto. En otras palabras, y en esto le seguirán Fichte y Hegel, Kant plantea que “la apreciación natural del elevado valor de algo puede cambiar nuestros sentimientos, modificar la naturaleza de nuestras necesidades y obligarnos a limitar todas nuestras tendencias e intenciones egocéntricas”²⁷. No obstante, este respeto estaría descansando en *pies de barro*, puesto que, por un lado, parece nacer de forma espontánea y, por otro, parece que solo surge cuando apreciamos a un Otro como ser moral porque le reconocemos una capacidad de juicio especial²⁸. Es decir, hay un fluctuar entre afirmaciones empíricas y trascendentales al que Fichte respondió a través del concepto de reconocimiento.

Fichte postula que para adquirir *conciencia de sí mismo* —un acto de autorreconocimiento— no puede el sujeto experimentar una *exhortación*²⁹ generada por un Otro, exhortación que buscará ser comprendida por el individuo receptor de la misma, el interpelado. Para esta comprensión son necesarias dos condiciones: primero, se debe comprender que, al ser una situación comunicativa, solo puede ser realizada por otro ser capaz de usar conceptos y, segundo, el interpelado debe entender que se espera una *reacción libre* de su parte, pues, para el emisor la primera

²³ *Ibid.*, 97.

²⁴ *Ibid.*, 127.

²⁵ *Ibid.*, 123.

²⁶ *Ibid.*, 124.

²⁷ *Ibid.*

²⁸ *Ibid.*, 131.

²⁹ Por *exhortación* debe entenderse una “invitación a hacer algo” por parte de otro individuo, a la cual “podemos atender o no” y que se manifiesta en la cotidianidad de cualquier acto de habla. Axel Honneth, *Reconocimiento*, 136.

condición también se cumple y asume al receptor como *ser racional* o, en otros términos, como *ser con autoridad normativa*³⁰. En este sentido, Honneth concluye que el respeto es “el reconocimiento del Otro en su calidad de «ser libre»” y que es “parte integrante de toda interacción lingüísticamente mediada, en la medida en que se trata de la incitación o invitación a una reacción voluntaria del interpelado”³¹, por lo que este respeto entendido como reconocimiento “es una condición necesaria para que ambas partes entiendan el acto de habla que es la exhortación” y, por ende, “solo cuando un sujeto participa en una relación comunicativa de reconocimiento mutuo puede percibirse a sí mismo espontáneamente como un ser activo a la par que racional, pues vislumbra en el otro el reflejo de su propia actividad”³². Todo esto es logrado, como se ve, sin necesidad de catalogar al respeto como un sentimiento, sino solo como expresión en la interacción misma, pero, adicionalmente, se logra una mayor autodeterminación por medio de una *conciencia de sí* que no sería posible si no fuera por el reconocimiento intersubjetivo, lo cual, en Hegel, será sinónimo de una ampliación de la libertad individual.

Si bien la respuesta de Fichte a la problemática de Kant sobre el respeto y la ampliación de este concepto a la categoría de reconocimiento por parte de aquel puede resultar impresionante, aún mantenía el problema de ser conclusión de una deducción trascendental que no veía su resonancia en el mundo de la vida. No obstante, este giro de *radical destrascendentalización*³³ —o, en términos hegelianos, de *superación* de la *libertad reflexiva* con la *libertad social*— para evitar que la teoría del reconocimiento sea solo una *quimera* lo daría Hegel, quien dota de inmanencia a la categoría de reconocimiento a través de su conocido análisis del amor entre hombre y mujer al señalar, como hemos visto anteriormente, dicha relación como “estar con uno mismo en el otro” o, como veremos, como expresión del *espíritu* en su proceso evolutivo desde una total determinación natural hasta una autonomía absoluta.

Hegel abría la posibilidad, entonces, de la visión fenoménica del espíritu objetivo, es decir de una realización socio-histórica de “la convivencia social institucionalmente reglada”³⁴. Es así que podríamos afirmar, en otras palabras, que es la lectura de la evolución del reconocimiento (heredero de Kant y Fichte) a través de la mediación institucional (familia, sociedad civil y monarquía constitucional). Un reconocimiento que, obviamente, no nace de deseos egoístas, sino que nace de lo que Hegel denomina *anhelo espiritual* o la “tendencia profundamente arraigada en la concepción espiritual de la subjetividad humana, que debía interpretarse como el

³⁰ Axel Honneth, “The Normativity of Ethical Life”, en *Philosophy and Social Criticism* Vol. 40: n° 8, (2014): 819-820.

³¹ Axel Honneth, *Reconocimiento*, 141.

³² *Ibíd.*, 140.

³³ *Ibíd.*, 144.

³⁴ *Ibíd.*, 148.

deseo, racionalmente guiado, de expresar objetivamente nuestra capacidad de auto-determinación”³⁵ y que los Otros *autorizaban* o reforzaban al poner coto públicamente a sus intereses egoístas a través de la existencia de instituciones³⁶, lo cual genera una ampliación de la libertad en la interacción misma. Podemos sintetizar la mayor diferencia de Hegel con sus predecesores en que este lleva al reconocimiento hacia la inmanencia de sujetos históricamente situados, sujetos *de carne y hueso*³⁷ sin rastros de un método trascendental, pero sí *inmanentemente normativo o ético*.

Un texto que complementa oportunamente lo dicho es *The Normativity of Ethical Life* donde Honneth plantea lo que podríamos conceptualizar como una *deliberación contextualizada* entre individuos que se *conceden autoridad normativa*. En esta deliberación, “en la medida en que ejercemos la autodeterminación moral, debemos presuponer la validez de aquellas normas a las que debemos la libertad así ejercida; entonces las prácticas pueden ser candidatas para la ‘vida ética’ solo si su estructura normativa da lugar a este tipo de libertad”³⁸. Es decir, “una práctica merece la etiqueta ‘ética’ solo si un grupo de personas, que puede variar en tamaño, sigue una norma a la que pueden, en principio, apelar para evaluar las acciones de uno de los participantes”³⁹. Bajo estas afirmaciones, el *reconocimiento de razones y normas compartidas* “no puede entenderse simplemente como una adscripción de autonomía deliberativa”, puesto que debe reconocerse su admisibilidad “sobre la norma reconocida colectivamente”⁴⁰. A modo de ejemplo, Honneth señala que en el contexto normativo familiar el tipo de razones aceptables será distinto al aceptable en un espacio normativo de formalmente jurídico. Es decir, “como contexto de agencia fundado en el reconocimiento mutuo, cada práctica ética genera sus propias formas específicas de autonomía deliberativa y, a la vez, su propio tipo específico de personalidad, que es relativa a las razones a las que se puede apelar de acuerdo con la norma aceptada conjuntamente”⁴¹. Remarcamos, entonces, que “cuando este tipo de reconocimiento es otorgado recíprocamente por todos los miembros de un grupo gobernado por una determinada norma, esto da lugar a la clase de obligaciones que Hegel llama ‘éticas’, que desde entonces sirven como el fundamento de una práctica ética o forma de vida ética”⁴². Esta forma de vida es la *eticidad democrática* de *El derecho*, en la cual se han identificado las instituciones de la libertad social, es decir, aquellas instituciones que de una correcta concepción de reconocimiento intersubjetivo permiten la ampliación de la libertad individual.

³⁵ *Ibid.*, 151.

³⁶ *Ibid.*

³⁷ *Ibid.*, 174.

³⁸ Axel Honneth, “The Normativity of Ethical Life”, 819.

³⁹ *Ibid.*, 820.

⁴⁰ *Ibid.*, 821.

⁴¹ *Ibid.*, 822.

⁴² *Ibid.*, 823.

Tras el recorrido de los tres paradigmas del reconocimiento en Europa, Honneth busca plantear un *marco* para su integración y, en otras palabras, producir una teoría del reconocimiento de herencia hegeliana, pero superando sus déficits de desarrollo por medio de una comunicación con las reflexiones francesas y británicas del reconocimiento. Como hemos visto, claramente la propuesta de Hegel es de carácter inmanente y normativo, no obstante, Honneth aún considera que existen dos vacíos a resolver en ella y que pueden salvarse a través de las otras dos tradiciones. En primer lugar, dicha teoría no logra explicar cómo es que nace la normatividad en la psique de cada individuo y Honneth considera que hay dos aportes que el paradigma inglés puede brindar: por un lado, ante el recurso aristotélico que hace Hegel de *hábito* para comprender la *motivación* de los individuos para actuar moralmente, Honneth cree que esta justificación dice poco realmente sobre el porqué del actuar según las normas de los individuos y considera que Smith es más preciso al señalar que “el motor de la disposición individual a cumplir las normas” es “el anhelo de pertenecer a la comunidad social”, lo cual hubiera ofrecido un “elemento mundano de ese impulso «espiritual» que lleva a realizar la propia racionalidad”⁴³; y, por otro lado, al referir al concepto de *hábito* hay una ausencia de explicación de la *interiorización psíquica* de las normas en cada individuo, lo cual genera que no haya claridad sobre cómo es que los individuos disciernen en las respectivas esferas sociales y, así, anulan sus preferencias personales o egoístas: Honneth plantea que la fórmula del *juez interior* de Smith es mucho más útil, puesto que sería un “desplazamiento progresivo de la perspectiva de la segunda persona hacia el yo”⁴⁴ lo que genera la *conciencia* de cada sujeto, análogo a un *concierto polifónico* que representan la conducta moral; es decir, este *juez* es el criterio generalizado de un proceso de socialización y, con ello, se logra salvar la distancia entre “por un lado, moral abstracta, por otro, carácter moral, sin que haya un puente entre uno y otro”⁴⁵ y sin caer en los “automatismos” del *hábito*⁴⁶. En este sentido, Honneth intenta dotar al reconocimiento y sus componentes inmanentemente normativos de una explicación sobre la psique individual para el actuar moral.

En segundo lugar, por un lado, la teoría de Hegel se vería reafirmada en la necesidad de estudiar las consecuencias patológicas de la ausencia de reconocimiento o de su malinterpretación a través de Rousseau. Como habíamos visto, el filósofo de Ginebra habría generado una tradición negativa sobre el reconocimiento, no obstante, en el *Emilio* y *El contrato social* habría un paréntesis donde, si bien aún hay

⁴³ Axel Honneth, *Reconocimiento*, 176.

⁴⁴ *Ibid.*, 178.

⁴⁵ *Ibid.*

⁴⁶ Esto aleja a Honneth de una *ontología de hábito* basado en Dewey de Italo Testa, “Dewey’s Social Ontology: A Pragmatist Alternative to Searle’s Approach to Social Reality”, *International Journal of Philosophical Studies* Vol. 25: n° 1 (2017): 40-62; no obstante, mantiene la relación con él desde el análisis *socio-ontológico* de las *luchas por el reconocimiento* de Arvi Särkëla, “Un drama en tres actos. La lucha por el reconocimiento público de acuerdo con Dewey y Hegel”, en *Las armas de la crítica*, editado por Gianfranco Casuso y Justo Serrano (Barcelona: Anthros, 2018), 41-67.

una perspectiva negativa, se acepta que “se puede satisfacer el *amour propre* por medio de un respeto mutuo saludable y socialmente útil”⁴⁷. Con este paréntesis donde se reduce la negatividad del reconocimiento, Honneth plantea un punto de conexión entre Rousseau y Hegel, puesto que en el *Discurso sobre el origen de las desigualdades*, el primero plantearía un conjunto de *patologías sociales* que surgen de la ausencia de reconocimiento, igual al caso de Hegel en *La filosofía del derecho*⁴⁸. En este sentido, entre varios ejemplos, los *comerciantes* que se ven limitados a los *aspectos egoístas de su negocio* (según Rousseau) o que no pueden entrar en la *corporación* (según Hegel) empiezan a tener prácticas de *aparentar* capacidades. En ambos casos, la ausencia de reconocimiento, o, en otras palabras, la *exclusión* o *cierre social* genera *patologías* que deben ser identificadas. Por otro lado, en relación a Hegel y Althusser el punto de unión se encuentra en el concepto de *ideología* de este último. En este caso, el ejemplo es Hegel, puesto que pese a continuar la división entre *naturaleza* y *espíritu*, es decir, entre *causas* y *razones*, deja colar en su filosofía del espíritu objetivo una *naturalización*: la subordinación de las mujeres a los hombres dentro de la *familia*, pese a que él mismo acepta que ambos deben valer igual y tener los mismos derechos y deberes⁴⁹. Hegel no ve inconsistencia en sus afirmaciones, debido a que, al aludir a una *naturaleza* de la mujer, también hay una repercusión en el espacio de interpretación a esos derechos o deberes. Honneth menciona este ejemplo y reflexiona sobre lo que podríamos llamar *el reconocimiento como ideología*, en el que existe una *naturalización* que imposibilita un correcto reconocimiento de un Otro. Esto es identificado por Althusser y postula que, a través de las instituciones educativas, eclesiales, laborales se genera una *atribución* natural hacia los sujetos, lo cual, si bien podemos apuntar como un obstáculo para las relaciones de reconocimiento, podrían entenderse (erróneamente) como correctas en determinados momentos históricos, como en el caso de Hegel. En este caso ya no se estaría haciendo referencia a un *cierre social*, sino a un *cierre argumentativo*, donde hay razones que podrían ser (y que, de hecho, lo han sido) silenciadas por considerarse antinaturales. En resumen: un proyecto hegeliano del reconocimiento, dice Honneth, debe ser inmanentemente normativo y, por ende, identificar patologías sociales y también fenómenos ideológicos para una correcta validez de razones entre congéneres *de carne y hueso* situados en un espacio social e histórico determinado.

Tras este recorrido de *El derecho y Reconocimiento* creemos necesaria una síntesis. Como se ha visto, si bien el concepto de *libertad social* ha sido colocado como central en el sistema honnethiano, no debe en ningún sentido verse esto como una limitación al concepto de *reconocimiento*. Por el contrario, el relacionar los conceptos de libertad social y reconocimiento, amplía a este último: Honneth está proponiendo por medio de la *crítica reconstructiva* un análisis *inmanente y normativo* de

⁴⁷ Axel Honneth, *Reconocimiento*, 181.

⁴⁸ *Ibíd.*, 185.

⁴⁹ *Ibíd.*, 186-187.

la sociedad donde se parte del reconocimiento intersubjetivo entendido como *concesión de autoridad para la validación normativa* de razones contextualizadas entre individuos *de carne y hueso*, validación que se va ampliando y que cobra su normatividad a partir de lo que ha denominado las *promesas de la libertad* o, en otras palabras, de aquellos valores o principios sociales (basados en la libertad como principio último) que han sido internalizados por los individuos por medio de su socialización histórica y que van evolucionando en su interpretación o significación en el tiempo en simultáneo a fenómenos sociales *patológicos, ideológicos y anómalos*, los cuales deben ser identificados y superados. En resumen, el reconocimiento está ligado al fenómeno de contextualización socio-histórica de razones en las esferas y espacios culturales donde nos encontramos, pero al mismo tiempo (o, debido a ello) está ligado a la necesidad de tener un criterio normativo como el de la *libertad social* para la guía inmanente de la sociedad a nivel universal con el fin de una *vida ética* o, pensando en el total de su sistema, una *eticidad democrática*. Todo esto surgido de la relación de reconocerse como seres libres, es decir —insistimos— como seres capaces de razón o *autoridad* para emitir juicios y por ende de crítica y validación de razones compartidas. Podemos, entonces, definir —provisionalmente— a las relaciones de *reconocimiento* como una concesión de autoridad o, de forma más precisa, como una *autorización intersubjetiva para la validación de normas sociales como desarrollo histórico de la libertad social*.

La (re)constitución social: luchas por la resignificación bajo el criterio normativo de la libertad social para una vida ética

Recordemos la pregunta central de esta investigación: *¿cómo comprender desde una teoría del reconocimiento la dimensión socio-ontológica de la lucha social?* O, rephraseada, también podríamos preguntar *¿cuál es la función de la lucha social en una ontología del reconocimiento?* Ante esta pregunta, aunque ha sido indirectamente formulada por el mismo Honneth desde sus primeros escritos de juventud⁵⁰, no ha tenido, hasta la fecha, una propuesta desarrollada sobre este fenómeno de la lucha en su obra. No obstante, creemos que la respuesta es constitutiva al reconocimiento. Desarrollemos.

Previamente a la publicación de *El derecho* se habían planteado desarrollos del concepto de lucha en la teoría de Honneth a través de Foucault⁵¹, en alusión sus trabajos de juventud como *Crítica del poder*, del año 1988. No obstante, hoy, tras el rechazo por parte del mismo Honneth de profundizar en estudios foucaultianos⁵², por considerar que no permiten un desarrollo normativo, y después de *Reconocimiento*,

⁵⁰ Axel Honneth, *Crítica del agravio moral*, 210.

⁵¹ Benno Herzog y Francesc Hernández I Dobon, “La noción de «lucha» en la teoría de reconocimiento de Axel Honneth”, *Política y Sociedad*, Vol. 49: n° 3, (2012): 612.

⁵² Axel Honneth, *El derecho*, 411.

podemos afirmar que si debe haber una teoría del conflicto en una ontología del reconocimiento, debe darse en una estela hegeliana de carácter inmanentemente normativo. Hegel, como dice el mismo Honneth, es el único pensador que postula que de una “dependencia constitutiva hacia los demás”, puede nacer “la mecha que dé lugar a conflictos difíciles de aplacar”⁵³.

Para adentrarnos en un análisis de las luchas sociales, es necesario un último punto sobre el reconocimiento, pues este es señalado por Honneth como el *frágil tejido* desde el cual existe una relación entre personas⁵⁴. En otras palabras, si somos sociedad es porque compartimos la ‘necesidad racional’ —aquel *anhelo espiritual*— de aceptación o validez de razones, lo cual nos impulsa no solo a la comprensión del otro, sino también a la constante realización de nuestra libertad como manifestación de nuestra razón. Y esto genera necesariamente una constante *crítica* a la aceptación de razones.

En *El derecho*, Honneth afirma que “la reproducción de las sociedades hasta el día de hoy está ligada a la condición de una orientación común hacia ideales y valores portantes” que “deben servir de guía a la vida de cada individuo dentro de la sociedad”⁵⁵. Incluso con una mayor contundencia, afirma, al referirse a la tradición funcionalista que “lo especial de este modelo de sociedad [de reproducción social], y lo que lo hace especialmente apropiado para la actualización de las intenciones hegelianas, es el hecho de que vincula todos los órdenes sociales sin excepción al requisito de una legitimación por valores éticos”⁵⁶. Podríamos frasear esto diciendo que, como todos los órdenes sociales, al ser legitimados por valores éticos por los individuos que conforman dicha sociedad, todo eventual *conflicto* o *lucha* es, en última instancia un conflicto ético que genera una relación que modifica la realidad social desde los individuos a la sociedad como de la sociedad a los individuos, puesto que es en ella que experimentan la práctica correcta o incorrecta de dichos valores. Entonces, según Honneth,

Quando esta idea de un efecto de retroalimentación socializadora de la lucha por el reconocimiento se transpone a contextos históricos más amplios, la implicación podría ser que, en el curso de un conflicto prolongado sobre la realización adecuada de un principio ético dado, los motivos de las partes en este conflicto se transforman en un punto en el que ya no consideran que la norma relevante sea en absoluto deseable. Debido a las presiones de la individuación liberada por la lucha, sus metas e inclinaciones y sus *concepciones del bien* habrían cambiado entonces a un grado tal que ya no consideran que la norma acostumbrada tenga algún valor inteligible.⁵⁷

⁵³ Axel Honneth, *Reconocimiento*, 196.

⁵⁴ *Ibíd.*

⁵⁵ Axel Honneth, *El derecho*, 16.

⁵⁶ *Ibíd.*, 17.

⁵⁷ [Cursivas del autor del artículo] Axel Honneth, “The Normativity of Ethical Life”, 826.

Puede verse cómo por medio de la lucha hay un cambio de concepciones morales, una reinterpretación o resignificación. Para profundizar en esta estructura o 'gramática moral'⁵⁸, es muy significativa la reflexión en *El derecho* sobre el potencial de los sindicatos de obreros durante las primeras décadas del siglo XX: en lugar de entenderlos “negativamente” como lo hizo el enfoque *liberal*, el cual vio a los sindicatos como asociaciones para “proteger a la mano de obra del desgaste”, son entendidos por Honneth “como *agencias morales* en una *lucha por el reconocimiento*, en la que se trata de *revalorizar socialmente* todas las actividades de la industria”, es decir, las asociaciones sindicales están “llamadas a *luchar por una interpretación, radicalmente ampliada*, del principio del rendimiento, que hasta ese momento era entendido solo ‘burguesamente’; ello hubiera impulsado una nueva valorización de los principios imperantes de orden de estatus”⁵⁹ dentro de la normatividad inmanente de la libertad y esto solo puede suceder socialmente.

En este sentido, cabe la pregunta ¿todo “choque” de interpretaciones es una *lucha social*? No es así. Honneth plantea una distinción entre *disputas* y *conflictos* de reconocimiento: las primeras son debates del devenir cotidiano de las relaciones de reconocimiento sobre la aplicación de una norma claramente definida en un momento socio-histórico determinado, mientras que en las segundas está en juego tanto el límite mismo de la norma como la cantidad de personas participantes en la misma⁶⁰. El ejemplo del propio Honneth es la diferencia existente, dentro de una familia, entre la *disputa* sobre la distribución de labores dentro del hogar y el *conflicto* moral que implicaría el *autorizar* el involucramiento de los/as hijos/as como participantes con derecho en el debate mismo. Con base en esta distinción, si bien una interpretación podría ser la de señalar que las *luchas* están compuestas tanto por las disputas como por los conflictos, aquí, por el contrario, plantearemos que solo los conflictos pueden considerarse *luchas por el reconocimiento*, pues solo en estos se *resignifica* el contenido mismo de una norma, por un lado, y, por otro lado, a quienes participan de ella, es decir, se *resignifica* también el contenido mismo de autoridad, con el fin de ampliar el número interpretantes justificados.

Como hemos visto, entonces, si bien aquello que define nuestras relaciones sociales son nuestras relaciones de reconocimiento, también debemos afirmar que, como parte inherente e inalienable de esta constitución, existen los conflictos, los cuales deben considerarse como nada menos que la *fuerza impulsora de la evolución moral de dichas relaciones*⁶¹. Es curioso que Honneth al referirse al concepto de lucha o conflicto en Hegel señale que “en su filosofía del derecho tiende a rebajar su importancia y sólo lo menciona de forma marginal, pero, en general, se puede decir

⁵⁸ Axel Honneth, *El derecho*, 171.

⁵⁹ [Cursivas del autor del artículo] *Ibíd.*, 312.

⁶⁰ Axel Honneth, *Reconocimiento*, 196-197.

⁶¹ *Ibíd.*, 197.

que era muy consciente de él”⁶², puesto que es el mismo comentario que señalaríamos aquí sobre Honneth y *El derecho*: pese a no ser repetidamente explicitado, el peso de los conceptos de *lucha* o de *conflicto* en la teoría honnethiana es de vitalidad, pues son los conflictos los que brindan movimiento moral a las relaciones del reconocimiento a nivel socio-histórico. En resumen: este movimiento conflictivo es la *resignificación de los contenidos* con base en las llamadas *promesas de la libertad social* que permiten una reconfiguración del orden institucional. Este movimiento, asimismo “no es, por supuesto, un proceso consciente”, pero en “el desarrollo cognitivo y cultural”, es decir, en la relación entre individuo y cultura, “se pueden apreciar tensiones internas, inconsecuencias, contradicciones de valores, sobre todo cuando los nuevos descubrimientos, contactos culturales, ascensos y descensos de clases sociales, etc., sacuden la estática sociedad”⁶³.

Entonces, ¿qué son, tras todo nuestro recorrido, las luchas sociales o, lo que es lo mismo, las luchas por el reconocimiento? ¿Son fallos que deben ser evitados? Además, ¿cómo estas luchas permiten comprender mejor las relaciones de reconocimiento? Consideramos fructífera la oportunidad de plantear una comprensión de las *luchas por el reconocimiento* realizadas por individuos *de carne y hueso*. Entiéndanse, como *luchas por la resignificación de la autoridad y de las normas sociales bajo el criterio inmanentemente normativo de la libertad social en pos de una reconstitución del orden social existente para una vida ética*. No obstante, podemos frasear esta dimensión constituyente del reconocimiento de forma más resumida y elegante al determinarlas como *luchas por la resignificación bajo el criterio normativo de la libertad social para una vida ética*.

A su vez, no debemos olvidar que estas *luchas* son parte inalienable del *reconocimiento*, por lo que no son una expresión de un fallo externo al mismo ni deben considerarse como “algo a evitar” como suele creerse, puesto que los conflictos son aquellos que, como hemos visto, brindan la posibilidad de ampliación en las relaciones de reconocimiento.

En este sentido, esta última definición de *luchas por el reconocimiento* pasa a complementar la definición provisional de las relaciones de reconocimiento que habíamos brindado y que ahora se verá nutrida por la que podemos llamar la *dimensión constituyente* del conflicto social, con lo cual dejarán de entenderse solo como una *validación de normas sociales*. Esta última formulación, importante en nuestra definición provisional, podría generar una sensación de pasividad ante las normas, pasividad que, como hemos visto, es inexistente en una teoría del reconocimiento que es consciente de la vitalidad de las luchas sociales y su función. Comprendemos, entonces, al *reconocimiento* como una *autorización intersubjetiva para la validez constituyente de normas sociales como desarrollo histórico de la libertad social*.

⁶² *Ibíd.*, 196.

⁶³ Ludwig Siep, *Hegel y el holismo de la filosofía política* (Bogotá: UEC, 2007), 60.

Referencias

Fuentes secundarias

- Benhabib, Seyla. *Las reivindicaciones de la cultura. Igualdad y diversidad en la era global*. Buenos Aires: Katz, 2006.
- Butler, Judith. “El marxismo y lo meramente cultural”. En *¿Reconocimiento o redistribución? Un debate entre marxismo y feminismo*, editado por Judith Butler y Nancy Fraser. Madrid: Traficantes de sueños, 2017, 67-88.
- Da Cunha, Luiz Gustavo. “Desreconocimiento social e injusticia: esbozo de una presentación conceptual”. En *Las armas de la crítica*, editado por Gianfranco Casuso y Justo Serrano. Barcelona: Anthropos, 2018, 247-267.
- Frase, Nancy. “La justicia social en la era de la política de la identidad: reconocimiento, redistribución y participación”. En *¿Redistribución o reconocimiento?* editado por Nancy Fraser y Axel Honneth. Madrid: Ediciones Morata, 2006, 17-88.
- _____. *Escalas de la justicia*. Barcelona: Herder, 2008.
- Forst, Rainer. *Justificación y crítica. Perspectivas de una teoría crítica de la política*. Madrid: Katz, 2014.
- Habermas, Jürgen. *Ciencia y técnica como ideología*. Madrid: Tecnos, 2010.
- _____. *La inclusión del otro. Estudios de teoría política*. Barcelona: Paidós, 2013.
- Herzog, Benno y Francesc Hernández I Dobon. “La noción de «lucha» en la teoría de reconocimiento de Axel Honneth”. *Política y Sociedad*, Vol. 49: n° 3, (2012): 609-623.
- Honneth, Axel. *Crítica del agravio moral*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 2009.
- _____. *Patologías de la razón*. Buenos Aires: Katz Editores, 2009.
- _____. *La sociedad del desprecio*. Madrid: Editorial Trotta, 2011.
- _____. *El derecho de la libertad*. Buenos Aires: Katz Editores, 2014.
- _____. “The Normativity of Ethical Life”. *Philosophy and Social Criticism*, Vol. 40: n° 8, (2014): 817-826.
- _____. “Of the Poverty of Our Liverty. The Greatness and Limits of Hegel’s Doctrine of Ethical Life”. En *Recognition or disagreement*, editado por Axel Honneth & Jacques Rancière. New York: Columbia University Press, 2016, 156-176.
- _____. *La idea del socialismo*. Buenos Aires: Katz Editores, 2017.
- _____. *Reconocimiento. Una historia de las ideas europeas*. Madrid: Akal, 2019.
- Madureira, Miriam. “Reconocimiento y crítica: apuntes sobre la obra reciente de Axel Honneth”. En *El paradigma del reconocimiento en la ética contemporánea*, editado por Miguel Giusti. Lima: PUCP, 2018, 123-142.

- Särkelä, Arvi. “Un drama en tres actos. La lucha por el reconocimiento público de acuerdo con Dewey y Hegel”. En *Las armas de la crítica*, editado por Gianfranco Casuso y Justo Serrano. Barcelona: Anthropos, 2018, 41-67.
- Sauerwald, Gregor. *Reconocimiento y liberación: Axel Honneth y el pensamiento latinoamericano*. Berlin: Lit Verlag, 2008.
- Siep, Ludwing. *Hegel y el holismo de la filosofía política*. Bogotá: UEC, 2007.
- _____. “Mutual Recognition: Hegel and Beyond”. En *Recognition and social ontology*, editado por Heikki Ikäheiko y Arto Laitinen. Boston: Brill, 2011, 117-144.
- Taylor, Charles. *Multiculturalism and the Politics of Recognition*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
- Testa, Italo. “Dewey’s Social Ontology: A Pragmatist Alternative to Searle’s Approach to Social Reality”. *International Journal of Philosophical Studies* Vol. 25: n° 1, (2017): 40-62.

Exploraciones personales sobre las condiciones precedentes de la violencia sexual en el marco del conflicto armado en Colombia

Personal explorations on the preexistent conditions of sexual violence in the Colombian armed conflict

Recibido el 21 de abril de 2020, aceptado el 09 de junio de 2020

Paula Natalia Rincón Chitiva*
Juan Felipe Monroy Simbaqueba**

Resumen

El presente texto es resultado de un proceso de revisión y diálogo entre las experiencias personales de los autores con relación a la construcción de sus géneros, y la investigación hecha por el Centro Nacional de Memoria Histórica en su informe *La guerra inscrita en el cuerpo*. Como resultado de este proceso, se identifican y desarrollan las siguientes cuatro líneas de análisis respecto a las condiciones precedentes de la violencia sexual en el conflicto armado colombiano: condiciones estructurales que posibilitan la violencia sexual; masculinidades guerreras que imperan en la jerarquía de género; feminidades que se construyen en un contexto de coacción en el marco de los arreglos de género, y afectaciones generadas por la violencia sexual en la comunidad emberá en su comprensión de la salud y la relación con el territorio. Se evidencia que, en el contexto del conflicto, la violencia sexual es posible porque se fundamenta en desigualdades de género ya presentes en las relaciones y las comunidades, que genera una alta tolerancia social a ésta. Además, se sostiene en masculinidades y feminidades que han normalizado relaciones de poder en las que los

* Filósofa y politóloga de la Universidad de los Andes, pn.rincon10@uniandes.edu.co

** Magister en Ciencia Política de la Universidad de los Andes, jf.monroy11@uniandes.edu.co

primeros dominan y lo demuestran en su actuar violento, y las segundas se entienden como cuerpos disponibles con una limitada capacidad de acción y cuyas maneras de ser responden a mandatos dictados por la cultura patriarcal dominante. La investigación apela al uso de herramientas literarias, y a partir de cuatro relatos escritos por nosotros, le apuesta a dar cuenta, mediante lenguaje no académico, de las afectaciones personales que como autores vivimos en el desarrollo de la misma.

Palabras clave: arreglos de género, masculinidades guerreras, configuración de la feminidad, afectaciones de la violencia sexual, racialización y colonialismo de género.

Abstract

This article is the result of a process of revision and dialogue between the authors' personal experiences regarding the construction of their gender identities and the investigation by the Centro Nacional de Memoria Histórica in its paper *La guerra inscrita en el cuerpo* (*The war written in the body*). As an outcome of this process, the next four approaches of analysis are identified and elaborated, in relation to the precedent conditions of sexual violence in the Colombian armed conflict: structural conditions that make sexual violence possible; warlike masculinities that prevail in gender hierarchy; femininities that are shaped within the context of coercion and gender arrangements, and the impacts of sexual violence inside the Emberá community amidst their insight of health and their connection with the territory. It became evident that in the armed conflict, sexual violence is possible because it is based on gender inequalities already present in the relationships and the communities, which result in a high social tolerance for it. Additionally, sexual violence is supported by masculinities and femininities that have normalized power relationships in which men dominate and demonstrate their violent actions, and women are taken as available bodies with limited abilities, whose ways of being respond to impositions of a patriarchal culture. The research invokes the use of literary tools (four short stories written by us) and states through non-academic language of the personal repercussions during the realization of this investigation.

Key words: gender arrangements, warlike masculinities, shaping of femininity, impacts of sexual violence, gender racialization and colonialism.

Introducción

El objetivo de este texto es explorar algunas posibilidades de análisis y comprensión de las condiciones precedentes de violencia sexual en el conflicto armado colombiano, buscando así posibles caminos de exploración, fuentes a utilizar y preguntas pendientes por plantear. Decidimos centrar el análisis en dos elementos centrales,

siendo el primero de estos el informe del CNMH *La guerra inscrita en el cuerpo, informe nacional de violencia sexual en el conflicto armado* (2017) —En concreto, el capítulo 2, *Condiciones de emergencia de la violencia sexual en el conflicto armado*, y la sección del capítulo 3 dedicada a las mujeres indígenas—. Nuestra segunda fuente o elemento de análisis son experiencias personales que presentaremos a modo de reflexiones y relatos elaborados por nosotros. En estos, buscamos hacer evidente la manera en que en nuestras vidas hemos tenido experiencias distintas con relación a nuestras identidades de género y los comportamientos, modos de socialización y regulación presentes en tanto hombre y mujer. La organización del texto responde a los cuatro elementos que decidimos priorizar a partir de nuestra lectura del informe mencionado, así como de experiencias propias que, consideramos, se conectan, ejemplifican y muestran de manera concreta aspectos identificados en la lectura.

Causas estructurales de la violencia sexual en el conflicto armado

¿Dónde estarán?

-Disculpe, Don Gustavo, ¿se acuerda de mí? ¿se acuerda de mi mamá y mi hermana? ¿Sabe algo de ellas? Necesito encontrarlas.

-No, mijo, yo no las veo desde hace tiempos, hace tiempos que no compran nada aquí, igual que usted ¿Dónde se había metido?

-Ay, don Gustavo ¿usted no supo?

-No mijo, cuente.

-Don Gustavo, a mi casa llegaron unos tipos. Dijeron que eran paras, que buscaban a mi papá, que dónde estaba ese guerrillero, que si no les decíamos nos mataban, y usted sabe que mi papá desde hace mucho que nos dejó. Don Gustavo, nosotros gritábamos, sobre todo mi mamá y mi hermana, porque sabían lo que les venía, yo las iba a defender y me pegaron, no supe más. A mí no se me olvidan los ojos de mi hermana, usted se acuerda de ella, ojos verdes muy lindos, estoy seguro de que las violaron.

-Ay mijo, por dios, yo le juro que no sé qué pasó con ellas. A mí sí se me hizo raro, que por aquí no volvieron, por ahí pregunté y nadie me supo decir nada. ¿Pero y usted? ¿Qué pasó con usted?

-Ay hombre, pa' qué le cuento. Yo me desperté con ellos, me dijeron que ahora yo era uno de ellos, que tenía que matar guerrilleros, que esa plaga había que acabarla, y que ni pensara en torcerme, porque ahí sí me iba mal. Y allá duré todo este tiempo, hasta que no pude más, o me matan o me vuelo, pero aquí no sigo. Un día llegaron con una muchacha, sabe dios de dónde era ella, porque por aquí nunca la había visto yo. Don Gustavo, esa muchacha tenía los ojos verdes, igualíticos a los de mi hermana. Se la

llevaron pa' donde el comandante, pues ya se imaginará para qué. Ahí sentí que tenía que ir a buscar a mi hermana y a mi mamá. Aproveché una noche que yo estaba de guardia, y en un momento empecé a correr y logré salir, ahora solo necesito encontrarlas.

-No, hijo, en este pueblo no están, pero usted tiene que denunciar todo eso. Pregunte al padre Miguel o en el paradero de buses, de pronto le pueden decir algo. Cualquier cosa me avisa, si necesita algo de por aquí yo le ayudo. Ojalá las encuentre y cuídese usted también.

-Gracias Don Gustavo, le recomiendo que no le comente a nadie de esto, usted sabe que por aquí todo es muy peligroso. y denunciar no, ni loco, usted sabe que la policía está con esa gente, me va peor. Igual muchas gracias, nos vemos.¹

El informe del Centro Nacional de Memoria Histórica *La guerra inscrita en el cuerpo*² aborda la problemática de la violencia sexual en el marco del conflicto armado colombiano. Específicamente, el capítulo 2 “Condiciones de emergencia de la violencia sexual en el conflicto armado” hace una evaluación de las causas estructurales que han conllevado históricamente a la aparición de este fenómeno de violencia, exacerbado en el conflicto interno que ha sufrido el país. Es así como el informe recalca que “la violencia sexual no es un hecho derivado exclusivamente del conflicto armado, sino una forma de violencia que precede a la llegada de los actores armados, sustentada en las pautas de conducta y los arreglos de género dentro de la sociedad colombiana desde hace siglos”³. En este capítulo se hace un esfuerzo por comprender algunas de las dimensiones sociales, culturales, económicas y políticas que han configurado un contexto propicio para que la violencia sexual se haya manifestado en medio del conflicto armado colombiano. Este análisis se hace apoyado en varios testimonios de víctimas de violencia y desmovilizados de los grupos armados, como una ayuda para identificar algunas de las condiciones previas que permitieron que la violencia sexual hiciera presencia en el conflicto, tomando distancia de explicaciones de carácter psicopatológicas, que tratan a los perpetradores de este tipo de violencia como enfermos separados de lo que sería un mundo normal⁴. Por el contrario, y siguiendo a Rita Segato, se afirma que esta violencia es el resultado de adaptaciones a valores y prerrogativas que definen roles masculinos en sociedades de configuración patriarcal⁵.

¹ Juan Felipe Monroy, Relato escrito con base en los testimonios del capítulo 2 de *La guerra inscrita en el cuerpo* (Centro Nacional de Memoria Histórica), 11 de diciembre de 2018.

² Centro Nacional de Memoria Histórica, *La guerra inscrita en el cuerpo. Informe nacional de violencia sexual en el conflicto armado* (Bogotá: Centro Nacional de Memoria Histórica, 2017).

³ *Ibid.*, 203.

⁴ *Ibid.*, 205.

⁵ Rita Segato, *Las estructuras elementales de la violencia. Ensayos sobre género, entre la antropología, el psicoanálisis y los derechos humanos* (Buenos Aires: Editorial Universidad Nacional de Quilmes, 2003), 27.

De manera general, el informe se enmarca en la idea de que la violencia sexual, dentro y fuera del conflicto armado se presenta como resultado de que las relaciones de género y raciales que han regido tradicionalmente a la sociedad colombiana se han establecido alrededor de un sistema patriarcal de carácter jerárquico, excluyente y violento; una estructura que reproduce una demarcación simbólica en la cual las mujeres y lo femenino ocupan un lugar de subordinación y opresión, y donde sus cuerpos son reducidos a objetos apropiables para el consumo masculino⁶.

Ahora bien, este texto se propone averiguar cómo es que estas relaciones de género de carácter jerárquico entran a jugar un rol importante en el desarrollo del conflicto armado que vive Colombia, y posibilitan el recrudecimiento de la violencia sexual en contra de las mujeres, en mayor medida. Por esta razón, el informe en su segundo capítulo ofrece tres ejes explicativos que vale la pena tomar en cuenta, a saber, 1) Tolerancia social a la violencia sexual, 2) Masculinidades y feminidades en la guerra y 3) Condiciones económicas y violencia sexual. Hemos querido entonces conectar estos ejes con los relatos aquí presentados, con el fin de mostrar, por un lado, algunas formas concretas en las que en nuestras vidas hemos experimentado la forma violenta en la que se configuran las relaciones de género y desde las cuales podemos encontrar cómo se da en lo cotidiano la desigualdad precedente que posibilita la emergencia de la violencia sexual en el marco del conflicto armado. Por otro lado, la conexión con los relatos realizados nos permite también mostrar la forma en que la lectura de este capítulo y el conocimiento de las historias y consecuencias de la violencia sexual nos interpelan, y nos posibilita elaborar, con el uso de otro lenguaje, una forma particular de destacar los aspectos que más nos conmovieron. A partir del relato *¿Dónde estarán?* es posible destacar varias características generales de la violencia sexual que muestra el informe. En primer lugar, el relato hace evidente que el conflicto armado tiene impactos muy distintos en la vida de hombres y mujeres, puesto que, además de ser víctimas de violencias diferentes, sirven a objetivos distintos. El protagonista es víctima de reclutamiento forzado y maltrato al interior del grupo armado, respondiendo a la lógica de que por ser hombre debe ser uno más en la lucha armada contra el enemigo. Por esto, además de ser víctima de múltiples violencias cuando los paramilitares ingresan a su casa (violencia física, desplazamiento, desaparición de seres queridos), el fin último es que entre a ser parte del grupo armado, recibiendo un fusil e instrucciones de lucha claras. Por otra parte, la suerte de las mujeres en este relato es absolutamente incierta. Están la madre y la hermana del protagonista, quienes presuntamente fueron violadas en su hogar, pero pudieron haber sido desaparecidas, reclutadas y/o esclavizadas sexualmente dentro de la misma organización, situación que aparentemente le sucedió a la tercera mujer que aparece en el relato. Esta situación ficcionalizada da cuenta entonces de la forma en que hombres y mujeres se encuentran en un arreglo de género jerárquico en el que sus cuerpos y capacidades se definen de maneras muy distintas. En este arreglo, las

⁶ Centro Nacional de Memoria Histórica, *La guerra inscrita en el cuerpo*, 205.

mujeres se ven vulneradas y reducidas a la idea de que valen en tanto objetos de deseo y satisfacción, mientras que los hombres deben defender su “hombría” con las armas y encontrar en los grupos armados un modo de desarrollar su poder. Es importante destacar cómo la violencia sexual también obedece a unas lógicas particulares existentes en los grupos armados en las que ésta se ve como castigo al enemigo, y, en consecuencia, prima una idea de las mujeres como propiedad y botín de guerra, ya que se considera que su dignidad reside en su exclusividad sexual. En el relato, esto se ve claramente con la identificación de la madre y la hermana del protagonista como las mujeres de un guerrillero, alguien del bando contrario a quien deben castigar.

Siguiendo el análisis que realiza Francisco Ortega⁷ sobre la obra de Veena Das, podría considerarse el accionar de los grupos armados y particularmente la violencia sexual como un acontecimiento que, si bien sucede en el marco de un conflicto armado que tiene causas económicas, sociales y políticas estructurales, también excede el nivel de las estructuras y genera daño político y cultural. Este daño se entiende como una violencia planificada y sistemática que surge del conocimiento de los códigos y símbolos culturales. Así, la violencia sexual podría entenderse como violencia política que genera daños culturales en cuanto a que parte del conocimiento de la existencia de un sistema jerárquico y patriarcal en la sociedad colombiana y usa ese conocimiento, particularmente por parte de estrategias contrainsurgentes, para generar mayor daño y terror. Los actores armados aprovechan entonces la existencia de un ambiente de desestabilización y novedad a nivel cultural —en tanto el conflicto es un acontecimiento que rompe lo habitual—, y refuerzan con su llegada la existencia de un arreglo de género desigual. Asimismo, otras autoras como Isaza y Monsalve⁸ entienden el acontecimiento violento como una desestabilización o una desorientación de las bases y valores colectivos construidos culturalmente en el grupo sobre el cual se da la afectación por el hecho violento. Es por esto, por lo que estos actos violentos pueden constituir una desestabilización planificada, con el fin de conducir al otro grupo a una experiencia traumática a nivel colectivo, lo que llevaría a una afectación de su tejido social y redes simbólicas en las que sostiene su cotidianidad. Por ejemplo, en *¿Dónde estarán?* el protagonista de la historia ve completamente destruido el curso normal de su vida, en tanto que fue despojado de su tierra, sus familiares fueron probablemente violadas y desaparecidas, y sufre una pérdida de la base de lo que hasta ese momento era su existencia. Finalmente, es importante mencionar que los niveles de daño cultural que genera la violencia sexual son diferenciados por el contexto y significaciones de los actores implicados, lo cual

⁷ Francisco Ortega, *Veena Das: Sujetos de dolor, agentes de dignidad* (Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Universidad Javeriana, 2008), 29.

⁸ Juliana Isaza y Timisay Monsalve, *La antropología en la construcción de verdad, memoria e historia en el marco de la ley 975 de Justicia y Paz en Colombia* (Bogotá, Deutsche Gesellschaft für Internationale Zusammenarbeit GIZ GmbH, 2011), 28.

se verá con más detalle para hombres victimarios, mujeres víctimas y comunidad indígena en las secciones siguientes.

Estigmatización y masculinidades

Tambaleo

Un ambiente muy enrarecido, un apartamento vacío,
con mucha luz por las ventanas,
las paredes blancas
y una alfombra que alguna vez, también fue blanca.

La idea era tomar unas cervezas
dos amigos del colegio que llevaba tiempo sin ver,
otros dos desconocidos para mí
que en el momento me agradaron.

Pasó un poco el tiempo y las conversaciones,
el tema de las mujeres se hizo presente.
Referencias a alguna experiencia en fiestas,
amigas en común y conquistas por Tinder.

“Pille a esta vieja, la primera vez que salimos coroné,
a esa le meten dos cervezas y ya se lo suelta a todo el mundo,
deberíamos llamarla, hay para todos
qué rico una vagina ahorita”, dijo uno de los desconocidos.

Yo quería decir que no, pero no dije nada.
“De una”, dijeron los demás algo emocionados.
fotos íntimas de ella circularon,
la llamaron, le dijeron que viniera, que trajera trago.

Mis cosas en mi maleta, el último trago de cerveza y la despedida.
“¿Cómo se va a ir, se va a perder eso?”
Un trabajo de la universidad urgente,
Me tengo que ir, nos vemos.

Mi bicicleta tambaleándose por la calle,
un poco mareada por la cerveza.
Yo tambaleándome por la situación.
No sabía si eso era normal, pero no quería estar ahí.

Llegué a mi casa un poco nervioso,
no sabía si ella había ido,
no sabía si había llevado el trago
o si había tomado mucho.

No sabía si la habrían logrado emborrachar,
si le habrían hecho algo o no.
Nunca pregunté nada más de ese día,
Solo espero que ella no hubiera tenido que hacer algo que no quisiera.⁹

La escritura de este relato parte de la identificación en la lectura de distintos elementos presentes en las formas de socialización masculina, los modos de entender y hablar de la sexualidad, y la forma en que existe en general “un fuerte componente cultural estructurado en torno a jerarquías de género y sexualidad que reproducen imaginarios que favorecen las violencias en contra de las mujeres y lo femenino”¹⁰. A partir de los elementos destacados en el relato, relacionaremos esta experiencia con dos puntos centrales en el informe: la tolerancia social a la violencia sexual, (particularmente, ciertas formas de culpabilización y aceptación de violencias que no se perciben como tal) y las masculinidades guerreras (desde una comprensión “natural” y no social del género que privilegia una masculinidad violenta y dominante como la única posible).

En primer lugar, hablando de la tolerancia social a la violencia sexual, en el relato *Tambaleo*, la mujer a la que se hace referencia es estigmatizada por aquellos hombres, pues es percibida como una mujer “fácil” desde la frase “la primera vez que salimos coroné”, en consecuencia, automáticamente se ve como una mujer que no merece el mismo respeto que otras personas. De alguna manera, en esta estigmatización se remite a una idea común y socialmente aceptada de que las mujeres “fáciles” se buscan y se merecen esos tratos, ya sea por su forma de vestir, por su libertad sexual, por su relación con el alcohol, porque son alegres o extrovertidas, porque salen solas a la calle, y toda una serie de características que se relacionan con el argumento de que si no se valoran, tampoco deben ser valoradas por los demás. Este discurso, que es además recurrente sobre las víctimas de violencia sexual y que las culpabiliza por lo sucedido, recurriendo a juzgar su actuar y librando a los victimarios, es evidente en el relato. Una de sus consecuencias es que no permite que situaciones de este tipo se vean como violentas, abusivas o erróneas, sino que se perpetúa la justificación del actuar de los hombres, atribuyéndole toda la carga de culpabilidad a las mujeres. En relación con lo anterior, el informe señala:

el orden jerárquico que pone en la cima de la respetabilidad y la legitimidad a los heterosexuales, reproductores y casados, y estigmatiza a las sexualidades no normativas, a las prácticas sexuales no reproductivas y a las mujeres que ejercen libremente su sexualidad, ha operado como un factor de posibilidad que explica la selectividad con la que los actores armados escogieron a sus víctimas de violencia sexual.¹¹

⁹ Juan Felipe Monroy, Poema escrito con base en experiencias personales, 10 de diciembre de 2018.

¹⁰ Centro Nacional de Memoria Histórica, *La guerra inscrita en el cuerpo*, 257.

¹¹ *Ibid.*, 219.

Aunque esto no se ve a cabalidad en el relato ni en muchos contextos de socialización que, por ejemplo, son más seculares y no condenan del todo las prácticas sexuales no reproductivas, sí sigue muy vigente este orden y la victimización de, sobre todo, mujeres como la que señala el relato. Además, en este caso, la violencia es ejercida por parte de hombres que cuentan con mayor poder y legitimidad como heterosexuales, blancos y habitantes de la ciudad.

Por otra parte, en este relato también queda en evidencia una de las justificaciones más comunes frente a los hechos de violencia sexual, que también se enmarca en el proceso de culpabilización de la víctima. Consiste en hacer creer que la mujer es culpable por provocar a su victimario, con su manera de vestir y sus actitudes, como se había mencionado algunos párrafos arriba, pero adicionándole a esto una supuesta incapacidad de los hombres por contener su deseo sexual, al ser supuestamente provocados. Según el Centro Nacional de Memoria Histórica “lo que subyace a esta concepción es la idea errada de que existe una predisposición de los hombres para “violiar” en tanto esto corresponde a una necesidad inherente a la masculinidad”¹², y que además de esto, dicha necesidad no puede ser contenida: algo así como una disposición instintiva. Esta presunción trae consigo dos problemas. En primer término, contribuye a los estereotipos asociados a lo femenino y a lo masculino, que frecuentemente son usados para justificar actos de violencia, como lo acabamos de notar. Estos estereotipos, además de muchas otras cosas, relacionan a los hombres con un instinto sexual irrefrenable y a las mujeres con lo pasivo, lo amoroso y lo autocontenido¹³. Esto conlleva a entender dichas actitudes como una característica natural, de nacimiento y para siempre, con lo que se dificulta un intento de transformación, y al mismo tiempo libera a los agresores de su responsabilidad.

Además de esta naturalización de formas violentas de masculinidad, es importante controvertir la comprensión cultural de la violencia sexual. Como se menciona en el informe que aquí se analiza, afirmar que ciertas formas de violencia contra las mujeres son “culturales” es en sí una forma de invisibilización de las vulneraciones sobre los cuerpos de las mujeres, y refleja una visión simplificada y esencialista de la cultura como estática, sagrada, homogénea y existente por fuera de las fuerzas de la historia y la política”¹⁴. Teniendo en cuenta el concepto de cultura que desarrolla Edward Thompson, esta refutación adquiere sentido, pues el autor afirma que el término cultura trae consigo una invocación de consenso, pero que, por el contrario, es objeto permanente de disputa política ya que se encuentra en constante cambio y transformación¹⁵. Si aceptamos la tesis de que la violencia sexual tiene un origen cultural, estamos aceptando que biológicamente o culturalmente los hombres están predestinados a violentar el cuerpo de las mujeres y el de otros hombres que no se

¹² *Ibid.*, 221.

¹³ *Ibid.*, 222.

¹⁴ *Ibid.*, 305.

¹⁵ Edward Thompson, *Costumbres en común* (Barcelona: Editorial Crítica, 1995).

ciñen a la masculinidad dominante. Por el contrario, creemos que esta característica no está dada por sí misma, por naturaleza o por cultura, sino que es el resultado de la construcción desigual de las relaciones de género, razón por la cual vale la pena insistir en la transformación de este fenómeno. Y si bien puede entenderse en un sentido cultural, éste no debe apelar a la idea de tradiciones intocables y sublimadas o separadas de sus condiciones de emergencia, sino que, por el contrario, éstas son resultado de dinámicas históricas cuyos significados están siendo constantemente redefinidos. Así entonces, resulta ser un error asumirlas como lo natural.

En segundo lugar, y asociado a lo anterior, estos estereotipos también invisibilizan distintos tipos de masculinidad presentes en las sociedades. Opera una homogenización sobre todos los hombres para que se comporten de acuerdo con un solo tipo de masculinidad, a aquella que es la dominante, y que ejerce también poder, presión y, por momentos, violencia en contra de otros hombres. Por ejemplo, el informe habla de esto como una de las condiciones previas al conflicto armado que puede causar violencia sexual en contra de las mujeres o de otros hombres, y que se exagera dentro de la disputa: “La violencia sexual ha operado por lo tanto como un mecanismo para reafirmar la virilidad de los combatientes, para subordinar a las mujeres y celebrar la victoria en contra de los enemigos”¹⁶.

En el relato vemos como no todas las masculinidades son iguales y una de ellas se ve desplazada por las otras. En ese caso, yo, que hago el papel de narrador en el relato, me vi superado por la iniciativa de otros tres hombres, en diferentes momentos, por ejemplo, cuando circularon fotos íntimas de la mujer del relato, cuando sugirieron llamarla, y cuando me iba a ir y me lo reprocharon. Un aspecto importante de esto es que yo no me sentí en ningún momento con la capacidad de cuestionar estas actitudes, solo atiné a irme, pues, aunque no lo sabía, sí sentía que me estaba enfrentando contra algo que no podría superar, es decir, contra las actitudes catalogadas como normales por ser hombre. Si teníamos acceso a una mujer, si no tendríamos que esforzarnos mucho por tener sexo con ella, si podíamos ver fotos de ella sin ropa ¿por qué no hacerlo? En ese momento no supe cómo contestarme a esas preguntas ni persuadir a los demás de eso, pero sentía que no debía participar.

Feminidades y poderes

Augurio

Anoche de nuevo tuve ese sueño, de nuevo volví a la casa de Andrea, vi a nuestras amigas felicitándola, dándole regalos para su bebé. ¿A ella le pasará lo mismo, verá en sueños esas imágenes que buscamos en internet antes de decidir si lo hacía o no? Me da miedo preguntarle, me da miedo hacerla sentir peor, culparla por las malas noches que paso cada vez que se repite ese sueño, exactamente igual a la primera vez.

¹⁶ Centro Nacional de Memoria Histórica, *La guerra inscrita en el cuerpo*, 245.

Mi mamá siempre me contó que cuando alguna mujer cercana estaba embarazada ella la veía en sueños, y siempre terminaba siendo así. Yo no le creía, ¿cómo iba a poder predecir eso en sueños? Pero me pasó, primero con Diana, mi prima, y luego con ella, con Andrea. Tuve ese sueño que ahora se repite y se repite y paso días enteros sin dejar de pensar en ella.

Yo al principio no quise decirle, tenía la esperanza de que ese sueño no tuviera razón, Andrea no podía estar embarazada en este momento, hasta ahora estábamos empujando la universidad. Además, ¿con ese tipo? ¿Con ese, que solo le sirve para pelear, con ese machista que la cela todo el tiempo? No, Andrea no podía estar embarazada. Pero lo estaba, días después me escribió ese mensaje, "Pau, estoy embarazada", así, contundente, suficiente, sin peros. Le conté de mi sueño, me dijo que tenía 6 semanas, que Fernando no quería hablar del tema, que le dijo que decidiera ella, que él lo iba a aceptar, pero que no le preguntara nada. Solo lo podía hablar conmigo, solo yo le podía ayudar a decidir, ¿y yo con quién lo hablaba?

Ninguna otra amiga había estado embarazada, ninguna otra había pensado en abortar, y yo ¿qué podía decirle? Nunca había tenido novio, tampoco había tenido relaciones sexuales con nadie. Sabía lo que a todas nos dijeron en el colegio, que hay métodos anticonceptivos, que uno podía ir a Profamilia y era gratis, pero de aborto no sabía nada, que era ilegal, que a todos los adultos les parece terrible, que si alguien sabía que lo estábamos pensando nos iban a juzgar y quien sabe qué más.

Igual la ayudé, es mi mejor amiga, no podía dejarla sola, aunque en el fondo la juzgara por estar con Fernando que es un idiota, por no cuidarse, por sentir siempre la necesidad de tener novio y no poder estar sola. Fui a su casa, buscamos en internet, vimos que el feto ya para ese entonces estaba empezando a formarse. No nos dijimos nada, pero sé que las dos pensamos en esas conversaciones que habíamos tenido sobre sus ganas de tener hijos, su idea de vida perfecta, recordé los nombres que me había dicho para cada uno de ellos. Lloramos, la abracé, traté de entenderla, cómo iba a culparla de eso tan doloroso que le estaba pasando.

Hablamos mucho tiempo, evaluando todas las opciones, buscando qué hacer, hasta que yo dije lo que tal vez ella no tenía la fuerza para decidir. Lo mejor era abortar, ni ella ni Fernando podían darle una vida buena a ese niño, no podía perder la plata que sus papás habían pagado en la universidad y dejar la carrera a medias. Y aunque en el fondo, las dos anhelábamos ver a ese niño y haber vivido juntas un embarazo deseado, no era así, no podía ser así ahora. Buscamos qué medicamentos servían para abortar, nos dimos cuenta de lo difícil que iba a ser, iba a enfermarse mucho, ¿cómo hacía para que sus papás no se dieran cuenta? Reunimos la plata que teníamos entre las dos, fuimos a una droguería lo más lejos que pudiéramos, en el otro barrio, no fuéramos a encontrarnos a alguien conocido, ni fueran a sospechar para qué era y ¿qué decíamos? Pero no preguntaron. Nos dieron las pastillas, las guardó en su maleta y llamó a su tía para pedirle que la dejara quedarse en su casa.

La acompañé hasta el bus, nos abrazamos y le deseé suerte. Cuando llegó, me contó que le había dicho a su tía y ella la había entendido, que no le iba a decir a sus papás, ya no estábamos solo las dos metidas en eso. Pero luego de eso casi no supe nada, me dijo el día que se las tomó, me contó que le dolía mucho y que ya estaba teniendo hemorragia. Y luego nada, no supe más ese día, ni el siguiente, hasta que por fin me llamó, le tocó irse al hospital porque se desmayó por tanta sangre que perdió, allá tuvo

que decir la verdad, le terminaron de sacar lo que no había salido, pero nadie más se había enterado.

Desde que eso pasó no hablamos igual, sé que ya está mejor, pero yo quisiera preguntarle tantas cosas que no puedo. Quisiera decirle que entiendo lo que siente, que no la juzgo, pedirle perdón por regañarla injustamente, por no acompañarla más, por dejarla sola en la peor parte. Quisiera decirle que va a dejar de doler, que no es su culpa, repetirle todo lo que dijimos para saber qué era lo mejor, y decirme todo eso a mí también, para quitarme esta culpa, para dejar de soñar eso. Quisiera decirnos que en el futuro ya no va a doler, que va a poder ser mamá como lo soñaba, que vamos a vivirlo juntas, esta vez felices, como en el sueño, y no así, tan doloroso como ahora.¹⁷

Desde este relato es posible destacar, de manera similar al anterior, puntos de análisis en línea con los dos ejes del informe, a saber, tolerancia social a la violencia sexual y la construcción de feminidades. Aunque de manera no tan evidente como en *Tambaleo*, se pueden destacar también varios registros de culpabilización hacia las mujeres por sus conductas sexuales, así como una serie de mandatos o enseñanzas sobre lo que debe ser una mujer, que se encuentran muy interiorizadas y que afectan dramáticamente en experiencias como la narrada en *Augurio*. En el relato no se hace evidente la violencia sexual como afectación física ejercida por unos cuerpos con mayor poder y necesidad de reafirmar su jerarquía sobre otros. Sin embargo, sí se evidencia la forma tan sutil y poderosa en la que operan unos imaginarios muy problemáticos que están presentes todo el tiempo en las relaciones sociales y las experiencias de las personas. Estos deben transformarse si se quiere prevenir la violencia sexual no solo en el marco del conflicto armado, sino también fuera de éste.

Con relación a la tolerancia social a la violencia sexual, en la historia relatada en *Augurio* es evidente como tanto en Andrea, la amiga de quien relata, como en mí (como relatora y testigo de la historia), se crea un sentimiento de culpa muy fuerte por considerar el aborto como la mejor opción. Si bien esto también puede tener que ver con otras discusiones sobre la legalización del aborto, que no se relacionan de manera directa con lo que trata el informe, sí es posible identificar que esta culpa se sostiene en el temor a una estigmatización, a un señalamiento o a un juzgamiento. Todo esto implica que, de manera no consciente, tanto Andrea como yo teníamos una idea de lo que debe hacer una mujer “buena” y considerábamos la situación narrada como algo que se salía de lo normal y que, por lo tanto, conllevaría a consecuencias negativas. Esto es aún más evidente en el dilema que tuve yo al vivir esta experiencia y que traté de mostrar en el relato, pues si bien entendía la dificultad de la situación para ella, también la juzgaba constantemente por haber cometido ese error, por vivir su sexualidad de una manera diferente a la mía, por “no cuidarse”, sin considerar cómo había sucedido tal cosa, entre otras. Esta culpabilidad, por ejemplo, se hace más evidente al pensar en comprar los medicamentos necesarios en un lugar lejano, con personas desconocidas, por temor a ser reconocida y señalada.

¹⁷ Paula Rincón, Relato escrito con base en experiencias personales, 13 de diciembre de 2018.

Ahora, en lo referente a las formas de feminidad, el informe del CNMH muestra que, en los contextos de guerra, las subjetividades femeninas se configuran en relación con las masculinidades que las reducen a objetos para otros, ya sea para reafirmar su virilidad, ejercer estrategias de poder y dominación o para lucrarse a su costa. Si bien en *Augurio* no se evidencia esto, pues hay mujeres con una relativa mayor agencia, sí se puede ver muy bien cómo sus modos de ser son definidos por otros. Por ejemplo, es posible preguntarse hasta qué punto los sentimientos tanto de Andrea como míos se debían a un modo de ser mujer y a una comprensión de nuestro valor definida por otros y aprendida a lo largo de nuestras vidas. A este respecto, el informe menciona que la concepción de la virginidad como valor definitorio de la dignidad de las mujeres ocasiona que ésta se haga objeto de deseo, pero que el cuidado de la misma recaiga solo en las mujeres y en su comportamiento. Por tal razón, su pérdida, sin importar las circunstancias, se convierte en un motivo de vergüenza y culpa. Asimismo, podría pensarse que con el embarazo, como suele oírse muy a menudo, la culpa se atribuya exclusivamente a las mujeres, sin tener en cuenta sus condiciones, su nivel educativo y, sobre todo, la falta de educación e información suficiente respecto a salud sexual y reproductiva.

Respecto a esto último, es importante mencionar la “ética sexual del silencio”¹⁸ que, se plantea desde el informe, existe de manera muy generalizada en el contexto colombiano y que define que los temas de sexualidad y, por ende, de educación sexual y planificación, no sean debatidos en público y no se consideren un tema apropiado de conversación. Aunque no es el caso, porque, de manera limitada, tanto Andrea como yo teníamos cierta información del tema, este fenómeno también tiene una importancia considerable en la problemática de embarazos adolescentes en la actualidad, así como en las mujeres que se ven obligadas a vivir maternidades no deseadas y, como lo muestra el documento de análisis, en el importante número de mujeres víctimas de violencia sexual que no denuncian o hablan del tema porque se les ha enseñado toda su vida que “de eso no se habla”.

Sobre este tema de la ética sexual del silencio, resulta fundamental considerar los aportes de Virginia Gutiérrez en su libro *Familia y cultura en Colombia al hablar del Complejo cultural antioqueño o de la Montaña*¹⁹. La autora señala que la religión en Antioquia guía la formación de patrones normativos femeninos. Con esto, es posible identificar algo que no está tan presente en el informe, pero que consideramos que tiene también un papel fundamental en la formación de ideas sobre la feminidad o la moral femenina, que es la religión. En la mayoría de familias colombianas, a pesar de que no sean antioqueñas, hay un componente religioso importante que constriñe o determina ciertos comportamientos como lo ideal y lo deseable. En esta misma línea, Isaza y Monsalve, citando a Das²⁰, destacan que en algunas etnias de la India

¹⁸ Centro Nacional de Memoria Histórica, *La guerra inscrita en el cuerpo*, 211.

¹⁹ Virginia Gutiérrez de Pineda, *Familia y cultura en Colombia* (Medellín: Universidad de Antioquia, 1968).

²⁰ Juliana Isaza y Timisay Monsalve, *La antropología en la construcción de verdad*, 29.

el concepto de pureza es central en la configuración de su ethos e identidad, y que en virtud de este hecho, en la partición entre India y Pakistán las mujeres eran violadas con el objetivo de afectar un concepto central en su cultura. De la misma manera, la apreciación de la virginidad como aspecto determinante en el valor de las mujeres en la sociedad colombiana se constituye en un concepto con una significación cultural importante que los grupos armados afectan, en el margen del conflicto armado, para así generar desestabilización y daños a nivel cultural. Esto, como mostramos en el análisis de *Augurio*, se conecta muy bien con la forma de valorización de las mujeres manejada por la cultura patriarcal, y se interioriza en las mujeres desde prácticas de crianza, que si bien en el caso de las dos protagonistas de este relato no se encuentra tan profundamente arraigada como lo muestra Gutiérrez, sí es evidente aún en otros aspectos. Por ejemplo, sí existe cierto tabú o se considera algo de lo que no debe hablarse la existencia de hijos fuera o antes del matrimonio, como en el caso de Andrea.

Mujeres indígenas: territorio y salud

Tristeza

Es un bichito
que se mete en una
y le pulla por dentro, despacio.

Va clavando sus dientes,
engullendo semillas de alegría
y se va haciendo grande, grande, gigante.

Se come las risas, aunque no sean muchas
y se hace con ellas un hilito de llanto.
Un hilo delgadito, como el río en sequía
que como es todo tristeza,
todo gris y maldad,
se le enreda a una en todo lado
y la va pudriendo, la va matando.

A mí primero se me enredó allá abajo,
me subió al ombligo y a la vejiga
y eso era un incendio todo el rato
dos gotitas de orina y yo no aguantaba más.

Una noche se hizo oruga
cavó cicatrices hondas en la tierra de mis senos.
Me los devastó enteritos,
¡tanto que me gustaban!

Ya no los sentí más míos
se hicieron sus miradas, su ansia y su propiedad.
Desde ahí me hice toda hojas secas
perdí cada fuerza, enflaquecí.

Tristeza solo me muestra su cara a mí
cuando estamos solas,
ni los rituales, ni las plantas la tocan
y a los cantos de mamá no responde.

Se esconde, muy, muy dentro mío
y ni ese aparato del hospital del pueblo
la alcanza a oír, yo respiro fuerte
tan fuerte como puedo
pero solo yo siento su crujido.

La tierra cruje también, como yo.
La escucho en las noches,
le veo la maleza enredadita
escondida en las sombras de los árboles
Tristeza se clavó también en la tierra
en mi último aliento lo sentí.
No éramos dueñas ya de nada
tristeza nos invadió y ya no pudimos
sacarla de la tierra en la que prendió tan firme
mantenerme en pie, con las raíces podridas.

Entonces nos hicimos tristeza
tierra y yo, una sola enorme callada tristeza
yacimos en el suelo, perdimos aliento y vida.
Juntas afrontamos su cara, la miraremos hasta renacer.
Le haremos espacio para que ya no acabe más con nosotras
para que vuelva el color a la tierra
y la risa a la gente.

Creceremos en cada árbol
y no seremos ya nudos ni maleza.
Daremos fruto a los nuestros
Volverá la brisa y la fuerza.
Volveremos
a donde siempre, inequívocamente,
perteneceemos.²¹

²¹ Paula Rincón, Poema escrito con base en el apartado sobre mujeres indígenas de *La guerra inscrita en el cuerpo*, 10 de diciembre de 2018.

En el apartado sobre mujeres indígenas de *La guerra inscrita en el cuerpo*, se destaca que la violencia sexual ejercida sobre esta comunidad en la mayoría de los casos tiene, además de los aspectos ya mencionados, un componente de racialización importante desde el cual a los cuerpos femeninos indígenas se les asigna menor valor, pues se consideran seres inferiores e incivilizados. Desde esta percepción, en esta sección se destacarán tres elementos centrales: (1) racialización de las mujeres indígenas como agravante de los arreglos jerárquicos y desiguales ya existentes que posibilitan la violencia sexual, (2) condiciones económicas y de exclusión de estas comunidades que posibilitan su victimización y (3) afectaciones particulares de la violencia sexual en las mujeres y comunidades indígenas.

La racialización de las mujeres indígenas se da de múltiples maneras, recrudesciendo aún más las violencias contra ellas y añadiendo otro nivel de desigualdad a las relaciones ya desiguales de género. En este sentido, el informe muestra desde los testimonios de mujeres indígenas que no se da solo una normalización de la violencia sexual, como se ha visto ya en otras secciones, sino que, además, se deshumaniza a la víctima, ya que se comprende como incivilizada. Así, se le asigna la condición de “salvaje” y es ubicada por los victimarios más cercana a los animales que a lo humano, asumiendo una disponibilidad total de su cuerpo. Se genera así un “colonialismo de género, es decir, una imposición opresiva que se sustenta en una compleja interacción entre violencias de raza y de género (...) generando lógicas de explotación absoluta”²². Las mujeres indígenas muchas veces son víctimas de un continuo de violencias más exacerbado que otras mujeres, pues, además de ubicarse ya como vulnerables y como objeto de dominio con relación a su género, también se han constituido a partir de su identidad racial. Como muestran los testimonios, el cuerpo de estas mujeres es leído como provocador en función de su desnudez cotidiana al interior de las comunidades. Pero también, al ser víctimas de múltiples violencias a lo largo de su vida, son frecuentemente esclavizadas para la realización de servicios domésticos, mostrando remanentes muy claros a tradiciones y violencias coloniales que aún perviven en el imaginario. Dada la dificultad para dar cuenta de las consecuencias de esta racialización y de concebir cómo se comprende esto desde la perspectiva indígena, en el poema *Tristeza* no se evidencia plenamente la forma cómo las emberá viven esta problemática.

En el informe, se destaca la comunidad indígena emberá como ejemplo del segundo eje importante de la violencia sexual en los indígenas, que se refiere a las condiciones económicas y de exclusión, y en general, a la precarización de ciertas comunidades. Esto se relaciona de manera muy estrecha con el análisis realizado por Mary Roldán sobre la violencia en Antioquia²³, en el que encuentra que las zonas en las que ésta fue más aguda correspondían a lugares que no se adecuaban al modelo

²² Centro Nacional de Memoria Histórica, *La guerra inscrita en el cuerpo*, 309.

²³ Mary Roldán, *A sangre y fuego. La violencia en Antioquia y en Colombia 1946-1953* (Bogotá: Banco de la República, 1992).

hegemónico del departamento, pero en los que también había disputa por los territorios. Esto sigue teniendo vigencia en la zona del Urabá antioqueño en la actualidad, incluso de manera más grave, pues la disputa ahora se da desde el Estado y el proyecto hegemónico regional, pero también desde grupos armados, que participan de la disputa. Esto se debe a la disponibilidad de recursos hídricos y mineros que posee, a su ubicación estratégica como zona de tránsito, y a que es una zona alejada, lo que la hace propicia para el cultivo de coca.

Lo anterior, sumado a la discordancia de las comunidades indígenas con las formas hegemónicas y más valoradas de ser antioqueños, muestra cómo la militarización de sus zonas, su configuración como zonas de tránsito, y la disputa por recursos genera condiciones para que proliferen la violencia sexual y el abuso a estas mujeres. Así, la violencia sexual particularmente en la comunidad emberá, pero también en otras comunidades indígenas, muestra muy bien lo que el Centro Nacional de Memoria Histórica llama su carácter colonizador, pues su propósito es “marcar cuerpos-territorios y colmarlos de terror”²⁴. De la mano con esto, es posible abordar el tercer eje fundamental de la violencia en las mujeres indígenas: las afectaciones de ésta en las mujeres y las comunidades. Se sigue fácilmente de este carácter colonizador que la violencia sexual por parte de actores armados en los territorios indígenas ha significado para estos una situación de riesgo y de alteración de sus percepciones de intimidad o tranquilidad. La presencia de actores armados en el territorio, con el que antes la comunidad emberá tenía una relación tan estrecha, hace que éste deje de ser familiar, seguro y protector para las mujeres, y lo convierte, por el contrario, en un lugar que genera miedos muy profundos que facilitan la dominación por parte de los grupos armados. Esto da lugar a “nuevas formas de territorializar el espacio: se evitan unos lugares, se transita solo a algunas horas y se toman una serie de acciones que limitan totalmente las relaciones entre las mujeres y su entorno”²⁵.

Es importante resaltar, que particularmente en las comunidades indígenas, por su relación ancestral con el territorio, las situaciones de desplazamiento tienen una significación mucho más compleja que con otras poblaciones, pues no se trata solo de dejar propiedades y salir de comunidades, sino que además implica dejar una parte de ellos, abandonar un lugar que tiene una significación fundamental en su cosmovisión, sus ritos y la forma en que se organiza la vida en comunidad. Esto se refleja en el poema *Tristeza*, que muestra la manera radical en la que el conflicto armado y la violencia sexual afecta el territorio y las comunidades indígenas. En las estrofas finales, en las que se hace mención de la tierra, el poema intenta dar cuenta de varios elementos ya mencionados, tales como la asimilación de las violencias tanto contra el cuerpo como contra el territorio, el deseo de apropiarse de ambos y ejercer de manera violenta el poder sobre estos, y la significación de la tierra y su importancia en la cosmovisión indígena.

²⁴ Centro Nacional de Memoria Histórica, *La guerra inscrita en el cuerpo*, 317.

²⁵ *Ibid.*, 318.

Finalmente, la consecuencia que más generó impacto en nosotros al momento de la lectura, y desde la cual surgió la iniciativa de escribir *Tristeza*, es la relación entre violencia sexual y enfermedad y el concepto de salud de los indígenas emberá. El informe muestra desde algunos testimonios de mujeres de esta comunidad la idea de la violencia sexual “como una enfermedad que no puede ser tratada por los jaibanás, y que revela que, en efecto, para las mujeres emberá estos hechos alteran el orden de la naturaleza”²⁶. La idea presente en el poema de la tristeza como enfermedad capaz de alterar el equilibrio entre la mujer indígena y su entorno, tan fuerte como para hacerla morir y que no puede curarse ni con la medicina propia de los emberá ni la medicina occidental, abre un horizonte profundo, complejo y muy interesante para pensar cómo la comprensión del territorio, del propio cuerpo y su salud y de la comunidad se ve golpeada radicalmente por la violencia sexual. Ya no remite solo a imaginarios y arreglos de género en los que las mujeres “pierden valor”, como mostrábamos antes, o se atribuyen culpabilidades, sino que “se secan, mueren consumidas”²⁷. Caen en un estado de tristeza tan profundo en sus comprensiones de sí mismas que las mata de manera literal, pero también metafórica y espiritual, en comprensiones tan lejos de nuestra racionalidad que el poema y su lenguaje logran mostrar de una manera más adecuada que el análisis. Para entender mejor este tipo de afectaciones que encontramos en los testimonios de las mujeres indígenas víctimas de violencia sexual, conviene mirar la definición que proporciona Jeffrey Alexander²⁸ del trauma cultural: “Un trauma cultural se produce cuando los miembros de una colectividad sienten que han sido sometidos a un acontecimiento horrendo que deja marcas indelebles sobre su conciencia colectiva, marcando sus memorias para siempre y cambiando su identidad futura de manera fundamental e irrevocable.” Cabe resaltar que un elemento central de los desarrollos teóricos sobre el trauma cultural es que éste causa un estado de shock y desestructura también la identidad colectiva. Esta afectación colectiva se evidencia en aspectos antes mencionados como el cambio de relación con el territorio, al evitar transitar por ciertas zonas, en razón del hecho violento del que se fue víctima. En este caso, el trauma cultural se transmite a toda la comunidad porque afecta de manera abrupta la percepción que se tenía de seguridad en su territorio.

Conclusiones

Este texto ha sido un esfuerzo por comprender cuáles son los motivos para que la violencia sexual se dispare en contextos de conflicto armado, específicamente en Colombia, teniendo como base que es un fenómeno anterior al conflicto, y que en el escenario de guerra, no son los actores armados quienes necesariamente cometen

²⁶ *Ibid.*, 320.

²⁷ *Ibid.*, 319.

²⁸ Jeffrey Alexander, “Toward a Theory of Cultural Trauma”, en *Cultural Trauma and Collective Identity* (Berkeley: University of California Press, 2004), 1.

este delito. Inicialmente, se creó un diálogo con el Informe del Centro Nacional de Memoria Histórica *La Guerra Inscrita en el Cuerpo*, más específicamente con el capítulo 2 titulado “Condiciones de emergencia de la Violencia Sexual en el Conflicto Armado”. Allí encontramos algunos ejes explicativos, como lo son la tolerancia social a la violencia sexual, las masculinidades y feminidades en la guerra y las condiciones económicas de la violencia sexual. Se planteó además que la violencia sexual en el marco del conflicto armado constituye una forma de violencia cultural que genera traumas a nivel colectivo y que opera desde el conocimiento de la cultura del grupo a afectar para desestructurarlo y afectarlo de manera planificada. Isaza y Monsalve, citando a Sztompka²⁹, muestran a este respecto que cuando el trauma generado toca elementos centrales en la significación corporal, se afecta la base sobre la que se construye la identidad y desde donde se concretan las relaciones y concepciones sociales. Adicionalmente, revisamos la sección del tercer capítulo dedicado a las mujeres indígenas. Todo lo anterior, lo conectamos con cuatro relatos sobre violencia sexual, escritos por nosotros: *¿Dónde estarán?*, *Tambaleo*, *Augurio* y *Tristeza*. Esto último lo hemos pensado como una forma de dar respuestas que, a nuestro juicio, el informe se queda corto en explicar, o de darle mayor potencia y concreción a la comprensión de algunas de las ideas que allí se plantean.

En lo referente a las secciones *Estigmatización y masculinidades y Feminidades y poderes* se reflexionó sobre la manera en que en la cultura patriarcal, pero también en los contextos de conflicto armado, se construyen formas muy particulares y desiguales de ser hombres y mujeres. Se destacó entonces que las condiciones que posibilitan la violencia sexual no pueden considerarse naturales ni culturales. Asimismo, es fundamental recalcar, de la mano con las reflexiones de Thompson, que los procesos de socialización no se experimentan de la misma manera para cada persona o comunidad, y esto aplica completamente en el caso de los arreglos de género, en los que se ve que hombres y mujeres experimentan la sexualidad de maneras muy distintas. Volviendo a *Tambaleo* y *Augurio*, es claro que en el primer caso hay una libertad en el accionar y en el lenguaje sobre la sexualidad masculina. En los hombres es un tema sobre el que se puede hablar sin ningún tipo de barrera, siempre que sea heterosexual y que, de hecho, funciona como reafirmación de la virilidad y del valor de lo masculino.

Por otra parte, en *Augurio*, es posible sentir cómo las mujeres experimentan la presión sobre la vivencia “correcta” de su sexualidad, el valor de su virginidad y su rol de madres en la sociedad. En este relato, se puede sentir la angustia de sus protagonistas al enfrentarse a la decisión de abortar, e ir en contra del rol que se les ha impuesto, además de la práctica supuestamente irresponsable de la sexualidad, al no planificar correctamente, como si esto fuera responsabilidad exclusiva de las mujeres. De igual manera, en los testimonios de violencia sexual leídos en el informe se ve cómo para los hombres el arreglo de género patriarcal se vive como un privilegio

²⁹ Juliana Isaza y Timisay Monsalve, *La antropología en la construcción de verdad*, 33.

que los ubica sobre la jerarquía de género y les otorga mayores posibilidades de ser y actuar, mientras que las mujeres experimentan esta forma de organización social como restricción, juzgamiento y violencia frecuente. Ahora, es importante destacar que en discursos feministas de la actualidad esto se ha venido matizando, mostrando que los hombres también viven de manera violenta la construcción social del género, y que a las mujeres les ha permitido modos de socialización a los que los hombres no pueden acceder. Sumado a esto, se debe reconocer que la violencia sexual parte de la exacerbación de los modos tan desiguales en los que hombres y mujeres viven el género.

En la última sección *Mujeres indígenas, territorio y salud*, se trataron tres temas centrales: racialización de las mujeres indígenas como agravante de los arreglos jerárquicos y desiguales ya existentes que posibilitan la violencia sexual; condiciones económicas y de exclusión de estas comunidades que posibilitan su victimización, y afectaciones particulares de la violencia sexual en las mujeres y comunidades indígenas. Se evidenció que la comunidad emberá destaca como víctima de estos tres aspectos, y que respecto a la racialización y las condiciones económicas y de desigualdad, responde a factores diversos. Esto se explica en la existencia histórica en Antioquia, territorio que habitan, de un modelo hegemónico de antioqueñidad, que excluye y ejerce violencia sobre todo lo que no se ajusta a éste. Por ende, la comunidad emberá es ubicada en un lugar secundario y entendida desde un punto de vista colonial, y esto en la actualidad se ve agravado por la disputa por recursos y rutas en la zona del Urabá Antioqueño. En lo referente a las afectaciones particulares de la violencia sexual en las mujeres emberá y su comunidad, se notó que afecta su modo de habitar el territorio, obligándoles a evitar ciertos lugares, modificar sus costumbres, y generando temores y cambios profundos en su relación con la tierra. En línea con el tema tratado en el poema *Tristeza*, se llamó la atención sobre la comprensión de la salud en la comunidad emberá y el hecho, destacado en el informe, de que las mujeres víctimas de violencia sexual murieran como consecuencia del desequilibrio que ésta les provocaba. Se relacionó también con la afectación al territorio, y la importancia de éste en la cosmovisión y tradición de la comunidad. También, se consideró cómo todo lo anterior configuró a la comunidad emberá como víctima de trauma cultural, destacando, tal como lo plantea Alexander³⁰, que en los hechos de violencia sexual en el marco del conflicto armado, no es el hecho en sí mismo el que genera el trauma cultural, sino el significado que la víctima le otorga a éste con relación al sistema de valores y significados que ha adquirido en su cultura. Específicamente, para el caso de la comunidad emberá, dado que en su cosmovisión la relación cuerpo-territorio es central, el trauma que genera la violencia sexual resulta especialmente dañino.

Queremos destacar algunas reflexiones metodológicas respecto al desarrollo de la investigación y nuestra implicación como autores. En este punto, es útil pensar en

³⁰ Jeffrey Alexander, "Toward a Theory of Cultural Trauma", 9.

la idea de Alessandro Portelli³¹ de la investigación como una experiencia en igualdad, entre el investigador y el investigado. A pesar de que en la investigación no hubo instancias de interacción o interlocución directa con otras personas en entrevista o campo, el tema sí ha incidido en nosotros. Tanto es así que nos pusimos a la tarea de escribir dos relatos que tratan sobre nuestras experiencias personales más cercanas al tema que desarrollamos, e hicimos una reflexión, sobre lo que, en su momento, significó en nuestras vidas. En ellos, vimos cómo nos vemos también afectados por la estructura jerárquica que define las relaciones de género en nuestra sociedad, en tanto que, aunque hagamos esfuerzos por salir de ella, no lo hemos logrado por completo. Esto se evidencia en la imposibilidad del narrador en *Tambaleo* de enfrentar el tipo de masculinidad dominante con el que estaba conviviendo en ese momento, y los sentimientos encontrados de la narradora en *Augurio*, por culpar a su amiga, y por sentirse mal al ayudarla en la decisión y el acto de abortar.

Nos gustaría concluir este trabajo reflexionando sobre la forma en que se investiga y produce conocimiento en el campo de las ciencias sociales en el contexto actual. En primer lugar, la investigación se inscribe en la idea de que la reflexión sobre lo político puede gestarse desde campos múltiples, lugares poco comunes en el campo, y prestando atención a experiencias y modos de socialización en los que han emergido y se han cristalizado fuertes relaciones de poder que configuran nuestra experiencia social y política y que, por ende, son dignas de análisis. Dado esto último, destacamos también la importancia otorgada en el trabajo a la experiencia personal, y la utilización de ésta como lugar de análisis potente para responder preguntas sobre temas como la violencia sexual y sus condiciones precedentes. De igual forma, la utilización tanto de una fuente más tradicional como de la experiencia personal y los relatos elaborados permite explorar y mostrar en el campo de las ciencias sociales, la importancia de pensar los lenguajes y lo que estos posibilitan, pero también restringen, y asimismo, cómo pueden dialogar con otras prácticas artísticas y discursivas que aportan mucho a la investigación en este campo. Finalmente, nos parece central que las investigaciones realizadas hoy en las ciencias sociales puedan inscribirse en los debates actuales sobre diferentes movimientos y problemáticas sociales, en este caso, las discusiones desarrolladas por la ola del feminismo que vivimos actualmente. Anotamos, por último, que el desarrollo de esta investigación se enmarca en la tesis de que lo personal es político, y por ende, desarrollar reflexiones sobre experiencias personales en la academia implica dos cosas fundamentales. La primera de éstas es la necesidad de ampliar el alcance de la labor académica y hacerla más cercana a la vida cotidiana, alejándola de los lenguajes especializados y las discusiones limitadas a nichos selectos. La segunda, concierne a la oportunidad que surge en la relación entre lo académico y lo personal para pensar, en el caso particular de la violencia sexual, en caminos de análisis y prevención, así como dar lugar a preguntas

³¹ Alessandro Portelli, *The death of Luigi Trastuli and other stories. Form and meaning in Oral History* (Nueva York: State University of New York, 2001).

que no se han desarrollado de manera suficiente ni han tenido un lugar central en los análisis sociales.

Referencias

Fuentes secundarias

- Alexander, Jeffrey. "Toward a Theory of Cultural Trauma". En *Cultural Trauma and Collective Identity*. Berkeley: University of California Press, 2004, 1-30.
- Centro Nacional de Memoria Histórica. *La Guerra Inscrita en el Cuerpo. Informe Nacional de Violencia Sexual en el Conflicto Armado*. Bogotá: Centro Nacional de Memoria Histórica, 2017.
- Gutiérrez de Pineda, Virginia. *Familia y cultura en Colombia*. Medellín: Universidad de Antioquia, 1968.
- Isaza, Juliana y Timisay Monsalve. *La antropología en la construcción de verdad, memoria e historia en el marco de la ley 975 de Justicia y Paz en Colombia*. Bogotá: Deutsche Gesellschaft für Internationale Zusammenarbeit GIZ GmbH, 2011.
- Ortega, Francisco. *Veena Das: Sujetos de dolor, agentes de dignidad*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Pontificia Universidad Javeriana, 2008.
- Portelli, Alessandro. *The death of Luigi Trastuli and other stories. Form and meaning in Oral History*. Nueva York: State University of New York, 2001.
- Roldán, Mary. *A sangre y fuego. La violencia en Antioquia y en Colombia 1946-1953*. Bogotá: Banco de la República, 1992.
- Segato, Rita L. *Las estructuras elementales de la violencia. Ensayos sobre género entre la antropología, el psicoanálisis y los derechos humanos*. Buenos Aires: Editorial Universidad Nacional de Quilmes, 2003.
- Thompson, Edward. *Costumbres en común*. Barcelona: Editorial Crítica, 1995.

El perro como problema sanitario: Higiene y gobierno urbano en el Puerto Rico del siglo XIX
The dog as sanitary problem: Hygiene and urban government in XIX century Puerto Rico

Recibido el 08 de mayo de 2020, aceptado el 30 de mayo de 2020

César Augusto Salcedo Chirinos*

Resumen

En este artículo se analizan los procesos en los cuales se fue ordenando la vida urbana en Puerto Rico a partir de los Bandos de Policía y Buen Gobierno y de sus ideales de la higiene pública. Se enfoca, principalmente, en uno de los problemas no resuelto por los gobiernos locales a finales del siglo XIX: el control de los perros realengos y la propagación de la rabia. Se presenta el proceso en el cual el perro se incorporó a la vida urbana; se muestra cómo se reglamentó su presencia y cómo se intentó eliminar cuando se convirtió en un problema para la salud de la población. Se utiliza el fracaso en el manejo de esta enfermedad contagiosa para evidenciar las limitaciones que tuvieron la policía sanitaria y el gobierno de los alcaldes. Si bien es cierto que estos ordenamientos urbanos se habían copiado de lo que se había hecho en algunas ciudades europeas a finales del siglo XVIII, en Puerto Rico no se pusieron en práctica todas esas ideas al mismo tiempo.

Palabras clave: rabia, perro, higiene, gobierno urbano, policía sanitaria.

Abstract

* Doctor en Historia de la Universidad de Puerto Rico, csalcedo@intermetro.edu

This article analyzes the process in which was ordering urban life in Puerto Rico since the City Ordinances or Disorderly Conduct and its public health ideas. Principally focusing in one of the problems not resolved in the late XIX century by the urban governments: stray dogs' control and rage propagation. This article presents the processes in which the dog became part of the urban life and how its presence was regulated and how a problem for the population health became. The failure in the management of this contagious disease was used to show the sanitary police and mayor's governments limitations. It's true that the urban regulations were copied from other European cities at the end of the XVIII century. In Puerto Rico, these ideas were not used at the same time.

Keywords: rage, dog, hygiene, urban government, sanitary police.

Introducción

El 17 de mayo de 1885, uno de los médicos titulares de la ciudad de San Juan publicó una nota en un periódico en la cual se refería a un suceso que había ocurrido dos días antes en donde un perro, al que suponían rabioso, había mordido a dos niños. El galeno comentaba que no había podido confirmar la rabia en el perro porque lo habían matado antes de que él llegara. Por eso, se dedicó a poner en práctica la profilaxis que la medicina del momento recomendaba: una limpieza profunda de las heridas y su posterior cauterización¹. Cauterizar en aquellas circunstancias implicaba aplicar un hierro calentado al rojo vivo en las heridas provocadas por la mordida, para matar a los microbios².

Sin embargo, el interés del médico no estaba puesto en los niños mordidos, sino en exponer al público sus ideas relacionadas con la prevención de la rabia. Esta enfermedad era conocida con el nombre de hidrofobia, la cual carecía de cura en aquel momento. A esos efectos, proponía la muerte de todos los perros callejeros como forma de prevenir el contagio. En esa nota, el médico definía la rabia como una enfermedad contagiosa que se transmitía por la mordida de un perro contagiado, y entendía que era en la saliva del animal en donde estaba el microbio que se inoculara con la mordida.

La propuesta del galeno de matar a los perros para prevenir la rabia formaba parte de las políticas sanitarias que se practicaban en Puerto Rico desde hacía varias décadas; solo que, para aquel momento, habían funcionado muy poco. Los pobres resultados de esas políticas no fueron solamente hasta ese entonces, sino que duraron por todo el transcurso del siglo XIX. Ese fracaso en la prevención de la rabia es el

¹ *Boletín Mercantil de Puerto Rico*, San Juan, 17 de mayo, 1885, 3.

² Román Vizcarro, *Instrucciones populares sobre la rabia* (Vinaroz: Imprenta de Juan Botella, 1881), 8.

punto de partida para desarrollar el presente artículo; desde esta perspectiva se pueden identificar las limitaciones del desarrollo de la medicina urbana y del ejercicio del gobierno local. La propuesta es analizar las medidas sanitarias con que en Puerto Rico se enfrentó la rabia a finales del siglo XIX.

Aquella propuesta podía comprenderse en el ámbito de la, cada vez mayor, intervención de los médicos en la política pública de las ciudades de la isla, siempre en función de la defensa de los ideales de la salubridad, de ese concepto de la medicina urbana que se había desarrollado en Europa a mediados del siglo XVIII. Según Michel Foucault, la salubridad era entendida como el conjunto de condiciones necesarias para facilitar la salud de los individuos; como “el estado del medio ambiente y sus elementos constitutivos que permiten mejorar la salud”³. La puesta en práctica de esta salubridad terminó llamándose higiene pública. Ese control médico sobre el medio ambiente comenzó a desarrollarse en Europa a principios del siglo XIX y, a mediados de siglo, ya estaba en Puerto Rico. Todos estos cambios que empezaron a finales del siglo XVIII, cuando el Estado asumió el control sobre los elementos propios de la vida humana, están incluidos en el concepto que se llama modernidad⁴.

En el momento en que el médico del artículo planteaba su propuesta de matar a los perros, Francisco del Valle Atilés, un médico defensor de los ideales de la salubridad, definía la higiene como una estrategia basada en la ciencia para distanciar las enfermedades de los individuos y de la sociedad. Al analizar la Cartilla de higiene que publicó en 1883, se identifica que lo que se buscaba era aplicar las reglas de la policía sanitaria a la población para disminuir sus males, destacando entre esos males a las enfermedades contagiosas⁵. Aunque este autor no incluyó la rabia entre las enfermedades contagiosas que menciona, puede verse que en los manuales de higiene pública de la península sí se nombraba, especialmente cuando se referían a las enfermedades transmitidas por animales⁶.

Al relacionar los conceptos enfermedades contagiosas, higiene pública y gobierno urbano, se visualiza un método para analizar el influjo que tuvieron los cambios vividos en algunas ciudades europeas, a mediados del siglo XVIII, en el Puerto Rico del siglo XIX. Entre aquellas disposiciones que terminaron construyendo la forma de vivir en las ciudades de la isla, hubo algunas que estaban relacionadas directamente con el mantenimiento de la salud de la población. De tal manera que podría decirse que el Estado utilizó a la higiene como una estrategia de control y ordenamiento social.

³ Michel Foucault, “Historia de la medicalización”, en *La vida de los hombres infames* (La Plata: Editorial Altamira, 1996), 100.

⁴ Eduardo Castro, “Modernidad”, en *Diccionario Foucault. Temas, conceptos y autores* (México: Siglo Veintiuno Editores, 2011), 274.

⁵ Francisco del Valle Atilés, *Cartilla de higiene* (Puerto Rico: Imp. De José González Font, 1886), 11-13.

⁶ Pedro Felipe Monlau, *Elementos de higiene pública o el arte de conservar la salud de las poblaciones* (Madrid: Moya y Plaza, 1871), 708.

Después de toda esta argumentación introductoria es importante indicar que, aunque la higiene terminó ocupando un puesto importante en el ejercicio del poder local y en la medicalización de la población, el gobierno de las ciudades no siempre pudo poner en práctica todas las disposiciones para prevenir las enfermedades contagiosas; hubo algunas de esas disposiciones que no se cumplieron, como fue el caso de las que ordenaban matar a los perros callejeros. Por eso es importante indicar que el interés del presente artículo no está puesto en mostrar la eficacia del gobierno urbano, si no en lo contrario, en evidenciar algunos de sus fracasos. La presencia constante de las mordidas de perros y los subsiguientes contagios muestran las limitaciones a las que se hace referencia. Aunque los Bandos de Policía y Buen Gobierno que se publicaron después de 1838 determinaban la muerte de esos animales, el problema persistió durante todo el siglo XIX.

Para desarrollar el argumento, el artículo se divide en cuatro partes. En la primera se explica el proceso de incorporación del perro al ámbito urbano y se muestra cómo fue convirtiéndose en un problema para la salud de la población; se utilizan los Bandos de Policía y Buen Gobierno para mostrar la cronología de ese problema. En la segunda parte se presenta la hidrofobia, la rabia, como una enfermedad contagiosa que durante mucho tiempo no tuvo cura y que, cuando se consiguió prevenir la muerte por su causa, no pudieron traer la cura a Puerto Rico. En la tercera parte se muestra la forma como los gobiernos urbanos emplearon las disposiciones de los bandos para intentar eliminar la causa de la rabia, pero sin poder conseguirlo. En la última parte se analizan unos casos para demostrar las limitaciones del gobierno urbano frente al problema del contagio de la rabia. Como no pudo disponerse de la vacuna contra la rabia en la isla, los contagiados que pudieron fueron a buscar tratamiento al Instituto de Vacunación Antirrábica de La Habana.

Los perros y los problemas urbanos

A mediados del siglo XVIII, Íñigo Abbad y Lasiera indicaba la presencia de unos perros cimarrones en los bosques de Puerto Rico, los cuales se alimentaban del ganado que atacaban en los hatos o de los cerdos salvajes que habitaban en los montes. Este autor suponía que el origen de estos perros monteses podía estar relacionado con los que los españoles habían traído durante la conquista. Los describía como unos perros pequeños, de pelo largo, algunos manchados y otros parduzcos; también afirmaba que algunos habían sido domesticados para el trabajo en el campo⁷. Pero al analizar las Actas del Cabildo de San Juan de aquel mismo momento histórico, se muestra que los efectos negativos de la presencia de aquellos perros no afectaban únicamente a la zona rural, sino que afectaba también a la ciudad. El 13 de abril de 1775, el Ayuntamiento de San Juan convocó a los lanceros de Cangrejos para que

⁷ Íñigo Abbad y Lasiera, *Historia geográfica, civil y natural de la isla de San Juan Bautista de Puerto Rico* (San Juan: Academia Puertorriqueña de la Historia, Oficina del Historiador Oficial de Puerto Rico y Centro de Investigaciones Históricas, 2002 [1866]), 558-559.

mataran a los perros cimarrones que causaban muchos perjuicios. Aquella acta dice expresamente: “que dispone la matanza de perros, cerdos y otros animales perjudiciales al bien común y sobre que se experimenta un grande exceso principalmente en la abundancia de perros”⁸.

Esa disposición gubernamental para matar a los perros que afectaban al bien común urbano puede enmarcarse en el contexto de los inicios de las Reformas Borbónicas en la isla. En este nuevo proyecto político se concebía al acto de gobernar como un medio para transformar a la sociedad, de manera que se consiguieran riquezas y bienestar para la población⁹. Los monarcas franceses habían llegado a la corona española con un proyecto político que buscaba aumentar el control del Estado, mejorar la capacidad militar, aumentar la productividad y mantener la mano de obra productiva. Para alcanzar esos objetivos introdujeron, entre otras cosas, una práctica médica dirigida a promover el bienestar de la población¹⁰; es decir, que los médicos pasaron a cumplir una función importante en cuanto a la vigilancia de la salud de la población. Por eso no es de extrañar que la matanza de los perros se discutiera en la misma sesión en la cual se planificaba la división de la ciudad en cuatro manzanas, con nombres en las calles, números en las casas y diputados que las vigilaran.

Los cambios relacionados con estas reformas comenzaron en Puerto Rico con la llegada del gobernador Marcos Vergara en 1766. En ese mismo año se estableció la Junta de Sanidad, la instancia encargada de impedir la entrada de las epidemias por los puertos¹¹. El acta del Cabildo que se está analizando toma como punto de partida para sus decisiones un Bando de Policía y Buen Gobierno que no identifica, solamente dice: “En conformidad de lo acordado a consecuencia de los artículos del Bando del Buen Gobierno que se pasó a este ilustre Ayuntamiento”¹². No se indica cual es el bando utilizado, pero puede relacionarse con uno que se menciona en 1769: “a fin de que se digne incluir este particular en el Bando de Buen Gobierno”¹³. Según el Directorio General de Miguel de Muesas, ese Bando de Policía y Buen Gobierno databa del 15 de febrero de 1767¹⁴. Estos bandos cumplían una función importante en cuanto a las reglamentaciones que ponía en práctica el gobierno local para ordenar

⁸ *Actas del Cabildo de San Juan Bautista de Puerto Rico, 1774-1777* (Puerto Rico: Publicación oficial del Municipio de San Juan, 1966), 114.

⁹ Isabel Gutiérrez del Arroyo, *La política y la ilustración* Vol. I (San Juan: Centro de Investigaciones Históricas y Editorial de la Universidad de Puerto Rico, 1995), 4.

¹⁰ Michel Foucault, *Defender la sociedad* (México: Fondo de Cultura Económica, 2000), 221.

¹¹ “Expediente sobre el establecimiento de la Junta de Sanidad y visita a los buques” (1766), en Archivo General de Puerto Rico (AGPR, San Juan, Puerto Rico), Documentos Municipales de San Juan, Sanidad, Leg. 124-A, Exp. 4b.

¹² *Actas del Cabildo de San Juan Bautista de Puerto Rico, 1774-1777*, 114.

¹³ *Actas del Cabildo de San Juan Bautista de Puerto Rico, 1767-1771* (Puerto Rico: Publicación Oficial del Municipio de San Juan, 1965), 101.

¹⁴ “Directorio General de Miguel de Muesas”, en Cayetano Coll y Toste, *Boletín Histórico de Puerto Rico* Tomo I (San Juan: Tipografía Cantero Fernández & Co., 1914), 110.

la ciudad; ellos eran la expresión local del poder del Estado¹⁵. Como sostiene María de los Ángeles Castro, en esos bandos se reconciliaban los intereses de la Corona y la comunidad local para mantener el orden colonial. Entre los aspectos que reglamentaban estaban la organización y el embellecimiento de la ciudad, el ornato y la salubridad pública y la seguridad de los habitantes¹⁶.

En ese primer momento de control se nombraban solamente a los perros que afectaban al bien común, pero en el Bando de Policía y Buen Gobierno de 1783, conocido como el Bando de Dabán, ya no solo se hablaba de esos perros monteses, sino que también se incluían a los que tenían a sus dueños en la ciudad. En este bando, se especificaba que se multaría a quienes no tuvieran controlados a sus animales. Se nombraba a tres tipos de perros: mastines, alanos y de presa; es decir, los empleados en las labores cotidianas¹⁷. Los mastines eran los perros que se solían usar para cuidar el ganado en los hatos; los alanos, los que se dedicaban al cuidado de las casas; y los de presa, los utilizados comúnmente en las cacerías¹⁸.

Es importante destacar que estos cambios en el ordenamiento y en el funcionamiento de la ciudad se estaban produciendo en el momento en el que la isla atravesaba por una transición económica importante; pasaba de la economía ganadera a la agrícola, del hato a la hacienda¹⁹. Aunque San Juan era un bastión militar que había ido modernizándose según las necesidades militares, estas reformas políticas y económicas ayudaron a cambiar las condiciones de vida y el ambiente general de la ciudad²⁰. Los edificios civiles, las calles empedradas y las fuentes de agua fueron cambiándole el rostro a la urbe.

Llama la atención que, a pesar de la utilidad de estos perros, serían sacrificados si estaban en las calles sin el control de sus dueños. Como puede verse, el interés del bando se pone en los perros que participaban del espacio público urbano. Lo que sucedía en estos momentos era que se intentaba reproducir en la isla las reglamentaciones urbanas de la metrópoli. Véase, por ejemplo, el bando publicado en Madrid

¹⁵ María Teresa Cortés Zavala, “Los Bandos de Policía y Buen Gobierno en Puerto Rico. El ordenamiento urbano y la protección de la salud y la higiene en el siglo XIX”, *Op. Cit. Revista Del Centro De Investigaciones Históricas* n° 19 (2009-2010): 114-116.

¹⁶ María de los Ángeles Castro Arroyo, “Los moldes imperiales: ordenamiento urbano en los bandos de Policía y Buen Gobierno”, *Cuadernos de la Facultad de Humanidades* n° 12 (1984): 12-15.

¹⁷ Rafael W. Ramírez de Arellano, *Transcripciones de Colecciones Manuscritas de Puerto Rico, N° 1, Bando de Policía de don Juan Dabán y Noguera, 1783* (Río Piedras: Museo Juan Ponce de León, 1942), 21.

¹⁸ Georges-Louis Leclerc Bufon, *Los tres reinos de la naturaleza. Museo Pintoresco de Historia Natural* Tomo I (Madrid: Imprenta de Gaspar y Roig, Editores, 1852), 299.

¹⁹ José Manuel García Leduc, *Apuntes para una historia breve de Puerto Rico: desde la prehistoria hasta 1898* (San Juan: Isla Negra Editores, 2007), 111.

²⁰ Edwin R. Quiles Rodríguez, *San Juan tras la fachada. Una mirada desde sus espacios ocultos (1508-1900)* (San Juan: Editorial Instituto de Cultura Puertorriqueña, 2014), 35.

el 13 de febrero de 1790; en él, se afirmaba: “Ningún dueño de álanos, mastines o de presa puede tenerlos sueltos en la ciudad”²¹.

Podría suponerse que, a medida que aumentaba la población en las ciudades, se incrementaba también la cantidad y el uso que se les daba a los perros en ellas. En el Bando de Policía y Buen Gobierno de 1824, el bando de De la Torre, en los inicios del establecimiento de la economía azucarera, ya se distinguían dos grupos de estos animales: los de trabajo y los de recreo. Se continuaba reglamentando la muerte para los mastines, los alanos y los de presa que estuvieran en la calle sin el control de sus dueños, pero no ocurría lo mismo con los dogos o falderos; es decir, los perros de recreo quedaban excluidos de la amenaza de muerte por andar solos en las calles²². Es importante destacar que se reglamentaba la presencia de los animales en la ciudad en forma general, no solo de los perros; también se incluían los caballos, los cerdos y las cabras, como se venía haciendo desde finales del siglo XVIII.

Hasta el momento se ha presentado a unas ciudades necesitadas de algunos animales para poder funcionar, por eso la reglamentación: los caballos eran el motor para las cargas, los cerdos y las cabras, así como algunas aves, formaban parte de la dieta diaria; pero no pasaba lo mismo con los perros, a ellos ya no los necesitaban para cuidar las casas porque había vigilancia urbana. Cuando Francisco del Valle Atilés los estudió, en relación con la agricultura del país, solamente les reconoció el beneficio de cuidar las fincas y perseguir a los ratones en los sembrados²³. A pesar de ya no cumplir con esa función en las ciudades, los ciudadanos decidieron conservarlos, lo que hizo que muchos de aquellos animales terminaran viviendo en las calles. Las autoridades no se explicaban el afán de la clase proletaria por tener perros²⁴. Ese deseo terminó convirtiendo a muchas viviendas en criaderos de animales.

Aquella exclusión de los perros falderos de la muerte, aunque anduvieran en la calle sin sus dueños, pudo ser una de las razones por las cuales esa población canina aumentó de forma significativa hasta adueñarse de los espacios públicos. Se tienen noticias de 1862, cuando se describen las calles de la ciudad de San Juan llenas de perros, los cuales atormentaban al vecindario con sus ruidos y sus excrementos²⁵. Tres décadas más tarde, la misma prensa continuaba describiendo las bandas de perros vagabundos que estaban en las calles a todas horas, los que no solo representaban un peligro para los ciudadanos, sino también que causaban escándalos con sus apareamientos²⁶.

²¹ Santos Sánchez, *Colección de todas las pragmáticas, cédulas, provisiones, circulares, autos acordados, bandos y otras provisiones tomadas en el reinado de Carlos IV* Tomo I (Madrid: Imprenta de la viuda e hijo de Marín, 1794), 93.

²² “Bando de Policía y Buen Gobierno de 1824”, en Cayetano Coll y Toste, *Boletín Histórico de Puerto Rico* Tomo II (San Juan: Tipografía Cantero, Fernández & Co., 1915), 3.

²³ Francisco del Valle Atilés, *Los animales vertebrados útiles y dañinos a la agricultura del país* (Puerto Rico: Imprenta del Boletín Mercantil, 1887), 11.

²⁴ *Gaceta de Puerto Rico*, San Juan, 12 de julio de 1891, 2.

²⁵ *Gaceta de Puerto Rico*, San Juan, 16 de enero de 1862, 1.

²⁶ *Boletín Mercantil de Puerto Rico*, San Juan, 24 de septiembre de 1880, 3.

Con el aumento de la población canina en las ciudades a mediados del siglo XIX, apareció la llamada hidrofobia, el mal de rabia que los perros contagiados transmitían a los seres humanos. Los canes se contagiaban cuando algún otro animal contagiado los mordía. Hasta el momento, no se han identificado las primeras manifestaciones de esta enfermedad en la isla, pero sí se sabe cuándo comenzó a vigilarse para prevenirla. En el Bando de Policía y Buen Gobierno de 1838, en el bando del gobernador Miguel López de Baños, aparece por primera vez la obligación para que el dueño del animal lo matara si presentaba síntomas de la rabia o de otra enfermedad contagiosa. De no hacerlo, la multa sería de 50 pesos. El problema era los perros callejeros que no tenían dueños. En este bando continuaba la orden de matar solamente a los mastines, alanos y de presa si estaban en las calles sin cadenas ni bozal²⁷. Es importante indicar que la primera referencia a la rabia en Puerto Rico no es de 1842, como sostiene Salvador Arana Soto, sino de 1838, con la publicación de este bando²⁸.

Esa reglamentación para matar al animal sospechoso de la enfermedad continuó apareciendo en los siguientes bandos durante el siglo XIX, con la diferencia que se identifica en el Bando de Policía y Buen Gobierno de 1849 —el bando De la Pezuela—, en el cual se recomendaba que mandaran a matar a cualquier perro que estuviera en la calle sin cadena y sin bozal: “Se matarán los perros de cualquier clase que sean, que anden sueltos sin collar de cuero o metal con el nombre de sus dueños”²⁹. Es decir, en ese momento histórico ya los perros se habían convertido en un grave problema sanitario y se pensaba acabar con ellos; se concebían como la causa de la rabia, esa terrible enfermedad que no tenía cura.

En la segunda parte del siglo XIX ya no hubo diferencia entre los perros falderos y los que ayudaban en los trabajos: había que matar a cualquier perro que estuviera en la calle sin el control de sus dueños. Sin embargo, no hay que perder de vista que los reglamentos no necesariamente se cumplían. Si se hubiese puesto en práctica lo reglamentado, no habrían ocurrido las muertes causadas por la rabia. Recuérdese lo que decía el refranero popular: muerto el perro, se acabó la rabia.

²⁷ “Bando de Policía y Buen Gobierno para la Isla” (1838), en Archivo Histórico Nacional (AHN, Madrid, España), Ultramar, Leg. 5062, Exp. 25.

²⁸ Salvador Arana Soto, *La sanidad en Puerto Rico hasta 1898* (Barcelona: Artes Gráficas Medinaceli, S.A., 1978), 211.

²⁹ *Bando de Policía y Buen Gobierno de la isla de Puerto Rico* (Puerto Rico: Imprenta del Gobierno, 1849), 27.



Figura 1. La presencia constante de los perros en las calles se evidencia en fotografías que registran la vida diaria en la ciudad de San Juan a finales del siglo XIX.

Fuente: A. Moscioni, *Quincallero*, s/f, Colección Puertorriquena, Sistema de Biblioteca Universidad de Puerto Rico, Recinto de Río Piedras.

El problema fundamental por el que no se resolvió este asunto de salud en el Puerto Rico del siglo XIX estuvo relacionado con el incumplimiento de lo reglamentado sobre el manejo de los perros. Se tiene evidencia para demostrar que, en los lugares en donde se utilizaron los collares y los bozales, disminuyeron los casos de mordidas de perros. Por ejemplo, en Londres se registraba un promedio de 400 mordidas al año; pero en 1890, tras la reglamentación del bozal, hubo solamente 120 casos de mordidas³⁰. El problema con el manejo de los perros callejeros estaba relacionado directamente con la presencia de la llamada hidrofobia; por eso, a finales del siglo, los gobiernos de las ciudades se proponían acabar con los perros vagabundos. En Ponce, a principios de 1892, proponían que para acabar con la hidrofobia había que matar a los perros realengos, porque hasta el momento no habían funcionado las ordenanzas municipales que exigían el bozal o las multas³¹. En Mayagüez, en la misma época, se establecía un monto en el presupuesto anual para pagar a los que matarían a estos animales³². Lo mismo sucedía en las zonas rurales, las cuales

³⁰ *La Correspondencia de Puerto Rico*, San Juan, 12 de junio de 1891, 3.

³¹ *La Democracia*, Ponce, 9 de febrero de 1892, 2.

³² "Presupuesto anual", en Archivo Municipal de Mayagüez (AMM, Mayagüez, Puerto Rico), Documentos histórico, Vol. 5, 1890.

se habían convertido en unas inmensas perreras: “aquí los canes forman una república de vagabundos liberales, sin collar, sin nombres, sin leyes”³³.

La hidrofobia, una enfermedad de muerte segura

Hidrofobia fue el término común utilizado en el pasado para referirse a la rabia porque suponían que el enfermo rechazaba el agua, cuando en realidad lo que pasaba era que tenía una dificultad para tragar; dificultad que era propia de esa afección³⁴. Posteriormente se aclaró que más que el problema con el agua, lo específico de la rabia era el deseo insuperable del contagiado de morder todo lo que le rodeaba. Por eso se consideró que era un nombre impropio para esta enfermedad³⁵. En el Puerto Rico del siglo XIX se habló comúnmente de hidrofobia como sinónimo de la rabia.

Según Teodoro Carrada Bravo, la rabia se desarrolló en Nueva España a principios del siglo XVIII como consecuencia de un brote de la enfermedad que había iniciado en algunas ciudades europeas³⁶. En otros lugares, como en Argentina, por ejemplo, la enfermedad empezó a principios del siglo XIX con la invasión de los ingleses³⁷. En las Antillas también comenzó a principios de este siglo en las islas gobernadas por esa nación europea³⁸. En Puerto Rico no se tiene evidencia de su presencia hasta ya entrado el siglo XIX. Ni Íñigo Abbad y Lasierri ni André Pierre Ledrú la mencionan cuando, a finales del siglo XVIII, se refieren a las enfermedades comunes en la Isla³⁹.

Desde la Antigüedad se había relacionado el origen de la rabia con el calor, la sequía y el influjo de los astros. En Puerto Rico, las causas se relacionaban directamente con el calor del estío, la falta de agua y la mala alimentación de los perros. Canícula era como llamaban al periodo de mayor calor del año, el que discurre entre julio y septiembre, y lo relacionaban con el origen de este mal. Ese era, precisamente, el momento de mayores problemas con el agua en la ciudad de San Juan. Como los perros que vagabundeaban por las calles se alimentaban de la basura, relacionaban esa alimentación con el origen de la enfermedad⁴⁰.

³³ *La Correspondencia de Puerto Rico*, San Juan, 8 de julio de 1893, 2.

³⁴ Anastasio Álvarez González, *Historia clínica de un caso de rabia declarada* (Madrid: Imprenta de Vicente y Lavajos, 1864), 8.

³⁵ Francisco de A. Darder y Llimona, *Hidrofobia* (Barcelona: Imprenta de Jaime Jopus, 1876), 6-7.

³⁶ Teodoro Carrada Bravo, “Investigación documental de la primera epidemia de rabia registrada en la República Mexicana en 1709”, *Salud Pública de México* Vol. 20: n° 6 (1978): 706.

³⁷ Carlos F. Amasino, Carlos .J. Garbi y Matías .F. Amasino, “La rabia urbana en la provincia de Buenos, Argentina: origen-evolución-actualidad”, *Analecta Veterinaria* Vol. 22: n° 1 (2002): 23.

³⁸ J. Yaguana y Micaela del Rosario López, “La rabia canina: su historia, epidemiología y medidas de control”, *Revista Electrónica de Veterinaria* Vol. 18: n° 9 (2017): <http://www.veterinaria.org/revistas/redvet> (fecha de consulta: 20 de julio de 2019).

³⁹ Íñigo Abbad y Lasierri, *Historia geográfica*, 537-540; André Pierre Ledrú, *Viaje a la isla de Puerto Rico* (San Juan: Oficina del Historiador Oficial de Puerto Rico, 2013 [1797].), 134-135.

⁴⁰ *Gaceta de Puerto Rico*, San Juan, 12 de julio de 1891, 2.

En 1885, año en el que Luis Pasteur probó la efectividad de la inoculación anti-rábica, los médicos en Puerto Rico concebían la rabia como una enfermedad contagiosa, que transmitían los perros rabiosos con sus mordidas; entendían que era en la saliva en donde estaba presente el microbio que enfermaba: “microbio...que introducido en los tejidos se multiplica produciendo esta enfermedad”⁴¹. La transmisión la explicaban con una doble teoría, la sanguínea y la nerviosa, según entendieran cómo se introducía el microbio en el organismo. Toda la atención estaba puesta en la saliva del contagiado, porque ya se había probado que era ahí en donde estaba la causa del contagio. En la rabia del perro distinguían tres periodos: abatimiento, excitación y postración. En el ser humano mordido por uno de estos animales contagiado también distinguían tres periodos: inoculación, invasión y rabia confirmada⁴². En el primer periodo no había síntomas particulares; en el segundo aparecían los rigores y temblores corporales, las convulsiones, la dificultad para respirar, la mirada furiosa y los problemas con el agua; y en el tercero, la sed excesiva, la boca abierta con la lengua afuera, la saliva espumosa y la insistencia en morder todo lo que le rodeaba, hasta morir⁴³.

Aunque aún no se han identificado las estadísticas sobre las muertes de los perros en el siglo XIX, sí se pueden referir algunos casos destacados por la prensa: en febrero de 1892, a dos meses de la mordida, murió en Ponce un niño de 12 años, hijo de señora Josefa Labarthe, viuda de Toro⁴⁴; en esa misma ciudad, el 14 de enero de 1897, murió Saturnina Martínez en medio de horribles dolores; ella había sobrevivido tres meses después de la mordida del perro rabioso⁴⁵. La prensa comúnmente utilizaba los términos horrible y terrible para describir estas muertes. El doctor Francisco Blanes describió con estas palabras la muerte de Victoriano Delgado, ocurrida en Lares en febrero de 1892: “Jamás en mi vida había visto un caso más triste y desconsolador; ver a aquel hombre en toda su lucidez despedirse de todos y solicitar le perdonasen, para luego observar las convulsiones terribles que le acometían al extremo de que entre seis hombres no podían sujetarlo”⁴⁶.

Como la rabia no tuvo una cura hasta muy entrado el siglo XIX, las acciones gubernamentales iban dirigidas a controlar a la población canina. En la época de la canícula era cuando mayor actividad había para matar a los perros vagabundos; solo que esas acciones demostraron ser ineficientes para acabar con la enfermedad porque muchos ciudadanos recogían a sus perros mientras actuaban los guardias⁴⁷. La presencia de los perros en las ciudades no se erradicó durante aquel siglo a pesar de

⁴¹ *Boletín Mercantil de Puerto Rico*, San Juan, 17 de mayo de 1885, 3.

⁴² Francisco de A. Darder y Llimona, *Hidrofobia*, 8.

⁴³ Guillermo Cullen, *Elementos de práctica médica* (Madrid: Imprenta de Don Benito Cano, 1799), 317-322.

⁴⁴ *La Correspondencia de Puerto Rico*, San Juan, 9 de febrero de 1892, 3.

⁴⁵ *La Democracia*, Ponce, 15 de enero de 1897, 3.

⁴⁶ *La Correspondencia de Puerto Rico*, San Juan, 19 de febrero de 1892, 2.

⁴⁷ *Boletín Mercantil de Puerto Rico*, San Juan, 17 de mayo de 1885, 2.

todos los esfuerzos gubernamentales. El 20 de mayo de 1876, el Ayuntamiento de San Juan había publicado un aviso con el cual esperaba resolver el problema. El plan consistía en cobrar seis pesos al año por cada perro que viviera entre las murallas, así como imponer multas por no llevar el collar y el bozal. Con esta nueva política pública se esperaba conocer a los dueños de los canes; para eso se idearon unos collarines de cuero con unas chapas de metal que mostraran el nombre del dueño. El gobernador, después de oír a la Diputación Provincial sobre el asunto, no permitió que se aprobara el proyecto⁴⁸.

Muchos de esos proyectos siguieron siendo solamente proyectos, mientras las ciudades continuaban pobladas de canes realengos, portadores, en algunos casos, del virus rábico. A comienzos de 1879, los periódicos recogían las exigencias de la población sobre el exterminio de los perros rabiosos que poblaban las ciudades; sostenían que era preferible sacrificar perros a que murieran hombres. Por cierto, se describía los zaguanes de las casas como lugares llenos de perros de todos los tamaños⁴⁹.

El principal avance médico contra la rabia lo produjo Pasteur en julio de 1885, cuando logró, a partir de una inoculación, salvar la vida de un niño que había sido mordido por un perro rabioso. La acción de Pasteur consistió en inocular virus rábico en un organismo que ya había sido atacado por ese virus; el desarrollo del virus inoculado hacía inofensivo al que ya estaba presente en el organismo. Las noticias sobre este procedimiento médico llegaron a Puerto Rico a finales de ese mismo año⁵⁰; solo que esta tecnología médica no estuvo disponible en la Isla, entre otras cosas, debido a las limitaciones de la infraestructura sanitaria y la falta de interés de las mismas autoridades.

Lucha contra la hidrofobia

Según lo establecido por los Bandos de Policía y Buen Gobierno, la responsabilidad para eliminar a los perros rabiosos de las ciudades le correspondía a la policía urbana, una instancia de gobierno organizada a mediados del siglo XIX. Es necesario aclarar que, en algunas ocasiones, eran los presos quienes asumían el trabajo de matar a los perros contagiados o sospechosos de estarlo. El primero de julio de 1854, San Juan, Mayagüez, Ponce y Arecibo contaban con esta policía urbana, compuesta por una brigada de serenos y un cuerpo de guardias municipales. En San Juan, la brigada de serenos estaba formada por un comandante, dos cabos y veinticuatro individuos que cuidaban la ciudad durante la noche, y la guardia municipal, que vigilaba durante el día, estaba constituida por un comandante de primera, otro de segunda y diecisiete soldados. En Mayagüez, la brigada de serenos tenía once miembros y seis la guardia de seguridad; mientras que Ponce y en Arecibo tenían ocho individuos

⁴⁸ “Actas del Cabildo, 24 de julio de 1876” (1876), en AGPR, Documentos Municipales, San Juan, caja 33, fol. 33.

⁴⁹ *Boletín Mercantil de Puerto Rico*, San Juan, 19 de enero de 1879, 3.

⁵⁰ *Boletín Mercantil de Puerto Rico*, San Juan, 20 de diciembre de 1885, 2.

cada una de esas fuerzas⁵¹. El Reglamento de la guardia municipal de San Juan establecía que, entre sus muchas obligaciones, estaba lo definido por los Bandos de Policía y Buen Gobierno con relación a los perros: matar a los que vagabundearan por la ciudad sin correas ni bozales⁵².

Esta función relacionada con la prevención y la ejecución de las disposiciones gubernamentales que condujeran a conservar la salubridad de la población y a evitar las acciones que alteraran la higiene pública estaba incluida en lo que entonces se llamaba policía sanitaria⁵³; es decir, las funciones relacionadas con el mantenimiento de la salud de la población, que el gobierno local consideraba era su responsabilidad. Para prevenir la rabia había que controlar tanto a los perros que vagaban sin collares y sin bozales por la ciudad, como a los que estaban rabiosos; debido a la naturaleza propia de esta enfermedad, no había otra forma de prevenirla que matándolos. Durante mucho tiempo, la principal técnica para matarlos fue la de las masas o garrotes, hasta que posteriormente apareció el envenenamiento con estricnina. Esta sustancia era un alcaloide de origen vegetal, de efecto convulsivo, empleado para envenenar a pequeños vertebrados y roedores. Era un polvo cristalino, inodoro, que se mezclaba con comida para producir unos vómitos y espasmos que llevaban a la muerte. En España solían utilizar pequeños pedazos de carne para introducir el veneno⁵⁴, y en Puerto Rico se usó la morcilla, entre otros alimentos. En el año 1848, en Madrid, se envenenaron a 1539 perros con esta sustancia⁵⁵. Hasta el momento no se han identificado las estadísticas relacionadas con la matanza de los perros en Puerto Rico.

Se puede identificar que, a partir del establecimiento de la Diputación Provincial en 1870, hubo un aumento significativo en la intervención del gobierno local en los asuntos relacionados con el manejo de la hidrofobia. Ante el aumento en el número de los casos de la rabia, se actuó con mayor decisión para defender la salud pública. Es importante indicar que fueron los gobiernos municipales los que intervinieron directamente en el manejo de la rabia, como sucedía con las otras enfermedades que afectaban a la población. A mediados de diciembre de 1871, el gobernador les recomendaba a los alcaldes de la isla que adoptaran medidas eficaces para impedir la propagación del mal, que en aquellos días estaba en aumento. En ese mes fueron varias las muertes reportadas por hidrofobia⁵⁶.

⁵¹ “Estado de la policía urbana de la Isla” (1854), en AHN, Ultramar, Leg. 5073, Exp. 25. Consultado en PARES.

⁵² *Reglamento para la Guardia Municipal de la ciudad de San Juan Bautista de Puerto Rico* (Puerto Rico: Establecimiento Tipográfico de D. I. Guasp, 1851), 5.

⁵³ Francisco de A. Darder y Llimona, *Hidrofobia*, 33.

⁵⁴ Paulino Cubells Teixero, *El libro de los ganaderos y los pastores* (Valencia: Librería de Ramón Ortega, 1892), 137.

⁵⁵ Pedro Felipe Monlau, *El monitor de la salud de la familia y de la salubridad de los pueblos* Tomo IV (Madrid: Librería extranjera y Nacional, 1861), 152.

⁵⁶ *Gaceta de Puerto Rico*, San Juan, 19 de diciembre de 1871, 1.

En aquel momento, el corregidor de la ciudad dispuso que la cuadrilla de la cárcel saliera a matar a los perros rabiosos que deambulaban por las calles⁵⁷. Si bien es cierto que había que eliminar a los transmisores de la enfermedad, algunos vecinos protestaban por los métodos empleados en esa tarea; consideraban que debían buscarse otras alternativas más eficaces que los palos y las bolas de estricnina. Estos reclamos continuaron durante el resto del siglo. En lo que todos coincidían era que debían de hacerse cumplir los acuerdos de los Bandos de Policía y Buen Gobierno; es decir, que los perros utilizaran collares y bozales cuando estuvieran en la calle, de lo contrario los dueños tendrían que pagar las multas o los animales ser sacrificados. El problema estaba en la cantidad de animales realengos que había en las ciudades, los que, por supuesto, no usaban ni bozal ni collar⁵⁸.

Si bien es cierto que el mantenimiento de la higiene de las ciudades estaba reglamentado por los Bandos de Policía y Buen Gobierno, el problema radicaba en el descuido de su cumplimiento. La prensa de la época mostraba los reclamos de la población con relación al problema de los perros; se exigía, entre otras cosas, que persiguieran a los perros abandonados por sus dueños⁵⁹, que utilizaran estricnina para controlar a los que vagabundeaban sin collares y sin bozal⁶⁰, y que controlaran a los rabiosos que estaban en las calles⁶¹. Para el envenenamiento con estricnina, se preparaban las bolas de morcilla con el veneno, se esparcían por la vía pública y al día siguiente contaban los perros muertos y las bolas no consumidas⁶². El problema estaba en que, en ocasiones, se descuidaba el conteo de las bolas envenenadas y terminaban en el basurero de Santurce, en donde morían los animales que las comían. El 9 de abril de 1876, un criador de cerdos de Santurce protestaba porque tres de sus animales habían muerto por comer de esas bolas en la basura⁶³.

La contundencia de las autoridades solía presentarse en situaciones dramáticas, como la mordida de un vecino por un perro rabioso, y la posterior muerte. En 1883, tras la muerte de la hija de un militar de la capital, mordida por un can rabioso, se publicó en un semanario médico que se consideraba repugnante la muerte de los animales con aquel veneno. Se pedía un método en el que el perro muriera más rápido y menos penoso, ya que muchas veces los vecinos encontraban en la mañana a los perros aún con las contorciones e insistían en promover la obligación del collar y el bozal, y el cobro de las sanciones por no hacerlo⁶⁴. En 1892, el alcalde de Caguas ordenó distribuir bolas de estricnina para matar a los perros callejeros, porque un

⁵⁷ *Boletín Mercantil de Puerto Rico*, San Juan, 17 de diciembre de 1871, 1.

⁵⁸ *Gaceta de Puerto Rico*, San Juan, 13 de agosto de 1874, 1.

⁵⁹ *Boletín Mercantil de Puerto Rico*, San Juan, 9 de mayo de 1880, 3.

⁶⁰ *Boletín Mercantil de Puerto Rico*, San Juan, 19 de octubre de 1879, 3.

⁶¹ *Boletín Mercantil de Puerto Rico*, San Juan, 25 de noviembre de 1881, 3.

⁶² Pedro Felipe Monlau, *Higiene de los baños de mar* (Madrid: Libros del Ministerio de Fomento, 1869), 27.

⁶³ *Boletín Mercantil de Puerto Rico*, San Juan, 9 de abril de 1876, 3.

⁶⁴ "Contra la bola municipal", *La Salud* Año I: n° 9 (1883): 135.

perro rabioso había mordido a dos personas y a otros perros. El resultado fue la muerte de más de veinte perros⁶⁵.

El problema de la insuficiencia de la estricnina como método de control de la rabia en las ciudades llevó a las autoridades a centrarse en lo reglamentado en los Bandos de Policía y Buen Gobierno, es decir, en la insistencia en el control de la cadena y el bozal⁶⁶, especialmente en la última década del siglo, cuando reconocían que carecían de un Instituto de Vacunación Antirrábica para enfrentar el problema. El responsable directo de hacer cumplir aquellas disposiciones era el alcalde; por eso, en ocasiones, publicaban avisos relacionados con el tema. El 11 de abril de 1885, el alcalde de San Juan publicó un aviso en el que afirmaba que, para garantizar la seguridad en el vecindario, había que cumplir las disposiciones sobre la presencia de los perros en el espacio público; especialmente el collar con el nombre del dueño y el bozal completo⁶⁷. Ordinariamente aquellas disposiciones quedaban sin cumplir.

Los mismos perros muertos se convertían en otro problema sanitario para las ciudades; según las autoridades, esos animales debían ser quemados por la policía⁶⁸. Algunas voces críticas afirmaban que, en el caso de San Juan, eran lanzados al barranco del cementerio⁶⁹. Eso se consideraba un atentado a la higiene de la ciudad, causado por las mismas autoridades.

La falta de la vacuna antirrábica

Después de probarse la eficacia del tratamiento antirrábico de Pasteur, en 1885, se produjo un interés general por reproducirlo en diferentes lugares del mundo. Uno de estos lugares fue en la ciudad de La Habana, en la vecina isla de Cuba. El 8 de mayo de 1887 se inauguró el Laboratorio Histobacteriológico e Instituto de Vacunación Antirrábica, un proyecto encabezado por el doctor Juan Santos Fernández Hernández, quien había enviado a un grupo de médicos de esa ciudad a París para que recibieran entrenamiento en el procedimiento de Pasteur. A su regreso, volvieron con varios conejos inoculados para producir el suero antirrábico en la Isla⁷⁰. Según las primeras memorias del Instituto, un mes más tarde, ya estaban inoculando a los contagiados; el 25 de abril inocularon a un hombre de 42 años que había sido mordido por un caballo rabioso; y, el 27, a un niño de seis años, mordido por un perro rabioso. En el primer año de funcionamiento inocularon a 121 contagiados de los 291 que habían sido mordidos por algún animal; de todos ellos, hubo una sola

⁶⁵ *Gaceta de Puerto Rico*, San Juan, 11 de febrero de 1892, 2.

⁶⁶ *Boletín Mercantil de Puerto Rico*, San Juan, 20 de mayo de 1885, 2.

⁶⁷ *Boletín Mercantil de Puerto Rico*, San Juan, 15 de abril de 1885, 2.

⁶⁸ *Boletín Mercantil de Puerto Rico*, San Juan, 26 de febrero de 1875, 3.

⁶⁹ “Contra la bola municipal”, *La Salud*, 136.

⁷⁰ Eduardo Pla, *Memoria de los trabajos del Laboratorio Histobacteriológico e Instituto Antirrábico* (La Habana: Imprenta de Soler, Álvarez y Compañía, 1888), 5.

muerte⁷¹. Además de la sección dedicada a la rabia, dirigida por el doctor Enrique Acosta Mayor, esta institución tenía otras tres secciones: una dedicada a la histología, otra a la bacteriología y una última al análisis químico.

En la península, las inoculaciones antirrábicas comenzaron a practicarse en el Laboratorio de Microbiología de Barcelona, dirigido por el doctor Jaime Ferrán y Clúa, quien llevaba varios años trabajando en los procedimientos antirrábicos. La experiencia con el método de Pasteur llevó al laboratorio a publicar un folleto llamado *La rabia y su profilaxis*, del cual se tuvo noticias en Puerto Rico a mediados de 1888⁷². Aun con el conocimiento sobre los trabajos de Pasteur, la vacuna contra la rabia nunca llegó a producirse en Puerto Rico, como sí había pasado con la vacuna contra la viruela cuya producción comenzó en 1882, cuando el doctor Antonio Sierra y Carbó firmó un contrato con la Diputación Provincial para llevar la vacuna directamente de las novillas a los sesenta y siete pueblos de la Isla⁷³. Otra vacuna de la época que tampoco se produjo en Puerto Rico fue la antidiftérica; esto, a pesar de los esfuerzos del doctor Benito Gaudier quien intentó establecer un Laboratorio Histobacteriológico en Mayagüez. Él viajó a España y a Francia para formarse en Histología y Bacteriología, pero al volver no pudo concluir el proyecto⁷⁴. Se ha identificado que este suero antidiftérico se utilizó en Puerto Rico en 1895, ya fuera porque lo vendían algunas farmacias, como la del señor Picornell, en Lares; o, porque lo enviaran en circunstancias particulares; como fue el caso de la donación de un bacteriólogo de Burdeos para inocular a una niña enferma en San Juan, en ese mismo año 1895⁷⁵.

Como en el Puerto Rico del siglo XIX no se instaló un Instituto de Vacunación Antirrábica, a los contagiados no les quedó otra opción que viajar a La Habana para buscar atención en el instituto de aquella ciudad. Se desconoce el momento en el cual los puertorriqueños comenzaron a buscar ayuda antirrábica en La Habana; la primera evidencia que se ha identificado es del 8 de julio de 1893, cuando la prensa informaba que dos familias de Guayama habían salido hacia Cuba a someter a varios de sus miembros al tratamiento antirrábico⁷⁶. Por supuesto que aquella no era una alternativa para todos los contagiados porque el viaje implicaba unos gastos significativos.

Algunos de los casos identificados que lograron llegar a La Habana recibieron ayuda directa de las municipalidades. Los jóvenes Cayetano Rangel y Bernardino Rodríguez, quienes habían sido mordidos el día 2 de septiembre de 1896, salieron de Ponce hacia La Habana el día 5; Fabián Rangel, el padre del primero, los acompañó.

⁷¹ *Ibid.*, 14.

⁷² *Boletín Mercantil de Puerto Rico*, San Juan, 18 de mayo de 1888, 2.

⁷³ Tribunal General de Justicia de Puerto Rico, *Bases del contrato y reglamento para el servicio provincial de vacuna en Puerto Rico* (Puerto Rico: Imprenta de José González Font, 1882), 4-5.

⁷⁴ *La Correspondencia de Puerto Rico*, San Juan, 11 de enero de 1897, 3.

⁷⁵ *La Correspondencia de Puerto Rico*, San Juan, 7 de marzo de 1895, 3.

⁷⁶ *La Correspondencia de Puerto Rico*, San Juan, 8 de julio de 1893, 2.

Ese viaje fue auspiciado completamente por el Ayuntamiento de Ponce. Las cartas de recomendación que llevaron del alcalde les facilitaron la atención médica y la hospitalidad en la ciudad⁷⁷. En otros casos, los fondos los conseguía la municipalidad en otras instancias del gobierno, como pasó con Luis Rivera, a mediados de 1898. El Municipio de Aibonito consiguió el auspicio para ese viaje en la Secretaría de Gracia y Justicia y en la gobernación⁷⁸.

Es importante aclarar que no siempre los contagiados contaron con el auspicio municipal; se sabe de casos en donde los gastos fueron pagados por personas privadas. Uno de ellos fue el de los señores Armstrong y compañía, que auspiciaron a una niña de Ponce para que fuera a La Habana a finales de agosto de 1897⁷⁹. En otras ocasiones se abría una suscripción popular para que colaborara quien pudiera. Este fue el caso de Antonio Rosa y Domingo González Garrido, quienes habían sido mordidos en Arroyo. El 10 de abril de 1898 se informaba que se habían recopilado más de 100 pesos para enviarlos a La Habana. Entre los colaboradores estaban Manuel Fernández Juncos, Francisco del Valle Atilés y Luis Muñoz Rivera⁸⁰.

Los fondos para pagar el viaje no eran el único problema que enfrentaban los contagiados de rabia, también había que afrontar otros problemas, como a los capitanes de barcos que se negaban a llevarlos. A principios de enero de 1898, las autoridades municipales de Ponce tuvieron que amenazar al capitán del buque María de Herrera para que condujera a unos contagiados de rabia de Juana Díaz y de Ponce hasta La Habana. El argumento del capitán para no aceptarlos en el buque era que portaban una enfermedad contagiosa. Entre todos los que intervinieron a favor de los contagiados estuvo un médico que argumentó que, aunque la rabia era una enfermedad contagiosa, no era de transmisión miasmática; es decir, que el aire no la transportaba. El único argumento que terminó aceptando el capitán fue el de la Junta de Sanidad: si no llevaba a los pasajeros, no tendría autorización suya para salir del puerto⁸¹.

Si bien es cierto que ha sido difícil identificar a los puertorriqueños que fueron atendidos en el Instituto Antirrábico de La Habana, más difícil ha sido identificar a los que volvieron curados. La prensa de la época, que ha sido el punto de partida para este trabajo, fue más proclive a informar quién salía hacia La Habana mordido que quién regresaba curado. En el caso de Cayetano Rangel y Bernardino Rodríguez, su regreso fue muy comentado en la prensa porque destacaban la acción del alcalde de Ponce, don Luis Alvarado, en favor de las necesidades del pueblo⁸². En el caso del niño José Ruiz Acevedo, la prensa comentaba su regreso de La Habana para agradecer al Ayuntamiento de Arecibo por haber cubierto los gastos⁸³. No obstante,

⁷⁷ *La Democracia*, Ponce, 5 de septiembre de 1896, 3.

⁷⁸ *La Correspondencia de Puerto Rico*, San Juan, 2 de junio de 1898, 3.

⁷⁹ *La Correspondencia de Puerto Rico*, San Juan, 1 de septiembre de 1897, 3.

⁸⁰ *La Correspondencia de Puerto Rico*, San Juan, 10 de abril de 1898, 2.

⁸¹ *La Democracia*, Ponce, 18 de enero de 1898, 2.

⁸² *Boletín Mercantil de Puerto Rico*, San Juan, 9 de octubre de 1896, 3.

⁸³ *La Correspondencia de Puerto Rico*, San Juan, 18 de abril de 1897, 3.

puede suponerse que el porcentaje de pacientes curados debió ser muy alto porque en las memorias del Instituto de 1890 se indicaba que el porcentaje de mortalidad era de 1,87%⁸⁴.

Conclusión

En el intento por comprender cómo se organizó la vida urbana en Puerto Rico, es significativo destacar la actuación de la policía sanitaria, del ejercicio del poder político en lo relacionado con las medidas centradas en la salubridad que, para el siglo XIX, estaba en manos de los alcaldes. Entre los principales elementos utilizados para organizar a las urbes estaba la conservación de la salud de la población, en donde la higiene desempeñaba un papel importante. Una de las funciones de esta higiene estaba relacionada con la prevención de las enfermedades contagiosas; por eso se puede decir que los Bandos de Policía y Buen Gobierno fueron claves en ese ordenamiento urbano, porque reglamentaban la prevención de estas enfermedades. Ese proceso de ordenamiento urbano es considerado parte de la modernidad; solo que en Puerto Rico esa modernidad no se desarrolló como lo hizo en Europa, sino que fue haciéndose presente por partes; es decir, todas las ideas no llegaron al mismo tiempo, y algunas no se pusieron en práctica. El retraso de uno de los aspectos de esa modernidad quedó evidenciado en este artículo al verificarse que no se pudo frenar el contagio de la rabia, a pesar de contar con la reglamentación para controlar a los perros en las ciudades; entre las principales razones está que no se pusieron en práctica.

Los perros compartieron el espacio urbano con la población a pesar de saberse que, en algunas circunstancias, ellos eran la causa de la enfermedad. Si bien es cierto que las autoridades no cumplieron con lo reglamentado, la población tampoco se deshizo de estos animales. Pareciera que nunca terminó de comprenderse la importancia de manejar la causa de la rabia. La muerte de algunos de esos perros no acabó con los contagios; y cuando apareció la vacuna, no se puso el suficiente interés por traerla a la isla. Esa vacuna, que era expresión de la modernidad, de la racionalidad humana puesta al servicio de la ciencia, no llegó a Puerto Rico hasta ya entrado el siglo XX. Para beneficiarse de ella, los contagiados tuvieron que moverse hasta la vecina isla de Cuba.

El fracaso en el proyecto de controlar la rabia no dependió solamente de las limitaciones de la medicina que se practicaba en las ciudades entonces, sino que también hay que considerar las limitaciones en el gobierno local; en muchas de las ocasiones, los intereses de los alcaldes no estaban puestos en cumplir lo reglamentado sobre la higiene pública.

Referencias

⁸⁴ Eduardo Pla, *Memoria de los trabajos*, 22.

Fuentes primarias

Archivos

Archivo General de Puerto Rico (AGPR), San Juan, Puerto Rico. Serie Sanidad, Fondo Documentos Municipales de San Juan; Serie San Juan, Fondo Documentos Municipales.

Archivo Histórico Nacional (AHN), Madrid, España. Ultramar, Legs. 5062 y 5073.

Archivo Municipal de Mayagüez (AMM), Mayagüez, Puerto Rico. Documentos Históricos, Vol. 5, 1890.

Publicaciones periódicas

Boletín Mercantil de Puerto Rico, San Juan, 1871-1896.

Gaceta de Puerto Rico, San Juan, 1861-1892.

La Correspondencia de Puerto Rico, San Juan, 1891-1898.

La Democracia, Ponce, 1892-1896.

La Salud, San Juan, Año I, no. 9 (1883).

Documentos impresos y manuscritos

Abbad y Lasierra, Íñigo. *Historia geográfica, civil y natural de la isla de San Juan Bautista de Puerto Rico*. San Juan: Academia Puertorriqueña de la Historia, Oficina del Historiador Oficial de Puerto Rico y Centro de Investigaciones Históricas, 2002 [1866].

Actas del Cabildo de San Juan Bautista de Puerto Rico, 1767-1771. Puerto Rico: Publicación Oficial del Municipio de San Juan, 1965.

Actas del Cabildo de San Juan Bautista de Puerto Rico, 1774-1777. Puerto Rico: Publicación oficial del Municipio de San Juan, 1966.

Álvarez González, Anastasio. *Historia clínica de un caso de rabia declarada*. Madrid: Imprenta de Vicente y Lavajos, 1864.

“Bando de Policía y Buen Gobierno de 1824”. En Cayetano Coll y Toste. *Boletín Histórico de Puerto Rico* Tomo II. San Juan: Tipografía Cantero, Fernández & Co., 1915, 32-44.

Bando de Policía y Buen Gobierno de la isla de Puerto Rico. Puerto Rico, Imprenta del Gobierno, 1849.

Cubells Teixero, Paulino. *El libro de los ganaderos y los pastores*. Valencia: Librería de Ramón Ortega, 1892.

Cullen, Guillermo. *Elementos de práctica médica*. Madrid: Imprenta de Don Benito Cano, 1799.

- Darder y Llimona, Francisco de A. *Hidrofobia*. Barcelona: Imprenta de Jaime Jepsus, 1876.
- “Directorio General de Miguel de Muesas”. En Cayetano Coll y Toste. *Boletín Histórico de Puerto Rico* Tomo I. San Juan: Tipografía Cantero Fernández & Co., 1914, 92-117.
- Leclerc Bufon, Georges-Louis. *Los tres reinos de la naturaleza. Museo Pintoresco de Historia Natural* Tomo I. Madrid: Imprenta de Gaspar y Roig, Editores, 1852.
- Ledru, André Pierre. *Viaje a la isla de Puerto Rico*. San Juan: Oficina del Historiador Oficial de Puerto Rico, 2013 [1797].
- Monlau, Pedro Felipe. *El monitor de la salud de la familia y de la salubridad de los pueblos* Tomo IV. Madrid: Librería extranjera y Nacional, 1861.
- _____. *Higiene de los baños de mar*. Madrid: Libros del Ministerio de Fomento, 1869.
- _____. *Elementos de higiene pública o el arte de conservar la salud de las poblaciones*. Madrid: Moya y Plaza, 1871.
- Pla, Eduardo. *Memoria de los trabajos del Laboratorio Histobacteriológico e Instituto Antirrábico*. La Habana: Imprenta de Soler, Álvarez y Compañía, 1888.
- Ramírez de Arellano, Rafael W. *Transcripciones de Colecciones Manuscritas de Puerto Rico, N° 1, Bando de Policía de don Juan Dabán y Noguera, 1783*. Río Piedras: Museo Juan Ponce de León, 1942.
- Reglamento para la Guardia Municipal de la ciudad de San Juan Bautista de Puerto Rico*. Puerto Rico: Establecimiento Tipográfico de D. I. Guasp, 1851.
- Sánchez, Santos. *Colección de todas las pragmáticas, cédulas, provisiones, circulares, autos acordados, bandos y otras provisiones tomadas en el reinado de Carlos IV* Tomo I. Madrid: Imprenta de la viuda e hijo de Marín, 1794.
- Tribunal General de Justicia de Puerto Rico. *Bases del contrato y reglamento para el servicio provincial de vacuna en Puerto Rico*. Puerto Rico: Imprenta de José González Font, 1882.
- Valle Atilas, Francisco del. *Cartilla de higiene*. Puerto Rico: Imp. De José González Font, 1886.
- _____. *Los animales vertebrados útiles y dañinos a la agricultura del país*. Puerto Rico: Imprenta del Boletín Mercantil, 1887.
- Vizcarro, Román. *Instrucciones populares sobre la rabia*. Vinaroz: Imprenta de Juan Botella, 1881.

Fuentes secundarias

- Amasino, Carlos .F, Carlos J. Garbi y Matías F. Amasino. “La rabia urbana en la provincia de Buenos Aires, Argentina: origen-evolución-actualidad”. *Analecta Veterinaria* Vol. 22: n° 1 (2002): 17-31.
- Arana Soto, Salvador. *La sanidad en Puerto Rico hasta 1898*. Barcelona, Artes Gráficas Medinaceli, S.A., 1978.

- Castro, Eduardo. "Modernidad". En *Diccionario Foucault. Temas, conceptos y autores*. México: Siglo Veintiuno Editores, 2011, 274-275.
- Castro Arroyo, María de los Ángeles. "Los moldes imperiales: ordenamiento urbano en los bandos de Policía y Buen Gobierno". *Cuadernos de la Facultad de Humanidades* n° 12 (1984): 11-34.
- Carrada Bravo, Teodoro. "Investigación documental de la primera epidemia de rabia registrada en la República Mexicana en 1709". *Salud Pública de México* Vol. 20: n° 6 (1978): 705-716.
- Cortés Zavala, María Teresa. "Los Bandos de Policía y Buen Gobierno en Puerto Rico. El ordenamiento urbano y la protección de la salud y la higiene en el siglo XIX". *Op. Cit. Revista Del Centro De Investigaciones Históricas* n° 19 (2009-2010): 107-141.
- Foucault, Michel. "Historia de la medicalización". En *La vida de los hombres infames*. La Plata: Editorial Altamira, 1996, 85-105.
- _____. *Defender la sociedad*. México: Fondo de Cultura Económica, 2000.
- García Leduc, José Manuel. *Apuntes para una historia breve de Puerto Rico: desde la prehistoria hasta 1898*. San Juan: Isla Negra Editores, 2007.
- Gutiérrez del Arroyo, Isabel. *La política y la ilustración* Vol. I. San Juan: Centro de Investigaciones Históricas y Editorial de la Universidad de Puerto Rico, 1995.
- Quiles Rodríguez, Edwin R. *San Juan tras la fachada. Una mirada desde sus espacios ocultos (1508-1900)*. San Juan: Editorial Instituto de Cultura Puertorriqueña, 2014.
- Yaguana, J. y Micaela del Rosario López. "La rabia canina: su historia, epidemiología y medidas de control". *Revista Electrónica de Veterinaria* Vol. 18, n° 9 (2017). <http://www.veterinaria.org/revistas/redvet>

Formación General Humanista en Universidades Públicas *General Humanist Training in Public Universities*

Recibido el 08 de mayo de 2020, aceptado el 27 de mayo de 2020

Rosalía Jesús Sotelo de Mendiola*
Judi César Espíritu Orihuela**

Resumen

Dada la actual crisis en formación general humanista en las universidades públicas, región Junín, habría que preguntarse ¿Cómo se desarrolla la formación general humanista en universidades públicas para incrementar eficientes interrelaciones personales y sociales en la población? El propósito es conocer, la formación general humanista en universidades públicas para incrementar eficientes interrelaciones personales y sociales en la población. Se hace una reflexión en torno a, si la formación general humanista es integral; entonces se logra incrementar eficientes interrelaciones personales y sociales en la población. Se aborda puntualmente la formación en conocimientos y profesional. Por lo que, un estudiante universitario, formado fundamentalmente solo en los saberes de su propia especialidad, posee una idea limitada de los fenómenos sociales y una visión empobrecida de la experiencia humana.

Palabras clave: formación general humanista, universidades públicas, interrelaciones personales y sociales, formación en conocimientos.

Abstract

* Doctora en Ciencias de la Educación de la Universidad Nacional Centro del Perú,
rsotelo@uncp.edu.pe

** Magister en Gestión de proyectos públicos y privados de la Universidad Nacional Centro del Perú,
judieo@uncp.edu.pe

Once the present-day crisis in general formation was given humanist at the public universities region Junín, would he be necessary to ask itself as the humanist at public universities to increment efficient personal and social interrelations in the population develops the general formation? The purpose is to know, the general formation humanist al public universities to increment efficient personal and social interrelations in the population. A reflection is done in lathe to: if, the general formation the humanist is integral; Then it is managed to increment efficient personal and social interrelations in the population. The formation in knowledge and professional are approached punctually. For that, an university student, formed fundamentally only upon the knowledges of his own specialty, possess an idea limited of the social phenomena and a vision impoverished of the human experience.

Keywords: general humanist training, public universities, personal and social interrelations, knowledge training.

Introducción

Vivimos tiempos de cambios, a un ritmo acelerado de desarrollo en los que el nuevo conocimiento, la información rápida y la tecnología tienen una función primordial, que demanda la formación de individuos capaces para el servicio de los retos y transformaciones que se están presentando, deben poseer herramientas indispensables para enfrentar diversas tendencias que amenacen a la humanidad. Por ello es que, la educación en formación humanista debe proporcionar al estudiante elementos cognoscitivos vitales para analizar adecuadamente la sociedad, que le permita empoderarse de una educación estética engarzada a la sensibilidad para la elevación de las cualidades morales y éticas, por lo tanto, tiene que ser integral abarcando la formación profesional, la formación científica, la formación humanística y la formación crítica. Es así que la formación humanística tiene un rol importante, ya que a través de ella será posible el desarrollo en el ser humano de: Conocimientos axiológicos (valores y normas) que hoy se han dejado de lado, conciencia humanística con sentido histórico y social tratados de más a menos por los educadores, conciencia moral y ética deficiente por quienes lo pregonan, sensibilidad y capacidad de reflexiones estéticas y expresiones artísticas que reduzcan los niveles deshumanizantes en la sociedad, capacidad de interacción e integración social responsable y solidaria que son parte del discurso político pero que no organizan la vida, capacidad de expresión de ideas que no se amordacé a intereses personales, argumentos que evidencien consistencia humanística, disciplina y conciencia por el trabajo ordenado en todo momento y no cuando se evalúe, conocimiento sistemático y eficaz que sean valorados oportunamente y no dejados al olvido.

Se tiene que entender que la formación humanística no se agota con la enseñanza de cursos humanísticos, sería un error pensar eso, las humanidades que define Saladino¹ como “tipos de estudios y reflexiones que ubican al hombre como centro de todos los órdenes de la realidad y medida de todas las cosas” porque no apuntan a la superficie, sino a lo más hondo de la persona. Las humanidades no aportan, directamente a las soluciones de los problemas sociales; pero, sí ayudan a que el hombre supere sus conflictos al cambiarle el enfoque, al respecto Sánchez y Pérez, determinan la categoría formación humana como medular para las ciencias pedagógicas, debido al logro de objetivos, para retomar la tradición humanista, con el fin de separar aquellos enfoques pragmáticos y positivistas carentes de humanismo tanto del tipo ideológico y cultural en educación, por lo que un número significativo de pedagogos comparten la orientación filosófica, la misma que posee un contenido axiológico sólido. Por lo tanto, debe entenderse al ser formado, como ser espiritual al que se llegó por medio del aprendizaje, la destreza o las habilidades, pero se debe distinguir entre formación y desarrollo, debido a que cada ser humano posee características propias, en el que ambas categorías están comprometidas en el logro del hombre como ser bio-psico-social. Es así que, la visión humanística se presenta como una oportunidad de mejora, de servicio a la sociedad y de beneficio del bien común.

La solución de los problemas sociales pasa por un cambio de actitud personal, donde lo importante que es tener una preparación adecuada y competente de acuerdo al momento en que vivimos, pero nada de esto sería valioso, si el ser humano no aprende a ser humano, para ello señala Pérez y Castaño, que todas las asignaturas deben tener como parte de su esencia la formación humanista, esto en beneficio de la sociedad y el ciudadano, con el objetivo de mejorar cada vez más, porque ser formado en los principios del humanismo implica ser mejores personas, no solo para el ser, sino también para ser rentable a la sociedad². Por lo que, plantear una educación humanista es hablar de un proceso educativo amplio, dinámico, que engloba todos los aspectos de las personas, académicos y normativo.

Este artículo se pregunta por cómo se desarrolla la formación general humanista en universidades públicas para incrementar eficientes interrelaciones personales y sociales en la población, y tiene como hipótesis: si la formación general humanista es integral; entonces se logran incrementar eficientes interrelaciones personales y sociales en la población. El tipo de investigación y método utilizado fue el descriptivo explicativo.

Estudiantes de universidades públicas en formación humanista: propuesta metodológica

¹ Alberto Saladino García, “Humanidades: Concepto e identidad”, *La colmena: Revista de la Universidad Autónoma del Estado de México* n° 3 (2017): 40.

² Salvador Pérez Muñoz y Raimundo Castaño Calle, “Funciones de la universidad en el siglo XXI: humanística, básica e integral”, *Revista electrónica interuniversitaria de formación del profesorado* Vol. 19 n°1 (2016): 195.

Teniendo en consideración el contexto social de las universidades públicas en la región Junín, se desarrolla la propuesta metodológica cualitativa de estudio para tres universidades, con una población total de 14394 estudiantes repartidos en las siguientes universidades: Universidad Nacional del Centro del Perú (UNCP): 13365 estudiantes; Universidad Nacional Autónoma Alto Andina de Tarma (UNAAT): 143; y, Universidad Nacional Intercultural de la Selva Central Juan Santos Atahualpa (UNISCJSA): 886. De quienes se logró extraer una muestra representativa de 262 personas (UNCP: 142, UNAAT: 40 y UNISCJSA: 80), para recolectar información y analizar el nivel de formación general humanista que reciben durante su formación profesional.

Presentando lo siguiente:

Universidad	Cantidad de estudiantes
UNCP	13365
UNAAT	143
UNISCJSA	886
Total	14394

Se trabajó con la siguiente fórmula para determinar la muestra representativa:

$$n = \frac{NZ^2\pi(1-\pi)}{(N-1)\varepsilon^2 + Z^2\pi(1-\pi)}$$

Donde: N = tamaño de la población

π = es la probabilidad de éxito ($1-\pi$; es la probabilidad de fracaso)

ε = es el margen de error a tolerar

Z = valor distribución normal estándar para una probabilidad de $(1-\alpha/2)$.

α = es el nivel de significación y $(1-\alpha)$ es el nivel confianza establecido

$\alpha = (\alpha = 5\%; 1-\alpha = 95\%); Z = 1,96$

N	14394
Π	0.5
\square	0.05
E	0.06
Z	1.96

Al reemplazar los valores obtenemos 262 estudiantes:

Universidad	Cantidad de estudiantes	Muestra
UNCP	13365	142
UNAAT	143	40
UNISCJSA	886	80
Total	14394	262

El proceso se inició con el análisis y sistematización de información de documentos en los diversos planes y mallas de estudios por facultades, escuelas profesionales y programas, todas conducentes a grado académico, seguidamente se aplicó a los estudiantes el cuestionario sobre formación general humanista en universidades públicas, quienes debían determinar la frecuencia (Nunca o casi nunca usa la formación general humanista; A veces usa la formación general humanista y Siempre usa la formación general humanista) usada respecto a formación general humanista mediante un aspa, la misma que contenía 29 Ítems.

La metodología que se siguió durante la investigación permitió analizar y sistematizar toda la información recabada de los planes de estudios, y la recolectada por medio de los cuestionarios aplicados a los estudiantes, fue por medio del método descriptivo porque permitió evaluar características y perfiles de los estudiantes universitarios acerca de la formación general humanista. Entonces, la finalidad de la investigación cualitativa ayuda “[...] al docente o maestro a comprender completamente el impacto que tiene su enseñanza en los alumnos (no solamente si responden correctamente a los exámenes, sino si lo está motivando verdaderamente, si están adquiriendo competencias para la vida, etcétera)”³, permitiendo lograr los objetivos propuestos. El nivel alcanzado en la investigación fue el descriptivo- explicativo.

Para los estudios descriptivos se seleccionó una serie de cuestiones y se midió o se recolectó información sobre cada una de ellas, para así mostrar las características de lo que se investigaba, al respecto Hernández Sampieri y Mendoza Torres señalan que “los estudios descriptivos comúnmente son la base de las investigaciones correlacionales, las cuales, a su vez, proporcionan información para llevar a cabo estudios explicativos que generan comprensión del problema y resultan más concluyentes”⁴.

El diseño utilizado fue el descriptivo explicativo, formulación de preguntas y objetivos, más la justificación del caso. Los instrumentos para la recolección de información empleados fueron el cuestionario y las fichas documentales.

Resultados

³ Roberto Hernández-Sampieri, Christian Paulina Mendoza Torres, *Metodología de la investigación: las rutas cuantitativa, cualitativa y mixta* (México: Mc Graw Hill Education, 2018), 390.

⁴ Roberto Hernández-Sampieri, Christian Paulina Mendoza Torres, *Metodología de la investigación*, 106.

Cada una de las universidades (UNCP, UNAAT y UNISCJSA)⁵ objeto de estudio, han desarrollado un modelo educativo de formación integral y profesional, siendo la Universidad Nacional del Centro del Perú, la única que menciona la “formación humana”, como un elemento esencial en la formación de sus estudiantes, mientras que las otras dos casas de estudios superiores buscan la “internacionalización y generación de conocimientos”; por lo tanto, esto se ve en la siguiente tabla, respecto a las asignaturas.

Universidades públicas de la región	Total asignaturas de carreras profesionales	Total asignaturas humanistas
UNCP	531	59
UNAAT	168	11
UNISCJSA	254	10
Total	953	80

Tabla 1. Total asignaturas por universidad y total asignaturas humanistas.

Fuente: elaboración propia.

La tabla 1, muestra un total de 953 asignaturas de diversas carreras profesionales entre las tres universidades públicas, de ellas 80 tienen la concepción humanista, esto permite inferir la poca o casi nula formación humana que va a adquirir el estudiante durante su formación y posterior desempeño profesional. Al respecto, Mauricio Uribe, propone que el ser de las humanidades y la filosofía para la educación superior es un asunto que está íntimamente relacionado a la humanidad y su concepción filosófica⁶.

Respuestas	Universidades					
	UNCP		UNAAT		UNISCJSA	
	f	%	f	%	f	%
Muy en desacuerdo	7	4,9			2	2,5
En desacuerdo	28	19,7	5	12,5	12	15,0
Indeciso	28	19,7	6	15,0	10	12,5
De acuerdo	72	50,7	26	65,0	46	57,5
Muy de acuerdo	7	4,9	3	7,5	10	12,5

⁵ Al consultar sus páginas web (<https://uncp.edu.pe/mision-vision-2/>, <http://www.unaat.edu.pe/portal/index.php/uni/mvv> y <http://www.uniscjsa.edu.pe/la-universidad/vision-y-mision/>), se lee en la misión y visión el tipo de profesionales que están egresando a lo largo de estos años y los próximos.

⁶ Mauricio Uribe Blanco, *La formación humanista en la educación superior* (Bogotá: Repositorio, Universidad Sergio Arboleda, 2015), <https://repository.usergioarboleda.edu.co/bitstream/handle/11232/224/CienciasSocialesyHumanas364.pdf?sequence=1&isAllowed=y> (fecha de consulta: 20 de abril de 2020).

Tabla 2. Estoy de acuerdo con la formación general humanista que recibí en mi carrera profesional. Según universidad. (n=262).
Fuente: elaboración propia.

En la tabla 2, se aprecia que la mayoría de estudiantes están de acuerdo con la formación general humanística que reciben en su carrera profesional, siendo el 50,7% de estudiantes de la Universidad Nacional del Centro del Perú; el 57,5% de estudiantes de la Universidad Nacional Intercultural de la Selva Central Juan Santos Atahualpa; y el 65% de estudiantes de la Universidad Nacional Autónoma Alto andina de Tarma. La satisfacción expresada por los estudiantes conlleva a preguntarse ¿Qué tipo de formación están recibiendo?, según Pedro Barrientos⁷ la formación del docente universitario tiene mucho que ver, ya que está vinculada para ser irreflexiva y segmentaria por lo cual solo va formar por medio de la información científica académica en las aulas, esto se va a ligar con el cumplimiento pedagógico de contenidos programados en los sílabos y los documentos educativos, por lo cual este desempeño va generar diversos problemas y dificultades, no solo para él, sino también para los estudiantes en su formación y su posterior vida profesional.

Respuestas	Universidades					
	UNCP		UNAAT		UNISCJSA	
	f	%	f	%	f	%
Muy en desacuerdo	10	7,0	1	2,5	3	3,8
En desacuerdo	10	7,0	5	12,5	12	15,0
Indeciso	29	20,4	1	2,5	4	5,0
De acuerdo	76	53,5	19	47,5	48	60,0
Muy de acuerdo	17	12,0	14	35,0	13	16,2

Tabla 3. Considero que las asignaturas humanistas me ayudan en mi formación profesional. Según universidad. (n = 262).
Fuente: elaboración propia.

En la tabla 3, vemos que los mayores porcentajes de estudiantes de las diferentes universidades nacionales están de acuerdo al considerar que las asignaturas humanísticas los ayudan en su formación profesional, representando el 53,5% de estudiantes de la Universidad Nacional del Centro del Perú; el 47,5% de estudiantes de la Universidad Nacional Autónoma Altoandina de Tarma, y el 60% de estudiantes de la Universidad Nacional Intercultural de la Selva Central Juan Santos Atahualpa; al respecto las autoras Giedelmann y Bohórquez en su investigación respecto a formación humanista⁸, explican que los estudiantes están identificados con una formación

⁷ Pedro Barrientos Gutiérrez, “Modelo educativo y desafíos en la formación docente”, *Horizonte de la Ciencia* Vol. 8: n° 15 (2019): 175.

⁸ Mónica J. Giedelmann Reyes, Ledis Bohórquez Farfán, “La formación humanística en la educación superior colombiana: El caso de la universidad Pontificia Bolivariana – seccional Bucaramanga”, *Historia de la educación Colombiana* Vol. 13: n° 13 (2010): 271.

en valores y conocimientos respecto a cultura general, pero para que se fortalezcan deben desarrollar una adecuada metodología y didáctica de clases, que invite a la reflexión respecto a la vida cotidiana y se logre complementar por medio del análisis crítico, el mismo que debe ser constructivo.

Respuestas	Universidades					
	UNCP		UNAAT		UNISCJSA	
	F	%	f	%	f	%
Muy en desacuerdo	3	2,1	1	2,5	1	1,2
En desacuerdo	8	5,6	2	5,0	8	10,0
Indeciso	28	19,7	6	15,0	12	15,0
De acuerdo	77	54,2	13	32,5	38	47,5
Muy de acuerdo	26	18,3	18	45,0	21	26,3

Tabla 41. Compartir mis conocimientos humanistas con mis colegas me enriquece personal y profesionalmente. Según universidad (n = 262).

Fuente: elaboración propia.

En la tabla 4, se evidencia que los mayores porcentajes de estudiantes de las diferentes universidades nacionales están de acuerdo al considerar que compartir sus conocimientos humanistas con sus colegas lo enriquece personal y profesionalmente, siendo el 54,2% de estudiantes de la Universidad Nacional del Centro del Perú y el 47,5% de estudiantes de la Universidad Nacional Intercultural de la Selva Central Juan Santos Atahualpa, en el caso de la Universidad Nacional Autónoma Alto andina de Tarma el 45% de estudiantes están muy de acuerdo; esta información se interrelaciona significativamente con una de las conclusiones finales de la investigación desarrollada por José Ortiz y compañía⁹ al señalar que el éxito de la formación humanista en la universidad se va ver fortalecido cuando todos los grupos de interés tanto interno como externo se traten con respeto y aprecio, ya que solo así podrán lograr profesionales comprometidos con la humanidad.

Respuestas	Universidades					
	UNCP		UNAAT		UNISCJSA	
	f	%	f	%	f	%
Muy en desacuerdo	9	6,3				
En desacuerdo	35	24,6	5	12,5	15	18,8
Indeciso	44	31,0	11	27,5	13	16,2
De acuerdo	46	32,4	17	42,5	41	51,2

⁹ José Fernando Ortiz Criollo *et al.*, "La formación humanista en la universidad: una perspectiva desde el enfoque sostenible de la responsabilidad social", ponencia, Universidad y Humanismo, Loja, Ecuador, 25 y 26, enero, 2018, <https://www.researchgate.net/publication/325214778> La formación humanista en la Universidad Una perspectiva desde el enfoque sostenible de la responsabilidad social (fecha de consulta: 18 de enero de 2020)..

Muy de acuerdo	8	5,6	7	17,5	11	13,8
----------------	---	-----	---	------	----	------

Tabla 52. La enseñanza de las asignaturas humanistas ha cubierto mis expectativas. Según universidad. (n = 262).

Fuente: elaboración propia.

Parra¹⁰ en su investigación concluye que es una oportunidad y desafío al mismo tiempo para cada universidad lograr una sólida formación humanista, debido a que provoca cambios en el paradigma de formar a estudiantes críticos, con ética y responsabilidad social; por lo cual, se aprecia en la tabla 5, que los mayores porcentajes de estudiantes de las diferentes universidades nacionales están de acuerdo con que la enseñanza de las asignaturas humanistas ha cubierto sus expectativas, siendo el 32,4% de estudiantes de la Universidad Nacional del Centro del Perú; el 42,5% de estudiantes de la Universidad Nacional Autónoma Altoandina de Tarma, y el 51,2% de estudiantes de la Universidad Nacional Intercultural de la Selva Central Juan Santos Atahualpa.

Respuestas	Universidades					
	UNCP		UNAAT		UNISCJSA	
	f	%	f	%	f	%
Muy en desacuerdo	5	3,5	2	5,0	1	1,2
En desacuerdo	19	13,4	2	5,0	6	7,5
Indeciso	29	20,4	3	7,5	15	18,8
De acuerdo	73	51,4	25	62,5	47	58,8
Muy de acuerdo	16	11,3	8	20,0	11	13,7

Tabla 63. Las asignaturas humanistas contribuyen significativamente en mi formación profesional. Según universidad. (n = 262).

Fuente: elaboración propia.

Al respecto González¹¹ explica que las asignaturas de las diversas facultades o carreras académicas articuladas adecuadamente a los estudios humanísticos de las universidades tanto públicas como privadas, van a generar en los profesionales conocimientos importantes que le permitan comprender las múltiples culturas de la sociedad con las que van a interrelacionarse durante el ejercicio de su profesión. Es así que en la tabla 6, se constata que los mayores porcentajes de estudiantes de las diferentes universidades nacionales están de acuerdo con las asignaturas humanistas porque contribuyen significativamente en su formación profesional y su interrelación

¹⁰ Haydeé Parra Acosta *et al.*, “Las tecnologías del aprendizaje y del conocimiento (TAC) y la formación integral y humanista del médico”, *Revista Investigación en Educación Médica* Vol 38 (2019): 79, <http://riem.facmed.unam.mx/node/957> (fecha de consulta: 20 de enero de 2020).

¹¹ Mauricio González Zapata, “¿Estamos ante el fin de las humanidades?”, *Semana*, Bogotá, 08, septiembre, 2017, <https://www.semana.com/educacion/articulo/opinion-la-importancia-de-las-humanidades/535726> (fecha de consulta: 16 de julio de 2019).

con la sociedad, siendo el 51,4% de estudiantes de la Universidad Nacional del Centro del Perú; el 62,5% de estudiantes de la Universidad Nacional Autónoma Altoandina de Tarma, y el 58,8% de estudiantes de la Universidad Nacional Intercultural de la Selva Central Juan Santos Atahualpa.

Respuestas	Universidades					
	UNCP		UNAAT		UNISCJSA	
	f	%	f	%	f	%
Muy en desacuerdo	1	0,7	2	5,0	2	2,4
En desacuerdo	13	9,2	1	2,5	3	3,7
Indeciso	22	15,5	4	10,0	9	11,3
De acuerdo	78	54,9	17	42,5	45	56,3
Muy de acuerdo	28	19,7	16	40,0	21	26,3

Tabla 74. Es necesario la formación humanista para mi formación profesional. Según universidad. (n = 262)

Fuente: elaboración propia.

En la tabla 7, se verifica que “quien ha recibido una auténtica formación humanista será un profesional consciente de sus responsabilidades como persona en un medio social, político y cultural”¹²; por ello los mayores porcentajes de estudiantes de las diferentes universidades nacionales objeto de estudio, están de acuerdo con que es necesaria la enseñanza humanística para su formación profesional, siendo el 54,9% de la Universidad Nacional del Centro del Perú; el 42,5% de la Universidad Nacional Autónoma Altoandina de Tarma, y el 56,3% de la Universidad Nacional Intercultural de la Selva Central Juan Santos Atahualpa.

Respuestas	Universidades					
	UNCP		UNAAT		UNISCJSA	
	f	%	f	%	f	%
Muy en desacuerdo	3	2,1	1	2,5		
En desacuerdo	11	7,7			1	1,2
Indeciso	12	8,5			4	5,0
De acuerdo	76	53,5	18	45,0	43	53,8
Muy de acuerdo	40	28,2	21	52,5	32	40,0

Tabla 8.5 Deben existir cursos obligatorios sobre ética profesional. Según universidad. (n = 262).

Fuente: elaboración propia.

¹² Tania Vizcaíno Cárdenas *et al.*, “Epistemología de la formación humanista universitaria ecuatoriana con enfoque de género”, *Revista didasc@lia: Didáctica y Educación* Vol. 7: n° 1 (2016): 5.

En la tabla 8, se aprecia que los mayores porcentajes de estudiantes de las diferentes universidades nacionales están de acuerdo al considerar que deben existir cursos obligatorios sobre ética profesional, siendo el 53,5% de la Universidad Nacional del Centro del Perú; el 53,8% de la Universidad Nacional Intercultural de la Selva Central Juan Santos Atahualpa; en el caso de la Universidad Nacional Autónoma Alto andina de Tarma el 52,5% están muy de acuerdo; estos resultados coinciden con la conclusión en la investigación planteada por Yurén¹³, cuando afirma que la formación ética profesional va contribuir significativamente a la formación de la personalidad del profesional, concibiendo y realizando apreciaciones en concordancia a los valores adquiridos durante su formación, a su vez, esto reforzará los principios morales y éticos que conlleven a la equidad reflexiva y autocritica, pudiendo con ello reforzar los esquemas prácticos hacia una visión digna y humanista.

Respuestas	Universidades					
	UNCP		UNAAT		UNISCJSA	
	f	%	f	%	f	%
Muy en desacuerdo	1	0,7	1	2,5	1	1,2
En desacuerdo	8	5,6	1	2,5	1	1,2
Indeciso	20	14,1	4	10,0	11	13,8
De acuerdo	83	58,5	17	42,5	42	52,5
Muy de acuerdo	30	21,1	17	42,5	25	31,3

Tabla 96. Es necesario la formación humanista para el ejercicio responsable de mi profesión. Según universidad. (n = 262).

Fuente: elaboración propia.

Los estudiantes en la table 9, concuerdan con la investigación de Sánchez y Pérez¹⁴, debido a que comprenden la importancia de la formación humanista debido al vinculo que existe con la educación en todos sus aspectos, esto porque dota al ser humano con elementos cognoscitivos fundamentales, que van permitir entender la complejidad de la sociedad y que posteriormente se haga parte de su yo interno, con el objetivo de fortalecer cada uno de los principios de la moral y ética, por lo cual, están de acuerdo al considerar que es necesario la formación humanista para el ejercicio responsable de su profesión, siendo el 58,5% de estudiantes de la Universidad Nacional del Centro del Perú; el 42,5% de estudiantes de la Universidad Nacional Autónoma Altoandina de Tarma, y el 52,5% de estudiantes de la Universidad Nacional Intercultural de la Selva Central Juan Santos Atahualpa.

¹³ Teresa Yurén, “Ética profesional y praxis: Una revisión desde el concepto de agencia”, *Perfiles educativos* Vol. 35: n° 142 (2013) <http://www.scielo.org.mx/pdf/peredu/v35n142/v35n142a16.pdf> (fecha de consulta: 14 de diciembre de 2019).

¹⁴ Virginia Sánchez Andrade y María Caridad Pérez Padrón, “La formación humanista. Un encargo para la educación”, *Universidad y sociedad* Vol. 9: n° 3 (2017): 265, <http://scielo.sld.cu/pdf/rus/v9n3/rus41317.pdf> (fecha de consulta: 28 de setiembre de 2019).

Respuestas	Universidades					
	UNCP		UNAAT		UNISCJSA	
	f	%	f	%	f	%
Muy en desacuerdo	4	2,8			1	1,2
En desacuerdo	5	3,5	2	5,0	1	1,2
Indeciso	25	17,6	3	7,5	2	2,5
De acuerdo	70	49,3	21	52,5	51	63,8
Muy de acuerdo	38	26,8	14	35,0	25	31,3

Tabla 107. Para ser un buen profesional humanista he de ser crítico conmigo mismo. Según universidad. (n = 262).

Fuente: elaboración propia.

La tabla 10, se complementa con la investigación desarrollada por López¹⁵, ya que propone que existe en la universidad una corriente intelectual que plantea como fin la formación científica y técnica de los profesionales, pero al mismo tiempo hay otra corriente que piensa que la formación profesional debe basarse en el pensamiento crítico y de valores, que desarrolle en los futuros profesionales pensamientos en términos de humanidad; esta apreciación guarda relación con los datos obtenidos, en la cual los mayores porcentajes de estudiantes de las diferentes universidades nacionales, están de acuerdo con que para ser un buen profesional humanista han de ser críticos con ellos mismos, siendo el 49,3% de estudiantes de la Universidad Nacional del Centro del Perú; el 52,5% de estudiantes de la Universidad Nacional Autónoma Alto andina de Tarma, y el 63,8% de estudiantes de la Universidad Nacional Intercultural de la Selva Central Juan Santos Atahualpa.

Respuestas	Universidades					
	UNCP		UNAAT		UNISCJSA	
	f	%	f	%	f	%
Muy en desacuerdo	28	19,7			1	1,3
En desacuerdo	56	39,4	3	7,5	2	2,5
Indeciso	39	27,5	2	5,0	8	10,0
De acuerdo	13	9,2	25	62,5	41	51,2
Muy de acuerdo	6	4,2	10	25,0	28	35,0

Tabla 118. Las asignaturas humanistas me ayudan en mi formación profesional. Según universidad. (n = 262)

Fuente: elaboración propia.

¹⁵ Juan Martín López Calva, “¿Qué hacen los docentes de excelencia? Claves para la formación humanista en la universidad, de Hilda Patiño Domínguez”, *Perfiles educativos* Vol. 39: n° 155 (2017): 214, http://www.perfileseducativos.unam.mx/iisue_pe/index.php/perfiles/article/view/58065 (fecha de consulta: 20 de diciembre de 2019).

En la tabla 11, se ve que los mayores porcentajes de estudiantes de las diferentes universidades nacionales están de acuerdo que las asignaturas humanistas los ayuda en su formación profesional, representando el 62,5% de estudiantes de la Universidad Nacional Autónoma Alto andina de Tarma, el 51,2% de estudiantes de la Universidad Nacional Intercultural de la Selva Central Juan Santos Atahualpa, para el caso de los estudiantes de la Universidad Nacional del Centro del Perú representa el 39,4%; al respecto Llerena¹⁶, explica que hoy en día las universidades están dando mayor importancia a la formación profesional, debido al desarrollo alcanzado por la humanidad, producto de conocimientos sólidos, que influyen sobre los estudiantes en sus valores éticos, para que sean más dignos con la sociedad actual.

Respuestas	Universidades					
	UNCP		UNAAT		UNISCJSA	
	f	%	f	%	f	%
Muy en desacuerdo	44	31,0	1	2,5	1	1,2
En desacuerdo	43	30,3	1	2,5	1	1,2
Indeciso	31	12,8	1	2,5	5	6,3
De acuerdo	18	12,7	23	57,5	43	53,8
Muy de acuerdo	6	4,2	14	35,0	30	37,5

Tabla 129. Necesito la formación humanista para mi desarrollo profesional. Según universidad. (n = 262)

Fuente: elaboración propia.

Herrero y Valdéz¹⁷ desarrollan la tesis que la formación del profesional pasa por el engarce de la triada conocimiento, habilidades y competencias, que debiera formar el anhelado perfil profesional, esto porque se está a la búsqueda permanente del desarrollo personal para alcanzar el objetivo de formación humana idónea para la sociedad; por ello en la tabla 12, se constata que los mayores porcentajes de estudiantes de las diferentes universidades nacionales están de acuerdo que necesitan la formación humanista para su desarrollo profesional, representando el 57,5% de estudiantes de la Universidad Nacional Autónoma Alto andina de Tarma, y el 53,8% de estudiantes de la Universidad Nacional Intercultural de la Selva Central Juan Santos Atahualpa; para el caso de los estudiantes de la Universidad Nacional del Centro del Perú el 31% están muy en desacuerdo.

Respuestas	Universidades		
	UNCP	UNAAT	UNISCJSA

¹⁶ Odalia Llerena Companioni, “El proceso de formación profesional desde un punto de vista complejo e histórico-cultural”, *Revista Actualidades Investigativas en educación* Vol. 15: n° 3 (2015): 1.

¹⁷ Elsa Herrero Tunis y María Niurka Valdés Montalvo, “Los retos de la globalización a la formación de profesionales en las universidades”, en *Fundamentos didácticos de la educación superior cubana. Selección de lecturas*, editado por Oscar Ginoris Quesada (Matanzas: Universidad de Matanzas, 2009).

	f	%	f	%	f	%
Muy en desacuerdo	40	28,2	2	5,0	2	2,5
En desacuerdo	52	36,6				
Indeciso	28	19,7	2	5,0	6	7,5
De acuerdo	16	11,3	21	52,5	37	46,2
Muy de acuerdo	6	4,2	15	37,5	35	43,8

Tabla 1310. Necesito de la formación humanista para el ejercicio responsable de mi profesión. Según universidad. (n = 262).

Fuente: elaboración propia.

Muestra la tabla 13, que el mayor porcentaje de estudiantes de las diferentes universidades estatales de la región Junín, coinciden de forma significativa estar de acuerdo que necesitan de la formación humanista para el ejercicio responsable de su profesión en sociedad, representando el 52,5% de estudiantes de la Universidad Nacional Autónoma Altoandina de Tarma, el 46,2% de estudiantes de la Universidad Nacional Intercultural de la Selva Central Juan Santos Atahualpa, y el 11,3% para los estudiantes de la Universidad Nacional del Centro del Perú; este último dato, nos invita a la reflexión, debido a que las dos primeras universidades tienen en promedio tres años de vida institucional a diferencia de la última que lleva más de sesenta años formando profesionales, por lo que Baraona¹⁸ nos dice: “el humanismo nunca podrá dejar de ser una temblorosa luz de esperanza en la más negra oscuridad, (...), ya sea en su optimismo o en su pesimismo, nunca podrá dejar de nutrirse de algún espléndido ideal de humanidad”.

Discusión

Hablar de formación humanista no necesariamente implica hacer referencia a aprendizajes particulares, destrezas o habilidades; ya que constituyen medios para lograr la formación integral, al respecto señala Reyes Alarcón¹⁹, que se aspira formar profesionales ético -humanistas, esto producto del cambio tanto del sujeto y del contexto, donde se va desarrollar cotidianamente como persona y profesional, asumiendo la postura de defensor de la moral, de valores y derechos humanos en todos los ámbitos y sectores sociales que se desarrolle. Una educación humanista, implica formar a los estudiantes en la práctica de valores morales y éticos, en miembros útiles para sí mismos y para los demás miembros de la sociedad.

El estudiante, obrero, empresario, científico, etc., necesitan conocer y respetar estos valores, caso contrario no se alcanza la excelencia académica sino sabemos cómo actuar dignamente.

¹⁸ Miguel Baraona Cockerell, “El camino humanista de la literatura: una crónica personal”, *Revista nuevo humanismo* Vol. 5: n° 2 (2017): 83.

¹⁹ Marbelis Reyes Alarcón *et al.*, “Estrategia para la formación ético -humanista del tecnólogo de la salud”, *MEDISAN* Vol. 20: n° 3 (2016): 403.

No negamos en ningún momento lo importante que es tener una preparación adecuada y competente de acuerdo al momento en que vivimos, pero nada de esto sería valioso, si el ser humano no aprende a ser humano, para ello señala Pérez y Castaño²⁰, que todas las asignaturas deben tener como parte de su esencia la formación humanística, esto en beneficio de la sociedad y el ciudadano, con el objetivo de mejorar cada vez más, porque ser formado en los principios del humanismo implica ser mejores personas, no solo para el ser, sino también ser rentable para la sociedad. Por lo que, plantear una educación humanista es hablar de un proceso educativo amplio, dinámico, que engloba todos los aspectos de las personas, académicos y normativo.

Las carreras profesionales técnicas y especializadas tienen que ser humanistas y deben incorporar, entender y valorar lo que las ciencias humanas le puedan aportar para su formación profesional esto debido a que “la formación humanista se desarrollan en diversos espacios, salón de clases, extensionismo universitario, la práctica profesional y las áreas deportivas”²¹ no trabajan solos aislados del mundo, sino que siempre están en relación con otras personas, los ingenieros tienen una formación muy técnica y sólida en análisis, pero muchas veces deben mejorar el trabajo coordinado en equipo y desarrollar las habilidades interpersonales que demanda el actual mundo globalizado.

Como podemos apreciar en las tres universidades públicas de la región central, se sigue dando mayor importancia a la formación profesional, tecnológica y de ciencias duras, en detrimento de la formación general humanista. Así lo demuestran los datos analizados en las mallas curriculares de sus diferentes carreras profesionales que tiene cada una de estas universidades. No se tiene en cuenta que las humanidades buscan el desarrollo integral de las personas, ofrecen una reflexión sobre mejores modos de vivir en sociedad. Son orientadoras, contribuyen a considerar de dónde venimos, quiénes somos, a dónde vamos. Se ocupan de esclarecer qué es el bien, qué es la verdad, dónde está la belleza. Ofrecen soluciones para comprender la unidad y la diversidad humana, el papel del hombre en el cosmos.

Las humanidades —valga la redundancia— nos humanizan, nos hacen más humanos, nos orientan hacia el progreso auténtico en un mundo donde la tecnología por su ambivalencia es incapaz de ofrecer soluciones a problemas humanos acuciantes como la violencia, la soledad, la desigualdad, la discriminación, la intolerancia.

Por otro lado, se aprecia que los estudiantes encuestados, en el cincuenta por ciento aproximado, manifiestan estar de acuerdo con las asignaturas humanistas recibidas en su formación profesional, y consideran que son muy importantes para su desempeño profesional.

²⁰ Salvador Pérez Muñoz y Raimundo Castaño Calle, “Funciones de la universidad en el siglo XXI, 191.

²¹ Eudaldo Espinoza *et al.*, “Formación humanística de los estudiantes de la carrera de educación básica. Universidad Técnica de Machala, Ecuador”, *Revista Espacios* Vol. 41: n° 2 (2020): 8.

Por lo tanto, la educación debe garantizar a cada integrante de la sociedad una preparación adecuada, que lo impulse a seguir estudiando de forma autónoma y constante, integrándolo al mercado laboral, respetando cada uno de los principios éticos permitiendo hacer de la sociedad en que vive un entorno de tolerancia, respeto y solidario, esto implica que debe ser necesariamente “humanista”.

Conclusiones

Si, la formación general humanista²² no es integral, se enfrenta a cierta disyuntiva con las demandas del mercado laboral y la formación que se imparte en la universidad pública o privada, esto debido a la escasa o poca interdisciplinariedad, niveles altos de individualismo entre cada una de las diversas especialidades y sus respectivas lógicas de formación exclusivas para graduarse y su posterior desarrollo profesional. Aunque la formación humanística es un reclamo de diversas personalidades del mundo intelectual, político, religioso y pedagógico, continúa siendo una deuda pendiente con la humanidad; entonces no se logra incrementar, a pesar de todos los esfuerzos que se realicen, para tener eficientes interrelaciones personales y sociales en la población, ya que pueden ser poco ante la situación de la crisis de civilizaciones que en la actualidad vive el universo.

El mundo de hoy exige la interdisciplinariedad y los estudiantes universitarios no son ajenos a tal demanda, ya que los problemas actuales son irresolubles desde una sola perspectiva, como se ha demostrado en los resultados obtenidos. Un estudiante universitario, formado fundamentalmente solo en los saberes de su propia especialidad, *posee una idea limitada de los fenómenos sociales* y una visión empobrecida de la experiencia humana debido a ellos, según Patiño “los egresados consideran que la presencia de las materias de formación humanista en el currículum de las licenciaturas es muy importante, y su presencia debe mantenerse e incluso reforzarse”²³, esta postura coincide con las exigencias de los estudiantes universitarios de las universidades públicas en la región Junín.

Los profesionales y estudiantes de las ciencias exactas, tecnológicas y/o duras tienen una formación muy técnica y sólida en análisis, pero muchas veces *deben mejorar el trabajo coordinado en equipo y desarrollar las habilidades interpersonales que demanda el actual mundo globalizado.*

²² Jhorman Alexis Jiménez; Julián Andrés Ochoa Gómez, “La formación humanista en la Facultad de Ciencias Exactas y Naturales y en la Facultad de Ciencias Sociales y Humanas de la Universidad de Antioquia” (tesis pregrado en Licenciatura en educación básica con énfasis en ciencias sociales, Universidad de Antioquia, 2017), 133.

²³ Hilda Ana María Patiño, “El impacto de la formación humanista integral y el compromiso social en los egresados universitarios. Un estudio exploratorio”, ponencia, Congreso Nacional de Investigación Educativa, San Luis Potosí, México, 20, noviembre, 2017, 09, <http://www.comie.org.mx/congreso/memoriaelectronica/v14/doc/1879.pdf> (fecha de consulta: 20 de diciembre de 2019).

La formación general humanista en universidades públicas de la región Junín está en proceso, ya que todavía se da mayor importancia a la formación en conocimientos, profesional y tecnológica. Nos contratan por *aptitudes*, nos despiden por *actitudes*.

Referencias

Fuentes secundarias

- Arias Gómez, Diego Hernán y Frank Molano Camargo. *Escuela y formación humanista: miradas desde la investigación educativa*. Bogotá D.C.: Kimpres, 2016.
- Baraona, Miguel. "El camino humanista de la literatura: una crónica personal". *Revista Nuevo Humanismo* Vol. 5: n° 2 (2017): 83-100.
- Barrantes, Rodrigo. *¿Cómo elaborar una investigación desde el enfoque cualitativo?* Costa Rica: Universidad a Distancia, 1999.
- Barrientos Gutiérrez, Pedro. "Modelo educativo y desafíos en la formación docente". *Horizonte de la ciencia*, Vol. 8: n°15 (2019): 175-191.
- Cuenca, Ricardo. *La educación universitaria en el Perú*. Lima: Instituto de estudios peruanos-IEP, 2015.
- Espinoza, Eudaldo, Rosa Caamaño, Nancy Aguilar, Wendy Aguilera, Diana Cuenca y Christian Flores. "Formación humanística de los estudiantes de la carrera de educación básica. Universidad Técnica de Machala, Ecuador". *Revista espacios* Vol. 41: n° 2 (2020): 1-12.
- Giedelmann Reyes, Mónica, y Ledis Bohórquez Farfán. "La formación humanística en la educación superior colombiana: el caso de la universidad pontificia bolivariana - seccional Bucaramanga". *Historia de la educación colombiana* Vol. 13: n° 13 (2010): 257-278.
- González Zapata, Mauricio. "¿Estamos ante el fin de las humanidades?". *Semana*, Bogotá, 08, septiembre, 2017. <https://www.semana.com/educacion/articulo/opinion-la-importancia-de-las-humanidades/535726>
- Hernández Sampieri, Roberto, y Christian Paulina Mendoza Torres. *Metodología de la investigación: Las rutas cuantitativa, cualitativa y mixta*. México: McGRAW-HILL Education, 2018.
- Herrero Tunis, Elsa y María Niurka Valdés Montalvo. "Los retos de la globalización a la formación de profesionales en las universidades". En *Fundamentos didácticos de la educación superior cubana. Selección de lecturas*, editado por Oscar Ginoris Quesada. Matanzas: Universidad de Matanzas, 2009, 29-38.
- Jiménez, Jhorman Alexis y Julián Andres Ochoa Gómez. "La formación humanista en la facultad de ciencias exactas y naturales y en la facultad de ciencias sociales y humanas de la universidad de Antioquia". Tesis pregrado en Licenciatura en

- educación básica con énfasis en ciencias sociales, Universidad de Antioquia, 2017.
- Krause, Mariane. "La investigación cualitativa: un concepto de posibilidades y desafíos". *Revista de Temas en Educación* Vol. 7 (1995): 19-39.
- Llerena Companioni, Odalia. "El proceso de formación profesional desde un punto de vista complejo e histórico-cultural". *Revista electrónica "Actualidades investigativas en educación"* Vol. 15: n° 3 (2015): 1-23.
- López Calva, Juan Martín. "¿Qué hacen los docentes de excelencia? Claves para la formación humanista en la universidad, de Hilda Patiño Domínguez". *Perfiles educativos* Vol. 39: n° 155 (2017): 208-214. http://www.perfileseducativos.unam.mx/iisue_pe/index.php/perfiles/article/view/58065
- Ortiz Criollo, José Fernando, Raquel Viñán, Valeria Sánchez Tecualtl y Yasmín Gaumán Jaramillo. "La formación humanista en la universidad: una perspectiva desde el enfoque sostenible de la responsabilidad social". Ponencia. Simposio Universidad y Humanismo. Loja, Ecuador, 25 y 26, enero, 2018. https://www.researchgate.net/publication/325214778_La_formacion_humanista_en_la_Universidad_Una_perspectiva_desde_el_enfoque_sostenible_de_la_responsabilidad_social
- Parra Acosta, Haydeé, José López Loya, Eliazar González Carrillo y Nora Cecilia González Zambada. "Las tecnologías del aprendizaje y del conocimiento (TAC) y la formación integral y humanista del médico". *Revista Investigación en Educación Médica* Vol 38 (2019): 79. <http://riem.facmed.unam.mx/node/957>
- Patiño, Hilda Ana María. "El impacto de la formación humanista integral y el compromiso social en los egresados universitarios. Un estudio exploratorio". Ponencia. Congreso Nacional de Investigación Educativa. San Luis Potosí, México, 20, noviembre, 2017. <http://www.comie.org.mx/congreso/memoriaelectronica/v14/doc/1879.pdf>
- Pérez Muñoz, Salvador y Raimundo Castaño Calle. "Funciones de la universidad en el siglo XXI: humanística, básica e integral". *Revista electrónica interuniversitaria de formación del profesorado* Vol 19 n° 1 (2016): 191-199.
- Reyes Alarcón, Marbelis, Julio Antonio Martínez Miguel, Adelaida Pérez Pupo y Yusmila Felipe Puebla. "Estrategia para la formación ético-humanista del tecnólogo de la salud". *Medisan* Vol. 20: n° 3 (2016): 403-410.
- Sánchez Andrade, Virginia, y María Caridad Pérez Padrón. "La formación humanista: un encargo para la educación". *Universidad y sociedad* Vol. 9: n° 3 (2017): 265-269. <http://scielo.sld.cu/pdf/rus/v9n3/rus41317.pdf>
- Vizcaíno Cárdenas, Tania, Edwin Lasluisa, Jorge Montoya Riveray y Elsi Amalia Ferrer Carbonel. "Epistemología de la formación humanista universitaria ecuatoriana con enfoque de género". *Revista didasc@lia: Didáctica y Educación* Vol. 7: n° 1 (2016): 1-8.

Yurén, Teresa. “Ética profesional y praxis: Una revisión desde el concepto de agencia”. *Perfiles educativos* Vol. 35: n° 142 (2013): 6-14.
<http://www.scielo.org.mx/pdf/peredu/v35n142/v35n142a16.pdf>

Transformaciones del significado de la palabra “droga”: de las especias coloniales al prohibicionismo contemporáneo¹

Transformations of the meaning of the word "drug": from colonial spices to contemporary prohibitionism

Recibido el 08 de mayo de 2020, aceptado el 09 de junio de 2020

Traductor: David Herrera Castrillón*

Autor: Henrique Soares Carneiro**

Resumen

El texto de Henrique Carneiro analiza la evolución conceptual que le ha dado al término “droga” una multiplicidad de significados, los cuales van desde veneno a remedio, de sustancias originales del interior del país a medicamentos fitoterapéuticos, y examina los conflictos entre los saberes indígenas y su apropiación por la sociedad colonial.

Palabras clave: historia, droga, prohibicionismo, farmacología, Brasil.

Abstract

¹ Texto original en portugués: Henrique S. Carneiro, “Transformações do significado da palavra ‘droga’: das especiarias coloniais ao proibicionismo contemporâneo”, en Renato Pinto Venâncio y Henrique Carneiro, *Alcool e drogas na história do Brasil* (São Paulo: Editora Pucminas, Alameda, 2005), 11-27.

* Historiador de la Universidad Nacional de Colombia, sede Medellín, drherrerc@unal.edu.co

** Doctor en Historia Social de la Facultad de Filosofía, Letras y Ciencias Humanas de la Universidad de São Paulo, henricarneiro@uol.com.br

Henrique Carneiro's text analyzes the conceptual evolution that gives the term "drug" a multiplicity of meanings, ranging from poison to medicine, from original substances of the country to phytotherapeutic medicines, and also examines the conflicts between indigenous knowledge and its appropriation by colonial society.

Keywords: history, drug, prohibitionism, pharmacology, Brazil.

Algunas de las principales riquezas buscadas en Oriente y en América durante la época de las grandes navegaciones entre los siglos XVI y XVII eran drogas. Las especias de las Indias orientales, como la pimienta, la canela y la nuez moscada, así como las especias de las Indias occidentales, entre ellas el palo-Brasil, el azúcar y el tabaco, fueron llamadas “drogas” por los hombres del periodo. El conocido cronista de las riquezas brasileñas, el jesuita André João Antonil, en el inicio del siglo XVIII, usó esa expresión para referirse a tales productos en su libro sobre la *Cultura e opulência do Brasil por suas drogas e minas* (1711). Así también se expresó Affonso de Taunay cuando escribió que, en los dos primeros siglos de la colonización, “el medio circulante brasileño se tuvo que constituir a través de la compra de moneda portuguesa y española, a cambio de la exportación de las drogas de esa tierra”² —a diferencia de México³ y Perú, donde los metales preciosos cumplieron dicho papel—. La palabra “droga” probablemente deriva del término holandés *droog*, que significaba productos secos, y servía para nombrar, entre los siglos XVI al XVIII, un conjunto de sustancias naturales utilizadas sobre todo en la alimentación y la medicina⁴. De igual forma, el término fue empleado en la tintorería e incluso como sustancia que podía ser consumida por mero placer. Tal noción se sostuvo en el *Diccionario da Lingua Portuguesa Recopilada*, de Antonio de Moraes Silva, de 1813, donde se definió la droga como: “Todo el género de especias aromáticas; pinturas, aceites, raíces de tintura oficiales y botica. Productos ligeros de lana o seda”.

Las plantas exóticas, tan apreciadas especias, fueron un estímulo para los recorridos de la navegación. La existencia de diferentes drogas en las diversas regiones de la Tierra fue una de las razones expuestas por los hombres de aquel tiempo para impulsar el nacimiento del comercio. De esa forma se expresó, por ejemplo, Gaspar Barléu, un apologista de la expansión del comercio holandés: “Admira la sabiduría de Dios en esto: quería que naciesen las drogas calientes en las regiones tórridas, y las frías en las regiones frías, sin duda para que, intercambiando los productos

² Affonso de E. Taunay, *História da Cidade de São Paulo* (São Paulo: Melhoramentos, 1953), 71.

³ Serge Gruzinski, *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII* (México: Fondo de Cultura Económica, 1993).

⁴ Garcia da Orta, *Coloquios dos simples, e drogas he cousas mediçinaes da India, e assi dalguas frutas achadas nella onde se tratam algumas cousas tocantes amediçina, pratica, e outras cousas boas, pera sabe* (Goa: Ioannes de Endem, 1563).

necesarios para los hombres, se aproximasen los pueblos, obligados por el hambre en común a volverse amigos”⁵.

Las “drogas calientes” de las Indias orientales, “temperantes de los fríos”, eran, entre otras, “la pimienta, el macis, la nuez moscada, la canela, el clavo, el bórax, el benjuí, el almizcle, el álamo, el sándalo, la cochinilla, el índigo, el bezoar, la sangre de drago, el almidón, el incienso, la mirra, las cubebas, el ruibarbo, el azúcar, el salitre, la goma laca, el jengibre”⁶. Brasil, escribió Diogo Lopes de Santiago, “además de las drogas ordinarias, como el azúcar, el algodón, el tabaco, el jengibre y otras, produce ‘gomas y raíces’ apropiadas para la tintorería y la medicina”⁷. La ciudad de Olinda, predecía el padre Simão de Vasconcelos, “crecerá... conocida, aplaudida, buscada de todas partes del mundo por sus ricas drogas”⁸.

El hecho de que los productos más caros y preciosos de la época moderna fueran de origen oriental motivó los esfuerzos de los portugueses para evitar el sur de África y superar las líneas de transporte terrestre venecianas y árabes. Igualmente, ese origen se revistió de una serie de significados simbólicos que le atribuían a las regiones más generosamente bañadas por el sol la capacidad de generar las sustancias cálidas, aquellas que la teoría hipocrático-galénica de los humores identificaba como útiles para reequilibrar los perturbados organismos nórdicos. Devastados por los húmedos inviernos, carentes de productos que además de salpicar lo insípido de la vida con fuertes sabores y aromas, servían como opulentas terapias para contrarrestar los males de los fríos, los portugueses se lanzaron a una aventura marítima y comercial con la idea de abastecer a Europa de las drogas de Asia.

Las dos drogas más importantes de los dos primeros siglos de la colonia en Brasil fueron el palo-Brasil y el azúcar. Más allá de estas drogas, las Indias occidentales recién descubiertas se convirtieron pronto en fuente de otras drogas calientes y de balsámicos aromas: copaiba, quina, ipecacuana⁹, cabreuva, piedras bezoares de tapires y puercoespines, cacao, tabaco¹⁰, etcétera. “El comercio ilícito de drogas y espe-

⁵ Gaspar Barléu, *História dos feitos recentemente praticados durante oito anos no Brasil* (Belo Horizonte, São Paulo: Itatiaia/Edusp, 1974), 8.

⁶ *Ibid.*

⁷ Evaldo Cabral de Mello, *Rubro veio. O imaginário da restauração pernambucana* (Rio de Janeiro: Topbooks, 1997), 273-277. Sobre la situación histórica de la medicina en Brasil alrededor del siglo XVIII: Márcia Moisés Ribeiro, *A ciência dos trópicos. A arte médica no Brasil do século XVIII* (São Paulo: Hucitec, 1997).

⁸ *Ibid.* Otras descripciones del pueblo y el territorio brasileño en la época colonial: Gabriel Soares de Sousa, *Tratado descritivo do Brasil em 1587* (São Paulo: Companhia Editora Nacional, Edusp, 1971); Fernão Cardim, *Tratados da Terra e gente do Brasil* (Belo Horizonte, São Paulo: Itatiaia/Edusp, 1980).

⁹ Marcel Jules Thieblot, *Poaia, ipeca, ipecacuanha. A mata da poaia e os poaieiros do Mato Grosso* (São Paulo: Escola de Folclore/Livramento, 1980).

¹⁰ Johannes Wilbert, *Tobacco and shamanism in South America* (Yale University Press, 1987).

cias del Amazonas era tan lucrativo, decían los contemporáneos, que si bien las bancarrotas eran conocidas en otras intendencias, entre los comerciantes de Gran Pará y de Marañón eran raras”¹¹.

Otro holandés, Guilherme Piso, médico de Maurício de Nassau, durante su gobierno en Pernambuco, reconoció en las plantas de Brasil el bien más precioso de esa colonia:

Esas agradecidas especias, tanto en el aspecto como en la forma (y, después de los aires a través del cielo heredado, ningún bien mayor fue dado a los mortales), presenta a los actuales y futuros habitantes del enorme planeta nuevas fuentes de buena salud corporal y lisonjera disposición de los sentidos para la defensa de la vida; y, sin embargo, se puede decir, para extender la fatal e irrevocable duración de la existencia.¹²

El bienestar corporal, la disposición lisonjera de los sentidos, la prolongación de la duración de la existencia, el acercamiento entre los pueblos por medio del comercio para suprimir sus carencias mutuas: esas fueron las virtudes exaltadas que incitaron a los europeos a buscar en todo el globo las fuentes más ocultas de las drogas calientes —y, siguiendo una tradición remontada a la Antigüedad, dispuestos a llevarse el calor tropical hacia el norte, tomándose para Europa sustancias como la mirra y otras resinas aromáticas, bálsamos e inciensos que sirvieron de terapia y unción sagrada para la liturgia crismática y el ritual de consagración de los reyes—.

No obstante, para encontrar dichas drogas fue necesario descifrar los misterios de las culturas indígenas, cuyos representantes eran celosos conocedores de las virtudes ocultas de las plantas y no se apresuraron a revelarlas, pues como escribió Sebastião da Rocha Pita, “los gentiles siempre nos ocultarán el conocimiento de sus efectos, tenaces con el secreto y avaros de los bienes que la naturaleza les concedió”¹³. Y las formas de arrancar ese conocimiento y las sustancias de los “gentiles” no fueron propiamente “amigables”, como quería Gaspar Barléu; basta recordar las masacres perpetradas por Vasco da Gama o Hernán Cortés, así como las extirpaciones de los árboles de clavo llevadas a cabo por los holandeses en las islas Molucas para obtener el monopolio absoluto sobre las fuentes de producción de las especias¹⁴.

Por lo tanto, antes de denotar productos vegetales, animales o minerales usados como remedios, la palabra droga representó, en el contexto colonial, un conjunto de

¹¹ Kenneth Maxwell, *Marquês de Pombal. Paradoxo do Iluminismo* (Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996), 45.

¹² Guilherme Piso, *História Natural do Brasil ilustrada*, traducción de Alexandre Correia, seguida del texto original, *De Medicina brasiliensi*, de la biografía del autor por Affonso de Taunay, e de comentários sobre a sua obra. Edição comemorativa do primeiro cinquentenário do Museu Paulista (São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1948), XV.

¹³ Sebastião da Rocha Pita, *História da América Portuguesa* (Belo Horizonte, São Paulo: Itatiaia, Edusp, 1976).

¹⁴ Presencia de los holandeses en Brasil en el siglo XVII: Charles R. Boxer, *Os holandeses no Brasil (1624-1654)* (São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1961).

riquezas exóticas o de productos de lujo destinados al consumo, al uso médico y también como “abono” a la alimentación, término por el cual se definían lo que hoy denominamos especias.

En muchos aspectos, la época colonial puede ser incluida entre las sociedades que no aplicaron una distinción precisa entre droga y comida, igualándose a “muchas culturas (que) no hacen una clara diferenciación entre alimento y remedio. Así como un occidental puede beber té tanto como una bebida agradable como para calmar un malestar estomacal, los pueblos indígenas valoran algunos alimentos tanto por sus cualidades medicinales como por las nutritivas”¹⁵.

Si bien en la época colonial no se distinguió con claridad la diferencia entre droga y alimento, aparentemente en los tiempos actuales las fronteras entre ambos conceptos están mejor definidas y vigiladas. Un análisis más profundo evidencia que las distinciones no son “naturales”, sino un recurso artificial de control político y jurídico¹⁶.

El alcohol, el azúcar, el té, el café, la coca, el mate y el chocolate no se distinguieron desde el punto de vista de su naturaleza como productos de consumo de la cultura material. Los productos de la cultura material se definieron en su relación con el cuerpo: la comida lo nutre, manteniéndolo y reconstituyéndolo, mientras la vestimenta como capas envolventes de protección y confort es la morada para proteger la piel. Las funciones de las drogas en la cultura material de la humanidad, sin embargo, son menos visibles, menos enfatizadas, aunque su relevancia sea enorme. El papel de la farmacología y, especialmente, de la psicofarmacología en la historia de las civilizaciones no ha sido suficientemente subrayado e investigado en la totalidad de sus significaciones¹⁷.

Las drogas son los instrumentos más eficaces para obtener placer y combatir el dolor. No solo los dolores físicos, para los cuales los analgésicos son bálsamos, sino también las dolencias psíquicas, para las cuales las drogas son consuelos superiores. Por eso, de acuerdo con Sigmund Freud¹⁸, las drogas ocupan un lugar destacado en la economía libidinal de los pueblos, al punto de llegar a ser divinizadas. Muchas drogas son consideradas como los propios dioses corporificados (por ejemplo, en el caso del vino, visto como la representación de Dionisio/Baco, y como el mismo Cristo, cuya bebida simboliza su sangre en las ceremonias). La capacidad de producción de estados de “intensidad” o de éxtasis le destinó a las drogas el papel de ser

¹⁵ Michael J. Balick y Paul Alan Cox, *Plants, People, and Culture. Science of Ethnobotany* (New York: Scientific American Library, 1997), 71.

¹⁶ Henrique S. Carneiro, *Comida e sociedade. Uma história da alimentação* (Rio de Janeiro: Campus, 2003).

¹⁷ Adelantos en la investigación sobre el papel de la psicofarmacología en la historia de las civilizaciones: Michael Wertheimer, *Pequena história da psicologia* (São Paulo: Ed. Nacional, 1978); François Chast, *Histoire contemporaine des médicaments* (Paris: La Découverte, 1995).

¹⁸ Thomas Laquer, *Inventando o sexo. Corpo e gênero dos gregos a Freud* (Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001).

elementos de primera importancia en la cultura religiosa y filosófica de casi todas las sociedades.

El opio, la *cannabis*, los hongos, el cactus, la variedad de formas de consumo de alcohol, el tabaco, el café y el té son algunas de las sustancias y de las plantas que tienen una categoría si no igual, sí superior a las plantas alimenticias, pues las drogas son alimentos espirituales, ya que ellas consuelan, anestesian, estimulan, producen éxtasis místicos, placer intenso y, por eso, son instrumentos privilegiados de sociabilidad en rituales festivos, profanos o religiosos.

Los estímulos estéticos de los sentidos ofrecen un programa de placer para la vida humana. Los estimulantes sensoriales son sustancias con relevantes y múltiples papeles culturales¹⁹. Su uso constituye el imaginario de la felicidad en sí misma, en conexión directa con el placer sexual²⁰. Por eso las drogas son objeto de un inmenso interés político y económico. Su dominio es fuente de poder y de riqueza. Los sacerdotes, los reyes, los estados, la medicina y otras instituciones como la familia²¹, se han disputado continuamente el monopolio de su control y la autoridad en la determinación de las formas permitidas de su uso.

Las drogas orientales o las especias impulsaron el descubrimiento de América y la circunnavegación del mundo por primera vez. La producción de azúcar²², de melaza y de alcohol provocó la esclavitud moderna y el desplazamiento de más de diez millones de africanos hacia el “nuevo continente”. El tabaco²³ y el chocolate²⁴ fueron monopolios reales y de sectores del clero. Sumado a esto, por ejemplo, Inglaterra hizo dos guerras contra China para imponer el libre comercio de opio en el siglo XIX²⁵.

El control del flujo de esas mercancías tan importantes en la historia de la humanidad ha articulado intereses económicos, políticos y culturales. Desde el inicio del siglo XX, el fenómeno del prohibicionismo, iniciado con la prohibición del comercio de alcohol durante la Ley Seca en los Estados Unidos (de 1920 a 1933); y, luego, como hoy, al someter las drogas a una legislación que permite algunas, léase el alcohol, el tabaco, el café, los productos de la industria farmacéutica²⁶ como las benzodiazepinas y los antidepresivos, y prohíbe otras, como los derivados del opio, la

¹⁹ Wolfgang Schivelbusch, *Histoire des stimulants* (Paris: Le Promeneur, 1991).

²⁰ Henrique S. Carneiro, *Amores e sonhos da flora. Afrodisíacos e alucinógenos na botânica e na farmácia* (São Paulo: Xamã, 2002).

²¹ Christopher Lasch, *Refúgio num mundo sem coração. A família, santuário ou instituição sitiada?* (Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991).

²² Fernando Ortíz, *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar* (Habana: Editorial de Ciencias Sociales, 1991).

²³ Jean Stubbs, *Tabaco en la periferia* (Habana: Editorial de Ciencias Sociales, 1989).

²⁴ Nikita Harwich, *Histoire du chocolat* (Paris: Desjonquères, 1992).

²⁵ Antonio Escotado, *Historia de las drogas* (Madrid: Alianza, 1989).

²⁶ Philippe Pignarre, *O que é o medicamento? Um objeto estranho entre ciência, mercado e sociedade* (São Paulo: Editora 34, 1999).

cannabis, la coca, y prácticamente la mayoría de las plantas de usos sagrados en las culturas indígenas.

Respecto al mundo colonial²⁷, a partir del siglo XVI, la Europa cristiana se esforzó por extirpar los usos indígenas de las drogas sagradas en favor de una cosmovisión donde el vino ocupaba un espacio privilegiado. El surgimiento del sistema moderno del mercantilismo y de los estados absolutistas dio un lugar preponderante al amplio comercio de alcohol destilado, al mismo tiempo que reprimió el uso de ciertas drogas nativas, especialmente las alucinógenas, calificadas por algunos antropólogos de “enteógenas”²⁸, debido a su uso sagrado.

Además de los alcoholes fermentados y destilados, otras sustancias nativas de América, África y Asia se integraron al mercado mundial, tornándose en piezas clave del sistema mercantilista y de la acumulación primitiva de capital, con usos farmacológicos (quina) y psicofarmacológicos (tabaco, opio, café, té y chocolate). Su rol en la construcción de la economía moderna fue tan grande que Brasil obtuvo la mayor parte de los esclavos africanos por medio de trueque directo con África, donde se cambiaban hombres por tabaco²⁹ y aguardiente. Hasta hoy, Brasil aún es uno de los mayores exportadores de tabaco en el mundo, la rama florecida de esta planta hace parte del escudo nacional, al lado de una rama de café con frutos.

Frente a ese mercado, que incluye las drogas psicofarmacológicas lícitas (ansiolíticos, sedantes, antidepresivos, estimulantes), las drogas ilegales y el tabaco, los alcoholes, el café, el té y otras sustancias de usos regionales (como el mate³⁰, el guaraná, el *khat*, la efedra, el betel, la *kawa kawa*, la nuez de cola, etc.), y que constituyen uno de los mayores flujos económicos del mundo, el historiador que quiera comprender sus trayectorias se encuentra con una ubicua y permanente presencia de las drogas en cada cultura, conectada a una inmensa red de significados culturales, ritos y prácticas de socialización consustanciales.

El consumo de tabaco y de alcohol, así como de las drogas legales e ilegales en general, devino objeto de una fuerte intervención reguladora estatal desde el inicio del siglo XX³¹, que redundó en tratados internacionales, legislaciones específicas, aparatos policiales, y ocasionó una consecuente hipertrofia del precio y del lucro comercial. En simultáneo, se desarrolló un inmenso aparato de observación, intervención y regulación de los hábitos cotidianos de las poblaciones. El dispositivo de las políticas sexuales y raciales se constituyó en ese momento en uno de los fundamentos de la lucha ideológica. El control de los hábitos populares se volvió objeto

²⁷ Gonzalo Aguirre Beltrán, *Medicina y magia. El proceso de aculturación en la estructura colonial* (México: Fondo de Cultura Económica, 1992).

²⁸ Richard Evans Schultes y Albert Hofmann, *Plantas de los dioses* (México: Fondo de Cultura Económica, 1993).

²⁹ Jean Baptiste Nardi, *O fumo brasileiro no período colonial. Lavoura, comercio e administração* (São Paulo: Brasiliense, 1996).

³⁰ Temístocles Linhares, *História econômica do mate* (Rio de Janeiro: José Olympio, 1969).

³¹ Thomas Szasz, *La persécution rituelle des drogués, boucs émissaires de notre temps. Le contrôle d'État de la pharmacopée* (Paris: Éditions du Léopard, 1994).

de corporaciones policiales, teorías médicas, psicólogos industriales y científicos administradores. El surgimiento del taylorismo y del fordismo fue concomitante a los mecanismos puritanos de la Ley Seca y la discriminación racial de inmigrantes sirvió de pretexto para la estigmatización del opio chino y de la *marijuana* mexicana en los Estados Unidos.

Uno de los núcleos de la actividad normalizadora de la medicina en cuanto a los hábitos populares fue la campaña que se desencadenó contra la masturbación hacia finales del siglo XVIII, e intensificada en el XIX. La masturbación fue el comportamiento central atacado como paradigma del vicio, la tentación y la pérdida de control de sí para sí mismo, especialmente para niños y jóvenes. Una de las matrices de las nociones de intervención médica y estatal sobre el control del cuerpo se gestó en las campañas contra la masturbación. El médico más representativo que diagnosticó la peor de las enfermedades en el erotismo fue el suizo Dr. Simon-André Tissot, cuyo libro *L'onanisme* —publicado en 1760 con el título latino *Tentamen de morbis ex manustupration ortis*— se transformó en referencia oficial de la opinión médica y pedagógica que identificó la masturbación como la peor y la más peligrosa causa de muertes y enfermedades. Aparte de la masturbación, Tissot condenó cualquier práctica que incurriese en la inmovilidad del cuerpo y en la excitación de la imaginación, como la lectura continua. La denuncia de la lectura se incluyó en la crítica general de las prácticas solitarias, y la medicina, por su parte, buscó infiltrarse cada vez más en todos los intersticios de la subjetividad.

El lento deterioro del consenso médico que concibió en un principio la masturbación como una enfermedad grave hizo que muchos profesionales continuaran considerándola nociva, causante ya no de psicosis, sino de neurosis. Así es como Freud escribió diversos artículos donde defendió esa posición, apartándose de la opinión contraria de Wilhelm Stekel, quien no veía ningún mal en el hábito del placer solitario. En 1912, la discusión sobre el onanismo en la sociedad psicoanalítica de Viena culminó con una declaración diplomática alrededor de una controversia prolongada durante varios años acerca de la cuestión y, en particular, en torno a su nocividad. Si bien Freud³² concluyó que el tema del onanismo era “inagotable”, esquivó tomar partido en la disputa de fondo sobre la nocividad de la práctica, contestada vehementemente por Stekel.

Hasta la década de 1940, los manuales de pediatría norteamericanos mantuvieron la condena de las prácticas masturbatorias y propusieron como “terapia” la circuncisión completa de las niñas, la cauterización del clítoris y los medios mecánicos de coerción³³. A su vez, Freud afirmó en una carta dirigida a Fliess, fechada en 1897, que los hábitos compulsivos o viciosos como fumar cigarrillo o esnifar cocaína derivaban de la masturbación: “Pienso que la masturbación es un hábito fundamental,

³² Sigmund Freud, *O mal-estar na civilização* (São Paulo: Abril Cultural, 1978).

³³ Thomas Szasz, *A fabricação da loucura. Um estudo comparativo da Inquisição e do movimento de Saúde Mental* (Rio de Janeiro: Zahar, 1978).

o ‘vicio primario’, y que solo como sustitución aparecen los otros vicios —por ejemplo, el alcohol, el tabaco, la morfina, etc.—³⁴. En este punto es de aclarar que la lucha cerrada contra la masturbación en el siglo XIX se relaciona con las actuales campañas contra las drogas en las cuales las sustancias psicoactivas figuran como formas de “masturbación química”.

Así como la “droga”, el concepto de “vicio” debe ser investigado tanto en su polisemia contemporánea como en su constitución histórica. Del concepto moral abstracto, opuesto al de virtud, hasta la noción de comportamiento excesivo, especialmente de naturaleza sexual, recientemente el vocablo “vicio” adquirió el sentido de un paradigma de abuso de drogas. Las nociones de hábito o de costumbre, así como los términos técnicos de adicción o de dependencia³⁵, usados para designar cuadros de comportamientos considerados compulsivos u obsesivos³⁶, abarcan, no obstante, esferas mucho más abiertas de las actividades humanas. El sexo, el juego, el trabajo, la comida e inclusive el deporte son comportamientos que pueden revestirse de las características atribuidas al vicio. Definir vicio no es una tarea fácil. ¿Cómo distinguir hábitos de compulsiones? ¿Hay hábitos no-compulsivos? ¿Vicios son los malos hábitos, y hábitos las buenas costumbres?

Según el sociólogo Anthony Giddens, el vicio es “una incapacidad de administrar el futuro” y, en ese sentido, todos los vicios son “patologías de autodisciplina”³⁷. Pero el mismo sociólogo inglés está obligado a reconocer la constatación de Michel Foucault, quien sostuvo que la “invención del adicto es un mecanismo de control, una nueva red de poder/conocimiento”, así como “un paso al frente en el camino para la emergencia de un proyecto reflexivo del yo”³⁸. De hecho, la búsqueda de lo desconocido o la sed de aventura, cuando son llevadas al extremo, conducirían al vicio. Como escribió el médico francés Octave Doin en 1889:

[...] el estado mental tan especial de los hereditarios, de los degenerados... consiste sobre todo en una apetencia, en una sed de lo desconocido y de sensaciones aún no experimentadas. Esta sed de lo desconocido se encuentra, evidentemente, entre los individuos más ponderados y es asimismo la base de todos nuestros conocimientos científicos. Pero, en el degenerado hereditario, esta búsqueda se lleva al extremo y alcanza el delirio.³⁹

³⁴ *Ibid.*, 229.

³⁵ Virginia Berridge, “Dependência, história dos conceitos e teorias”, en *A natureza da dependência de drogas*, col. Griffith Edwards y Malcolm Lader (Porto Alegre: Artes Médicas, 1994).

³⁶ Jesús Santiago, *A droga do toxicómano. Uma parceria clínica na era da ciência* (Rio de Janeiro: Zahar, 2001).

³⁷ Anthony Giddens, *A transformação da intimidade* (São Paulo: Edunesp, 1993).

³⁸ Michel Foucault, *Últimas entrevistas. O dossier*, org. Carlos Henrique Escobar (Rio de Janeiro: Taurus Editora, 1993), 88.

³⁹ Max Milner, *L'imaginaire des drogues. De Thomas de Quincey à Henry Michaux* (Paris: Gallimard, 2000), 180.

Hasta la curiosidad experimental en general, indispensable entre los hombres de ciencia, llegó a ser considerada por la medicina del siglo XIX como una “predisposición neuropática hereditaria (a) estudiar la propia organización mental y experimentar sobre ella”. La búsqueda de sensaciones raras sería el síntoma de los “degenerados”⁴⁰.

De alguna manera, todos somos viciosos. Todo puede envenenar: la Coca-Cola o la cocaína, el alcohol o la cafeína, la aspirina o la dimetiltriptamina. Todos estamos drogados. Pero existe una dicotomía ideológica básica entre droga y fármaco⁴¹, que fundamenta la definición de drogas ilícitas y lícitas: la primera es vista como veneno y la segunda, como remedio. El divisor de aguas, la matriz constituyente de los problemas derivados del uso de drogas ilícitas es el sistema de prohibición. Al comparar drogas y alimentos, lo que las diferencia es el régimen jurídico y político que regula el derecho a la libre elección⁴². No nos referimos a los obesos como adictos a la comida, ni a los carniceros o a las dulcerías como traficantes de colesterol o de azúcar. Tampoco hay prohibiciones a la publicidad de esos alimentos o a las imágenes de obesos y de diabéticos en los paquetes de azúcar. Los alimentos y las drogas se han consolidado a lo largo de la historia como los principales productos de la cultura material, atravesados por paradigmas de relación de sí para consigo mismo, o sea, en los mecanismos auto-regulatorios de obtención de placer. Son el terreno donde se desenvuelve y se educa la voluntad en el ejercicio de la autocontención.

Refiriéndose al puritanismo en su relación con el sexo y el placer, Max Weber explicó la relación entre medicina y sexualidad al plantear que:

[...] el racionalismo sexual relativo a la higiene y el puritano van por caminos diferentes. Tan sólo en un punto se entienden, para los puritanos, el especialista equivale al teórico moral; en tanto que para los médicos, es el higienista. Sin embargo, aunque con signo invertido, en ambos casos predomina el mismo principio, un tanto innoble por cierto, de la ‘competencia’ encaminada a la resolución del asunto.⁴³

Que la “competencia” sea la autoridad para “disponer sobre los asuntos” es una condición que establece el espacio para el ejercicio del derecho de elección. Qué comer, qué remedio tomar⁴⁴, cómo divertirse, cómo enfrentar el dolor. La cuestión política es la definición del ámbito de la auto-regulación del individuo. La autonomía o la heteronomía de las decisiones humanas es lo que está en juego, en conexión a la propia constitución de la noción de reflexividad del yo y de plasticidad psíquica,

⁴⁰ *Ibid.* Ver también: Francisco Guerra, *Historia de la medicina* (Madrid: Ediciones Norma, 1989).

⁴¹ Franco Basaglia y Franca Ongario, “Fármaco/Droga”, en *Enciclopédia Einaudi* v. 23 (Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1994).

⁴² Thomas Szasz, *Notre droit aux drogues* (Paris: Editions du Lézard, 1994).

⁴³ Max Weber, *A ética protestante e o espírito do capitalismo* (São Paulo: Abril Cultural, 1980), 206.

⁴⁴ François Dagognet, *La raison et les remèdes* (Paris: PUF, 1995).

cuyo desarrollo sería una de las marcas típicas de las conquistas en el terreno de las libertades individuales de la época contemporánea⁴⁵.

El consumo de drogas no está abierto de forma autónoma a los individuos, sino reglamentado, normativizado, vigilado y, al mismo tiempo, impuesto, estimulado, promocionado. Si algunas sustancias son prohibidas y perseguidas, otras son vendidas y exaltadas. El ámbito de decisión de la libertad humana respecto a las prácticas relativas al propio cuerpo está determinado por las condiciones históricas del sistema de producción mercantil del capitalismo, en el cual la misma esencia del mecanismo de reproducción ampliada del capital se basa en el incentivo a las formas de consumo de productos basadas no en un valor de uso intrínseco, sino en un fetiche de la forma de las mercancías sobrepuesto a la satisfacción efectiva de las demandas sociales. El consumo de las mercancías-fetiche es estimulado por complejos y cada vez más poderosos procedimientos de creación de comportamientos de consumo compulsivo. Inspirada en técnicas comportamentales como las desarrolladas por el fundador del behaviorismo John Watson para la industria del cigarrillo, la publicidad impone a las personas el consumo compulsivo.

Toda relación con los productos de la cultura material es susceptible de ser transformada en vicio, programada en laboratorios de técnicas psicológicas y vehiculada por la publicidad con apelaciones al consumo compulsivo. Así se crean desde la infancia los adictos a las marcas, tales como McDonald’s o Coca-Cola. El rasgo “espectacular” del capitalismo contemporáneo identificado por Guy Debord es el predominio de una cultura del simulacro, donde la producción de imágenes llena las pantallas o los carteles con fetiches consumistas explotados por medio de técnicas publicitarias insidiosas y de propaganda sistemática como la enorme compulsión actual, el máximo vicio del consumo y la dependencia a las mercancías como objetos que esclavizan a las personas.

Actualmente, la imagen se ha vuelto el sustentáculo vital de un capitalismo posmoderno, asentado en una “economía simbólica”, en la cual la fetichización general de la cultura anunciada por los filósofos de la Escuela de Frankfurt se generalizó y se completó con la industrialización del entretenimiento y el placer, la estandarización de la alimentación⁴⁶ y la creciente importancia de la publicidad (la “era del marketing”); por ejemplo, el nombre de la marca se hizo más significativo que el propio producto⁴⁷.

Las psicoterapias tienden a enfocar la cuestión de la droga desde el enfoque exclusivo de su clínica, o sea, desde el tratamiento de gente en búsqueda de auxilio por la presunción de cuadros toxicómanos de dependencia mórbida o patológica de un

⁴⁵ Henrique S. Carneiro, *Filtros, mezinhas e triacas, as drogas no mundo modern* (São Paulo: Xamã, 1994).

⁴⁶ Jean-Louis Flandrin y Massimo Montanari (org.), *Histoire de l’Alimentation* (Paris: Fayard, 1996).

⁴⁷ Isleide Arruda Fontenelle, *O nome da marca. McDonald’s, fetichismo e cultura descartável* (Rio de Janeiro: Boitempo, 2002).

hábito⁴⁸, muchas veces sin percibir que tal diagnóstico abarca un sistema cultural — el de la lógica del capitalismo tardío— marcado por la irracionalidad sistémica del mercado y por su representación fetichizada como ideal de consumo compulsivo de mercancías. Pocas veces los usos no-nocivos de las drogas son considerados típicos o habituales en tanto técnicas vitales o tecnologías corporales.

La recurrencia histórica a los diversos usos de las drogas como recurso frente a la depresión, remedio para la angustia, consuelo para el dolor de existir, vehículo extático, lubricante social o vía dionisiaca para el flujo del instinto, la pasión y la fiesta lúdica, resalta otro aspecto epistemológico primordial: la observación de la experiencia de la consciencia alterada químicamente para la constitución de la psicología como ciencia en el siglo XIX, sobre todo al ayudar a cuestionar la relación entre la consciencia de sí y la consciencia del mundo, o sea, en la formación de una experiencia y una teoría de la subjetividad, en cuyos cimientos se encuentran los dilemas de la crisis del sujeto, cuya consciencia de sí fue denunciada como ilusión. El problema de fondo que cruza el debate sobre consumo de drogas, regulaciones, prohibicionismo, dependencia⁴⁹, etcétera, es el asunto de la noción de autonomía crítica del sujeto frente al derecho a acceder a experiencias de alteración voluntaria de la consciencia inducida por psicofármacos.

Los dos polos extremos del consumo humano son los mismos denominados como bulimia y anorexia en el campo de la alimentación; pero son, ante todo, modelos de estructuras de comportamiento. Voltaire dijo que “todos los excesos son condenables, incluso los de la abstinencia”. El exceso de moderación también es peligroso. La cuestión subyacente es determinar cuál es el patrón de enjuiciamiento y a quién cabe juzgar los límites y las fronteras subjetivas de cada uno. Las fronteras de las autonomías, las libertades y los derechos individuales todavía no han sido ampliadas en el ámbito neurofarmacológico; es decir, continúan bajo la custodia combinada de las autoridades médicas y policiales. El terreno de la farmacología, así como sus denominaciones y nomenclaturas, tales como la pareja fármaco/droga, no es solo uno de los terrenos más rentables, sino uno de los más propicios para el ejercicio del biopoder.

Referencias

Fuentes secundarias

Aguirre Beltrán, Gonzalo. *Medicina y magia. El proceso de aculturación en la estructura colonial*. México: Fondo de Cultura Económica, 1992.

⁴⁸ Sérgio Dario Seibel y Alfredo Toscano Junior (Ed.), Sousa *Dependência de drogas* (São Paulo: Atheneu, 2001).

⁴⁹ Griffith Edwards y Malcolm Lader (Col.), *A natureza da dependência de drogas* (Porto Alegre: Artes Médicas, 1994).

- Balick, Michael J. y Paul Alan Cox. *Plants, People, and Culture. Science of Ethnobotany*. New York: Scientific American Library, 1997.
- Barléu, Gaspar. *História dos feitos recentemente praticados durante oito anos no Brasil*. Prefácio e notas de Mário Guimarães Ferri. Belo Horizonte, São Paulo: Itatiaia/Edusp, 1974.
- Basaglia, Franco y Franca Ongario. “Fármaco/Droga”. En *Enciclopédia Einaudi* v.23. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1994.
- Berridge, Virginia. “Dependência, história dos conceitos e teorias”. In *A natureza da dependência de drogas*, col. Griffith Edwards y Malcolm Lader. Porto Alegre: Artes Médicas, 1994.
- Boxer, Charles R. *Os holandeses no Brasil (1624-1654)*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1961.
- Cardim, Fernão. *Tratados da Terra e gente do Brasil*. Belo Horizonte, São Paulo: Itatiaia/Edusp, 1980.
- Carneiro, Henrique S. *Filtros, mezinhas e triacas, as drogas no mundo modern*. São Paulo: Xamã, 1994.
- _____. *Amores e sonhos da flora. Afrodisíacos e alucinógenos na botânica e na farmacia*. São Paulo: Xamã, 2002.
- _____. *Comida e sociedade. Uma história da alimentação*. Rio de Janeiro: Campus, 2003.
- _____. “Transformações do significado da palavra ‘droga’: das especiarias coloniais ao proibicionismo contemporâneo”. En *Álcool e drogas na história do Brasil*, editado por Venâncio, Renato Pinto y Henrique Carneiro. São Paulo: Editora Pucminas, Alameda, 2005.
- Chast, François. *Histoire contemporaine des médicaments*. Paris: La Découverte, 1995.
- Dagognet, François. *La raison et les remèdes*. Paris: PUF, 1995.
- Edwards, Griffith y Malcolm Lader. *A natureza da dependência de drogas*. Porto Alegre: Artes Médicas, 1994.
- Escohotado, Antonio. *Historia de las drogas*. Madrid: Alianza, 1989.
- Evans Schultes, Richard y Albert Hofmann. *Plantas de los dioses*. México: Fondo de Cultura Económica, 1993.
- Flandrin, Jean-Louis y Massimo Montanari (Org.). *Histoire de l’Alimentation*. Paris: Fayard, 1996.
- Fontenelle, Isleide Arruda. *O nome da marca. McDonald’s, fetichismo e cultura descartável*. Rio de Janeiro: Boitempo, 2002.
- Foucault, Michel. *Últimas entrevistas. O dossier*. Org. Carlos Henrique Escobar. Rio de Janeiro: Taurus Editora, 1993.
- Freud, Sigmund. *O mal-estar na civilização*. São Paulo: Abril Cultural, 1978.
- Giddens, Anthony. *A transformação da intimidade*. São Paulo: Edunesp, 1993.

- Gruzinski, Serge. *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII*. México: Fondo de Cultura Económica, 1993.
- Guerra, Francisco. *Historia de la medicina*. Madrid: Ediciones Norma, 1989.
- Harwich, Nikita. *Histoire du chocolat*. Paris: Desjonquères, 1992.
- Laquer, Thomas. *Inventando o sexo. Corpo e gênero dos gregos a Freud*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001.
- Lasch, Christopher. *Refúgio num mundo sem coração. A família, santuário ou instituição sitiada?* Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991.
- Linhares, Temístocles. *História econômica do mate*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1969.
- Maxwell, Kenneth. *Marquês de Pombal. Paradoxo do Iluminismo*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996.
- Mello, Evaldo Cabral de. *Rubro veio. O imaginário da restauração pernambucana*. 2. ed. Rio de Janeiro: Topbooks, 1997.
- Milner, Max. *L'imaginaire des drogues. De Thomas de Quincey à Henry Michaux*. Paris: Gallimard, 2000.
- Nardi, Jean Baptiste. *O fumo brasileiro no período colonial. Lavoura, comercio e administração*. São Paulo: Brasiliense, 1996.
- Orta, Garcia da. *Coloquios dos simples, e drogas he cousas medicinais da India, e assi dalguas frutas achadas nella onde se tratam algumas cousas tocantes a medicina, pratica, e outras cousas boas, pera sabe*. Goa: Ioannes de Endem, 1563.
- Ortíz, Fernando. *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*. Habana: Editorial de Ciencias Sociales, 1991.
- Pignarre, Philippe. *O que é o medicamento? Um objeto estranho entre ciência, mercado e sociedade*. São Paulo: Editora 34, 1999.
- Piso, Guilherme. *História Natural do Brasil ilustrada*. Tradução do Alexandre Correia, seguida do texto original, *De Medicina brasiliensi*, da biografia do autor por Affonso de Taunay, e de comentários sobre a sua obra. Edição comemorativa do primeiro cinquentenário do Museu Paulista. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1948.
- Pita, Sebastião da Rocha. *História da América Portuguesa*. Belo Horizonte, São Paulo: Itatiaia, Edusp, 1976.
- Ribeiro, Márcia Moisés. *A ciência dos trópicos. A arte médica no Brasil do século XVIII*. São Paulo: Hucitec, 1997.
- Santiago, Jésus. *A droga do toxicômano. Uma parceria cínica na era da ciência*. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.
- Schivelbusch, Wolfgang. *Histoire des stimulants*. Paris: Le Promeneur, 1991.
- Seibel, Sérgio Dario y Alfredo Toscano Junior (Ed.). *Dependência de drogas*. São Paulo: Atheneu, 2001.
- Sousa, Gabriel Soares de. *Tratado descritivo do Brasil em 1587*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, Edusp, 1971.

- Stubbs, Jean. *Tabaco en la periferia*. Habana: Editorial de Ciencias Sociales, 1989.
- Szasz, Thomas. *La persécution rituelle des drogués, boucs émissaires de notre temps. Le contrôle d'État de la pharmacopée*. París: Editions du Léopard, 1994.
- _____. *A fabricação da loucura. Um estudo comparativo da Inquisição e do movimento de Saúde Mental*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.
- _____. *Notre droit aux drogues*. Paris: Editions du Léopard, 1994.
- Taunay, Affonso de E. *História da Cidade de São Paulo*. São Paulo: Melhoramentos, 1953.
- Thieblot, Marcel Jules. *Poaia, ipeca, ipecacuanha. A mata da poaia e os poaieiros do Mato Grosso*. São Paulo: Escola de Folclore/Livramento, 1980.
- Weber, Max. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. São Paulo: Abril Cultural, 1980.
- Wertheimer, Michael. *Pequena história da psicologia*. São Paulo: Ed. Nacional, 1978.
- Wilbert, Johannes. *Tobacco and shamanism in South America*. Yale University Press, 1987.

Alberto Castilla, *Así llegamos las comunidades campesinas al Senado*. Bogotá, La Fogata Editorial, 2018. 126 pp.

Juan Felipe Monroy Simbaqueba*

A la memoria de Marco Rivadeneira y Teodomiro Sotelo Anacona, líderes campesinos del Putumayo y del Cauca y dirigentes del Congreso de los Pueblos. Trabajadores incansables por la restitución de cultivos de uso ilícito, asesinados el 19 de marzo de 2020 y el 17 de abril de 2020 respectivamente.

En el libro *Así llegamos las comunidades campesinas al Senado*, se habla de la historia política de un senador de la República, quien se define a sí mismo como “el senador campesino”. Sin embargo, no se limita a narrar su vida —como si de una autobiografía se tratara— sino que cuenta cómo fue su evolución dentro de distintas organizaciones políticas hasta ser elegido por las mismas para llevar los requerimientos del movimiento social al Senado. En estas páginas no encontramos la historia de una ambición política personal ni el destino dictado del hijo nacido en una tradicional casa política. Por el contrario, el libro nos cuenta la historia del paulatino crecimiento de una organización política de carácter colectivo, que ve la luz en una Junta de Acción Comunal de un barrio del municipio de Convención, Norte de Santander, hasta ser un movimiento nacional con presencia en el Congreso de la República. Para hacer esto posible, fue necesario que el senador campesino, a lo largo de su historia política, lograra suplir las funciones del Estado, huir de la violencia por parte de los grupos armados y asociarse continuamente con movimientos sociales.

El lector también puede encontrar valiosas experiencias de lo que significa hacer política de la forma, quizás, más básica, pero también esencial, una de las acepciones

* Magíster en Ciencia Política de la Universidad de los Andes, jf.monroy11@uniandes.edu.co.

de la palabra “política”: servir al pueblo, hacer las veces de Estado en las zonas donde este nunca llegó a cumplir las funciones mínimas, asociarse con iguales para lograr objetivos, ir haciendo cada vez más grandes las asociaciones, juntar personas con ideas parecidas, convencer a otras, participar electoralmente, tener objetivos de poder, de ser gobierno, sentir los pasos de la violencia muy cerca de los propios y sobreponerse a ella. En fin, todo esto hace parte de lo que se puede englobar en la Política: luchar por una visión ideal que se tiene de sociedad.

El protagonista de esta historia es Jesús Alberto Castilla Salazar, nacido en un barrio popular en las afueras de Convención. Su vida política inició a sus dieciséis años, cuando empezó a formar parte de la Junta de Acción Comunal, de la cual fue secretario al año siguiente y presidente unos años después. También fue interventor de obras de la Alcaldía, donde consiguió tener contacto con gran parte de la población, quienes lo propusieron para ser concejal.

Fue impulsor de la Asociación de Juntas de Acción Comunal, agrupación que formó una lista al Concejo, que él encabezó, y logró obtener dos curules. Cuando terminó su período como concejal, la Asociación de Juntas se encontraba fuertemente amenazada por la violencia paramilitar. Incluso habían asesinado al segundo concejal del movimiento, por lo que la iniciativa electoral de la agrupación terminó.

Pronto fue nombrado Secretario de Gobierno en la Alcaldía de Convención y, ante las constantes amenazas que el alcalde recibió, debió asumir el cargo durante seis meses, hasta que las mismas amenazas lo obligaron a desplazarse forzosamente a Bogotá. Allí se pudo contactar con otros líderes desplazados y asociaciones indígenas e impulsó la conformación del Comité de Integración Social del Catatumbo (CISCA) y el I y II Congreso Departamental.

Este comité regional se integró con otros movimientos con presencia en todo el país, tal como el Coordinador Nacional Agrario (CNA), donde Alberto Castilla fue elegido presidente en 2009. En busca de representación política, el CNA se integró a Alternativa Democrática que, posteriormente en alianza con el Polo Democrático Independiente, dio lugar al Polo Democrático Alternativo en 2006.

Por otro lado, el CNA y los movimientos indígenas, afrocolombianos y sindicales conformaron el Congreso de los Pueblos, donde Castilla también se convirtió en un importante dirigente. Finalmente, en 2014 y con un amplio espectro de movimientos apoyándolo, fue elegido Senador de la República.

Supliendo al Estado

Existen muchas diferencias entre ejercer todos estos cargos en lugares apartados de la geografía colombiana y los grandes centros urbanos. Por ejemplo, una Junta de Acción Comunal o un funcionario público en municipios olvidados en los años 80 y 90 debía desempeñar funciones que en otros lugares de Colombia serían impensables. Estas personas debían encargarse de hacer colectas para pavimentar,

barrer las calles del barrio, trabajar como albañiles con la comunidad, preparar ollas comunitarias con *aguapanela* para los desempleados o pedir a cada vecino que pusiera un bombillo en su puerta para simular un alumbrado público¹.

Esto y muchas otras cosas es lo que significa hacer política en un municipio con baja presencia del Estado, en Colombia. Según un informe del PNUD elaborado por Yamile Salinas Abdalá², el Catatumbo es una región conformada por siete municipios de Norte de Santander, a la que pertenece Convención. La mayoría de la población de este territorio es rural y tiene un índice de Necesidades Básicas Insatisfechas (NBI) promedio del 64.3%. Sus pobladores se dedican en buena parte a la pequeña agricultura. Más de la mitad de su red vial está conformada por vías terciarias y caminos de tierra, y cuentan con una cobertura eléctrica en las zonas rurales de menos del 40%³. Todos estos datos evidencian las malas condiciones estructurales de la región.

Escapando de la violencia

Sumado a lo anterior, había que luchar en contra de la violencia impuesta por grupos armados ilegales en disputa por el territorio, a raíz del boom cocalero en los años 80. Las guerrillas del EPL, el ELN y las FARC hicieron presencia en esa zona a partir de mediados de la década del 70 y los paramilitares de las AUC cerca de 1990. Según *Catatumbo: memorias de vida y dignidad*⁴, informe del Centro Nacional de Memoria Histórica, los pobladores recuerdan las acciones de los diferentes grupos guerrilleros como una instauración del orden por medio de la intimidación armada. Sin embargo, lo reconocieron como algo positivo, pues cumplían el rol de administradores de justicia a falta de las instituciones del Estado.

Por otra parte, el informe hace referencia a la llegada del paramilitarismo como una expansión del bloque que funcionaba en el Magdalena Medio, coordinadamente con fuerzas oficiales en tareas de contrainsurgencia, a inicios de la década del 90, período en el que se recrudeció la violencia en Norte de Santander, especialmente con asesinatos selectivos por sospecha de apoyo a las guerrillas, como en el caso del movimiento de Asociación de Juntas de Acción Comunal en Convención⁵.

Sumando esfuerzos

¹ Alberto Castilla, *Así llegamos las comunidades campesinas al Senado* (Bogotá, La Fogata Editorial, 2018), 24.

² Yamile Salinas Abdalá, *Catatumbo: análisis de las conflictividades y construcción de paz* (Bogotá: Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo y Embajada de Suecia, 2014).

³ *Ibíd.*, 8.

⁴ Centro Nacional de Memoria Histórica, *Catatumbo: memorias de vida y dignidad* (Bogotá: Centro Nacional de Memoria Histórica, 2018).

⁵ *Ibíd.*, 309.

Otra característica de la historia política del movimiento campesino y de Alberto Castilla fue el camino asociativo que siguieron hasta lograr un puesto de poder a nivel nacional. En este punto, decidieron participar electoralmente para tener poder político e incidir en las comunidades. Desde el movimiento social, en este caso desde el CISCA, el CNA y el Congreso de los Pueblos se ha dado el debate por la legitimidad de interactuar con las instituciones políticas nacionales. Presentarse a elecciones y tener éxito generaba miedo de ser “tragado” por las prácticas burocráticas, clientelistas y corruptas del poder en Colombia, lo que implica un desconocimiento del mandato que los movimientos depositan sobre el candidato.

No obstante, en la presentación del libro, estas tres organizaciones enfatizan en que la decisión de participar se debe tomar colectivamente: “es el proceso el que busca trascender sus luchas apostando a la lucha institucional, y no la persona en quien se deposita la responsabilidad de ser candidato o candidata”⁶.

Dentro de la trayectoria de Alberto Castilla, se destaca el carácter comunal de su aspiración política. Desde el inicio, logró puestos en el Concejo de Convención uniéndose con todas las JAC del municipio, luego creó redes regionales desde el desplazamiento forzado en Bogotá para finalmente adherir el movimiento regional CISCA a los nacionales (CNA, Congreso de los Pueblos y Polo Democrático Alternativo). Contar con el apoyo y el respaldo de la multiplicidad de agremiaciones de las que hizo parte dio lugar a que un líder campesino nacido en la pobreza de un municipio olvidado haya logrado una curul en el Senado de la República en su primer intento, con el aval de un partido político por fuera de los tradicionales y poderosos. No es un candidato que haya tenido que comprar apoyos a sectores sociales o gremios; es una persona que va a los espacios de decisión política teniendo siempre presente que lo hace en nombre de un gran movimiento social, que incluye campesinos e indígenas y, en menor medida, grupos de mujeres, trabajadores, estudiantes y académicos.

A modo de conclusión, de este libro resalto el hecho de hablar de la política hecha desde abajo por sectores que no son poderosos económicamente y que tienen que suplir las funciones de un Estado inoperante y centralista. Además, que deben huir de la violencia que los despoja de sus territorios y les quita la posibilidad de desarrollar actividades económicas y políticas, así como deben encargarse de acompañar y promover las luchas sociales de los distintos movimientos, pues solo actuando colectivamente lograrán llegar a puestos de poder nacional como el Senado de la República.

Referencias

Fuentes secundarias

⁶ Alberto Castilla, *Así llegamos las comunidades*, 9.

Monroy Simbaqueba, Juan Felipe. Reseña/ Alberto Castilla, *Así llegamos las comunidades campesinas al Senado*. Bogotá, La Fogata Editorial, 2018. 126 pp Vol. X, No. 10, enero-junio 2020

Castilla, Alberto. *Así llegamos las comunidades campesinas al senado*. Bogotá: La Fogata Editorial, 2018.

Centro Nacional de Memoria Histórica. *Catatumbo: memorias de vida y dignidad*. Bogotá: Centro Nacional de Memoria Histórica, 2018.

Salinas Abdala, Yamile. *Catatumbo: análisis de las conflictividades y construcción de paz*. Bogotá: Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo y Embajada de Suecia y Embajada de Suecia, 2014.