

**La Perspectiva Dialógico–Comprensiva
y el análisis de las relaciones entre distintos**

PAULA ANDREA OSPINA SAAVEDRA

**Tesis presentada para optar al título de
Doctora en Humanidades**

Director:

**DELFÍN IGNACIO GRUESO VANEGAS, Ph. D.
Profesor Facultad de Humanidades**

**UNIVERSIDAD DEL VALLE
FACULTAD DE HUMANIDADES
VICEDECANATURA DE HUMANIDADES
SANTIAGO DE CALI
2014**

CONTENIDO

	Pág.
INTRODUCCIÓN.....	3
CAPÍTULO I: Del reconocimiento como meta al reconocimiento como camino.....	9
1.1. Aclaraciones sobre el concepto de Reconocimiento.....	10
1.2. Sobre el reconocimiento en ‘Señor y Siervo’.....	15
1.3. Hacia una comprensión del reconocimiento intersubjetivo.....	19
1.3.1. Las esferas de relación y la constitución de la identidad.....	23
1.3.2. Las manifestaciones del reconocimiento intersubjetivo en la esfera social.....	34
1.4. Honneth y el sentido del reconocimiento como camino.....	38
CAPÍTULO II: Superando los enfoques convencionales de narración de la relación entre distintos.....	43
2.1. Narraciones como compromisos académicos y políticos.....	44
2.2. Los enfoques.....	46
2.2.1. Enfoque hegemónico: Civilizatorio.....	48
2.2.2. Enfoque contrahegemónico: Resistente-reivindicativo.....	64
2.3. De la tercería hermenéutica a la Perspectiva dialógico-comprensiva.....	74
CAPÍTULO III: La Perspectiva Dialógico-comprensiva.....	83
3.1. La característica transformativa de lo humano.....	87
3.2. La relación como experiencia hermenéutica.....	90
3.3. El reconocimiento como camino.....	97
CAPÍTULO IV: La ilustración de la perspectiva.....	102
4.1. La Gaitana y Pedro de Añasco.....	106
4.2. La relación indígena-no indígena en la Perspectiva dialógico-comprensiva.....	114
CONCLUSIONES.....	127
BIBLIOGRAFÍA.....	132

La Perspectiva Dialógico-Comprensiva y el análisis de las relaciones entre distintos

“Caminante no hay camino, se hace camino al andar.
Al andar se hace camino y al volver la vista atrás, se
ve la senda que nunca se ha de volver a pisar.
Caminante no hay camino, si no estelas en la mar”

Antonio Machado.

INTRODUCCIÓN

La tesis que aquí pongo a consideración de la comunidad académica en cabeza de los evaluadores de este documento, es escrita por una Comunicadora social y Periodista que, interesada por los temas relativos a las prácticas culturales y la convivencia entre grupos humanos con diferencias identitarias, se embarcó en el Doctorado en Humanidades de la Universidad del Valle. Lo dicho para aclarar que, aunque a lo largo de esta tesis discuta en mayor medida con filósofos de la teoría crítica y hermenéutica y con estudiosos de la historia, la misma no tiene pretensiones filosóficas ni históricas. Más bien, sí pretendo poner en diálogo ciertos aspectos de distintos saberes a los que me he acercado; ello con el fin de alimentar y desarrollar las intuiciones que se me han presentado en el transcurso del Doctorado.

La primera idea a considerar es la necesidad de validar la *Perspectiva dialógico-comprensiva* para el análisis de las relaciones entre distintos¹, que viene a ser el objetivo principal de esta tesis. La segunda, tiene que ver con la naturaleza de estas relaciones que, por lo regular, son descritas en términos exclusivamente conflictivos, cuando también es posible advertir los rasgos transformativos de las mismas, lo que intento hacer aquí. La tercera intuición, se refiere al ámbito en el que ocurre el *reconocimiento intersubjetivo* que aquí ya no es visto como un ideal pues cobra importancia el ámbito íntimo en el que este acontece: el entendimiento.

¹ Dando por sentado que siempre hay diferencias entre los individuos y entre los grupos humanos, por 'distintos' me refiero al adjetivo con el que se describe la sensación de estar en presencia de gente radicalmente diferente y con la cual no se comparte nada, algo muy usual en las relaciones humanas.

Quiero hacer un desarrollo primario de estas tres ideas a la inversa de cómo fueron enunciadas por la incidencia que tienen las dos últimas en la configuración de la primera: El reconocimiento, pues, deja de ser visto como un ideal en oposición a un entendimiento al que he llegado siguiendo la discusión teórico-política de los últimos 30 años, y que versa sobre el reconocimiento de la diferencia a los grupos que exponen una identidad étnica, religiosa, 'racial' y/o sexual. Dicho debate apela al reconocimiento como si se tratara de un objetivo ético político que se pudiera alcanzar en una situación ideal; o sea, algo extrínseco al curso de la relación. En cambio, la revisión que he podido adelantar me ha llevado a concebirlo como un proceso que sucede al interior de los entendimientos de los sujetos históricos que entran en relación, por deberse a la expansión natural a la que estos necesariamente se someten cuando se enfrentan con un otro distinto. Aspiro a desarrollar esta idea suficientemente a lo largo de la tesis.

Con la segunda intuición quiero referirme a una extendida forma de entender las relaciones entre distintos, descritas las más de las veces por los estudiosos en términos exclusivamente conflictivos de la búsqueda de dominación del otro. Sin tratar de negar este tipo de rasgo en las relaciones que emprendemos los seres humanos, sí me interesa afirmar que las relaciones entre distintos también son relaciones transformativas² ya que, en la medida que los individuos buscan imponer cómo se perciben a sí mismos ante el otro, su esfuerzo hace mella en el entendimiento³ de ese otro. Esta lectura también permite apuntar que, siendo el reconocimiento un aspecto transformativo que acontece en el entendimiento humano en la medida que los sujetos históricos se afectan transformándose mutuamente, las relaciones que ellos emprenden son relaciones de mutuo reconocimiento.

Pero las ideas anteriormente expuestas requieren el soporte de la Perspectiva, que no es otra cosa que la propuesta de integrar un componente comprensivo al análisis de las relaciones entre distintos, porque encuentro que la teoría hermenéutica dota de relevantes elementos para valorar que, en tales relaciones, los sujetos se transforman mutuamente, lo que conlleva a la ampliación de sus entendimientos. Tal ampliación viene a tener su correlativo en la expansión de la

² Y que el rasgo conflictivo también puede provocar consecuencias positivas en los partícipes de la relación.

³ Por entendimiento me refiero a la codificación que hace el ser humano sobre el mundo, para lo cual emplea los significados culturales y las nuevas vivencias; todo ello para ajustarse a lo desconocido e integrarlo a una concepción de mundo medianamente entendible, aceptable o con la cual se pueda vivir. Esta conceptualización es necesaria para distinguir entre una forma de entender el mundo y la comprensión que se hace del otro, integrándolo al propio entendimiento.

esfera de relación donde se demanda el reconocimiento; expansión que se debe leer como *reconocimiento intersubjetivo*. Lo que pretendo, pues, es mostrar que la Perspectiva dialógico-comprensiva es plausible y que tiene fundamento y aplicabilidad, tanto en términos de comprensión del fenómeno (herramienta comprensiva) como de articulación de una gramática sobre las relaciones históricas (herramienta discursiva); para lo cual acudo a la experiencia de sujetos históricos al interior de las relaciones que emprenden.

La demanda de hermenéutica deviene del uso limitado que teóricos políticos y gestores sociales hacen de importantes fuentes históricas de acendrada tradición, para radicalizar la percepción del carácter conflictivo de las relaciones entre distintos, para lo cual insisten en la subvaloración a la que han sido sometidos los sujetos históricos. Esto con el ánimo de fortalecer la exigencia del reconocimiento que aquí se advierte reducido pues consiste en un ideal: una expresión única de la normatividad a la que se accede con políticas orientadas a la conformación de un Estado multicultural, donde se harán posibles la convivencia armónica, el diálogo y la negociación política entre los distintos.

Reclamar el reconocimiento como un ideal externo a la relación implica, por un lado, el desconocimiento de las transformaciones logradas por los grupos sociales mismos y sus agentes sociales, culturales y políticos a lo largo de las relaciones históricas⁴; y por el otro, expresa una limitación en la comprensión general de las relaciones que sostienen los grupos humanos con distintas identidades. Haber logrado una transformación compromete, desde esta tesis, a la sociedad hegemónica, al Estado mismo y a los grupos que alegan una subvaloración, a continuar esforzándose en sus pretensiones; y puede contribuir a evolucionar en el lenguaje de sus demandas para que estas estén cada vez más ajustadas a las realidades de estos grupos.

La Perspectiva dialógico-comprensiva controvierte entonces la idea de reconocimiento como meta para, en su lugar, asumir el reconocimiento como camino en el entendido de que el reconocimiento 1) no es extrínseco a la relación, 2) es inherente a las relaciones humanas en la medida que sucede como transformación del entendimiento de los partícipes de la relación y 3) le acontece a los sujetos históricos al interior de relaciones históricas, por lo que se dificulta advertirlo en tramos cortos de la relación.

⁴ Me refiero aquí a los casos de colectividades que hoy se conciben como poseedores de una identidad cultural, aunque haya muchos aspectos en los que aún estén autorizados moralmente a reivindicarla de una u otra forma, por los atropellos que puedan sufrir.

Reitero que no niego el carácter conflictivo de las relaciones entre individuos y/o grupos cultural o ideológicamente distintos; pero sí quiero señalar que existen formas de narración que, mientras buscan dar cuenta de tales relaciones, se concentran en dicho rasgo como característica negativa que constituye una talanquera para el desarrollo de los integrantes de la relación, entre una sociedad hegemónica y una comunidad subvalorada. Estas formas de narración, que llamo *enfoques hegemónico y contrahegemónico*, ocultan otras características de tales relaciones. Me propongo, entonces, señalar la existencia de otros rasgos que parecieran haber sido ignorados o, posiblemente, soslayados con el fin de fortalecer la demanda de reconocimiento ideal.

Cuestionar la predominancia conflictiva conllevará a visualizar otra tendencia que se viene abriendo paso y que inspira la perspectiva; se trata de una forma de narrar aspectos de las relaciones entre distintos en la que los autores implementan elementos más comprensivos que explicativos, descriptivos o predictivos. A esta tendencia me refiero como *tercería hermenéutica* e inspira la perspectiva a validar; ello porque intuyo que a la base de estas relaciones, se encuentra la capacidad transformativa de quienes conviven como extraños, entendiéndolos como individuos culturales e históricos que se esfuerzan por acondicionar sus entendimientos de mundo, de forma tal que lo extraño cobre sentido y, en la misma medida, contribuya a configurar sentido del mundo habitado y de la propia existencia.

La expresión *reconocimiento como camino*, se presenta aquí como un aspecto de las relaciones entre distintos porque lo posibilita el carácter transformativo de este tipo de relaciones. El concepto se configura a partir de elementos retomados de la teoría de Axel Honneth quien a su vez se apoya en G.W. Friedrich Hegel y George Mead. También, se enriquece de la hermenéutica de Hans Georg Gadamer y de Charles Taylor. Algunos autores contemporáneos han sido claves para intentar este acople; entre ellos el esfuerzo fenomenológico de Tzvetan Todorov en *La conquista de América* y el trabajo de Felipe Castañeda y Johannes Roggenhofer, entre otros, que distingo aquí como ‘filósofos de la conquista’⁵.

En la exposición de mi argumento parto de un intento por esclarecer cómo ha sido concebido el concepto de reconocimiento para, al llegar a la teoría honethiana del reconocimiento intersubjetivo, afirmar por qué es el concepto que considero

⁵ El nombre es tomado del sugerente libro *El indio: entre el bárbaro y el cristiano: ensayos sobre filosofía de la Conquista en Las Casas, Sepúlveda y Acosta*. Compilación de Felipe Castañeda. Universidad de los Andes, Alfaomega Colombiana. Bogotá, 2002.

apropiado para definir las demandas de los grupos que alegan una subvaloración de orden social. Ello me permitirá exponer la naturaleza del reconocimiento como camino que depende de la característica expansiva de las esferas de relación descrita por Honneth y que, a la luz de la Perspectiva dialógica-comprensiva, tiene que ver con la característica transformativa del entendimiento humano, pues una de las transformaciones que puede tener es la ampliación de dicho entendimiento en una expresión del reconocimiento.

Dicho esto, expondré el paralelo que he avanzado sobre las formas narrativas en el que distingo el enfoque hegemónico y el contrahegemónico, desde los que sus autores denotan los rasgos conflictivos de la relación, aunque hayan dispuesto también de elementos para dar cuenta de otros aspectos. La perspectiva permitirá señalar que el compromiso de estos autores tanto con los 'hechos', los actores sociales y con un concepto del reconocimiento como ideal ético-político, les ha impedido reseñar tal acontecimiento. Seguidamente, indicaré la relevancia de la otra vertiente narrativa –tercería hermenéutica- que aporta la posibilidad de concentrarse en otros aspectos de las relaciones entre distintos a través de ejercicios comprensivos.

De aquí, pasaré a desarrollar los aspectos originarios de la Perspectiva dialógico-comprensiva en donde se articulan los autores principales de esta tesis, el teórico crítico Axel Honneth y el hermeneuta Hans-George Gadamer. El primero desde su desarrollo de la teoría del reconocimiento intersubjetivo y el segundo en relación a la trascendencia modificadora de la obra, que también se puede entender como juego o como experiencia. Siguiendo los mojones de la Perspectiva, la misma relación entre distintos constituye una experiencia modificadora que les deja a los partícipes de la relación la transformación, siendo el reconocimiento una manifestación de esta.

Finalmente, integro a este trabajo un ejercicio con el que pretendo ilustrar que, al menos en algunos casos, la *perspectiva* tiene sentido y, a partir del presente trabajo, también tiene expresión, aunque esta sea evidentemente perfectible. Debo insistir en que tal ejercicio no expresa pretensiones historicistas, ni estoy indicando que la historia ha sido mal ni bien narrada. Más bien, lo que pretendo es acudir a los mismos registros referidos por los autores concentrados en los rasgos conflictivos, para señalar que ahí también es posible advertir el proceso transformativo que experimentan los sujetos históricos a lo largo de la relación, y que el reconocimiento sucede al interior de las relaciones históricas, aunque no de forma regulada. Esto me lleva a señalar el compromiso de estos estudiosos con, al

menos, un discurso político, una tendencia intelectual o un lenguaje políticamente correcto.

El recurso a un momento de la relación *indígena* - *no indígena* en la historia de lo que hoy se conoce como República de Colombia, lo considero ineludible para la forma de entender las relaciones entre distintos que aquí se articula, pues la revisión permite advertir las transformaciones que le acontecen a los grupos sociales y a las relaciones que sostienen. Me aventuraré, pues, a una narración de un episodio de la relación entre el indígena y el no indígena que encarnan la Gaitana y Pedro de Añasco, lo que permitirá señalar que, si bien es cierto, a principios del siglo XVI habían tanto gestos de invisibilización del otro, es decir de 'no reconocimiento', como de mal reconocimiento de acuerdo con las expresiones de menosprecio, también es cierto que el reconocimiento intersubjetivo ya era parte de la relación; ello evidenciado en las lealtades que se tenían los indígenas y no indígenas, así como en sus acuerdos políticos. Pero también me permitirá señalar algo que se me presenta como sumamente importante para el análisis de las relaciones entre distintos; que, si bien es cierto, este tipo de relaciones tienen rasgos conflictivos, también lo son otras dos cosas: 1) que lo conflictivo en una relación no deviene exclusivamente en cuestiones meramente negativas; es decir, que lo conflictivo además de impedir la realización de los propósitos de un sujeto, también constituye una posibilidad de fortalecimiento para quien se propone sobreponerse a tal constreñimiento; y 2) que las relaciones entre distintos también están caracterizadas por rasgos transformativos que promueven cambios en la relación y en los partícipes de la misma.

Así mismo, la ilustración me permite reafirmar la necesidad de que el estudioso se independice de compromisos políticos que lo concentran en la descripción de 'hechos' y 'actores' y que, en cambio, se comprometa con la narración misma de la relación entre sujetos históricos. Que el académico le dé vía a su compromiso político, reduce la posibilidad de análisis y, en esa medida, su propia posibilidad de transformación a través de su trabajo, pues el entendimiento del estudioso de la relación se transforma, así como se transforman los entendimientos de los partícipes del encuentro.

1. Del reconocimiento como meta al reconocimiento como camino

En el proceso de construir y explicitar el *reconocimiento como camino*, es clave la vinculación del término mismo de reconocimiento. Recordemos, para comenzar, que la perspectiva dialógico-comprensiva en el análisis del objeto, hace referencia, en términos generales, a cómo se procesan y se tramitan en el entendimiento las diferencias en las relaciones entre seres humanos –individuos pero, ante todo, grupos- que, en principio emergen el uno para el otro como radicalmente distintos. Los ‘filósofos de la conquista’ que pretenden dar cuenta de la fenomenología de ese tipo de relaciones, no emplean de preferencia el término de reconocimiento, para significar la asignación de un estatus del otro distinto al interior de una relación. Tampoco es un término que tenga larga trayectoria dentro de los estudios sociales ligados a los procesos anti-coloniales o anti-raciales o a los procesos de formación de las identidades nacionales.

El concepto de reconocimiento al que aquí quiero aludir procede de Axel Honneth, y conviene aclarar de dónde este último lo toma y cómo se ajusta en la perspectiva a validar. La raíz filosófica del término *honnethiano* está en Hegel, pero Honneth lo recupera en un contexto de debate filosófico sobre la justicia y la subordinación social que involucra, ante todo, a autores del mundo filosófico anglosajón (John Rawls, Charles Taylor, Michael Walzer, Iris Marion Young, Judith Butler y Nancy Fraser, entre otros).

Es de anotar que en esta tesis no señalamos a Hegel como el precursor del término reconocimiento, pero sí nos remitimos a él por ser el autor al que apela Honneth, concretamente a sus obras *La filosofía del derecho* y *El sistema de la ética*. Esta lectura del reconocimiento en Hegel difiere de la hecha por algunos especialistas de su obra. En este capítulo me referiré brevemente a las interpretaciones que se han hecho del reconocimiento hegeliano de *La Fenomenología del espíritu*, con el objetivo de entender por qué Honneth no se remite al mismo. También pretendo vislumbrar la aplicación que se puede hacer del reconocimiento unilateral que allí se encuentra. Por esta vía llegaré a la actualización que hace Honneth del reconocimiento como visibilización del otro aportante de elementos que contribuyen al desarrollo de la sociedad que habita. Finalmente, pretendo articular la teoría honnethiana a una conceptualización del

reconocimiento como camino que se construye y se recorre en la medida que se expanden las relaciones entre distintos. Para este planteamiento es fundamental el concepto de *expansión de las esferas de relación* expuesta por Honneth y que, a mi entender, ocurre en la medida que se expanden los entendimientos de los participantes de la relación entre distintos.

1.1 Aclaraciones sobre el concepto de Reconocimiento

Deseo señalar en este acápite cómo ha avanzado la discusión sobre el reconocimiento por parte de distintos autores que, al abordar ciertas problemáticas surgidas por las 'diferencias de identidades'⁶, han debatido alrededor de la temática de la multiculturalidad (existencia de diversas culturas) y del multiculturalismo (política de reconocimiento de la diferencia) en el ámbito de las sociedades liberales⁷ que se deben a un pensamiento con tendencia a la modernización de las instituciones. Entre tales autores se encuentran aquellos que se refieren a Frederick Hegel como el paradigmático filósofo del reconocimiento y otros que se remiten a las citas de aquellos para admitir dicha raíz, sin hacer revisión alguna sobre la misma. *La Fenomenología del Espíritu* y en concreto el pasaje 'Señor y Siervo', más conocido como 'Amo y Esclavo', ha sido mencionada a lo largo de este tipo de discusiones como fundamento del concepto reconocimiento; sin embargo, quienes acusan esta relevancia, poco empeño le dedican a desentrañar a qué tipo de reconocimiento se está refiriendo Hegel en dicho párrafo.

El que primero alude a Hegel es el filósofo canadiense Charles Taylor, quien estima necesaria la adopción de políticas multiculturales pues corrigen el 'mal reconocimiento' o falta de reconocimiento infringido históricamente a los grupos

⁶ Sigo aquí la clasificación de Claus Offe, que retoma Ángela Uribe, sobre los "tres tipos de diferencias sociales en las democracias contemporáneas: diferencias de intereses, diferencias ideológicas y diferencias de identidad". Ángela Uribe. *Petróleo, economía y cultura*. Siglo del Hombre Editores. Bogotá 2005, p. 110

⁷ Me apoyo en John Rawls para afirmar que estas sociedades acogen tanto individuos con una *Concepción política de la justicia*, como a otros que a su vez están adscritos a diferentes *Concepciones comprensivas*. Las Concepciones comprensivas incluyen "concepciones de lo que se considera valioso para la vida humana, así como ideas de virtudes y carácter personales, que conformarán gran parte de nuestra conducta no política". John Rawls, *La prioridad de lo justo e ideas del bien* en *Liberalismo Político*. Fondo de Cultura Económica, México, 1995.

étnicos, religiosos y de género⁸. Esa falta de reconocimiento llevaría a los sujetos identitarios a entenderse como subordinados en una sociedad en la que, bajo el cobijo de un Estado liberal, toda la población debería estar en igualdad de condiciones. La inequidad vivida por estos grupos haría necesario que se implementen políticas encaminadas a darle accesibilidad a recursos; pero una política del reconocimiento añadiría medidas encaminadas a visibilizar los valores de una colectividad porque esto contribuye a la forja de la identidad y, en consecuencia, es fundamento de la autoconfianza; ello desde “[u]na visión multicultural centrada en la idea que el Estado debe garantizar derechos colectivos por encima de derechos individuales”⁹.

El otro autor que se remite a Hegel, con un argumento distinto al primero, es el filósofo y sociólogo Axel Honneth, destacado heredero de la tercera generación de la Teoría Crítica de la Escuela de Frankfurt. Honneth profundiza en la teoría hegeliana para actualizar el concepto que configurará como reconocimiento intersubjetivo. Al igual que Taylor, el autor se remite a Hegel; pero sus fuentes son fundamentalmente *El sistema de la eticidad* y *La Filosofía del Derecho*. Honneth no se apoya en el pasaje ‘Señor y Siervo’, al parecer por dos razones: 1. En rechazo al paso que da Hegel en *La Fenomenología del Espíritu*, a una filosofía de la conciencia que adolecía del carácter práctico/emancipatorio que tenían sus estudios de juventud. Y es que la teoría crítica privilegia al Hegel de la juventud y Honneth está interesado en la intuición científico-social de Hegel, de cómo se elabora la identidad en el ser humano con el fin de fundamentar una concepción de vida buena para su teoría del reconocimiento, luego de lo cual retoma al Hegel maduro de la *Filosofía del derecho*, uno más esquemático, si se quiere. 2. Por el agotamiento teórico que hacia el pasaje ‘Señor y siervo’ provocaron Hipolitte, Kojève y algunos estudiosos franceses¹⁰ en la década del 30 del siglo XX. Se trató de una lectura de la cual también se serviría el marxismo para dar cuenta de la lucha de clases y de cómo el proletariado es quien está destinado a alcanzar su libertad. Germán Cano afirma que de la lectura de Señor y Siervo también se

⁸ Charles Taylor, “La política del reconocimiento”, en *El Multiculturalismo y ‘La Política del Reconocimiento’*, Fondo de Cultura Económica. México, 2009.

⁹ *Ibíd.*

¹⁰ Germán Cano, en su artículo ‘A vueltas con la dialéctica entre el señor y el siervo. Apuntes sobre el problema de la moral desde Hegel y Nietzsche’ se refiere a la relevancia que ganó la reconstrucción de Kojève; la que contó con el interés de “lo más granado de la filosofía francesa – R. Aron, Georges Bataille, Merleau-Ponty, Hippolyte, Lacan, Sartre, Simone de Beauvoir, entre otros-”. Germán Cano. A vueltas con la dialéctica entre el señor y el siervo apuntes sobre el problema de la moral desde Hegel y Nietzsche. *International Journal of Žižek Studies*, Vol 7, No 1. 2013.

sirvieron los estructuralistas y posestructuralistas “al hilo de problemas tan decisivos como el del ‘fin de la historia’”¹¹.

Más adelante desarrollaré el concepto de reconocimiento en Honneth, pues quiero primero exponer por qué no me guía el reconocimiento al que Taylor hace referencia, aunque sí dé pie para oponerme a lo que considero la base de ese concepto que es el ideal ético político consignado en el mismo¹². En su disertación, a Taylor le *viene a la memoria* “Hegel, con su célebre dialéctica del amo y del esclavo”¹³; ello, cuando arguye la necesidad de implementar ciertas políticas llamadas ‘de reconocimiento’ en sociedades habitadas por diversas etnicidades¹⁴ que exponen ya unas demandas de reconocimiento de sus particularidades constitutivas. Es esta actitud de Taylor la que hace pensar que el concepto de reconocimiento en el que se inspira no debe tanta fidelidad al hegeliano como a las intuiciones sociales. En la búsqueda del sentido de estas exigencias, el autor realiza un trabajo genealógico a cerca de la idea de reconocimiento, cuyo punto a llegar es el reconocimiento en Hegel. La idea de reconocimiento mutuo se presenta como una variante de lo que Rousseau llamó la pretensión de sembrar una buena opinión en los otros. El mutuo reconocimiento tendría lugar una vez se establece un propósito común y se superen las jerarquías en las sociedades. A decir de Taylor, Hegel usaría por primera vez el término reconocimiento para analizar, en oposición a él, esa situación ilustrada en el pasaje de ‘El amo y el esclavo’.

¹¹ Cano: “No hay que pasar por alto tampoco en qué sentido esta “escena traumática” alimenta la reflexión biopolítica en torno al problema del “último hombre” o la denuncia de la razón instrumental en Lukács y la Escuela de Frankfurt: a saber, cómo la vida entendida bajo la autoconservación — cada vez más reducida a los límites de una inmanencia doméstica— deviene mito (línea de argumentación de Walter Benjamin a Giorgio Agamben)”. *Ibíd.*

¹² Aun así, también me interesa suscribir la afirmación del profesor Delfín Grueso de que lo central en el argumento expuesto por Taylor en la Política del reconocimiento es su crítica al ideal liberal de mantenerse ciego a las diferencias, lo cual el liberalismo no cumple puesto que “es un credo militante y una postura doctrinal ya comprometida con ciertos valores de vida buena y, por ende, hostil a otros”. Taylor critica la neutralidad que el estado liberal no puede sostener, especialmente porque las mismas sociedades occidentales no son tan neutrales como se lo atribuyen, pero además porque negar la diferencia o la particularidad del otro es en parte deshacerle de un vínculo profundo con los suyos, sus afectos y sus principios morales. Pero no es este aspecto de Taylor el más relevante para la construcción de mi perspectiva.

¹³ Taylor, *óp. cit.*, p. 55

¹⁴ Miguel Giusti. *Reconocimiento y gratitud. El “itinerario” de Paul Ricoeur*. En: <http://red.pucp.edu.pe/cipher/IV%20Jornadas/Giusti.pdf>. Sacado de la página del Círculo Peruano de Fenomenología y Hermenéutica : http://red.pucp.edu.pe/cipher/?iv_jornadas.htm.

A partir de la elaboración de Taylor, diversos autores¹⁵ continúan repitiendo que las claves del reconocimiento están en *el pasaje del amo y el esclavo*. Pero ningún autor se interesa en explicar dicho concepto, por lo cual afirmo que se ha conjugado un concepto del reconocimiento como ideal ético-político, como meta a alcanzar en un Estado multicultural que permitirá, una vez logrado, el diálogo político entre los grupos que presentan sus demandas. Pero no solo eso, cuando se habla de mal reconocimiento, se habla de un atributo que se le deposita a un individuo o grupo pero que no pertenece a su naturaleza.

Esta situación es por demás inquietante pues el concepto de reconocimiento da origen a distintas demandas y rechazos expuestos por quienes continúan en la discusión¹⁶. Esto no sería tan preocupante si sucediera al margen de las discusiones sobre la justicia en las sociedades modernas y de no ser porque ya existe una tradición que exige recabar en los significados de los conceptos explorados por los autores clásicos que constituyen la base de las discusiones actuales. Al respecto Honneth sostiene que

[...]los sociólogos apenas muestran interés por la terminología normativa, con la que trabaja la filosofía práctica, porque definen de antemano sus cuestiones empíricas desde un punto de vista pragmático, relativo a la investigación, de manera que, de este modo, apenas desempeña algún papel el estado de cosas normativo o moral¹⁷.

Ello, porque pareciera que tanto los académicos de las ciencias sociales como de las humanidades dejasen imponerse la terminología de la gesta social y política para integrarla a elaboraciones conceptuales que terminan siendo confusas, por más potencia moral que estas tengan, lo que termina por dificultar su aplicación normativa. Por esto Honneth echa de menos el rigor en los distintos desarrollos conceptuales de discusiones normativas advirtiendo cómo se acuñan conceptos cotidianos al discurso político sin remitirse a las raíces filosóficas respectivas.

¹⁵ En el artículo “El camino del reconocimiento”, publicado por la revista *El hombre y la Máquina* – Edición julio/diciembre del año XXII, número 35. ISSN 0121-0777- hago un breve recorrido de las reacciones provocadas por Taylor con la Política del Reconocimiento, apuntando especialmente a que ninguno de los autores que lo interpelan profundizan en el concepto de Reconocimiento de Hegel.

¹⁶ Incluso, la académica Nancy Fraser continúa repitiendo la afirmación de que las claves del reconocimiento están en *el pasaje del amo y el esclavo* pero sin explicar a qué se refiere. Es, quizá, Gerd Bauman el único que se pregunta sobre el sentido del concepto pero ninguno se entrega a desentrañar lo que explora Hegel con el ‘reconocimiento’ en la *Fenomenología del Espíritu*.

¹⁷ Axel Honneth en entrevista con Francesc Hernández y Benno Herzog. ‘Conversación con Axel Honneth’ en *La Sociedad del Desprecio*. Editorial Trotta. Madrid, 2011, p. 41

Claro está que esta es una de las formas de encarar la filosofía política y asumir su nexo con una tradición filosófica y política; en este caso la alemana. En el modo anglosajón los que se imponen son los usos del lenguaje político corriente. Esto lo detalla el profesor Delfín Grueso cuando, al analizar la forma como recientemente se ha debatido sobre el reconocimiento, afirma que Nancy Fraser e Iris Marion Young “no precisan conceptualizar el reconocimiento en términos de una tradición filosófica largamente acreditada, sino que les basta con lo que el lenguaje político al uso ha venido a denominar reconocimiento”¹⁸ por lo que se puede entender que en el caso norteamericano es la gesta política la que le impone su sentido al lenguaje filosófico. En dicho plano, el uso político se le impone a la filosofía clásica cuando de presentar nuevas teorías se trata.

Posiblemente esto es lo que ha sucedido en el caso de la discusión sobre el reconocimiento; pero no encuentro suficientemente desarrollado ese concepto, al menos no de una forma que termine por estallar de significación, sino que se sumerge en lugares comunes inexplorados satisfactoriamente. Es por ello que me remito a Honneth, quien entrega un concepto de reconocimiento a partir del cual es posible analizar las relaciones entre distintas eticidades. Para llegar allí, intentaré dar respuesta, primero, a lo planteado por Hegel en el parágrafo ‘Señor y Siervo’¹⁹ de la *Fenomenología del espíritu*²⁰ donde el autor detalla otros aspectos importantes del reconocimiento tales como el valor de lo conflictivo en la relación de las autoconciencias; cosa poco o nada explorada por los estudiosos de la filosofía política. Espero, pues, hacer una distinción entre aquello que trata de endilgársele al pasaje ‘Señor y siervo’ y lo que considero un verdadero aporte inexplorado de esta obra. Luego de ello, pasaré al concepto desarrollado por Axel Honneth.

¹⁸ Delfín Ignacio Grueso Vanegas. ‘Teoría crítica, justicia y metafilosofía. La validación de la filosofía política en Nancy Fraser y Axel Honneth’. *Revista electrónica EIDOS*. No.16, Barranquilla enero/junio 2012. http://www.sci.unal.edu.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1692-88572012000100004&lng=es&nrm=iso

¹⁹ Seguiré a dos académicos que se refieren a este mismo pasaje como ‘Amo y Esclavo’; ellos son Jean Hippolite y Alexander Kojève; pero cuando cite a Hegel o trate de entender lo que este desentraña, me referiré al parágrafo ‘Señor y Siervo’. Así mismo me remitiré al trabajo de Luis Eduardo Gama quien se remite al mismo pasaje para dar cuenta del carácter conflictivo de las relaciones y el potencial del mismo.

²⁰ G.W.F. Hegel. *Fenomenología del Espíritu*, Fondo de Cultura Económica, México D.F., 1982.

1.2 Sobre el reconocimiento en 'Señor y siervo'.

A grandes rasgos lo que hace Hegel en 'Señor y siervo' es explorar cómo sucede la lucha por obtener un dominio sobre un otro considerado como perteneciente a la naturaleza²¹ y las implicaciones para los participantes en cuanto a la conquista de su libertad. La lucha por el reconocimiento de la *Fenomenología del espíritu* deja al lector con dos figuras

contrapuestas de la consciencia: una es la consciencia independiente que tiene por esencia el ser para sí, otra la consciencia dependiente, cuya esencia es la vida o el ser para otro; la primera es el *señor*, la segunda el *siervo*²².

El Señor es aquel que ha arriesgado su vida al máximo para ser reconocido como tal por el otro, el Siervo. Este ha sido percibido previamente por el primero como una consciencia igual a él.

Pasada la lucha en la que las consciencias arriesgaron sus vidas y donde ambas eligieron qué era lo más importante para cada una de ellas –para el Siervo la vida y para el Señor el señorío- sobreviene la relación de ambas. Es a este respecto que Hegel explica en qué consiste tanto el reconocimiento recíproco como el unilateral; en el primero “[c]ada una de ellas [-las consciencias-] ve a la *otra* hacer lo mismo que ella hace; cada una hace lo que exige de la otra y, por tanto, sólo hace lo que hace en cuanto la otra hace lo mismo”²³. He aquí el ideal de relación equitativa, pues ambos sujetos exigen del otro lo que están dispuestos a hacer o dar.

Pero lo que sucede en 'Señor y Siervo' no es recíproco por dos cuestiones: uno, porque el Señor exige del Siervo aquello que no está dispuesto a hacer. Jean Hippolite lo aclara diciendo:

“[I]o que el amo hace en el esclavo, el esclavo lo hace en sí mismo, se reconoce como esclavo (...) Sin embargo, lo que el esclavo hace en sí mismo

²¹ Alexander Kojève, *La Dialéctica del Amo y el Esclavo*, Editorial Leviatán. Buenos Aires, 2008.

²² Hegel, *op. cit.*, p. 117

²³ *Ibíd* p. 114

no lo hace el amo y lo que el amo hace en el esclavo no lo hace en sí mismo"²⁴.

El señor se comporta como tal mientras exige del siervo servidumbre, lo que no está dispuesto a hacer ni a dar. Y el siervo actúa como tal sin esperar que el señor haga lo mismo, sino que por el contrario, sabe que este no lo tratará de la misma forma como espera ser tratado. La segunda cuestión por la cual el reconocimiento en 'Señor y Siervo' no es equitativo es porque allí el reconocimiento del otro no sucede como el reconocimiento de un alter. De hecho Kojève detalla que el Señor "[e]xiste para un hombre, pero ese hombre **no es más que un esclavo**"²⁵, por lo que el Señor queda sin un referente en esta relación. Es por ello que Hegel considera este reconocimiento como *unilateral*, lo que le resulta "ocioso ya que lo que ha de suceder sólo puede lograrse por la acción de ambas"²⁶ consciencias.

Así, Hegel da pie para avanzar en las consecuencias de la relación Señor-Siervo; me refiero a la pérdida que vive el Señor de un espacio de crecimiento o de tendencia hacia su libertad; ello por situarse frente a alguien que no exige nada de él y en quien deposita su dependencia, de manera que aun siendo señor, es dependiente del otro. El otro, que es el siervo, llegará a la consciencia de la totalidad de su ser sin haber exigido nada del otro, pues su estatus se lo impide; y es el amo, quien exigiendo del siervo la satisfacción de sus deseos, contribuye a que este forje su libertad. De allí que desde esta tesis se destaque la importancia de un componente conflictivo para la forja de la libertad en el individuo, pues es la exigencia de otro empoderado en la relación, lo que posibilita el alcance de la independencia.

En 'Señor y Siervo', el Señor pierde aquello que lo llevó a despreciar la vida, su independencia, vaciándose así de sentido, de manera que pierde vínculo con el mundo sensible. La interpretación de Kojève sobre lo que le sucede al Señor es que este ha combatido

como hombre [por el reconocimiento] y consume como animal [sin haber trabajado]. Tal es su humanidad (...) Puede *morir* como hombre, pero no puede *vivir* sino como animal²⁷.

²⁴ Jean Hippolite. *Génesis y estructura de la fenomenología del espíritu*. Ediciones Península. España, 1991, p. 158

²⁵ Kojève, óp cit., p. 58. La negrilla es mía.

²⁶ Hegel, óp cit.

²⁷ Kojève, óp cit., p. 60

Se trata, pues, de un Señor que se pierde en sus deseos y depende totalmente del Siervo. En esta interpretación, es el Siervo quien alcanza la consciencia independiente: la libertad que en un principio no tenía, pues era preso de la vida;

[A]sí como el señorío revelaba que su esencia es lo inverso de aquello que quiere ser, así también la servidumbre devendrá también, sin duda, al realizarse plenamente lo contrario de lo que de un modo inmediato es²⁸.

En esta forma de revisar el pasaje, el Señor queda deseando aquello que no tiene: la independencia. Ha arriesgado su vida para depender de un Siervo que se convierte en alguien indispensable para él. El Señor entrega su independencia y si otrora tuvo una relación inmediata con el mundo sensible y otras consciencias, ahora sus relaciones son de puro deseo; de realización de sus deseos a través del Siervo a quien le entrega su independencia pues es quien transforma la cosa para satisfacer al Señor.

Otro ejercicio interesante referido al trabajo de Hegel en 'Señor y Siervo', es el de Luis Eduardo Gama, quien nos da otras luces sobre el papel de este pasaje para la comprensión del reconocimiento en La Fenomenología del Espíritu. En esta revisión, el deseo de reconocimiento no trata de la aspiración a ser reconocido como ser humano, pues en tanto se asume como conciencia que supera lo animal, la autoconciencia ya se ha asumido como humano. El reconocimiento refiere, en esta lectura, a un deseo

de ser reconocido como instancia de verdad, esto es, como individuo que ha roto toda dependencia con respecto a sus apetitos vitales y se yergue a sí mismo como el centro de determinación de la realidad y de su propio ser²⁹.

La autoconciencia concebida como instancia de verdad constituiría la base para la imposición y consecuente superación de los propios límites, y ser reconocido por otra autoconciencia, implica ser valorado como quien, a partir de una interpretación de la realidad, se impone a sí mismo sus propios retos. En la lectura que nos ofrece Gama, cuando el otro consigue destacarse frente a mí, tratando de alterar mi pretensión de verdad, *que hasta el momento constituía mi mundo*, se activa una apertura de mi entendimiento, y la exigencia de reconocimiento disputa una subsiguiente. Hasta aquí se podría dar cuenta del encuentro de las dos

²⁸ Hegel, óp cit., p. 119

²⁹ Luis Eduardo Gama. 'Los caminos hermenéuticos del reconocimiento' en Reconocimiento y diferencia. Idealismo alemán y hermenéutica: un retorno a las fuentes del debate contemporáneo. María del Rosario Acosta, compiladora. Siglo del hombre Editores. Universidad de los Andes. 2010, p. 283

autoconciencias en 'Señor y Siervo' y la consecuente lucha por el reconocimiento, lo cual no alteraría lo revisado de este pasaje, a la luz de la lectura de Kojève e Hipolite.

Seguidamente, Gama apela a Gadamer para destacar un carácter amenazante de esa demanda de apertura que se exige del otro, por lo que "la realidad de la relación entre el yo y el tú consiste en ser una relación de conflicto"³⁰. Ese carácter conflictivo sería el que Hegel habría descrito como la experiencia de la lucha por el reconocimiento y que, lejos de indicar *una estructura antropológica o moral*, se concentraría en *un momento eminentemente ontológico* donde revela que la realidad de la existencia humana "consiste en estar inmersa siempre en horizontes de sentido, que necesariamente son dislocados o descentrados por la apertura de verdad que se hace evidente con el advenimiento del otro"³¹. Se trata de una exploración muy particular de lo conflictivo en la lucha por el reconocimiento porque no se entiende desde una perspectiva moral como el deseo de dominación del otro por vía física o ideológica, sino que destaca la susceptibilidad esencial del entendimiento al contacto con otra instancia de verdad. Una vez lograda la dislocación del entendimiento del otro, dicho entendimiento requiere de un reacondicionamiento que constituye una transformación en el entendido de que el sujeto no puede quedarse dislocado, sino que requiere entender el mundo como posible. Que este rasgo de la existencia humana sea desentrañado de esta forma indica que el entendimiento humano está sujeto a la transformación por tratarse de un rasgo inherente a su ser.

El que aquí se afirme que al interior de toda relación subsiste el conflicto entre dos pretensiones distintas de verdad, no quiere decir que se niegue la existencia de relaciones cordiales y colaborativas; incluso cuando este tipo de relaciones se dan, el sustrato conflictivo también está allí. Lo importante aquí es destacar que el carácter conflictivo de las relaciones entre distintos no es en su totalidad necesariamente negativo. Antes bien, provoca la apertura y transformación de los entendimientos, cosa que exploraremos llegado el momento apropiado.

Hasta aquí he intentado explorar lo que algunos teóricos han conceptualizado sobre el reconocimiento que Hegel trabaja en 'Señor y Siervo', lo que me ha permitido percibir dos lecturas: Una es la que da cuenta del reconocimiento unilateral, en donde una de las autoconciencias no es reconocida como un alter. Este tipo de reconocimiento ha sido característico de las relaciones entre distintos a lo largo de

³⁰ Ibid, p. 281

³¹ Ibid, p. 282

la historia humana³², aunque los filósofos y teóricos políticos, e incluso los mismos gestores sociales, aspiren a una única forma de entender el reconocimiento, acorde a una loable reciprocidad, que se encuentra en el plano de lo ideal, mientras que el reconocimiento unilateral se encuentra en el plano fáctico. Me interesa señalar pues, que este sentido del reconocimiento es también aplicable al análisis de las relaciones entre distintos. La otra lectura, remite a la exigencia de apertura de los entendimientos al interior de una relación que es característicamente conflictiva. A ambas lecturas me seguiré refiriendo a lo largo del presente trabajo.

Habiendo avanzado en la lectura del reconocimiento unilateral, puedo dirigirme al reconocimiento intersubjetivo desarrollado por Axel Honneth³³, en una actualización de las elaboraciones hegelianas que se encuentran en el *Sistema de la Ética* y la *Filosofía del derecho*. De ello me serviré para dar cuenta de mi tesis: que el reconocimiento es una característica de las relaciones entre distintos que implica la transformación de la relación en la que uno y otro se desenvuelven y que dicha transformación pasa por la expansión de los entendimientos de quienes participan en la relación. Entender al reconocimiento como un rasgo de la interacción humana, sabiendo que habrá variadas formas de este, nos aleja de la idealización que se tiene del concepto. En vez de concebirlo como un elemento extrínseco a la relación que se ha de ganar o alcanzar, podremos propender por mejores formas de relacionarnos, es decir, mejores formas de reconocimiento; pero sobre todo, valorar el reconocimiento que ya ha acaecido al interior de la relación.

1.3 Hacia una comprensión del reconocimiento intersubjetivo

Antes de concentrarme en lo que es el reconocimiento intersubjetivo en Axel Honneth, considero pertinente hacer un alto para distinguir los tipos de reconocimiento –recíproco y unilateral- que he encontrado a partir de la revisión de los autores mencionados. El reconocimiento recíproco es aquel esgrimido y luchado por los grupos que alegan la subvaloración de la sociedad hegemónica,

³² Caso la imposición del imperio Azteca a los pueblos vecinos, lo que le valió la enemistad de estos y la posterior alianza entre conquistadores europeos y los pueblos sometidos.

³³ Axel Honneth, *Las luchas por el reconocimiento*. Editorial Crítica, Grijalbo Mondadori. Barcelona 1996.

pretendiendo alcanzar algún día la valoración de aquello que les distingue. El reconocimiento unilateral es en parte la expresión fáctica de esa subvaloración que ha obligado a unos a reconocer el prestigio del otro, mientras que ese otro empoderado no valora nada del desprestigiado. Ahora me concentraré en el trabajo que adelanta Honneth para conceptualizar lo que llama reconocimiento intersubjetivo y así exponer por qué su planteamiento es afín al mío.

A partir de la actualización hecha por Axel Honneth³⁴ del concepto hegeliano de reconocimiento –ello, en una teoría del *reconocimiento intersubjetivo*³⁵–, el autor sostiene la dependencia característicamente humana del reconocimiento en la configuración de la identidad. La *constitución de una autorreferencia práctica* está sometida a la *cooperación y aceptación* por parte de otros seres humanos³⁶ que vienen a ser determinantes en la forma de imaginar la sociedad en la que uno se desenvuelve, y así, de la forma de imaginarse a uno mismo.

Axel Honneth adelanta un análisis de las tres formas de relación que en Hegel son fundamentales para la constitución de una vida ética; ellas son las que suceden al interior de la familia, del Estado y de la sociedad civil. Así, a la forma del respeto moral que Kant presentara como asunción de la autoridad de la ley moral, y que Hegel adopta como relación del derecho, éste habría añadido “otras dos formas de reconocimiento recíproco, a las que debían corresponder también grados

³⁴ Claro está que hay quienes afirman que lo que está haciendo Axel Honneth es un trabajo de mayor aliento. En la introducción a la versión española de *La Sociedad del desprecio*, Francesc Hernández y Benno Herzog plantean que la actualización hecha por Honneth sería parte de un trabajo mucho más ambicioso que la sola actualización del concepto hegeliano de reconocimiento. La hipótesis de los autores es que Honneth presenta la obra de Hegel como una teoría de la justicia, de manera que se tendría que entender *La Filosofía del Derecho* “como la teoría de las condiciones sociales de posibilidad de la realización de la voluntad libre, esto es, una teoría normativa de la justicia social o, si se prefiere, una sociología crítica”. Hernández y Herzog, óp cit., p. 28

³⁵ Honneth desarrolla su trabajo siguiendo igualmente la psicología social de Georg Mead, lo que emplea para afirmar la ‘dependencia característicamente humana del reconocimiento intersubjetivo’ al que quiere llegar. Es por ello que se le acusa del vaciamiento de la filosofía, la cual remplazaría por el trabajo de los científicos sociales, y que, a decir de Agapito Maestre, habría heredado de su mentor Jürgen Habermas. Agapito Maestre. La formación de la identidad en la reflexión contemporánea. Revista de libros No. 13 enero 1998. Pág. 19-20. Fundación Caja Madrid. <http://www.jstor.org/stable/30232322>. Accessed: 24/03/2011 17:42. Pág 19. Pero Mead a su vez había acudido a la teoría hegeliana para explicar su psicología social y Honneth ya nos ha mostrado su independencia de Habermas, cuestionando abiertamente los supuestos básicos de la ética del discurso “porque me parece demasiado formalista y no tiene en cuenta la moralidad interna de las distintas relaciones de reconocimiento”, afirma Honneht en entrevista con Hernández y Herzog.

³⁶ Axel Honneth. “Reconocimiento y obligaciones morales”. Artículo escrito a petición del Consejo Editorial para el número 8 de la RJFP, Universidad Goethe, Frankfurt, p. 13

especiales de la relación consigo mismo individual³⁷: la relación afectiva y la relación comunitaria. En Honneth estas relaciones se corresponden con las esferas de reconocimiento: la esfera del amor, la del derecho y del logro que le dan al individuo los elementos para hablar de sí mismo en tres aspectos distintos: en la relación íntima, en las relaciones jurídicas y en las relaciones sociales flexibles, respectivamente.

Dicho análisis le sirve a Honneth para ponderar *las luchas moralmente motivadas de los grupos sociales* como luchas por el reconocimiento que constituyen “el intento colectivo de proporcionar la implantación de formas ampliadas de reconocimiento recíproco institucional y cultural”³⁸. Estos grupos adelantan su lucha en la búsqueda de un tipo de valoración normativa del Estado y una asignación de estatus por parte de la sociedad en pleno³⁹ pues no ven representadas sus características y potencialidades en los objetivos de esta.

Honneth explora la experiencia del reconocimiento intersubjetivo en su posibilidad de generar “un progreso en las condiciones de la eticidad (...) [advirtiéndolo] los intercambios dinámicos que debían existir entre la adquisición intersubjetiva de la autoconciencia y el desarrollo moral de la comunidad entera”⁴⁰. Siendo así, la eticidad surgiría como un desarrollo del individuo que se forma en la búsqueda de su autonomía, en diálogo con las costumbres sociales. La 'eticidad' se constituye como la “institucionalización social de los valores y principios compartidos por una comunidad”⁴¹ y la experiencia de reconocimiento social se verifica, para Honneth, en este ámbito.

Pero, ¿cómo construye Honneth su teoría? El autor analiza en el capítulo V de *La lucha por el reconocimiento*, las tres formas del reconocimiento recíproco consideradas por Hegel y que para Honneth no han sido lo suficientemente justificadas, ni demostradas empíricamente. Honneth se refiere al planteamiento de Hegel de unos

³⁷ Ibíd., p. 8

³⁸ Honneth. *La lucha por el reconocimiento*, óp cit, p. 115

³⁹ El trabajo de Honneth también es valorado en la medida que se ocupa de “la capacidad para apreciar como valiosas las capacidades y cualidades de los demás”. José Manuel Romero Cuevas. *Las tareas actuales de la teoría crítica*. Revista de libros de la Fundación Caja Madrid. No. 131 (Nov. 2007) p. 36. Fundación Caja Madrid. <http://www.jstor.org/stable/30231023> accessed: 24/03/2011 17:45, p. 36

⁴⁰ Honneth. *Reconocimiento y obligaciones morales*, óp cit, p. 7-8

⁴¹ Miguel Giusti. “Reconocimiento y gratitud”. El “itinerario” de Paul Ricoeur. En: <http://red.pucp.edu.pe/cipher/IV%20Jornadas/Giusti.pdf>. Pág. 9. Sacado de la página del Círculo Peruano de Fenomenología y Hermenéutica : http://red.pucp.edu.pe/cipher/?iv_jornadas.htm.

elementos necesarios para un concepto comprensivo y completo de 'voluntad libre' –la noción de libertad 'negativa', la 'opcional' y finalmente la 'comunicativa'- [las cuales] fueron presentadas en la forma de esferas sociales discretas que se siguen una a la otra en una línea ascendente, una por una, pero que tienen que actuar juntas para asistir al sujeto individual en el proceso de autorrealización⁴².

Es de aclarar que en Hegel existe un concepto que difícilmente adquiere traducción al español con una conjunción de verbos y que no es explicado por Honneth o por sus traductores; concepto que ha dado para hablar de una jerarquización de las esferas de relación en Hegel, al igual que de una interdependencia. De hecho Honneth afirma que “[l]a relación entre ‘la familia’, ‘la sociedad civil’ y ‘el Estado’ no intentaría ser de igualdad normativa, sino que sería jerárquica”⁴³, pues Hegel las dispone paralelamente con las formas de relación cognitiva con el mundo⁴⁴, por lo que vendrían a ser “esferas de acción intersubjetiva indispensables para la realización de [esa] ‘voluntad libre’, dada la estructura comunicativa de la libertad”⁴⁵ en Hegel. El concepto al cual me refiero es el *Aufhebung* que viene a significar algo así como ‘superar conservando’ y que encuentra su mejor expresión en la ‘Síntesis’ hegeliana que es la superación de la ‘Tesis’ y la ‘Antítesis’, conservando la relevancia de ambas. Esto para explicar lo que Honneth nos presenta como jerarquización de las esferas de relación en Hegel, de lo cual se entendería que los impases que se presentan en estas, se resuelven en la siguiente esfera de relación. El concepto de *Aufhebung* permite entender que la superación de tales impases requiere contar con la esfera de relación en la que suceden los mismos y con una superior, conservando la relevancia de ellas en la constitución de la identidad del individuo⁴⁶.

⁴² Axel Honneth, *The pathologies of individual freedom*. Princeton University press, Princeton 2001, p. 28. Traducción propia. En la edición inglesa, textualmente: “necessary elements of a comprehensive and complete concept of ‘free will’ –the ‘negative’, the ‘optional’ and finally the ‘communicative’ notion of freedom- [which] were presented in the form of discrete social spheres that follow each other in an ascending line, one by one, but that must act together to assist the individual subject in the process of self-realization”.

⁴³ Ibíd, p. 58. Traducción propia. En la edición inglesa, textualmente: “The relationship between ‘the family’, ‘civil society’ and ‘the state’ is not intended to be one of normative equality, but is hierarchical”.

⁴⁴ Ibíd, p. 61-62.

⁴⁵ Ibíd, p.19. Traducción propia. En la edición inglesa, textualmente: “spheres of intersubjective action that are indispensable for the realization of [that] ‘free will’”. Pero nos dice que más allá, lo que quería Hegel era “to allocate a legitimate place in the institutional order of modern societies to those conceptions of freedom that are necessary, but not sufficient –and therefore incomplete- conditions for individual self-realization”.

⁴⁶ No estoy diciendo con esto que Honneth afirme que la relación entre las esferas hegelianas sea jerárquica, más bien insisto en que considerarlo así puede ser un problema de traducción. Las

Pero en la actualización que presenta Axel Honneth, las esferas del reconocimiento ya no presentan la característica hegeliana de superación de la anterior –o *aufhebung*-. Para Honneth, en las esferas del amor, la ley y el logro, crece la autonomía subjetiva del singular, y los impases que se presentan entre los individuos se superan en la esfera en la cual se relacionan y no en ninguna otra. El autor ubica las formas de reconocimiento en esferas separadas de la reproducción social⁴⁷ que corresponden a la familia, la sociedad civil y el Estado. Esta distinción remite “a modelos de reconocimiento recíproco diferenciados, a los que además debe corresponder un potencial diferente de desarrollo moral y diversos tipos de autorreferencia individual”⁴⁸; potenciales que reconstruye a continuación en el orden del amor, el derecho y la solidaridad. En lo que sigue me dedicaré a explicar en qué consiste cada una de las esferas, para dar cuenta de cómo sucede el reconocimiento en la esfera social, por el que luchan los grupos que alegan diferencias culturales. Esta descripción elucidará la forma de las relaciones intersubjetivas que al final me permitirá sostener mi tesis del reconocimiento como camino.

1.3.1 Las esferas de relación y la constitución de la identidad

La esfera del amor la explica Honneth a partir de la necesidad vital que tiene el niño de recibir protección y confianza. El reconocimiento afectivo se desarrollaría a partir de que “la infancia se desmarcó como una fase del proceso vital que requería una protección especial”⁴⁹. Los padres, habiendo adoptado unas obligaciones especiales, acompañan al infante durante “el camino que va desde la indefensión orgánica hasta el desarrollo de la confianza en sí mismo”⁵⁰. Pero esta esfera no se agota en la relación padres-hijos, sino que se extiende a las relaciones matrimoniales y las de amistad en la medida en que de las relaciones de afecto participan sujetos que se necesitan mutuamente.

lecturas que he adelantado de los escritos de Honneth han sido del español, del inglés y del francés, no del alemán, por lo que no me comprometo a afirmar tal cosa y tampoco lo opuesto pues esta distinción no es relevante para los propósitos de la tesis que estoy defendiendo.

⁴⁷ Axel Honneth, “Redistribución como reconocimiento: Respuesta a Nancy Fraser”, en *¿Redistribución o Reconocimiento?* Ediciones Morata. Madrid 2006, p. 116

⁴⁸ Honneth, *La lucha por el reconocimiento*, óp cit, p. 117

⁴⁹ Honneth, *Redistribución como reconocimiento* óp cit, p. 110

⁵⁰ *Ibíd*

En la esfera del amor se inscriben, pues, todas las relaciones primarias, es decir aquellas que se sostienen por fuertes lazos afectivos. Para profundizar debemos entender el 'amor' como lo explica Hegel y parafraseando a Honneth, como aquel estadio donde los sujetos se confirman recíprocamente su naturaleza necesitada y se reconocen como entes de necesidad, de manera que los particulares se saben unificados en la experiencia de mutua atención amorosa, pues en su necesidad son dependientes del otro⁵¹. Honneth explica que este reconocimiento debe tener un carácter de 'aquiescencia y aliento afectivos' puesto que su rechazo o satisfacción son expresados directamente debido a la presencia física del otro, su 'existencia corporal' y a la valoración surgida del mutuo sentimiento. El autor se rige aquí por la fórmula hegeliana según la cual el amor es 'un ser-sí-mismo en el otro' por lo que "las relaciones afectivas están destinadas a un equilibrio precario entre autonomía y conexión"⁵².

Es con el psicoanálisis que se llega a la comprensión de que las interacciones sucedidas en la edad temprana con la entrega simbiótica, son determinantes en la formación de la autoafirmación individual, "por eso la investigación tradicional de la teoría de la relación objetal es apropiada para facilitar el entendimiento del amor como una relación de interacción, en cuya base yace un modelo específico de reconocimiento recíproco"⁵³; modelo que se fundamenta en la experiencia del 'contacto satisfactorio' del lactante con la madre, pues es durante los primeros meses de vida que se "desarrolla una predisposición activa al establecimiento de un entorno interpersonal, que proporciona la base para formas más tardías de conexión emocional"⁵⁴.

Como ya anunciaba, las consecuencias de esta relación no son exclusivas del bebé, pues la interacción madre-hijo "cumple un proceso altamente complejo, en el que los participantes recíprocamente se ejercitan en la capacidad de vivir en común sentimientos y sensaciones"⁵⁵, tales como el "desbordamiento de la propia omnipresencia [que el lactante experimenta de la madre; y] (...) la madre, a su vez, debe percibir todas las reacciones de su hijo como parte de una única esfera de acción"⁵⁶. A futuro, la resolución de esta relación permitirá o no "el logro de lazos afectivos [que] depende[n] de la capacidad tempranamente adquirida de equilibrio

⁵¹ Honneth, *La lucha por el reconocimiento*, óp cit, p. 118

⁵² *Ibíd*

⁵³ *Ibíd*

⁵⁴ *Ibíd*, p. 119-120

⁵⁵ *Ibíd*, p. 120

⁵⁶ *Ibíd*, p 121-122

entre simbiosis y autoafirmación”⁵⁷. La forja de la autonomía sólo se da una vez que ambos han reconocido su mutua dependencia, luego de lo cual la madre “puede ampliar su campo de atención social, porque empieza a liberarse de su identificación primaria corporal, con el lactante”⁵⁸, lo que le significa al niño una ‘escalonada des-adequación’ y le lleva a “un desarrollo intelectual que, con la ampliación de los reflejos condicionados, aporta la capacidad de una diferenciación cognitiva entre sí y el entorno”⁵⁹. A esta separación el niño responderá con agresividad, luego de lo cual, advirtiendo la resistencia de la madre, se hace capaz de prescindir de la omnipresencia narcisista de ella: “sólo en el intento de destrucción de la madre, el niño vive que está destinado a la atención amorosa de una persona que existe con pretensiones propias, independiente de él”⁶⁰. Es esto lo que debemos entender como ‘ser en sí mismo en otro’, al “modelo elemental de todas las formas maduras del amor”⁶¹ donde se es dependiente del amor del otro, sin necesidad de fundirse simbióticamente.

La forja de la autoconfianza del niño se da, entonces, como respuesta ante el amor de la madre, pues seguro del amor maternal, adquiere la confianza de sí mismo que le permite sin angustia ‘ser solo consigo’⁶². Es la resolución de esta relación la que precede a las subsiguientes relaciones amorosas que emprenderá el individuo a lo largo de su vida, debido al deseo de fundirse con otra persona, pues todas las relaciones amorosas son “alimentadas por la evocación inconsciente de aquella vivencia originaria de fusión que imprimió los primeros meses de la relación madre-hijo”⁶³.

La relación afectiva le provee al particular una seguridad por la dedicación del otro a partir de la cual adquiere la conciencia de “poder abrirse por sí mism[o] en una autorreferencia distendida”⁶⁴, por lo que el sujeto gana una autonomía que también reconoce en el otro. De aquí que para Honneth este reconocimiento no designe una situación intersubjetiva “sino su arco de tensiones comunicativas que continuamente mediatiza la experiencia de poder-ser-solo con la de fusión”⁶⁵; de manera que la tensión entre el deseo de fusión y la autorreferencia generan la reciprocidad de la relación amorosa. A partir de allí el individuo encuentra su

⁵⁷ Ibíd, p. 121

⁵⁸ Ibíd, p. 123

⁵⁹ Ibíd, citando a Winnicot.

⁶⁰ Ibíd, p. 125

⁶¹ Ibíd, p. 124

⁶² Ibíd, p. 129

⁶³ Ibíd, p. 129

⁶⁴ Ibíd, p. 130

⁶⁵ Ibíd, p. 130

autonomía individual y la del ser amado, y debe ser recíproca porque reconocimiento “designa aquí el doble proceso de una simultánea entrega libre y del lazo emocional de la otra persona”⁶⁶. Honneth anota que para Hegel esta ganancia de autonomía es la que garantiza la formación de ‘toda eticidad’ “pues sólo aquella conexión simbiótica que surge por la recíproca y querida delimitación, crea la medida de la autoconfianza individual que es la base imprescindible para la participación autónoma en la vida pública”⁶⁷. Esto conlleva a la siguiente esfera de relación.

El reconocimiento que se da en la relación del derecho, denominado reconocimiento jurídico, debe ser entendido como el estatus que pretende el individuo como miembro de una sociedad que le reconoce ciertos derechos que le cobijan como integrante de esa sociedad política. En Hegel el singular, al tener conciencia de sí mismo como ser autónomo, encuentra al otro como un individuo que es igualmente autónomo. Se establece así el vínculo entre las dos esferas ya que en la esfera del amor, el sujeto lograría las condiciones de su propia autonomía para, en la siguiente esfera, reconocerla en el otro.

La certeza sobre los derechos de los otros, brinda la seguridad sobre los propios derechos, lo que constituye la posibilidad de un reconocimiento recíproco⁶⁸. Para Honneth, la reciprocidad en el derecho no puede comprenderse como un atributo inherente al ser humano ni como un rasgo fijo del Estado liberal. Por el contrario, “desde la inicial indeterminación de lo que constituye el estatus de una persona responsable, resulta una apertura estructural del derecho moderno a paulatinas ampliaciones y precisiones”⁶⁹. Esta forma de reconocimiento estaría sujeta a modificaciones en la medida que se amplía la estructura de derechos que cobija a ciudadanos de distintas condiciones.

La estructura de derechos es, pues, flexible porque puede integrar nuevos derechos o nuevas obligaciones a la ciudadanía, al igual que restringirlos. Pero también es relativa a las condiciones particulares del ciudadano que ampara, ya que estas orientan la diferenciación del contenido de sus derechos. El

⁶⁶ Ibíd, p. 132

⁶⁷ Ibíd, p. 133

⁶⁸ Esta forma de concebir la intersubjetividad de la autonomía personal es lo que le parece sugerente a Javier Gracia Calandín, pues constituye una autonomía de reconocimiento recíproco que *desafía el individualismo*, en el entendido de que esa autonomía no se construye en el solipsismo sino en la relación interpersonal. Javier Gracia Calandín. ‘Relevancia filosófica del reconocimiento’, en *Bioética, reconocimiento y democracia deliberativa*. Editorial Comares, S.L. Valencia, 2011, p. 282

⁶⁹ Axel Honneth, *La lucha por el reconocimiento*, óp cit, p. 136

reconocimiento que se otorga en esta esfera se debe a un concepto de respeto, como el que se prodiga frente a

un hombre en tanto que persona[, como] una especie de 'recognition respect', porque se trata de un ser con cualidades personales; así, esta forma de respeto universalizado conserva algo de la significación de aquella empírica toma de conocimiento que ya se encastra semánticamente en la palabra 'reconocimiento' (...) Reconocer a cualquier hombre como persona debe entonces significar actuar respecto a todos en la forma a que moralmente nos obligan las cualidades de una persona⁷⁰,

lo que conlleva a dos operaciones de conciencia en la que incurren los individuos al interior de la esfera del reconocimiento jurídico: primero, el entendimiento de un 'saber moral' sobre las obligaciones y derechos jurídicos de los que se disponen como personas autónomas; segunda, la interpretación empírica que indica la especificidad del individuo que se tiene en frente, y al que cobijan o no derechos diferenciados. Esta última operación es la que lleva a una evaluación cuyos resultados pueden forzar hacia la ampliación del ordenamiento jurídico⁷¹ en el evento de constatar que esos derechos no sean suficientes o que, por el contrario, conlleven a una diferenciación inequitativa entre ciudadanos.

En la esfera jurídica se da una *distinción de los derechos subjetivos* que le permiten al individuo actuar como persona moralmente responsable. Dicha distinción se da en tres formas: 1. *derechos liberales de libertad*, que son los derechos negativos que cobijan al singular en cuanto a la protección jurídica frente a las intervenciones en su esfera de libertad. 2. *derecho político de participación*, que son los derechos positivos que le asisten en cuanto a la participación en los procesos públicos de formación de la voluntad; y 3. *derechos sociales al bienestar*, que son los derechos positivos que le permiten participar de modo limpio en la distribución de los bienes fundamentales⁷², lo que le significa una garantía para hacer efectivo su derecho a la participación. Estos derechos están, pues, sujetos a transformaciones de diversos tipos en la medida que a ello fuerce la percepción de bienestar de la sociedad que cobija el Estado, de manera que es esa sociedad la que da vida al sistema de derechos por cuanto puede dar cuenta de la pertinencia u obsolescencia de los mismos. Heikki Ikaheimo y Arto Litinen sostienen que en esta esfera los individuos admiten o asumen las normas demandadas como

⁷⁰ Ibíd, p. 138

⁷¹ Aquí funciona la ejemplificación de Hegel según la cual "el delincuente fuerza el ordenamiento civil del derecho a una ampliación acerca de las dimensiones de la igualdad de oportunidades". Ibíd, p. 141

⁷² Ibíd

válidas, buenas o genuinas, y de no darse esta percepción, lucharán por alcanzar tal validez⁷³. Pero esto sólo lo puede hacer el individuo si socialmente se le concede *un nivel de vida*⁷⁴ digno.

La tercera esfera del reconocimiento es la esfera del logro, que surgiría con la transición a la sociedad burguesa-capitalista; una transformación que derrumbaría el principio de honor por el de éxito individual con el ascenso de la burguesía económica al lugar de privilegio ocupado hasta entonces por la nobleza. Honneth distingue un cambio de este médium en el paso a la modernidad que generó una “transformación de los conceptos de honor en categorías de ‘consideración’ social o de ‘prestigio’”⁷⁵, de manera que lo que se alcanzaba con el cumplimiento de tareas sociales acordes con la escala social para los miembros de un estatus culturalmente tipificado, pasa a ser cuestionado por el ‘sujeto individualizado histórico-vitalmente’. Luego de que las “obligaciones éticas fueron vistas en transparencia como resultado de procesos de decisión intramundanos, se debió cambiar igualmente, como presupuesto de valor del derecho, también la evidencia cotidiana del carácter del orden de valores sociales”⁷⁶. Así, se cuestionan los valores y la escala según los cuales se otorgaba el honor social a partir de una lucha por introducir nuevos principios a tal valoración, pero sobre todo al debatir los principios establecidos. Este tipo de lucha se puede equiparar a la que se adelanta en la esfera del reconocimiento jurídico promovida por los derechos positivos de participación para la conformación de la voluntad, pues en dicha esfera las transformaciones son adelantadas a partir de percepciones de injusticia, en pro de alcanzar sensaciones de bienestar. En la esfera social, son las sensaciones de desprecio las que motivan al individuo o al grupo a cuestionar la escala de valoración de la sociedad para apreciar, así, el bien que constituye la presencia del otro en dicha sociedad. “En adelante sólo el sujeto como una magnitud histórico-vital individualizada entra en el campo de la valoración social”⁷⁷ por lo que se hace posible que una persona se perciba “como ‘valiosa’ si se sabe reconocida en operaciones que precisamente no comparte indiferentemente con

⁷³ Los autores exploran tres sentidos en los que usualmente se entiende el reconocimiento: el primero como identificación, que tiene que ver más con el plano cognoscitivo y que nos permite hablar de reconocer a alguien como recordándolo o distinguiéndolo. El segundo sentido es en relación a las entidades normativas. El tercer sentido es el de la estima para lo que se remiten al trabajo de Honneth. Heikki Ikaheimo y Arto Litinen. ‘Analyzing Recognition. Identification, Acknowledgement, and Recognitive Attitudes towards Persons’, en *Recognition and Power*. Cambridge University Press, 2010. Pág. 35-36

⁷⁴ Honneth, *La lucha por el reconocimiento*, óp cit, p. 144

⁷⁵ Ibíd

⁷⁶ Ibíd p, 153

⁷⁷ Ibíd.

los otros”⁷⁸, pero que igual realiza en sí mismo o en la sociedad impactando directa o indirectamente a los otros. Ello porque

ya no son las cualidades colectivas, sino las capacidades histórico-vitalmente desarrolladas del singular, las que comienzan a orientar la valoración social (...) [de manera que ahora se] abren modos diferenciados de autorrealización personal⁷⁹.

La transformación en los criterios del valor social de honor a prestigio permite observar que las nuevas categorías inciden en la valoración social de las que “goza el singular por sus operaciones individuales y por sus capacidades”⁸⁰.

En la esfera del logro el individuo aspira a una valoración social referida a sus cualidades y facultades, para la cual no son suficientes el reconocimiento afectivo ni el jurídico. Los criterios de esta valoración se determinan en un horizonte histórico vital por la sociedad misma. Será la forma como se entienda culturalmente cada sociedad, lo que proporcione “los criterios según los que se orienta la valoración social de las personas, porque sus capacidades y actuaciones pueden ser intersubjetivamente estimadas en la medida que cooperan en la realización de valores socialmente definidos”⁸¹. Tales valores pueden transformarse, igualmente, acorde con la pluralidad de orientaciones expuestas por los participantes, en relación con el horizonte que se proponga la sociedad.

Un aspecto necesario para la determinación de los criterios de valoración social en el modelo de Honneth, es la existencia de unos objetivos comunes a los individuos con los cuales pueda encontrarse una relación de coherencia entre las realizaciones de uno y otro. Esto,

porque el Ego y el Alter sólo pueden recíprocamente valorarse como personas individualizadas bajo la condición de que ellos compartan la orientación a valores y objetivos que, recíprocamente, les señalen la significación o la contribución de sus cualidades personales para la vida de los otros⁸².

Aquí se advierte un principio que orienta la convivencia entre distintos y que consistiría en compartir ciertos valores y objetivos hacia cuya consecución deben propender las realizaciones de los individuos, lo que daría pie a identificar al otro como par, luego de ser visibilizado como partícipe en el alcance de los objetivos

⁷⁸ Ibid.

⁷⁹ Ibid, p. 154

⁸⁰ Ibid

⁸¹ Ibid, p. 150

⁸² Ibid

compartidos. Es este sentido del reconocimiento al que aludía Hegel, en 'Señor y Siervo' como reconocimiento recíproco en el cual los partícipes de la relación exigen del otro lo que están dispuestos a hacer o a dar. Este aspecto va en consonancia con la forma prescriptiva en que Taylor entiende el reconocimiento, basado en las reflexiones de Rousseau y Hegel; sólo que Taylor rescata el valor de la equidad en la interacción, mientras que Honneth, además, entiende la existencia de objetivos comunes de la sociedad como un garante para determinar el aporte de sus miembros desde distintas formas de bien.

El reconocimiento que sucede en la esfera del logro tiene que ver, pues, con la valoración de las particularidades del otro y que están en coherencia con los objetivos de la sociedad de la que es parte, lo que, para Honneth, implica "un médium social que puede expresar la diferencia de cualidad entre los sujetos humanos en una forma intersubjetivamente coaccionante"⁸³. Es esta forma de reconocimiento la que se presenta como el ejercicio de visibilización del otro como individuo aportante de elementos necesarios para el desarrollo de la sociedad en la que habita. Será en la multiplicidad de esas cualidades que se conforma lo que Honneth llama la 'evidencia cultural' de cualquier sociedad. Será la forma como se entienda culturalmente cada sociedad lo que proporcione "los criterios según los que se orienta la valoración social de las personas, porque sus capacidades y actuaciones pueden ser intersubjetivamente estimadas en la medida que cooperan en la realización de valores socialmente definidos"⁸⁴, valores que, como anunciaba anteriormente, son susceptibles de transformación. Es pues en la esfera del logro, donde tiene cabida el reclamo de los grupos por estima social, dando, así, pie a la expansión de la esfera misma.

Ahora, lejos de la valoración elitista del honor, se nombra como prestigio o consideración al "grado de reconocimiento social que merece el singular por la forma de autorrealización, porque con ella contribuye en una determinada medida a la conversión práctica de los objetivos abstractamente definidos de la sociedad"⁸⁵. De esta forma adquiere relevancia el tipo de horizonte de valores que se propone la sociedad y la flexibilidad en las autorrealizaciones de sus ciudadanos pues tal horizonte de valores "debe poder servir como sistema

⁸³ *Ibíd*

⁸⁴ *Ibíd*, p. 150

⁸⁵ *Ibíd*, p. 155

englobante de valoración”⁸⁶; un sistema que sea revisado constantemente por los ojos de los ciudadanos como un bien común⁸⁷.

Con lo anterior, Honneth no está diciendo que las injusticias –como experiencias de incumplimiento o cumplimiento incompleto de un principio legítimo- a las que se deban atender sean únicamente aquellas expuestas públicamente. De hecho, destaca la importancia de las formas no públicas de ‘reprobación ética’ que no son elevadas a un ámbito público, como lo exigiera Habermas, y que por lo tanto “no han alcanzado el nivel de juicios de valor elaborados”⁸⁸. Estas expresiones, como el murmullo de unos obreros ante la conducta inapropiada de un jefe, deben concebirse, según Honneth, como “protestas colectivas culturalmente codificadas o de simples actitudes de muda ‘reprobación moral’”⁸⁹. Y es que existen situaciones más fuertes que dificultan la expresión de tales reprobaciones éticas; entre otras, la limitación de medios para tal fin o la prohibición silenciosa y represiva. Honneth se apoya en Foucault para recabar lo que éste llamaba ‘procedimientos de exclusión’: “él parte del hecho de ‘que no se tiene el derecho de decirlo todo, que no se puede hablar todo en cualquier circunstancia, que no importa quien, en fin, no puede hablar de lo que sea’”⁹⁰. Y estas limitaciones hacen parte de ‘procesos de exclusión cultural’; es decir,

todas las estrategias que, como dispositivos de educación pública, medios de industria cultural o de espacio político público, obstaculizan la expresión de las experiencias de injusticia específicas de las clases desfavorecidas y les privan los medios lingüísticos y simbólicos apropiados. Tales estrategias paralizan la

⁸⁶ Ibíd

⁸⁷ Aquí creo que es necesario hablar de una mirada no controladora de tales ciudadanos respecto de dicho sistema, pero sí una que haga lectura social, lectura de transformación y de coherencia con el horizonte de valores propuestos; no con el ánimo de cerrar el horizonte, pero sí de guardarlo, de analizarlo constantemente, de mantener su vigencia y coherencia entre lo que se dice del horizonte y los propósitos de la sociedad misma.

⁸⁸ Traducción propia. En la edición francesa, textualmente: Honneth, *La société du mépris. Vers une nouvelle Théorie critique*. Editorial La Découverte/Poche. Paris, 2006, 2008. Pág. 207. “n’ont pas atteint le niveau de jugements de valeur élaborés”. Como lo anotaba, en este aspecto Honneth toma mayor distancia de Habermas y su demanda de una competencia discursiva. Se puede también ver una similitud con el planteamiento de Iris Marion Young quien desarrollaba de la necesidad de prestar atención a las voces casi inaudibles de quienes están sufriendo la opresión, a lo cual respondió Nancy Fraser diciendo que las voces que se deben escuchar son las elevadas públicamente.

⁸⁹ Traducción propia. En la edición francesa, textualmente: “protestations collectives culturellement codes ou de simples attitudes de muette ‘réprobation morale’”. Ibíd

⁹⁰ Traducción propia. En la edición francesa, textualmente: “il part du fait ‘qu’on n’a pas le droit de tout dire, qu’on ne peut pas parler de tout dans n’importe quelle circonstance, que n’importe qui, enfin, ne peut pas parler de n’importe quoi’”. Ibíd, p. 214

capacidad de expresión que es la condición primaria de una tematización eficaz de los sentimientos de injusticia⁹¹.

Aun así, para Honneth es claro que la posibilidad de elevar el valor social o la consideración, depende en gran parte de la ocasión que tengan los grupos de impactar la opinión pública “sobre la significación desdeñada de las cualidades y capacidades colectivamente representadas por ellos”⁹², lo que repercutirá en la distribución económica.

Y es que Honneth no es ajeno a la preocupación por la redistribución. De hecho, el autor entiende los problemas de distribución como problemas de reconocimiento, en una visión unidimensional de la justicia que abiertamente ha discutido Nancy Fraser, quien tiene una visión bifocal de la misma. Fraser considera necesario “conceptualizar el reconocimiento cultural y la igualdad social de manera que cada uno apoye al otro en lugar de devaluarlo”⁹³; es decir, construir una política integradora que soporte los embates de otras concepciones que expongan sensaciones de injusticia diferentes. En la discusión que sostiene con Honneth, Fraser plantea la necesidad de “desarrollar una teoría crítica del reconocimiento, que defienda únicamente aquellas versiones de la política cultural de la diferencia que pueden combinarse coherentemente con la política social de la igualdad”⁹⁴, para lo cual es preciso construir un escenario que eluda lo que ella llama ‘el dilema redistribución/reconocimiento’ nacido de la dificultad de cumplir a ambos tipos de requerimientos sin socavar los intereses del otro⁹⁵.

Los reclamos que exponen los grupos como demandas identitarias, con los cuales buscan impactar a la opinión pública, y elevar así su consideración social, son

⁹¹ Traducción propia. En la edición francesa, textualmente: “toutes les stratégies qui, par le biais des dispositifs d'éducation publique, des médias de l'industrie culturelle ou de l'espace politique public, font obstacle à l'expression des expériences d'injustice spécifiques aux classes défavorisées, en leur refusant les moyens linguistiques et symboliques appropriés. Elles paralysent la capacité d'expression, qui est la condition première d'une thématisation efficace des sentiments d'injustice”. *Ibíd*, p. 213

⁹² Honneth, *op cit.*, p. 156

⁹³ Fraser, *De la redistribución al reconocimiento*, *op cit.*, p. 19

⁹⁴ *Ibíd*, p. 18

⁹⁵ Fraser afirma que el mejor escenario es el socialismo en la economía sumado a la deconstrucción en la cultura; pero sostiene que esto no se puede dar si todos los integrantes de la sociedad no se desprenden de su apego a las construcciones culturales actuales de sus intereses e identidades. Es por esto que me aparto de Fraser, pues pretende desconocer la importancia que tienen las distinciones de grupo para los individuos que las enarbolan, como si estas no fuesen las razones en las que se sustentan las subvaloraciones ‘raciales’, de género, de clase y de sexo que han sido parte de la historia humana. *Ibíd*, p. 54

originados por el carácter asimétrico del reconocimiento⁹⁶ percibido por los sujetos histórico-vitalmente individualizados que han hecho parte de tales grupos. Para Honneth, “la consideración social de los sujetos se mide en las operaciones individuales que aportan en el marco de sus formas particulares de autorrealización social”⁹⁷. Cuando la consideración social respecto del esquema de valores de un grupo no se da, u ocurre de manera distorsionada, al individuo que ostenta un vínculo con ese grupo le sobreviene una fragmentación de su imaginario, de su forma de pensarse como parte de una colectividad que define en gran medida su acontecer⁹⁸. Es así como la visibilización de las particularidades que el individuo comparte con su grupo identitario, le da elementos a ese individuo para configurar su autoestima, pues se advierte estimado en su particularidad por dicha sociedad y en esa medida configura una identidad, si se quiere, positiva de sí mismo.

Para determinar la normatividad de la esfera del logro, Honneth se remite a Hegel y al concepto rector de la ‘solidaridad’, que adopta conforme al significado de la sociedad moderna, ligado al “presupuesto de relaciones sociales de valoración simétrica entre sujetos individualizados (y autónomos)”⁹⁹. Una relación solidaria se debe entender, pues, como aquella que

no sólo despierta tolerancia pasiva, sino participación activa en la particularidad individual de las otras personas, pues sólo en la medida que yo activamente me preocupo de que el otro pueda desarrollar cualidades que me son extrañas, pueden realizarse los objetivos que nos son comunes¹⁰⁰.

Pero ‘simétrico’ no quiere decir, aclara Honneth, valorar recíprocamente en igual medida; “‘simétrico’ debe más bien significar que todo sujeto sin escalonamiento, tiene la oportunidad de sentirse en sus propias operaciones y capacidades como valioso para la sociedad”¹⁰¹. Este es el concepto de reconocimiento que se da en la esfera social: aquel en el que se visibilizan las capacidades y valores del otro

⁹⁶ A ese reconocimiento asimétrico es al que me refiero como reconocimiento unilateral a lo largo de esta tesis.

⁹⁷ Honneth, *La lucha por el reconocimiento*, óp cit., p.156

⁹⁸ Y este reconocimiento está más en la línea de aquel al que apunta Taylor en la *Política del reconocimiento* y por el cual, a decir de Maurizio Viroli, acude a Rousseau al afirmar que todo individuo requiere del reconocimiento de los otros para configurar su identidad, “y si el grupo al cual pertenece no es reconocido, o es reconocido de modo distorsionado (*misrecognition*), el individuo, inevitablemente, experimenta graves repercusiones”. Maurizio Viroli. ‘Multicultura e individualismo’ en Revista de libros *Teoría política*. No. 26 (Feb., 1999), pp. 17-19. Published by: Fundación Caja Madrid Article Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/30228877>, p. 17

⁹⁹ Honneth, óp cit., p. 158

¹⁰⁰ Ibíd, p. 158-159

¹⁰¹ Ibíd, p. 159

que son importantes para el alcance de los objetivos de la sociedad en la que se está inscrito.

Entendidas las tres esferas de relación, me dirijo a revisar cómo se expresa el reconocimiento intersubjetivo en la esfera del logro principalmente, pues es al interior de esta esfera donde se ubican las luchas por el reconocimiento social y que inspira la tesis en cuestión; aunque habrá rasgos que se apliquen a las tres formas de relación.

1.3.2. Las manifestaciones del reconocimiento intersubjetivo en la esfera social

A decir de Honneth, el reconocimiento tiene un carácter performativo, pues dispone de expresiones físicas que reafirman las medidas tomadas para hacer justicia. “La relación entre el reconocimiento y los gestos expresivos viene del hecho que solo de tales gestos corporales permiten representar públicamente la aceptación, lo cual hace toda la diferencia entre conocer y reconocer”¹⁰². Y aquí es necesario hacer una precisión y afirmar que el concepto de reconocimiento, si alguna relación tiene con un carácter cognoscitivo, éste no lo define por completo. De hecho, Honneth expone que el reconocer es anterior al conocer, para lo cual se refiere a la etapa más temprana del ser humano durante la cual “el lactante deduce de las expresiones faciales (...) las características valiosas de las personas”¹⁰³, para así permitirse acercarse a explorar al otro. Esto, para distinguir entre un concepto y otro, entre aquel cognoscitivo que me permite identificar a un particular –*identificación que puede ser mejorada gradualmente*¹⁰⁴– y el otro de reconocimiento como “un acto expresivo por el cual ese conocimiento es otorgado con el sentido positivo de una aceptación”¹⁰⁵.

¹⁰² Traducción propia. En la edición francesa, textualmente: “Le fait que la reconnaissance soit tributaire de gestes expressifs vient du fait que seuls de tels gestes corporels sont capables de signifier publiquement cette affirmation qui fait toute la différence entre connaître et reconnaître”, Honneth, *La société du mépris*, óp cit., p. 235

¹⁰³ Honneth, *¿Redistribución o Reconocimiento?* óp cit., p. 180

¹⁰⁴ Traducción propia. En la edición francesa, textualmente: “identification qui peut être graduellement améliorée”. Honneth, *La société du mépris*, óp cit., p. 230

¹⁰⁵ Traducción propia. En la edición francesa, textualmente: “un acte expressif par lequel cette connaissance est octroyée avec le sens positif d’une affirmation”. *Ibíd.*

El gesto de reconocimiento no consiste solamente en la expresión benévola hacia el otro sino que, aún más, se trata de una restricción del propio egocentrismo, ya que “eso que demuestra claramente los gestos expresivos de reconocimiento, es el hecho de que un sujeto ha realizado ya una restricción de su perspectiva egocéntrica para hacer justicia al valor de la otra persona en tanto que ser inteligible”¹⁰⁶. El individuo se asume, pues, con la suficiente amplitud para abrirse a las características del otro. Honneth describe esta restricción del egocentrismo como un descentramiento del individuo, en el que le manifiesta al otro su ‘confirmación’, ‘afirmación’ o ‘vigencia’ “porque él concede al otro sujeto un ‘valor’ que es la fuente de exigencias legítimas que constriñen su amor propio”¹⁰⁷. Parafraseando a Honneth, lo que le estoy diciendo públicamente al otro cuando me expreso a través de gestos y comportamientos de reconocimiento, es que admito que sus particularidades son tan válidas como las mías, por lo cual comprendo que tiene tanto valor su desempeño en la sociedad como el mío propio, y que incluso su participación me garantiza habitar un conjunto social con un amplio horizonte de realizaciones.

¿Cómo entonces referirse a la experiencia contraria, a la falta de reconocimiento o al reconocimiento negativo? Honneth cita la novela de Ralph Ellison para señalar la sensación de invisibilidad de su protagonista, una que le hacía sentir como si no existiera ante los otros, como si los ojos de esos otros pudieran atravesarle para ver lo que hay detrás de él¹⁰⁸. Honneth llama a esta experiencia ‘sentimiento de desprecio’ y con ella designa aquellos casos en que las personas se ven afectadas por una falta contra sus expectativas *de reconocimiento considerado como merecido*.

En cuanto a la forma de resolver las experiencias de menosprecio, el individuo puede declarar experiencias de injusticia en la esfera de relación correspondiente, y así “sentar las bases de un tipo ampliado de reconocimiento”¹⁰⁹, lo que

¹⁰⁶ Traducción propia. En la edición francesa, textualmente: “ce qui est clairement démontré par les gestes expressifs de la reconnaissance, c’est le fait qu’un sujet a déjà opéré une restriction de sa perspective égocentrique de manière à rendre justice à la valeur de l’autre personne en tant qu’être intelligible”. *Ibíd.*, p. 239

¹⁰⁷ Traducción propia. En la edición francesa, textualmente: “parce qu’il concede à un autre sujet une ‘valeur’ qui es la source d’exigences légitimes qui contrarient son amour-propre”. *Ibíd.*, p. 238

¹⁰⁸ Honneth se inspira en la novela de Ralph Ellison ‘El hombre invisible’ para describir la invisibilidad social como una en la que su protagonista sufre la invisibilidad social, parafraseando a Honneth, como una distorsión de la *capacidad de percepción* de la que disponen los seres humanos y que está ligada al reconocimiento; distorsión que constituye una deformación de los ojos interiores que vendrían a ser los encargados de advertir la realidad a través de los ojos físicos.

¹⁰⁹ Honneht, *¿Redistribución o Reconocimiento?* óp cit., p. 114

conllevará a la expansión de la esfera. De esta forma, en el plano amoroso el particular apela a la confianza lograda en las relaciones afectivas, “al amor mutuamente testimoniado, con el fin de solicitar un tipo de atención diferente o más amplio”¹¹⁰. En la esfera jurídica, quien considera un acto de ilegalidad en contra suyo, manifiesta merecer “un reconocimiento legal o que los datos no tenidos en cuenta antes, requieren una diferenciación de principios jurídicos, apelando a la idea básica de la igualdad”¹¹¹ para llegar, así, al respeto común de su obrar y de su autonomía. En esta esfera el respeto corresponde a lo que la confianza es en la esfera del amor; y en ausencia de la autonomía y del respeto público, se pierde la posibilidad del respeto a sí mismo. “[T]olerar una inferioridad jurídica debe llevar a un sentimiento paralizante de vergüenza social del que sólo la protesta activa y la resistencia puedan liberar”¹¹²; por lo que los sujetos exponen la estrechez de la esfera.

En la esfera social, al individuo o al grupo que se considera subvalorado le sobreviene esta sensación pues considera que quien debería apreciar aquello que le puede aportar a la sociedad en la que ambos participan, no lo hace. Es por ello que promueven actividades encaminadas a exponer sus capacidades y particularidades que consideran valiosas, “actividades y capacidades descuidadas o infravaloradas hasta entonces”¹¹³, a la luz del cual se lucha por la estima social y la consecuente ampliación de la esfera. Tales exposiciones se realizan apelando al principio del éxito, que se debe entender como el sistema institucionalizado y legitimador de evaluación, configurado históricamente por la sociedad; un sistema que le permite al particular dilucidar los *engaños morales y las experiencias de injusticia*¹¹⁴ y controvertir, así, los prejuicios sociales sobre lo culturalmente valioso.

Para Honneth toda la lucha por el reconocimiento denota una dialéctica de lo general y lo particular que conlleva a la ampliación de las relaciones de reconocimiento con arreglo a una normatividad¹¹⁵; y existirían dos formas mediante las cuales los sujetos apelan al reconocimiento para acceder tanto a estima social como a recursos materiales: uno, la aplicación de los derechos que garantizan bienes esenciales mínimos, y dos, apelar a logros propios. Pero estas

¹¹⁰ Ibíd.

¹¹¹ Ibíd, p. 115

¹¹² Honneth, *La lucha por el reconocimiento*, óp cit., p. 148

¹¹³ Honneht, *¿Redistribución o Reconocimiento?*, óp cit., p. 115

¹¹⁴ Ibíd, p. 125-126

¹¹⁵ Ibíd, p. 121

luchas se dan, al entender de Honneth, porque a la distribución establecida le subyacen los puntos de vista culturales.

Las tablas de clasificación y los esquemas de evaluación, profundamente anclados en la cultura de la sociedad burguesa, no sólo determinan las actividades que pueden valorarse como 'trabajo' y, por tanto, sean aptas para la profesionalización, sino también hasta dónde debe llegar el reconocimiento social de cada actividad profesionalizada¹¹⁶.

Si se tiene en cuenta que lo cultural subyace al orden preestablecido y que la experiencia de injusticia se da porque se incumple o se cumple de manera incompleta un principio legítimo, dice Honneth que se llega a su interpretación de las luchas por la redistribución en la sociedad capitalista. Esta idea de Honneth podría responder a la crítica de Fraser respecto a las luchas por el reconocimiento. Para la autora estas luchas siendo características de una época post-socialista, distraen la atención que requieren las luchas por la redistribución, entendidas estas como dos categorías distintas en la búsqueda de la justicia social. Pero el tratamiento que hace Honneth de las formas del reconocimiento le da para afirmar que las luchas por la redistribución son también luchas por el reconocimiento que conllevan a una distribución más justa de los recursos y las oportunidades. Es por ello que afirma:

cuando no adoptan la forma de movilización de los derechos sociales, las luchas por la redistribución son conflictos definitorios sobre la legitimidad de la aplicación actual del principio del éxito¹¹⁷.

A lo largo de su trabajo Honneth ofrece una conceptualización del *reconocimiento* como característica relacional humana, que al ser ejercida le 'confiere al otro un estatus de importancia relacional'. Tal estatus es agitado a través de las luchas, en la medida que los participantes de una relación se esfuerzan por ampliar el *reconocimiento recíproco institucional y cultural*. El reconocimiento se entendería así como la estima social a la que aspira determinado grupo por parte de la sociedad que le enmarca, de manera que sea visto como un bien valioso.

Todo lo anterior me ha servido para establecer de dónde surge el concepto de reconocimiento intersubjetivo en la esfera del logro con el cual me comprometo. Concibo esta forma de reconocimiento como la visibilización de las características y potencialidades de un grupo o de un individuo que alegue pertenecer a un determinado grupo, como oportunidades para la realización de los objetivos de la

¹¹⁶ Ibíd, p., 122

¹¹⁷ Ibíd.

sociedad en la que está inscrito tal grupo. Esto no quiere decir que niegue la existencia del no reconocimiento –entendido como la invisibilización del otro distinto-, ni del reconocimiento unilateral –explorado en el apartado que hacía referencia al pasaje Señor y Siervo-. Mucho menos niego el mal reconocimiento, que entiendo como la visibilización errada del otro y que, a decir de Taylor, genera deformaciones de la identidad de quien se sabe subvalorado. De hecho, con esta tesis pretendo exponer que si bien se trata de formas erradas del reconocimiento, pues no promueven la ampliación de la esfera de relación, son expresiones reales que suceden en las relaciones entre distintos y que tienden más bien a reducir la posibilidad de los vínculos humanos. A continuación, procedo a establecer cómo recojo estas distintas formas de reconocimiento en la perspectiva dialógico-comprensiva que me propongo validar. La presentación honethiana del reconocimiento intersubjetivo ofrece la idea de la expansión de la esfera de relación a partir de las luchas por este reconocimiento. Tal idea es clave, como veremos enseguida, en la nueva concepción de reconocimiento que aquí propongo.

1.4 Honneth y el sentido del reconocimiento como camino

Es en las esferas de relación donde se lucha por el *reconocimiento social intersubjetivo*, pues en ellas se exponen las demandas surgidas ante el “rechazo de reconocimiento que equivale a una injusticia”¹¹⁸. El individuo y/o los grupos buscan ser reconocidos como partícipes de una relación por lo que se señalan como protegidos por un principio. En la esfera del amor, el individuo se siente cobijado por el mutuo amor testimoniado; en la esfera jurídica, por el respeto y en la esfera del logro, por el principio del éxito. Son esos principios los esgrimidos cuando el particular expone ser sujeto de una injusticia para acusar la ampliación de la esfera de relación.

Ahora bien, en central referencia a la esfera social como contexto de las actuales luchas por el reconocimiento, la estructura ontológica de la esfera de la relación se expande para integrar nuevas actitudes o valoraciones respecto del particular o del grupo que las exige, por lo que el logro del reconocimiento se constituye como una

¹¹⁸ Jean Christophe Merle. *Una mirada crítica sobre 'la ética del reconocimiento*. Texto preparado por el Grupo de Investigación Etología y Filosofía. Universidad del Valle. Cali, 2010, p. 49

ampliación de la esfera de relación. Pero lo que Honneth no nos dice es cómo opera dicha expansión en el entendimiento de quienes participan en la relación, que es uno de los intereses centrales en esta tesis. Además, tampoco nos informa qué tipo de transformación sufriría una relación donde las expectativas humanas sean entorpecidas por formas de degradación o sean restringidas. Siguiendo con sus principios de razonamiento, una relación no puede avanzar o ampliarse sino en la medida en que se luche por formas de valoración y estas se empiecen a manifestar.

Pese a tales carencias, que no desvirtúan en nada la teoría de Honneth, pues muy probablemente desbordaban sus intereses teóricos, el concepto honnethiano de expansión de las esferas de relación me sirve de apoyo para señalar algo que, sumado a otros elementos que surgirán en el desarrollo del presente análisis, aportará al avance del reconocimiento en las relaciones de la esfera social: la idea de que es necesario valorar el reconocimiento como constitutivo ontológico de la experiencia humana que –observando el contexto actual– han recorrido los partícipes de una relación entre grupos definidos como culturalmente distintos. En definitiva, este dato nos permitiría llegar a establecer relaciones más justas en la medida que se valoren los logros alcanzados durante ella, en tanto comprometen las disposiciones subsiguientes.

Para llegar a esto es necesario explorar una intuición que me ha surgido a lo largo de la lectura de la teoría de Honneth y su concepto de expansión de las esferas de relación como resultado de la lucha por el reconocimiento: que dicha expansión ocurre en la medida que sucede la ampliación de los entendimientos de quienes participan en esa relación. Se trata de un nexo causal de los efectos de la parte hacia el todo. Los cambios que se manifestarían en los particulares de la relación redundarían en modificaciones de la relación misma. Explorar esta idea del reconocimiento en la esfera social permite explicitar, al tiempo, la característica transformativa del ser humano a la que se hacía alusión arriba y que prontamente va a ser explorada. La expansión de la esfera ocurre porque se ha transformado el entendimiento de quien reconoce la alteridad como posibilidad en su contexto, por lo que llega a visibilizar las características y realizaciones del otro como elementos conducentes a la consecución de unos objetivos comunes.

La forma como ocurre la ampliación del entendimiento es el objeto de la propuesta hermenéutica que propongo integrar a la teoría del reconocimiento, para lo cual acudiré a Hans-George Gadamer en su momento. Por lo pronto, me interesa señalar que es dicha ampliación la que posibilita un acondicionamiento en la

esfera de relación que sucede como una expansión proporcional, de manera que no sólo se transforman los entendimientos sino también la esfera de relación al interior de la cual interactúan los integrantes de la misma. La teoría de Axel Honneth me permite afirmar que las transformaciones a las que se someten los partícipes en sus relaciones, es tan posible como necesario visualizarlas y valorarlas como experiencias de transformación del ser humano relacional. Cada momento de expansión deja una huella en la relación; como un hito que indica el cambio en cada uno de los participantes de la relación: la expansión de sus valores, lo que han superado de sí mismos y lo que han puesto en juego para sus consecuciones.

Lo anterior, como se ve, obedecería a relaciones sociales como las descritas por Honneth, aquellas en las que las expectativas humanas desenvuelven formas de valoración que repercuten en la autorealización de los individuos. El lector se preguntará si las otras formas de reconocimiento diferentes al intersubjetivo – explicado por Honneth como aquel al que apelan los grupos que se sienten subvalorados-, se expresan de la misma forma; es decir, si tanto el reconocimiento unilateral como el mal reconocimiento suceden en la esfera de relación como expansiones de esta. Al respecto Honneth no se pronuncia, posiblemente porque no sea importante para el desarrollo de su teoría; pero se podría inferir que el reconocimiento unilateral perceptible en las relaciones de dominación, en las que el subvalorado aprecia la presencia del otro y se permite la transformación de sí mismo a partir de las particularidades de ese otro constituya una ampliación. Lo que le sucedería al otro que está empoderado o que ejerce dominio sobre el subvalorado, es que no se sometería a la transformación por no permitirse apreciar las particularidades del otro. En el caso del mal reconocimiento, lo que podría suceder es un decrecimiento de la esfera. Pero, nuevamente, Axel Honneth no ha expuesto lo que sucede en la esfera de relación al darse las experiencias de menosprecio.

Los hitos de expansión se me presentan como huellas que constituyen pistas de la historia de la relación, las formas humanas alcanzadas y superadas que comienzan con un acercamiento hacia ese otro desconocido, continuándose con un reconocimiento unilateral o un no reconocimiento que fuerza al integrante de la relación que ha sido invisibilizado, e incluso mal reconocido, a exponer sus demandas de valoración, de manera que se esfuerce por la expansión del entendimiento del otro, lo que deviene en la expansión de la esfera de relación como reconocimiento intersubjetivo. Aquí subyace una concepción antropológica que entiende al ser humano en tanto defensor de su estructura cultural que

constituye su identidad, lo que conduce a que en el primer encuentro no se dé un reconocimiento intersubjetivo, que sí le acontece a la relación en la medida que se avanza en ella. Como también se puede notar, presupongo cierto determinismo hacia la armonía intersubjetiva, que puede interpretarse como un optimismo injustificado pero que, como se verá más adelante, resulta de una comprensión de la ontología de las interacciones humanas entre distintos.

Plantear los hitos de expansión de la esfera de relación como huellas, permite advertir la relación entre distintos como un camino que recorren casi a ciegas porque ni uno ni otro saben a dónde van a llegar. Ante esta situación y con la certeza de tener que convivir con el otro, quienes se encuentran emprenden la marcha abriéndose camino por un terreno que no conocen. En este camino de la relación cada hito de transformación, cada momento de expansión de la esfera, al igual que cada ganancia y cada pérdida, significa una huella en la relación.

La pregunta que emerge es a partir de qué se da la primera transformación, es decir, empleando el lenguaje de Honneth, ¿cómo surge la sensación de injusticia en la esfera social para que un grupo o sujeto que está siendo subvalorado se proponga lograr la visibilización respectiva?. Y creo que lo determinante aquí es el discurso que define la relación y subyace a todos los aspectos de esta. Así, si se está hablando de una relación en la que ambos integrantes tienen los mismos derechos, aquel que resiente no disfrutarlos plenamente, le sobrevendrá la sensación de injusticia que empleará para luchar por un trato digno, ello en el plano del derecho. En la esfera de lo social, cuando el discurso al uso afirma constantemente la pluralidad de horizontes, la diversidad estética y demás manifestaciones incluyentes, aquel que se sabe subvalorado o que sus prácticas no son apreciadas en concursos ampliados, se embarcará en una lucha por el reconocimiento de tales prácticas como expresión de una sociedad incluyente.

El reconocimiento intersubjetivo no es pues sólo un aspecto inherente a las relaciones entre distintos sino que, más aún, es un camino que se construye, no una meta que se encuentra en el plano de la trascendencia¹¹⁹, a lo cual me he referido anteriormente. Las transformaciones que ha tenido la esfera de relación ya muestran que aquellos que hoy se presentan tan distintos, están recorriendo el camino del reconocimiento desde hace tiempo. Lo que me interesa afirmar aquí es

¹¹⁹ Apelo a la distinción que Honneth establece, al lado de Fraser, entre la inmanencia y la trascendencia del análisis social. La inmanencia se refiere a lo dado y la trascendencia a lo que debería ser. Así mismo, estos conceptos refieren a dos planos distintos, uno interior al objeto y otro exterior a éste. Honneth, *¿Redistribución o reconocimiento?*, óp cit.

que necesariamente ocurren cambios en la percepción del otro a lo largo de las relaciones entre distintos y que estos suceden con el correr de las generaciones, por lo que se dificulta evidenciarlos cuando se delimitan cortos períodos para analizar las relaciones. Es por ello que propongo un análisis en perspectiva. Y aunque dichos cambios vistos así no recojan el ideal demandado en las luchas actuales, sí son importantes para señalar que las relaciones son, en esencia, susceptibles a la transformación, tanto como los sujetos que la componen. Esto me facilita plantear el carácter transformativo de la relación entre distintos en una lectura más comprensiva de la naturaleza de estas; ello sin negar el rasgo conflictivo predominante en el análisis de este tipo de relaciones¹²⁰.

¹²⁰ Esto sin olvidar lo trabajado previamente sobre las bondades de este rasgo.

2. Superando los enfoques convencionales de narración de la relación entre distintos.

El objetivo de este capítulo es exponer los elementos principales de la *Perspectiva Dialógico-comprensiva* para el análisis de las relaciones entre distintos. Son estos elementos los que considero faltantes en las interpretaciones histórico-normativas convencionales con las que los cientistas sociales pretenden dar cuenta de este tipo de relaciones y de cómo debieron y deben darse con arreglo a patrones actuales de convivencia justa, concentrándose en el carácter conflictivo de estas relaciones. Para esto, me propongo criticar unos *enfoques* que han desplegado y defendido su hegemonía en la narración de una relación específica entre dos sujetos históricos: la del *indígena* americano con el *no indígena* establecida desde finales del siglo XV hasta nuestros días. Me referiré pues, a estos enfoques como lenguajes configurados histórica y culturalmente, con autores comprometidos con formas de revisar la historia, de preguntarse sobre la misma y de dar cuenta de ella a través de sus narraciones; con lo que nutren la lectura sobre la convivencia entre distintos en el contexto contemporáneo. Luego pasaré a la conceptualización de la *Perspectiva* misma que será también explicada como lenguaje histórico-cultural. En lo que sigue, me propongo hacer un ejercicio de relativización de los enfoques hegemónicos a través de la relación *indígena – no indígena*, que a la postre emplearé para ejemplificar la *Perspectiva* propuesta.

Los *Enfoques* a los que me refiero los distingo como *Civilizatorio* y *Resistente/Reivindicativo*. Es en sus narraciones que echo en falta lo que pareciera permanecer invisible a los ojos de sus autores y que se me presenta vívidamente: que aunque sus autores dan cuenta de cómo ha avanzado la relación entre distintos al mismo tiempo que han abordado las distintas transformaciones a las que los integrantes de la relación se han sometido, insisten ora en la exigencia de una exclusiva forma de ser ciudadano, ora en la necesidad de lograr el reconocimiento. Ambas exigencias son increpadas por quienes cuentan la historia de la relación entre distintos, profundizando en los rasgos conflictivos presentes en ella, con lenguajes polarizantes, exponiendo una mutua incomprensión entre unos actores que requieren acudir a la tolerancia para poder convivir, de forma que terminan por imposibilitar una lectura de la historia con experiencia de reconocimiento.

2.1 Narraciones como compromisos académicos y políticos

En este apartado propongo revisar las narraciones históricas como lenguajes, es decir, como formas de ordenar la realidad en aras de alcanzar una forma de entendimiento. Tanto los *enfoques* como la *perspectiva* propuesta tienen un carácter gramatical, por lo que deben ser definidos acorde con una configuración histórica y cultural, ajustándose a la definición de Wittgenstein en *Philosophische Untersuchungen*, No. 371 que recoge Josef Rauscher¹²¹. Entender el ‘enfoque’ como *gramática* conlleva a la comprensión del papel asignado a los participantes del encuentro por parte de los autores de los *enfoques* *hegemónicos*, así como a la comprensión de las diferentes etapas de la relación desde los mismos. Por ejemplo, desde el *Enfoque Civilizatorio* el *otro* indígena es siempre mirado como inferior, por lo cual se le desconoce como interlocutor e, incluso, se ha buscado protegerlo como a un menor de edad, un desvalido o un débil mental. En cambio, la *gramática* del *Enfoque Resistente/Reivindicativo*, lleva a entender el lugar de su actor principal dentro de su relación con el Estado como inmóvil, negado o subvalorado, por lo cual difícilmente alcanzará un papel en la ciudadanía occidental equiparable al *otro*, independiente de que su *status* haya mutado por diversas situaciones.

La clasificación de los enfoques aquí propuesta no se agota en esta simple descripción porque no hacen referencia a dos formas distintas y ya identificadas que han usado los autores para narrar la relación; más bien, es un intento de abstraer, en dos flancos, los distintos modos de analizar las relaciones entre distintos a partir de la diversidad de narraciones. Y aunque se pueda objetar a este modo de abstracción la falta de ejemplos concretos, sí estimo unos matices que están ejemplificados en la relación. En estos matices es que se inscriben los autores; de manera que no se encontrará un autor civilizatorio puro, sino autores que expresan un viso civilizatorio. De la misma forma sucederá con el enfoque resistente reivindicativo. Ejemplo de ello es la identificación de un pasado común, que encarna Fray Bartolomé de las Casas quien, en defensa de los indios –rasgo principal del enfoque resistente/reivindicativo-, propone su evangelización –es decir, civilizarlos mediante la doctrina cristiana-. Esta manera de ver los enfoques,

¹²¹ Josef Rancher, ‘La ley de la descripción’ en *Concepciones de la conquista*. Ediciones Uniandes, Santafé de Bogotá, 2001, p. 53

más que dos realidades históricas, muestra dos construcciones que recogen realidades dispersas y que al instante se articulan para ser ilustradas.

Es así como al interior del enfoque civilizatorio contamos con ciertos matices: el evangelizador, del que es ejemplo Las Casas; el cientificista, donde encontramos a Luis López de Mesa; el racista, con Sepúlveda, Miguel Jiménez López y Laureano Gómez; y el liberal, con Simón Bolívar. Al interior del resistente-reivindicativo se encuentran: el matiz cristiano, nuevamente con Las Casas; el independentista, con Francisco Miranda y nuevamente Simón Bolívar; el reivindicativo, con Juan Tama, Palechor y Quintín Lame y el nuevo constitucional con Lorenzo Muelas.

Antes de dedicarme a esta tipificación es necesario exponer por qué considero cada narrativa sujeta a un lenguaje configurado histórica y culturalmente. Y es que cada narrativa constituye una gramática, como una forma de preguntar y de dar cuenta de los eventos; gramática en la que se 'inscriben' sus narradores quienes, a través de las propias interpretaciones que exponen como hechos¹²², dan origen a nuevas narraciones. Con 'inscripción' me refiero al compromiso que adquieren los autores de los *enfoques* con los actores de sus narraciones, con aquello que interpretan como hechos y que, a su parecer, no tienen otra forma de ser interpretados. Tales compromisos se revelan allí, en la lectura: hay unos actores buenos y otros actores malos; hay unos actores que ejercen dominio y otros que son dominados o que se resisten a ello; hay unos justos y hay otros injustos. Estas interpretaciones se van quedando en la literatura como verdades que otro autor del mismo *enfoque* vendrá a apoyar o el autor de un enfoque distinto se ocupará de desmentir, de manera que cada *enfoque* se atornilla más en su campo interpretativo, polarizando más el análisis y, así, la relación de la que pretende dar cuenta, lo que convierte al narrador casi que en un agente de la misma confrontación.

En breve me interesa señalar la incidencia de los acontecimientos históricos en el compromiso de cada autor y en la forma como se erige cada enfoque, pues al interior de estos, surgen distintos matices que toman cuerpo de acuerdo al momento histórico en el cual ocurre la reflexión, y de acuerdo al perfil del autor o al actor que se arriesga en una interpretación o en una acción, respectivamente. Con esto paso a profundizar en el cuerpo de cada enfoque y sus matices.

¹²² Carlos B. Gutiérrez. No existen hechos, sólo interpretaciones. Universidad de los Andes, Bogotá, 2004.

2.2 Los enfoques

No son pocas, ni inocentes las variopintas interpretaciones que versan sobre la historia del descubrimiento de América; de hecho, todas ellas brindan elementos para entender la magnitud de tal suceso como un acontecimiento tan histórico para los europeos, como para los propios americanos de entonces, los futuros y todas las sociedades involucradas de una u otra forma. Del descubrimiento no se ha dejado de hablar ni un sólo día y menos de sus implicaciones económicas, culturales y sociales, entre otras, las que fueron importantes en su momento y que lo siguen siendo, como la relación entre quienes llamaremos, en adelante, *indígenas* –o pueblos originarios-, frente a los *no indígenas* –usualmente definidos como ‘blancos’ y quienes tuvieron el poder de nombrar a los ‘recién encontrados’, así como sus costumbres, los ambientes que habitaban y sus construcciones materiales y simbólicas-. Desde entonces y hasta ahora, *indígenas* y *no indígenas*, a través de la Colonia, la Independencia y las distintas formas que tomó la República, han tenido que convivir, en situaciones asimétricas y no necesariamente agradables para, al menos, uno de ellos.

Es fundamental aquí, identificar el pasado común anunciado en los enfoques que propongo revisar; se trata del Almirante Cristóbal Colón quien, en sus bitácoras de viaje, relata lo que tiene a la vista y entra en sus ojos a través de un filtro muy particular. Se podría decir que Colón ve lo que quiere ver o lo que está preparado para ver: las míticas figuras de Marco Polo, animales extrañísimos, cíclopes, seres con la cara en el vientre y demás apariciones fantásticas tanto en el viejo mundo como en el ahora nuevo mundo. Y sin saberlo, Colón describe también sus esquemas. En un principio el indio que encontró desnudo le pareció *fermoso*, de buena estatura, con *muy buena cara* y además muy generoso; descripción que cambió cuando Colón encontró que la generosidad del indio se debía a un desinterés por lo material y que, aparentemente, esperaban el mismo desprendimiento por parte del otro. Por ello, cuando los indígenas comenzaron a tomar sus cosas se enfadó tanto que les hizo aplicar castigos de ladrones mandándoles cortar “las narices y las orejas, porque son miembros que no podrán esconder”¹²³. Aun así, es Colón quien comienza a describir las bondades del indio,

¹²³ Álvaro Félix Bolaños. *Barbarie y canibalismo en la retórica colonial: Los indios Pijaos de Fray Pedro Simón*. Editorial CEREC. Bogotá, 1994. 9.4.1494. Instrucción a Mosén Pedro Margarite.

aunque su siguiente descripción sea en contra del mismo, así como sus mandatos al respecto.

Con todo, el encuentro entre uno y otro les reveló a ambos la existencia de un desconocido impensado; una especie de acertijo que desafiaba su entendimiento del mundo que creían ya conocido y dominado, y que pasó de ser un mundo pseudo-predecible a uno que decidía retarles todos sus esquemas. Unos llegaron perdidos, y duraron perdidos durante algún tiempo -incluso hubo quien murió perdido y engañado-; aunque bien pronto les llegaría la revelación de haber arribado a un Nuevo Mundo. Otros, entre abrumados y expectantes, recibieron a los maravillados visitantes que estupefactos no lograban dar crédito a sus visiones, por demás impactantes. Sí; el mundo pareció ampliarse súbitamente y al instante les exigió al *indígena* y al *no indígena* ampliar el entendimiento del mundo que habitaban, por lo que también debían ampliar el entendimiento de sí mismos. Es por ello que afirmo que ambos se configuran en el encuentro.

Es posible sospechar que tras los momentos iniciales de perplejidad y curiosidad, rápidamente ahogados por la realidad de la conquista, vino un profundo cambio en los lenguajes de uno y otro. Me refiero a lenguajes que contenían y expresaban un entendimiento de mundo, y las herramientas para acondicionar lo desconocido, aquello que se revelaba a dicho entendimiento como nueva realidad. El cambio en los lenguajes se habría dado a fin de otorgarle sentido a una realidad humana complejizada por este súbito agrandamiento del mundo. Que los acondicionamientos por parte del dominante terminen siendo hegemónicos en su momento, no significa que no haya habido también acondicionamientos por parte de los dominados; al fin y al cabo, también el mundo humano occidental fue alterado y, con ello, el mundo que creían entender.

Una brevísima evocación hará recordar a los cronistas de Indias¹²⁴ quienes adelantaron un arduo proceso descriptivo, acompañado de desarrollos militares y esfuerzos políticos por ganar y asentar su dominio en el Nuevo Mundo, marcando así, similitudes y diferencias entre los recién llegados y los antiguos habitantes. Este proceso habría sido clave para justificar, sobre todo ante sí mismos, la legitimidad de los mecanismos aplicados para dominar al *indígena* y extenderse así en el nuevo y usurpado territorio. De esta manera las formas de dominación

¹²⁴ Me guío aquí por el significado que Álvaro Félix Bolaños da a los 'cronistas' y 'crónicas de Indias' "para designar a los informes de largos escritos en los siglos XVI y XVII por historiadores, exploradores, misioneros y burócratas relatando las conquistas y la colonización de los pueblos americanos y describiendo la tierra y las costumbres de éstos". *Ibíd*, p. 28

empleadas quedaban justificadas ante la Corona por ser aplicadas a seres 'incivilizados', 'no aun evangelizados', inferiores, segregados o relegados. El enfoque civilizatorio es pues construido por personajes no indígenas, y en él se percibe un discurso que ubica al indígena como un otro al que le falta algo para integrarse a un proyecto ampliado de sociedad, ya sea someterse a un proceso evangelizador, el reconocimiento de los derechos que lo integrarían como un igual, las características raciales apropiadas o las condiciones sociales o genéticas para tal integración.

El discurso que señalaba a los *indígenas* como 'incivilizados', se impuso durante todo el periodo colonial y logró proyectarse hasta mediados del siglo XX, cuando todavía se tuvo noticia de cacería de indígenas y sometimiento por parte de colonos en, al menos, tres experiencias latinoamericanas, dos de ellas en Colombia¹²⁵. Sin embargo, el discurso justificativo discurrió paralelo a su hermano siamés, que cobró importancia desde sus inicios ubicando al *indígena* como la víctima de un atropello histórico. Se trata de un discurso que ha denunciado el desalojo y la injusta dominación moralmente insostenible. Con sólo oponer estos dos enfoques, el hegemónico y el contra-hegemónico, corra o no por cuenta de indígenas, se tienen dos grandes enfoques: el *enfoque civilizatorio* y el *enfoque resistente-reivindicativo*.

2.2.1. Enfoque hegemónico: Civilizatorio.

Con el *enfoque civilizatorio* me refiero a las narraciones que exponen una inicial apreciación del *indígena* como salvaje, indolente e inculto, surgida en gran parte de la tradición discursiva de las élites *no indígenas* y que pretendía reafirmar la autoridad de la Corona española sobre las Indias. Posteriormente, las narraciones toman un tinte paternalista que conciben al indígena como menor de edad a quien había que proteger y formar para integrarlo a la ciudadanía blanca. Durante el último medio siglo éste enfoque ha desembocado en una lectura que concibe al *indígena* como ciudadano pleno del país y, pretendiendo respetar su cultura en la letra, lo inserta en la vida nacional en el marco de la Constitución de 1991. Es así como, a finales del siglo XX, con la gesta de la Asamblea Nacional Constituyente y la correspondiente participación de dos representantes de pueblos indígenas en la

¹²⁵ Ibíd.

Constitución de 1991, el indígena es proyectado como un ciudadano con plenitud de derechos, lo que daría pie a distintas transformaciones respecto al lugar del indígena en la sociedad y el Estado colombiano, así como sobre la percepción que el *no indígena* tenía sobre el *indígena*. Tales transformaciones se materializan no sólo en la Carta Magna, sino en algunas Sentencias de la Corte Constitucional que valoran algunas prácticas convertidas en tradicionales, según la relación de estas con el tipo de comunidad que las lleva a cabo. A través de estas Sentencias el Estado colombiano ha manifestado su apoyo a la Jurisdicción especial indígena. Esta apresurada secuencia, sirve como primer indicio para sugerir uno de tantos cambios en el entendimiento del *no indígena* con respecto al *indígena*, promovido en gran parte por la gesta de éste.

Como ya lo anunciaba, no se encontrará un ejemplo exclusivo de este enfoque, *en sentido estrecho*, pero sí los matices a los que quiero referirme y que lo amplían o lo hacen más abarcador¹²⁶. Así, se encuentran el matiz evangelizador, el racista, el cientificista y el liberal.

Matiz evangelizador:

Me refiero aquí al discurso que justificaba la civilización del otro con un objetivo cristianizador. Considero que el principal autor de este matiz es Fray Bartolomé de las Casas, por su apuesta de evangelizar a los indios, propósito que tiene que ver con la defensa que hace de los indios frente a una posible empresa de la Corona que pretendería la desaparición sistemática de aquellos, de lo que estaba encargado Sepúlveda¹²⁷. Por ello es Fray Bartolomé quien se encargó de defender a los pueblos americanos frente a los maltratos de los conquistadores y encomenderos. Aun así, Las Casas justifica la evangelización, es decir, la imposición de una nueva religión al otro, a través de un trato humano, es cierto, pero pretendiendo la evangelización del indio como cambio de concepción de mundo. Su apuesta por la cristianización de los pueblos del nuevo mundo indica que no era totalmente partidario de la realización de los valores de estos, y tampoco se podría decir que era totalmente solidario con los pueblos en general

¹²⁶ Empleo aquí la terminología de Felipe Castañeda: "Cuando el término se utiliza en función de su definición se dice que se lo toma 'en sentido propio o estrecho' y 'de forma *simpliciter*'. Cuando la palabra se aplica a ciertos objetos cuya determinación no corresponde completamente con lo que expresa la definición propia de la palabra en cuestión, entonces se dice que se la toma 'en sentido más o menos amplio' y 'de forma *secundum quid*'". Felipe Castañeda. *El indio: entre el bárbaro y el cristiano*, óp cit., p. 3

¹²⁷ A Sepúlveda, por la calidad de sus argumentos, lo ubico en otro matiz más radical.

pues, aunque defendió a los indígenas, “pidió esclavos africanos”¹²⁸, como lo recuerda Germán Arciniegas en *El continente de siete colores*. Aun así, fue la prosa de Las Casas la que daría origen a la leyenda negra que señalaría a España como la responsable de un gran genocidio resultado de lo cual se realizaron “las Leyes de Indias, proclamadas [...] para proteger a los indios como seres miserables, es decir, dignos de misericordia”¹²⁹.

Matiz racista:

Este matiz se puede ejemplificar con los perfiles de dos cronistas: Juan Ginés de Sepúlveda y Fray Pedro Simón; un médico-intelectual: Miguel Jiménez López; y un político: Laureano Gómez. Es posible que este matiz sea el más radical de todos; sus autores denigran del otro indígena en razón de sus particularidades raciales para conseguir objetivos afines: los primeros, la justificación de que la Corona española se instalara en las Indias; y los segundos, la integración de los terrenos indígenas al resto del país para la aplicación de medidas de la propiedad privada. Lo racista se expresa en el discurso que pretende la disminución del indio como ser humano y despojarlo a su vez de las tierras que le pertenecen como original de las Américas, o de los territorios que les había reconocido la Corona española.

Comenzaré con Juan Ginés de Sepúlveda, quien en su confrontación con Fray Bartolomé de las Casas y abogando por la instalación del poder de la Corona en las Indias, exponía que era muy natural la inferioridad de los americanos frente a los españoles, al punto que eran comparables con las mujeres por su sumisión¹³⁰; se trata de un rasgo de carácter que se considera inherente a la naturaleza del indio. En el mismo sentido Sepúlveda señalaba la crueldad de los indígenas y su vida primitiva, por lo que los llamaba bárbaros. De la relativización de estos argumentos se encargó Las Casas quien los mostraba como dóciles, obedientes y abiertos “a adoptar la fe cristiana”¹³¹. Las Casas afirmaba que “si todos los bárbaros se distinguían por sus costumbres crueles y salvajes, los griegos y romanos bien podían ser considerados como tales. Aún los propios españoles merecían esta denominación, debido a sus conquistas”¹³². Igualaba así, la

¹²⁸ Germán Arciniegas. *El continente de los siete colores*. Editorial Taurus. Bogotá 2004, p. 97

¹²⁹ *Ibíd*, p. 62

¹³⁰ Rolena Adorno. *El sujeto colonial y la construcción cultural de la alteridad*. Revista de Crítica Literaria Latinoamericana, Centro de Estudios Literarios ‘Antonio Cornejo Polar’ – CELACP. Año XIV, No. 28, Lima, segundo semestre 1988. Pp. 55-68.

¹³¹ Herbert Frey, *La mirada de Europa y el ‘otro’ indioamericano*. Revista mexicana de Sociología. Vol. 58, No. 2 (abr-jun, 1996) pp. 53-70. Publicada por la Universidad Nacional Autónoma de México. Pp. Pág. 66, citando a Las Casas, 1974: 28.

¹³² *Ibíd*, p. 66

humanidad de los pueblos de Indias a las civilizaciones occidentales y lograba mostrarlos como hombres más parecidos a los pueblos europeos de lo que los propios conquistadores podrían imaginar. Que Las Casas mostrara estos pueblos como iguales, conllevó a que cogiera fuerza su argumento de que la evangelización debía hacerse por medios pacíficos, ya que nada justificaba los métodos bélicos en el Nuevo Mundo para la divulgación de la fe cristiana. Sepúlveda buscaba que la sociedad y la Corona española concibieran al sujeto descubierto como un incapaz para crear una civilización, lejano de las leyes naturales, haciéndole inaccesible cualquier tipo de mirada condescendiente en una eventual confrontación bélica¹³³. Las Casas sostenía que para evangelizar no era necesario adelantar una guerra puesto que “la divulgación de la fe por medios del terror y las masacres era una práctica típica del Islam y no debía ser imitada por los cristianos”¹³⁴. A esto se oponía la acusación de Sepúlveda sobre los indios por los sacrificios que hacían a sus deidades y otras prácticas que fueran contra la ‘ley natural’, a lo que Las Casas respondía explicando estos actos de sacrificios humanos como la religiosidad de los naturales, como ‘formas de agradar a Dios’¹³⁵ y añadía una visión de los pueblos indios como inocentes, ya que vivían “como hombres de la Edad de Oro, tan preciada por los poetas e historiadores”¹³⁶, visión con la que evoca a los padres Adán y Eva; lo que le permitía ver a los pueblos de Indias como predestinados a la vida cristiana.

Las exposiciones de Sepúlveda y de Las Casas fueron retomadas desde distintos frentes durante la colonia y hasta la actualidad, tanto para marcar diferencias como para insistir en la discriminación arraigada hacia el contexto latinoamericano. En algunos políticos colombianos de la colonia los argumentos de Sepúlveda han migrado hacia versiones que aluden a la producción y a la utilidad, como se verá en otros autores que han señalado al *indígena* como perezoso por no trabajar las tierras que habitaba; y aunque el hecho de que no trabajaban lo exigido por los colonizadores era cierto, no así las causas que se les ha endilgado. Los *indígenas* bajaron su productividad a propósito pretendiendo que, ante la falta de alimentos, los conquistadores decidieran irse¹³⁷. Muy a su pesar, la decisión de no hacer

¹³³ *Ibíd.*, p. 63

¹³⁴ Pero la discusión no tendría un ganador pues a Sepúlveda no le fue aprobada la publicación del *Demócrates alter* y los argumentos de Las Casas no alteraron “la práctica de la política colonial” que siguió siendo arrebatadora y con tanta crueldad como Sepúlveda le endilgaba a los indios. *Ibíd.*, p. 67

¹³⁵ *Ibíd.*

¹³⁶ *Ibíd.*, citando a Las Casas, 1951, II: 44-45.

¹³⁷ O al menos así lo insinúan Marco Palacios y Frank Safford. *Colombia: país fragmentado, sociedad dividida*. Grupo Editorial Norma. Bogotá 2002, p. 43

producir la tierra terminó por debilitarlos ante la falta de alimentos, lo que los hizo más vulnerables a las enfermedades traídas por los conquistadores.

El segundo autor representativo de este matiz racista es el cronista Fray Pedro Simón¹³⁸, quien intenta justificar la demolición total de la nación Pijao por considerarlos caníbales y, nuevamente, 'bárbaros', idólatras y abyectos moralmente; demolición inspirada en el proyecto de expansión de la civilización europea. "Su versión de la resistencia militar de estos indios frente al expansionismo hispano y la ofensiva feroz de [Juan de] Borja suponía la demostración de la justedad del triste desenlace"¹³⁹. Es Álvaro Félix Bolaños quien relativiza las afirmaciones de Fray Pedro Simón, sobre la antropofagia indiana, mostrando dos rasgos de la misma narración: primero, que no existen suficientes datos empíricos para afirmar con certeza esta práctica por parte de cualquier población indígena; y segundo, que cuando se hace referencia a las prácticas caníbales, regularmente se apela a un ritual militar de los indígenas, en lo cual coincide con la narración que presenta Rafael Gómez Picón¹⁴⁰ de los enfrentamientos entre las tribus pijaos vecinas a Timaná en cabeza del cacique Pigoanza y la Gaitana, y los ejércitos conquistadores de Pedro de Añasco, Juan de Ampudia y Juan del Río.

Entre los intelectuales neogranadinos se encuentra también Pedro Fermín de Vargas como un autor del matiz racista. Éste, poco antes de iniciarse la independencia, idea una fórmula para quitarle a los indígenas los resguardos a través de la mestización de los 'blancos' con los 'indios', para que "confundiéndolos con los blancos, declarándolos libres del tributo y demás cargas propias suyas, y dándoles tierras en propiedad"¹⁴¹, se casaran con blancos y mestizos "con lo que dentro de poquísimo tiempo no habría terreno que no estuviese cultivado, en lugar que ahora la mayor parte de los que pertenecen a los indios se hallan eriales"¹⁴². Vargas se refiere a la misma definición de Sepúlveda siglos atrás según la cual los indios eran perezosos para labrar la tierra; de modo

¹³⁸ Álvaro Félix Bolaños es quien presenta a Fray Pedro Simón recabando entre los documentos de la avanzada conquista, mientras busca cómo avanzó el proceso de colonización del pueblo Pijao. Bolaños, *Barbarie y canibalismo*, óp cit.

¹³⁹ *Ibíd*, p. 24-25

¹⁴⁰ Rafael Gómez Picón. *Timaná de Belalcázar a la Gaitana. Parábola de violencia y libertad*. Editorial A B C. Bogotá D.E. 1981.

¹⁴¹ Pedro Fermín de Vargas. *Pensamientos políticos y memoria sobre la población del Nuevo Reino de Granada*. Imprenta nacional. Bogotá, 1944. Párrafo 23. Pág. 99. Copia hecha sobre los manuscritos originales de la Biblioteca nacional de Bogotá, por Manuel José Forero, publicado en la Gaceta de la Nueva Granada el 19 de febrero de 1832 y siguientes.

¹⁴² *Ibíd*.

que el prejuicio no había sido superado sino, por el contrario, agravado por el dominio que los indígenas tenían de ciertas tierras pretendidas por los criollos. Pedro Fermín de Vargas emplea entonces un argumento racista a un objetivo, si se quiere, independentista, a diferencia de Sepúlveda, cuyo fin era la conquista.

Es de anotar que la Corona dispuso la figura de los resguardos 'en favor' de los *indígenas* como terrenos que serían habitados y usufrutuados por estos, pero al parecer las expectativas de los grandes administradores del Nuevo reino y de la Corona misma, superaban las demandas de los propios *indígenas*, pues hasta muy entrada la colonia se les siguió demandando mayor producción y estos empleaban parte de los resguardos para alquilarlos a los blancos descendientes de colonizadores. Y aunque la política de mestización se adelantó en parte y no formalmente, los resguardos no dejaron de ser una figura territorial indígena, incluso hasta la actualidad. Pero lo que estaba detrás del discurso de Vargas era la reacción de gran parte de los criollos contra la Corona pues veían que las disposiciones de ésta limitaban el acceso de los criollos al poder político, incluso en las colonias; una restricción a un desempeño que consideraban justo. Cualquier medida de la Corona era pues cuestionada por los criollos, especialmente una 'proteccionista', como la de los resguardos. El desprecio que los criollos percibían de los peninsulares, lo replicaban hacia sus subordinados indígenas quienes tenían las tierras que estos criollos no podían tener y que incluso les eran alquiladas por aquellos.

Otro de los personajes que emplea argumentos racistas, es el político José María Samper quien, ya entrada la República -1861-, habría llegado a la conclusión de que la mejor forma de gobierno de una sociedad tan variopinta, como lo era la Confederación Granadina, era la república democrática adaptada a la geografía y a la fisiología¹⁴³; política para la cual los indígenas eran contrarios a la civilización. Es de anotar que el ideal civilizatorio en Samper era supremamente marcado, en parte porque los ideales positivistas¹⁴⁴ estaban en el ambiente de la intelectualidad

¹⁴³ Cristina Rojas, *Prácticas ciudadanas en Colombia durante el gran siglo diecinueve, 1810 – 1929*, en *Identidad, Cultura y Política, perspectivas conceptuales, miradas empíricas*. Programa editorial Universidad del Valle, Cali 2009, p. 243

¹⁴⁴ En 'Política y civilización en el pensamiento de José María Samper', el profesor Eric Rodríguez Woroniuk, estudioso del intelectual, se refiere a la versatilidad de éste al profundizar y desarrollarse en distintas disciplinas a partir de las cuales formula su *método complejo* que presentó siendo "profesor de derecho en la Universidad Nacional de Colombia en 1870". Rodríguez cita a Samper para señalar la definición que este da de 'ciencia' en su doble acepción: "en la puramente filosófica es apenas el conocimiento de la verdad; más no un conocimiento local, parcial o limitado, sino de toda la verdad, es decir de la verdad compleja y universal. En su acepción concreta o de aplicación, es un cúmulo de nociones de verdad, relativas a un orden particular de hechos, las que

latinoamericana¹⁴⁵. Pero también estaba comprometido con tal pensamiento, al que fortalecía con teorías ambientalistas y científicas que le daban para afirmar la necesidad de “idear un panorama en el que la *nación* era un proyecto a realizar a partir de una severa *campaña civilizatoria*”¹⁴⁶. Cristina Rojas expone que para Samper el indígena era un salvaje “de raza primitiva [quien vivía] feliz en medio de la prosperidad sin necesitar de la cultura; el indio actúa contra la civilización y es pasivo frente al progreso, pero es fácil de gobernar por medio de la religión”¹⁴⁷. Desde esta mirada, el indígena no revestiría un aporte significativo a la conformación de la pretendida República soñada por Samper. De hecho, al realizar una descripción del zambo habitante de la región del bajo Magdalena, Samper señala la condición disminuida de éste por provenir de dos razas madres inferiores: “la africana negra y la indígena cobriza”¹⁴⁸. Así mismo la inferioridad indígena se reflejaría en el componente bárbaro del hombre llanero, quien “es el lazo de unión entre la civilización y la barbarie, entre el criollo y el indio feroz casi antropófago”¹⁴⁹.

Pero esto no es lo único que revierte importancia para Samper, sino también la participación del componente geográfico en la condición menor de las que él señala como ‘razas’ inferiores, que serían la negra y la indígena. Y esto no deja de llamar la atención pues manifiesta un determinismo implícito en la condición que les endilga. Literalmente afirma:

las razas negras son asombrosamente fecundas cuando viven bajo los climas que les convienen, análogos á los africanos; y esa fecundidad, como la de todas las razas bárbaras, se explica fácilmente al considerar que, faltando en

enlazadas conforme a un método determinado componen una teoría condensada y armónica”. Eric Rodríguez Woroniuk. ‘Política y civilización en el pensamiento de José María Samper’ en *Miradas críticas de la cultura*. Universidad del Valle, Cali, 2011. Pág. 122.

¹⁴⁵ Rodolfo de Roux, de la Universidad de Toulouse-Le Mirail, afirma que de hecho el positivismo comtiano se habría convertido ya desde mediados del siglo XIX y principios del siglo XX, en “la corriente de pensamiento que guió los pasos de la burguesía liberal” en el contexto latinoamericano. Rodolfo de Roux, Positivism and traditionalism in Colombia. *Nouveaux Brésils fin de siècle* (Décembre 2000), pp. 223-224 <http://www.jstor.org/stable/40853863>. Accessed: 15/01/2014 10:56

¹⁴⁶ Carlos Andrés Charry J. Los intelectuales colombianos y el dilema de la construcción de la identidad nacional (1850-1930) *Revista Europea de Estudios Latinoamericanos y del Caribe / European Review of Latin American and Caribbean Studies*, No. 90 (April 2011), pp. 55-70. <http://www.jstor.org/stable/23047820>. Accessed: 15/01/2014 11:00

¹⁴⁷ Rojas, *ibíd.*, p. 243 – 244

¹⁴⁸ SAMPER, José María (1828-1888). *Ensayo sobre las revoluciones políticas y la condición social de las Repúblicas colombianas (hispano-americanas): con un apéndice sobre la orografía y la población de la Confederación Granadina*. Universidad Nacional de Colombia. Bogotá, 1969. Pág. 96.

¹⁴⁹ *Ibíd.*, p. 92.

el desarrollo del individuo el equilibrio entre las facultades físicas, morales é intelectuales, las primeras ejercen su imperio casi exclusivo, que se traduce en fecundidad, cuando la inteligencia y la moralidad están deprimidas; y al contrario, la reproducción se hace lenta y difícil, como sucede en Francia, cuando una raza llega á muy alto grado de refinamiento moral é intelectual.¹⁵⁰

Y es que no sólo las juzga como inferiores por su 'fealdad' y comportamientos inmorales, sino que, además, encuentra que cuando estas se desarrollan en los ambientes afables para ellas, se hacen más fértiles, lo que ya reviste un rasgo inferior pues entre más evolucionada es una 'raza', como lo ejemplifica en la francesa, más se atenúa el crecimiento poblacional de esta. Dicho rasgo no sería exclusivo de la raza negra, sino también de las 'razas indígenas' porque estas "debían prosperar *numéricamente* allí donde se mantuviesen dentro de su esfera habitual, como en las alti-planicies, toda vez que su multiplicación no podía ser contrariada por el refinamiento ó el notable progreso de la civilización"¹⁵¹. Advierte, así, una *degradación más ó menos profunda* en dichas 'razas' por desenvolverse en los climas donde se encuentran asentadas.

El discurso de Samper era una expresión tanto de los temores de la época hacia el desgobierno, como de los prejuicios que aún no habían sido desmontados, aunque el pensamiento liberal avanzara sin detenimiento. Las conquistas liberales no se instalarían sin generar una crisis en una elite que advertía la amenaza de la educación gratuita y secular. Percibían la pretensión de "volver soberanos a individuos incivilizados"¹⁵², que tarde o temprano terminarían por compartir los espacios sociales que hasta entonces eran exclusivos de los *no indígenas*. Se trata de una época en la que resurgen sentimientos discriminatorios en algunos, como José María Samper.

Finalizando el siglo XIX, se encuentran con discursos políticos tendientes a la recuperación de un orden que se suponía perdido, y que se debía alcanzar insistiendo en los valores del legado español, para lo cual era necesario reforzar la lengua española y valorar la raza. Es así como surge el político y tres veces presidente Rafael Núñez Moledo, quien planteara el modelo de unidad nacional, en busca de "la supresión de la anarquía y la centralización del orden público"¹⁵³, bajo el régimen conocido como la 'Regeneración', donde las bases de la ciudadanía consistían en "[r]ecuperar el poder soberano, la regulación moral y el

¹⁵⁰ Ibíd, p. 68.

¹⁵¹ Ibíd, p. 68

¹⁵² Rojas, ibíd, p.. 248

¹⁵³ Ibíd.

saneamiento del cuerpo”¹⁵⁴ en una relación estrecha con el clero católico. Bajo esta convicción fue concebida la Constitución de 1886 de la República de Colombia, para la cual los *indígenas* fueron estimados de dos formas distintas: los salvajes, “declarados fuera de la legislación de la república y colocados en manos de misioneros”¹⁵⁵, y los *indígenas* ya reducidos a la vida civil, para quienes se “reglamentó una disposición de leyes generales de la República en asuntos de Resguardos”¹⁵⁶. En esta Constitución los indígenas eran vistos como menores de edad y no tenían los mismos derechos del resto de los ciudadanos colombianos.

Es importante señalar que el espíritu de esta Constitución fue la recuperación del orden ‘perdido’, pero que nunca existió, sino sólo en los mitos de la historia colonial convencional. Había en el ambiente una percepción de desorden de la realidad nacional, agravada por las dificultades de comunicación de la capital con el resto del país y entre las mismas regiones¹⁵⁷. Este aspecto lo explora Emilio Yunis en su trabajo *¿Por qué somos así?*¹⁵⁸. Para el genetista, habitar una geografía tan difícil de superar y de controlar con los medios de la época, devenía en una incomunicación de las regiones tanto física como simbólica, empeorada por el centralismo como acicate para la concentración del poder tanto en las clases hegemónicas como en los gamonales, interesados sólo en acumular más poder y usufructuar de la incomunicación de las regiones, así como en su tiempo lo hicieron los encomenderos. Y los pueblos indígenas habitaban gran parte de esos territorios inexplorados, a los cuales era casi imposible que el regente accediera.

De la Constitución de 1886 también fue autor el intelectual Miguel Antonio Caro, quien defendió el sufragio universal, pues sostenía que “las diferencias entre los

¹⁵⁴ Ibíd.

¹⁵⁵ Rojas, ibíd., p. 252

¹⁵⁶ Ibíd.

¹⁵⁷ Pero esta sensación no es exclusiva de la época. Ya desde mediados de siglo XIX se intentaba dar solución a esto con la implementación de las gacetas como estrategia vinculante del Estado con las sociedades locales y para la cohesión entre las regiones apartadas. Este aspecto lo explora el profesor Gilberto Loaiza en su texto ‘El neogranadino y la organización de hegemonías’, en el cual afirma que en la fundación del periódico *El Neogranadino* ocurrida en 1848, habría significado el nacimiento de “un nuevo tipo de mediación entre el poder político y la sociedad neogranadina” (*Manuel Ancízar y su época (1811-1882): biografía de un político hispanoamericano del siglo XIX*. Editorial Universidad de Antioquia, 2004. Pág. 167). La vulnerabilidad de la dispersa República podría entonces solventarse empleando un “agente intermediario que sirviera para mantener un diálogo constante entre los diversos niveles de la sociedad; el periódico podía crear la ilusión de cercanía y comunicación entre la capital política y los problemas de las regiones” (Ibíd., pág. 169).

¹⁵⁸ Emilio Yunis. *¿Por qué somos así?* Editorial TEMIS, Bogotá, 2009.

hombres son más de carácter moral que intelectual o económico¹⁵⁹. Aún así, la política de la Regeneración se impuso, apelando a ensoñaciones castellanas donde la nacionalidad era definida por la prolongación del cultivo de una lengua, la valoración de la raza y la religión católica.

A principios del siglo XX, con la llegada del general Rafael Reyes Prieto, encontramos algunas políticas que, buscando debilitar costumbres muy populares, aludían a 'lo indígena'. Se emprendieron, pues, campañas en contra del consumo de la chicha por ser "embrutecedora del pueblo [...] asociada a la raza indígena"¹⁶⁰, pues la enfermedad de 'melancolía indígena' que provocaba, hacía que los ciudadanos abandonaran las costumbres, vistiesen con ropa raída y 'de forma ridícula'. Así, los indígenas fueron nuevamente señalados en relación al retroceso de la sociedad y a la vez ligados a lo popular, de manera que se afirma una incidencia de lo indígena en las extracciones populares.

En la primera década del siglo XX nos encontramos con las elaboraciones del psiquiatra Miguel Jiménez López y el psicólogo social Luis López de Mesa¹⁶¹ que presentaron en el ciclo de conferencias 'Los problemas de la raza en Colombia'¹⁶². Y a pesar de que ha sido extendida la opinión de que las elaboraciones de Luis López de Mesa son producto de una actitud racista, debo afirmar que disto mucho de este juicio, lo que explicaré cuando aborde el Matiz cientificista. En cambio, sí encuentro que Miguel Jiménez es un ejemplo de este matiz racista y lo señalo como el tercer autor de este matiz, pues en su conferencia se expresaría ante la inminencia de una raza degenerada, es decir con "una desviación enfermiza de un tipo primitivo"¹⁶³. Para Jiménez se hacía necesaria una "educación que fortaleciera la inteligencia y la voluntad y vio crucial la formación de maestros"¹⁶⁴, a través del intercambio con países más avanzados y misiones extranjeras. Pero como esto no bastaría, sería necesaria la infusión de sangre fresca y vigorosa.

Claro que el pensamiento de Miguel Jiménez estaba atado a un cientificismo de la época que bien pronto vino a confirmar el político Laureano Gómez, apoyado en estudios científicos. Gómez afirmaría durante la conferencia *Interrogantes sobre el*

¹⁵⁹ Ibíd, p. 250, citando a Jorge Orlando Melo.

¹⁶⁰ Ibíd, p. 256

¹⁶¹ Entre otros autores, Charry describe a López de Mesa como un psicólogo social. Ibíd., p. 61

¹⁶² Los autores fueron invitados a un ciclo de conferencias llamado 'Los problemas de la raza en Colombia' y sus conferencias se encuentran publicadas.

¹⁶³ Miguel Jiménez López. *Los problemas de la raza en Colombia*. Biblioteca de 'cultura'. Bogotá, 1920, p. 45

¹⁶⁴ Rojas, óp cit., p, 257

*Progreso de Colombia*¹⁶⁵ que los indígenas, a quienes él tildaba de salvajes “presentan una completa indiferencia por la vida nacional y [su población] vive ‘resignada a la miseria y la insignificancia’”¹⁶⁶. En efecto, Gómez entiende a la ‘raza indígena de la tierra americana’ como una raza salvaje y como el “segundo de los elementos bárbaros de nuestra civilización”¹⁶⁷ y narcotizado por la tristeza; no muy alejado de lo que afirmaba cuatro siglos antes Sepúlveda. Entiéndase bien que no intento excusar ni justificar a Laureano Gómez por sus expresiones racistas, pero no podemos dejar de sopesar estas afirmaciones con las del poeta mexicano Octavio Paz quien habla también de la melancolía indígena y de sus gestos tristes, en una expresión de nostalgia por lo pasado o una añoranza por lo que se aprendió a extrañar.

Pero el pensamiento de Gómez no era exclusivo de él sino que citaba al ‘antropologista’ argentino Agarragaray para afirmar la inferioridad del antiguo indígena respecto del ‘mestizo primario’ de sus tiempos; pero también la inferioridad de éste frente a su ‘progenitor europeo’. El mestizo primario conservaba “demasiado los defectos indígenas, es falso, servil, abandonado y repugna todo esfuerzo y trabajo”¹⁶⁸, por lo que “[s]ólo en los cruces sucesivos de estos (...) con europeos se manifiesta la fuerza de caracteres adquirida del blanco”¹⁶⁹. Este sería el pensamiento que implantaría Gómez durante su gobierno (1959-1961) cuando su política eugenésica se apoyaría en que la sociedad colombiana disponía de mínimas probabilidades para su civilización. “Para Gómez el país se conforma de dos elementos esenciales: el territorio y la raza y el futuro depende de cómo actúa la segunda sobre la primera”¹⁷⁰ y él estaba dispuesto a que la raza que incidiera sobre el territorio fuese la ‘blanca’.

Matiz liberal:

Durante el siglo XIX todos los habitantes de la naciente república se integrarían a un concepto de ciudadanía que perseguía la realización de los derechos del hombre y del ciudadano. La convicción sobre la legitimidad del sistema de derechos del individuo, configurado como resultado de los acontecimientos de la Revolución Francesa y de la teoría de la Ley natural, se constituye como rasgo

¹⁶⁵ Laureano Gómez. *Interrogantes sobre el progreso de Colombia*. Populibro 29. Editorial Revista Colombiana Ltda., Bogotá, 1970.

¹⁶⁶ Rojas, óp cit., p. 258

¹⁶⁷ Gómez, óp cit., p. 48

¹⁶⁸ Ibíd.

¹⁶⁹ Ibíd.

¹⁷⁰ Rojas, óp cit., p. 258

propio del pensamiento liberal, representado en pensadores como John Locke y el Barón de Montesquieu. Los autores que ubico en este matiz están influenciados por esta ideología y sus gestas fueron determinadas por el contexto histórico. Para ellos, el concepto de ciudadano se apartaba necesariamente de lo 'indio' y se acercaba a lo concebido como europeo. De hecho, el profesor Gilberto Loaiza, en su artículo 'Revolución y soberanía: El criollo que dejó de ser súbdito', se refiere a un conjunto de características del americano de entonces, descendiente de europeos¹⁷¹, que le hacía entender su vulnerabilidad en el sistema que le cobijaba; por lo que habría erigido una identidad ligada a la intelectualidad, tendiente al positivismo y defensora de los valores de la sociedad europea segregacionista. Es esta configuración la que emplearía para ubicarse como un intermedio entre los españoles y los naturales americanos.

Lo anterior se ejemplifica en el caso de Simón Bolívar, quien en la Carta de Jamaica, de 1815, afirmó que los criollos de entonces, apenas conservaban rasgos de sus antepasados indígenas o europeos por lo que ya no se sentían ni lo uno ni lo otro "sino una especie media entre los legítimos propietarios del país y los usurpadores españoles: en suma, (...) nosotros [somos] americanos por nacimiento y nuestros derechos los de Europa"¹⁷². De su autoidentificación como criollo ilustrado habría rentado el mismo durante *las convocatorias de juntas locales*¹⁷³, cuando asumieron la legislación del naciente proyecto de nación, legitimándose como representantes ante la sociedad y, parafraseando a Loaiza, arrogándose el papel de soberanos¹⁷⁴.

Aun así, no es adecuado afirmar que Bolívar demeritara al indígena como señalan algunos autores; antes bien, rescataba los aspectos de cada fuente cultural que a la larga constituirían la identidad neogranadina en conjunto con otras fuentes, tales como los negros y los provenientes de otras migraciones. Pero también, previo a las gestas independentistas, ya pretendía la integración de tales poblaciones. William Paul McGreevey y Mireya R. Fayard, en su trabajo *Tierra y trabajo en Nueva Granada* confirman que el pensamiento de los independentistas, entre ellos

¹⁷¹ Loaiza afirma sobre el criollo de finales de siglo XVIII e inicios del XIX que "su situación era precaria, ocupaba posiciones intermedias en la administración colonial, estaba mal remunerado y provocaba desconfianza". Gilberto Loaiza Cano. 'Revolución y soberanía: El criollo que dejó de ser súbdito' en *Miradas críticas de la cultura...* Ibid., pág. 100.

¹⁷² Simón Bolívar. *Carta de Jamaica*. Panamericana editorial. Santafé de Bogotá, 1999, p. 59

¹⁷³ Loaiza, *ibid.*, pág. 103.

¹⁷⁴ Cabe señalar que el criollo puede asumir o reclamar el rol de soberano no sólo por haber construido su representación ilustrada, sino por la contingencia de la "crisis de la monarquía española [que viene a ser] el elemento circunstancial que obligó a las élites criollas en Hispanoamérica a tomar decisiones sobre su propio destino" (Loaiza, *ibid.*, pág. 101)

del mismo Bolívar, tendía a la integración de los indígenas “en una sociedad nacional y su protección de la elite criolla explotadora”¹⁷⁵, quienes no estaban dispuestos a competir con “los pequeños propietarios indios en los limitados mercados locales”¹⁷⁶. Esto que permite señalar los celos generalizados de las élites criollas respecto a los nuevos propietarios que vendrían a ser los pueblos indígenas; pero Simón Bolívar no coincidía con este sentimiento.

Sin embargo, para Bolívar, como político y estratega militar de la independencia, aquello no obstaba para cambiar la denominación de ‘indio’ a ‘ciudadano’, así como el haberse convertido en el ‘Libertador’ no obstaba para cambiar su denominación igualmente a ‘ciudadano’, lo que prueba que el propio Bolívar consideraba a estos pueblos como iguales, como quedó registrado en las actas del Congreso de Cúcuta. La igualdad formal universal es un valor fundamental de la ideología liberal, y Bolívar ostenta este valor. Aun así, muchos autores lo presentan como un personaje contrario al bienestar de los indígenas e incluso lo comparan con Pedro Fermín de Vargas, por considerar que era necesario brindarle a los indígenas los elementos para una ciudadanía a todas luces blanca-europeizante. Pero Bolívar los distingue como los habitantes naturales de América, quienes padecieron la invasión española. En una señal de respeto a su dignidad, el Libertador determina que deben dejar de ser llamaos ‘indios’ como un adjetivo de desprecio, por lo que serían llamados ‘indígenas’ a partir del Congreso de Cúcuta.

Camilo Torres es otro de los personajes de finales de la colonia que reflexiona sobre la presencia de ‘lo indio’ en la historia de la Nueva Granada, como algo que define a los criollos. Y es que Torres se encuentra en disputa con sus antepasados por la defensa de sus derechos como criollo. Para él, siendo americano por haber nacido en el continente, se asumía como europeo en orden a la universalidad de los derechos. Torres habría afirmado:

somos hijos, somos descendientes de los que han derramado su sangre por adquirir estos nuevos dominios a la Corona de España; de los que han extendido sus límites y le han dado en la balanza política de la Europa una representación que por sí sola no podía tener. Los naturales conquistados y

¹⁷⁵ William Paul McGreevey y Mireya R. Fayard, *Tierra y trabajo en Nueva Granada, 1760-1845. Desarrollo Económico*, Vol. 8, No. 30/31. América Latina 4 (jul-dic, 1968). Publicado por: Instituto de Desarrollo Económico y Social. <http://www.jstor.org/stable/3466011>, p. 264

¹⁷⁶ *Ibíd.*

sujetos hoy al dominio español, son muy pocos, o son nada, en comparación de los hijos de europeos que hoy pueblan estas ricas posesiones¹⁷⁷.

Lo declarado por Torres expresa su deseo de que los criollos sean valorados bajo el mismo racero que los europeos, acercándose a los valores liberales en reacción a la atribución diferencial que la Corona española hizo de grandes extensiones de tierra para los indígenas, lo que constituiría una política excluyente que no reconocería los derechos de los criollos.

Matiz cientificista:

De este matiz hacen parte los autores que se remiten a estudios científicos para exponer las posibilidades que hay en los indígenas, al igual que en otras 'razas' para integrarse a la sociedad colombiana y hacer parte de un proyecto de nación. Luis López de Mesa es el autor principal de este matiz, aunque ha sido señalado como un racista. Pero creo que en su discurso se encuentra algo más interesante que la expresión de un prejuicio. Aunque López de Mesa esté de acuerdo con la necesidad de nueva sangre en la población colombiana, no lo hace afirmando unos rasgos negativos de la 'raza' indígena. Para él, la llegada de nuevos pobladores debe darse con respecto al desorden que veía en la sociedad colombiana, por lo que afirmaba que factores como la ingesta de chicha, "que hace sus víctimas en los departamentos centrales (...) se integran para engendrar el lamentable e innegable fenómeno de la degeneración de nuestra raza"¹⁷⁸. Nótese que está hablando de 'nuestra raza' y que al hablar de la chicha, no está diciendo que sea algo exclusivo de los indígenas, especialmente porque su ingesta era muy común en sectores populares.

López de Mesa ha sido señalado como racista pues en *Los problemas la raza en Colombia* describió a los indígenas como "seres mal alimentados, quejumbrosos, humildes, mendicantes, sucios, muy escasos de pundonor y dotados de socarronería"¹⁷⁹. La afirmación ciertamente es suya, pero no en relación a la 'raza indígena' *per se* sino a cerca de las consecuencias de la segregación que estos pueblos habían vivido. Sus declaraciones, entonces, no tenían la intención de socavar la dignidad indígena, sino de evidenciar el desorden que veía en la sociedad colombiana. De hecho, López de Mesa habla del "estado relativamente floreciente –aunque ya con signos de evidente decadencia a tiempo de la época

¹⁷⁷ Camilo Torres. *Memorial de agravios*. Panamericana editorial. Santafé de Bogotá, 1999, p. 17

¹⁷⁸ Luis López de Mesa, *Los problemas de la raza en Colombia*. Biblioteca de 'cultura'. Bogotá, 1920, p. 32-33

¹⁷⁹ Ibid, 196.

colombiana- de los imperios indígenas de la América [que podía compararse] con la condición abatida y miserable de los indígenas de hoy”¹⁸⁰.

Algunos autores plantean que López de Mesa, entre otros políticos e intelectuales, percibía al indígena como subalterno, pues lo describía como alguien que necesita ayuda y que no podía gobernarse. Señalan también que hablaba de los indígenas de manera lastimera, pues eran vistos como objeto de compasión; ‘pobres indios’ en quienes “se observa todavía la moral relajada de un pueblo ignorante y reprimido durante los siglos de la colonia”¹⁸¹. Y aunque la afirmación entrecomillada es cierta, también es cierto lo arriba expuesto: que lo que está haciendo López de Mesa es comparar las poblaciones indígenas de la época con los aborígenes precolombinos, de quienes tenía, al parecer, un conocimiento amplio. En otra conferencia afirmó que “en los aborígenes hubo pueblos de mucha constancia en sus labores, como el maya y el quechua, de empresas audaces, como el caribe”¹⁸²; pero que no estaban a la altura de los conquistadores, por lo que se refería a ‘signos de evidente decadencia’ de los ‘imperios indígenas de América’ a la llegada de los conquistadores¹⁸³. Esto para afirmar que los conquistadores observaron la inferioridad por la que sucumbieron ‘las especies amerindias’, y “aún del Caribe, tan guerrero y audaz. Desde entonces pudo verse en él un ánimo melancólico que ha persistido, agravándose, en sus descendientes”¹⁸⁴.

Las afirmaciones de López de Mesa estaban condicionadas por su conocimiento de la psicología, y para él la de los indígenas había estado “determinada por sus condiciones de larga sumisión y padecimientos”¹⁸⁵, lo que hacía brotar una humildad excesiva al igual que la falta de pundonor. A pesar de ello, el indio ofrecería “mejores disposiciones para la agricultura, la milicia, la política y la abogacía”¹⁸⁶. Y esto es importante señalarlo porque en esta conferencia el autor no estaba planteando ninguna desventaja natural de los indígenas, sino las oportunidades que podrían ofrecer estos pueblos a la sociedad colombiana si hubieran gozado de otras condiciones de bienestar.

¹⁸⁰ Ibid, p. 24

¹⁸¹ Luis C. Castillo, citando a Luis López de Mesa (1934): *De cómo se ha formado la nación colombiana*. Bogotá, Imprenta Departamental, óp cit., p. 84

¹⁸² López de Mesa, *Cómo se ha formado la nación colombiana*. Editorial Bedout S.A. Medellín, 1975, p. 19

¹⁸³ López de Mesa, *Los problemas de la raza en Colombia*, óp cit., p. 24

¹⁸⁴ López de Mesa, *Cómo se ha formado la nación colombiana*, óp cit., p. 23

¹⁸⁵ Ibid, p. 92-93

¹⁸⁶ Ibid

Y es cierto que el remedio que encuentra López de Mesa para *Los Problemas de la Raza en Colombia*, era la inmigración europea de acuerdo a cada región: “Para Antioquia recomiendo la sangre sajona, para Boyacá la sangre alemana; mientras que la Costa y el Cauca se deben dejar al acaso”¹⁸⁷; pero esto hace parte de la doctrina eugenésica que le viene de Europa. López cita a F. García Calderón (1912) para afirmar que ‘[s]in el contingente de una población nueva’, (...) ‘habrá en América no sólo un agotamiento lamentable, sino también un pronto retroceso de la raza’¹⁸⁸. Insisto en que no se trata de un pensamiento racista en sentido estricto pues el autor lo que hace es dotarse, un tanto incongruentemente, de unos conceptos científicos provenientes de la doctrina eugenésica que defendía la posibilidad de mejorar las razas humanas a través de intervenciones ‘genéticas’. Esta adopción me resulta incoherente toda vez que el autor ya había descrito unas condiciones sociológicas de los indígenas que deberían reversarse para su integración en la sociedad colombiana, lo que supone la contingencia de los caracteres humanos y se aleja de una concepción naturalista-racial de estos. El matiz científico de López de Mesa se hallaría en cada una de estas apelaciones respecto de los indígenas: la eugenesia y la investigación psico-social.

Quisiera enfatizar en que los cuatro matices del enfoque civilizatorio representan cuatro formas discursivas que expresan por qué se debe imponer la forma de civilización occidental, con referencia específica o no de la procedencia europea, aunque apelen a distintos procedimientos. Así, el autor del matiz evangelizador procurará la cristianización de los indios; el liberal se referirá a la integración del indígena al nuevo modelo de Nación; el racista, a la transformación de la raza; y el cientificista, el cambio de condiciones tanto sociales como genéticas. Es quizá el matiz racista el que menos opciones brinda para que suceda tal imposición con la consecuente integración del indígena a la sociedad colombiana, en parte porque entendería lo racial como una expresión de la esencia, cosa que podría compartir, paradójicamente con algunos autores del siguiente enfoque resistente-reivindicativo.

¹⁸⁷ López de Mesa, *Los problemas de la raza en Colombia*, óp cit., p. 134

¹⁸⁸ Por lo mismo afirma que un remedio causal es “el que ataca la enfermedad en su origen, en la fuente misma que le da nacimiento (...) Si hasta hoy [nuestra raza] se ha mostrado vencida por medio o inepta para una vida regular y altamente civilizada, debemos aportar a su formación elementos que neutralicen sus taras (...) Esto no puede obtenerse sino con una corriente copiosa de inmigración de razas sanas, fuertes y disciplinadas por hábitos seculares de trabajo y exentas, en cuanto sea posible, de las enfermedades sociales que están determinando nuestra regresión (...) Se trata simplemente de razas agotadas, que es preciso rejuvenecer con sangre fresca”. López de Mesa, *Cómo se ha formado la nación colombiana*, óp cit., pág. 37

2.2.2. Enfoque contrahegemónico: Resistente-reivindicativo.

El *enfoque resistente-reivindicativo* emerge en pleno descubrimiento y se fortalece durante la Conquista, aunque de manera parcial, con muchos contradictores y con la inercia de la historiografía en contra. Sus autores han logrado exponer el problemático encuentro con el otro en exclusivos términos de juegos de dominación, donde víctimas y victimarios llegan ya constituidos y constituidos permanecen durante la forzada convivencia, lo que a la larga da la impresión de que ni la relación, ni la jerarquía varían entre quienes se encuentran. Algunos discursos se encargaron de corregir los civilizatorios, revelando la imagen de un ser que busca de la divinidad, con disposición para cuidar la tierra y administrar su pueblo; un indio que había sido ultrajado y al que había que defender del blanco.

De esta lectura¹⁸⁹ participan algunos intelectuales y sacerdotes como el padre de Las Casas y otros pensadores que siguieron apareciendo durante la Colonia con discursos indigenistas. También algunos políticos e intelectuales de la Independencia y de las primeras décadas de la República, entre ellos Francisco de Miranda y Simón Bolívar quienes presentaron al indio como víctima de un proceso injusto. Ya en el siglo XX a estas narraciones se integran líderes indígenas de la talla de Juan Tama y Manuel Quintín Lame que inspiran a otros pensadores, cientistas, agentes sociales y políticos cuyos análisis se extienden hasta la inserción del indígena con plenos derechos a la ciudadanía colombiana, en el marco de la Constitución de 1991, y con otros derechos relacionados con sus tradiciones.

¹⁸⁹ No puedo dejar de referirme a Cristóbal Colón, aunque no se encargue de una defensa del indígena, sino por la dulce descripción que hace de ellos como gente con la que es posible, e incluso deseable, una convivencia. Colón, asombrado ante la desnudez de los hombres y mujeres que hacían parte del paisaje, describe a los indios como gente “muy mansa y muy temerosa, desnuda como dicho tengo sin armas y sin ley” (Tzvetan Todorov, Op cit. Pág 44, citando la carta de fecha 4.11.1492). Es decir que, en principio, para Colón los indios que encuentra son gente, no animales, aunque muy distintos, pues andan sin el ropaje conocido por él y sin armas y todos “[m]uy bien hechos, de muy hermosos cuerpos y muy buenas caras” (12.11.1492). “Todos de buena estatura, gente muy hermosa” (13.11.1492). “Son los más hermosos hombres y mujeres que hasta allí hoberon hallado” (16.11.1492). Esto parte de la valoración que hace Colón de los primeros intercambios realizados con los ‘indios’ por lo cual le parecía que eran muy generosos pues en la lógica europea, ellos daban más de lo que recibían. “Así pues, sobre la base de esas observaciones y de esos intercambios es como Colón va a declarar que los indios son la gente más generosa del mundo”. Tzvetan Todorov, óp cit., p. 47

No es fácil articular este enfoque, pues los relatos a través de los cuales se expresan sus autores están configurados, las más de las veces, con el mismo lenguaje que dio origen al enfoque civilizatorio, de modo que a los autores contra-hegemónicos se les debe atribuir un esfuerzo por darle un nuevo sentido a las palabras de un lenguaje empleado para colonizar.

Matiz Cristiano:

El primer autor de este enfoque es, nuevamente, Fray Bartolomé de las Casas quien, llegó al continente con las mismas pretensiones de riqueza de cualquier joven europeo de la época, y al que le dieron unas tierras para su usufructo. Luego se ordenó como sacerdote y posteriormente pasó a Cuba donde le fue asignada otra tierra. José Juan Arrom, en su trabajo *Bartolomé de Las Casas, iniciador de la narrativa protesta*¹⁹⁰, nos cuenta que las ‘tropelías’ que presenciara Las Casas lo llevarían a convertirse en el defensor de los indios lo que le “situó en el centro de la máxima controversia de sus tiempos”¹⁹¹. Las Casas realizó una defensa de los indios que serían sometidos, como demandaba Juan Ginés de Sepúlveda, con métodos bélicos para su correspondiente cristianización. El fraile se apoyaba en una “posición igualitaria directamente de la enseñanza cristiana, la cual consideraba a la humanidad como un todo que tenía como condición y destino su propia salvación”¹⁹². El fraile apela al cristianismo para exponer que los indios no son esclavos naturales, afirmando que la libertad cristiana “no despoja a nadie de su libertad o de sus tierras, y no somete a nadie a la esclavitud bajo pretexto de diferenciar a los libres de los esclavos naturales”¹⁹³.

A propósito, tanto los reportes de Colón, las crónicas de la conquista, la lucha de Las Casas y las Leyes de Indias llegaron a Michel de Montaigne quien sostenía que los bárbaros no eran los indios, sino los mismos conquistadores. Para Montaigne en toda América no había “ni mentira, ni traición, ni disimulo, y mayor grandeza humana de la que mostraron Cuauhtémoc o Atahualpa en el martirio”¹⁹⁴. Fue así como surgió la idea del *buen salvaje* tan controvertida en su época y que,

¹⁹⁰ Juan José Arrom. *Bartolomé de Las Casas, iniciador de la narrativa protesta*. Revista de Crítica Literaria Latinoamericana, Año 8, No. 16 (1982), pp. 27 – 39. Centro de estudios literarios Antonio Cornejo Polar – CELAP.

¹⁹¹ *Ibíd*, p. 27

¹⁹² Herbert Frey. *La mirada de europea y el ‘otro’ indoamericano*, óp cit., p. 64

¹⁹³ *Ibíd*, p. 65, citando a Las Casas, 1951, III: 149

¹⁹⁴ Arciniegas, óp cit., p. 211

a decir de Germán Arciniegas, sirvió para “llegar a un nuevo concepto del derecho, reivindicando para el hombre, un mínimo de justicia”¹⁹⁵.

Matiz cultor literario:

En México, Fray Bernardino de Sahagún “formó una escuela de cultores de la lengua náhuatl”¹⁹⁶ escribiendo en este lenguaje *La historia general de las cosas de la Nueva España*, que posteriormente traduciría al castellano. La intención de Sahagún sería reforzar la lengua propia de los aborígenes mexicanos en contra de la pretensión de la Corona de implantar los elementos de la cultura europea, especialmente la lengua castellana con su escritura. Su trabajo y el de los poetas enviados por la Corona española fue muy importante para relatar y distribuir la historia de América de los cronistas. La importancia de estos relatos radica en la posibilidad que le abrió a los indígenas de la época de contar sus tradiciones, mitología y cosmovisión.

Otra veta de este matiz lo devela Germán Arciniégas quien destaca las descripciones de poetas y literatos europeos quienes se dedicaron a revelar cómo habían sido conquistados por un continente. Pedro de Oña compone *Araucano domado*; Hernando Álvarez de Toledo escribió *Purén indómito*; Bernardino de Balbuena fue el autor de *Grandeza mexicana*; y entre otros más, Alonso de Ercilla y Zúñiga da cuenta en *La Araucana* que fue testigo no de la conquista de Chile sino de “una España conquistada: la de él, que se rinde a contemplar”¹⁹⁷. Estas composiciones, aparte de mostrar cómo la geografía americana se imponía ante los ojos de los europeos, cuando se pretendía lo contrario, revela que aquello que se concebía como inferior por provenir de seres no civilizados, en realidad constituye lo producido por una cultura, por un grupo humano con valores estéticos constituidos.

Otra forma de este matiz la explora Rolena Adorno¹⁹⁸ quien cita a Fernando de Alva Ixtlilxochitl y Felipe Guamán Poma de Ayala con sus respectivas crónicas de las conquistas de México y Perú. Estos escritores autóctonos americanos –entre 1580 y 1640- se esforzaron “por representar la experiencia nativa no como ritos, costumbres, ‘folklore’, sino como cronología, dinastías, en una palabra, historia”¹⁹⁹. Esto le da un estatus distinto a los relatos indígenas, alejándolos de las

¹⁹⁵ Ibíd.

¹⁹⁶ Ibíd, p. 128

¹⁹⁷ Ibíd, p. 153

¹⁹⁸ Rolena Adorno. *El sujeto colonial*, óp cit.

¹⁹⁹ Ibíd, p. 64

interpretaciones meramente atávicas. Los exponentes de esta vertiente habrían logrado “desfeminizar”²⁰⁰ la cultura nativa a través de dos estrategias: la racionalización y la erradicación de la ‘magia’ y la ‘brujería’, y la restauración de la historia, destacando la sociedad autóctona como agente activo de su propio destino”²⁰¹. Con estos relatos, la atención deja de centrarse en los elementos míticos y se advierten ahora otros recursos de lo indígena como la estrategia militar y la política que, en parte, determinan la implantación de lo europeo en América.

Fernando de Alva Ixtlilxochitl narra los apoyos que le habrían brindado a Cortez algunos pueblos vecinos a los aztecas, como el príncipe Ixtlilxochitl quien quería “vengar la muerte de su padre a manos de Moctezuma y para liberar el reino de la tiranía azteca”²⁰². Esta lectura se opone a la de los cronistas europeos que ensalzan al conquistador como gran estrategia militar. En contra de tales cronistas Fernando de Alva expone que Cortez precisó del apoyo de los pueblos enemigos a los aztecas, por lo que conquistador y aliado se convierten en instrumentos mutuos. Por su parte, Felipe Guamán Poma de Ayala, narra lo acontecido con “Guamán Malqui, [quien] en nombre del Inca recibió a los conquistadores en la isla de Tumpez y aceptó la hegemonía de Carlos V”²⁰³, por lo que no se habría requerido de los encuentros sangrientos donde los conquistadores mostraban su valentía, sino que expone el criterio político del gobernante Inca. Así mismo, contaba que los enfrentamientos, persecuciones y masacres que se presentaron fueron entre los mismos españoles. Así, la inferioridad cultural americana se convierte en “la evidencia de los valores –prudencia, ingenio y valor- de cuya falta se les acusaba”²⁰⁴ inscribiéndose así en el “discurso caballeresco apropiándose de los valores de la milicia cristiana”²⁰⁵. Esta narración permitiría ver que quienes estaban en una desventaja idiomática, eran los españoles y que eran estos quienes dependían “de la superioridad de la táctica política y guerrera de los

²⁰⁰ Adorno destaca durante el entendimiento extendido entre conquistadores y colonizadores, de que tanto los amerindios, habiendo sido descritos como ‘bárbaros’, al igual que las mujeres, necesitaban ser “gobernados por otros, siéndoles muy provechoso el estar sometidos a otros, como los hijos necesitan estar sometidos a los padres y la mujer al marido” (página 62 del artículo citado); adquiriendo el amerindio la misma escala que la mujer debido “en gran parte a las comparaciones del amerindio con otros seres dominados en las jerarquías y la superposición de las oposiciones”, *ibíd.*, p. 62

²⁰¹ *Ibíd.*, p. 64.

²⁰² *Ibíd.*

²⁰³ *Ibíd.*, p. 65

²⁰⁴ *Ibíd.*

²⁰⁵ *Ibíd.*

príncipes autóctonos”²⁰⁶. Estos relatos recuperan la imagen del indígena que hasta el momento ha sido sólo percibido como un subyugado a quien los hechos convierten en un subordinado del europeo. El indígena se convierte así en un sujeto con conciencia de las relaciones políticas y con una postura frente a la distribución del poder en la que quiere participar.

Pero también este matiz permite identificar algo que sucede al interior de las producciones y prácticas de los indígenas y los no indígenas de la época. Serge Gruzinski²⁰⁷ advierte un *collage* de las iconografías de uno y otro, e incluso de las costumbres y de la forma de relacionarse con el mundo. Gruzinski plantea una mixtura entre la pintura azteca posterior a la conquista, regularmente valorada como ‘pura’ por provenir de autores indígenas y que ya revelaba aspectos mestizos. El autor advierte el riesgo de “confundir con un rasgo indígena [lo que describe como] una asimilación sutil, una primera reinterpretación apenas perceptible”²⁰⁸ y que, aunque exponga rasgos estéticos prehispánicos, ya evoca contenidos de orden colonial. Este mestizaje estético no se limitaría sólo a las expresiones pictóricas sino que también se advierte en la literatura producida por los indígenas mexicanos para dar cuenta de sus tradiciones o responder a interrogatorios. Y no es de asombrarse que los indígenas escribieran tan hábilmente pues es sabido que “manejaban la pluma con tanta frecuencia y tal vez mejor que en aldeas de Castilla o de España hacia la misma época”²⁰⁹. Lo que revela Gruzinski es que “[e]l conjunto de esas fuentes es por tanto indisociable de las técnicas de expresión europeas y de las situaciones coloniales”²¹⁰, con lo cual ya comenzaban a poner de manifiesto un espíritu propio de la época, pero que también estaba atado a preconcepciones de uno y otro lado del Atlántico.

Arciniegas destaca este rasgo híbrido de las producciones simbólicas del indígena y el no indígena: “Después de la llegada del español a América ya nunca volvería a construirse un templo que mantuviera el estilo de los mayas, los aztecas o los incas”. Y esto lo habría logrado ‘el indio’ aguzando los sentidos para evitar que los conquistadores se dieran cuenta de que aún guardaban rasgos propios que entretejían con los impuestos; ello para seguir adorando a sus dioses a quienes disfrazaban con los atavíos de los santos europeos. Se ocultaba pues ‘la fuente original de inspiración’ y se metía “de contrabando cualquier cosa que recordara la

²⁰⁶ Ibíd, p. 66

²⁰⁷ Serge Gruzinski. La colonización de lo imaginado. Fondo de cultura económica, México D.F. 1991.

²⁰⁸ Ibíd, p. 12

²⁰⁹ Ibíd.

²¹⁰ Ibíd.

patria, con sus dioses y sus mitos.”²¹¹. Es así como se dio el sincretismo que no se limitó a lo religioso sino que se extendía a otros aspectos también culturales, como la misma narrativa de la propia historia o el recuerdo de elementos simbólicos. En definitiva, lo que este matiz destaca es la posesión de una cultura y formas de expresión propias por parte de los indígenas de América; cultura que no necesariamente es inferior a la de las civilizaciones españolas.

Matiz independentista:

Entre los autores de la tardía colonia se encuentran dos gestores militares y políticos comprometidos con la independencia: Francisco de Miranda y el Libertador, Simón Bolívar, quienes defendían el lugar preponderante que debían ocupar los indígenas en la futura Nación por ser los habitantes originarios del continente y los ancestros de la población mestiza, que era la mayor parte de la ciudadanía. Miranda soñaba con un imperio hispanoamericano que presidiría un jefe de estado llamado El Inca; “llamando la dinastía de los incas por la justicia que en sí envuelve la restitución de esta casa tan inicualemente despojada del trono por una sangrienta revolución”²¹². Por su parte Bolívar, afirma en la Carta de Jamaica que los indios son los legítimos propietarios del país. En el mismo sentido, y en lo relacionado con la abolición de los resguardos, en las actas del Congreso de Cúcuta (1821) quedaron consignadas las sesiones donde se discutió el futuro de esos terrenos y la integración de los entonces indios al sistema educativo, a la luz del Código español²¹³. Es por este afán de instrucción hacia estos pueblos que señalo a Bolívar como autor, también, del enfoque civilizatorio; instrucción que no se puede suponer sino referida a las herramientas de la civilización occidental como por ejemplo del lenguaje castellano hablado y escrito. Las disposiciones de Simón Bolívar al respecto indicaban que los resguardos serían para el exclusivo uso de los pueblos de indios que los tuvieran, donde se dispondría de una escuela para la formación de la población²¹⁴. La independencia política respecto de la corona española sería el acento principal de este matiz al reivindicar lo indígena.

²¹¹ Arciniegas, op cit., p. 169

²¹² Hans-Joachim König. *El indigenismo criollo. ¿Proyecto vital y político realizables, o instrumento político?* Revista: Historia Mexicana, vol. 46 No. 4; Homenaje a don Edmundo O’Gorman (apr-june, 1997), pp 745-767. Published by: El colegio de México, <http://www.jstor.org/stable/25139092>. Accessed 13/12/2010, 18:55. Texto de la proposición editado por Romero y Romero, 1977, vol I, pp 209-211, p. 752

²¹³ Congreso de Cúcuta, 1821. *Libro de Actas*. Publicación del Banco de la República. Bogotá 1971. Acta 190, art. 1º, p. 644

²¹⁴ *Ibíd*, Acta. 83, p. 265 – 266

Matiz de la gesta social:

Ya en la República encontramos tres gestores sociales y políticos indígenas que se ocupan de posicionarse como referentes para sus pueblos en vista de que los gamonales se apoyaban en las leyes colombianas para subyugar a estos indígenas, usurpando sus tierras y violando sus derechos. Ellos son Juan Tama, Manuel Quintín Lame y Juan Gregorio Palechor. El primero aparece en el siglo XVIII y su empresa representa “la reinención del héroe en un proceso que parte de la tradición oral, pero que se apoya en documentos escritos”²¹⁵. Juan Tama habría sido el cacique nasa que negoció “ante la Real Audiencia de Quito en 1700 el título de los cinco pueblos”²¹⁶ por ser el heredero del cacique Jacinto Mosca. Tama apelaría a un espíritu ancestral pues se llama a sí mismo ‘hijo de la estrella de la quebrada de Tama’, y se dice salvado de las aguas y educado para ser el “primer político nasa que defiende y lucha por su pueblo (...) que lideró la defensa del territorio en contra de la ocupación española y que legó a su pueblo enseñanzas para defender la ‘casa’ de cualquier usurpador”²¹⁷. Fue Tama quien guio la acción política para luchar y defender el territorio, manteniendo la ‘ligación’, el ‘pegamento’, o sea ese lugar en donde son indígenas, entendiendo el lugar como el espacio para el encuentro y para la realización de la identidad que ha construido el pueblo.

Ya entrado el siglo XX, Manuel Quintín Lame encarnó el papel del héroe del movimiento indígena en los levantamientos del sur de Colombia entre 1914 y 1917, a propósito de la medida del General Reyes quien decretara acelerar las reparticiones de los resguardos. Los gobernantes “en representación de los intereses de clase de los terratenientes y comerciantes, se embarcan en una campaña abierta para lograrlos en el tiempo más corto posible”²¹⁸. Incluso se dispuso la Ley 104 de 1919 que fijaba “castigos para los indígenas que ‘estorben’ la repartición de los resguardos, y dicta medidas para que esta se acelere”. Lame adelantó su trabajo en los departamentos del Tolima y el Huila y dejó como parte de su legado la llamada ‘Quintiada’, es decir los 5 mandatos que deberían ser cumplidos y que recogió el CRIC –Consejo Regional Indígena del Cauca- en los años 60: 1. Defensa de los resguardos; 2. Negativa al terraje; 3. Defensa de los

²¹⁵ Castillo, óp cit. 122

²¹⁶ A saber: Pitayó, Jambaló, Pueblo Nuevo, San Lorenzo y Calambás

²¹⁷ Castillo, óp cit., p. 125

²¹⁸ Manuel Quintín Lame. *En defensa de mi raza*. Comité de defensa del indio, Bogotá. 1971, p xvi

cabildos en su nuevo significado; 4. La recuperación de tierras y 5. El rechazo a la discriminación²¹⁹.

La sublevación contra el poder del blanco, a quien Lame consideraba ‘enemigo acérrimo del indígena’²²⁰, sería con el fin de conseguir la conformación de un cacicazgo con territorio y gobierno propios. Para su lucha habría empleado las leyes blancas buscando defender el territorio nasa, “la libertad y el ‘alma de la raza’ (paez)”²²¹. El sociólogo Luis Carlos Castillo considera que la singularidad de la gesta de Lame “radicaría en su indeclinable rebeldía y extraordinaria capacidad para movilizar y motivar a la masa indígena, en la recuperación, en la Quintiada, apelando a sus resortes emocionales más íntimos”²²².

En efecto, es admirable la capacidad de convocatoria del líder indígena paez, pero lo particular de este autor es su habilidad de luchar con las armas de ese *blanco enemigo acérrimo*. Aquí se encuentra otro aspecto planteado por Serge Gruzinski como ‘mutación ininterrumpida’. Gruzinski recuerda que los indígenas de mediados de siglo XVI se jactaban de haber aprendido de los conquistadores “toda la manera de los españoles, de su pelear y fuerzas y del arte de los caballos e todo lo demás que ignorábamos y no sabíamos”²²³ y emplearon durante los enfrentamientos con los mismos españoles. Y los aprendizajes no sólo se remitían a lo estratégico militar, como indica Rafael Gómez Picón, sino también a las debilidades de los españoles quienes “eran muy susceptibles a la fatiga, especialmente después de sus victorias, hasta el punto de [...] descansar plácidamente entre los cadáveres, [...] con el propósito de despojarlos de sus joyas”²²⁴, lo que se empleaba muy bien en los contraataques.

Volviendo a Lame, en su honor surgió el Movimiento Armado Quintín Lame que adoptó el nombre del héroe, pero cuyas acciones fueron juzgadas por los indígenas como contrarias al bienestar de la población, por lo que “se convierte en objeto de fuertes controversias y contradicciones en el seno del movimiento indígena, sobre todo con una tendencia disidente que dará origen al movimiento de Autoridades Indígenas de Colombia” –AICO-. Este le acusa de perseguir a algunos de sus dirigentes, como Lorenzo Muelas e, incluso, de asesinar

²¹⁹ Castillo, óp cit., p. 132,133

²²⁰ Quintín Lame, óp cit., p. 5

²²¹ Castillo, óp cit., p. 135

²²² Ibíd

²²³ Gruzinski, óp cit., p. 29, citando el Epistolario de Nueva España, 1505 – 1818, t IV, México, Antigua librería Robredo, 1939, p. 166

²²⁴ Gómez Picón, óp cit., p. 168

indígenas. Allí se genera una ruptura entre ambas organizaciones pues AICO reclama dos cosas: el tinte marxista del CRIC, rezago del movimiento Quintín Lame, y la falta de presencia indígena en la dirigencia del CRIC. El movimiento de Autoridades generó una dinámica de marchas con las que consiguieron un acercamiento con el presidente Betancourt y en adelante una relación más cercana con las instituciones que reflejan respeto para con las Autoridades indígenas.

El tercer gestor social de este matiz es Juan Gregorio Palechor, que también se abrió camino en las comunidades indígenas y en la sociedad 'blanca' desde la escuela, que aunque autoritaria le proporcionaría "los canales de expresión que redundaron en prestigio entre los suyos, pues con el tiempo permitió dirigirse al mundo cifrado de los blancos a través de uno de sus elementos predilectos, las leyes"²²⁵. Palechor se convirtió en un representante de los intereses de su comunidad recorriendo un difícil camino pues, siendo indígena, lo primero que tenía en contra era el desprecio de la prejuiciada sociedad *no indígena*. Aun así, ofició como 'tinterillo'²²⁶ hasta edificar y fortalecer "la imagen de un intelectual político, apto para moverse entre dos mundos"²²⁷, defender los intereses de las comunidades indígenas, especialmente la concerniente a la conservación de sus territorios.

A partir de la movilización por la recuperación de tierras y con la conformación de organizaciones de corte indígena en busca de la satisfacción de unas necesidades que manifestaban como inherentes a su identidad, el movimiento indígena identifica la necesidad de aparecer en el ámbito público para cualquier efecto, ya con las vías de hecho o adoptando las vías legales. De esta forma, y conforme a la importancia que los pueblos indígenas le endilgan al territorio, la lucha por recuperar la tierra se convierte en eje para ejercer el derecho propio en una jurisdicción igualmente propia. Es así como se detona la conformación de distintas organizaciones con el modelo del CRIC²²⁸ durante el V Congreso del CRIC (1981).

²²⁵ Myriam Jimeno. Juan Gregorio Palechor: Historia de mi vida. Universidad Nacional de Colombia. Bogotá, 2006. Testimonio de Palechor, p. 91

²²⁶ Jimeno explica que el 'tinterillo' era un "tipo de intelectual campesino que hacía justamente de puente entre lo externo y una serie de necesidades de comunicación ajenas a la generalidad de la población". *Ibíd.*

²²⁷ *Ibíd.*

²²⁸ En Tolima (CRIT), los arhuacos (COAI), en el Vaupés (CRIVA) y la Organización indígena U'wa del Oriente Colombiano; a finales de los 80 serán 20 consejos y dos años después se conformará la ONIC (Organización Indígena de Colombia) como Federación que acoge ya 38 organizaciones

Con la participación del movimiento indígena en la Asamblea Nacional Constituyente –ANC-, éste pasa de tener una incidencia regional, en la década de los 80, a una incidencia nacional e incluso internacional²²⁹. En este marco se relacionan con organizaciones tipo ONG e instituciones que contribuyen a que el movimiento indígena construya un discurso contra-hegemónico “en el que son representados como defensores del medio ambiente [...] y regidos por principios políticos de una democracia de base”²³⁰. Habría que anotar que la incidencia internacional, a pesar de que sus objetivos sean los de la defensa de unas comunidades con una representación mínima en la estructura de poder, sigue ‘civilizando’ a los agentes sociales y políticos indígenas pues los conduce a un discurso de la ‘democracia’ para hacerse comprender y asirse a los estatutos vigentes.

En los últimos tiempos se ha contado con distintas personalidades académicas y de la gesta social y política que enarbolan banderas multiculturalistas; entre ellos el taita Lorenzo Muelas representa este matiz de la gesta social en la actualidad. Muelas afirmaría: “Somos indígenas por pertenecer a esta tierra desde siempre, y somos colombianos por haber nacido en la Colombia actual”²³¹. La afirmación de Muelas recuerda la de Bolívar antes mentada: ‘Somos americanos de nacimiento y europeos por derecho’ en la cual reitera lo originario –o lo ‘natural’- como determinante en la reglamentación de derechos especiales, en el caso de Bolívar relacionados con el ejercicio del poder; en el de Muelas, con la tenencia comunitaria de la tierra y que se extiende a la superficie y la profundidad de la misma.

Pero su búsqueda no es solamente de normatividad territorial, sino que también tiene que ver con las formas de gobierno y los valores simbólicos que arropan a estas comunidades: “Tenemos derecho a nuestro propio gobierno [...] a hablar nuestra lengua [...] Debemos ser juzgados en nuestra propia lengua, y por jueces indígenas o tribunales especiales de indios y blancos”²³². Y aquí el lenguaje cambia por una incidencia de las conquistas multiculturalistas de otros contextos del mundo de hoy. La diversidad lingüística que fue vista en un tiempo como sinónimo de atraso y fragmentación de los Estados que se pretendían consolidados, desde hace más de dos décadas ha ganado una percepción distinta

regionales, departamentales, locales, zonales y tipo binacional, como en el caso de OIBIQUEVA (Colombia-Brasil), Castillo, *óp cit.*, p. 157-158

²²⁹ *Ibíd.*, p. 157

²³⁰ *Ibíd.*, p. 159

²³¹ *Ibíd.*, p. 163

²³² *Ibíd.*

que le sirve a los pueblos indígenas para recomfortarse en sus valores y producciones ancestrales por lo que también consideran necesario poder educar a sus hijos en lenguas y valores propios y seguir así *existiendo como pueblos*.

Lo expuesto a lo largo de este párrafo ha sido necesario para reafirmar lo que he propuesto desde un principio: que los autores de uno y otro enfoque no están necesariamente inscritos en una narrativa. De hecho se afectan mutuamente, pues es imposible por un lado dar cuenta de una valoración al indígena sin salirse del sistema de pensamiento hegemónico; mientras que, por otro lado, los discursos multiculturalistas que se han ido construyendo, influyen en la configuración de los proyectos actuales que tienden al progreso de las naciones. Pero es innegable que hay autores en ambos enfoques cuyos discursos se oponen totalmente en su concepción de la relación con el otro. Es por ello que se puede leer la aversión racista de Laureano Gómez hacia los indígenas a quienes señala como generadores del rezago del país, entendiendo los valores blancos como aquellos que se deben alcanzar. Así mismo, Manuel Quintín Lame identifica al blanco como el enemigo acérrimo del indio, contra el que se debe levantar para recuperar sus tierras y su cosmovisión, en una expresión del esencialismo que se debe defender.

La revisión de ambos enfoques y sus matices permite ver, en otro nivel, que los partícipes del encuentro se han afectado mutuamente, si se pone la mirada en la perspectiva planteada, es decir, si se dispone al indígena del siglo XVI al lado del indígena de la independencia y de la república. Así mismo se puede hacer un paralelo entre el no indígena de las épocas correspondientes para advertir que tanto la forma de pensar al otro como de plantear una relación con ese otro, varía de acuerdo a cómo avanza esa relación y a lo que se conoce del otro. Ello indica la presencia de manifestaciones de reconocimiento como percepción del otro e inclusión en el marco propio del entendimiento de mundo.

2.3. De la tercería hermenéutica a la Perspectiva dialógico-comprensiva

Decía arriba que encontraba necesario un componente hermenéutico al análisis de las relaciones entre distintos que permita matizar la polarización a la que

tienden los *enfoques hegemónicos*, haciendo ver otros rasgos de este tipo de relaciones, como lo es la característica transformativa. Anunciaba, además, que esta intuición se inspiraba parcialmente en distintos análisis de rasgos hermenéuticos, e incluso fenomenológicos, que han visto la luz recientemente y que constituyen una veta de análisis que encuentro altamente fecunda pues permite explorar otros procesos que se dan en la relación entre distintos e incluso cuestionan los preconceptos que hacen parte del argot histórico, lo que, a la larga, permitiría una renovación conceptual. Esa *forma distinta* hace parte de lo que he llamado *tercería hermenéutica*, que evidencia una dimensión comprensiva inherente al ser humano, que lo lleva a exponerse ante un desconocido y buscarle una explicación a la casi incomprensible exposición del otro. De dicha *tercería* me sirvo para darle cuerpo a la *Perspectiva dialógico-comprensiva* propuesta, que debe ser vista como una gramática cuya pretensión es explorar las positivas implicaciones que una relación conflictiva tiene en los individuos; y en consecuencia también el rasgo transformativo ya mencionado, y que se da en el individuo y en las relaciones que emprende; así como la dimensión comprensiva del ser humano de la que depende para encontrar y configurar sentido a su mundo. Se trata de una necesidad humana de orientación que se ve afectada por la interacción con otro distinto, pero que al mismo tiempo permite desplegar esa potencia de transformación.

Todo esto podría sonar a que no hay riñas por el poder, ni guerras, ni confrontación en las relaciones humanas, y no es eso lo que estoy afirmando. Lo que pretendo evidenciar es que, a la par de que existen todos estos intereses, los partícipes se exponen uno al otro en la medida que buscan cómo asumir la existencia de ese otro en un proceso que parece no terminar. Y el proceso lo inaugura la aparición de un desconocido que habrá de ser asumido inevitablemente –si es que estamos hablando de una *relación*– como parte del propio mundo, de manera que no escape al entendimiento.

Ahora bien, ¿por qué hablo de una *Perspectiva* y no de un *enfoque*, si mi propuesta está orientada a dar cuenta de cómo suceden las relaciones entre distintos, al igual que el *Enfoque Civilizadorio* y el *Resistente/Reivindicativo*? Se trata de una distinción técnica propia de la fotografía, entre enfocar y adquirir perspectiva. Cuando se enfoca, se busca la nitidez de un objeto de interés en un contexto; lo que rodea tal objeto queda difuso y pareciera perder importancia ante lo que se ha enfocado; incluso, es aquello turbio lo que hace que sobresalga lo que se pretende destacar. Este es el rasgo predominante de los enfoques descritos: que sus autores se comprometen con detalles históricos y les cuesta

desligarse de aquello que tanto les interesa para advertirlo en contexto. La *Perspectiva* se propone un cambio de lente que permita advertir ese contexto sin limitar la percepción de conjunto. Se trata de una forma de visualizar con la que se busca determinar la tendencia, la profundidad, la combinación de los distintos aspectos que se conjugan en un paisaje. Desde una perspectiva se puede hacer una lectura de detalles en su conjunto, sin que haya compromiso con aspectos concretos. Así, la *perspectiva* permite advertir cómo se comporta el conjunto de interés y dar cuenta de las tendencias y direcciones que toman los sujetos en el panorama.

Pero también encuentro una particularidad de estos enfoques que los distingue de la perspectiva propuesta. Me llama la atención los distintos lugares desde donde se paran los autores de ambos enfoques, cuando parecieran perseguir el mismo propósito: mostrar que la relación indígena-no indígena en Colombia ha sido sólo de dominación y resistencia, exclusivamente, cuando también ha sido de mutua transformación. Esa particularidad es la que me impone integrar una mirada más comprensiva a la revisión de las relaciones entre distintos; mirada que estará menos comprometida con los actores y los hechos, mostrando más interés por lo que le sucede al ser humano mismo a lo largo de sus relaciones.

Una buena pista de lo que será una narración de un encuentro fruto de la perspectiva, la dan 'los filósofos de la conquista': autores que han reconstruido, a partir de variadas experiencias de encuentro, lo que se conjugará como un juego de miradas y el esfuerzo de leer al otro desde el lenguaje propio, lo que pudo significar el momento del primer encuentro en la mente de los conquistadores y los aborígenes de las tierras recién halladas por los primeros, al igual que los procesos que subsiguieron. El listado de los filósofos a los que me refiero se inicia con Tzvetan Todorov quien, en *La conquista de América*, desentraña los distintos esfuerzos que tanto españoles como mexicanos hicieron para poder comprender al otro, para hacerlo parte de su entendimiento; esfuerzos determinados por preconcepciones, costumbres y pretensiones. Todorov presenta unos sujetos portadores de formas particulares de asirse al mundo a partir de ejercicios propios de ajuste del entendimiento.

A manera de ejemplo, Todorov muestra el asimiento de los aztecas a los valores que los ubican en un *status* del cual no se quieren desligar, mientras que los tlaxcaltecas son quienes interactúan con los recién llegados²³³. Presenta así mismo, la lectura que hace Cortez de la religiosidad de Moctezuma y el apego de

²³³ Todorov, óp cit., p. 119

éste a sus tradiciones que lo llevaron a leer la llegada de Cortez como el retorno de Quetzalcoatl²³⁴. “No es que los españoles sean peores que otros colonizadores: ocurre simplemente que fueron ellos los que entonces ocuparon América, y que ningún otro colonizador tuvo la oportunidad, ni antes ni después, de hacer morir a tanta gente al mismo tiempo”²³⁵. Con Todorov se comprende que la leyenda negra, que bien cuestionó la reputación de la Corona española en toda Europa, fue simplemente el resultado de una conquista que sucedió con las mismas características que sucedieron todas las conquistas anteriores y posteriores; con la diferencia de que esta, la española, ocurrió a una escala tan mayúscula como el tamaño del continente encontrado, por lo que los resultados fueron y aún son asombrosos.

Pero Todorov no pretende simplificar el proceso de conquista y colonización, sino problematizar los procesos de comprensión de lo 'otro'. En este sentido cita a Alexander Herzen, para quien “[c]omprender toda la amplitud, la realidad y la sacralidad de los derechos de la persona sin destruir la sociedad, sin fraccionarla en átomos (...) es el objetivo social más difícil”²³⁶. Lo que sí expone Todorov es la dificultad de esos procesos de encuentro con el otro distinto²³⁷; lo que se puede complementar con la afirmación de Taylor sobre la transformación de la comprensión:

La nueva comprensión tendrá también límites, que ahora definirán el trasfondo común a partir del cual el contraste puede ser entendido. Pero todavía puede ser que esta nueva comprensión deforme al otro y que imponga una interpretación etnocéntrica²³⁸.

Es por ello que ante una misma experiencia se dan tan distintas reacciones, así como en tiempos de la conquista, existieron discursos tan opuestos como el de Sepúlveda y Las Casas.

En una línea muy próxima a Todorov, se encuentran otros autores compilados en el trabajo de Felipe Castañeda²³⁹, quienes reflexionan sobre lo acontecido a los

²³⁴ Ibíd, p. 128 y 130

²³⁵ Ibíd, p. 144

²³⁶ Ibíd, p. 259

²³⁷ Concretamente afirma que “[V]ivir la diferencia en la igualdad: se dice más fácilmente de lo que se hace”. Ibíd.

²³⁸ Charles Taylor, capítulo 8: Comparación, historia y verdad. Argumentos filosóficos. Paidós, Barcelona 1997, p. 204

²³⁹ Felipe Castañeda, “Comprensión del indio americano en Francisco de Vitoria: una lectura desde Wittgenstein”, en *Concepciones de la conquista*, óp cit., p. 46

participantes de la conquista de América. Johanes Roggenhofer²⁴⁰ y Josef Rauscher²⁴¹ revelan el ejercicio descriptivo como expresión cultural, como lenguaje configurado cultural e históricamente. Con Carl Henrik Langebaek²⁴², Felipe Castañeda y Carlos B. Gutiérrez²⁴³ se puede entender 'lo tradicional' como una estrategia de adaptación a la que se llega ante situaciones nuevas o disímiles. Luis Fernando Restrepo²⁴⁴, Matthías Vollet²⁴⁵ y, nuevamente, Josef Rauscher llevan a entender la comprensión como un punto de llegada para el que se requiere compartir con el otro. Todo ello lleva a cuestionar el entendimiento que ha sido configurado sobre la relación entre distintos, y la comprensión del lenguaje científico en tanto *gramática* con cánones preestablecidos para acercarse al objeto de estudio en lo descriptivo y en lo analítico.

A este respecto, Taylor señala el aparente compromiso de los científicos con una "familia de proyectos que originalmente entendían que proporcionaban discurso racional y moderado sobre las formas de vida/discursos que, con frecuencia, carecían de estas cualidades"²⁴⁶ –la racionalidad y la moderación–; lo que permitiría una mejor comprensión de todos los fenómenos, incluso de los ajenos por lo que los juicios emitidos desde tales procesos serían de una validez incuestionable. Lo que muestran los autores de la *tercería* hermenéutica es que tal validez sí es cuestionable y que sus conceptualizaciones deben revisarse periódicamente pues, al referirse a la experiencia humana, sus conclusiones son susceptibles a los cambios de la misma.

La concepción de la *tercería* hermenéutica requiere pensar la identidad como un elemento que se forja en la relación con el *otro*. Rolena Adorno muestra la alteridad como "creación que permite establecer y fijar las fronteras de la identidad"²⁴⁷ y lo hace desde su lectura de Homi Bhabha sobre la 'familiaridad en la alteridad', con la cual se entiende la alteridad del discurso colonizador en la medida que el sujeto colonizador se reconoce a sí mismo reconociendo al otro. "La

²⁴⁰ Johanes Roggenhofer, "La conquista como apertura de un nuevo juego de lenguaje", en *Concepciones de la conquista*, óp cit.

²⁴¹ Rancher, "La ley de la descripción", en *Concepciones de la conquista*, ibíd.

²⁴² Carl Henrik Langebaek, "Resistencia indígena y transformaciones ideológicas entre los muiscas de los siglos xvi y xvii", en *Concepciones de la conquista*, óp cit., p. 283

²⁴³ Carlos B. Gutiérrez, "Hegel y Humboldt", en *Concepciones de la conquista*, óp cit., p. 256

²⁴⁴ Luis Fernando Restrepo, "La estética de la violencia en la épica colonial", en *Concepciones de la conquista*, óp cit., p. 211

²⁴⁵ Matthías Vollet, "La vana europeización de los bárbaros", en *Concepciones de la conquista*, óp cit., p. 122

²⁴⁶ Charles Taylor, óp cit., p. 200

²⁴⁷ Adorno, óp cit., p. 67

exigencia de definir el carácter del otro es el autoreconocimiento por el sujeto de la necesidad de fijar sus propios límites”²⁴⁸. El reconocimiento al que se refiere Adorno se debe leer como identificación del otro como ser humano con sus particularidades; y la aparición de una alteridad, es decir, de una identidad distinta, revela las similitudes y diferencias con dicha alteridad, pero también brinda elementos para configurar una identidad no esencial y sí, más bien relacional. Es por ello que Adorno se refiere a unos “discursos creados sobre –y por- el sujeto colonial [que] no nacieron sólo con el deseo de conocer al otro sino por la necesidad de diferenciar jerárquicamente el sujeto del otro”²⁴⁹. Aquí la configuración de la propia identidad se da en relación a una particularidad de la época que tiene que ver con la jerarquización; por ello, los discursos que daban cuenta del otro, mostraban más la situación en una jerarquía, ya fuera inferior o superior, y no tanto la pretensión de integrarle a un sistema de entendimiento, aunque esto se estuviera dando.

Sería injusto dejar de mencionar a Serge Gruzinski, quien aporta valiosos análisis a la *perspectiva* como el relacionado con una percepción de un *collage* cultural configurado ante la sensación de pérdida de coherencia, experimentada por los mexicanos sometidos por los conquistadores y que distingue como una ‘red de agujeros’, consistente en un “menoscabo de sentido, por ya no ser el patrimonio ancestral”²⁵⁰. Esta sensación viabilizaría el escape constituyendo “nuevas relaciones con los seres y con las cosas, llenando así de manera progresiva los vacíos –la ‘red de agujeros’ dejados por la Conquista española”²⁵¹. Gruzinski coincide entonces con la forma como Joseph Rauscher y Rolena Adorno conciben la reelaboración de lo tradicional en una actualización constante de lo cultural o lo propio para dar sentido a la existencia. Rauscher plantea así un ‘estado de equilibrio inestable de mutación ininterrumpida’ que exige interrogarse sobre “la coherencia que por lo común concedemos a las sociedades y a los edificios culturales que se descubren para nosotros”²⁵².

Entiéndase bien que no intento justificar la arrasadora conquista. Antes bien, valoro cómo se sobrepusieron los pueblos indígenas a las agrestes condiciones que les rodearon en distintos momentos de una historia que aún viven. Lo importante de estas lecturas es que los filósofos de la conquista, están interesados en lo que sucede internamente a los participantes de esa historia, más que en la

²⁴⁸ Ibíd, p. 66

²⁴⁹ Ibíd.

²⁵⁰ Gruzinski, óp cit., p. 24

²⁵¹ Ibíd, p. 29

²⁵² Ibíd, p. 280

historia de las conquistas, los héroes o los atropellos a los nativos. Percibo en sus relatos una actitud de toma de distancia muy puntual frente a los actores políticos y a los hechos concretos que están plasmados en la historia del encuentro como 'obras acabadas'. En la medida en que los *filósofos de la conquista* ganan esa distancia frente a los hechos y a los actores, adquieren una mirada de la historia en perspectiva, lo que les permite advertir otros procesos que les acontecen a los partícipes de la relación, aparte de las tensiones por la dominación, al punto que estos comienzan a ser percibidos como interlocutores y no sólo como actores políticos. Esta alternativa para el análisis de la relación indígena – no indígena, según mi tesis, tendría también repercusiones políticas, resultantes no de un juicio polarizador, sino de una comprensión de los procesos íntimos y en perspectiva histórica de tal relación. Tales repercusiones estarían relacionadas con una consecuente valoración de la especificidad del otro, dado que la relación que históricamente se ha sostenido con él, constituye hoy parte de un marco extendido de interpretación del mundo.

En este punto, y frente a las distintas narrativas entre las cuales ya se vislumbra una tendencia hacia la hermenéutica, se impone un viraje metodológico para el análisis de la relación entre distintos. Mi planteamiento es que en la medida que los distintos se encuentran e inician relaciones de dominio y disputa por el poder, también emprenden una relación a lo largo de la cual se transforman el uno al otro, al tiempo que intentan entender el lugar del otro en el mundo. Es por ello que afirmo que quienes pretenden dar cuenta de la relación entre distintos deben concentrarse en explicar los esfuerzos de los partícipes de la relación, por integrar al otro a sus entendimientos.

Taylor se apoya en Gadamer para afirmar que, en las relaciones interculturales, "[e]l objetivo es la fusión de horizontes y no el escapar a los horizontes"²⁵³. Pero la lectura que proporciona Gadamer de cómo sucede la expansión del entendimiento humano, daría a entender que tal expansión que culmina con la fusión de los horizontes de entendimiento, sucedería como una fatalidad, independiente de que las relaciones sucedan de manera conflictiva. Es por ello que quien pretende dar cuenta de las relaciones entre distintos, debe procurar ver más allá de lo inmediatamente obvio, que son los esfuerzos de dominación del otro. Lo importante en el análisis de las relaciones entre distintos radicaría más en valorar la relación y los esfuerzos comprensivos de los partícipes de esta. Pero es cierto que "[e]l resultado último está siempre ligado al punto de vista de alguien"²⁵⁴; un

²⁵³ Charles Taylor, *La política del reconocimiento*, óp cit., p. 205

²⁵⁴ *Ibíd.*

alguien que desde la perspectiva adecuada puede percibir cómo sucede la fusión de horizontes.

Estos esfuerzos por integrar al otro distinto al propio entendimiento de mundo sugiere una ampliación del entendimiento y requiere de una actitud frente al otro, independiente de que busque someterlo, pero una actitud de asunción de la existencia del otro, por más difícil que esto sea. Esta actitud viene acompañada del gesto que demanda Honneth, y que explica como un descentramiento del individuo, al cual ya me había referido, y que le indica al otro que ha sido admitido. El descentramiento al que refiere Honneth se lee a la luz de la perspectiva como un ejercicio de acondicionamiento del entendimiento para posibilitar la aparición del otro, por más prejuicios que acompañen a tal gesto. En el mismo sentido, Luis Eduardo Gama aborda el descentramiento del egocentrismo como síntoma de apertura hacia la pretensión de verdad del otro. Lo que quiero afirmar aquí es que la ampliación del entendimiento es ya una expresión de reconocimiento, lo que ya anunciaba Gadamer.

Y aquí el reconocimiento no es, meramente, una experiencia amistosa en la cual suceden los intercambios culturales felices. La experiencia de reconocimiento siempre está sujeta a la pre-construida estructura de prejuicios que requiere tanto de tiempo, como, en la mayoría de casos, de afecciones agresivas para su sucesiva transformación. El reconocimiento sucede por la necesidad de explicarse e integrar la existencia del otro en un entendimiento de mundo que también posibilite la propia existencia en ese mismo mundo. Pero el reconocimiento no es uno solo, como ya lo avisaba, ni cualitativa, ni cuantitativamente. Es decir, podemos tener experiencia en distintas situaciones de formas de reconocimiento adecuadas para ambas partes o inadecuadas, formas unilaterales, o disposiciones de valoración. En el otro sentido, evaluando la relación en perspectiva, se puede advertir que las formas de reconocimiento se multiplican a lo largo de la relación, es decir, que no existe *el acto de reconocimiento*.

Decía anteriormente que Axel Honneth se había ocupado de estructurar un concepto de reconocimiento intersubjetivo que se debe entender como la visibilización del otro y sus particularidades como aportantes a la consecución de los objetivos de la sociedad. Pero también me he referido al reconocimiento unilateral que es el descrito en 'Señor y Siervo'. Aquí, la relación de dominación tiene la particularidad de que uno, el Señor, exige del otro, el Siervo, ciertas cosas que no está dispuesto a corresponder, de manera que se impide la integración del subordinado al entendimiento de quien domina; aunque el subordinado sí integre

al otro en su entendimiento de mundo. Aun así, el *reconocimiento unilateral* es parte también de la historia de las relaciones entre distintos, así como el *no reconocimiento* que se debe leer como la invisibilización del otro distinto.

A esta altura se hace necesario aclarar algo. Con la perspectiva no estoy planteando que el reconocimiento debe suceder de esta u otra forma; no estoy afirmando que para llegar al reconocimiento intersubjetivo, se debe pasar por el unilateral. Lo que estoy afirmando es que así es como se da el reconocimiento en las relaciones: a veces con gestos de *no reconocimiento*, otras con gestos de *reconocimiento unilateral* y otras tantas con gestos de *reconocimiento intersubjetivo*; y que no hay necesariamente una secuencia entre una y otra. No es que al *no reconocimiento* le sucede el *reconocimiento unilateral* y luego el *reconocimiento intersubjetivo*. De hecho, me interesa señalar que al interior de una misma relación se pueden dar dos tipos de reconocimiento.

Por otra parte, los científicos sociales no disponen solamente de los *enfoques* descritos para dar cuenta de las relaciones entre distintos; ello porque ha emergido otra forma de narrar esta historia desde una aproximación hermenéutica, la cual pretendo articular en la perspectiva dialógico-comprensiva. Y con la *perspectiva* no estoy pretendiendo dictar una técnica narrativa, sino evidenciar que hay otra forma de narrar este tipo de experiencias y a la vez señalar que la *perspectiva* rinde unos beneficios comprensivos más amplios que los *enfoques hegemónicos*, en la medida que posibilita la valoración de otros aspectos humanos que la exclusiva tendencia a ejercer poder sobre otro, a la vez que puede proveer de una mejor comprensión de los procesos que suceden al interior de las relaciones. Pero esto, nuevamente sólo podrá ser visto una vez se dé inicio a las narraciones que se inscriban en esta perspectiva, lo que también pretendo ilustrar en este trabajo.

3. La Perspectiva Dialógico-comprensiva

Siendo como es de importante la teoría del Reconocimiento de Axel Honneth para la construcción de mi tesis, no puedo dejar de admitir que su teoría no ha colmado una expectativa que se me ha impuesto de manera innegable; especialmente porque me inquieta entender los mecanismos que están en juego en la experiencia de reconocimiento. Lo que me queda faltando, más allá de razones antropológicas, son profundizaciones hermenéuticas que describan los procesos del entendimiento, para así comprender la estructura ontológica que subyace en la descripción de la transformación de las esferas de relación en Honneth.

Pero acudir a la hermenéutica no deja de ser extraño cuando se busca entender el trabajo de un teórico crítico de la intensidad de Axel Honneth. Hablar de 'hermenéutica' suele remitir al teórico Hans-George Gadamer y ambos pensadores pertenecen a escuelas con categorías de análisis distintas. Lo que intento hacer es tomar el objeto de estudio social avanzado por Honneth y sustraerlo de sus pretensiones emancipatorias para, equiparando los componentes ontológicos de ambas teorías, complementar la honnethiana. Esto podría sonar a que los recursos a los que ha acudido la Teoría Crítica para cumplir con sus objetivos emancipatorios no son suficientes; de hecho hay teóricos que señalan a Axel Honneth como el responsable del 'vaciamiento de la filosofía', acusando los soportes empíricos a los que acude. Sin embargo, la función del complemento hermenéutico a una teoría crítica consiste en la posibilidad de comprender la estructura de las interacciones humanas para aventurar así un vínculo entre estas y la manera cómo se transforman las relaciones. Y para ello, el rasgo transformativo desarrollado por Gadamer es sumamente sugerente.

Debo admitir que ya otros autores han acusado la necesidad de integrar la hermenéutica gadameriana a la teoría honnethiana con razones que van desde la concreción política menos hegeliana hasta la demanda de intersubjetividad en cuanto a la conformación de la identidad. Desde la perspectiva, la necesidad es la de explicitar los aspectos ontológicos que subyacen a la expansión de la esfera social y que permite hablar del reconocimiento intersubjetivo. Pero antes de defender este planteamiento, considero necesario explorar los motivos de otros autores que han acusado el reclamado acoplamiento.

Para Theodore George “[l]a hermenéutica filosófica de Gadamer puede ayudar a señalar el bosquejo de un contrapunto atractivo para la política normativa del reconocimiento planteado por Honneth”²⁵⁵. Es claro que no deja de ser extraño pensar en un anclaje teórico de este tipo, especialmente cuando ya Honneth ha expresado sus diferencias con Gadamer, a quien acusa de un ‘provincialismo heideggeriano’ pues “comparte con su profesor (...) la orientación normativa hacia esas formas de encuentro interpersonal que están libres de cualquier referencia recíproca a normas o valores generalizados”²⁵⁶. A decir de Honneth, Gadamer le habría heredado a Heidegger esa ‘hostilidad’ hacia el *das Man* que sería la señal innegable de *Ser y Tiempo*. Para George, ello niega “la posibilidad de un punto de vista normativo e imparcial –de un ‘tercero’–, que medie el encuentro del sí mismo y el otro”²⁵⁷. George resuelve en favor de Gadamer afirmando que éste prefiere las relaciones

caracterizadas por la proximidad y la intimidad, logradas a través del tiempo gracias a encuentros discretos y al diálogo con el otro, por encima de aquellas relaciones entre el yo y el otro mediados por complejas instituciones políticas o legales²⁵⁸.

Y este tipo de relaciones no estarían inspiradas, a decir de George, en Heidegger sino en Aristóteles y su concepto de lo ‘político’ que tiene que ver más con el diálogo como experiencia vivencial. Al respecto, George cita lo que para Gadamer era la comunicación: “el término antiguo romano para asuntos públicos (*Gemeinwesen*), el manejo de los cuales se llevaba a cabo por medio de la conversación viviente y por medio de discursos ante agrupaciones masivas”²⁵⁹. Pero también señala que Gadamer está más preocupado por indagar en “los efectos que ha tenido sobre nuestra cultura política el ascenso de los medios de comunicación masiva”²⁶⁰, que paulatinamente se han apoderado de la experiencia, cuando “la tarea política más urgente es involucrarse en actividades que nos

²⁵⁵ Theodore George, ‘De la invisibilidad a la intimidad: Honneth, Gadamer y el reconocimiento del otro’ en *Reconocimiento y diferencia. Idealismo alemán y hermenéutica: un retorno a las fuentes del debate contemporáneo*. Compiladora, María del Rosario Acosta. Siglo del hombre y Universidad de los Andes. Bogotá 2010, p. 296

²⁵⁶ Traducción propia. En la edición inglesa, textualmente: “he also still shares with his teacher (unlike Löwith) the normative orientation towards just those forms of interpersonal encounter that are free from any reciprocal reference to generalized norms or values” Axel Honneth. *On the destructive power of the third. Gadamer and Heidegger's doctrine of intersubjectivity*. <https://www.msu.edu/~lotz/classes/f2006intersubjectivity/pdfs/honneth%20on%20gadamer%20heidegger.pdf>, p. 14

²⁵⁷ Theodore George, *op cit.*, p. 296

²⁵⁸ *Ibíd.*, p. 301

²⁵⁹ *Ibíd.*

²⁶⁰ *Ibíd.*, p. 313

permitan el encuentro directo con el mundo y con los otros”²⁶¹. Ello para señalar la necesidad de recuperar los espacios de reflexión sobre el mundo y la consecuente construcción de esos mundos humanos.

George reconstruye esta discusión –como lo anota Ángela Uribe, señalando que es innegable la necesidad de recurrir a Honneth cuando se plantea hablar del reconocimiento- para señalar la necesidad de complementar la teoría honnethiana con “las experiencias de proximidad contempladas en *Verdad y método* [ya que] pasan necesariamente por un componente sin el cual la política pierde vitalidad”²⁶². En vez de dar cuenta de ese elemento, Honneth “parece necesitar de un tercer punto de referencia, que pueda ser adjudicado por aquellos involucrados como criterio para sus relaciones y sus luchas”²⁶³. Con esta afirmación, George se refiere a los principios a los que acuden los integrantes de la relación a la hora de solucionar esas luchas en aras de la expansión de la esfera de relación que constituye el reconocimiento; criterio que en la esfera social se corresponde con el principio del éxito²⁶⁴. La referencia a un principio o criterio con el cual guiar los reclamos en medio de cada tipo de interacción, le suena a George a *espíritu absoluto* hegeliano. La naturaleza del ‘principio’ como la del ‘espíritu absoluto’ sería la de una idea totalizadora que regula los ámbitos concretos. Para oponerse a esta lectura, George acude a Gadamer, quien se apartaría de “la figura absoluta de una autoconciencia, que caracteriza la posición hegeliana sobre el reconocimiento, [para desarrollar] un concepto de reconocimiento a partir de la ética de Aristóteles”²⁶⁵. Según esta posición, la teoría de Honneth pierde soporte político por apelar al idealismo para explicar una experiencia tan concreta como lo son las relaciones humanas. La alusión a lo concreto de las formas de diálogo, se encuentra en la reflexión gadameriana, mientras el tipo de idealismo, que trastorna la comprensión de esas interacciones –ineludibles en cualquier reflexión política- se encuentra en el hegelianismo de Honneth.

²⁶¹ Ibíd., p. 313-314

²⁶² Ángela Uribe Botero. Acosta, María del Rosario (comp.). Reconocimiento y diferencia. Idealismo alemán y hermenéutica: un retorno a las fuentes del debate contemporáneo. Bogotá: Siglo del Hombre Editores / Universidad de los Andes, 2010. 432 pp. **Ideas y Valores**, Bogotá, v. 60, n. 145, Apr. 2011.

Available from <http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0120-00622011000100008&lng=en&nrm=iso>. access on 10 Ag. 2013.

²⁶³ Theodore George, óp cit., p. 300

²⁶⁴ Honneth explica que en la esfera del amor los individuos acuden a ese amor mutuamente testimoniado y en la esfera jurídica, apelan al principio del derecho. Redistribución y Reconocimiento, óp cit.

²⁶⁵ Theodore George, óp cit., p. 303

Lo interesante de la tesis de George radica en la estructura de la experiencia que constituye las relaciones próximas características de las sociedades plurales – escenario de las luchas por el reconocimiento-. Con ello me adhiero a la defensa que hace George de Gadamer al valorar las implicaciones teórico-políticas del análisis hermenéutico de los procesos sociales; adhesión inspirada en las implicaciones normativas de la perspectiva que se expresan en la demanda de expansión de la esfera de relación social como respuesta a la demanda de reconocimiento intersubjetivo.

El señalamiento que hace George al guiño idealista de Honneth pone en evidencia una molestia de los estudiosos de Honneth hacia su profunda inmersión en la teoría hegeliana. De hecho, Javier Gracia Calandín encuentra un obstáculo en los planteamientos hegelianos a los que acude el autor por adolecer de “una excesiva idealización de las relaciones sociales”²⁶⁶, lo que simplificaría el análisis de aquellas. Lo interesante en Gracia Calandín, es su intuición sobre la falta de un análisis por parte de Honneth, sobre “la cuestión del reconocimiento intercultural en su especificidad”²⁶⁷; o sea, de una caracterización de las experiencias intersubjetivas basada en la naturaleza dialógica del yo. Discrepo de este juicio que presenta Gracia Calandín pues el principal aporte de la teoría honnethiana ha sido al entendimiento de cómo se dan las relaciones intersubjetivas en sus respectivas esferas. En otras palabras, el trabajo de Honneth se concentra más en dar cuenta del acontecer de las relaciones en términos ontológicos y no en determinar cómo deben darse. Pareciera que el autor no leyera el reconocimiento honnethiano en los términos intersubjetivos que el autor resuelve o que le estuviera demandando un trabajo distinto al adelantado, que es más una exploración descriptiva que una prescripción normativa. Aun así, Gracia Calandín considera que la *Política del reconocimiento* de Taylor podría complementar la *cuestión del reconocimiento intercultural*²⁶⁸; y ello tiene que ver con la distancia que Gracia toma frente a la dialéctica hegeliana y su percepción de que la hermenéutica es la línea que dispone de los recursos que requiere una teoría del reconocimiento, de manera que se reivindique esta teoría *en términos de diálogo y escucha*²⁶⁹. Esta idea orientaría hacia una forma de resolver los impases en las relaciones interculturales por lo que Gracia Calandín afirma que un enclave de

²⁶⁶ Javier Gracia Calandín. ‘Relevancia filosófica del reconocimiento’ en Bioética, reconocimiento y democracia deliberativa. Editorial Comares, S.L. Dic. 2011. México D.F., p. 296

²⁶⁷ *Ibíd.*, p. 282

²⁶⁸ Así mismo cita *Ética de la autenticidad, Identidad y reconocimiento*, Las fuentes de la identidad moderna y *Explicación y razón práctica* como obras que podrían dar ese soporte intercultural a la teoría de Honneth.

²⁶⁹ *Ibíd.*, p. 283

este tipo, permitiría “enfocar el reconocimiento en los términos de una experiencia genuinamente intersubjetiva, es decir, que no anule el sí mismo, pero que tampoco conduzca al solipsismo”²⁷⁰.

Lo abordado hasta el momento me interesa para señalar que, aunque no hay acuerdo en el tipo de vinculación que podría haber entre la teoría de Honneth y la de Gadamer, sí la hay en la molestia que sugiere el idealismo hegeliano que subsiste en Honneth; y aun así, es la lectura juiciosa que hace el autor de Hegel contiene el germen que permite que su teoría vea la luz. Siendo más concreta: sin Hegel –Sistema de la eticidad- no hay Honneth –La lucha por el reconocimiento-. George y Gracia Calandín han planteado, pues, la necesidad de integrar un componente hermenéutico a la teoría de Honneth, con el fin de subsanar, por un lado, una falta de concreción política menos idealista y por otro, las implicaciones de la intersubjetividad en la conformación de lo identitario. Coincido, pues, con los autores en la necesidad de abrir una brecha hermenéutica de corte gadameriano para subsanar, también, una laguna teórica que me asalta: la relación entre la expansión de la esfera social y la experiencia de ampliación de los entendimientos que es el objeto de los siguientes párrafos. Y para ello es necesaria la integración de Gadamer en esta teoría.

3.1. La característica transformativa de lo humano

Afirmaba arriba que el súbito agrandamiento del mundo había exigido de *indígenas* y *no indígenas* una reconfiguración de sus entendimientos de mundo y de sí mismos dentro de ese mundo. Ya configurados ambos, se da inicio a un proceso de mutua reconfiguración, inaugurado por la irrupción de un ‘otro’, aparentemente distinto. Me refiero a un proceso porque el esfuerzo por integrar a otro al propio esquema de entendimiento no es uno solo, sino que se trata de una experiencia continuada que requiere de acondicionamientos en la medida que la relación avanza y que se accede a nueva información del otro a partir de la exposición de ese otro. Es de anotar que la exposición de un partícipe de la relación, constituye la base para la configuración del entendimiento del otro, por lo

²⁷⁰ Para el autor, esta complementación del sí mismo con el reconocimiento intersubjetivo hace que emerja “la cuestión del sí mismo dialógico (Taylor, 1991), pero también como un yo capaz de descubrir a un tú en todo su potencial (Gadamer, 1999: 434ss)”. *Ibíd.*, p. 284

cual afirmo que quien se expone, se somete al proceso interpretativo. Así, quienes se encuentran en la relación, se mantienen en una experiencia extendida de configuración y exposición de sí mismos.

La configuración debe concebirse como un ejercicio reflexivo que constituye un esfuerzo por construir un entendimiento del otro, para lo cual toma como elementos constitutivos el entendimiento previamente configurado y la información que provee la exposición del otro. La nueva información es sometida a una reconfiguración del entendimiento de mundo para poder conformar un nuevo entendimiento del otro. Elaborar un entendimiento del otro requiere de acondicionar el entendimiento del mundo del que se es parte, reelaborando o reconfigurando el entendimiento de sí mismo dentro de ese mundo que posibilita la aparición y la presencia del otro. No hacer posible el entendimiento de un mundo que abarque al otro a la vez que al sí mismo, constituiría una patología del entendimiento que podría devenir en dos tipos de disfunciones (neurosis): a) una en la cual el mundo habitado no es comprensible por no corresponderse con el entendido; y b) otra en la cual el mundo en el que el otro es posible, me expulsa negándome la posibilidad de habitar en él.

Aquí, la configuración no es sólo una habilidad humana, sino, también una necesidad que no es posible evadir porque de ella depende el individuo para asirse a su mundo. Y aunque le cueste al individuo, la nueva reelaboración de su entendimiento de sí, estará sometida a nuevos cambios en la medida que reciba más información de ese otro; información que someterá a su previo entendimiento de mundo para reconfigurar nuevamente al otro en una dinámica reconfigurativa y acondicionar cada vez más el entendimiento a la existencia del otro, en una expresión de lo que Gadamer llama 'Transformación en una construcción'.

Esta configuración requiere, pues, de elementos informativos venidos de la fuente que constituye la contraparte: el otro que a través de su exposición entrega tales elementos. Quien expone la información, lo hace porque le viene de una comprensión de su historia y su rol en su cultura. Con la exposición de sí mismo da elementos al otro para ser recreado en el entendimiento de la contraparte de una forma cada vez más actualizada, más acondicionada.

Ahora bien, ambos ejercicios, el configurativo y el expositivo, no son exclusivos de uno de los participantes de la relación, sino que uno y otro se están siempre exponiendo y siempre también configurando y reconfigurando un entendimiento de mundo. Quien se expone, ejecuta en la escena un papel, el de su identidad, la

cultura que le contiene, cultura como comprensión de mundo. María Antonieta Gómez explica que “[e]s en el horizonte de esa otra sensibilidad, que elabora su propio micromundo, como el ser humano descubre y se hace sensible hacia lo real, hacia el macromundo, que siempre será, en último término, el gran referente”²⁷¹. Se trata de un macromundo habitado por ambos micromundos, y que debe ser concebido como la posibilidad de realización de ambos micromundos²⁷². Y es que la exposición de sí mismo ocurre en la frontera del encuentro con el otro donde se convergen las identidades de quienes participan en la relación; una frontera activa en su posibilidad de vida, de transformación con lo otro y con los otros.

Esto, en cuanto a los partícipes de la relación; pero la perspectiva propuesta cuenta con otro papel, el del académico que busca dar cuenta de dicha relación. Este personaje al que me refiero como ‘intérprete’, realiza como parte de su proyecto personal un ejercicio configurativo de una narrativa, en el que avanza dependiendo de los partícipes de la relación y de su esquema de prejuicios, como lenguaje elaborado históricamente y culturalmente. El intérprete busca hacer inteligible lo que tiene ante sus ojos: la relación de quienes se encuentran y el mundo que construyen²⁷³.

En el mutuo esfuerzo por comprender al otro cada uno expone el entendimiento al que ha llegado, entendimiento que no sólo corresponde a una comprensión del otro, sino también del mundo y de sí mismo en ese mundo que habilita la presencia del otro. Al estar ambos expuestos al entendimiento que el otro ha configurado, ambos son susceptibles de ser transformados por ese entendimiento. Pero lo más importante de este intercambio de exposiciones radica en la posibilidad de incidir en el ejercicio comprensivo del otro; ello se da cuando uno detecta que el entendimiento del otro no se acondiciona a la percepción de sí mismo que uno pretende, de manera que comienza a demandar un acondicionamiento que nunca conducirá a un entendimiento total, porque los

²⁷¹ María Antonieta Gómez. *Identidad escindida y realidad psíquica en Axolotl de Julio Cortázar*, en *Identidad, Cultura y Política*. Programa editorial Universidad del Valle, Cali 2009, p. 189

²⁷² Este concepto de identidad de frontera es necesaria para apartarnos radicalmente de aquel que plantea una identidad esencialista, escindida, que implica “una profunda imposibilidad o al menos dificultad de comunicación para expresar sus ideas, sentimientos y dilemas interiores que traduzcan al yo y traten de hacerlo inteligible, tanto para sí mismo como para los demás”. *Ibíd.*, p. 199

²⁷³ Aunque el papel del intérprete podría ser ejecutado por uno de los partícipes del encuentro, lo sería en la medida que se permitiera analizar el encuentro sin comprometerse consigo mismo como actor, ni con el otro. Así también insisto en mi incredulidad sobre la participación de un investigador participante, como algunas investigaciones sociales lo permiten.

partícipes del encuentro están sometidos a la transformación de uno y otro, debido a su condición humana de mutabilidad y de reconfiguración de los esquemas de entendimiento.

3.2. La relación como experiencia hermenéutica

Ya he señalado que concibo el proceso de entendimiento del otro al interior de un proceso ampliado de transformación que requiere acondicionar el entendimiento de mundo, de manera que el otro sea posible en ese mundo. Pero el proceso ampliado de transformación implica, así mismo, un acondicionamiento de la concepción del sí mismo para hacerla posible en ese mundo. Señalo, así, un mecanismo del que dispone el ser humano para otorgarle significado a ese *otro* bajo el propio esquema de entendimiento, y asumirlo como parte del propio mundo. Me remito aquí a Hans Georg Gadamer para señalar este procedimiento de reestructuración o 'reconfiguración' e indicar que es a partir de ciertas informaciones que se reconstruye un entendimiento del mundo, a lo cual me dedicaré en este parágrafo. No se trata de una configuración inmutable, porque ella está sometida a la actualización en sucesivas transformaciones a las que me refiero como 'reconfiguraciones', y que corresponden a las reestructuraciones de los esquemas de entendimiento.

La lectura gadameriana sobre la estructura del entendimiento implica que ese entendimiento es constitutivo del yo, por lo que determina las distintas asunciones que sobre el mundo hace ese yo. Con el primer encuentro entre quienes se advierten como distintos, y sabiendo de antemano que cada participante cuenta con una estructura y un contenido de entendimiento, se inicia un proceso *in crescendo* de reconfiguración que opera en ellos a partir de un juego de miradas en el que ambos se preguntan interna y mutuamente sobre la posibilidad de que exista un otro tan distinto. Es un proceso que se extiende en el tiempo con desenlaces imprevistos y tan disímiles como el dominio de unos sobre otros, la guerra de unos contra otros o la convivencia armónica de unos con otros.

En la mutua y persistente lectura del otro, tan importante para dinamizar el proceso de legitimación de las relaciones que llevan de la dominación al trato entre 'conocidos-íntimos', se puede dar cuenta de cómo uno y otro se someten a la transformación. Ya se trate de una buena o una mala relación, es decir, ya sea

desagradable o agradable, agresiva o cordial, una relación siempre supondrá la transformación; nunca quedarán los desconocidos o conocidos de la misma forma como llegaron a su encuentro, por más grato o ingrato que este sea. En *Verdad y Método*²⁷⁴, Gadamer desentraña el encuentro con la obra de arte²⁷⁵, en el entendido de que la comprensión de la obra, que también se debe entender como 'juego', se da en presencia de la misma; análogamente a esto, la comprensión del otro se da en presencia de ese otro. Quizá lo más revelador de la teoría de Gádamer sea la trascendencia modificadora de la obra misma: "La obra de arte tiene su verdadero ser en el hecho de que se convierte en una experiencia que modifica al que la experimenta"²⁷⁶ porque se expone para ello, para que la obra le modifique, pero también para dejar su impronta en la obra.

Quien se somete, pues, al juego del encuentro y de las relaciones entre distintos, se expone a la modificación que sucede a lo largo de la experiencia; he ahí la relevancia de la exposición del sí mismo con la cual se busca revelarle al otro lo que se es, o lo que se cree ser, dejándole con su proceso. Aun así, la exposición hace a ambos partícipes vulnerables, por lo que son susceptibles a la transformación, a la incidencia de factores internos y externos que los conduzcan a la reconfiguración de cada cual. Y lo que se conoce de los participantes de la relación es lo que cada uno expone de sí mismos para que el otro lo asuma. Esta exposición se puede leer también como la puesta en escena que cada interlocutor hace de sí, de su papel, lo que le permite al otro releer, durante la continuada experiencia de mutua exposición, a la luz del propio lenguaje reconfigurado - porque no dispone de otro- lo que ya había leído, y así reconfigurar al otro en su entendimiento. Esto quiere decir que no solamente se asume la presencia del otro sino que se le da forma, se le interpreta.

En esta lectura gadameriana, la relación debe leerse como análoga a la obra o al juego. Los participantes de la relación se exponen mutuamente, lo que provoca sucesivas transformaciones en ellos. Aquí es necesario poner un acento en la relación, para establecer los dos escenarios en que se pueden vislumbrar los procesos de transformación, ya sea en términos de expansión o de ampliación. En este espacio me he concentrado en las operaciones del entendimiento de los participantes, queriendo llamar la atención sobre algo a lo que Axel Honneth no se refiere, que es la condición de la proximidad y la intimidad entre los particulares, al margen de las instituciones políticas. En cambio, Honneth sí señala lo que le

²⁷⁴ Hans-Georg Gadamer. *Verdad y Método*. Salamanca, Editorial Sígueme, 2003.

²⁷⁵ *Ibíd.*, p. 142

²⁷⁶ *Ibíd.*, p. 145

sucede a la esfera de relación social: la expansión de la misma en las luchas por el reconocimiento.

Gadamer insiste en que el sujeto “del juego no son los jugadores, sino que a través de ellos el juego simplemente accede a su manifestación”²⁷⁷. Es así como la relación es la protagonista y no los participantes, aunque esto no le reste importancia a los mismos, pues es a través de ellos que la relación se manifiesta, por lo que siguen siendo responsables de su papel. Y para esto es necesario realizar dos acentos; uno, en la responsabilidad que tienen los partícipes del juego, y dos, el objetivo del juego. Primero, los partícipes deben asumir el compromiso de llevar a la escena el juego de la relación, asumir el compromiso de posibilitar una relación donde se cumplan sus reglas. Es a través de ellos que la relación acontece con las reglas con las que debe darse; en otras palabras, la relación en la que se exponen uno al otro, dispuestos a conocerse y a dejarse transformar. Así mismo, la sociedad hegemónica debe asumir el compromiso de someter a un criterio mayor, tipo principio del éxito, la valoración de las particularidades de los grupos subordinados que demandan el reconocimiento, en el entendido de que a esa sociedad hegemónica la orientan unos objetivos amplios a los que se integra la realización de los valores de los subordinados. Y los grupos subordinados deben asumir el compromiso de procurarse habitar una sociedad amplia en la cual la realización de los valores de unos y otros sea posible.

Segundo, el objetivo del juego no consiste, exclusivamente, en el cumplimiento de las reglas, “sino en la ordenación y configuración del movimiento del juego”²⁷⁸, en este caso, la expansión de la esfera de relación social. El objetivo de la relación consiste, bajo esta *Perspectiva*, en la mutua configuración de los participantes y la consecuente expansión de ella, y para la consecución de este objetivo se debe contar con el primer acento: el compromiso de los participantes con la relación misma para lo cual ellos deben desempeñar su papel de forma que satisfaga sus expectativas. El compromiso con el juego radica según Gadamer en representar ese papel pues, el juego “es en un sentido muy característico autorrepresentación”, cada vez que la representación toma lugar. Es esa entrega a la autorrepresentación lo que conlleva a la comprensión como entrega “de sí

²⁷⁷ *Ibíd.*, p. 145

²⁷⁸ *Ibíd.*, p. 151

mismo a las tareas del juego [que] es en realidad una expansión de uno mismo”²⁷⁹ como gesto de la transformación.

Este rasgo del encuentro lo devela Roggenhofer:

Cuando las culturas se encuentran comunicativamente de una manera significativa, entonces no pueden no interactuar. Cada interacción significa, sin embargo, bajo ciertas condiciones un cambio de las reglas de interpretación válidas para cada cultura punto de partida²⁸⁰.

Es decir que en cualquier tipo de encuentro humano, es imposible no interactuar y por ende no someterse a la transformación, con lo cual no es posible dejar de actuar con el otro con quien me encuentro; así como es imposible que las acciones del otro no generen respuestas en mí y viceversa, porque precisamente esa es una de las reglas del juego del encuentro. A tales respuestas y al mismo esfuerzo por significar al otro, o sea por entenderlo, sólo se puede llegar desde el propio lenguaje configurado culturalmente. En este sentido es que Charles Taylor, en *Comprensión, historia y verdad*²⁸¹, afirma que

[c]ada uno de nosotros tiene una comprensión de su propia cultura que está muy profundamente entrelazada en nuestras vidas: no la usamos principalmente para hacer a la gente inteligible en contextos teóricos; sino para entender y meditar sobre nuestras propias acciones y motivos y los de las personas con las que nos relacionamos cada día²⁸².

Así, cada interpretación está soportada en una configuración cultural propia y a su vez, al transformarse el entendimiento a partir de la nueva interpretación que se hace del otro, se transforma ese lenguaje, y con ello la propia percepción de mundo en la medida que se adquiere una cercanía con otra percepción de mundo, aunque no se adopte. Se estaría hablando, entonces, de una transformación de los códigos interpretativos de los que se dispone para comprender el mundo; transformación que tendría lugar cada vez que sucede una exposición en un nuevo encuentro. Considerar los alcances de estos marcos interpretativos o ‘marcos de referencia ineludibles’ para la vida humana, nos obliga a reafirmar la importancia de esta tesis, pues el dato presentado aquí: que estos son susceptibles a modificaciones con cada interacción humana, adquiere una ponderación ética. Los códigos interpretativos que nos permiten conducir nuestras

²⁷⁹ *Ibíd.*, p. 151

²⁸⁰ Johanes Roggenhofer, “La conquista como apertura de un nuevo juego de lenguaje”, *óp cit.*, p. 37

²⁸¹ Charles Taylor, *óp cit.*

²⁸² *Ibíd.*, p. 202

acciones y valoraciones, es decir que nos orientan en la vida, son en parte resultado de las exposiciones con los demás. Así el encuentro con un distinto tendrá profundas implicaciones en la vida ética de cada participante.

Ahora bien, el verdadero ser del juego por el que se pregunta Gadamer, radica en “una transformación en el sentido de que la identidad del que juega [del que se encuentra con otro] no se mantiene para nadie”²⁸³. Por esto la lectura hermenéutica remite al lenguaje, porque esa lectura de la referencia de lo escenificado en el encuentro está sujeta a *gramáticas* propias. Roggenhofer se apoya en Wittgenstein para afirmar que la descripción siempre

está entrelazada en toda una red de condiciones y que la naturalidad del ‘ver’ en la mayoría de los casos no es más que la aplicación automatizada, hecha costumbre de un ‘ver’ como otra cosa²⁸⁴.

Esto implicaría que la mirada de quien describe está condicionada a una forma de ver, un modo de percibir aquello que tiene en frente, por lo cual la descripción viene a depender del prejuicio, de lo preconcebido y así mismo del ‘ver’, pues se vería siempre comparando con lo conocido o desde lo ya visto.

Pero la interpretación que se hace del ‘otro’ no sólo se hace a partir de lo ya conocido, sino también por intermedio de un lenguaje que nombra y relata al mundo. Taylor se refiere a la estructura que se emplea para entender sobre las acciones propias y ajenas como una ‘precomprensión’, por ser una forma de comprensión *bastante inarticulada*. A su entender, esta precomprensión “[d]a forma a nuestros juicios sin que seamos conscientes de ello”²⁸⁵ y es susceptible de cambio en los seres humanos, especialmente cuando nos encontramos significativamente con culturas distintas. Taylor emplea el encuentro con los aztecas, a finales del siglo XV, para ejemplificar cómo Hernán Cortez amplía su comprensión de la práctica de extracción del corazón por parte de los naturales de entonces, lo cual podría valorarse como propio de psicópatas; sin embargo no podía hablar de una sociedad totalmente enferma, lo cual significa un reto al que se debe enfrentar modificando y ampliando su comprensión al contextualizar la práctica en cuestión. Así, “articulo cosas que antes eran meramente implícitas, para cuestionarlas. En especial, articulo lo que previamente eran límites a la

²⁸³ Gadamer, *óp cit.*, p. 156

²⁸⁴ Josef Rancher, “La ley de la descripción”, *óp cit.*, p. 46

²⁸⁵ Charles Taylor, *óp cit.*, p. 202

inteligibilidad para verlos en un nuevo contexto, ya no como estructuras ineludibles de la motivación humana sino como una más en una serie de posibilidades”²⁸⁶.

Me refiero a un lenguaje que está determinado por una forma de vida y que en la medida que entra en relación con 'otro', y asume una postura frente a él, una manera de entenderle, adquiere una nueva forma; es decir, se reconfigura. En palabras de Taylor, “la comprensión del otro cambia la autocomprensión y, en particular, nos obliga a debilitar algunos de los contornos más fijos de nuestra antigua cultura”²⁸⁷, lo que facilita la expansión de tal comprensión sin decir que se trate de algo sencillamente fácil. “La dificultad deriva del hecho de que las exigencias de comprender al otro puede exigirnos que relativicemos características, que apreciamos de nuestra propia autocomprensión”²⁸⁸, a lo cual se está dispuesto consciente o inconscientemente para llegar a la comprensión del otro, lo cual siempre es posible. Es, pues, por la vía del lenguaje que el ser humano dispone de la reconfiguración como posibilidad para asirse a lo que concibe como nuevo desde su preconcepción de mundo y asumirlo como parte de un mundo que debe reconfigurar cada que su entendimiento se experimente des-acondicionado.

Ahora bien, este ejercicio de reconfiguración que posibilita la expansión de la esfera de relación no es exclusivo de los partícipes; este dato, como he intentado demostrar, permite suavizar las narraciones que muestran las características conflictivas de la relación, pero incluso debe tenerse en cuenta que la reconfiguración también la emprende ese a quien he llamado *Intérprete*. Éste configura y recrea para sí un entendimiento del encuentro; entendimiento que está sujeto al lenguaje, que sigue siendo una construcción histórica y cultural. Estoy hablando de un lenguaje que se transforma y debe ser visto así para que el *intérprete* dimensione su aparato descriptivo y analítico en toda su fragilidad y dependencia de estructuras preconcebidas que se transforman conforme se transforma lo que creía entender del mundo.

Pero también quiero decir que el lenguaje otorga un lugar en el mundo que se habita y dota de elementos para habitar ese mundo; elementos expresos en la forma de nombrar, de inquietarse y de relatar. Por ello, se puede entender la

²⁸⁶ *Ibíd.*, p. 203

²⁸⁷ *Ibíd.*

²⁸⁸ *Ibíd.*

descripción que se hace del otro como un instrumento²⁸⁹ que no sólo define el estado de las cosas, sino que “define cuáles son las preguntas que tienen sentido y cuáles son las consecuencias que se pueden desprender de ella²⁹⁰. Tales preguntas y consecuencias parten del lenguaje de cada participante del encuentro -y del intérprete mismo- y lo alimentan para sus respectivas interpretaciones y posteriores encuentros, convirtiendo el juego del encuentro en una vertiginosa dinámica incesante de acondicionamiento y reacondicionamiento lingüístico y de entendimiento de mundo para poder integrar ese 'otro' que aparece tan distinto y tan incomprensible a la renovada forma de entendimiento y narración de mundo.

En últimas, las narraciones mismas son la expresión de un entramado de concepciones reconfiguradas a partir de informaciones e interpretaciones históricas. El académico que se concentre en la denuncia de una dominación, por ejemplo, como característica fundamental de una relación cualquiera, estaría ignorando la potencialidad transformadora de sus protagonistas y la suya propia. Por ello, la perspectiva se propone descargar al estudioso de la responsabilidad de comprometerse políticamente con la relación que pretende describir, en el evento que suponga que toda descripción deba militar en una orilla de la relación. No quiero decir que no deban haber narraciones militantes; pero sí es necesario insistir en que también es legítimo no militar porque la pretensión del estudioso sea exclusivamente académica y en referencia a la comprensión del pasado como “reconstrucción, en la que inciden también presente y futuro, que se da como una constante reinterpretación que continuamente se pone en cuestión a sí misma”²⁹¹. Se trata de una posibilidad académica, si se quiere liberadora, pero que también exige un ejercicio comprensivo de mayor aliento. Esto le permitirá al académico, más allá de comprometerse políticamente con hechos concretos²⁹² y actores estáticos, el compromiso con la historia misma, de manera que pueda advertir los avances implicados en una comprensión de la flexibilidad del entendimiento. Y así, muy probablemente, podrá advertir las relaciones políticas desde otra mirada, la

²⁸⁹ Rancher afirma que “lo que denominamos ‘descripciones’ son ‘instrumentos’ para utilidades especiales”, evidenciando la utilidad de la descripción para entender o para actuar. “La ley de la descripción”, *op cit.*, p. 55

²⁹⁰ *Ibíd.*, 54

²⁹¹ Carlos B. Gutiérrez. “No hay hechos, sólo interpretaciones. La universalidad de la interpretación”. En *No hay hechos, sólo interpretaciones*, ed. Carlos B. Gutiérrez. Bogotá: Uniandes, 2004, p. 104

²⁹² El profesor Gutiérrez parafrasea a Lucien Febvre para afirmar que “el hecho histórico se crea muchas veces, se inventa y se fabrica mediante hipótesis y conjeturas para hacer inteligible el proceso de la historia en la respuesta a problemas del presente, razón por la cual la representación del pasado histórico cambia con las épocas y con los intereses. *Ibíd.*

de la valoración de todo lo que constituye y acompaña a los partícipes de la relación, como seres humanos.

3.3. El reconocimiento como camino

La tendencia polarizante de los *enfoques* ha conllevado a que académicos, analistas sociales, políticos, agentes y demás intérpretes de las relaciones entre los sujetos históricos distintos, hayan pasado por alto en sus estudios que toda relación está marcada por lo que llamo *escalada del reconocimiento*²⁹³. Esta viene a ser la secuencia de etapas vividas por los partícipes de la relación; etapas que permiten ver el proceso y las transformaciones que se dan al interior de la misma con características de reconocimiento unilateral, de mal reconocimiento y de reconocimiento intersubjetivo, sin que necesariamente haya una sucesión entre estas formas. El reconocimiento sucede en la medida que los partícipes de la relación configuran sus entendimientos de sí mismos, del otro y del mundo. El reconocimiento intersubjetivo –que desarrolla Honneth en la tercera esfera de relación o relación social-, ocurre cuando los integrantes de la relación han configurado un entendimiento del otro como valioso para la sociedad de la que son parte –esto se puede leer también, a la luz del debate sobre las identidades culturales, como la valoración de las culturas y sus individuos en relación a sus aportes a la sociedad-; el reconocimiento unilateral, cuando es uno de los protagonistas el que concibe al otro de acuerdo a las pretensiones de ese; y el mal reconocimiento, cuando el entendimiento que se reconfigura sobre el otro es amañado o busca deteriorar la imagen de ese.

A la escalada del reconocimiento he llegado siguiendo la conceptualización de Axel Honneth sobre la expansión de las esferas que sucede impulsada por la lucha por el reconocimiento intersubjetivo en la relación social. Pero el espíritu de

²⁹³ El concepto se conforma a partir de dos fuentes obvias, 'escalada' y 'reconocimiento'. La primera la tomo del argot del análisis del conflicto empleado académica y comúnmente para referirse a la *escalada del conflicto*, o sea, la cadena de acciones por parte de los actores de una confrontación. La escalada del conflicto refleja mayor agresión por parte de unos actores cada vez más comprometidos con dicho conflicto. El concepto de *reconocimiento intersubjetivo*, lo tomo de Honneth, para quien los grupos participan de una lucha por expandir las posibilidades en las esferas de relación y por alcanzar la visibilización tanto de las características diferenciales como de los aportes del otro distinto a la realización de los objetivos de la sociedad en la que habitan los partícipes del encuentro.

la perspectiva dialógico-comprensiva concibe la expansión de las relaciones como una característica de ellas, por lo que el reconocimiento viene a ser más una fatalidad. Ello no quiere decir que los partícipes de la relación no se deban esforzar porque suceda el reconocimiento intersubjetivo; de hecho, es su lucha lo que detona la expansión de la esfera. La escalada del reconocimiento viene a ser la secuencia de transformaciones alcanzadas por las luchas por el reconocimiento y por la sola presencia del otro. Esta escalada se corresponde con las huellas dejadas por la expansión de la esfera de relación que, como ya decía, expresa la expansión del entendimiento a lo que se llega avanzando en la comprensión, reconfigurando el entendimiento que se ha hecho del otro, del mundo y de sí mismo. Se trata de un camino que ha sido recorrido y que sólo es posible advertir desde la Perspectiva Dialógico-Comprensiva.

En la lectura de la perspectiva, la expansión constituye una transformación de la relación que deja una huella perceptible en el recuento de la historia de esa relación. El compromiso académico con la historia, mencionado anteriormente, está en coherencia con el concepto de escalada del reconocimiento, pues sugiere que las huellas de la expansión de la relación –concebidas como tales- son el objeto de estudio de quienes se proponen dar cuenta de ella. Esta escalada, aunque aparece en determinados hitos históricos, no ha sido registrada, y menos aún analizada, por los autores de los enfoques expuestos, quienes tienden cada vez con mayor fuerza a la polarización, en una actitud de ceguera ante la flexibilidad del lenguaje y de la configuración cultural; ceguera que impide el análisis sobre las relaciones entre distintos y los retos que estas imponen. La escalada se presenta porque los participantes del encuentro trasiegan a través del camino del reconocimiento, y que para ser recorrido ha exigido de ellos la propia reconfiguración continua en la medida que han integrado a un desconocido a su estructura de entendimiento de mundo y lo reinterpretan cada vez.

Ahora bien, la Perspectiva dialógico-comprensiva indica que en la medida que sucede la relación entre distintos, se dan también formas de reconocimiento entre los mismos, pues constantemente están ejecutando interpretaciones y reconfiguraciones tanto del otro como del yo y del propio mundo. Cuando se identifican las autoconciencias cargadas de sus respectivas pretensiones de verdad, se da inicio a la lucha por el reconocimiento intersubjetivo anunciado por Axel Honneth: “las luchas moralmente motivadas de grupos sociales, el intento colectivo de proporcionar la implantación de formas ampliadas de reconocimiento

recíproco institucional y cultural”²⁹⁴. Son estas luchas, de acuerdo con Honneth, las que posibilitan la expansión de la esfera de relación social. Expongo aquí el reconocimiento como camino que se recorre en la medida que se configura el propio entendimiento de mundo; un reconocimiento por el que uno se esfuerza para que el otro configure un entendimiento acondicionado a ciertas pretensiones. Es ese esfuerzo al que Honneth se refiere como lucha por expandir la relación. En la medida que se configura y se participa en la configuración del otro, ambos provocan el reconocimiento, lo detonan, lo hacen suceder.

Para valorar este reconocimiento es necesario apelar nuevamente al concepto gadameriano de ‘transformación en una construcción’, abordado previamente, que es el experimentado por el espectador de una obra. Esto quiere decir que “lo que había antes ya no está ahora. Pero quiere decir también que lo que hay ahora (...) es lo permanentemente verdadero”²⁹⁵; es decir que se hace verdadero ahora para el propio entendimiento, aunque en un futuro dicho entendimiento se someta a otra transformación. La ‘transformación en una construcción’ se presenta como la reconfiguración que se asume cada vez como ya finalizada, pero que está sujeta a una subsiguiente reconfiguración. En el caso de la relación entre distintos, dicha reconfiguración sucederá para acondicionar el propio entendimiento de mundo en relación con la aparición del otro o la visibilización de un aspecto suyo.

La representación permite construir una percepción aproximada que se reacondiciona en la medida que se den otras representaciones. Ya Gadamer anunciaba que la repetición de la obra o del juego no implica que una u otro perdieran significado, pues “a pesar de su referencia a que se lo represente se trata de un todo significativo, que como tal puede ser representado repetidamente y ser entendido en su sentido”²⁹⁶. Esto es, que aunque la relación se transforme con cada encuentro, el sino del encuentro es uno solo, el de la transformación de los participantes. Ahora, la transformación de los participantes sucede en la medida que avanza el proceso de reconfiguración del otro en el propio entendimiento, de manera que es quien busca comprender al otro, quien vive la transformación mientras intenta integrar al otro a su entendimiento de mundo. Esto no quiere decir que sólo uno de los partícipes de la relación salga transformado pues, como ya lo había dicho, ambos configuran y ambos se exponen en la relación de reconocimiento.

²⁹⁴ Honneth, *Las luchas por el reconocimiento*, óp cit., p. 115

²⁹⁵ Gadamer, *Verdad y método*, óp cit., p. 155

²⁹⁶ *Ibíd.*, p. 161

Y hablo de una relación de reconocimiento porque, contra todas las expectativas, el reconocimiento se manifiesta como la forma en la que avanza la relación entre quienes disponen de una estructura flexible para la configuración de su entendimiento y para la narración de su mundo y no como una meta por alcanzar: Primero, porque la condición humana supone siempre nuevas expectativas de reconocimiento y la consecuente agencia para la satisfacción de dichas expectativas; lo que se refleja en las cambiantes demandas por la integración de nuevas formas de valoración de los grupos subordinados. Estas crecientes demandas, que parecieran no satisfacerse nunca, son señaladas por los grupos hegemónicos como pruebas de la insaciabilidad de esos grupos, cuando lo que realmente muestran es que el reconocimiento pretendido no es unívoco y que es la relación y sus manifestaciones de estima, las que imponen tales demandas. Esto conlleva a la segunda razón que consiste en que la relación entre los grupos hegemónicos y los subvalorados ha sido modificada en la medida que se recorre la relación en las diferentes etapas de la escalada del reconocimiento; escalada que debe ser advertida con la relevancia requerida para enfatizar en la necesidad de proteger aquello que se ha conseguido. Pero no proteger en el sentido del 'ecologismo cultural' que acusa Habermas²⁹⁷, sino como resguardar el terreno abonado de la relación para la convivencia y en el que se han invertido insumos que no se quieren ni perder ni desestimar.

Aquí quiero hacer hincapié en que la experiencia de reconocimiento debe ser entendida como un camino que se recorre a lo largo de la relación entre distintos y no un lugar al que se deba llegar. A lo largo de ese camino es que acontece la escalada del reconocimiento, pues los participantes de la relación se exponen arriesgando, perdiendo y ganando en la misma, aunque no hayan dispuesto de los mismos elementos para hacer escuchar sus voces en los mismos tiempos.

Es la percepción de las relaciones entre distintos como historias de reconocimiento lo que permitirá advertir el proceso de configuración y reconfiguración de las identidades dialogantes y, así mismo, entender mejor los juegos de poder, los cambios políticos y las potencialidades que existen hacia el futuro. En la medida que avanza la relación -relación mediada por intereses que se expresan en la realidad-, avanza igualmente el reconocimiento de quienes se

²⁹⁷ Jürgen Habermas acusa el ecologismo cultural al señalar un esencialismo peligroso que puede producirse en la busca de un trato justo a las culturas históricamente menospreciadas; el 'ecologismo cultural' consistiría en el confinamiento al que se lanzara a estos grupos pretendiendo proteger una pureza étnica, en lugar de lugar de lograr una relación política entre el grupo subalterno y el hegemónico. Jürgen Habermas. *La inclusión del otro: Estudios de teoría política*. Editorial Paidós, Barcelona, 1999.

encuentran, en una dimensión distinta en la cual se busca resolver el enigma planteado desde el primer encuentro: ¿Quién es ese otro?, ¿Por qué soy así?, ¿Cómo podemos ser tan distintos siendo a la vez tan similares? Considerar esa mutua y persistente lectura del otro, de sí mismo frente al otro y de la azarosa coincidencia en el mundo, es tan importante, y acaso más, que denunciar las relaciones de dominación, pues se presenta como la forma de la que dispone el ser humano para intentar dar sentido a su existencia en un mundo que pareciera superarle en complejidad.

4. La ilustración de la perspectiva

El encuentro entre desconocidos nunca ha sido una experiencia fácil; ni hace 500 años, ni hace cien, ni hoy en día; ello, posiblemente, porque el ser humano desconfía del otro las más de las veces debido a que se conoce muy bien a sí mismo, lo que de inmediato le indica que ese otro pretende la imposición de su pretensión de verdad, o entendimiento de mundo, lo que de entrada comparten. Aun así, el ser humano emprende relaciones que constituyen experiencias transformadoras, por lo que el otro, del cual se desconfiaba en un principio, se convierte en un agente transformador.

La tesis que he defendido y que da origen al ejercicio que pretendo realizar aquí, se inspira en el debate sobre el reconocimiento que demandan los grupos sociales que detentan una identidad a defender de los embates dominantes de las sociedades hegemónicas, por lo cual requieren el apoyo a sus prácticas. El filósofo Axel Honneth lo conceptualiza como reconocimiento intersubjetivo y debe ser entendido como la visibilización de las particularidades y potencialidades del grupo, o del individuo, que son importantes para la realización de los objetivos de la sociedad de la que son parte. Y la tesis sostiene que dicho reconocimiento no debe ser visto solamente como un elemento del reino de lo ideal, sino también como un aspecto que se desarrolla al interior de una relación social casi que de manera necesaria, si esta relación cumple con ciertas condiciones de perdurabilidad. Este aspecto revela el carácter transformativo de la relación, en la medida que los partícipes de tal relación participan en la transformación del otro. La apuesta de esta lectura es por la fuerza que tiene el reconocimiento intersubjetivo, e incluso por la fatalidad que le impulsa y le hace acontecer, incluso, a pesar de las condiciones que le reprimen; pero siempre bajo una lectura sosegada y en perspectiva.

Y aunque el reconocimiento intersubjetivo no constituya una experiencia a la que uno se lance confiadamente; desde la Perspectiva dialógico-comprensiva sí se advierte como una experiencia que resulta de unas expectativas de convivencia que se plantea el sujeto, que son importantes para el desenvolvimiento de su sociedad y, en consecuencia, para sí mismo. Es por ello que visualizo el

reconocimiento como un camino que construyen los partícipes del encuentro de acuerdo a sus expectativas y posibilidades.

El presente ejercicio viene a ser pues una primera versión, como anunciaba en la introducción, ciertamente perfectible del acontecimiento del reconocimiento al interior de una relación entre distintos, impulsada por la Perspectiva dialógico-comprensiva; un ejercicio que se parece más a un viaje entre los entendimientos de los partícipes de la relación que tiene como fin reconstruir cómo participan ambos en la transformación del otro, al tiempo que recorren el camino del reconocimiento. Pretendo realizar un ejercicio lo suficientemente comprensivo de la experiencia en cuestión para señalar que estos sujetos históricos se transforman mutuamente partiendo de sus marcos de entendimiento previos, lo que los hace participar de la escalada del reconocimiento. Tanto los lugares de partida, como las consecuentes transformaciones tendrán su manifestación en sus lenguajes, entendidos como productos histórico-culturales, que se han configurado a partir de una concepción de mundo y se reconfiguran a lo largo de la experiencia.

Debo de entrada anotar que, desde esta Perspectiva, el narrador debe independizarse de compromisos con 'hechos' y actores concretos, pues de otra manera se restringe la comprensión de todo aquello que sucede en ellas. También será importante concentrarse en que son los sujetos históricos quienes sostienen la relación y no tanto los personajes con nombres propios, aunque sea a través de estos que se pueda dar cuenta de las transformaciones de la relación. Me explico; como el ejercicio lo realizo aludiendo a la relación *indígena – no indígena*, el indígena de la narración propuesta no corresponde exclusivamente un personaje nombrado dentro de este grupo humano, y lo mismo sucede con el no indígena; sino que al hablar del indígena en la relación entre La Gaitana y Pedro de Añasco, me estaré refiriendo a todo el pueblo Pijao y, posiblemente, todos los pueblos colonizados en América; así como al referirme al no indígena me refiero a todo el aparato conquistador.

Para la ilustración de la teoría, me remitiré a una experiencia a la que da lugar la campaña de repartimiento de las comunidades indígenas en pueblos de indios, emprendida por la Corona española a inicios del siglo XVI y que, en respuesta a la resistencia de algunos caciques organizados militarmente, se convirtió en una empresa de exterminio del pueblo Pijao. Se trata de una experiencia de la que han dado cuenta ya otros autores con acuciosas pesquisas y que me permite afirmar que, acudiendo a la misma experiencia, sí se puede advertir que el reconocimiento

ha sido parte de la relación indígena – no indígena, aun cuando los rasgos conflictivos de tal experiencia sean más evidentes entonces que en cualquier otro momento de la relación histórica.

Es de anotar que he elegido una forma narrativa empleada en el periodismo como lo es la *crónica*, por dos razones básicas: primero, porque si este género permite narrar una historia a través de un personaje, estoy convencida de que así mismo permitirá dar cuenta de cómo se transforman mutuamente los personajes a través de la reconstrucción de su relación; elemento fundamental de la tesis a sustentar. Una segunda razón para optar por la crónica es que, aparte de encontrar este tipo de narración más dispuesta a empaparse de las diversas situaciones que hacen parte de una historia –ello por el compromiso de los géneros periodísticos con todas las partes de ella-, me identifico con la apuesta de Charles Taylor por los relatos literarios. El autor afirma, refiriéndose a la novela, que “sería más efectiva en su ampliar nuestra comprensión de ellos [los otros] que muchas monografías eruditas”²⁹⁸. Ello, en una expresión de las posibilidades comprensivas de este tipo de narración literaria. En el mismo sentido, el profesor Carlos B. Gutiérrez²⁹⁹ revela las potencialidades de la narrativa de corte literario en todo su despliegue interpretativo en el que se mezclan relato y explicación. Bajo estos rasgos identifico la crónica por cuanto le permite al narrador y al lector salirse del análisis teórico convencional, permitiéndoles hacerse preguntas con propósitos más comprensivos.

La narrativa propuesta tiene, pues, características de crónica, aunque en realidad no la esté construyendo por mí misma, que también es una característica del género periodístico. Pero sí se alimenta de la información levantada por los cronistas y otros intelectuales interesados por la historia en cuestión. A esta versión de crónica integro, como conclusiones, los elementos que pretendo destacar de la Perspectiva dialógico-comprensiva, entre los que se encuentran los siguientes aspectos:

1. Que los sujetos históricos llegan al encuentro con un esquema de entendimiento propio, lo que determina la actitud frente al otro sujeto histórico y el rumbo que toma la relación. Pero también permite advertir que en un encuentro entre distintos, los sujetos históricos buscan relacionarse con el otro poniendo en juego ese entendimiento previo. Esto se ejemplifica apelando a distintas formas de relación que tuvieron los conquistadores con los pueblos indígenas. Usualmente

²⁹⁸ Charles Taylor, *Comprensión, historia y verdad*, óp cit., p. 214

²⁹⁹ Carlos B. Gutiérrez, óp cit., p. 105

se piensa que los indígenas del siglo XV y XVI sólo se resistieron o se sometieron a los conquistadores y no se consideran las relaciones de amistad entre ellos. En la experiencia que he decidido narrar, es indiscutible que a la llegada de los españoles, los pueblos indígenas tenían disputas entre sí y que algunos construyeron lealtades con los conquistadores que ayudaron a someter a grandes pueblos como al Pijao.

2. La forma como cada sujeto histórico es afectado por el encuentro con el otro. En esta ilustración tales sujetos buscan conocer algo del otro, se exponen para obtener algo de ese otro. Y esa exposición los deja vulnerables a la transformación que, desde la Perspectiva que he venido sugiriendo, constituye una característica humana.

3. La transformación continuada a la que se someten los sujetos históricos a lo largo de su relación. En sentido más preciso, me interesa señalar el proceso de ampliación de los entendimientos de estos sujetos históricos y en consecuencia la expansión de la relación indígena – no indígena. Esto se refleja, por ejemplo, en los preparativos de cada ejército para el enfrentamiento con el otro. Ambos contaban con un ‘conocimiento’ del otro, a partir de lo cual pretendían determinar la debilidad de su contrincante y sus posibles reacciones, a la vez que ponían en juego las presunciones y valoraciones sobre el mismo; todo ello, referentes de construcción de realidad. Pero también es posible señalar una de las transformaciones que suceden al interior de la relación que desde estos tiempos ya se puede notar, y que se expresa como el Reconocimiento intersubjetivo planteado por Axel Honneth. Dicho reconocimiento se evidencia en las lealtades erigidas entre el indígena y el no indígena en un ámbito social; ello, independiente de que también se diera el no reconocimiento, evidenciado en la búsqueda de eliminar al otro, y el reconocimiento unilateral expreso en la subyugación de los indígenas sometidos a los españoles.

4. Finalmente, me interesa señalar las manifestaciones de esta transformación en las configuraciones del lenguaje histórico-cultural. Esta idea me lleva a pensar que la experiencia en cuestión ha generado que, con el pasar de los tiempos, se haya configurado un imaginario sobre el indígena y sobre el no indígena que, a la postre, será señalado.

Procedo, pues, con la relación entre ‘La Gaitana y Pedro de Añasco’.

4.1. La Gaitana y Pedro de Añasco

Me remito, entonces, a una parte de la historia de la conquista española en tierras que ahora corresponden al centro-occidente colombiano; más exactamente en el territorio del Alto Magdalena, al sur del actual departamento del Huila; región en la cual la guerra entre españoles e indígenas iniciada en 1538 se prolongó por más de una centuria³⁰⁰ y conllevó al exterminio del pueblo Pijao, ampliamente identificado por las habilidades guerreras de sus gentes. Algunos dicen que es Juan de Castellanos el primero en recoger la historia en *Elegía de varones ilustres de Indias*, mientras que otros indican que fue Fray Pedro Simón quien, en sus *Noticias Historiales*, reportó que en 1538 Sebastián de Belalcázar había enviado a su Teniente Pedro de Añasco, natural de Segovia³⁰¹, para que fundara una población que sirviera de puente entre Popayán y el Magdalena, lo que Añasco hizo en diciembre del mismo año fundando a Guacayo³⁰², que luego sería llamada Timaná.

El capitán Pedro de Añasco habría contado con la amistad de Don Rodrigo, príncipe indígena hijo del Cacique Pigoanza –bautizado como católico para casarse con una española de quién se enamoró perdidamente-, quien habría sido muy útil en la tarea encomendada por Belalcázar. Añasco, “viendo las buenas partes de este mozo [–Don Rodrigo–] y conociendo la importancia de su amistad para que no le incomodasen los indios, lo tuvo siempre a su lado [...] y esta consideración sirvió mucho a los españoles”³⁰³, quienes al final triunfaron por ciertas circunstancias; entre ellas, la determinante lealtad de algunos pueblos vecinos al Pijao. Pero no se puede decir que el pueblo Pijao fue pasivo frente a la campaña conquistadora. De hecho, la reputación a la que se hizo acreedor, con el pasar de los años, fue la de una comunidad aguerrida y con significativas

300

<http://www.sinic.gov.co/SINIC/ColombiaCultural/ColCulturalBusca.aspx?AREID=3&SECID=8&IdDe p=41&COLTEM=212>

³⁰¹ La página de internet *Genealogías hispanas* brinda la siguiente información: “[H]ijo del alcalde de la fortaleza de Sanlúcar de Barrameda Alonso de Añasco y pariente de los Añasco de Sevilla”. Ver: http://www.euskalnet.net/laviana/gen_hispanas/arias_davila.htm

³⁰² Guacayo, Guacahayo o Guacacayo es el nombre que los naturales de la región le daban al actualmente conocido Río Magdalena, y que quería decir en su lengua “el camino de los muertos”. El nombre indígena (quechua) del Río Magdalena *Guacacallo* significa “camino sagrado” o “camino de los muertos”.

³⁰³ Continuación del Almacén de frutos literarios, ó, Semanario de obras inéditas. Imprenta de Repullés, Madrid, 1818-1819, p. 158

estrategias militares con las que protegían sus convicciones políticas, religiosas y sociales.

Para la tarea que le confiara la corona española, Añasco no estaba sólo con sus soldados, sino que contaba con la amistad de varios pueblos indígenas que a la llegada de los españoles, ya se encontraban en pugna entre ellos mismos. Entre los leales a Añasco se encontraba Don Rodrigo –hijo del cacique Pigoanza-, quien “suministraba la información requerida para efectuar los repartimientos³⁰⁴ de indios entre los conquistadores”³⁰⁵. Claro está que éste no fue el único amigo de los conquistadores. Rafael Gómez Picón recuerda que “[d]e gran utilidad fue para Belalcázar la feliz ocurrencia del cacique Cañari Chaparra de obsequiarle un croquis de esas regiones”³⁰⁶ que el conquistador planeaba dominar. El croquis y la información verbal le permitieron “planear su ataque a Rumiñahui quien [...] adolecía de la peor falla [...]: carecía de autoridad moral. Por eso muchas tribus, especialmente la de los *cañaris* llegaban hasta a preferir el yugo extranjero”³⁰⁷.

En un principio, Añasco “sometió superficialmente a los indígenas comarcanos, llamados Yalcones”³⁰⁸ -o Alcanos-, al igual que a Inandos, Guanacas, Piramas, Paeces, Panaos y Pijaos³⁰⁹. Estos ya comenzaban a resentir las desmedidas exigencias de los nuevos vecinos que llegaron a imponerse en la tierra de sus mayores. Pero la convivencia se llevaba con una mediana normalidad, pues mantenían el comercio propio de la época. Además, había una cooperación con lo que se les exigía y se habían construido las mencionadas lealtades. Al tiempo, luego de que Aldana -gobernador nombrado por Francisco Pizarro- confirmara a Añasco como gobernador de Timaná y con la orden de “terminar de conquistar a los naturales y proceder a su reparto”³¹⁰, éste decidió convocar a los caciques en Timaná para que se sometieran a su vasallaje, intensificando la opresión sobre los

³⁰⁴ La medida de los repartimientos consistía en mudar a los naturales más pacíficos de sus territorios de origen, provocando tanto la desestructuración política como social de estos y el fortalecimiento de la mano de obra en los lugares estratégicos de los conquistadores; los más de ellos, minas de extracción de oro, plata y demás materiales o productos preciosos o de valor económico de la época.

³⁰⁵ Información encontrada en la página de internet del Sistema Nacional de Información Cultural, adscrita al Ministerio de Cultura de la República de Colombia. En: <http://www.sinic.gov.co/SINIC/ColombiaCultural/ColCulturalBusca.aspx?AREID=3&SECID=8&IdDepto=41&COLTEM=212>

³⁰⁶ Gómez Picón, óp cit., p. 30.

³⁰⁷ Ibíd.

³⁰⁸ Información extraída de la página Web de las biografías: <http://mcnbiografias.com/app-bio/do/show?key=la-gaitana>

³⁰⁹ Castellanos, *Elegías*, Parte 3, “Elegía a Belalcázar”, Cantos IV-VII: 465-81

³¹⁰ Web de las biografías, Ibíd.

nativos y despertando la molestia de varios caciques, mas no una negativa homogénea.

Añasco estaba, pues, empeñado en alcanzar el objetivo de extender el dominio español en la región, por lo que extremó sus procedimientos. Fue el rechazo de Timanco³¹¹, un cacique rebelde que se reusaba a someterse al designado Gobernador, lo que hirió el orgullo de aquel y encendió sus alarmas. El joven cacique estaba determinado a no rendir vasallaje al “blanco invasor que hollaba sus tierras, que las repartían como si fuesen de su propiedad, que los robaba, que los asesinaba, que los amenazaba a cada instante”³¹². La negativa provocó que Añasco saliera personalmente, y a la cabeza de sus soldados, en busca de Timanco con el fin de infligirle un castigo ejemplarizante para todos los pueblos que le desafiaran. Rafael Gómez Picón cuenta cómo se debatió el joven cacique hasta que su fuerza sucumbió ante la cacería de los españoles. Pero Añasco no se contentó con apresarlo, sino que decidió incinerarle vivo públicamente y en presencia de su madre³¹³.

Añasco se comportó como lo que era, un conquistador, quien –como Alonso Domínguez, quien dio muerte a Tisquesusa, o Baltazar Maldonado, que ultimó los días del Cacique Tundama, y Hernán Pérez, quien ordenó degollar a Aquimín³¹⁴-, a través de sus acciones pretendía alcanzar los objetivos de la corona. La decisión de incinerar en vida a Timanco conlleva a la integración de otro sujeto histórico indígena que toma cuerpo en la madre del joven: la cacica Gaitana³¹⁵. Esta fue descrita por Fray Pedro Simón como “una gran señora a quien obedecían con gran puntualidad gran número de vasallos, [y quien estaba] emparentada con los

³¹¹ El poema de Juan de Castellanos indica que Timanco es el nombre del hijo de la Gaitana. Juan de Castellanos, *Elegías de varones ilustres de Indias*, 4 vols. Otra referencia lo llama Yaxaban, y está basada en veintidós folios que integran el pleito entre los encomenderos Pedro de Molina y Alvaro Botello. Archivo General de la Nación, Bogotá (en adelante AGN), Colonia Historia Civil, Tomo 18, Rollo 19, fols. 569r-590v.

³¹² Gómez Picón, *op cit.*, p. 124

³¹³ Castigo que Fray Pedro Simón estimó abominable

³¹⁴ Max López Guevara. *Leyendas indígenas de Colombia*. Universidad pedagógica y tecnológica de Colombia. Fondo especial de publicaciones. Ediciones ‘La rana y el águila’. Tunja, 1973, p. 141

³¹⁵ El nombre de la Gaitana parece ser una dignidad de algunas mujeres indígenas con desempeños políticos y religiosos al parecer, como lo indica la profesora Susana Matallana, el nombre original es Guatapén, también llamada ‘señora Guatipán’, pero por una deficiencia de los españoles de la época que no lograban pronunciar este nombre bien, la llamaban Gaitana. El historiador Ramón Gómez Cubides afirma que el nombre de Guatapén o Guatipán proviene de la palabra quechua *wagtaqpay* (o *huactaqpay*) que significa instigar, agitar. Ramón Gómez Cubides, *Etnohistoria del Alto Magdalena*, (Bogotá: Universidad Javeriana, 1986); Bernardo Tovar, “La guerra de La Gaitana: historia, leyenda y mito,” *Señales Abiertas*, 2, (March, 1993): 129-134

más principales”³¹⁶ señores de los pueblos Paeces y Yalcones. Eran los pueblos asentados en los alrededores de Timaná (Huila) quienes acataban sus disposiciones, a mediados de la primera mitad del siglo XVI.

Muerto Timanco, la Gaitana da inicio a una campaña que algunos llaman vengativa y otros de reordenación social. Lo cierto es que su tarea requirió de sus habilidades políticas y de una fortaleza de carácter impactante; primero, porque tenía muy reciente la vivencia desgarradora de la muerte de su hijo, lo que posiblemente empleó para mantener viva su empresa; segundo, porque no tenía muchas adhesiones, pues ya muchos pueblos estaban alineados con los españoles. El objetivo principal de la Gaitana era conformar un ejército con los principales guerreros de la región, para lo cual debía “sustraer a las tribus de aquellas empecinadas guerras en las cuales se hallaban comprometidas, hasta convencerlas y obligarlas a confederarse para luchar unidos contra el blanco”³¹⁷. De allí la importancia de su labor, pues mientras los pueblos no lucharan unidos, su fracaso sería seguro.

La Gaitana logró congrega un ejército de 12.000 indígenas guerreros de pueblos Paeces, Piramas, Guanacas y Yalcones, todos bajo el mando de su mayor aliado: El cacique Pigoanza³¹⁸, uno de los principales en la región. Cabe recordar que Pigoanza era el padre de Don Rodrigo, lo que jugó en contra de la campaña pijao debido a las alianzas de aquel con Añasco. “Una vez enterado por las indias del servicio de los preparativos de su padre, informó a Añasco detalladamente”³¹⁹ del temible ataque que le preparaban tantos pueblos juntos. El atenuante de esta complicidad fue la incredulidad de Añasco quien “[s]ubestimó por completo el poderío del enemigo y en cambio confió desmedidamente en su valor y en el de sus compañeros”³²⁰. Contra todas las expectativas de Añasco, el concierto indígena logró su primer éxito en el Valle de Aquirgá donde “[m]uy temprano y con extraordinaria pujanza irrumpieron los indios y cada soldado se vio rodeado por numerosos atacantes”³²¹; y todo bajo la coordinación de los caciques Pigoanza y la Gaitana.

³¹⁶ Fray Pedro Simón. Noticias historiales de las conquistas de Tierra Firme en las Indias Occidentales. Bogotá, 1953, 9 tomos.

³¹⁷ Gómez Picón, óp cit., p. 133

³¹⁸ *Sistema Nacional de Información Cultural*, óp cit.

³¹⁹ Gómez Picón, óp cit., p. 138-139.

³²⁰ *Ibíd.*, p. 139

³²¹ *Ibíd.*, p.150

Añasco combatió a muerte con el mismo ahínco que sus colaboradores Pedro de Esperanza, Baltazar del Río, Francesco Sánchez y otros tantos entre los que se encontraría un hijo de Sebastián de Belalcázar; pero quedó preso de los combatientes contrarios, luego de lo cual fue llevado de inmediato ante la Gaitana, quien sabía exactamente lo que quería hacer con él. Max López Guevara cuenta que lo primero que hizo la cacica fue sacarle los ojos y “con dogal al cuello lo pasea, de comarca en comarca, hasta que muere en medio de padecimientos atroces”³²². También se dice que la celebración de la hazaña fue impresionante y que el “cráneo de Añasco era disputado por todos para beber en él como que era el más alto testimonio del triunfo”³²³. A Añasco no lo alcanzaron a cobijar los brazos protectores de sus aliados, lo que sí sucedió con los españoles que alcanzaron a huir³²⁴, que fueron recibidos bajo la protección del también cacique amigo Inando.

Por más terrible que parezcan los últimos momentos de Añasco es necesario hacer un alto en la narración para intentar comprender la complejidad de esta historia. Hay quienes califican el accionar de la Gaitana como una espantosa venganza digna de bárbaros; otros, por el contrario, la justifican por el dolor que vivió como madre ante el sufrimiento de su único vástago³²⁵, lo que la habría motivado contra Añasco y los conquistadores. Otras interpretaciones, como la de Susana Matallana³²⁶, orientan hacia un ritual de reordenación política y social realizado por La Gaitana (Guatapén³²⁷), una de las mujeres que estaban a la cabeza de grandes pueblos indígenas, con funciones políticas, de manera que se podría pensar que bajo su mando estaba un cacicazgo femenino, propio de la zona en cuestión³²⁸. En esta lectura, muy posiblemente el hijo de la cacica

³²² Max López Guevara. óp cit., p. 71

³²³ Gómez Picón, op cit. Pág. 144

³²⁴ Entre ellos Mideros, Cornejo y Medina.

³²⁵ Gómez Picón afirma que la Gaitana habría aprendido “cómo del dolor y del sacrificio se puede forjar un escudo de liberación que jamás será mellado. Allí la abrazó a plenitud la sed de venganza”. Op cit. Pág. 131.

³²⁶ Sustentación del trabajo *Desvelando a la Gaitana*, de la profesora Susana Matallana para ascender a la categoría de Profesor Asociado. Departamento de Lenguas y Culturas extranjeras, Escuela de Ciencias del Lenguaje. Universidad del Valle, Colombia. Viernes 27 de abril de 2012.

³²⁷ La profesora Matallana afirma que “si la palabra quechua Guatapán o su equivalente español Gaitana denotaban, no a una mujer en particular, sino un cargo o una función política, religiosa o política-religiosa que era desempeñada por mujeres mayores, es posible que hayan existido no una, sino muchas Guatepanes o Gaitanas”.

³²⁸ A decir de Susana Matallana, “entre los historiadores que han estudiado las culturas prehispánicas del Alto Magdalena, sólo Ramón Gómez Cubides y Bernardo Tovar Zambrano han planteado la existencia de cacicazgos femeninos en esa región”. Ramón Gómez Cubides, *Etnohistoria del Alto Magdalena*, (Bogotá: Universidad Javeriana, 1986); Bernardo Tovar, “La guerra de La Gaitana: historia, leyenda y mito,” *Señales Abiertas*, 2, (March, 1993): 129-134.

estuviese destinado a ser el heredero de su poder, por obedecer a un orden *matrilineal*³²⁹, lo que habría provocado que la incineración de Timanco perpetrada por Añasco dejara al pueblo sin un horizonte político claro, por lo que se hacía necesaria una reestructuración; cosa nada sencilla si el heredero era hijo único. Aquí ya el panorama es muy sombrío; pero ¿qué solución podría traer la muerte de Añasco? y ¿en qué ayudaría la tortura –como lo llaman algunos- a la que fue sometido?

Lo que explica Matallana es que, más que una venganza, se trató de un ritual de reordenación social y política. Sacarle los ojos era necesario para que él no volviera del ‘más allá’ a tomar venganza; los tormentos servirían para convertir, según el pensamiento de estos pueblos, lo malo de Añasco en algo bueno; porque lo malo del mundo no se podía destruir, sino que tenía que ser trabajado para que se convirtiera en bueno. El mencionado festejo caníbal sería la conclusión de todo el proceso. Lo que el pensamiento occidental interpreta como antropofagia, habría sido necesario para repartir entre el pueblo el ‘*nu*’³³⁰, algo así como la esencia de la vida, especialmente porque se trataba de un guerrero cuyo ‘*nu*’ podría enriquecer a los combatientes indígenas. La Gaitana también reparte las cenizas de Añasco para devolvérselo a la tierra y con esto cerrar el ciclo de la vida de éste.

Volviendo a la lucha que sostenían españoles y pijaos, poco tiempo después sucedió un segundo enfrentamiento en el mismo Valle de Aquirgá que, luego de la captura de Añasco, pasó a ser llamado ‘Valle de la Muerte’ por los españoles. El nuevo nombre tendría su continuidad pues en ese segundo enfrentamiento los españoles sucumbieron nuevamente ante la fuerza e inteligencia guerrera de los indígenas, expresadas en el planteamiento de sus estrategias militares. Y es que

³²⁹ En el orden matrilineal la descendencia o la línea de sucesión de los cacicazgos se hace por vía materna. Esto es característico de poblaciones indígenas encontradas desde Alaska hasta Tierra de fuego donde, generalmente el que accede al poder o a un cargo de representación política no es el hijo del cacique si no los hijos de su hermana. Para Susana Matallana, “La evidencia sugiere que los Nasa o Paeces, vecinos de los Yalcones, eran sociedades matrilineales en las cuales las mujeres ocuparon el cargo de cacicas hasta bien entrado el siglo dieciocho”. Ello fundamentado en Joanne Rappaport, *La política de la memoria: interpretación indígena de la historia en los Andes Colombianos*, Editorial Universidad del Cauca, 2000: 50.

³³⁰ La profesora Matallana se basa en los estudios de Anna Meigs y Peggy Reeves Sanday sobre los Hua, Gimi y Bimin-Kuskumin de Nueva Guinea según los cuales “para los Hua toda sustancia o fluido corporal — fluidos sexuales, heces, orina, aliento, sudor, cabellos, uñas, sangre, piel — conforman lo que ellos denominan *nu* que no es otra cosa que el origen mismo de la vida, la vitalidad y la fertilidad. El *nu* puede obtenerse de cualquier cosa o ser vivo que pueda comerse. Cuando alguien come algo se cree que esa persona está absorbiendo el *nu* de lo que sea que esté comiendo junto con todas sus propiedades”. Meigs, Anna, 1984, *Food, Sex, and Pollution: A New Guinea Religion*, Rutgers U. Press. Sanday, Peggy R., 1986, *Divine Hunger: Cannibalism as a Cultural System*, Cambridge, Cambridge University Press.

los caciques ya habían determinado que la debilidad de los españoles radicaba en su susceptibilidad a la fatiga³³¹, lo que aprovecharon nuevamente logrando otra victoria.

Los españoles también tenían información importante sobre los pijaos, incluso información determinante para enfrentarlos anticipándose al accionar de estos. Pero no daban el crédito suficiente a la situación del contendor, así que continuaban perdiendo sus batallas. Además el español también había identificado las debilidades del indígena, lo que empleaba en su contra: primero, no estaban unidos entre sí sino enemistados con rencillas muy antiguas, lo que les debilitaba en número; segundo, sus gentes “eran muy propensas a aterrorizarse ante las bajas que les causaban, apelando a la fuga”³³². Esta propensión podría deberse al tratamiento que, sabían, tendrían luego de ser apresados por los españoles, quienes no tendrían consideración y les someterían a castigos similares al que habían rendido al hijo de la Gaitana. Cualquiera que fuese la sentencia, se trataría de un acto que denigraría la integridad indígena; y era otra lucha la que estaban dando: la de la dignidad del pueblo Pijao.

Pero ya la Cacica había detectado las debilidades de sus guerreros, de manera que avanzaba en su campaña de confederación de pueblos y durante los enfrentamientos, ella misma “azuzaba a sus gentes con sus ya tan conocidas voces de mando que entre aquellas [gentes] se iban haciendo proverbiales”³³³. La Gaitana conocía incluso las amistades de los españoles, entre quienes se encontraba Cameno, otro cacique leal a los españoles. Cuando la cacica consideró su participación peligrosa para su campaña, lo interceptó y neutralizó.

La Gaitana continuó su misión a la cabeza de unos pueblos indígenas confederados que se enfrentaban a los militares españoles, que estaban acompañados de guerreros indígenas leales a ellos; de manera que este recuento continúa con Juan del Río a la cabeza de la campaña conquistadora, motivado en parte por la muerte de su hermano Baltazar, durante el combate de Aquirgá. A estas alturas, el cacique Inando se enteró de los últimos planes de la Gaitana y Pigoanza, así que puso al corriente a Juan del Río y a los suyos, aconsejándoles y suplicándoles que cesaran en su intento de repeler el siguiente ataque de La Gaitana, quien “no cesaba en su empeño de aniquilarlos para limpiar, por lo

³³¹ Especialmente después de sus victorias, hasta el punto de no tener empacho de descansar plácidamente entre los cadáveres, si bien es cierto que con el propósito de despojarlos de sus joyas. Gómez Picón, *óp cit.*, p. 168

³³² *Ibíd.*, p. 186

³³³ *Ibíd.*, p 151-152

menos, la provincia de Timaná³³⁴. Había llegado a tanto el prestigio de la Cacica que los cronistas narran que logró que muchas tribus suspendieran sus guerras internas para luchar contra los conquistadores.

Siendo, pues, el empeño de la Cacica la depuración de la zona y la de los españoles, la campaña conquistadora, se continuaron los enfrentamientos con pérdidas humanas de uno y otro lado. Luego del segundo enfrentamiento, los indígenas atacaron nuevamente Timaná, enfrentándose a un ejército de sólo noventa españoles, que logró rechazar el ataque³³⁵. La Gaitana no se daba por vencida; así que se fue a otros pueblos en busca de apoyo, instando a una rebelión y sumando unos 15.000 guerreros que volverían a atacar Timaná, de lo cual tuvo conocimiento el cacique Inando. Este, considerando tan grave la situación para los españoles, “se dirigió personalmente a Timaná [...] a informar a Juan del Río de todo cuanto le había sido posible descubrir”³³⁶, de manera que pudiesen repeler nuevamente el ataque. Inando volvió a su bohío, no sin antes indicar a sus súbditos alertar a los españoles sobre los detalles del ataque, por lo que “[a]sesantes, conturbados, atropellándose nerviosamente llegaron varios mensajeros de Inando a informar [a los españoles] que el enemigo avanzaba”³³⁷.

El ataque de los naturales fue exitoso en un principio, pero muy pronto fue repelido “por las piedras, dardos y flechas que los indios aliados, [determinantes en este enfrentamiento,] arrojaban sobre aquellos con tranquila certidumbre”³³⁸. Tanto esto como un estruendo provocado por el portugués Antonio Pocarro³³⁹ desconcertaron a los atacantes quienes luego de una larga lucha y copiosas pérdidas emprendieron la retirada comenzando por Pigoanza y sus acompañantes, detrás de quienes iban los guerreros pijaos y los yalcones. Esta derrota y lo acontecido en los días venideros constituyó el final de la sublevación indígena Pijao en estos territorios.

Tras la huida de los naturales, los españoles pensaron abandonar la peligrosa población, pero la decisión del nuevo gobernador Juan de Cabrera fue otra, y sus acciones aún más radicales que las de Añasco. Cabrera les habría pedido a los indígenas que acudieran a Timaná, al parecer con el ánimo de reedificar las casas, lo que no dejaba de ser un gesto amistoso. Los indígenas respondieron en

³³⁴ *Ibíd.*, p. 151

³³⁵ *Web de las biografías*, *Ibíd.*

³³⁶ Gómez Picón, *óp cit.*, p. 184

³³⁷ *Ibíd.*, p. 187

³³⁸ *Ibíd.*

³³⁹ o Vocarro

consonancia acudiendo al llamado y en el entendido de que los españoles hubiesen recapacitado sobre su forma de relacionarse con los pueblos indígenas. Muy por el contrario, “Cabrera actuó del mismo modo que Añasco y Del Río, mandando matar a los que se presentaron en la ciudad, lo que produjo otra nueva rebelión y el despoblamiento de la región”³⁴⁰. Se trató de un método nada extraño para la lectura actual de los procedimientos de los españoles en tiempos de la conquista. Ya William Ospina ha relatado en su novela *Ursúa* estos ardides ibéricos para someter a los pueblos guerreros. Es en estos sucesos que se pierde el rastro de La Gaitana³⁴¹, de la que algunos dicen que se suicidó lanzándose desde los picos del Pericongo al río Magdalena, mientras que para otros de seguro murió de vieja acorde con la usanza de su pueblo.

4.2. La relación indígena-no indígena en la Perspectiva dialógico-comprensiva

Habiendo recorrido la historia de la relación que me interesa someter a la Perspectiva dialógico-comprensiva, quiero dirigirme a aquello que, en mi criterio, nos muestra la historia de los sujetos históricos como del proceso de formación del entendimiento del académico que se encarga de analizar las relaciones entre distintos. Para comenzar con el análisis, es necesario recordar que los sujetos históricos que protagonizan esta experiencia son el indígena y el no indígena, por lo que las formas de relación están determinadas por los esquemas de entendimiento que cada uno había configurado hasta el momento, a partir de sus prejuicios³⁴² -como elementos que anclan al sujeto a su historia- y de lo avanzado a lo largo de la corta relación. A partir de las informaciones previas³⁴³ y de acuerdo

³⁴⁰ *Web de las biografías*, Ibíd.

³⁴¹ *Web de las biografías*, Ibíd.

³⁴² Pablo Rodríguez-Grandjean advierte sobre la necesidad de los prejuicios para los ejercicios comprensivos, máxime cuando estos son una característica de los sujetos históricos: “Somos históricos puesto que tenemos prejuicios y éstos operan en toda comprensión. Intentar deshacernos totalmente de nuestros prejuicios, el ideal ilustrado de la *Vorurteilslosigkeit* [o prejuicio como limitante para el entendimiento humano,] es realmente un querer situarse fuera de la historia. Rodríguez-Grandjean, Pablo. *Experiencia, tradición e historicidad en Gadamer. A Parte Rei: revista de filosofía*, 2002, no 24, p. 9. <http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/pagadamer.pdf>

³⁴³ El sujeto histórico que en esta relación encarna Añasco, también habría sido encarnado en su momento por Cristóbal Colón, para quien los indios eran *fermosos* –descripción que hacía de sus rostros y cuerpos- y hacían gala de una generosidad poco conocida por el almirante; pero rápidamente eran unos ladrones, por haber tomado sus cosas. El mismo sujeto histórico es encarnado por Fray Bartolomé de las Casas, para quien el indio merecía ser evangelizado pues

con el mandato que le venía de la Corona española de someter a los pijaos de Timaná para extender su dominio en ultramar, Añasco podría tener en su esquema de entendimiento la imagen de un indígena que era tan humano como él, aunque estuviera en una situación de subordinación³⁴⁴; un indígena que reconocería el imperio español y se sometería a él ya fuera por convicción o bajo engaños y métodos más agresivos. Hay quien afirma que para Añasco, “los indios no eran seres humanos dignos del menor aprecio”³⁴⁵; pero ¿cómo podría entonces haber sostenido una amistad con un importante indígena –como lo era don Rodrigo- si no lo considerara un ser humano valioso? Es cierto que para Añasco esta amistad era útil, pero ¿cómo tener detalles amistosos o considerar lealtades de parte de alguien que no apreciara? Lo que se podría entender de esta situación es que Añasco considerara a los pueblos indígenas como parte de una civilización menor con la que prefería mantener relaciones estrechas porque eran importantes para realizar los objetivos de la sociedad de la cual él era parte: la conquista española de nuevos territorios. Este es el concepto de Reconocimiento intersubjetivo honnethiano en el que me he apoyado, lo que me sirve para comenzar a afirmar que desde los primeros contactos de la relación indígena – no indígena, sí se puede hablar, por lo menos desde una situación particular, de la existencia de reconocimiento intersubjetivo, lo que planeo desarrollar más adelante.

En cuanto al esquema de entendimiento del sujeto histórico indígena, extrapolaré a otra experiencia que sucede en un contexto geográfico apartado, aunque contemporáneo de la época, que puede brindar luces sobre la forma como el indígena pensaba sus relaciones políticas. Me remitiré a un personaje mencionado previamente: el escritor autóctono Fernando de Alva Ixtlilxochitl quien habría hecho referencia a las lealtades que algunos pueblos mexicanos tenían con Cortez con el fin de vengar los desmanes de poder del imperio Azteca con sus vecinos. Hablar de alianzas entre conquistadores y pueblos indios permite señalar una mutua instrumentalización, lo que refleja que el indígena podría percibir en el

interpretaba la religiosidad de estos como una búsqueda de la divinidad. Así mismo, Juan Ginés de Sepúlveda, encarna al no indígena, aunque para él, el natural americano era evidentemente inferior frente al europeo, tanto como la mujer era inferior al hombre. Pero sobre todo el indio para Sepúlveda era un hombre cruel y primitivo. La percepción que el no indígena ha tenido del indígena hasta el momento de la experiencia a analizar, ha sido la de un humano conformado en sociedad bajo unas particularidades tipo costumbres y que está asentado en una geografía muy rica que defiende como su territorio; la misma geografía que inspira en los españoles el afán por dominarla. Podría leerse este afán como el inspirador de los hostigamientos de los españoles a los pueblos indígenas y que encuentran justificación en el desdén de Sepúlveda.

³⁴⁴ Cabe recordar que para la época, la historia reciente del reino castellano tenía el recuerdo de ocho siglos de dominación árabe, por lo que sabrían que la subordinación no necesariamente deshumanizaba a aquel que quedaba conminado a un estatus menor.

³⁴⁵ Gómez Picón, óp cit., p. 123

no indígena un sujeto con una racionalidad semejante y en el cual puede confiar para arriesgarse en apuestas políticas y militares, como efectivamente sucedió en Timaná.

La lectura estratégica y política expresadas en las lealtades del indígena con el no indígena, permite ver al menos dos cosas: que las relaciones de subordinación no eran algo nuevo para los naturales americanos; de hecho ya manifestaban su cansancio ante los abusos de los empoderados anteriores; y que la llegada de los extranjeros brindaba la posibilidad de derrotar al anterior opresor. Esto es preciso para señalar dos formas de reconocimiento: el unilateral y el intersubjetivo. El reconocimiento unilateral, de acuerdo con la lectura hecha del párrafo 'Señor y Siervo', consiste en la percepción entre dos autoconciencias de manera desigual por lo que una de ellas no es reconocida como un alter. La medida de repartimientos referida al comienzo de la crónica, expresa una subvaloración del indígena que, por estar subordinado al poder del español, es 'repartido' y con ello, sometido al criterio del 'repartidor', quien no lo ve como a un alter. Pero también se puede advertir el reconocimiento intersubjetivo en las lealtades sostenidas entre españoles e indígenas; lealtades que surgían, para uno de ellos –el indígena-, como estrategia para derrotar a los anteriores opresores; y para el otro –el no indígena-, como punto de apoyo para adelantar exitosamente la campaña conquistadora. Uno y otro se visualizan como elementos decisivos para alcanzar el objetivo de la sociedad donde están situados, aunque lo entiendan de manera divergente, lo cual está en relación en parte con el concepto de reconocimiento intersubjetivo al cual se ha vinculado esta tesis.

Pero todo lo que sucede en el entendimiento del indígena no es positivo con respecto al no indígena. De hecho, algunos caciques se resisten a las medidas de los conquistadores, lo que ya comienza a anunciar una nueva transformación del entendimiento del indígena. Este, ante la inminencia de una disgregación de su pueblo, comienza a experimentar un malestar respecto a las exigencias de los conquistadores, a quienes empieza a ver como agresores de sus poblaciones de origen. Percibir al no indígena como agresor de su pueblo hace que el indígena advierta que la frontera de su identidad es susceptible de ser transgredida; por lo que no es extraño que algunos caciques se opusieran a las disposiciones de la Corona, impuestas por los españoles. La aparición del otro, en esta experiencia, permite que el sujeto histórico se reconfirme en sus convicciones³⁴⁶. Y lo mismo le

³⁴⁶ Incluso se podría afirmar que el sujeto histórico indígena de entonces -e incluso el actual-, se entendía también como perteneciente a una existencia mayor, diferente a la otra con la que estaba compartiendo territorio físico.

podría haber sucedido al sujeto histórico no indígena que encarnaban los españoles. Para adelantar sus luchas, estos encontrarían ánimo en su religiosidad como símbolo de su pertenencia a una existencia mayor o su procedencia, por lo que agitarían la bandera del pueblo castellano de entonces o del pueblo español que comenzaba a configurarse. Esto fortalece la idea de que el contacto con el otro distinto, afecta el entendimiento de los sujetos históricos sobre su propia identidad.

Es claro que la decisión de Añasco de apresar a un cacique, fiel representante de un conglomerado humano, genera desconfianza sobre la posibilidad de una convivencia armónica entre los dos sujetos históricos. Pero la determinación de incinerarle vivo incrementa e incluso radicaliza la prevención pues constituye una osadía cometida contra el sujeto histórico mismo, lo que manifiesta el poco aprecio que Añasco les tenía a los indígenas. Sé que esto ya lo había intentado matizar previamente pero, sin el ánimo de contradecirme, sí quiero comenzar a señalar algo que ya había anunciado y que ahora ya puedo señalar en la experiencia en cuestión: que en una misma relación entre sujetos históricos pueden presentarse manifestaciones de reconocimiento intersubjetivo al mismo tiempo que se exprese el no reconocimiento y el reconocimiento unilateral, pues estas formas de reconocimiento no se presentan, necesariamente, de manera ascendente como si una forma conllevara a una etapa siguiente. Sin mellar la percepción que tiene Añasco del otro indígena como ser humano apreciable y que le puede ayudar a conseguir su objetivo, decide agredir con vehemencia a un sujeto con el que, sabe, no tiene posibilidad de negociación, por lo que decide castigarlo de forma tal que logre infundir temor a los otros caciques oponentes a la corona española.

Para poder señalar lo que deseo, debo insistir en que los sujetos históricos no están determinados por personajes únicos, por lo que los sujetos históricos aquí no son exclusivamente la Gaitana y Añasco. Del sujeto histórico hacen parte todos los perfiles que se quieran relacionar para dar cuenta de la complejidad del mismo. Por ello, del sujeto histórico indígena en la experiencia que estoy explorando, hacen parte Timanco y, a la vez, Don Rodrigo y los otros leales a los españoles, los indígenas sometidos a los repartimientos, y también las otras figuras que aparecen a lo largo de la narración; entre ellas, la cacica Gaitana, el cacique Pigoanza y los indígenas guerreros. Es por ello que Añasco no está obligado a tener un solo tipo de comportamiento con ese sujeto histórico, por lo que pueden presentarse distintas manifestaciones de reconocimiento. En el entendimiento de Añasco, la estima en la que tiene a unos indígenas que son leales a la Corona, no le impide desestimar a otros que se presentan como sus opositores y, por ende,

opositores a los objetivos de la Corona. Recuérdese que los leales a los españoles estaban en contra de la población anteriormente dominante, hacia quienes estaba orientada la medida de repartimiento en pueblos de indios.

La decisión de Añasco de incinerar vivo y ante los ojos de su madre a Timanco provoca el enfrentamiento entre los guerreros pijaos y españoles. Y la Gaitana ha adelantado una empresa diplomática admirable que confedera a poblaciones vecinas que, hasta la llegada de los españoles, estaban en constante pugna. De esta confederación tiene noticia Añasco por boca de Don Rodrigo; pero aquel subestima la información de primera mano. He aquí un detalle importante que expresa un prejuicio de los españoles sobre los indios; prejuicio que le cobra la experiencia y que consiste en la baja talla de los indígenas a la hora de un enfrentamiento bélico y que podría venir de la ternura con la que Colón y De las Casas los habían descrito. Decía arriba que el prejuicio viene a ser un elemento que ancla al sujeto a su historia y no pretendo sostener lo contrario. Posiblemente era el único prejuicio que pudiese tener hasta el momento Añasco o cualquier otro español y por ello cualquier capitán hubiese actuado de la misma forma: subestimando el esfuerzo que ha hecho Don Rodrigo de informarle de la fortaleza de los guerreros con los que se enfrentarían. Tomaría mucho tiempo y muchas vidas la transformación de ese prejuicio.

Y el enfrentamiento entre pijaos y españoles, que tuvo lugar en Aquirgá, me hace anotar una intuición que podría alimentar el concepto de reconocimiento. Creo que señalar la existencia de un combate podría provocar la comparación del mismo con el enfrentamiento al que alude Hegel en “Señor y Siervo”, aunque bien pronto emergerían las inconsistencias que ayudarían a aclarar dos cuestiones importantes en esta tesis: 1) que la convivencia es inminente en “Señor y Siervo” pues las autoconciencias tienen la certeza de que compartirán habitación con el otro; en cambio en el enfrentamiento entre españoles y pijaos ninguno tiene la idea de habitar el mismo espacio geográfico con el otro; y 2) que en una misma relación histórica pueden presentarse expresiones de reconocimiento intersubjetivo, no reconocimiento y reconocimiento unilateral; y el enfrentamiento en Aquirgá es una manifestación de no reconocimiento, pues no hay ideal de convivencia futura.

Antes de esclarecer lo anterior, es preciso anotar que en la elaboración hegeliana ambas autoconciencias combaten a muerte hasta que una de ellas sucumbe ante la otra porque prefiere la vida, lo que la hace vulnerable por lo que se convierte en Siervo. La otra autoconciencia, la que se arriesga a la muerte, se convierte en

Señor. En cambio, Gómez Picón cuenta cómo Añasco combatió a muerte, al igual que los indígenas organizados por la Gaitana. Aludir a “Señor y Siervo” pareciera controvertir lo conceptuado anteriormente: de que Hegel explora la lucha por la obtención de un dominio sobre un otro perteneciente a la naturaleza y lo que ello implica para los combatientes en cuanto a la conquista de su libertad. Y digo que lo podría controvertir porque en este enfrentamiento Añasco sucumbe, aunque no por preferencia a la vida. Añasco lucha a muerte, desprecia también la vida, pero sus fuerzas no le alcanzan para vencer a sus oponentes. Estoy convencida de que huir no sería una opción para él –al menos por el momento–, así como tampoco lo era para el ejército al que se estaba enfrentando. La diferencia radica en que Añasco no pretendía convivir con unos indígenas que no estuvieran supuestos a vivir bajo el régimen que pretendía imponer la Corona; experiencia a partir de la cual se podría hablar de reconocimiento unilateral por la condición de que es una sola de las autoconciencias que identifica las particularidades de la otra como aportantes al sistema social donde se desarrollará, mientras que ella, la autoconciencia subordinada no está supuesta a aportar nada.

Lo que pretendo anotar, entonces, es algo que sobre lo que no se ha resaltado en “Señor y Siervo”; que la futura convivencia es inminente para las autoconciencias, mientras que en el enfrentamiento que se lleva a cabo entre españoles y pijaos en Aquirgá, la convivencia no es una opción. Para Añasco, aquellos indios contra los que está luchando no son idóneos para esa sociedad que él aspira ayudar a construir. Así mismo, la Gaitana desprecia a esos españoles contra los que ha levantado un ejército; los quiere lejos del territorio Pijao. Estas son las dos cuestiones que me interesaba señalar respecto al enfrentamiento en Aquirgá; la primera, que en una misma relación puede suceder cualquier forma de reconocimiento: El reconocimiento intersubjetivo se advierte en la lealtad entre Don Rodrigo y Añasco; y el no reconocimiento, en el desprecio que indígena y no indígena se manifiestan mutuamente en el enfrentamiento de Aquirgá; la segunda cuestión, que para hablar de lucha por el reconocimiento, debe haber una pretensión de convivencia futura o continuada. De no haberla, sólo se puede hablar de una lucha por el territorio del cual el otro despreciado –sin necesidad de negar su humanidad– debe desaparecer. Y este sería otro elemento a ponderar al hablar de reconocimiento. Aquel que demanda reconocimiento social, también le está diciendo al otro, implícitamente, que desea vivir en la misma sociedad que el otro está habitando porque ya valora en él rasgos que expresan que es deseable convivir bajo un sistema social que les cobije a ambos.

Ahora bien, el enfrentamiento aquí visto como una experiencia de encuentro le proporciona elementos a los sujetos para configurar su entendimiento del otro y del mundo que están habitando. A partir de este enfrentamiento ninguno volverá a ser el mismo. Retomando lo dicho por Roggenhofer: Cada interacción, cada encuentro significativo provoca cambios en las reglas de interpretación *válidas para cada cultura punto de partida*, lo que confirma que el enfrentamiento no puede dejar iguales los entendimientos de quienes se encuentran conflictivamente. De hecho, y parafraseando a Gadamer, indígena y no indígena llegan a conocer algo más del otro, lo que motiva nuevas transformaciones de sus entendimientos y, basados en la experiencia que les acaba de acontecer, aprenden cómo el otro se comporta en batalla, lo que les significará una importante y decisiva información a la hora de un posterior enfrentamiento. Y más allá de ello, uno y otro identifican el alcance de sus pretensiones y lo que están dispuestos a dar por los ideales específicos que los constituyen.

Quiero referirme ahora a las interpretaciones que señalan a la Gaitana y al ejército Pijao como bárbaros caníbales, como aquellas que excusan a la cacica en el dolor causado por la muerte injusta de su hijo. Ambas posturas no son tan distintas, pues están inspiradas en una lectura de tradición occidental que alude a las emociones que experimenta y expresa la sociedad que está tratando de contar esa historia, por más condescendencia que se pretenda expresar. Y condescender no es comprender. La primera interpretación pretende defender la imagen del español que sucumbe ante la sed de venganza del indio salvaje. La segunda, aunque muestra solidaridad con la Gaitana, realmente está valorando las emociones de una madre universal, como si en todas las culturas, en todas las sociedades y en todas las jerarquías sociales la relación madre-hijo estuviese determinada por las mismas emociones. Tales interpretaciones no entienden que existe un sustrato político en el accionar de la Gaitana y eso es lo que muestra la profesora Susana Matallana con su interpretación. Y no es extraño que esta forma de recontar esta relación vea la luz en la actualidad por dos razones: primero, porque la militancia feminista ha abierto la posibilidad de realizar análisis sobre el papel político de la mujer en las sociedades; segundo, porque ya existe también una tendencia a adelantar investigaciones de corte etnográfico que buscan explorar la organización política de sociedades no occidentales bajo criterios ajenos a los convencionales que dieron origen a las interpretaciones señaladas³⁴⁷.

³⁴⁷ Muy aparte de la discusión sobre cuál interpretación es la adecuada, para el tipo de ejercicio que plantea la Perspectiva -es decir aquello de viajar del intelecto de uno de los sujetos históricos al otro-, ambas formas de revisar el enfrentamiento de Aquirgá y los posteriores sucesos, son

A todas estas, creo que cualquier forma de revisar la relación indígena-no indígena es parcial si se limita a los oponentes, es decir al ejército español o al Pijao porque el indígena también lo encarnan aquellos que se aliaron a los españoles. Haciendo una revisión de esos personajes como Cañari y Don Rodrigo, ellos están cobijados por la misma estructura de entendimiento indígena y la aparición del otro les revela la frontera de su identidad. La diferencia reside en que la experiencia previa de relación con los Pijao y los beneficios que les plantea la nueva relación con los españoles, transforma su estructura de entendimiento de manera distinta a como se transformó, o se está transformando la de los Pijao, que están luchando por expulsar a los españoles de su territorio. Y esto revela que las posibilidades de transformación son múltiples, así como las formas que se pueden dar de reconocimiento y que, como ya he afirmado, cobija el reconocimiento intersubjetivo, el no reconocimiento y el reconocimiento unilateral. Quiero decir, pues, que no existe una forma exclusiva de transformarse ante una experiencia. El indígena no reacciona de una sola forma ante la presencia de los españoles y sus pretensiones y viceversa.

Retornando a la exploración del personaje de la Gaitana, hasta allí no llegaría su papel ni el enfrentamiento entre los indígenas y los conquistadores que luchaban por el dominio de esta zona, aunque sí finalizaría el desencuentro entre Añasco y La Gaitana. Es por ello que quiero detenerme para afirmar que, aunque me he estado refiriendo a dos principales, también me he referido a dos desconocidos. Si bien es cierto que uno y otro tienen una preconcepción de su oponente, estas tienen el límite de su estructura de entendimiento que determina la mirada, el lenguaje, los lugares que ocupan en el mundo de ambos. Cada uno estaba en un campo que resultaba estar opuesto al otro y la defensa de ese campo implicaba, sino la dominación del otro –caso de Añasco–, sí la supresión de ese otro –caso de la Gaitana–. Y esa oposición supone que no podía haber reconocimiento intersubjetivo de ninguna de las partes, independiente de que pudiesen valorar al otro como un gran guerrero o un estratega militar admirable, pues desde el concepto de reconocimiento intersubjetivo que inspira a la perspectiva, la presencia del otro es necesaria para la consecución de los objetivos de una sociedad en la que están supuestos a convivir. Y para Añasco, ni el hijo de la

importantes. Ello, porque la lectura de la convención occidental permite dar cuenta de lo que pasaba por el intelecto del no indígena –o sea, de Añasco y los otros españoles– en la medida en que la forma de interpretación occidental está sujeta a tal entendimiento, por lo que puede explorar de manera más sincera el espíritu de los personajes vinculados a tal interpretación, o sea la occidental -no indígena en esta narración-. La otra lectura, en la medida que trata de leer la otra convención, es decir la indígena –que en esta experiencia, al igual que el ejército Pijao, la encarna la Cacica Gaitana–, intenta procurar un entendimiento de cómo se transforma el intelecto indígena.

Gaitana ni ella misma son necesarios para la realización de los objetivos de la Corona española. De hecho, son peligrosos para tal objetivo por lo que mata a Timanco de la manera más cruel pensada. Por su parte, para la Gaitana la vida de Añasco significa la destrucción del orden de su pueblo y de su mundo como ella y los suyos lo entienden, de manera que debe apresurar la muerte de este y hacerlo parte de un ritual que traiga la paz a sus territorios. Es por ello que desde la Perspectiva se puede afirmar que en esta relación hay un *no reconocimiento* que los impulsa a ambos a acabar con el lugar del otro, pues su presencia estropea la consecución de sus objetivos y los de su sociedad. Esta afirmación afianza lo dicho anteriormente: que hablar de lucha por el reconocimiento supone una pretensión de convivencia futura o continuada.

Ahora bien, la experiencia del enfrentamiento en sí, aunque no esté inspirada por el reconocimiento intersubjetivo ni mucho menos lo causó, sí está motivada por un deseo de eliminación del otro que propició, como resultado, un nuevo entendimiento en cada uno: una nueva percepción de las actitudes e ideales del otro distinto y que en algún momento fue un completo desconocido. Se trata de una percepción que se sumó a la nueva relación que se habría de establecer posteriormente, por lo que esta experiencia permite afirmar que el no reconocimiento puede acaecer como un hito en una relación que posteriormente experimente una forma de reconocimiento, ya unilateral, ya intersubjetivo.

Los españoles sucumbieron, entonces, a las estrategias guerreras indígenas que se fortalecían con el aprendizaje sobre el otro; por eso afirmo que los españoles flaquearon ante las transformaciones del entendimiento indígena que se dieron en relación a las deficiencias del español y a aquello que lo fortalecía. Esto no quiere decir que los españoles no se transformaran en ese sentido, pero sí se podría afirmar que no daban el crédito suficiente a las ganancias del otro. Pero el español también había identificado las debilidades del indígena, lo que empleaba en su contra: primero, no estaban unidos entre sí sino enemistados con rencillas muy antiguas, lo que les debilitaba en número; segundo, a los indígenas les aterrorizaban las muertes de sus similares combatientes, por lo que *apelaban a la fuga*³⁴⁸. Esta propensión podría deberse al tratamiento que, sabían, tendrían luego de ser apresado por los españoles, quienes no tendrían inconveniente en someterles a castigos similares al que habían rendido al hijo de la Gaitana. Cualquiera que fuese la sentencia, se trataría de un acto que denigraría del indígena y era otra lucha la que estaban dando, por el orgullo del pueblo Pijao.

³⁴⁸ Gómez Picón, óp cit., p. 186

Pero las debilidades de los indígenas estaban ya avizoradas por la Cacica, por lo que continuaba empeñada en la confederación de pueblos combatientes y, además, participaba en las batallas avivando el espíritu guerrero³⁴⁹.

Tener entendimiento previo del otro, es decir un prejuicio, que se acondiciona una y otra vez por las distintas informaciones que provienen de ese otro, sugiere, como lo he afirmado anteriormente una característica transformativa del entendimiento. La exposición del otro implica su participación en la transformación del propio entendimiento, por lo que en la tesis que aquí he sustentado me he comprometido en afirmar que cada sujeto histórico participa en la transformación del entendimiento del otro, por más conflictiva que sea la relación en la que se desenvuelven, porque la experiencia así lo habilita. Y esto me lleva a una idea que había explorado previamente: que el rasgo conflictivo de la relación tiene tanto implicaciones negativas como positivas. Las negativas han sido señaladas reiterativamente al definir la relación indígena – no indígena en términos exclusivos de dominación. En cambio las positivas han sido soslayadas, o al menos no se le ha hecho el énfasis suficiente. Me explico: ¿Quién es la Gaitana o cacica Guatapén antes de la persecución a su hijo? Sí, es una gran señora de renombre y marcada importancia en su pueblo y, siguiendo la lectura de Matallana, es también una sacerdotisa con el poder suficiente para restablecer el orden de su pueblo y el de los otros frente a las agresiones foráneas. Pero, después de la muerte de su hijo, es la mujer que confedera los pueblos vecinos en pos de la limpieza de su territorio. Tiene además un papel diplomático y, si se quiere, estratégico-militar en el cual se apoya el cacique Pigoanza quien sí es un guerrero, para sostener una guerra con un muy poderoso contendor; quizá uno incomparable con otro que hubiese tenido en el pasado. Por más crueldad que haya soportado la Gaitana en la vivencia de la pérdida desgarradora de su hijo, la Cacica se revela a sí misma como tal en todo su esplendor impulsada por esa vivencia. Pero la Gaitana también adquiere un renombre, una dignidad no sólo ante los pijaos de su época y de los indígenas de las generaciones venideras, sino para los no indígenas de la posteridad, como el ciudadano colombiano actual cuya estructura de entendimiento está más ligada a la tradición occidental porque del entendimiento indígena tiene sólo vagas referencias. Y esto permite incurrir en una segunda afirmación: que la lucha por erradicar a los españoles de su territorio, si bien no consiguió su objetivo, a lo largo de las generaciones sí consiguió posicionarse como una referencia histórica que genera admiración entre quienes tienen conocimiento de ello. Así mismo, participó en el logro de la valoración de un

³⁴⁹ Ibíd., p. 151-152

pueblo más ampliado que el suyo –el indígena colombiano- como colectividad con la que se desea convivir construyendo una sociedad con unos objetivos comunes. A esto es a lo que me he referido como reconocimiento intersubjetivo. La Cacica tenía conocimiento de lo que debía hacer, del comportamiento que su dignidad le imponía; pero la experiencia le reveló un papel que sólo podría cumplir alguien que pudiese convertirse en una referencia histórica.

Pero ¿qué le sucede a Añasco? Es posible que sea el personaje del cual menos podamos acusar transformación, pues su ímpetu lo lleva a que se tenga demasiada confianza como para creer en las advertencias de un indígena leal a él como Don Rodrigo. Retomo: para el supuesto esquema de entendimiento no indígena, del cual partía Añasco, el indígena era un humano de una sociedad menor que se podía evangelizar, aunque también era visto como un bárbaro desalmado. A partir de este entendimiento, Añasco no podría construir una amistad con un indígena; tendría que entrar a valorar a ese otro como un sujeto valioso para la sociedad de la que aquel era parte. Es por ello que la amistad entre Añasco y Don Rodrigo sí da pie para hablar de la existencia de un reconocimiento intersubjetivo pues, independiente de que la amistad se basara en intereses políticos, la presencia del otro sí es valorada para conseguir los fines propuestos. Habrá quien intente refutar esta idea apelando al reconocimiento de la esfera del amor que cobija también las relaciones de amistad, y hará bien porque cualquier impase que suceda al interior de esa relación de amistad se resolverá, según la teoría de Honneth, bajo los principios de dicha esfera. Pero también habrá errado porque uno no puede emprender una relación afectiva si identifica al otro como un oponente. De hecho, son los intereses políticos los que permiten que Don Rodrigo le plantee a Añasco su lealtad. En otras palabras: es la integración del otro a la sociedad de la que soy parte la que le permite a Añasco contar con la amistad de Don Rodrigo. Sin embargo, aunque Don Rodrigo logre advertir a Añasco de los preparativos de su padre y de la Cacica, no consigue que este se prepare para una batalla contra un enemigo más poderoso. Pero Añasco sí reconoce en Don Rodrigo un personaje importante para su rol y para las tareas que le ha endilgado la Corona española, lo que basta para afirmar que esta relación entre indígena y no indígena de mediados de siglo XVI sí es de reconocimiento intersubjetivo³⁵⁰.

³⁵⁰ Pero este reconocimiento intersubjetivo podría ser también empleado como un ardid por cuanto sugiere ya una pretensión de convivencia futura o continuada, lo que ya había explorado previamente. Y en efecto, ocurrió así cuando Juan del Río tiende la trampa a los Pijaos principales proponiendo la reconstrucción de la población, lo que también es una propuesta y una promesa de reconstruir la relación fundándose en nuevos elementos como lo podría ser la confianza. Pero su propuesta no dejó de ser más que una apuesta mentirosa, un elemento que no habían detectado

Quiero finalizar este ejercicio afirmando que el reconocimiento –en sus distintas manifestaciones: unilateral, intersubjetivo y el no reconocimiento-, es un aspecto que se da al interior de relaciones emprendidas por sujetos históricos, y que es posible dar cuenta del mismo con lecturas sosegadas y en perspectiva. El reconocimiento es pues una experiencia que acontece como una transformación del entendimiento de quienes participan en la relación. Pero también es una experiencia que emerge en la lectura de quien revisa la relación, en la medida que puede advertir la transformación de su propio entendimiento. Y este planteamiento permite señalar que, si bien la experiencia de Añasco – La Gaitana está cifrada por una lucha por el dominio de un territorio que hace necesaria la eliminación del otro que no se quiere someter o que se presenta como invasor –lo que se lee como no reconocimiento-, también hay una experiencia de reconocimiento intersubjetivo al deberse ambos personajes a sujetos históricos más amplios quienes, en otro contexto, desarrollan unas lealtades que expresan el deseo de convivir en una misma sociedad pues el otro sujeto histórico plantea la posibilidad de conseguir un objetivo común. Pero sobre todo es posible ver y valorar las transformaciones a las que se someten los sujetos históricos, así estén enfrentados; transformaciones que, aunque no conduzcan a un reconocimiento intersubjetivo inmediato, significan pasos pequeños o grandes por un camino que toma forma de reconocimiento a lo largo de las generaciones.

Y el entendimiento del estudioso de la relación también se transforma; en principio porque así se lo propone, aunque con un objetivo supuestamente claro; pero fundamentalmente porque la experiencia del análisis así lo impone. Es así como la revisión de la relación entre Añasco y la Gaitana no puede dejar al lector ileso, sino que la lectura misma de la experiencia afecta al punto que genera el vínculo con la historia y con, al menos, uno de sus personajes. Pero, sobre todo, existe una posibilidad de entender el momento y las determinantes de cada uno de los sujetos históricos, sus primarias transformaciones que promueven otras en el entendimiento de las futuras generaciones y que culminan en el reconocimiento intersubjetivo al que se habrán sometido los partícipes de la relación. Si bien es cierto que en la relación de la que me he ocupado predomina la lucha por el dominio, también he manifestado los hitos transformativos que pueden constituir las primeras pistas de la escalada del reconocimiento. Pero también tengo que admitir que tal escalada podrá ser señalada con mayor contundencia en contraste con otras ilustraciones que verán la luz en posteriores ejercicios impulsados por la Perspectiva dialógico-comprensiva y que terminen por constatar la tesis de que el

aun los indígenas del momento. Aunque también es probable que, habiendo determinado esta actitud, como a su vez le sucedió a Añasco, no la hubiesen estimado suficientemente.

reconocimiento intersubjetivo más allá que un ideal, es un camino que se recorre y del que se puede dar cuenta realizando revisiones históricas amplias.

CONCLUSIONES

Me había propuesto al inicio del presente trabajo, poner a consideración de la comunidad académica dos intuiciones que se me han presentado a lo largo de mi proceso formativo, además de un ejercicio práctico que serviría para validar la perspectiva que titula este trabajo; y para ello he pretendido poner en diálogo aspectos puntuales de distintos saberes. La primera intuición tiene que ver con un aspecto que se le atribuye a las relaciones entre sujetos que exponen identidades distintas, y que regularmente señala un carácter conflictivo de estas. Dicho aspecto, habría provocado que los grupos sociales exigieran del Estado que los cobija y de la sociedad hegemónica, el reconocimiento que desde la militancia política responde a una validación pública del grupo en cuestión. Otra acepción es la brindada por la filosofía política de línea crítica, más rigurosamente, desde una relectura de la teoría hegeliana que realiza Axel Honneth.

A lo largo del presente trabajo he controvertido la radicalidad del carácter conflictivo de las relaciones entre distintos pues, al haberme embarcado en la lectura de una relación de este tipo, pude advertir la emergencia de otros rasgos de la misma, uno de los cuales consiste en que estas se constituyen en relaciones transformativas. Dicho rasgo se manifiesta en la medida que los participantes de la relación se exponen a sí mismos de manera continuada ante el otro y, además, se esfuerzan en imponer sus pretensiones de verdad, de manera que terminan por afectar al otro provocando la transformación de su entendimiento lo que sucede como un acondicionamiento del mismo para asumir lo nuevo como parte de un mundo que, aún sin comprender totalmente, debe ser posible; de otra manera constituiría una patología el negarle al entendimiento la posibilidad de asumir el mundo en el que se habita. La transformación de los entendimientos afecta a los partícipes de la relación casi que de manera obligada y se corresponde con la consecuente transformación de la esfera de relación que sucede como una expansión de la misma, rasgo expuesto por Honneth y que para su comprensión he requerido recurrir a la hermenéutica de Hans-George Gadamer.

La expansión de la esfera de relación sucede, pues, como resultante de un proceso que no acaba, por lo cual hablar de expansión no remite a un único evento; muy por el contrario, señalar la característica transformativa del individuo y sus relaciones implica que se dan sucesivos eventos expansivos; pero también

implica que estos no se dan de forma periódica ni guardan una regularidad. Ni siquiera es posible decir que las transformaciones son siempre positivas, como para hablar de una tendencia hacia el progreso de la relación y del reconocimiento mutuo de los partícipes de la relación. De hecho, lo que permite señalar la experiencia de reconocimiento es la doble posibilidad de transformación, ya como expansión o como constreñimiento de la esfera de relación, dependiendo del comportamiento de los individuos, de su actitud de apertura y de sus formas de negociación.

Por ello, me he permitido pensar el *reconocimiento como camino* que construyen los partícipes de la relación en la medida que trasiegan esa relación; y ese trasiegar es irregular porque la única claridad que tienen los individuos es la inminencia de la convivencia, que para nada está atada a la armonía. Tener la certeza de que se debe compartir un espacio con el otro ignorando el resto de condiciones –como el hasta cuándo, a pesar de qué, qué circunstancias sobrevendrán- e incluso el horizonte de dicho camino, porque desconocen la ruta correcta –entre otras cosas porque no hay una correcta forma de lidiar con un desconocido-, le proporciona al individuo la ‘seudoseguridad’ de que el otro está en la misma condición y de que dependen uno del otro para continuar construyendo el camino, por lo que sobreviene otra certeza, la de la mutua dependencia para la misma tarea. A lo largo del camino, que viene a ser la metáfora de la relación, los partícipes de la relación agencian la transformación del otro, de sí mismos y del camino que recorren, a veces con pasos de reconocimiento intersubjetivo, otras veces de no reconocimiento y también de reconocimiento unilateral, sin que haya un orden entre estas formas.

El otro rasgo de las relaciones entre distintos que difiere de la característica eminentemente conflictiva que convencionalmente se les adjudica, tiene que ver con un papel que cumple la exposición de los participantes de la relación en la vida del otro y que no se limita a la configuración del entendimiento de ese otro, sino a la revelación del sí mismo como agente de transformación de la relación que encuentra restrictiva, pero que a la vez le exige curtirse en la ampliación de sus fronteras y ganar competencia para resquebrajar la estructura de aquel que le constriñe. Y encuentro que este aspecto lo describe Hegel en *Señor y Siervo* como la experiencia de la lucha por el reconocimiento. En este aspecto Hegel explora la existencia humana en su condición de ‘disposición’ hacia la dislocación de su entendimiento. Y digo ‘disposición’ porque no se trata de una flexibilidad consciente y premeditada conducente a la reconfiguración de la estructura de entendimiento; sino porque el sujeto pareciera exponerse o andar a la caza de

situaciones que le van a exigir tal transformación. Por ello advierto una particular exploración de lo conflictivo en la lucha por el reconocimiento, pues subraya la susceptibilidad humana a la transformación de su entendimiento por la vía del contacto con otro que posee la misma susceptibilidad. El consecuente proceso de transformación de los entendimientos y de la esfera de relación ya fue descrito justamente en el anterior párrafo.

La anterior idea me ha llevado, así mismo, a demandarle a los estudiosos de las relaciones entre distintos a liberarse de los compromisos políticos en aras de visibilizar lo que tienen ante sus ojos. Y no se trata de enarbolar un ideal de imparcialidad, porque si algo pone en juego un estudioso es su realización académica que probablemente es lo más personal que tiene. Lo que estoy afirmando es que el compromiso político media la lectura que se hace de la relación, lo que ha impedido advertir otros rasgos de las relaciones históricas diferentes a lo conflictivo. En cambio, adquirir distancia de tales compromisos, permiten entregarse con mayor dedicación a la narración misma de la relación entre sujetos históricos lo que conlleve a distinguir otras características u otros efectos de esta forma de relación. Que el estudioso de las relaciones históricas se empeñe en las mismas, potencia el análisis, emergencia y valoración de otros rasgos, mientras lo propio sucede con su proceso transformativo particular en el que se ha embarcado.

La segunda intuición que se me ha presentado y me he propuesto resolver a lo largo del presente trabajo, se refiere al ámbito en el que ocurre el *reconocimiento intersubjetivo*. Yo me he comprometido con desvelar el verdadero carácter del reconocimiento, que es usualmente demandado como un objetivo ético-político, un ideal ubicado fuera de la relación, cuando realmente sucede en el entendimiento de los partícipes de la relación y tiene su manifestación en la ampliación de los entendimientos y en la consiguiente expansión de la esfera de relación en la que estos están inscritos. La susceptibilidad humana a la transformación de su entendimiento, vía el contacto con un otro distinto, fortalece la idea de la propiedad transformativa de las relaciones entre distintos y que sucede como una expansión de la esfera de relación y debilita la concepción de un reconocimiento que se encuentra fuera de la relación porque el mismo queda cosificado, como una moneda de cambio o un símbolo de negociación. Pero, además, la idea de un reconocimiento como meta no explica las continuadas demandas de reconocimiento en las que incurren los grupos, aun cuando han agenciado y ganado peso dentro de la sociedad que les cobija. La cualidad transformativa de las relaciones es más consecuente con las continuadas demandas de

reconocimiento, pues la cambiante relación requiere de ajustes constantes que agencian los individuos; en cambio, el reconocimiento como meta estima un lugar con unas prerrogativas fijas que, una vez pactadas, no dejarían espacio a una nueva demanda de reconocimiento.

Ahora bien, las intuiciones desarrolladas se soportan en la Perspectiva dialógico-comprensiva que me he propuesto validar para integrar ciertos aspectos de la hermenéutica gadameriana al análisis de las relaciones entre distintos; ello porque la teoría hermenéutica permite dar cuenta de la cualidad transformativa de los sujetos y de las relaciones que sostienen, pilar del presente trabajo, lo que me permite desvirtuar la noción del reconocimiento como ideal empleada usualmente por teóricos políticos y gestores sociales, quienes se limitan a relatos históricos convencionales e interpretaciones igualmente tradicionales de las mismas, para argumentar una subvaloración a la que han sido sometidos los antepasados de los grupos sociales, lo que requieren para soportar las demandas de reconocimiento como meta. Este tipo de discursos los he organizado en dos enfoques que funcionan como *tipos ideales* y que llamo *hegemónico* y *contrahegemónico*. Para dar cuenta de los mismos he dispuesto en su interior unos matices que revelan el tipo de pensamiento que viabiliza el objetivo del enfoque. La construcción de los mismos permitió visibilizar la *tercería hermenéutica* que se alimenta de elaboraciones comprensivas para análisis tanto las transformaciones a las que se someten los partícipes de la relación como los momentos históricos que catalizan dicha relación, lo que también incide en la transformación de los individuos y sus relaciones.

A esta altura espero haber expuesto la plausibilidad de la propuesta que reposa en el fundamento comprensivo y la aplicabilidad de la misma mediante la articulación de una gramática sobre las relaciones históricas, de manera que se pueda advertir que el reconocimiento le acontece como transformación del entendimiento a los sujetos históricos al interior de relaciones históricas como expansión de la esfera de relación, por lo que se dificulta advertirlo en tramos cortos de la relación. Para exponer esto, he trabajado una narrativa a manera de borrador pues el objetivo de la investigación no ha radicado en la casuística, sino en la elucidación de los fundamentos comprensivos de esta tesis; pero, sobre todo porque considero que es necesario seguir trabajando la ilustración en la vía de configurar una guía práctica para posteriores y más precisas interpretaciones de cómo sucede el reconocimiento entre distintos.

Con todo, la mayor potencialidad de la Perspectiva radica en el compromiso que les demanda a los partícipes de la relación, de advertir las expresiones de reconocimiento, es decir lo que han ganado en este aspecto y a continuar el proceso de reconfiguración de ellos mismos y de la relación que sostienen. Sostener que no ha sucedido el reconocimiento después de que ambos agentes (suponiendo que son dos) han participado en la transformación del otro, constituye una negación del proceso y una talanquera para el fluir del mismo porque desconoce de entrada y tajantemente los esfuerzos de uno y otro por ganar peso en la relación. En cambio, apreciar cómo se ha expandido la esfera de relación en correspondencia a los esfuerzos por imponer las pretensiones de verdad contribuye a evolucionar en el lenguaje de las demandas para que estas se ajusten a las realidades de sus agentes.

BIBLIOGRAFÍA

- ADORNO, Rolena. *El sujeto colonial y la construcción cultural de la alteridad*. Revista de Crítica Literaria Latinoamericana, Centro de Estudios Literarios 'Antonio Cornejo Polar' – CELACP. Año XIV, No. 28, Lima, segundo semestre 1988. Pp. 55-68.
- Universidad Industrial de Santander. Escuela de Historia. *Anuario de historia regional y de las fronteras. Pueblos de indios, economía y relaciones interétnicas en los Andes*. Bucaramanga, 1998.
- ARCINIEGAS, Germán. *El continente de los siete colores*. Editorial Taurus. Bogotá, 2004.
- ARENDT, Hanna. *De la historia a la acción*. Ediciones Paidós I.C.E. de la Universidad Autónoma de Barceona. Barcelona, 1995.
- ARROM, Juan José. *Bartolomé de Las Casas, iniciador de la narrativa protesta*. Revista de Crítica Literaria Latinoamericana, Año 8, No. 16 (1982), pp. 27 – 39. Centro de estudios literarios Antonio Cornejo Polar – CELAP.
- BAUMANN, Gerd. *La teoría multicultural II: los valores y lo válido. ¿Qué es lo que el profesor Taylor debería 'reconocer'?* en *El enigma multicultural*. Ediciones Paidós ibérica, Barcelona, 2001.
- BECH, José María. *De Hurssel a Heidegger, la transformación del pensamiento fenomenológico*. Edicions universitat de la Barcelona, Barcelona, 2001.
- BERNARD, Carmen y GRUZINSKI Serge. *Historia del Nuevo Mundo*. Fondo de cultura económica. México D.F., 2001.
- BOLAÑOS, Álvaro Félix. *Barbarie y Canibalismo en la Retórica Colonial*. Editorial CEREC, Bogotá, 1994.
- BOLÍVAR, Simón. *Carta de Jamaica*. Panamericana editorial. Santafé de Bogotá, 1999.
- CANO, Germán. A vueltas con la dialéctica entre el señor y el siervo apuntes sobre el problema de la moral desde Hegel y Nietzsche. *International Journal of Žižek Studies*, Vol 7, No 1. 2013.
- CASTILLO, L. Carlos. *Etnicidad y nación: el desafío de la diversidad en Colombia*. Programa editorial Universidad del Valle, Santiago de Cali 2007
- CASTAÑEDA, Felipe. "Comprensión del indio americano en Francisco de Vitoria: una lectura desde Wittgestein". *Concepciones de la Conquista*. Ediciones Uniandes, Santafé de Bogotá, 2001.

- *El indio: entre el bárbaro y el cristiano. Ensayos sobre filosofía de la conquista en Las Casas, Sepúlveda y Acosta.* Universidad de los Andes y Alfaomega. Bogotá D.C. 2002.
- CHARRY, Carlos Andrés. 'Los intelectuales colombianos y el dilema de la construcción de la identidad nacional (1850-1930)'. *Revista Europea de Estudios Latinoamericanos y del Caribe / European Review of Latin American and Caribbean Studies*, No. 90 (April 2011), pp. 55-70 Published by: Centrum voor Studie en Documentatie van Latijns Amerika (CEDLA) Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/23047820>.
- DASTIGUES, André. *La fenomenología*, Editorial Herder, Barcelona, 1975.
- De ROUX, Rodolfo. Positivismo y tradicionalismo en Colombia. *Nouveaux Brésils fin de siècle* No. 75 (Décembre 2000), pp. 223-224. Published by: Presses Universitaires du Mirail. <http://www.jstor.org/stable/40853863>. Accessed: 15/01/2014 10:56
- FERRATER M., J. *Diccionario de filosofía*. Ariel filosofía. Barcelona, 2004.
- FRASER, Nancy. *Iustitia Interrupta*. Siglo del hombre, editores. Bogotá, 1997.
- FREY, Herbert. *La mirada de europea y el 'otro' indoamericano*. Revista mexicana de Sociología. Vol. 58, No. 2 (apr-jun, 1996) pp. 53-70. Publicada por la Universidad Nacional Autónoma de México.
- GADAMER, H. George. *Verdad y Método*. Tomos I y II. Salamanca, Editorial Sígueme, 2003.
- GAMA, Luis Eduardo. 'Los caminos hermenéuticos del reconocimiento' en *Reconocimiento y diferencia. Idealismo alemán y hermenéutica: un retorno a las fuentes del debate contemporáneo*. María del Rosario Acosta, compiladora. Siglo del hombre Editores. Universidad de los Andes. 2010.
- GAVIRIA, Carlos. *Sentencias, herejías constitucionales*. Fondo de Cultura Económica. México D.F. 2002.
- GEORGE, Theodore. 'De la invisibilidad a la intimidad: Honneth, Gadamer y el reconocimiento del otro' en *Reconocimiento y diferencia. Idealismo alemán y hermenéutica: un retorno a las fuentes del debate contemporáneo*. Compiladora, María del Rosario Acosta. Siglo del hombre y Universidad de los Andes. Bogotá, 2010.
- GIUSTI, Miguel. *Reconocimiento y gratitud. El "itinerario" de Paul Ricoeur*. En: <http://red.pucp.edu.pe/cipher/IV%20Jornadas/Giusti.pdf>. Sacado de la página del Círculo Peruano de Fenomenología y Hermenéutica: http://red.pucp.edu.pe/cipher/?iv_jornadas.htm.
- GÓMEZ, María Antonieta. *Identidad escindida y realidad psíquica en axolotl de Julio Cortázar*, en *Identidad, Cultura y Política*. Programa editorial Universidad del Valle. Cali, 2009.

- GÓMEZ, Laureano. *Interrogantes sobre el progreso de Colombia*. Populibro 29. Editorial Revista Colombiana Ltda. Bogotá, 1970.
- GOMEZ P., Rafael. *Timaná de Belalcázar a la Gaitana. Parábola de violencia y libertad*. Editorial A B C. Bogotá D.C., 1981.
- GRACIA C., Javier. 'Relevancia filosófica del reconocimiento' en *Bioética, reconocimiento y democracia deliberativa*. Editorial Comares, S.L. Dic. 2011. México D.F.
- GRUESO, Delfín et al. *Identidad, cultura y política*. Programa editorial Universidad del Valle. Cali, 2009.
- *Identidades colectivas y reconocimiento. razas, etnias, géneros y sexualidades*. Programa editorial Universidad del Valle. Cali, 2010.
 - *Cultura, entendimiento y reconocimiento*. Lenguaje y Cultura. Departamento de Filosofía, Universidad del Valle. Cali, 2002.
 - *¿Qué es el multiculturalismo?* Revista El hombre y la máquina, Núm. 20-21, julio-diciembre, pp. 16-23. Universidad Autónoma de Occidente. Cali, 2003.
 - *'Teoría crítica, justicia y metafilosofía. La validación de la filosofía política en Nancy Fraser y Axel Honneth'*. Revista electrónica EIDOS. No.16, Barranquilla enero/junio 2012. http://www.sci.unal.edu.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1692-88572012000100004&lng=es&nrm=iso
- GUTIÉRREZ, Carlos B. *No existen hechos, sólo interpretaciones*. Universidad de los Andes. Bogotá D.C., 2004.
- *¿Qué quiso decir Charles Taylor?* en *Temas de filosofía hermenéutica. Conferencias y ensayos*. Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 2002.
 - "Hegel y Humboldt", *Concepciones de la conquista*, en Ediciones Uniandes. Bogotá D.C., 2001.
- GRUZINSKI, Serge. *La colonización de lo imaginado*. Fondo de cultura económica. México D.F., 1991.
- HABERMAS, Jürgen. *La inclusión del otro: Estudios de teoría política*. Editorial Paidós. Barcelona, 1999.
- HEGEL, G. W. Friedrich. *Escritos de juventud*. Fondo de Cultura Económica. México D.F., 1978.
- *Fenomenología del Espíritu*, Fondo de Cultura Económica. México D.F., 1982.
- HEIDEGGER, Martin. *El concepto del tiempo*. Edición electrónica www.philosophia.cl/ Escuela de Filosofía Universidad - ARCIS.
- *Le principe de la raison*, Gallimard. Paris, 1962.

- HENAO, Jesús María y ARRUBLA, Gerardo. *Historia de Colombia*. Bogotá D.C., 1967.
- HIPPOLITE, Jean. Génesis y estructura de la fenomenología del espíritu. Ediciones Península. Madrid, 1991.
- HONNETH, Axel y FRASER, Nancy. *¿Redistribución o Reconocimiento?* Ediciones Morata. Madrid 2006.
- *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales*. Crítica Grijalbo Mondadori. Barcelona, 2006.
 - *La Sociedad del Desprecio*. Editorial Trotta. Madrid, 2011.
 - *La société du Mépris*. La Découverte/Poche. Paris, 2006.
 - *The pathologies of individual freedom*. Princeton University Press, Princeton and Oxford. New Jersey, 2001.
 - *Reconocimiento y obligaciones morales*. Artículo escrito a petición del Consejo Editorial para el número 8 de la RJFP, Universidad Goethe, Frankfurt.
- Imprenta de Repullés. *Continuación del Almacén de frutos literarios*, Semanario de obras inéditas. Madrid, 1818-1819.
- JARAMILLO, Mónica Marcela. *Entre razón e ilusión: los valores cívico-culturales constitutivos de las identidades regionales y el mito de los esencialismos identitarios*, en *Identidad, Cultura y Política, perspectivas conceptuales, miradas empíricas*. Programa editorial Universidad del Valle. Cali, 2009.
- JIMÉNEZ López, Miguel. *Los problemas de la raza en Colombia*. Biblioteca de 'cultura'. Bogotá D.C., 1920.
- JIMENO, Myriam. *Juan Gregorio Palechor: Historia de mi vida*. Universidad Nacional de Colombia. Bogotá D.C., 2006.
- KÖNIG, Hans-Joachim. *El indigenismo criollo. ¿Proyecto vital y político realizables, o instrumento político?* Revista: *Historia Mexicana*, vol. 46 No. 4; Homenaje a don Edmundo O'Gorman (apr-june, 1997), pp 745-767. Published by: El colegio de México, <http://www.jstor.org/stable/25139092>. Accessed 13/12/2010, 18:55. Texto de la proposición editado por Romero y Romero, 1977, vol I, pp 209-211.
- KOJÈVE, Alexander. *La Dialéctica del Amo y el Esclavo*, Editorial Leviatán. Buenos Aires, 2008.
- LAING, Ronald. *El yo y los otros*. Fondo de cultura económica, México D.F. 1974.
- LANGENBAEK, Carl Henrik. "Resistencia indígena y transformaciones ideológicas entre los muiscas de los siglos xvi y xvii", en *Concepciones de la conquista*. Ediciones Uniandes. Bogotá D.C., 2001.
- LINCH, John. *Simón Bolívar*. Editorial Planeta. Bogotá D.C., 2009.

- LOAIZA C., Gilberto. "Revolución y soberanía: El criollo que dejó de ser súbdito" en *Miradas críticas de la cultura*. Universidad del Valle. Cali, 2011.
- *Manuel Ancízar y su época (1811-1882): biografía de un político hispanoamericano del siglo XIX*. Editorial Universidad de Antioquia, 2004.
- LÓPEZ de Mesa, Luis. *Los problemas de la raza en Colombia*. Biblioteca de 'cultura'. Bogotá D.C., 1920.
- *Cómo se ha formado la nación colombiana*. Editorial Bedout S.A. Medellín, 1975.
- LÓPEZ Guevara, Max. *Leyendas indígenas de Colombia*. Universidad pedagógica y tecnológica de Colombia. Fondo especial de publicaciones. Ediciones 'La rana y el águila'. Tunja, 1973.
- MCGREEVEY, William Paul y FAYARD, Mireya R. *Tierra y trabajo en Nueva Granada, 1760-1845. Desarrollo Económico*, Vol. 8, No. 30/31. América Latina 4 (jul-dic, 1968). Publicado por: Instituto de Desarrollo Económico y Social. <http://www.jstor.org/stable/3466011>.
- MERLE, Jean-Christophe. 'John Stuart Mill ou comment se forme une nation?' En *Raison publique No 7. PUPS 2007*.
- *Una mirada crítica sobre 'la ética del reconocimiento*. Texto preparado por el Grupo de Investigación Etología y Filosofía. Universidad del Valle. Cali, 2010.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Así hablaba Zaratustra*, Tercera parte, De viejas y nuevas tallas No. 23. Edicomunicación S.A. Barcelona, 1994.
- OLIVÉ, León. *Pluralismo, identidad e interculturalidad en el mundo globalizado y en las sociedades del conocimiento*, en *Identidad, Cultura y Política*. Programa editorial Universidad del Valle. Cali, 2009.
- PALACIOS, Marcos y SAFFORD, Frank. *Colombia, país fragmentado, sociedad dividida*. Grupo editorial Norma. Bogotá D.C., 2002.
- Publicación del Banco de la República. Congreso de Cúcuta, 1821. *Libro de Actas*. Bogotá D.C., 1971.
- QUINTÍN L., Manuel. *En defensa de mi raza*. Comité de defensa del indio. Bogotá D.C., 1971.
- RAWLS, John. *La prioridad de lo justo e ideas del bien* en *Liberalismo Político*. Fondo de Cultura Económica. México D.F., 1995.
- RANCHER, Josef. "La ley de la descripción", en *Concepciones de la conquista*. Ediciones Uniandes. Bogotá D.C., 2001.
- RESTREPO, Luis Fernando. "La estética de la violencia en la épica colonial", en *Concepciones de la conquista*. Ediciones Uniandes. Bogotá D.C., 2001.
- RODRÍGUEZ W., Eric. 'Política y civilización en el pensamiento de José María Samper' en *Miradas críticas de la cultura*. Universidad del Valle, Cali, 2011.

- RODRÍGUEZ-GRANDJEAN, Pablo. *Experiencia, tradición e historicidad en Gadamer. A Parte Rei: revista de filosofía*, 2002, no 24, p. 9.
<http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/pagadamer.pdf>
- ROJAS, Cristina. *Prácticas ciudadanas en Colombia durante el gran siglo diecinueve, 1810 – 1929*, en *Identidad, Cultura y Política, perspectivas conceptuales, miradas empíricas*. Programa editorial Universidad del Valle. Cali, 2009.
- ROGGENHOFER, Johanes. “La conquista como apertura de un nuevo juego de lenguaje”, en *Concepciones de la conquista*. Ediciones Uniandes. Bogotá D.C., 2001.
- ROMERO Cuevas, José Manuel. *Las tareas actuales de la teoría crítica*. Revista de libros de la Fundación Caja Madrid. No. 131 (Nov. 2007) p. 36. Fundación Caja Madrid. <http://www.jstor.org/stable/30231023> accessed: 24/03/2011 17:45.
- SARTORI, Giovanni. *Multiculturalismo y sociedad desmembrada*, en *La sociedad multiétnica: pluralismo, multiculturalismo y extranjeros*. Taurus. México D.F., 2001.
- SIMÓN, Fray Pedro. *Noticias Historiales Noticias historiales de las conquistas de Tierra Firme en las Indias Occidentales*, 9 tomos. Bogotá D.C., 1953.
- TAYLOR, Charles. *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*. Ediciones Paidós Ibérica, S.A. Barcelona, 2006.
- ‘La política del reconocimiento’, en *El Multiculturalismo y ‘La Política del Reconocimiento*. Fondo de Cultura Económica. México D.F., 2009.
- ‘Historia, comparación y verdad’, en *Argumentos filosóficos*, capítulo 8. Paidós. Barcelona, 1997.
- TESSITORE, Fulvio. *Interpretación del historicismo*. Editorial Anthropos. Barcelona, 2007.
- TODOROV, Tzvetan. *La conquista de América*. Siglo XXI editores, México D.F., 1987.
- *Nosotros y los otros. Reflexión sobre la diversidad humana*. Siglo XXI editores. México D.F., 1991.
- TORRES, Camilo. *Memorial de agravios*. Panamericana editorial. Bogotá D.C., 1999.
- SUÁREZ M., Rodolfo. *Explicación histórica y tiempo social*. Universidad Autónoma Metropolitana y Editorial Anthropos. Cuajimalpa, 2007.
- URIBE, Ángela. *Petróleo, economía y cultura*. Siglo del Hombre Editores. Bogotá D.C., 2005.
- Acosta, María del Rosario (comp.). *Reconocimiento y diferencia. Idealismo alemán y hermenéutica: un retorno a las fuentes del debate contemporáneo*.

- Bogotá: Siglo del Hombre Editores / Universidad de los Andes, 2010. 432 pp.
- Ideas y Valores, Bogotá, v. 60, n. 145, Apr. 2011. Available from <http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0120-00622011000100008&lng=en&nrm=iso>. access on 10 Ag. 2013.
- VARGAS, Pedro Fermín de. *Pensamientos políticos y memoria sobre la población del Nuevo Reino de Granada*. Imprenta nacional. Bogotá D.C., 1944.
- VIROLI, Mauricio. "Multicultura e individualismo" en Revista de libros *Teoría política*. No. 26 (Feb., 1999), pp. 17-19. Published by: [Fundación Caja Madrid](#)
Article Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/30228877>
- VOLLET, Matthías. "La vana europeización de los bárbaros", en *Concepciones de la conquista*. Ediciones Uniandes. Bogotá D.C., 2001.
- YOUNG, I. Marion. *Justice and the Politics of Difference*. Princeton University Press. Princeton, 1990.
- *Categories Unruly categories: A critique of Nancy Fraser's dual systems theory*, en *Theorizing multiculturalism*. Blackwell Publishers Inc. Malden, 1998.
- YUNIS, Emilio. *¿Por qué somos así?* Editorial TEMIS. Bogotá D.C., 2009.
- ZULETA, Estanislao. *Elogio a la dificultad*. Hombre Nuevo Editores. Cali, 2011.
- *Estudios sobre la psicosis*. Editorial Percepción. Medellín, 1990.