MEMORIA COLECTIVA
Y COMUNIDAD POLÍTICA

MEMORIA COLECTIVA
Y COMUNIDAD POLÍTICA

PROPEDÉUTICA ETNOGRÁFICA - CONSTRUCTIVISTA

CARLOS VLADIMIR ZAMBRANO

GRUPO DE INVESTIGACIÓN:
RELACIONES INTERÉTNICAS
Y MINORÍAS CULTURALES

UNIVERSIDAD NACIONAL DE COLOMBIA
SEDE BOGOTÁ
FACULTAD DE DERECHO, CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIALES

INSTITUTO UNIDAD DE INVESTIGACIONES JURÍDICO-SOCIALES GERARDO MOLINA
UNIJUS

Catalogación en la publicación Universidad Nacional de Colombia

Zambrano Rodríguez, Carlos Vladimir, 1959-
Memoria colectiva y comunidad política / Carlos Vladimir Zambrano. – Bogotá : Universidad Nacional de Colombia. Facultad de Derecho, Ciencias Políticas y Sociales. Instituto Unidad de Investigaciones Jurídico – Sociales "Gerardo Molina" (UNIJUS), 2006
199 p. – (Colección Gerardo Molina)

ISBN : 978-958-17-0191-9

1. Grupos étnicos – Aspectos políticos 2. Antropología política 3. Memoria de la humanidad – Aspectos políticos 5. Identidad cultural I. Grupo de Investigación: Relaciones Interétnicas y Minorías Culturales

CDD-21 306.089 / 2006

Memoria colectiva y comunidad política
Propedéutica Etnográfica - Constructivista

Primera edición, 2006
Bogotá, Colombia, 2006

ISBN: 978-958-17-0191-9

Moisés Wassermann Lerner -Rector General-

Consejo Directivo Facultad de Derecho, Ciencias Políticas y Sociales
Adolfo Salamanca Correa -Decano-
Liborio Belálcazar -Vicedecano Académico-
Félix Hoyos -Director Departamento de Derecho-
Alejo Vargas Velásquez -Director Departamento de Ciencia Política-
Reinaldo Valderrama -Director Extensión-
Oscar Mejía Quintana -Director Unidad de Investigaciones UNIJUS-
Humberto Vergara Pórtela -Coordinador de Postgrados-
Jairo Estrada -Representante Profesoral-
Johany Duarte -Representante Estudiantil-

Revisión Editorial UNIJUS
Bibiana Ortega -Coordinadora Administrativa-
María del Pilar Suárez -Asistente Administrativa y de Investigaciones-
Laura Acosta -Asistente de Publicaciones-
Carolina Galindo -Asistente de Investigaciones-

Carátula
Jennifer Bustos

Diseño e impresión
Multi-Impresos Ltda.
Calle 75 A No. 24-20
Tel:250 6442

CONTENIDO

A. PRIMERA PARTE
PROPEDÉUTICA DE LA MEMORIA COLECTIVA

INTRODUCCIÓN

Este es un estudio de la memoria colectiva en relación con las comunidades políticas y no de la memoria individual en las sociedades. La reflexión aquí presentada se liga al doble interés de: 1. ponderar cómo la memoria es construida desde el presente mediante una lucha infernal de poderes; 2. presentar a examen la casuística que indaga cómo se está respondiendo de modo específico a la relación de la memoria colectiva con la redefinición de las comunidades políticas concretas. Al primer interés se responde con la propedéutica de la memoria colectiva, que es la primera parte del trabajo, y consiste en la filosofía y la estructuración de la memoria. Al segundo, con la parte etnográfica que desarrolla cuatro temáticas: la producción del pasado, la revisión de la historia, la producción del origen y la formación del mito. Y, a ambos, con la totalidad del trabajo.

En los últimos años el interés del autor por la memoria colectiva se ha ido consolidando, en virtud de una diversa gama de observaciones sobre la realidad etnográfica que fluye a la política. Algunas de ellas son situaciones que si bien son comunes a nuestros propios marcos culturales, son poco usuales para los análisis de algunos politólogos, lo cual no significa que sean acontecimientos carentes de contenido político y, por supuesto, politológico. Una nota marginal de este trabajo será mostrar, en consecuencia, el

interés de dichos lugares inusuales en los que la política se realiza y los medios –a veces inauditos- mediante los cuales se encausa con pugnacidad: los mitos, las leyendas, la iconografía, los rituales, las costumbres pueblerinas, las devociones religiosas, las fiestas patrias, las violencias cruzadas que nos agobian, la política (ni electoral ni institucional, necesariamente) y la historia locales. Elementos similares a los que le permitieron a Giambattista Vico postular la Ciencia Nueva para entender el derecho natural como la política natural de las naciones y de los pueblos.

Los estudios realizados y las reflexiones aquí presentadas se han desarrollado en el marco de las investigaciones logradas por el grupo de investigación "Relaciones interétnicas y minorías culturales (étnicas y religiosas) desde la Ciencia Política y el Derecho", entre 1999 y 2006. Investigaciones que si bien han estado centradas en las dinámicas antropológicas, politológicas y sociojurídicas de los derechos de la diversidad étnica y cultural en Colombia, han tenido que abordar de manera sucesiva la presencia de los fenómenos relativos a la memoria colectiva, constituyéndose –progresivamente- en una cuestión central de estudio. La problemática construida a lo largo de ese lapso se presenta a la manera de un esbozo etnográfico, por lo cual la perspectiva del libro es presentar la propedéutica de la relación entre memoria colectiva y comunidad política, desde una perspectiva etnográfica y constructivista. La segunda parte ha sido elaborada con base en el trabajo doctoral, parcialmente publicado, como capítulos de libros. En particular en *Memorias hegemónicas, memorias disidentes,* publicado por Cristóbal Gnecco y Marta Zambrano, la revista *Politeia* Vol. 27, y en *epifanías de la etnicidad*, publicado por el autor.

Se insistirá en que este libro es resultado de un trabajo centrado sobre la producción de la memoria en sí, sin desconocer que los estudios de la memoria en tiempos recientes se han acercado a la cuestión de la reparación de las víctimas. Se sabe que es ahí donde el estudio de la memoria tiene su mayor y mejor anclaje. Anclaje útil para constituir el fundamento de la argumentación judicial y de la defensa de los derechos de las víctimas por violaciones graves y sistemáticas de los derechos humanos, el fomento de las comisiones de verdad, justicia y reconciliación y el desarrollo de la restitución de la dignidad personal, muy raras veces colectiva. La finalidad es heroica: revertir la historia desde las víctimas, es permitir que la voz de

los caídos se alce, es desenmascarar a los secuestradores de la memoria y liberarla a ella de las retenciones a que ha sido sometida; es impulsar el derecho humano a la memoria para que le de cabida a los excluidos: mujeres, indígenas, afroamericanos, a los discapacitados, pero también a las ideologías de cohesión -tan malinterpretadas como necesarias hoy en día-.

La memoria colectiva es una realidad cada vez más compleja y cada vez más reacia a los tópicos convencionales con los que suele ser representada. Así pues, el itinerario de las siguientes páginas, sólo apunta a una formalización analítica preliminar, lo suficientemente sintética, que sirva de carta de navegación para reemprender nuevos viajes. De ahí que se haya subtitulado el trabajo propedéutica etnográfica - constructivista. En razón del camino escogido, hay dos capítulos centrales, bastante condensados, que dan cuenta de la filosofía y de la estructuración de la memoria colectiva. Esa es una armazón que sin duda es polémica, pero es una propuesta teórica inaugural. Leer la memoria desde la producción de referentes y en relación con la redefinición de comunidades políticas, que es lo que sucede en la actualidad, le brinda a la memoria colectiva todas las posibilidades históricas como objeto de estudio para su realización constructiva e histórica y para su comprensión etnográfica y hermenéutica. Cuando se olvida algo que no se ha vivido, cuando se recuerdan los olvidos, cuando se sustituyen por otro recuerdo o por otro olvido, ni se recuerda ni se olvida, se está en presencia de un referente. En estas páginas se pretenderá hacer una filosofía viva, o quizás una antropología política, de la *memoria mutandis*.

Mnemosine, diosa de la memoria, madre de las nueve musas, esposa de Zeus, hija de Gea y de Cronos. Tierra y tiempo, Gea y Cronos, son los gestores de la memoria y la memoria es partera de las artes, de lo creativo, de lo evocativo. Eso es la memoria: evocación pura, creación plena y construcción absoluta. Así como la poesía, la literatura y la música generan las sensibilidades para podernos posicionar en el mundo, no es el conocimiento el que produce el estar, sino esa sensibilidad, que se esconde tras de la confesión borgiana de no haber vivido.

El suceso politológico, antropológico y filosófico que se desprende de ello es la percepción sobre la memoria colectiva de un pueblo como posibilidad y no como

fatalidad. Se produce como resultado del desplazamiento de la noción de la memoria heredada, naturalizada y mecánica -simple reminiscencia técnica-, sobre la cual es imposible intervenir -excepto en sus propios términos-, hacia la idea de memoria producida, humanizada y dinámica -por no decir dialéctica- en la que no sólo se participa formalmente, sino que se precisa proceder a ello. A partir de tal operación nace y se establece de manera distinta la posibilidad de un análisis que indagará la relación que las colectividades instituyen entre memoria en sí, sustituyendo los designios de una memoria recibida, por los retos y conflictos de una memoria a construir. Es decir, por los corolarios de luchas derivadas al intentar dotar de sentido y significado la realidad colectiva, que promueven quienes piensan que la memoria es un acto irremediablemente cotidiano, cambiante, conflictivo, permanente, multitemporal, fragmentado e inacabado y reconocen que ella es realizada por las colectividades contemporáneas, presentes y vivas al tratar de resolver los asuntos vigentes y precarios de sus relaciones sociales.

Este texto es una *memoria corporalis* de la memoria colectiva del movimiento por la diversidad étnica y cultural en Colombia, es una *memoria sensus* por múltiples significados, es *memoria potens* porque con seguridad se enmarcara en los debates de la memoria en las comunidades y es *memoria assimilantis* porque es plural y aspira que su comprensión se proyecte sobre acciones de la *memoria emancipans* de la diversidad cultural.

1. PROBLEMÁTICA.

El acercamiento a la memoria y a la comunidad política es complejo. Todo análisis sobre la memoria colectiva hoy en día ha de tener en cuenta las grandes transformaciones en curso, que según Lechner son: "de globalización (económica, tecnológica, de estilos de vida y de los circuitos de la comunicación) y de creciente segmentación en el interior de cada sociedad. Un segundo rasgo sobresaliente es el desplazamiento del Estado por el mercado como motor del desarrollo social, dando lugar a una verdadera sociedad de mercado en nuestros países. Por último, cabe destacar el nuevo clima cultural, habitualmente resumido bajo la etiqueta de posmoderno." (Lechner: 2000:12)

El proceso de construcción de la memoria se halla en medio de un terreno de indefiniciones, imprecisiones y contradicciones y la gente padece su autoidentificación, sufre su emancipación en medio de una situación de incertidumbre y angustia identitaria, porque mientras unos promueven una idea, otros promueven otra distinta, desatando la ambigüedad cultural. El riesgo de la *memoria mutandis* se convierte en drama; no tiene que ver con el sentido de una memoria determinada, sino con la dinámica propia de las memorias en gestación. Esta adversidad esboza la necesidad de debates firmes y asiduos, tanto en la academia, como en los movimientos sociales

y en las instituciones nacionales, étnicas o regionales, respecto de la desprevenida y, a veces, irresponsable forma con que se manejan las distintas dimensiones de las dinámicas de la memoria, las cuestiones identitarias y sus impactos culturales y políticos en las comunidades.

Esta reflexión ha de incorporarse, de alguna manera, como una toma de conciencia cultural sobre la responsabilidad social de los conceptos que se emiten en forma indiscriminada.

Por moverse la memoria en un terreno deliberativo, por no decir resbaladizo, característico de los períodos de construcción de sentido, las ciencias sociales suscitan controversia, más incertidumbre ante cuál camino escoger en las discusiones sobre la definición de la memoria. Definición que -como se hace evidente- no proviene de las improntas pasadas, sino de las del presente que se forman peleando. La lucha, en tanto drama revestido de acción política, entre cada uno de los bandos, facciones y tendencias, que reivindican un particular tipo de apropiación sobre alguno de los contenidos de la memoria y sobre los sentidos que se le asignan a ella. Siendo estos últimos su vez, la forma de hacer entrar a las ciencias sociales en ese campo de luchas, del que voluntaria o involuntariamente, hasta ahora han estado ausentes en Colombia. En palabras de Jonathan Friedman (1992:837) la arena global de una potencial formación de memoria -la de la construcción de referentes- constituye "decididamente una cuestión de empoderamiento" (Friedman: 1992:837).

La interiorización de la memoria, si bien genera inseguridades, también coadyuva a conformar una nueva subjetividad entre la gente. La memoria en tanto una estructura significante, es un dispositivo estructurante de identidad muy poderoso que genera hábitos, produce prácticas y esquemas de percepción y apreciación: capacidades que se aprovechan para que los miembros de las colectividades se muevan tanto en su interior, como en su exterior.

Los procesos conducentes a la redefinición de la memoria y su institucionalización en una comunidad política resignificada, amplían las perspectivas de las posibles lecturas de lo que pasa y ha pasado en Colombia en relación con las memorias

colectivas étnicas, regionales y nacionales. Parafraseando a Chantal Mouffe, la historia de una comunidad política es la de sus sucesivas y fragmentadas memorias, y no hay una memoria oculta que deba ser rescatada más allá de la última memoria entendida como una identificación con su devenir. Del lugar que se le asigne a la memoria en la dinámica cultural y del proceso de construcción de comunidad política, pueden emerger múltiples posibilidades de reflexión filosófica, sobre la actualidad de la memoria en un tiempo de vértigos y de presiones técnicas, vale decir, en un tiempo no propenso teóricamente para su realización. Es crucial para la comprensión filosófica de la memoria, entender los procesos históricos mediante los cuales las memorias son construidas y transformadas por la competencia entre grupos y las vías por las cuales la memoria es ordenada como un recurso simbólico para establecer la continuidad y autenticidad de una sociedad, sea real o ficticia. La distancia real es reclamada como continuidad efectiva.

De lo anterior se derivan dos cuestiones: una, la necesidad de comprender cómo las realidades culturales, sociales, económicas y políticas estructuran las políticas de la memoria en museos, políticas culturales, monumentos, archivos, cuentas gubernamentales, etc., y esta a su vez ordenan y legítima la política en normas, leyes, acciones gubernamentales, etc., otra, la necesidad de entender si es en la memoria colectiva que se produce la forma de elección y consolidación de un poder que incide en las comunidades políticas. La preocupación prevaleciente por la inclusión real de las memorias hace que ella misma se encuentre en transformación, en transición. No sólo los procesos culturales y políticos están cambiando, sino la memoria misma. Cuál es el tránsito hacia la inclusión plural de las memorias, cuáles son los obstáculos en dicha transición y cuáles son los apoyos, son preguntas lechnerianas que interpelan las relaciones de la memoria con la política en momentos de transición. (cfr. Lechner 1989:12).

La reflexión sobre la memoria colectiva plantea la dificultad de pensar la memoria colectiva en la diversidad de memorias, porque se está habituado a pensar los fenómenos culturales de la política, como la nación o las etnias, desde ideas en las que "la unidad diluye la idea de multiplicidad y de metamorfosis" (Morin 1988:24), en el que la idea de diversidad conduce a un catálogo de palimpsestos dominados por los etnó-

nimos, por el poder univoco del nombre nacional o regional o étnico, sin que aparezca una *memoria multiplex*, compleja y dificultosa en la que lo uno está en lo múltiple y lo múltiple en lo uno." (Morin 1988:25). La dificultad al Pensar la memoria colombiana o mexicana o guambiana o española, como la latinoamericana, indígena o europea, nos remite a una misma posibilidad con magnitudes y temporalidades distintas que se involucran silenciándose. ¿Cómo hacerlas escucharse para oír sus polifonías y poder observar sus complejidades? Morin señala al respecto:

> "Actualmente vivimos, en todos los dominios, la crisis de los conceptos cerrados y las explicaciones mecanicistas, lineales, estrictamente deterministas. Empezamos a comprender la insuficiencia de las concepciones reductoras que ahogan el todo en las partes en el todo que las engloba. Debemos considerar lo uno en lo múltiple y lo múltiple en lo uno... debemos concebir la asociación compleja, que no sólo está hecha de complementariedades sino también de concurrencias y antagonismos... Europa se disuelve tan pronto como se quiere pensar en ella de manera clara y distinta... cuando queremos encontrar un origen fundador o una originalidad, descubrimos que no hay nada que le sea propio en los orígenes ni nada de lo que hoy en día tenga la exclusividad... Europa es una noción si fronteras con Asia y una noción histórica de fronteras cambiantes..." (Morin 1988:24).

Se añade a lo anterior que más allá de las transformaciones de la memoria que bien pueden estudiar los antropólogos y los historiadores, a su vez se dan cambios culturales que cambian la cultura. Los cambios sociales, económicos y políticos se producen de manera simultánea y relacionada, tienen distintas temporalidades como ya ha llamado la atención Lechner. Pero estos cambios tienen implicaciones fundamentales a la hora de forjar una reflexiva de la memoria. Lo que en realidad se abre es un espacio para desarrollar la epistemología de las transformaciones que den cuenta de sus relaciones con la memoria y que, a su vez, la memoria las exprese como un

todo contradictorio, pues están cambiando, tanto las formas institucionalizadas de hacer memoria como las ideas e imágenes que nos formamos de la memoria.

1.1. Cambios en la temporalidad

La memoria es tiempo acumulado. Es tiempo sintético, querámoslo o no, en el tiempo cronológico. Pero a la vez es un tiempo simultáneo plurilineal, azaroso, desordenado, que sólo ella entiende entre olvidos y recuerdos. Los cambios en la temporalidad social no son asimilados rápidamente por la sociedad que mira su tiempo como memoria. Y esto produce problemas de percepción e incertidumbres en la acción. Norbert Elias ya ha planteado la característica social del tiempo. Por eso como señala Lechner:

> "Nuestra época se caracteriza por un dramático cambio en la noción de temporalidad. La conciencia del tiempo ya no descansa sobre la tradición, que conserva el legado de los antecesores, ni sobre la revolución del Estado de las cosas existente. Se retrotrae a un presente permanente que congela la historia. La relación del pasado, presente y futuro mediante la cual estructuramos el acontecer como un proceso histórico se debilita ante la irrupción avasalladora de un presente omni-presente. No parece haber otro tiempo que el tiempo presente." (Lechner: 2000:6).

La interpretación de Lechner, como filósofo de la política moderna, conduce a una inevitabilidad del presente. Pero más allá del presente lo que se revela en su preocupación es el desborde de lo nuevo y de sus formas de legitimidad paradójicas. En América Latina el movimiento indígena es un ejemplo de cómo asciende al presente. El presente retrocede a las visiones míticas congelando las historias modernas, como actualización y disposición del presente para realizar el futuro. Entre los indígenas paeces del departamento del Cauca, el pasado jalona al futuro, está delante de él, de

manera inversa al lugar del futuro para el resto de los colombianos, que jalona al pasado y se sitúa delante de él.

1.2. Redimensionamiento del Espacio

Los cambios en la percepción de las dimensiones del espacio se manifiestan en tres niveles. El primero es el de la articulación y consiste en que los espacios jurídicos, económicos, culturales y políticos adquieren mayor autonomía, se vuelve problemática su "unidad", y con ello también la cohesión del orden. El segundo es el de los límites porque ellos se vuelven tenues y porosos, frente a un orden que no es capaz de articular las diferencias de la diversidad. Así por un lado, la globalización diluye los límites que dan uniformidad, pero a la vez cristaliza las deficiencias para encontrar la unidad. El tercero y último consiste en las alteraciones de las distancias, por la descentralización, los medios de comunicación y las formas electrónicas de comunicación (Cfr.Lechner:2000)

Al redimensionar el espacio en cuanto a la articulación, límites y distancias, se revela la preocupación por el orden, la cohesión social y la conducción política, antes que por el territorio o el lugar. El espacio, el lugar de dónde se es, como determinante de las cualidades de un sujeto, comienza a desvanecerse y a revelarse como fetiche que es necesario secularizar, desterritorializar. Desplazarlo nuevamente de la geografía a la sociedad. El fetichismo del lugar comienza a promoverse con sentido, pues se devela que la naturaleza del ser humano no depende del lugar, del territorio, sino de con quién se relaciona y esas relaciones, se advierte además de ser sociales, son culturales. En el fondo la intranquilidad generada por el redimensionamiento del espacio es una preocupación por la alteración cultural de las relaciones sociales, por el cambio de las dimensiones significantes de lo íntimo y lo privado, de lo privado y lo público, de lo público y lo gratuito. Las relaciones sociales son más abiertas, interculturales e invasivas. Los espacios se nutren de relaciones entre personas de distintos orígenes nacionales, credos religiosos, idiomas, costumbres y convencionalismos rituales, por efecto de los desplazamientos población por violencia social, política o laboral; y, las relaciones sexo-género que eran las únicas diferencias acep-

tadas socialmente, permiten la unión de personas de similar condición sexual que buscan expresar socialmente sus preferencias sexuales.

El espacio está fracturado por la presencia de esa pluralidad social y cultural y la diversidad de modos morales de abordarla y eso remite a una elevada conflictividad en los contactos y a un sostenido repliegue en los ghetos, barrios, clubes, cines, bares y sitios de Chat. Cuando la división entre ciudadanos, inmigrantes e ilegales, o cuando la tensión entre pluralidad social y los diversos mundos morales, entra en contradicción, las personas se refugian en memorias ancestrales, fundamentales y nacionales. Los entornos rurales más cercanos se ignoran, el campo y la naturaleza se advierten gracias a National Geographic, como asépticos, inodoros y no producen rinitis. El mundo rural se ha convertido en una ensoñación romántica y lúdica cuya mejor expresión son los *resort* que convierten en realidad la asepsia televisiva. Vale decir, que mientras el mundo es más intercultural, más lejos está de entender las realidades culturales de sus relaciones sociales. Los matrimonios son cada vez más internacionales, interétnicos e interculturales –finalmente exogámicos-, pero las políticas para entender que eso sucede son básicamente endogámicas, integracionistas y excluyentes. Existen defensores de la pureza étnica de sus pueblos –hombres y mujeres- casados con extranjeros. "Mientras sea su padre un francés", es decir de una "raza" superior, la interculturalidad no es un peligro, no hay contradicción.

1.3. Alteración

Todo cambio cultural y toda transformación inciden en la memoria colectiva, las tradiciones y las costumbres y son fuente y parte de la memoria que se construye. Los cambios no siempre son aculturaciones tanáticas, que llevan por designio el aniquilamiento étnico. Una etnia por sufrir transformaciones no deja de serlo y, por su condición de comunidad imaginada, une lo diverso mediante universos simbólicos. Así pues, la alteridad basada en la noción de alteración, se traduce en la comprensión de que el sujeto, individual o colectivo, es dinámico en sí mismo y puede ser entendido incluso a partir de sus propios cambios de naturaleza. Esta concepción, deriva de la más descuidada de las dos acepciones de la definición filosófica de alteridad.

Es útil porque si algo se percibe hoy en día es que la conceptualización de las etnias es cuestionada por la realidad pues lo étnico se está transformando.

Por ejemplo, entre los yanaconas del Macizo Colombiano, cualesquiera hayan sido los múltiples sucesos que condujeron a la desaparición de su idioma, a la transformación de sus tradiciones y costumbres y a la sustitución de sus formas de gobierno hasta llegar al movimiento étnico actual, se pueden leer como una continuidad histórica, a través de lo que cambia, de lo mutable, histórico y perecedero y no de lo inmutable y eterno. El simple hecho de negar, confirmar o considerar la posibilidad de que los yanaconas fueran o no una permanencia cultural en el Macizo desde antes o después de la llegada de los españoles, potenciaba la historicidad de un pueblo que a todas luces debía comprenderse por sus progresivas y permanentes transformaciones históricas.

Se hace necesario exponer con claridad las innovaciones, modificaciones, transformaciones, invenciones y rupturas acaecidas en la actualidad de las memorias colectivas, en el marco de una filosofía general del cambio que las defina como propias de la evolución, desarrollo y continuidad de un proceso del que una construcción de sentido puede nutrirse. La noción de Alteridad, en tanto alteración, eventualmente muestra una opción teórica para desentrabar el problema. Es que la alteridad permite la comprensión del sí mismo, de los cambios ocurridos en el proceso de construcción de la memoria colectiva.

La alteridad es ante todo un proceso dinámico de reajuste, selección y reinterpretación de los atributos de pertenencia y diferenciación frente a otros y existe porque ningún ser individual o colectivo es autárquico. "Consiste en el paso de un estado a otro, con o sin cambio de naturaleza. Es uno de esos estados transitorios y distintos de los estados que lo preceden y lo siguen" (Zambrano: 2000). Es una calidad de la alteración que se fundamenta en la categoría de relación y toda relación negocia las diferencias y apropia las similitudes, vale decir, produce cambios. Y de tales negociaciones y apropiaciones surgen las memorias y las identidades colectivas.

Las colectividades de hoy, no son las de ayer. La memoria de un pueblo es inacabada porque el hilo articulador de lo social en el presente -hilo articulador de lo disgregado-, que es la capacidad que tiene el ser humano de simbolizar, exhuma y resucita sus restos, convirtiendo este proceso de resurrección simbólica en una competencia filosófica. Una filosofía de las transformaciones, dinámicas culturales, suma de culturas y alteraciones, puede dar razón de una nueva forma de entender la memoria y a quienes la usan.

1.4. Derechos de la memoria

La memoria vinculada a las demandas, las reparaciones, las indemnizaciones, los afanes colectivos de justicia, es el principal argumento ante tanta injusticia con las víctimas de la violencia y de la exclusión. Por esa razón la memoria liga con el tema de los derechos humanos, pero no sólo por esa vía: no se puede olvidar que el patrimonio cultural, la identidad colectiva y la autonomía de los pueblos son tres derechos humanos de la tercera generación (que además son colectivos). La memoria es camino de la identidad colectiva, sea a través de historias patrias, de gestas religiosas o de historia cultural, o de la defensa y promoción de la reconciliación y reparación ante procesos de violencia. Pero como se ha dicho, parece que ahí no comienza, y ahí tampoco termina.

Nuevos actores reivindican la memoria colectiva para legitimar sus anhelos de inserción social, económica, cultural y ciudadana. Sirven de ejemplo, los pueblos indígenas, los gitanos, los afrodescendientes, los campesinos, y los desplazados. En algunos casos, desde ellos –pero no únicamente- se promueven discursos que hablan de ser descendientes directos de poblaciones originarias anteriores a los estados nacionales o se narran historias de las que se deduce el ser herederos de los gestores heroicos de las resistencias al colonialismo y al racismo y lo hacen desde las identidades colectivas con la fuerza de quien siente esquilmados unos derechos y los quiere fervientemente recuperar. Presionan a las instituciones para que los reconozcan y les den los recursos públicos y otros apoyos sociales, pero también se organizan políticamente y protestan contra el gobierno y sus programas y, además, demandan participación en las decisiones gubernamentales y en las estructuras del Estado.

¿De dónde surgen y cómo se estructuran esas renovadas ideas que ponen en evidencia los pasados comunitarios locales y que hacen circular distintas expresiones de las memorias colectivas para usarlas políticamente legitimando demandas económicas o sociales? ¿Cómo emergen los derechos de la memoria y la relación con los derechos humanos? Esas son las preguntas que ha motivado la búsqueda de respuestas y que, aún sin conseguirlas plenamente, han producido estas páginas. Páginas inacabadas que, en primer lugar, proponen estudiar, en sí y en profundidad, la memoria colectiva a secas, no sus usos; aunque se diga que "por sus usos los conoceréis". Y, en segundo lugar, invitan a desplegar o acometer, levantar o construir –colectivamente- el modo social de producción de la memoria con el sentido histórico de la época que ha tocado vivir. De modo particular, como se ha dicho, el lugar civilizatorio de la memoria en relación con la promoción de los derechos humanos.

Además, interesa abrir el debate acerca del modo en que se produce y estructura la memoria colectiva, se publica la preocupación acerca de si las nociones "recordar" y "olvidar" caben directamente en alguna explicación sobre la condición colectiva de la memoria o si, por el contrario, se requiere de alguna innovación para que surtan efecto. Al respecto, una de las hipótesis operativas con las que se ha trabajado es que la memoria individual es distinta de la memoria colectiva. Como corolario de ello, las categorías usadas para describir o explicar a la individual no son aplicables directamente a la colectiva; de serlo, deberá mediar la explicitación conceptual y la diferenciación empírica entre una y otra.

Los derechos humanos de la cuarta generación se fundamentan en el derecho de las generaciones futuras a la historia, al patrimonio cultural, al espíritu de unidad de la civilización humana. Los derechos de la memoria colectiva son capaces de conciliar la tensión entre lo universal y lo particular y entre lo global y lo local, conduciendo -por lo menos administrativamente-, por ejemplo, un pasado local hacia un pasado universal, cuyos efectos positivos y negativos no es pertinente tratar aquí. Por eso, San Agustín es patrimonio cultural de la humanidad, aunque sólo lo saben los escasos arqueólogos que allí trabajan esporádicamente. Pero de San Agustín sólo conocemos dataciones arqueológicas relativamente exactas, unas estatuas de piedra muy antiguas, de una sociedad que hipotéticamente veneraba a sus muertos más

ilustres, pero no sabemos quiénes eran ni cómo se llamaban con exactitud etnológica. Sin embargo, se nos presentan las estatuas de San Agustín -sin el menor recato académico- como el ancestro de los colombianos, recuperadas y expuestas artificialmente –fuera del lugar histórico en que fueron halladas- al turismo para el recuerdo de una sociedad –la nuestra- que no puede recordar ni recrear el gozo estético de esos antiguos pobladores de este territorio, como tampoco lo podrían hacer un francés o un japonés[1]. ¿Qué está restituyendo esa memoria? ¿Qué está construyendo esa memoria? ¿Qué está produciendo esa memoria?

Esas mismas preguntas se pueden aplicar al caso sobre el significado de Iberoamérica para la memoria colectiva de los colombianos o de los españoles o de los mexicanos o de los latinoamericanos. Iberoamérica es un término geopolítico de reciente instrumentalización y en proceso de expansión acompañado de una estrategia diversificada de inversión económica sin precedentes en los últimos 30 años en el continente; Iberoamérica es además un término que es ontopolítico y moviliza toda la fuerza de una memoria colectiva difusa, pero persistente, en el continente. Iberoamérica se realiza cuando, por ejemplo, el Convenio Andrés Bello entregó el premio de patrimonio colombiano a la recuperación arquitectónica de la iglesia indígena de Guasca (Cundinamarca) que era una iglesia española para el adoctrinamiento de los indios. ¿Premio al patrimonio indígena o la presencia española en América?

La memoria colectiva no es un fenómeno ausente de conflicto, no es ajena al poder, no deja de resultar paradójica su eficiencia para imponer como para resistir, para dominar como para sublevar, es cambiante porque es histórica, es compleja y multidireccional –dirían los posmodernos: polifónica- y existen distintos niveles y modos de brutalidad para realizarla, distintas pedagogías de la memoria colectiva, para insinuar con algo más de delicadeza, su lado oscuro, siempre latente: los genocidios como el de los judíos o el de los kurdos, la imposición de las historias nacionales excluyentes de otras étnicas o regionales y la violación de las mujeres de los enemigos derrotados y

[1] Se hace referencia al parque arqueológico de San Agustín, población del Sur del Departamento del Huila en Colombia, cuya estatuaria monumental fue declarada por la UNESCO Patrimonio Cultural de la Humanidad. Administrada por el Instituto Colombiano de Antropología e Historia.

aniquilados con la finalidad de preñarlas. Cuando uno cree tener la memoria entre las manos ella se escurre. Se esconde.

Rortry (2003), sugiere el asunto de las instituciones que, como la memoria, obedecen a reglas diferentes de contextualidad para resolver las dos caras de la misma moneda, vinculando sus prácticas a las del *habitus* bourdieuano. Rortry deja entrever que las caras de la misma moneda no son el recuerdo y el olvido (aunque luego no lo desarrolla), sino el proceso de institucionalización, que aquí se llama de estructuración (cfr. Rortry 2003:291). La institucionalización no es un concepto útil en virtud que resulta ajena a la misma memoria, pues se entiende más como el agente administrador de memoria. En cambio, la estructuración se sitúa en los procesos de los agentes que son portadores de culturas y de historias, que se realizan en contextos y que actúan en circunstancias determinadas; como su nombre lo indica, la estructuración es productora de orden y de referencias a él. Debido a ello, se considera que pueden existir modos para pensar positivamente la memoria colectiva en la configuración del orden colectivo, sea social o sea político, como la forma de cohesión básica para avanzar en los proyectos de sociedad incluyente que parten de supuestos de reconocimiento y promoción de la diversidad cultural. En este sentido, la memoria que legitima la reparación de las víctimas solamente se realizará plenamente en una sociedad que la estructura en su memoria colectiva.

¿Por qué no se reconoce la noción de institucionalización? Porque ella termina administrando el recuerdo y el olvido y aquí se piensa que la memoria produce referentes, crea representaciones. La memoria colectiva es más creativa que referencial, en el sentido de que es productora y no consumidora de referentes, por eso si bien la "memoria referencial" es una cualidad de la memoria, es más nemotécnica que generativa. Al resaltar el ámbito creativo, generativo y productivo de la memoria se incorpora el papel de los procedimientos subjetivos en contextos de pluralidad, lo cual conlleva de modo inevitable a la producción de pasados, presentes, futuros, recuerdos y olvidos, con las subsecuentes selecciones y ordenamientos, por lo tanto jerarquías e imposiciones. Plantea un problema que no es dable abordarlo aquí: la producción social y cultural de los mitos, en todas las sociedades y civilizaciones y en todas las épocas, incluida la actual de modernidad y racionalidad instrumen-

tal. Muchas cosas se recuerdan sin haberse vivido[2]. En ese sentido se coincide con Rortry en las dos caras de las representaciones, que no de las instituciones: "por una parte, en términos de identificación (es la función lógica, clasificadora de las representaciones); por otra, en términos de coacción, de coerción (es la función práctica de poner de acuerdo los comportamientos)" (Rortry 2003:291).

Parafraseándolo, entonces se dirá que la estructuración de la memoria crea identidad y coacción. Gente que se vuelca a reconstruir su pasado personal que intuye no es el que le han contado, pasado que una vez confrontado se vuelca sobre la sociedad alterando los recuerdos y las memorias colectivas. Memorias beligerantes de hechos que no han sido vividos por quienes los reivindican y propugnan con pasión y violencia. ¿Cómo se forma la memoria de algo que no he vivido? ¿No es acaso el recuerdo fundamento de la memoria? ¿Cómo olvidar algo que no he conocido, cómo recordarlo? La memoria se hace patrimonio y se habita de nuevo, se valoriza. En lo que a este libro compete, entonces, la memoria se piensa; no desde una perspectiva individual, sino de una más compleja y en apariencia difusa, la perspectiva colectiva. No se trata de acomodar, se insiste una vez más, las nociones de recuerdo y olvido a lo colectivo, se trata de ensayar, cumplir con un derrotero etnográfico mediante el cual se haga una aproximación explicativa, se construya una hipótesis basada en hechos empíricos, que nos exijan dar aclaraciones teóricas.

En definitiva, no se trata de huir de la preocupación por las víctimas, los derechos humanos y la construcción de sociedad y convivencia; en realidad eso no sólo se asume, sino que se presume como la acción fundamental de nuestra época. Pero ello no significa que se debe excluir el pensar la memoria colectiva con profundidad. Se

[2] "Cada vez que me preguntan qué cosas del pasado recuerdo con más intensidad, contesto con una involuntaria paradoja: 'Lo que más recuerdo es lo que no he visto'. Así lo siento, exactamente: recuerdo lo que no he tenido, trato de incorporar a mi memoria lo que no sé. Y lo que más extraño (que es la otra manera de nombrar lo que más recuerdo) son, casi siempre, experiencias colectivas en las que no estuve y que siguen conmoviendo todavía la imaginación de la gente. Pienso en la matanza de Tlatelolco que sucedió los mismos días en que México se preparaba para los Juegos Olímpicos, en el presidente boliviano Gualberto Villarroel colgado de un farol del alumbrado público en 1946 en La Paz; pienso en el suicidio del presidente brasileño Getulio Vargas, en el caudaloso entierro de Eva Perón. Sobre esas historias escribo: porque nada se recuerda tan hondamente como lo que no se pudo vivir." Tomás Eloy Martínez *Con el pasado que vuelve,* El Tiempo, Febrero 19 de 2006.

trata de pensarla en su estructuración, dinámica y forma. Pese a esa intención este es un texto en construcción, el cual delinea una propuesta de camino para avanzar en la exploración de la memoria colectiva, la profundidad y los alcances que puede tener para fundamentar nuevos campos de estudio o para ahondar en los existentes, evitando el moverse por los mismos lugares comunes de siempre. La Memoria y reparación constituyen ya un campo habitual; sin embargo, quedan muchas preguntas sobre ese complejo mundo mediante el cual se invoca la memoria, al punto que se podría decir que al momento de plantearse cualquier reparación surge de inmediato un modo social de producción de memoria.

2. PROPOSICIONES DIFERENCIAL-CONSTRUCTIVISTAS

Desde la perspectiva constructivista las definiciones no determinan un espacio de análisis, configuran un universo relacional desde el cual es posible determinar el "ojo del observador" que define el campo de reflexión. El constructivismo usurpa a la lógica cartesiana los territorios predefinidos, para construir un aleph borgiano desde el que se puede mirar todo. Este es pues, el modo con el que pienso una constructiva de la memoria colectiva e interpelo e interpreto su realidad. Sigo dos diferenciaciones: mi modo de ver, vale decir, mi internalidad filosófica y el modo de ver de otros, es decir, mi externalidad filosófica; apoyos con lo que cuento para exteriorizar un modo diferenciado de ver la memoria y construir mi relación con ella.

Lo que llamó Leroi-Gurhan (1965) "memoria étnica" para asegurarse de describir "las formas de reproducción de los comportamientos de las sociedades humanas", ha de ser cambiada por un nuevo modo de observarlas y denominarlas: las memorias étnicas se observan en las comunidades políticas y se refieren a formas de producción de referentes, que permiten dar sentidos a la existencia colectiva de las comunidades. Pensada la memoria al modo de Leroi-Gurhan, es decir al modo antropológico, plantea los problemas derivados de la personificación metodológica y la naturalización de la memoria como instinto. La memoria como simple forma

de reproducción de comportamientos, a manera de agenda genética o programa de computadora, debe dar paso a la memoria como constitutiva de la formación de los comportamientos sociales y culturales de las comunidades políticas. Esto interesa porque expresa la capacidad estructurante de configuraciones culturales y políticas de la memoria. El punto filosófico de encuentro con tal cualidad debe rastrear las posibilidades de una génesis de la relación entre memoria y construcción de sociedad.

En este primer capítulo se pretende dar cuenta de los conceptos básicos de esta obra. Es una definición de los bordes de las limitaciones a partir de dar claridad a los contenidos de su título: **"Memoria colectiva y comunidad política. Una propedéutica etnográfica – constructivista"**. Así, en primer lugar, se trabaja sobre qué se entiende por propedéutica y por qué es una propedéutica constructivista. En segundo lugar, se analiza la concepción filosófica global de memoria colectiva. En tercer lugar, se explica el concepto de comunidad política como comunidad producida y, en último lugar, se trata la redefinición de la comunidad política como práctica sociocultural.

2.1. Propedéutica etnográfica - constructivista

La percepción de que todo conocimiento es incompleto, recupera en cierta forma la necesidad de seguir pensando, de seguir buscando. Permite concebir el no-terminar, no como incapacidad sino como potencialidad de un hay más. Toda politología consciente de sus propias limitaciones, puede vislumbrar las orientaciones subsiguientes a las probabilidades que abre. Cuando un hallazgo, que es un conocimiento nuevo, no se puede enunciar en un momento determinado, se configura el desplazamiento de lo manifiesto a lo latente. Cuando la sensación de que algo está incompleto, se fija el límite entre el final de una capacidad y el principio de una nueva posibilidad, que bajo la acción del pensamiento constituye su probabilidad. En razón de ello, no queda más que presentar este trabajo como propedéutico, es decir como una conectiva de posibilidades a desarrollar.

La percepción de lo incompleto es a la vez una conciencia de la transformación de las realidades empíricas y una necesidad de renovar los conocimientos sobre ellas.

En la medida que se profundiza en algo, se evidencian los desarrollos y las limitaciones de los conocimientos, pero sobre todo, se esclarecen, bajo el manto del método, las estrategias del pensamiento analítico que develó la incompletez en la completud relativa de la provisionalidad de sus conocimientos. Es, en razón de tales consideraciones, que se requiere una filosofía abierta para llevar a cabo una reflexiva sobre la memoria colectiva. Una filosofía inconforme con la incompletez que al enfrentarse a ella no retroceda ni que con el primer error emprenda otro razonamiento distinto del original. Esta filosofía es una filosofía para los desarrollos en profundidad de los conocimientos ya encontrados.

La propedéutica, en sentido Kantiano, es siempre preliminar, no finalista, inacabada, no como un rasgo de mal acabamiento, sino como conciencia de que un conocimiento total-limitado, define en sí mismo su conciencia-límite y su conciencia-posibilidad. No como separación sino como conjunción de un posible, que convierte el signo de incompletez en expresión de una complejidad nueva y por conocer. Es el pensamiento que se arriesga "a volar con sus propias alas y se anticipa como ejercicio preliminar (propedéutica), lo único que propiamente constituye lo que podríamos denominar filosofía en la cabal acepción de la palabra" (Kant 1960:408). Una filosofía siempre en construcción, es una filosofía viva, una *philosofía vivens*.

La propedéutica es dialogante en el sentido que no promueve el conocimiento como una verdad absoluta; por ello, somete sus alcances a la deliberación pública, que es en donde se construyen las verdades. Por lo tanto, produce una filosofía que no se ensimisma, sino que convoca a otros, para avanzar hacia un nosotros filosófico, que permita la expresión constructiva de distintas observaciones y diferentes lógicas. Razón, por demás, que expresa adicionalmente la incompletez exterior de todo conocimiento filosófico y sugiere la necesidad propedéutica, de presentar el conocimiento como el curso de un recorrido que se prepara para lo nuevo.

Se trata entonces de poner al día el conocimiento sobre la memoria colectiva, de cara a la redefinición de los órdenes colectivos en las comunidades políticas, de manera propedéutica. Por lo tanto, la entidad que requiere de profundización en su complejidad, es la memoria colectiva y no la memoria individual. Más exactamente,

se trata de reformular el modo de pensar la primera, a partir de lo que se nos ha dicho de la segunda. Si se acepta que en las partes del todo, el todo como totalidad puede ser visto, la memoria-individual-pensada como parte del todo, expresa a la memoria colectiva como memoria-a-ser-pensada. Este argumento es útil para esbozar la metodológica necesaria para establecer un puente entre los investigadores que han pensado los fenómenos de la memoria en el individuo y quienes queremos indagar la memoria de los colectivos. De tal suerte que se hagan evidentes las conexiones del todo y las partes, a la manera de una *pragmática* peirciana, esto es, en la lógica de la terceridad que centraría la naturaleza de la construcción de referentes, como proceso racional, cuya inteligibilidad sólo es posible ante la comprensión de que la producción de la memoria colectiva es obra del pensamiento histórico de sujetos pensantes, no de autómatas facultados por la tradición y la costumbre intemporal y ahistórica, subordinados de un pasado abstracto y esclavizante (Peirce 1978)[3].

2.2. Memoria colectiva.

Se entenderá en lo sucesivo que la memoria colectiva es una construcción reflexiva de referentes para la acción colectiva y no la huella de los recuerdos y los olvidos de una sociedad. Su efecto se relaciona con la *experiencia colectiva* que construye comunidades políticas. Hipótesis que guiará este trabajo y sobre la cual se avanzará en lo sucesivo con detallada exposición, con el fin de identificar el significado cognoscitivo de la producción de referentes sociales, culturales y políticos de una colectividad, por la vía de acometer, en forma propedéutica, la tarea provocadora de una filosofía político-cultural de la memoria colectiva. La fuerza psíquica de la memoria que articula las facultades colectivas para crear órdenes comunitarios o societales, razón fundamental que ha servido de base a algunos filósofos para desarrollar su analítica, es el punto final de un modo de pensar la memoria y el punto de partida para un modo de pensarla distinto, centrado no en la psicología, sino en el ámbito político-cultural. Aproximación más general, si se quiere más global, en que la memoria es expresada, no como reflejo directo del psiquismo identitario, sino como una construcción reflexiva moldeada por la racionalidad de la colectividad,

[3] Las fechas bibliográficas corresponden a la edición consultada de la obra en español o del idioma en que se cite. Esta aclaración vale en lo sucesivo. (N del A).

que por libre asociación de distintos fenómenos de la existencia político-cultural de una colectividad, produce referentes.

Al situar el accionar de la memoria colectiva en el plano de la existencia de una colectividad las preguntas son desplazadas del ¿quién soy?, es decir, de las reflexiones sobre la identidad, al ¿qué soy?, es decir al ser colectivo. El ¿qué soy? presentifica la memoria, al decir de Husserl (1950), redefine la valoración del imperativo categórico de la identidad y de la tradición del *se debe ser* y del *deber ser* -percepciones ordinarias *toto coelo* de la existencia psicológica en sí misma y para sí misma-, y anuncia el *se es*, como *a priori* despsicologizado. El *se es*, opone obstáculos fecundos a toda valoración axiológica e ingenua, de los fines maniqueístas de la memoria, evitando de paso, que la filosofía se constituya en una forma más de dominación y no de compresión de los fenómenos emergentes que se suceden tras de la génesis -a la manera foucaultiana- de un referente.

Preguntar ¿quiénes somos los colombianos? no es igual a interrogar sobre ¿qué somos los colombianos? y cada respuesta conduce a una concepción de memoria distinta. ¿Qué somos? remite en *estrictu sensu* a cómo estamos en sí, a qué está pasando, en qué lugares y cómo se está dando en cada uno de ellos; en suma a saber desde cuándo está y hasta cuándo seguirá sucediendo y por qué. Es decir, el *se es* presentifica la existencia colectiva y su memoria. Para identificar desde los fenómenos lo que *se es*, cómo se está y para qué pensar. Se configura de esa manera una posibilidad distinta de conciencia de sí y una producción de memoria correlativa a ella. El ¿quién soy? sin el rodeo del ¿qué soy? conduce a la personalización fenomenológica preconstruida y ahistórica, a una imagen de su misma imagen en forma narcisista, vale decir, patológica. Sin la posibilidad crítica del ¿qué soy? el psicologismo no se reduce y no se abre la posibilidad de pensar la memoria colectiva de una manera más abierta y constructiva, no se da pie a la abstracción ontológica del momento consubstancial de lo material y de todo lo universalmente posible en lo que se está presente en el presente.

Ese proceder metodológico redefine, desde un nuevo lugar, la posibilidad fenomenológica de una analítica de la construcción de los referentes como característica esencial de la memoria colectiva, a partir de una ontología de las memorias posibles,

sin desvirtuar todas las posibilidades filogéneticas de las construcciones culturales y políticas y, por lo tanto, de las singularidades redefinidas que se mantienen en la diversidad y que la reproducen. La tensión homogéneo y heterogéneo se mantiene, pero su comprensión es diferente, pues en ella no hay distinción axiológica de las configuraciones de la memoria, sino fenómenos propios de la filogénesis de la existencia como ontología de unas memorias pluralizadas. No importa pues, que los excluidos se inventen su historia y que surjan narrativas innovadoras, *ad infinitum*.

Al apelar a la memoria como constructora de referentes y no como registro de recuerdos y olvidos, es percibida como una permanente e inacabada producción y actualización de referentes, en un presente también permanente, configurado universalmente como posibilidad de un mismo momento universal, que da cabida a las memorias distintas, tanto para las de los sí-mismos como para los de los otros, es decir para las de todos. Pero la inclusión del "todos" no significa, necesariamente, la construcción de un nosotros colectivo. De ahí que la coyuntura por la que atraviesa nuestro país, se manifieste como contexto para la adición simple y mecánica de lo excluido. Hemos pasado del tiempo del reconocimiento de los derechos a la diversidad de memorias, al tiempo de la organización cultural y política de la diversidad, y en su progreso se anhela configurar el nosotros, como cualidad distinta en que la tensión heterogéneo-homogéneo se pueda resolver.

Empero, si bien la coyuntura posibilita que las memorias colectivas (étnicas, regionales o nacionales, locales o globales, territorializadas o no) se la jueguen por el estar, se hace evidente la crisis del nosotros colectivo. Las memorias colectivas étnicas que han emergido en la actual circunstancia, padecen un ensimismamiento narcisista, que puede devenir en patológico, como en Bosnia o en Uganda, y parece que no se avanza mucho en el diálogo con las memorias conquistadas en la guerra, memorias de los guerreros y los no guerreros. El provenir por construir como un nosotros, señala otro campo de batallas ineludibles; aunque en apariencia menos cruel, es -por lo pronto- más ingenuamente tranquilizador. La crisis del nosotros colectivo es una crisis de organización cultural y política de la pluralidad de memorias, pues estas no se deben encerrar en sus territorios sin interactuar como tales. El conflicto revela a su vez una crisis de la reflexiva que se pretende pluralista que ha quedado

conforme en su ingenuidad y la disfruta. La antropología no ha resuelto la tensión entre lo local y lo universal y se estancó en el gozo de la sintonía formalmente inclusiva. La filosofía colombiana no ha aparecido aún allí, pero le ha llegado su momento. O se queda muda hollando en su silencio cómplice la incapacidad de pensar qué somos o se enfrenta a una urgente necesidad de pensar el estar de las memorias colectivas en un nosotros colectivo de múltiples cada-unos.

Por ahora, la inclusión de las memorias colectivas ya no es abstracta sino formal. No es abstracta porque, *vr. gr.* los indios ya no son reconocidos como un pasado anclado en lo indígena descolorido y sin alma, que hizo abstracción de sus singularidades étnicas y su marginación sociocultural; es formal porque expresa el reconocimiento de ambas realidades, pero ellas no son interpeladas por los contenidos de una política de inclusión efectiva. No se puede decir que la asignación de presupuestos y los desarrollos legislativos sean suficientes para que las cualidades de lo étnico y lo nacional se hayan transformado en Colombia y en el resto de América Latina. Explica esta circunstancia, más bien la manera como la diversidad ha sido manipulada, pues aunque reconocida, no ha transformado las relaciones sociales en el plano de lo nacional, reduciendo la diversidad a la función legitimadora del orden colectivo jurídicamente nuevo, pero política y culturalmente viejo.

Pensar de nuevo, repensar la memoria en este caso, significa buscar su razón de ser en la construcción de lo colectivo que hoy se manifiesta bajo una proliferación de lo excluido, que busca referentes para confrontar la hegemonía de lo instituido. Esa abundancia de memorias visibilizadas ha resquebrajado la memoria nacional impuesta de manera vertical, sostenida en las inclusiones abstractas y en las exclusiones concretas de las memorias particulares. Pensar de nuevo se traduce en pensar la memoria pluralizada en el horizonte de la diversidad hoy manifiesto. Esto es, en los contornos de las minorías y de las autonomías (nuevas y viejas), expresadas en la explosión de la singularidades colectivas (etnias, género, religiones), en las luchas identitarias étnicas, locales y regionales, en la gestión de una identidad nacional distinta y en las nuevas insinuaciones de las formaciones de poder (por ejemplo las jurisdicciones indígenas y religiosas).

Se cree aprehender la memoria colectiva no desde una mecánica de recuerdos y olvidos, sino desde los eventos que hacen obrar la experiencia histórica a través de la conciencia de la actualidad que construye los referentes, que a la vez, conducen al ámbito de las manifestaciones que hacen visible la pasión contemporánea por la memoria. Ese ámbito -según Martín Barbero (2000)- "se extiende hoy a lo largo y ancho de la sociedad. El sentimiento e invasión de los museos a lo largo de las dos últimas décadas... el auge de la novela histórica, de los relatos testimoniales o biográficos, la moda retro por la arquitectura y los vestidos, el entusiasmo por las conmemoraciones, el auge de los anticuarios... e incluso la conversión del pasado del mundo en un banco de datos." (Martín Barbero 2000:2).

La memoria incorpora, por simple inspección, las nociones de recuerdo y olvido como las instancias de referencia ambigua y problemática, pues todo recuerdo expresa en sí mismo una multiplicidad de olvidos o, lo que sería lo mismo, la multiplicidad de olvidos constituyen el recuerdo que positiva la memoria y la manifiesta colectivamente. De manera inversa, la multiplicidad de recuerdos constituye la presencia de los olvidos siempre latentes, susceptibles de ser recordados. Este hecho revela un problema filosófico de mayor envergadura que transfigura a la memoria de un receptáculo pasivo -siempre sujeto a disposición de la *comunitas memoriae*, que los trae o los larga según su antojo- en un procedimiento difuso y azaroso que la configura o redefine. Las colectividades disponen de la memoria porque *se es* y se quiere seguir siendo, no porque se tenga "una memoria". Aunque ser, signifique una cualidad distinta a la que se llega mediante procesos muy complicados, que sólo se conocerán si se avanza en buscar respuestas a ¿qué es lo que posibilita la formación de una memoria colectiva? y a ¿qué es lo que permite la emergencia simultánea de los recuerdos y los olvidos, de lo visible y lo enunciable, de sus latencias y sus manifestaciones?

En cierta forma sin memoria, es decir, sin posibilidad real de construir un referente nuevo, reelaborar uno viejo o inventar uno inexistente, no hay redefinición de las comunidades políticas, no hay historia. Como corolario de esta afirmación, la memoria deviene más que en memoria de la historia, en una memoria que, bajo la forma de un nuevo referente, es histórica. No hay referentes ahistóricos, por lo tanto no hay

memoria ahistórica, así su historia provenga de una emergencia actual, sin conexión efectiva con el pasado. Sin embargo, sí existen formas de pensarla ahistóricamente. A esas formas de pensamiento se orienta la crítica filosófica que aquí se expone, es decir, la crítica apunta a las formas de pensar la memoria y no a la memoria misma, como prolongada resistencia a una definición de la memoria como posibilidad de disponer de los conocimientos pasados, como nemotecnia. Se pretende en cambio, situar el interés en una concepción en que la memoria es producto de la acción del pensamiento histórico, como liberación de acciones colectivas, y no simple conservación de cosas o sucesos. Los referentes emergen como contenido de la memoria; son, a la manera nietzscheana, fuerza viva de la colectividad. Así, la memoria colectiva, a la manera de Kirkkegaard, es posibilidad emancipatoria del pasado y de la tradición, que se libere de una historia que enajena toda capacidad de acción del mundo de los contemporáneos.

2.3. Comunidad política

El hiato entre memoria colectiva y comunidad política, introduce la relación entre la representación y la estructura, cuya compresión es previa para entender la noción de comunidad política que aquí se presenta. Desde la perspectiva constructivista no existe ni división ni antagonismo entre las representaciones perceptivas y cognoscitivas como la memoria, las tradiciones, los hábitos y las costumbres y las estructuras socioculturales y políticas objetivas. Ambas, por el contrario, sólo pueden ser pensadas en su inobjetable relación, pues todo pensamiento colectivo tiene un fin en la colectividad, a partir del cual interactúan y se retroalimentan progresivamente. Las prácticas de la memoria y sus representaciones sólo pueden derivar de estructuras objetivas que a su vez, son constantemente producidas y reproducidas por esas prácticas y representaciones. Así, la memoria, al coadyuvar en la redefinición de la comunidad política, es redefinida por la comunidad política que ya está en otro estadio de su existencia colectiva.

Al adoptar el modo relacional de pensamiento, se identifica, a la manera de Bourdieu, lo real no en la sustancia sino en las relaciones: se rompe la dicotomía que escinde la realidad social y la realidad mental y se reconoce una nueva realidad

estructurante. Se configura un campo propio de análisis que llamaremos *memoria territorialis*. Esta es el espacio en que se manifiestan las relaciones e interacciones de la comunidad política y la memoria colectiva.

El mundo social, la comunidad política, es una exteriorización de las representaciones, que a su vez son producto de la interiorización de las estructuras del mundo social. La relación entre ellas constituye la trama generativa a través del cual ambas son producidas, recogidas y modificadas. Para definir comunidad política, se sigue la ortodoxia de Tönnies modernizado por Anderson (1993), se reemplazan las relaciones cara a cara que generan los lazos de parentesco en las organizaciones sociales simples (comunidades), por unas relaciones imaginadas complejas basadas en los mismos conceptos de parentesco. Se propone entender que la comunidad política existe cuando un número importante de miembros, hombres y mujeres, consideran que forman parte de un mismo grupo e imaginan una semejanza de origen y un destino común, y que, basándose en el predominio directo o imaginado de lazos afectivos, costumbres y parentesco, buscan dominar entre ellos mismos las actividades que tienen por objeto el control de las decisiones grupales. Sirven de ejemplo, las etnias (en el sentido de nacionalidades en progreso) y las naciones y sus movimientos sociales.

Al hablar de la memoria colectiva se emplean los conceptos de memoria histórica, memoria social, memoria cultural y en adelante prosiguen formas de división arbitraria de la memoria comprensibles en ámbitos disciplinarios. Esta división, producto de una división del trabajo académico, también es impuesta a las comunidades que pueden ser culturales, sociales, políticas, etc., es mucho más difusa. Por eso aquí se considera que la comunidad política colectiva es multidimensional: es política, social cultural e histórica y no privilegiamos ninguna de ellas, sean familias, naciones, tribus, etnias, etc., todas son expresiones sociales, culturales, políticas y económicas de una memoria grupal. En esta perspectiva las comunidades políticas producen fenómenos de la misma naturaleza, aunque de distinta magnitud, cuya complejidad en sí misma, se reduce a que sean pensados como formas simples. Así, una genealogía familiar, sus obituarios, sus fiestas, sus mausoleos, sus álbumes fotográficos, no ven reducida la complejidad que los produce al compararlos con un sistema de linajes y

de clanes de una tribu, sus héroes, sus fiestas colectivas, sus cementerios y sus mitos o historias patrias.

La diferencia entre unas y otras comunidades está en el precio de los juguetes que la memoria pone en juego. Es posible que comparando la inversión cultural entre España, México y Colombia la diferencia emerja de manera contundente, registrando las políticas de patrimonio, la monumentalidad de la memoria, y los recursos destinados para su salvaguarda. En Colombia nuestra imaginación orgullosa hace que parezca importante nuestra refundida memoria nacional.

La comunidad política hace referencia a los grupos de manera indistinta pero no inopinada. Indistinta porque reconoce su pluralidad, no inopinada porque reconoce su complejidad individual y colectiva. La forma como los grupos organizan su memoria representan una y tan solo una dimensión de la memoria en la comunidad. La dicotomía antropológica memoria oral-memoria escrita, coherente para sociedades sin escritura y con escritura, no es útil. Se pueden recordar palabras sin escritura. Pero además nos conduce hacia problemas en que la memoria sólo es la suma racional de conocimientos o mera narración y se extravía la cuestión de fondo: La memoria está ligada a la existencia colectiva y no a la acumulación de conocimientos colectivos, la disposición de estos en el espacio y en el tiempo, depende del rol que jueguen en la existencia colectiva.

2.4. Redefinición

En lo sucesivo se entenderá por construcción o redefinición de comunidad política, la producción compleja y dinámica de fenómenos que coadyuvan a la toma social de decisiones para el funcionamiento y afianzamiento simbólico y psicológico de un grupo mediante la construcción de su memoria colectiva, y que resignifica lo público y lo privado, las relaciones de la vida cotidiana, las tradiciones y el contenido de la memoria en sí, y vislumbra formas diferenciadas de institucionalización escrita, oral, ritual y mítica (cfr. Zambrano 2000:170).

El concepto en que se funda lo anterior, se desprende de entender que la "cultura es la producción de fenómenos (...la memoria es uno de ellos...) que contribuyen, mediante la representación o reelaboración simbólica de las estructuras materiales, a comprender, reproducir o transformar el sistema social, es decir todas las prácticas e instituciones dedicadas a la administración, renovación y reestructuración del sentido" (García Canclini 1981:32). Las maneras para producir memoria y dotarla de significación se insertan en las estructuras materiales de los grupos para buscarle solución a la pobreza y superar la marginación; por ejemplo, para legitimar sus movimientos sociales, consolidar territorios, articularse a otros sistemas culturales y políticos. La memoria como producto cultural -parafraseando a García Canclini- también cumple la función de reelaborar las estructuras sociales e imaginar nuevas. (Cfr. García Canclini 1981).

La memoria colectiva es central para configurar el modo de construir socialmente las identidades, las tradiciones, las costumbres, por la vía de la construcción y alerta del sentido (Guber 1986); lo cual es distinto a pensar que su único modo de acción práctica deriva del grado de sometimiento a una tradición, a una costumbre y a una identidad. Así pues, la redefinición de la comunidad política, es generadora y conducente de las identidades colectivas, de las tradiciones y de las costumbres mediante las relaciones, conflictivas o no, entre individuos y comunidades, ya que en éstos, los sujetos configuran su destino, transforman su entorno y se autodefinen a sí mismos. Es decir, es la fuente y la parte de la redefinición y apropiación de una identidad colectiva. Por lo tanto, además de ser su dispositivo generador, es también su modo de transmisión. La función de la memoria colectiva es la de la crítica cultural. Es una terapéutica para la buena salud de una sociedad, es una fuerza activa, no meramente pasiva como se cree, es un poder.

La movilización cultural y política de la memoria como expresión actual de la realidad étnica y nacional, pone de manifiesto la vigencia de su antigüedad subjetiva y la validez de la objetiva acción racional de su política, vale decir de su particular concepción y narración de los contenidos de la memoria y su correspondiente institucionalización e instrumentación (Berger y Luckman 1975). Sin embargo, la movilización es concebida por sus detractores como irracional a la luz de la suspicaz coherencia técnica de los datos que indican la defunción etnohistórica de algunas su-

puestas memorias, por ejemplo, de contados sujetos étnicos. Cosa por demás obvia, pues nadie espera que estuviesen vivas tal cual como hace cinco o más siglos. Pero si de ahí se deduce que la inevitable desaparición de miembros de una comunidad es correlativa a la extinción de su comunidad política y de su memoria, debe producirse una explicación convincente.

En el caso de algunos pueblos indígenas, al ser enterrados notarialmente sin ser difuntos etnográficamente, no procede ni la paz de los sepulcros, ni la de los archivos, ni la memoria de los museos. Donde no ha habido muerte no puede haber exhumación, ni resurrección, ni transfiguración; mucho menos -como están las cosas hoy en día- una honra fúnebre en el cementerio de la etnicidad moderna. Sólo puede haber la multiplicidad y pluralidad de unas memorias diversas y diferenciadas, si al caso transformadas, si al caso nuevas. Es a partir precisamente de las situaciones de cambio y eventual transfiguración, desde donde es posible profundizar en la interpretación de las nuevas memorias, a su interior y a su exterior, instaladas en el seno de las principales contradicciones del mundo moderno. La resignificación de lo étnico, de lo comunitario, de lo tradicional, la construcción de comunidad política, la producción de memoria, la reivindicación de derechos y la movilización social para hacerse de espacios físicos, sociales y políticos dentro de un país, son un camino de aproximación a la actualidad y vigencia de la memoria en la adecuación de la existencia indígena.

3. FILOSOFÍA DE LA MEMORIA COLECTIVA

Se concibe la memoria colectiva como un *referentes construens*, cuya actualidad (Husserl 1950), es un tiempo culturalmente construido (Elias 1989), fluido, azaroso y complejo (Morin 1998), situado en el mundo de los contemporáneos (Schultz 1993). Los *referentes construens* conforman la experiencia colectiva (Bergson 1977), la cual, por desarrollarse en un campo relacional (Bordieu 1999), es el conjunto de fuerzas (Deleuze 1987) que forman el poder (Foucault 1980) y se orientan a la redefinición de la comunidad política de manera reflexiva (Giddens 1997). Las coincidencias (y hasta convergencias) de los autores citados, es una totalidad, desde el punto de vista de la memoria y no desde sus propios pensamientos. Resulta, entonces, que en esta lectura transversal, no son los autores en forma autónoma, o una particular corriente de pensamiento, o una visión singularizada hasta el estrangulamiento, los que definen la memoria colectiva, sino es la memoria como realidad a ser pensada la que permite la articulación del diálogo académico en forma fluida con ellos y, a la par, con los fenómenos de la memoria colectiva misma.

La memoria entonces es un punto de encuentro que refleja cierta unidad de pensamiento en la diversidad de conocimientos, configurada por el interés y la selección particular (produciendo un discernimiento específico) para un conocimiento nuevo

de su fenomenología. Un mismo tema con distintas posibilidades de explicación, que vincula fragmentos de pensamientos de manera dialógica, tensa y propedéutica y, a la manera de Kant (1960), constituye un todo articulado, no acumulado, que puede aumentar interiormente, en razón metodológica de la "arquitectónica" de la reflexión filosófica. Se procura que la memoria, pensada a través de lo diverso, adquiera unidad y significación en sí misma y, por la vía de esa experimentación, se avance hacia una filosofía de nuestras vivencias actuales, que ubique el nuevo lugar de la memoria en la experiencia colectiva. No se intenta pues, establecer la unidad de los puntos de vista de los autores, que rayaría con una invención ecléctica, ni a ello se aspira en este trabajo, pues, además de contrariar el pensamiento constructivista, este no es un escenario para una filosofía de los filósofos sobre la memoria colectiva. Es una *philosofia vivens* que interpele la realidad memoria y al pensamiento relativo a ella como constitutivos de esa misma realidad. Con ello se aspira a correr el riesgo del error y evitar el de la falsedad, para no interrumpir el potencial incremento interior del pensar filosófico.

Se trata, en consecuencia, de descubrir en los autores citados y otros más, los fragmentos que dialogan con mi realidad filosófica y con los hechos que pienso, conformando una síntesis de las diferencias en un todo construido que los una. Esa es la labor egoísta del académico que como el pintor esboza su propia expresión artística, que tras de un cuadro esconde y enuncia y visibiliza y dice todo. Esta polifonía de trazos como de voces hace la sinfonía de este trabajo. A veces se produce la sensación de que este tipo de procedimiento, independientemente de su argumentación y su sentido, es una forma *toto coelo* ecléctica, lo cual es comprensible solamente desde cierta espiritualidad escolástica, pero desde el pensamiento tal cual lo entiende Levy-Strauss (1978), que es disposición estratégica de los conocimientos.

Se convoca con esta mirada, a hacer una lectura que busque la memoria colectiva en su pluralidad y fluidez de manifestaciones y en su acción sobre las comunidades culturalmente diferenciadas, que articula distintas percepciones, para dar un sentido emergente de la integración en un conocer si no nuevo, sí diferente, ilustrando su complejidad, aunando perspectivas que constituyen distintos caminos o dimensiones del mismo sendero fenomenológico-constructivista. Sólo en los mismos términos de

las distancias guardadas, como de las cercanías manifiestas, deviene, de este modo, una posibilidad más entre las maneras de pensar la memoria colectiva. Un filosofar en estricto sentido, no hacia una *philosofia perennis*, capaz de perpetuarse, siempre idéntica a sí misma, como señala Bourdieu (1999), sino hacia la *philosofia vivens*, mediante formas de expresión que se renueven sin cesar, evitando un eclecticismo que concite considerar las ideas del pasado autárquicas, omnipresentes e intrínsecamente necesarias.

3.1. El politólogo en la dinámica constructivista

Una filosofía constructivista de la relación entre memoria colectiva y la redefinición de las comunidades políticas, involucra al politólogo en cada una de las partes de la relación y en ella misma, y con ello, a los cuatro en la construcción de los referentes y en su comprensión y acción sobre la existencia colectiva, revelando una nueva conciencia y una objetividad distinta que se corresponde con una filosofía del estar-en, que concibe al filósofo no ajeno de los fenómenos que piensa y a su filosofar como una dimensión propia de la reflexividad cultural y política (Giddens 1997) inherente a la formación y estructuración de la memoria colectiva (*vid. Infra*). Así pues, mientras el filósofo piensa la memoria, este lo hace políticamente uno de sus referentes; como referente incide en la redefinición de la comunidad política y, como ella es un proceso de producción cultural y política, el filósofo forma parte de su deliberación y construcción. Aun sin proponérselo, el filósofo es arrastrado por la dinámica de la memoria colectiva; usurpada su existencia individual y públicas sus palabras, es colectivizado como opinión pública concreta.

Una reflexión al entrar en el escenario público de un movimiento social que aspira a redefinir los lazos de su comunidad política por la vía de la redefinición de su identidad, deja de pertenecer al ámbito privado del filósofo. Entonces puede ser rechazada o no por sus conclusiones, pero sobre todo por su cercanía o no con el sentido asignado a ella por una determinada comunidad. Jamás -aún a riesgo de que semejante énfasis resulte pedante- será aceptada o rechazada por sus métodos o sus procedimientos, a lo sumo cuestionada, como por ejemplo, cuando la comunidad argumenta sobre la confiabilidad de otras fuentes distintas a las usadas por el investi-

gador: "¿por qué no consultó al mayor fulano de tal?". De todas formas, cosas como estas no deben afectar el celo académico de los filósofos, ni de ningún investigador; Kuhn (1982) y antes Merton (1977) han señalado formas mucho más oprobiosas y feroces de marginar investigaciones o rechazarlas dentro de la comunidad científica. La investigación una vez publicitada será hija de su destino que es el de los sentidos sociales que se le asignen.

La influencia del saber, opinión o creencia del filósofo es contextual pero no presencial y es definida no por su conocimiento en sí, sino por las dinámicas propias de la formación y estructuración de la memoria. Así el filósofo esté a distancia de la comunidad en que se construye la memoria, cualesquiera sean los kantianos acontecimientos de su entendimiento, se constituye a través de ellos en parte personificada de la relación memoria-comunidad política y son instalados en su espacio y temporalidad. Además, no necesita ser miembro de la comunidad que construye la memoria. Cada discurso, cada interpretación, cada análisis sale de su escenario académico-filosófico y se traslada a la arena pública con implicaciones constructivas sobre la memoria inevitables. Dicho de otro modo, el filósofo coadyuva sin poder evitarlo, y las más de las veces sin saberlo, en la construcción de la memoria y a dotarla de sentido.

En consecuencia, tal objetividad se manifiesta distinta a la pura voluntad subjetiva del filósofo y sugiere la necesidad de resolver el problema metodológico, de ubicación de la razón pura filosófica en la razón pura de la *memoria vivens*, que constituye los actos de la razón en relaciones sociales de conocimiento. Así como al enfrentarse los historiadores y arqueólogos con la memoria colectiva (al igual que los filósofos), son sacados de su temporalidad académica, de sus tumbas y de sus anaqueles para ser insertados en la actualización de la memoria colectiva y de esa manera arrastrados por esa arena contagiosa de los *referentes construens* y son conducidos a pensar y pensarse en relación con el presente y el futuro que ella prefigura. Bourdieu (1997), arroja una luz sobre una cuestión de método que es absolutamente esencial, para seguir tratando el problema aquí esbozado para el filósofo y su filosofía. Citado *in extenso*, señala:

> "Hay en efecto una tendencia a reducir a un cuestionamiento político, inspirado por prejuicios o pulsiones políticas (disposiciones anarquistas, arrebatos iconoclastas, inclinaciones antidemocráticas), lo que es y pretende ser un cuestionamiento *epistemológico*. Es del todo probable que... a propósito del caso de Michel Foucault, este *radicalismo epistémico* hunda sus raíces en unas pulsiones y unas disposiciones subversivas, pero que sublima y trasciende. Lo que está por encima de toda duda, en cualquier caso, es que, en la medida en que lleva a un cuestionamiento no sólo del «conformismo moral» sino del «conformismo lógico»... choca a aquellos que lo reducen a un radicalismo político tal como ellos lo conciben, es decir a una denuncia que, en más de un caso, es una manera particularmente perversa de precaverse contra cualquier cuestionamiento epistemológico verdadero." (Bourdieu 1995:93).

De cómo se percibe el filósofo en la dinámica constructivista de la memoria colectiva, surge el cuestionamiento metodológico en la forma de un cuestionamiento epistemológico, en el que se encuentran las bases reales de los cuestionamientos políticos radicales, con lo cual se asume que la revisión crítica del discurso filosófico conlleva a un planteamiento y una postura política, cuyo objeto es revolucionar la crítica, el pensamiento y la mentalidad y transformar el modo de pensar, antes que movilizar una actitud proselitista hacia una determinada memoria colectiva. Sin perder los centros metodológicos y los rigores fundamentales del pensamiento filosófico y procederes académicos, se pueden establecer puentes que permitan romper sus fundamentalismos, avanzar en el conocimiento de la diversidad de nuestras memorias y fundamentar el hecho de que las civilizaciones como las disciplinas se desenvuelven a través de sus contagios y contactos, decidiendo formas particulares de diferenciación.

Así pues, no es la pertenencia o adscripción -tradicional o consciente- a un grupo, ni la militancia directa, ni la voluntad en sí del filósofo, las que dan la credencial de interpelación subjetiva y objetiva; son más bien los vínculos que una determinada situación es capaz de producir entre el filósofo y el evento que se sucede en el seno de la memoria colectiva, vínculos que se objetivan -temporal o definitivamente- desde el momento en que la situación es tenida en cuenta. Tenerla en cuenta no significa asumirla. Significa, por el contrario, dotarla de capacidad para generar división o articulación, ser sometida a controversia y suscitarla; entrar con o sin invitación, con agrado o desagrado, con permiso o sin él en la reflexión y crítica que da sentido al movimiento por la memoria, delineando la sustancia racional-reflexiva de toda memoria colectiva, que piensa estratégicamente. Lo que la memoria toma para sí de su entorno, lo puede recoger en una reunión política, en un libro de historia, en una leyenda, en una asamblea comunal, de un programa radial, de una reunión de padres de familia o en un bus, producidas por sujetos distantes y en contextos aparentemente inconexos o no, cuya discontinuidad espacial y temporal no es obstáculo para coadyuvar en la formación y estructuración de los referentes de la memoria en gestación.

Dicho de manera distinta, el filósofo es hijo -históricamente hablando- de la relación entre memoria y comunidad política, pues al pensarla piensa el entorno cultural y político de la memoria en el que se inscribe y con el que él interactúa y, por lo tanto, se piensa a sí mismo. En consecuencia, la cuestión filosófica derivada concibe no sólo la objetividad de la reflexión como kantiana "razón pura" que medita las políticas de la memoria colectiva desde un afuera, sino de manera relacional y en una perspectiva ampliada de la objetividad en un adentro interno, en el que los conocimientos, pensamientos y opiniones del filósofo no sólo inciden en ella, sino que son producidos por ella a la vez que define y construye los sujetos que creen pensarla. Parafraseando a Bourdieu, proponerse pensar la memoria significa arriesgarse a ser pensado y redefinido por ella, pues la memoria colectiva produce e impone sus propias categorías y sus propios tiempos. (Cfr. Bourdieu 1997:91) Esta percepción no es reconocer la subjetividad pura, sino apuntar a la reflexividad propia de una construcción de la memoria que es racional, reflexiva y orientada estratégicamente por las colectividades.

Para ligar a la reflexión una memoria de la memoria, más que como historia como construcción epistemológica actual, es preciso, de manera provocadora situar la emergencia del sujeto filosófico en torno a la memoria en sí. No hay camino real para el filósofo cuyo modo de pensar pretenda romper el *a priori* y aspire a desprenderse de los juicios de valor, sino una multiplicidad de vías. Siguiendo el consejo de Guattari (1979) para aplicarlo a la filosofía de la memoria "no sirve de nada el principio de una circularidad acción-reacción-retorno al estado inicial... tanto las leyes de una pretendida ciencia de la historia, como las exhortaciones morales ahistóricas descuidan las articulaciones micropolíticas que constituyen su verdadera trama" (Guattari 1979:14). La preocupación por lograr una filosofía de la memoria, que permita emerger lo nuevo histórico, para mostrar su profundidad y romper con el modo de concebir la tradición, ha de descansar en "la inflexión colectiva de las opciones preferenciales producidas por diversos componentes de un rizoma... (el campo de la memoria)... y los múltiples destinos posibles semiotizados por las articulaciones... (culturales)... de cualquier clase o condición, incluidos los márgenes." (Ibíd.)

El acercamiento de la filosofía a la relación entre memoria y redefinición de comunidades políticas, introduce necesidad de la comprensión de los fenómenos originados por la reflexividad académica y social, se abre un horizonte que puede contribuir a dar cuenta de tres cuestiones fundamentales: la primera, la reflexión sobre el efecto que producen los fenómenos de formación y estructuración de la memoria sobre la filosofía y el filósofo; la segunda, el análisis de la influencia de la filosofía en la construcción de sujetos colectivos; y, la tercera, la generación de una *philosofia vivens* de la memoria colectiva, fundada en la pluralidad de las memorias singulares y locales, y una filosofía de las transformaciones y actualizaciones de la memoria colectiva.

3.2. Pensar de otro modo

Pensar de otro modo la memoria colectiva (Deleuze 1987), trata de una propedéutica permanente, mediante ensayos y propuestas abiertas, a condición de saberse inacabados, y a condición de que deliberadamente ellos actúen para fijar una opción preferencial transparente. Tal es el sentido para la filosofía que haga su búsqueda en

la perspectiva de un filosofar constructivista de la memoria colectiva, que "pueda conectar a la metodología, a la epistemología, y aún a la ontología" (Morin 1998:76), en una filosofía nueva. Intentar una filosofía "multidimensional no totalitaria, teórica pero no doctrinaria, abierta a la incertidumbre y a la trascendencia... el esfuerzo se sitúa en la modificación, una transformación, un enriquecimiento del concepto actual de... (la memoria colectiva)... que no es ni absoluto ni eterno." (Ibíd.:77) Pensar de otro modo es pensar de un nuevo modo en que la transformación de las múltiples dimensiones de la memoria colectiva cuestione los viejos intangibles imperativos como recordar por recordar lo pasado.

La memoria colectiva pensada como una reserva nemotécnica de conocimientos, es la que construye los archivos, las bibliotecas y genera los bancos de información, pero también sus viejos imperativos psicologistas. En cambio, al ser concebida como acción del pensamiento, no deja de realizarse en esas cosas, ni de producir emociones, se sigue su proceso racional de formación en estrecha conexión con los contenidos más que con sus formas. Es decir, como acción del pensamiento histórico la memoria está en la producción de los guiones del museo, no en las cosas que el guarda, está es en las formas de exposición y no de colección. Los nuevos imperativos son racional-reflexivos y no psicológicos, son las formas de exposición o de narración que enuncian los pasos de los *referentes construens*, que no reemplazan a los viejos imperativos sino que los redefinen y los reubican en la acción racional y no en la acción psicológica, haciendo consecuencia a esta, no de los resultados de la primera, sino de todo el proceso de construcción, por lo que no hay una psicología sino distintos momentos psicológicos de la acción reflexiva de la memoria. Un movimiento por la "recuperación de la memoria indígena" puede ser traumático en un momento, pero terapéutico en otro.

Los referentes son construidos, reflexivos, azarosos, múltiples, contradictorios, actualizados y en permanente transformación, no son recuerdos ni olvidos -en tanto recuerdos latentes- significantes en sí mismos, pues ellos también son una construcción reflexiva y no omnipresencia reminiscente, mera connotación de las cosas pasadas. Los recuerdos al ser construidos son signos que los referentes denotan asignándoles un sentido para la comunidad política que se redefine. Pensar de este modo

significa concluir que la memoria colectiva no recuerda, que nunca ha recordado, si no que ha construido referentes presentificados, elaborados, inventados, creados, cruzados. No es el recuerdo el que permite la emergencia del referente, es el referente el que nos permite comprender al recuerdo redefiniéndolo y reubicándolo como parte de la estética de la memoria y no de su fundamento.

La enunciación de lo anterior devela formalmente dos dimensiones convencionales de la memoria: una, la que hace uso de los conocimientos pasados almacenados y la que ve en la acumulación de información un banco de datos como manifestación contemporánea de la memoria colectiva. Otra, la memoria como facultad para crear sentidos que orientan la acción colectiva a través de la producción de signos y símbolos, es decir, de referentes. La primera es la memoria -aunque modernizada- propiamente escolástica y, en general, es a la que se recurre con mayor frecuencia, cuando se trata de hacer gala de la acumulación progresiva de conocimientos eruditos y expertos y del *quantum* de memoria acumulada por la humanidad. Es la memoria que guarda una memoria, que la conserva, la *memoria conservans*. La segunda es una memoria pensada de otro modo, compleja, propiamente constructivista, relacional, que genera incertidumbre, cuando no ironías metafísicas, pues saca a la memoria de su autismo, para hacerla dialogar multidimencionalmente en la actualidad y en el mundo de los contemporáneos, que hace gala de la progresiva capacidad transformadora de los pensamientos estratégicos de las colectividades y que al relacionarse directamente con el plano de la existencia de las colectividades las libera de los fatalismos culturales. Es una memoria que construye la memoria y que al actualizarla libera a sus actores y los hace históricos. Es la *memoria emancipans*.

3.2.1. Memoria conservans

Cuando se dice pensar de otro modo, es porque existe un modo establecido de pensar que ya no responde a las expresiones de un fenómeno y se resiste a determinadas búsquedas del filósofo, instalándose en la lógica de la crítica y de la producción del nuevo modo de pensar. *La memoria conservans* es un modo de existencia de la memoria pensada en sí misma y que procede de una reflexiva sobre la memoria en el individuo y no en el colectivo. Existen dos condiciones procedimentales de la *memo-*

ria conservans, que son las de retener las cosas, para no dejarlas salir y, la platónica idea del recuerdo como una cosa que se trae del pasado, como reminiscencia. Lo conservado en la memoria es liberado en el recuerdo y en la latencia del olvido. La dinámica de esta memoria está dada en la oposición recuerdos y olvidos, que permiten definir al recuerdo como silencio de los olvidos. Centrada en el recuerdo como acción que saca a la luz un hecho pasado, revela la ahistoria del recuerdo mismo, pues no establece conexión con el por qué un recuerdo es producido entre los múltiples hechos que se olvidan y por qué esconde la realidad del recuerdo como construcción de un presente.

La *memoria conservans* es activo-acumulativa y al mismo tiempo pasivo-asociativa. Sus procedimientos generan los archivos muertos, las contabilidades, las cuentas nacionales, los computadores, las calculadoras. Se reduce a dos destrezas: aquellas para memorizar y aquellas para memoriar. Las primeras son las técnicas del individuo para recordar, la mnemotécnica; es decir, se refieren a la función de almacenar. Las segundas, son las destrezas para memoriar, es decir para desalmacenar. Además, produce la tensión entre información y conocimiento, pues contrario a lo que piensan algunas filosofías sistematizantes, hoy se tienen -en efecto- mayores medios para informarse y más información, pero menos formas colectivas para su interpretación. Este concepto de memoria es el que define a los `patrimonios culturales' como bienes tangibles y privilegia la acción administrativa por encima de la acción simbólica de su memoria, los patrimonios son la naturaleza de la memoria almacenada en un monumento. La memoria así concebida es una memoria aprisionada en la cosa, no es gratuito que esas memorias en la mayor parte de los países de América Latina y de otras latitudes, estén en antiguos hospitales siquiátricos o panópticos, como el Nacional en Colombia y Lecumberri en México. Es una memoria técnica que sintetiza una forma vertical de memoria, una memoria impuesta colectivizada, pero que es la expresión del caos de una memoria almacenada.

La conservación museográfica es otra expresión de esta memoria. Es la protección del acervo, de lo que se guarda en él y que no se expone. Es la no variación del guión el cual requiere de un tremendo remezón en la experiencia colectiva para que cambie. Pero también es cierto que el guión es producto de los cambios del día a día de la

memoria colectiva, pues ella no requiere de los remezones totales de la experiencia colectiva, pues un segundo basta para que se detone la acción transformadora. Un museo puede cambiar de cosas expuestas y no pierde su sentido *conservans*, porque lo que eso significa, no es memoria ni mucho menos memoria colectiva, simplemente es refuerzo para la conservación. En los parques arqueológicos de San Agustín en nuestro país, la *memoria conservans* está puesta allí como memoria nacional, el sentido de pasado a que se refiere, si al caso es significante para algunos operadores de turismo. Es en la *memoria conservans* donde está el caos, el desorden del sin sentido, que los escolásticos endilgan al pensamiento vivo que produce desorden lógico al pensar de una manera distinta. Es caos porque el orden sólo puede ser observado en un inventario.

Dentro de las clasificaciones de la memoria, Leroi-Gourhan distingue las memorias específica, étnica y artificial. La primera es una fijación, la segunda reproductora de comportamientos (hábitos y costumbres) y la artificial concatena actos mecánicos. Esta percepción de la memoria es absolutamente técnica; "fijación", "reproducción", "concatenación" que derivan de una posición en la que la memoria no es un acto de la inteligencia, sino la base para que la inteligencia actúe. Parece Leroi Gourhan confundir, *toto coelo,* la memoria humana con el programa genético de las plantas, o las memorias informáticas y cibernéticas, que reaccionan sobre la base de estímulos respuestas, *feedbacks*, configurando la memoria como técnica, sin espíritu.

3.2.2. Memoria emancipans

Se hace explícito que de esa memoria colectiva que almacena cosas no trataremos aquí. Sin embargo, a sus fenómenos colaterales, que producen significados y apuntan a la existencia colectiva, sí; aquellos que por ejemplo hacen que surja no el ratón de biblioteca o el guionista del museo, sino el filósofo bajo la expresión del historiador, en su más noble sentido, como germen de los sentidos para los contenidos de la memoria. Vale decir, de su facultad para orientar la experiencia colectiva a través de la producción de signos y símbolos, es decir de referentes.

Pensada de este modo, propiamente constructivista, la memoria colectiva hace gala de la progresiva capacidad transformadora de los pensamientos estratégicos de las colectividades, que al relacionarse directamente con el plano de la existencia de las colectividades, libera sus potencialidades históricas. Es una memoria que se construye en, desde y para la experiencia colectiva, que produce no recuerdos sino referentes, liberando a sus actores y haciéndolos históricos. La *memoria conservans* permite identificar por diferenciación a la *memoria emancipans*, caracterizada por las elecciones y no las deducciones del que busca y toma conciencia del sentido colectivo de su búsqueda.

En la filosofía clásica la memoria tiene movimiento físico y mecánico, porque los recuerdos son simplemente improntas del pasado. Pero el movimiento de la memoria es mucho más perturbador, pues las improntas son construcciones y reelaboraciones de sentido, como lo es también el pasado y como lo es la memoria misma. De ahí que el referente es la síntesis de su dinámica multiforme que además le permite a las colectividades luchar por la apropiación de su presente, reelaborar las tradiciones, superar sus atavismos y proponer un orden cultural y político más autónomo, habida cuenta de que ese proceso puede expresarse en contradicción.

La *memoria emancipans* es entonces esa capacidad colectiva de apropiarse del presente y una cualidad al mismo tiempo. Esta situada específicamente en el hiato de la relación memoria-comunidad, por lo que deviene su constitución en fuerza que orienta la acción política a través de signos y símbolos, bajo la forma de referentes, pensados e interpretados. Es una fuerza en si misma que responde al ¿qué puedo hacer? Es decir, al poder. Constituye, como dice Le Goff (1995), "un hito importante en la lucha por el poder conducida por las fuerzas sociales. Apoderarse de la memoria... es una de las máximas preocupaciones de las clases, los grupos, que dominan las sociedades históricas. Los silencios, los olvidos, así como los recuerdos son expresiones ejemplificadoras de las formas de apropiación de la memoria colectiva." (Le Goff 1995:135)

Hemos dado cuenta de cierta internalidad de producción de la memoria, pero su producción también depende de la cultura. Las formas de simbolizar y de re-

presentarse cultural y diferenciadamente, constituyen una expresión cultural de la memoria. Por eso no hay una memoria sino muchas memorias, e incluso, para que una memoria pueda ser colectiva ha de enfrentarse a una multiplicidad de memorias singulares que, de todas maneras, se seguirán reproduciéndolo en su interior, pues la memoria colectiva no implica el fin de la heterogeneidad de los *referentes construens*. Globalmente, el pensamiento civilizado, la sociedad posmoderna, la sociedad primitiva no sólo reflejan unas temporalidades particulares a cada una, que se mueven simultáneamente en nuestro tiempo, sino distintas maneras de representar los tiempos de su propia existencia. La *memoria emancipans* nos libera del despotismo de la cronología y de la periodización como legitimidad de la continuidad cronométrica de las colectividades a través de la fluidez cultural del tiempo construido, no como continuidad abstracta, sino como expresión de isomorfas continuidades, formas no lineales de posicionarse en el mundo.

Se devela entonces un problema, la memoria colectiva no es la transmisión de conocimientos de generación a generación, sino un proceso más complejo en la formación del sujeto, que está orientado a la construcción de su identidad colectiva. En este sentido no confundiremos el aprehender que nos propone la filosofía de la construcción y la apropiación del tiempo que hace que los individuos se posicionen en el cosmos, con la conciencia escatológica de ver en los orígenes todo fin y fundamento de la memoria colectiva. Esto ha sido heredado del pensamiento clásico en el que los griegos hacían de la memoria una escatología. Lo que se demuestra es que la memoria se escinde del pasado y de la historia como continuidades fijas. Por eso pueden aparecer planos de temporalidad como el de los paeces, que es el pasado el que en el tiempo va delante del futuro y explicar los calendarios judíos, hindúes o julianos. Además, la memoria es consciente de las incertidumbres del tiempo construido, pues la incertidumbre no sólo está en referencia al ¿qué seremos?, sino al ¿qué somos? y al ¿qué fuimos?

Hoy las colectividades enfrentadas a la recuperación de sus memorias, se enfrentan a la incertidumbre del pasado. Si no fuimos toltecas ni mexicas qué fuimos, si no fuimos yanaconas ni quillasingas qué somos, si no somos indios, sino negros y campesinos qué seremos. Stephen Jay Gould, el paleontólogo que descubrió el *pakaia*,

legó a la conciencia la incertidumbre del pasado. El azar devino en una línea de evolución del hombre tal cual la conocemos, pero pudo haber seguido líneas distintas. Pudimos ser ballenas o pájaros, o quizás formas más caóticas de ornitorrincos. Así, la certeza del pasado como creación divina, que a lo largo de este siglo consolidó la certeza del pasado como evolución homínida, se acaba. Hoy el ser humano se enfrenta a la posibilidad virtual de muchos pasados posibles y azarosos y a un futuro controlado en el laboratorio bajo la égida de la investigación genética que nos hace innecesarios en la reproducción social. La angustia del griego Pedocles, no resulta poética, sino dramática, cuando recordó que: "también yo soy uno de éstos, desterrado por el dios y vagabundo... un tiempo fui muchacho y muchacha, arbusto, pájaro y mudo pez que salta fuera del mar" (en Le Goff 1995:146).

La presencia de la memoria en la historia, ha sido registrada de manera sucinta por Le Goff (1991), en la que su recorrido a lo largo de siglos de filosofía de la memoria lo conduce a justificar el tránsito de la memoria oral a la memoria escrita. Existe una larga historia en la filosofía sobre la memoria. Interesa aquí desde una doble perspectiva, en tanto nos permite hacer una aproximación filosófica a la historia de la memoria, ubicar la ubicuidad de ella como una historia de lo presente y no como la *memoria perennis* de la filosofía. En todo su recorrido, hemos podido observar su presencia en relación con el futuro, como explicación que justifica la razón pura kantiana, como el fin de la historia hegeliana, como el olvido siempre presente heideggeriano, tal como lo concibió Bourdieu en sus meditaciones pascalianas.

La emancipación es pues angustia e incertidumbre, pero a su vez es poder. Es la muestra de una memoria viva en una sociedad viva, activa y actuante, compleja, sinuosa, paradójica y a veces hasta incomprensible, pero como señala Morin, el orden de la realidad como desorden, es desorden de pensamiento en un orden que no es el orden de la realidad pero que es muy cómodo, el conformismo lógico de Bourdieu. El cambio de plano de la memoria pasado a una memoria escatológica modifica el equilibrio de la comprensión de la memoria. Dos milenios después esta comprensión apenas comienza a apropiarse. No importa medir las complejidades de esta situación, pero sí interesa resaltar que una percepción relacional de la memoria, que establece un puente entre lo ontológico y lo escatológico, separa radicalmente a

la memoria de la historia y del pasado, redefiniéndolos. "El esfuerzo de remmiación predicado y exaltado en el mito no manifiesta el renacimiento de un interés por el pasado, ni un intento de exploración del tiempo humano" ver p. 146. Así, siguiendo su orientación la memoria puede conducir a la historia, o bien alejar de ella.

3.2.3. Referentes construens

Pensar de otro modo la memoria colectiva, significa entenderla como *referentes construens* y no como la posibilidad de disponer de conocimientos pasados y del pasado. Los *referentes construens* son conocimientos atravesados por el pensamiento, interpretados o reinterpretados, actualizados ya como creación, invención o pensamiento puro, en una nueva formación o cualidad referencial. Los referentes son producidos en la relación memoria colectiva-redefinición de comunidad política, y no son una acumulación de hechos, como pueden ser los conocimientos sobre la ampliación de la diversidad cultural de las colectividades. Son, por el contrario, resultado de la interacción de fuerzas colectivas y actúan sobre ellas dinamizándolas hasta que su fricción los conduce a un acuerdo que medie entre los conocimientos puestos en relación y fricción y su existencia colectiva, generando procesos de reacomodo, reproducción, adaptación o innovación en la memoria misma, en la cultura y en la política. Tal acuerdo, como interpretación tácita, es el referente que, construido por la memoria a manera de signo o símbolo, moviliza creencias colectivas y forma costumbres. Dicho sea de paso, las creencias son producidas por el uso colectivo de un lenguaje y de una actitud colectiva que está convencida de lo que cree y le asigna un valor de verdad.

De las anteriores precisiones se deriva el nuevo modo de pensar la memoria colectiva y permite argüir que, bajo tales elementos, la memoria colectiva descansa en la *memoria emancipans* y no en la *memoria conservans,* como fuerza constructora de los referentes con que las colectividades se mueven en el mundo y redefinen las comunidades políticas. Lo que surge de este modo de pensar la memoria activa es la comprensión de su existencia en la comunidad política. Desquebrajado el *a priori* de la inmanencia conservadora del recuerdo, se cuestiona la idea de que una cultura

con memoria es la que más archivos y museos tiene, y hace evidente que una cultura con memoria es la que mejor dispone las formas de exposición internamente, la que construye referentes que coadyuvan a la redefinición de las comunidades políticas y, por lo tanto, legitiman las nuevas aspiraciones de la existencia colectiva. Ahora bien, realzado el *a posteriori* de la trascendencia emancipadora de los referentes, se muestra que ellos emergen sobre la memoria misma y a pesar de sí misma; a la vez como cualidad y como problema, reafirmando la necesidad de pensarla de manera distinta.

De lo que se trata es de explorar el movimiento y como en ese movimiento se configura algo nuevo, es decir históricamente construido por el sujeto actual, la reminiscencia constituiría un sujeto ahistórico. No es sólo una búsqueda, sino que se revela como una construcción, la búsqueda no de lo perdido, sino la búsqueda de un sentido. De lo cual se deduce una elección y no una selección. De ahí que en la dimensión del referente podemos colegir el hecho de su facultad de orientar la voluntad, facultad que se reconstruye de cara a los procesos de memoria colectiva, en la medida en que se parte del carácter activo o voluntario del referente y el sentido, frente al carácter pasivo de la retentiva y del recuerdo. Pensar si la memoria es conservación de conocimientos o liberación de pensamientos nos sitúa en un plano cualitativamente distinto de reflexión de la memoria. En primer lugar porque nos permite entender que la conservación de los conocimientos es una experiencia adquirida y sobre la cual se procede, y en segundo lugar porque nos abre la posibilidad la elaboración de los sentidos de los recuerdos, los olvidos, la memoria como presente y de la predicción, bajo las formas de referente.

La virtualidad del referente, esa facultad de poder ser. No como conciencia porque no es la memoria la que hace conciencia sino la conciencia de las cosas las que hace memoria y es capaz de relacionar de manera más fluida los múltiples aspectos que de ella pueden dar cuenta. En Bergson, podemos encontrar también la idea de la memoria como virtualidad, sólo que la virtualidad no es condición ni calidad de la disposición, sino de la elección y de la construcción. En tanto memoria como memoria pura, Bergson señala que es un estado virtual. Pero es que al salir de su virtualidad pierden toda conexión en tanto cosa en sí que viene del pasado.

Bergson sugiere una nueva posibilidad, la misma que lo liga con Foucault y Deleuze: el recuerdo efectivo no pertenece a la memoria pura, sino al recuerdo actual que Bergson identifica con la percepción y que es una elección hecha en la memoria pura por las exigencias de la acción. En esta mecánica está la posibilidad de ver en la virtualidad del referente su potencial constructivo. Lo que no se comparte es que el *anima totalis* agustina, la caja de recuerdos, sea la memoria pura, es decir, la conservación integral, independiente de toda circunstancia, del espíritu por parte del espíritu. Sólo puede haber *referentes construens* como resultado de las fuerzas que se ponen en marcha y que definen los esfuerzos a la manera heideggeriana de producir verdades. Eso es, en *estrictu sensu*, la memoria efectiva, *el referentes construens*, el hecho que resurge como referente nuevo, actual, reactualizado, potencializado, hegemonizado, crea verdad, hace de los hechos nuevos símbolos, resignifica, es constructo temporal siempre actual presentificado-despresentificado.

3.3. Constructiva de la memoria Colectiva

La génesis de la disposición constructivista, es la constructiva de la memoria colectiva como filosofía, más que como escolástica de la memoria convertida en su memoria ahistórica. Se quiere fundamentar la historicidad de la memoria como construcción actual, reflexiva, compleja y multidimensional. Partimos de la hipótesis según la cual la lectura escolástica, en tanto memoria biográfica de un concepto, es deshistorizante, no explica la vigencia de la memoria en la cultura y en la política e impide explicar el por qué la filosofía no se está ocupando de ella, como de los valores éticos de su uso. Se aspira a criticar esa filosofía de periferia por la vía de centrarla y concentrarla en la *philosofía vivens* de la compleja relación entre la filosofía y su campo de producción y, por medio de él, con la sociedad histórica que nos cuestiona la irreductibilidad del discurso filosófico a fundamentarse en la razón pura, es decir, fundamentado en sí mismo, en la *philosofia perennis*.

La reflexión aquí planteada es a su vez un reencuentro con la memoria, con la capacidad de asociación en procura de coherencia y de sentido. No es sorprendente entonces el debate contra la memoria operativa y técnica como no-memoria y la memoria sensible y contradictoria como humana. Es una crítica al fetichismo de la memoria

y del tiempo, que subordina al hombre a sus propias creaciones. Es el hombre quien forma el espíritu del tiempo, como concreción de lo humano posible, por lo tanto, surge antropologizado, materializado como formación del desarrollo de las ideas de los hombres.

3.3.1. Constructiva en sí

La memoria colectiva es invención de referentes, que son construidos para responder a las exigencias de la existencia colectiva en la actualidad, paradoja que cuestiona la ortodoxia que la piensa como reminiscencia. La memoria colectiva se hace actual cuando se transforman los referentes que ya no responden a las necesidades presentes de una comunidad. Por eso, la memoria es construcción cuando la memoria no es descubierta como recuerdo, sino cuando es producida como *referentes construens*, por las vías de la invención o de su recuperación. Esto es lo que da su calidad histórica. Es como si se dijera que es más histórica entre más presentificada esté y no entre más pasadificada sea.

Pensar de nuevo no es sustituir. Es algo más terapéutico y dialogante. Se trata de una especie de saneamiento de las concepciones para legitimar una estrategia *emancipans* para una filosofía *vivens*. Para construir la arquitectónica de este proceder, con el fin gnoseológico de una *adeaequatio rei et intellectus,* es preciso revisar los métodos cartesianos que separan a la memoria colectiva del cuerpo colectivo, y de su existencia, para buscar en una constructiva los puentes entre ellos y así transformar la idea ahistórica de la memoria pura como acción espiritual del pasado, diáfana y coherente en el tiempo, que traza los límites del conocimiento como verdad absoluta y da carácter a la filosofía *perennis*, en una *filosofía vivens*, cuya verdad es relativa, propedéutica, en la que la memoria es acción reflexiva e histórica del presente.

No procede el modo de pensar cartesiano para pensar constructivamente la memoria; sus límites se trazan al postular la memoria como una permanente construcción de referentes, que a través de su presencia, reconocimiento y ejercicio produzca formas de emancipación de las memorias subordinadas y la posibilidad histórica de la realización de los proyectos colectivos propios, pues pensar la memoria de modo

atemporal ha producido las formas de dominación e imposición de la omnisciencia de las memorias dominantes en que ellas son constituidas como ideales normativos y normalizadores de lo que se ha de recordar y de lo que ha de orientar la acción práctica, subordinando las memorias locales y la dirección del progreso de la existencia colectiva al autismo antidemocrático y patológico de una sola vía.

El principio de continuidad se ha desquebrajado, destruyendo los pasados, presentes y futuros uniformes y determinables. La base de sus leyes fundada en la predicción y los itinerarios regulados de la historia, con cambios armónicos, no tiene retorno. Sus métodos nos habían puesto al sujeto cognoscente en un lugar en el que no debía contagiarse de realidad, en un shamán, un sacerdote, un filósofo sagrado y purificado en la razón pura y absoluta, objetivo e independiente de las realidades que piensa. Como Dios fue constituido en un ser sin responsabilidades pero con paternidades, en el que el errar no es filosófico y su saber es verdad pura, que sabe aislar lo patológico y lo normal de su pensamiento, la cordura de la locura, el *sapiens* y el *demens*.

El poder de esa filosofía cartesiana disuelve lo particular en lo general para ser controlado, lo local en lo global para ser administrado, lo heterogéneo en lo homogéneo para ser dominado, lo plural en lo singular para ser uniformizado y poder prever los cursos de su acción hacia un progreso indefinido. En esta perspectiva, la memoria colectiva no existe, existe una visión de memoria que es impuesta que será recitada en abstracto, o cantada en una marcha, o escenificada en un desfile del poder militar, que sí recuerda que no hay memorias distintas a la suya. Los regímenes militares y populistas de América Latina (los más en cabeza de militares o caudillos fascistas) son muestra de una prolongación de los agenciamientos de esas memorias armadas. Sin embargo, no cesaron y no cesan de pronunciarse heridas las memorias diversas que, golpeadas en la disidencia, buscan todavía un lugar en la cultura y la política.

Esa epistemología de la memoria es una epistemología de la arbitrariedad y del horror, que deja huellas en las memorias que buscan realizarse colectivamente. Razón tiene Nietzsche al pensar esta no memoria en "la atrofia y degeneración, la pérdida de sentido y convivencia, en una palabra, la muerte, pertenecen a las condicio-

nes de un verdadero *progressus*: el cual siempre aparece en forma de una voluntad más grande... y se impone siempre a costa de innumerables poderes más pequeños" (Nietzsche 1995:89). Así, las memorias, dominadas por la *episteme* cartesiana, estaban estancadas, o lo que es lo mismo, siendo aniquiladas. Procedieron a ocultarse, a autoignorarse, a callar su algarabía natural. Los descentramientos surgidos durante la segunda posguerra que derivaron en los derechos de los pueblos, la constación de los desarrollos desiguales y el relativismo cultural maduro y radical, abrieron el tiempo de la emergencia de las memorias colectivas en franca lid con los afanes regulatorios que la "sociedad internacional" les imponía para reconducir a un mismo lugar cartesiano, las problemáticas de las minorías.

Así las memorias colectivas particulares en el esquema de los estados liberales, civilizados, desarrollados, industrializados no tenían futuro, pero tampoco lo tenían los alcances del progreso, si no se disolvían los lazos que generaban tensión a sus desarrollos. Las economías nacionales eran un obstáculo para las líneas del progreso indefinido y los estados, como generadores de las memorias nacionales un obstáculo a eliminar, por esa macrohomogeneidad llamada globalización. La redención fue el mercado y él como regulador de identidades y memorias. La atomización absoluta de las diversidades como garantía de un absoluto cartesiano supremo. Se diluyeron las memorias de la resistencia y de la lucha y si bien aparecieron las memorias étnicas suprimidas por las memorias nacionales, las memorias nacionales entraron a ser redefinidas desde lo plural con posibilidades de generar órdenes colectivos menores. Por eso en Quito, a la memoria indígena de Vargas, le pasó lo mismo que a la memoria campesina de Zapata, sentados en el poder habiendo destronado al déspota, tuvieron que imponer un déspota que luego los redujo a su vieja condición.

Las memorias se han construido poco a poco tratando de deconstruir el lugar de la escisión entre existencia colectiva y su reflexión histórica, para reconstruirla. Así, las famélicas memorias nacionales y las emergentes y delirantes memorias étnicas entraron en sintonía a velocidades insospechadas. De la noche a la mañana todo cambiaba, menos la forma de percibirse. Se han necesitado 10 años después de las reformas constitucionales para entender, de alguna manera, qué ha estado pasando. Nada podía ser previsto, no hay leyes, "lo sólido se desvanece en el aire", lo cartesiano que subsiste

aún en los márgenes de las transformaciones se impone revisado, pero las memorias étnicas muestran su propia complejidad y las memorias nacionales su capacidad para reorganizarse y darle nuevos sentidos a sus referentes. Ahora todas las memorias han sido plurales, emerge en esos márgenes la complejidad y la conciencia de que es preciso insistir en la construcción de un orden deseado.

La filosofía de la memoria no ha nacido en América Latina pero, en Europa, la clásica está siendo redefinida, se vuelve a Nietzsche, a Freud, a Marx y, como "maestros de la sospecha", son aplicadas a ellos todas las técnicas de la sospecha, haciendo real la posibilidad de pensar la memoria como complejidad, como zona de los posibles, no de las necesidades de las memorias sino de sus posibilidades.

La constructiva de la memoria colectiva se ancla en una paradoja señalada por Cerruti. "toda toma de conciencia produce zonas de sombra, y la sombra no sólo es lo que está afuera de la luz, sino que, menos visible aún, se produce en el corazón mismo de lo que produce la luz. La relación entre consciente e inconsciente cognitivo se construye de manera recurrente y vicaria: a cada toma de conciencia corresponde ya sea un nuevo conocimiento de las matrices constructivas de un conocimiento adquirido precedentemente, ya sea la producción de un nuevo inconsciente cognitivo correspondiente a la no visibilidad de las matrices y de los mecanismos que la han precedido al proceso de toma de conciencia. A cada aumento del conocimiento corresponde un aumento e la ignorancia, y a los nuevos tipos de conocimiento corresponden nuevos tipos de ignorancia." (Cerruti en Waslawick 1994:42)

3.4. Reconstrucción generativa

La memoria colectiva parece funcionar como una forma de reconstrucción generativa, pues también se da que una historia patria puede tener versiones de un lugar a otro. Además, aunque escrita, su transmisión es oral y no producto de una simple memorización mecánica. Tal vez la disyunción entre lo oral y lo escrito haya cumplido su papel diferenciador y clasificador de cierto orden, pero que no se realiza totalmente para analizar los procesos generativos de la memoria, sino para incorporar en otros estudios una diferenciación problemática para el historiador cuando incluyo

los otros "primitivos". "el soporte de la rememorización no se coloca ni en el nivel superficial en el cual opera la memoria de la 'palabra por palabra', ni en el nivel de las estructuras profundas descubiertas por los mitólogos... parece, en cambio, que la función importante está desarrollada por la dimensión narrativa y por otras estructuras que se atienen a los acontecimientos" (Goody 1977:34).

La reconstrucción generativa tiene dos dimensiones importantes la terapéutica y la retórica.

Se tiende a pensar que la construcción de la memoria es un desorden, una crisis de identidad. Que hay un vacío de memoria y que por lo tanto no hay nada que hacer allí; sólo se puede pensar la memoria donde hay recuerdo. Se cree que donde hay orden está todo y en el desorden no hay nada, si al caso una patología de la identidad. Como señala Bergson "en realidad hay más contenido intelectual en las ideas de desorden y de nada, cuando representan algo, que en las de orden y de existencia, porque implican varios órdenes, varias existencias, y, además un juego del espíritu que hace juegos malabares inconcientemente con ellos." (Bergson 1974:32).

La memoria en tanto narración, puede encontrar fundamento en la retórica, pues ella es la quinta operación después de la *inventio* (encontrar algo que decir), *la dispositio* (poner en orden lo encontrado), la *elocutio* (agregar el adorno a las palabras y a las imágenes), la *actio* (recitar el discurso, narrar la puesta en escena de la palabra o su imagen), y, finalmente, la memoria *mandare* (recurrir a la memoria).

El vínculo de lo terapéutico y lo narrativo se da en los procesos de "recuperación de la memoria". Se ejemplificará con Levy-Strauss:

> "... que la mitología del shamán no corresponda a una realidad objetiva no interesa. La enferma cree en el mito y pertenece a una sociedad que también cree en él. Los espíritus tutelares y los espíritus malevolentes, los monstruos sobrenaturales y los animales mágicos, son todos parte de un mismo sistema coherente en el que la concepción nativa del

universo se funda. La enferma acepta estos seres míticos o, más exactamente, no ha cuestionado nunca su existencia. Lo que ella no acepta son los dolores incoherentes y arbitrarios que son un elemento ajeno en su sistema, pero que el shamán, apelando al mito, los reintegrará en un conjunto en el que todo tiene sentido.

... El Shamán provee a la enferma con un lenguaje, con el que los estados psíquicos inexpresados y que de otro modo hubieran sido inexpresables, pueden ser expresados. Y es la transición a esta expresión verbal... la que introduce el desencadenamiento fisiológico, es decir, la reorganización, en una dirección favorable, del proceso a que la enferma está sujeta." (Levy-Strauss 1974:172).

4. ESTRUCTURACIÓN DE LA MEMORIA COLECTIVA

La memoria colectiva es una construcción cultural y política de referentes colectivos, en la que una comunidad apuesta a la imposición de una particular lógica de pensamiento sobre unos hechos en apariencia remotos, desafiando las percepciones que sobre lo mismo pueden tener otras colectividades, que se le enfrentan. Se hace referencia a la manera reflexiva de operar sobre unos hechos y no sobre unas realidades remotas porque estas últimas surgen de la construcción de esos hechos como realidad-pensada-significante; las realidades colectivas de la memoria se fabrican en la estructuración de la memoria, sea como realidad efectiva o inventada, mediante dos proceso: uno de formación y otro de consolidación.

La estructuración, cualesquiera sea su producto, incide en las creencias y actúa sobre la voluntad colectiva, como expresión del conocimiento que a la manera bergsoniana intuye los hechos, los operativiza y los comprende (Bergson 1997). La significación asignada a tales hechos por la comunidad política, presume que, aunque distantes en el tiempo y generalmente ajenos a ella, cooperarán en la apropiación de su presente y allanarán la participación en su futuro. De la forma como se precise la relación hechos remotos actuales, inactuales y proactuales surgirá el sentido y la potencia de la memoria en tanto producción reflexiva cultural y política.

El fin de la memoria colectiva es ser sometida estratégicamente y configurada en un particular y legítimo horizonte de comunidad política resignificada, sea nacional, regional o étnica, para diferenciar y pluralizar los mundos simbólicos colectivos, tanto en su internalidad como en su externalidad, es decir, en referencia a sí mismos y en referencia a los otros. Es, por lo tanto, fuente y parte para la generación y producción tanto de identidades como de diferencias colectivas, como de creencias y costumbres, de tradiciones y de innovaciones. La memoria colectiva convoca a reflexionar, *estrictu sensu*, filosóficamente la *experiencia colectiva* como experiencia histórica desde la complejidad de la relación entre los schultzianos mundos de los predecesores, de los contemporáneos y de los sucesores, como relación constitutiva de la producción de realidades culturales y políticas (Schultz 1993:205ss).

Se configura de esa manera nuestro objeto de reflexión en la acción misma de la memoria colectiva, es decir, en la convergencia entre ella y la comunidad política, siendo este un campo difuso, complejo, fluido, azaroso, plural, multidimensional, en el que se originan en su dinámica las nociones culturales del tiempo, se consolidan las múltiples memorias, se definen los pasados, se elaboran los recuerdos y los olvidos, surgen los mitos, los rituales y las conmemoraciones, los monumentos y las estatuas, los museos y los archivos, las regulaciones de los derechos y los deberes y se construyen sus sentidos. Ese campo de acciones, de fuerzas y por lo tanto relacional y conflictivo, es *la memoria territorialis*, un espacio relacional, según Bourdieu (*vid infra*), en *estrictu sensu*, de estructuración-desestructuración de todas las manifestaciones de la memoria, el recuerdo, el olvido, el tiempo, la historia y la fiesta, así como sus orientaciones políticas como los milenarismos, los nacionalismos y los etnicismos, en sus todas sus versiones sean integristas, revivalistas y recuperacionistas.

Este capítulo se ordena en cinco partes: la primera es el campo de la memoria, la segunda son las dinámicas de su estructuración en sí, la tercera son los procesos de formación de la memoria, la cuarta es la lógica de nuestro modo de pensar la memoria y, la quinta y última, las manifestaciones de la memoria colectiva según nuestra fenomenología constructivista.

4.1. Memoria territorialis

La noción de campo expresa un espacio abstracto, deliberadamente construido, cuya finalidad es la de reproducir por la vía del pensamiento las relaciones que se dan en su específica realidad concreta. La realidad no está segmentada y separada, como lo están los conocimientos expertos sobre ella, lo cual es una paradoja, pues pretendiendo leer la realidad no hacen sino ocultar su multidimensionalidad, no puede haber un conocimiento económico en sí de la memoria, sin reconocer las dimensiones sociales, culturales, políticas de él. Es decir, sin considerar el mundo de sus relaciones como el mundo a ser pensado. Esta es su realidad, pues la manera relacional de su existencia, se extiende a la totalidad de los fenómenos humanos. Esta relación es de fuerzas que se oponen unas a otras entre una pluralidad de distintos, generando confrontaciones y luchas de las que derivan los consensos colectivos. Este posicionamiento, que es un método de las ciencias sociales, denominado modelo de emergencia (Bourdieu 1997), será un modo de pensar el lugar de la construcción relacional de los referentes de la memoria. De esa manera, se sugiere nombrar ese campo, como *memoria territorialis*.

La *memoria territorialis* es dicho campo. Con ello se señala el lugar de análisis y el de producción de los fenómenos internos y externos de la memoria. La *memoria territorialis* es, en consecuencia, un campo relacional definido por la acción entre las formas de la memoria y las comunidades políticas en que se instalan, es concebido como acción práctica de la memoria para la estructuración de referentes en la existencia colectiva, y la estructuración como proceso de las luchas entre las memorias hegemónicas y las disidentes (Gnecco 2000), que definen la temporalización de la comunidad por la vía de la actualización, en la que el filósofo es un agente más en la relación, junto con los historiadores, antropólogos, funcionarios, políticos y activistas de la memoria, y la *intelligentia* de las comunidades políticas.

La cartesiana idea de memoria se resquebraja en la constructivista idea de memoria colectiva, la memoria-cosa (monumento, documento, archivo, museo, historia, mito, reloj, período, anciano) como realidad preestablecida, muta por memoria-producción, memoria-construcción, memoria-posibilidad. Cuestionada así, la memoria

colectiva no es fatalidad de la comunidad, revestida de tradición e inmutabilidad, se percibe, en cambio, como devenir histórico. La memoria no es *a priori* de cualquier proceso histórico, es un *a posteriori*, en el que la idea de los órdenes recibidos deja de ser la garantía del orden político comunitario. La memoria como *a priori* esquilmó toda posibilidad emancipatoria, no permitió que surgiera lo nuevo como orden susceptible de ser producido por las fuerzas del presente, por un nosotros actual, por los agentes vivos de la historia, que no sólo heredan memorias sino que las pueden crear para producir un orden social diferente.

La *memoria territorialis* hace el tiempo y se instala en su propio tiempo, siendo la gestora de su conveniente pasado, presente y futuro, como dimensiones de la actualidad. El tiempo propiamente cultural, un tiempo singular, diferenciado y diverso, que se manifiesta en los calendarios judíos, mayas y julianos, puede ser explicado en sus propias sincronías y diacronías, a la vez también en sus propias existencias culturales, haciendo inteligibles, mas no necesariamente comprensibles, las construcciones culturales que la memoria colectiva ha hecho del tiempo, del conocimiento y de la historia. La memoria colectiva cuestiona su estancia en la cronología, por percibirla ahistórica; crea la propia y se instala en ella como redefinición de la historia y, en consecuencia, como nueva comprensión de la existencia colectiva para sí misma, a modo de posibilidad.

Es en el movimiento de la *memoria territorialis*, definida de cara al papel que la memoria desempeña en relación con los procesos de formación de lo colectivo, donde la memoria colectiva manifiesta toda su potencia y fuerza proyectiva en lo cultural y lo político. Es en esa relación donde, adicionalmente, se configura su mayor capacidad explicativa y es en el lugar desde el cual podemos responder los interrogantes derivados de la emergencia contemporánea de las memorias en la búsqueda de consolidar identidades y desde donde podemos explorar su papel en las dinámicas culturales actuales. Nuestro mundo está viviendo rápidas transformaciones por lo que el cambio en sí mismo se constituye en un objeto de reflexión filosófica como de acción política. La memoria colectiva puede conducirnos a objetivarla, a escindirla de su propia dinámica y de su sentido, si la observamos sólo como una posibilidad de disposición de olvidos y recuerdos. La memoria se desvanece si no

es puesta en relación con otros. La filosofía clásica, medieval, renacentista, moderna y posmoderna, coinciden en expresar la importancia de la memoria en el devenir, desde distintos puntos de vista, aunque no se han puesto a pensarla desde las implicaciones filosóficas e históricas que tiene en la forma como el futuro se traduce en nuevas formas de comunidad política.

4.2. Actualización

Así como el ritual actualiza el mito, la memoria actualiza unos hechos convirtiéndolos en realidad. Lo que se actualiza se supone inactual, se supone latente, en cierta forma virtual. Se concibe preexistente. En ese sentido actualizar no sería sino una simple acción mecánica en la que lo pasado y lo futuro, en tanto latencias de cierta memoria-cosa, son traídas al presente, para luego ser diluidos en él, nuevamente, sin más efecto en la sociedad que su mera representación para la contemplación estética. De ahí que la fiesta haya derivado de conmemoración en espectáculo. Se requiere del "nuevo ojo del observador" von foresteriano, de la deconstrucción derridiana, del análisis de la emergencia bourdieuana, de una arqueología foucaultiana, de la complejidad moriniana, para entender la *memoria territorialis* expresada en la fiesta, para comprender el hecho de que la actualización conlleva un sentido que se va produciendo en el desenvolvimiento del vínculo entre memoria colectiva y comunidad política, que convierte los recuerdos en referentes, o mejor dicho, hace evidente las luchas que se gestan para que surjan los recuerdos -que son también construcciones- permitiendo entender como su lugar en prácticas para la redefinición reflexiva de las comunidades políticas.

Lo inactual no es necesariamente un pasado, puede ser también un futuro o un presente. Por lo tanto, revela la ambigüedad de esas tres categorías, vale decir, su falta de claridad para explicar lo actual o lo inactual en sus términos. Corolario de ello, la memoria colectiva en tanto actualización no se agota en la comprensión de su capacidad gestora del tiempo, requiere adicionalmente entenderla por su capacidad de estructuración del tiempo en la acción misma; es decir, desde la cualidad básica de la *memoria territorialis,* que explica su conexión con la redefinición de

las comunidades políticas, sin la cual ningún sentido de la práctica tendría sentido. La estructuración siempre es una posibilidad de la actualización de un posible entre muchos posibles dados, posibles que como se dijo, a la vez, pueden ser del pasado, del presente y del futuro. Esta sensación de fluidez y de contingencia, está marcando la inestabilidad de nuestra cultura contemporánea, pues sólo hasta ahora estamos en disposición de observarla, reconocerla y preverla.

Observarla a partir de la explosión de las memorias étnicas, nacionales y religiosas que se suceden por doquier en todo el globo: reconocerla como parte constitutiva en toda sociedad en el tiempo, pasadas "civilizaciones desaparecidas", presentes "grupos indígenas", virtuales "comunidades informacionales", y preverla como posibilidad y potencialidad. La disposición a observar, reconocer y prever no es un problema de la memoria sino de las distintas formas de pensar la memoria. Por eso la historia de la memoria no es la historia de su escolástica, ni la de su desenvolvimiento conceptual, sino la de su episteme, la cual nos revelaría los modos de pensarla y a través de ellos, ser concientes de su consistencia fluida y relacional por doquier. Por lo tanto, el hecho de que no se haya mirado como se ha debido mirar y de que aún existen formas anteriores de pensamiento que la ocultan por distintas razones, no sólo por las del conocimiento, no es obstáculo para avanzar hacia su fenomenología - constructivista.

La memoria colectiva formalmente armoniosa, compacta, ahistórica, cierta se diluye en una percepción más compleja; impide ser pensada como la condensación de un recuerdo, ni siquiera permite ser pensada a partir de la dialéctica de los recuerdos y los olvidos como expresión diáfana de su movimiento en que se fundamentan los esencialismos más furiosos. Esos que hacen de la memoria la expresión de la continuidad formal en el tiempo como sustancia de una comunidad política, cuya expresión manifiesta son las construcciones racistas de las identidades étnicas y nacionales. La memoria es, pues, la metamorfosis misma, la transfiguración del recuerdo como pasado en acción del presente. La práctica como actualización que deviene en su propia temporalización.

Qué es lo que se actualiza si no algo que suscita un interés. Interés algunas veces consciente y otras inconsciente, que se hace manifiesto a lo largo de la acción de la memoria. "interesarse, constituir cualquier realidad como centro de interés, significa poner en marcha el movimiento de presentificación-despresentificación, actualización-inactualización, interés-desinterés, es decir, temporalizarse, hacer el tiempo, en una relación con el presente directamente percibido que nada tiene que ver con un proyecto." (Bourdieu 1999:276). De esta manera, la dinámica recuerdo-olvido se revela transformada por una percepción del tiempo, en el que simplemente señalan no los acontecimientos por recordarse u olvidarse, sino una sustancia que los hace emerger engendrada en ellos como presente. Son las necesidades actuales de las comunidades políticas por su inserción en el mundo de los contemporáneos, las que determinan la concreción de la memoria colectiva.

Así, la inactualidad no es indiferencia, es todo lo contrario. La comunidad política siempre interesada construye su memoria colectiva por la carencia de indiferencia, en una actividad que, como señala Husserl, es un propósito prereflexivo de un porvenir. Cuasipresente dentro de lo visible con el mismo estatus de creencia en lo oculto y de lo que se percibe directamente "el provenir inminente está presente, como propiedad de las cosas, hasta el punto de excluir la posibilidad de que no advenga. En lo que se está presente, es decir interesado (ausente, es por oposición, indiferente), engloba las anticipaciones y retrospecciones la *pragmatta* fenomenomenológico-constructivista de la memoria. Como dice Bourdieu, lo que pretende la pre-ocupación del sentido práctico, presencia anticipada a lo pretendido, es un provenir ya presente en el presente inmediato y no constituido como futuro." (Bourdieu 1999:279)

Recuperar la memoria de un indígena sirve para legitimar un orden dentro de lo indígena como aspecto de lo étnico, como dentro de la sociedad nacional en que lo indígena está inserto. La visibilización de la memoria indígena en lo nacional no es la visibilización de lo indígena actualizado. Siguen produciéndose textos en que lo indígena es una gloria pasada y no una contradicción y problema del presente. La gloria árabe en España no es obstáculo para el rechazo a los moros, ni el reconocimiento indígena en Colombia y en el resto de América Latina, significa su reden-

ción, así hayan Piñacués colombianos, Vargas ecuatorianos, Hernández mexicanos y Reinagas Bolivianos.

4.3. Formación

La formación es entendida como la génesis fenomenológico-constructivista del *referentes construens*. Su estratigrafía, si llega a parecerse a eso, es sólo expositiva, pues en la formación del *referentes construens* las formas son simultáneas y no lineales, definen en cambio procesos de completez-incompletez diferenciados, es decir, momentos distintos de complicación, en el sentido de "entrelazamiento extremo de las inter-retroacciones" (Morin 1998:101).

Las formaciones y transformaciones de la memoria colectiva, vale decir, de los referentes que se producen en su dinámica de estructuración, plantean problemas topológicos que hacen referencia a los palimpsestos, a los estratos de la memoria evidentes ante nuestros ojos en un monumento arqueológico, en los documentos de un archivo, en las variaciones de una leyenda o un mito, en las periodizaciones de la historia, en las cronologías paleontológicas que se descubren en las sinuosidades de una montaña. Las topologías están fundadas en la duración y en la continuidad que le dan coherencia a la memoria como expresión de lo pasado, pero que como ya se ha dicho, hacen abstracción contundente y evidente del sujeto presente. Así, el sujeto es *subjectus dominae ad infinitum*, no es dueño de su temporalidad, ni de su historia y nunca jamás podrá serlo; su *desideratum* es ser prisionero perenne de la temporalidad de los otros, de las actualizaciones ajenas, que son impuestas por quienes se erigen en los legítimos hacedores de la historia usurpando las potencias emancipantes e históricas de toda actualización transformadora de la memoria. Así, el sujeto es exclusión pura en sí, es un marginado *toto coelo* en su internalidad y externalidad.

En el seno del problema topológico de la construcción de referentes, los orígenes, las tradiciones y los fundamentos poco importan como continuidad del tiempo, pues aunque un referente se realice por primera vez no pierde su calidad histórica, así sea provisional o circunstancial, o sea una repetición o una emulación, pues siempre será

una presentificiación; aun cuando esté revestido de formas arcaicas ha sido reactualizado en forma de *memoria emancipans*.

En el proceso de recuperación cultural de la memoria entre los yanaconas del Macizo Colombiano, un profesor indígena monolingüe (español) les estaba enseñando a hablar Páez, después ellos intentaron hablar quechua, por último contrataron profesores de inglés. Esta aparente esquizofrenia es memoria vital en tanto la búsqueda de un referente identitario es vital en tanto recurre y dispone de todas las posibilidades existentes que le den sentido a su existencia colectiva, aunque parezcan incoherentes. Es una acción reflexiva porque la selección de fenómenos, que es colectiva, define de manera sensata el mecanismo que los hace ser, que en el fondo, es la búsqueda de una identidad bajo la forma lingüística.

En el centro de México, los nahuas de Chilacachapa, conmemoran un 8 de octubre la fiesta de independencia del 16 de septiembre, optando por un torero, Ponciano Díaz, y no por el cura Hidalgo, como referente del paso de la identidad étnica a la identidad nacional indígena de ese grupo. ¿Por qué no fue restituida la épica de la conquista para ser reconocidos en ello por los referentes nacionales? Porque en el fondo, ese no era su interés y la alteración de los referentes, significaba su coherencia con los tiempos desde su si mismo transformado e hiper actualizado a lo largo de 500 años. No hay entropía en ello.

La entropía surge es en los modos de pensar y no en las realidades que parece van a una velocidad distinta. El referente no se confunde con su emisión; la que se confunde es la observación según el lugar desde donde se observe. Así, se requiere un punto de vista del observador distinto que interpele estas aparentes incoherencias y las incorpore en una observación pluralizada y diversificada, de tal manera que el entorno representado no sea escenario de confusión sino de tensión entre las fuerzas que producen la memoria colectiva, mientras esta actúa en la transformación de los modos de pensar y de actuar.

Pues toda acción en la comunidad procura la redefinición de su existencia, no de los referentes existentes, generando una axiología distinta. La jerarquización de

los valores se redefinen en la memoria. Así como nada es original, tampoco nada es trivial, todo significa como totalidad pluralizada, amorfa, constructiva, significante. También los espacios en los que se produce el sentido de la memoria son difusos. De hecho, es importante un taller de niños de la comunidad sobre la carretera, o una conversación espontánea en el bus, todo hace los *referentes construens*, todo forma la presentificación y suscita la actualización en sí y para sí de la memoria. No hace falta el "espíritu de la memoria", ni el recuerdo que la conserva, la recupera y la propaga en sí y porque sí, como un imponderable. Así, en la memoria, por la vía de la valoración, se recupera lo que no se sabía a la par de lo que estaba latente, como mirada sobre sí mismo y como deseo del sí mismo. Lo que no se sabía se recupera porque sin más es nuevo, actual y activo aunque la creencia en él lo pueda revestir de pasado, de presente o de futuro. Los *referentes construens* son capaces de desplazar a los sujetos de su sentido de anterioridad, para hacerlos sujetos de la actualidad, procedimiento en que la conciencia es bastante lenta para darse cuenta de ello, a pesar de que opera en esa lógica, por eso pueden haber acumulaciones y referencias significativas que se producen en un segundo.

La formación de la memoria bajo los anteriores supuestos, nos permite introducir tres ámbitos de formación posibles. La formación que produce la asociación entre referentes, que llamaremos *memoria asociada,* la *memoria derivada* que es una relación entre sujetos, objetos y conceptos, y una *memoria agregada*, que involucra lo que hasta ahora hemos llamado productos de la memoria, como el museo, donde ella es corporizada.

4.3.1. Memoria asociada

La *memoria asociada* es una memoria colateral, producida por la asociación entre referentes, es formada por referentes que forman parte de un mismo grupo. Por ejemplo, el caso de hablar Páez, quechua o ingles. O en otros grupos que dicen provenir de incas, toltecas, mexicas, etc. Por eso la memoria asociada permite que todo sea incorporado, que nada sea indiferente. El espacio de construcción no es ubicuo, pues es determinado por la síntesis de las múltiples y complejas asociaciones, lo que uno no puede garantizar es de dónde salgan los referentes. No existe una memoria colectiva

sin localización, ni espacios de ella indiferentes a todo lo que aparezca y esto es parte de su formación y no de su estructuración.

Las reglas de formación de la memoria son reacias a los valores, toman lo bueno y lo malo y lo confunden, cogen lo distinto y lo idéntico y lo transforman, son reductibles al contexto como piensa la antropología, es una cuestión transcultural aunque con contenidos formales definidos por la misma cultura, por ejemplo, las monedas conmemorativas mexicanas que en 1986 acuñaron las imágenes de Zapata, Madero, Villa y Carranza, que de otra manera no se podrían juntar, excepto para explicar que fueron enemigos en la revolución mexicana. La formación de la memoria asociada es transcontextual, se apropia de lo local y lo global: hoy los indios colombianos van al Ecuador a aprender a hacer movilizaciones aquí y los españoles ven en Marcos el paradigma lascasiano de su conciencia, que oculta la posibilidad de un ser nuevo que emerja para mostrar como Telefónica y el Banco Santander, expolian los ahorros de América para transferirlo al bienestar que les permite estar en Europa.

La memoria asociativa no es axiológica, o mejor su axiología es la de todo vale, todo importa, "nada es ajeno a mi ser humano", porque en sí misma, si bien aspira a producir una homogeneidad, no define un sistema homogéneo para su selección. En función de lo que aparezca, puede tomar de aquí y allí, de los pasados de unos y de otros, puede sacar de un continente o de otro, de negros o de blancos, de japoneses como de congoleses, de hace siglos o de un libro de literatura, es asociación pura, es reflexividad pura, es pensamiento total en formación y adecuación en función de variables exteriores. Deleuze, citando a Foucault, pone el ejemplo de cómo "un joven negro pasa constantemente de un sistema *black english* a un sistema americano estándar, y a la inversa." (Deleuze 1987:31).

La memoria asociada es la mejor expresión de la memoria compleja de los *referentes construens*, es transversal, no es horizontal, no es vertical, tampoco es dialógica, es pluridialógica y, sin embargo, es sensata y la sensatez es anhelo realizado. *La memoria asociada* es la forma primitiva de formación del referente que se expone como colateral en la posibilidad de descubrir reglas de relación, transforma-

ción, contagio, desplazamiento en un mismo nivel de asociación, que muestra a la memoria como un medio de dispersión y difusión, no homogéneo, azaroso e inestable. Pero, ¿Por qué no estalla y por qué no se disuelve la permanente capacidad de asociación? Por la regulación interna del *referente construens*, que nunca pierde el sentido. Si la gente busca recuperar un idioma, así sea el tamil o el aino, que puede ser puesto cómo su realidad lingüística, es, entonces, en la coherencia del referente y no en el hecho de pensar como un quechua va a ponerse a hablar taino. Pero con toda seguridad la colectividad, de surgir una idea de estas, se opondrá hasta no determinar sus múltiples aristas regulando, sin necesidad de conocimiento experto, la complejidad interna, porque cada forma, de todas maneras, está relacionada con el *referentes construens* y son puestas en juego por el sentido. Así, el *referente construens* en la memoria asociada, puede ser percibido en un segundo, aunque para definirlo pasen mil años cronológicos, puede instalarse en un instante, en el mismo segundo. Esa es su regla sus impredecibles presencias una vez es enunciado.

4.3.2. Memoria derivada

La idea de pueblo es un referente colectivo, pero qué es pueblo. "No somos indígenas, somos un pueblo" trastoca el referente e impulsa a la comunidad a serlo, a disponer de múltiples asociaciones para realizar su idea de pueblo, que, en esa misma idea, hace consciente la contradicción entre lo que se quiere y lo que se es. La primera intención es buscar en el origen la respuesta, pero es una respuesta que debe hallarse en la construcción del presente de la comunidad política. Qué éramos, qué somos, qué seremos, que no es verdadero ni falso, es verdad cruda que devela el que el no saber qué se es, es ya un saber qué se es y qué se está en, es un fenómeno *construens*.

La forma de la *memoria derivada* es la parte de la estructuración que manifiesta la *estructura nascendi*, pero que es fenómeno típico de formación. Es poco definible, caótica (en el sentido de principio y no de desorden) y desordenada (en el sentido de discontinua). Es la formación de esta memoria la que da sentido de regularidad a los hechos de la memoria colectiva en construcción.

La *memoria derivada* es una relación de los referentes con los sujetos, sus objetos y sus conceptos. Es correlativa pues tiene funciones derivadas de los *referentes construens*. Por ejemplo, al señalar que Pedro Iñampuez fue el fundador, remite a un autor. Un vestigio arqueológico, una punta de proyectil, también pero en un sentido distinto del guerrero que la uso o de su constructor, pero todo a la vez, una frase a un héroe, un documento a una lucha, etc., es una derivación del referente que es narrada, en donde lo correlativo indica que puede significar algo distinto a lo que fue, por eso es derivada. Por ejemplo, la apropiación de un etnónimo de un pueblo, que fue impuesta o decidida colectivamente, deriva en formas de narración con ese etnónimo, así la comprensión derive en otra cosa. El término yanacona no es un nombre étnico, sino una clase social del incario, pero al convertirse en nombre étnico, la gente yanacona, dice que su pueblo es reflejo de la pluralidad.

El espacio de lo derivado es la latencia y la ubicuidad, en lo asociado los referentes son los ubicuos y el espacio está determinado por las asociaciones, en este sucede una inversión, porque en este momento el referente está a la deriva, pues es apropiado por la gente en un proceso de significación colectivo nuevo y público. Cada quien hace una interpretación del referente como quiere, por lo tanto es una forma de tránsito hacia su definición y delimitación, muy interesante. La derivación de los referentes hacia los sujetos que lo producen, es en religión un proceso de reificación, de ahí su carácter de invertido, en el que lo producido por lo hombres comienza a adquirir voluntad en sí y a determinarlos, es decir, muestra cómo las funciones del sujeto, de los objetos y de los conceptos son derivadas de él. Tomar el nombre de yanaconas, los hace yanaconas y comienzan a operar para construir referentes cada vez más yanaconas, la invención del primer momento mutó a ser realidad determinante de la experiencia colectiva.

La memoria derivada genera los emplazamientos de los sujetos, de las cosas y de los conceptos y les asigna un lugar, la narración no sólo relata sino que ubica, genera posiciones en la colectividad. Esta es la pragmática de los *referentes construens* de la memoria, porque conduce a la construcción de la memoria corporalens, potens, territoriales y sensus.

4.3.3. Memoria agregada

La *memoria agregada* es la memoria complementaria de los *referentes construes,* son la casa para que él se encierre y no se disperse, es expresión de su poder, de la *memoria potens,* pero también de su encierro. Ya hemos dicho porque los edificios de algunos museos son expanópticos de seres, y ahora son panópticos de la memoria. La *memoria agregada* es institucional, con su propia lógica y procedimientos totalmente regulados y administrados, una forma que escinde, que lleva la genealogía de los referentes a esconderla dentro de su exposición estética, que hace del referente un recuerdo estetizado, pero bien controlado bajo la forma de contratos, cartas, guiones, registros, inventarios, con especialistas que son los que conservan las cosas que refieren al pasado. Estas nuevas formas no se dan sin la *memoria agregada.* Así, el historiador, el antropólogo, el arqueólogo, son agregados de la memoria, mientras el filósofo por omisión está por fuera. Esta memoria agregada descansa en la complementariedad con las memorias *asociadas y derivadas*, que impide estar en los lugares equivocados. A una fiesta no se va a leer ni a una biblioteca a bailar.

La dimensión de la complementariedad, basada en la institución opera reiteradamente, se funda en la repetición, pues sólo es repetido aquello en lo que no hay origen ni trivialización. La repetición es reactualizar, volver a comenzar, aunque es posible que como repetición sea volver ritualmente a los orígenes como en las expresiones rituales. No es el comienzo en sí, sino reactualización presentificación, es *sumun* de sentido en la existencia colectiva, que vuelve a ser reacomodado, criticado, explicitado, etc. La repetición es parte de la dinámica del *referentes construens* que se construye a sí mismo en forma de recuerdo estetizado. La repetición es decorada, opera con ella la conversión estética de la *memoria sensus,* que puede ser evocada por las voces trémulas de las musas, hijas de Mnemosina, ya no como tales, sino como ninfas espléndidas, carne propia de la memoria, para ser exhibida.

Aparece así, el referente constituido como estética y la memoria como pasado, para paradójicamente no caer en la sentencia, de que el que no recuerda su pasado está condenado a repetirlo, para no seguir su condena. Lo que el referente expresa pues es su naturaleza emancipatoria bajo la estética del recuerdo. Sitúa al poeta no

como hacedor de la historia, sino como maquilador y artífice de la construcción estética de la emancipación del referente, otorgando su propia internalidad de la memoria que es la potencia de repetirlo, incluso alterado, pues siempre se define con algo del mismo nivel que él, con algo que le concierne a su sentido. La fiesta patria, la bandera, un himno, el ritual, la música, el desfile, el espectáculo, la exposición. En suma, el arte.

La memoria colectiva es repetición, como se dijo, aunque lo que se repite sea otra cosa, puede ser extrañamente semejante y casi idéntica a él. Por ejemplo las vírgenes remanecidas, por ejemplo las fiestas de recuperación de territorios, por ejemplo el acto caníbal, la reindigenización yanacona y las fiestas patrias de Chilacachapa.

La estructuración es una relación de fuerzas de poder, es la memoria en relación con el afuera, con la redefinición de las comunidades políticas. Pasemos pues a analizar la dinámica de estructuración.

4.4. Dinámica

Deleuze señala que: "la fuerza nunca está en singular, su característica fundamental es estar en relación con otras fuerzas, de suerte que toda fuerza ya es una relación, es decir poder: la fuerza no tiene otro objeto ni sujeto que la fuerza." (Deleuze 1987:99). Así, las dinámicas de la memoria vuelven a poner de manifiesto la crisis de la memoria escolástica que lleva a concebir la manifestación de la dinámica de la memoria en la acumulación y en la administración de lo acumulado. Las fuerzas de la memoria, las de las memorias en pugna, constituyen una acción sobre las acciones: incitan, inducen, desvían, facilitan, dificultan, amplían, limitan, hacen más o menos probable la existencia colectiva. (cfr. *Ibíd.*) En ese sentido la dinámica puede o no producir las formaciones de las que ya hablamos, en la que la memoria agregada es una posibilidad que surge de la dinámica misma de su memoria, como complementariedad y no como finalidad. La necesidad de recuperar la memoria puede derivar en la construcción de un museo, pero sólo la idea de pensarlo ya induce a otras acciones. La memoria no se resuelve en lo agregado.

Los *referentes construens* son fuerza accionada, fuerza puesta en acción, que forma la dinámica de la memoria actuando sobre acciones eventuales o actuales, futuras o presentes, inactuales o pasadas, existentes o inexistentes. En perspectiva dinámica, la memoria colectiva es un conjunto de acciones sobre acciones posibles, interpretaciones múltiples de la necesidad de acción. La relación de fuerzas adquiere valor en la distribución del espacio de la memoria (guarda, conserva, archiva, expone), en el ordenamiento del tiempo (programa, cronometra), en la redefinición de la comunidad política (crea sentido, inventa), en la memoria misma (construye *referentes construens*) y en la existencia colectiva (activa el sentido histórico)

Corolario de lo anterior se puede sostener que son dables una memoria estructurando, una memoria estructurante y una memoria estructurable. Las tres delinean la perspectiva constructivista de la dinámica de la memoria colectiva, como posibilidades reales de la memoria que expliquen su comportamiento y su movimiento, derivado de las fuerzas que lo producen, constituyéndose las tres en expresiones *emancipans de la memoria.*

4.4.1. Memoria estructurando

La memoria estructurando vive el tiempo, no es adinámica, y permite observar los incrementos de la acción que una estructura fija, impide observar. Hace evidente, por ejemplo, al considerar un monumento, sus cambios formales o la redefinición de sus sentidos, también los cambios de lugar. Por ejemplo, la movilización de estatuas o monumentos de un sitio a otro, son expresiones de la dinámica estructurando de la memoria. Por simple inspección, corresponde esta memoria a la lógica del movimiento de lo más estable y aún actuando en las tres formas de la formación de la memoria, se hace más evidente en la *memoria agregada.* Así pues, la memoria estructurando niega la posibilidad de una memoria estructurada. La memoria estructurada, sería una memoria muerta, una no-memoria desde esta visión dinámica.

4.4.2. Memoria estructurante

La memoria estructurante es una memoria en movimiento constructivo. Expone la acción misma de la memoria colectiva en relación con los procesos de construcción de comunidades políticas. Una memoria estructurante es aquella en la que los sujetos colectivos no sólo han decidido pensarla sino actuar sobre todos los planes de su realidad social. Desde un proceso de deliberación hasta la construcción de un museo, son expresiones de la memoria estructurante. Es la fuerza en pugna sobre lo inestable de la *memoria derivada*, actúa sobre los sujetos, las cosas y las acciones asignándoles una posición en la existencia colectiva. Es una memoria que da lugar.

4.4.3. Memoria estructurable

La memoria estructurable es otra capa de sedimentos que se forman paralelamente a la acción de la memoria en la colectividad, como probabilidad absoluta en apariencia. Se inscribe más directamente a la *memoria asociada* por estar en situación de captar todo lo posible. A su vez, refleja los resultados imponderables de la memoria sobre la redefinición de la comunidad política, de tal manera que la memoria estructurable es un azar de posibilidades. Es la que brinda la capacidad de observar que no sólo el futuro teje incertidumbres, sino como presente es incertidumbre y revela el proceso como resultado de unas posibilidades arbitrarias que modelan el sentido de continuidad pero que pudieron ser otras, relativizándolo. Es en esta percepción donde lo siempre-posible se va determinando por el segundo en el que una práctica tradicional frente a una nueva circunstancia devela el signo de la nueva costumbre. Es el proceso de gestación, no la génesis de la memoria.

4.4.4. Génesis y estructuración

La relación entre memoria colectiva y comunidades políticas es interrogada en dos sentidos: "¿qué significa la dinámica de estructuración de la memoria como forma de acción para la autodeterminación colectiva? y ¿cómo se forman las capacidades de la memoria para actuar en la redefinición de la comunidad política? La primera pregunta apunta a determinar el lugar de la estructuración de la memoria en la construcción deli-

berada y reflexiva del orden social, por parte de la comunidad misma, o sea, el sentido de la memoria en la redefinición de las comunidades políticas. La segunda, a la génesis de las capacidades de las fuerzas, es decir, a la génesis de su poder de acción -real y efectivo- en la redefinición de las comunidades políticas, para conducir efectivamente los procesos sociales.

La génesis de la memoria deriva de un complejo resultado de la emergencia de la interacción colectiva de todas las memorias -internas y externas- en un momento dado. Es singular a los hechos que configuran la memoria, pues una costumbre puede ser posterior al surgimiento de una historia o de un mito. O, a su vez, puede esta ser anterior a otro. Lo que sí es un hecho, es que la primera ritualización de la memoria colectiva será la síntesis de los tiempos de la génesis no como explicación de origen, sino como emergencia de la estructuración de la memoria en el presente.

La estructuración de la memoria en la memoria colectiva y en la comunidad política es el proceso, siempre ambiguo, indeterminado de acciones que conducen a percibir los *referentes construens*, como naturales de la comunidad política. Por lo tanto, la estructuración es polifónica, multitemporal, diversa y plural que, a partir de las diversas fuerzas puestas en acción, trata de organizarlas. Desarrolla una capacidad de autoconcentramiento para la regulación y de autonomía para la libertad colectiva, formando nuevos comportamientos colectivos, esclareciéndolos sea a través de narraciones o de imágenes, es decir, de referentes. Sin embargo, este panorama abierto devela un gran problema pues si la memoria es sólo posibilidad y probabilidad que acciona ¿entonces la memoria que todos conocemos es una ilusión que nos hace seres sin memoria? O, por el contrario ¿nos hace seres memoria para la memoria? o simplemente ¿nos hace sujetos de una simultaneidad siempre presente y en transformación permanente? Queda pues suspendida en su vigencia la necesidad de una filosofía que indague sobre la memoria en sí, sobre los comportamientos de la acción colectiva generados por la memoria y sobre el poder de la memoria y su capacidad para transmutar las cosas presentes.

4.5. Lógica

"La memoria aparece como natural, es decir sólo se hace inteligible, en la medida que aparece racional, esto es en la medida en que sus procesos se ven como procesos de pensamiento" (Peirce 1978:135). Dos elementos se deducen de esta máxima peirciana sobre la memoria, el primero conduce a su lógica, el segundo explicita el fundamento racional y reflexivo de toda memoria, aún cuando tenga implicaciones sicológicas. Aquí hemos tratado de realzar su carácter racional que la filosofía tradicional había dejado en el olvido. Nos detendremos un momento para exponer el punto de vista al respecto, para luego seguir en la lógica de la memoria como la hemos presentado.

Para Hegel, la memoria es parte del espíritu subjetivo, en tanto es una parte de su psicología. Construye una de las formas de la representación y es parte del espíritu teórico y no del práctico. Pero al concebirla como expresión reflexiva de las estructuras materiales, en relación con la existencia colectiva, la memoria expresa una racionalidad de la sociedad, que consiste en darse un lugar objetivo y concreto en el mundo, no un lugar subjetivo. La dicotomía hegeliana de los espíritus objetivo y subjetivo ha derivado en una relación que expresa su propia realidad típica, que da cuenta de la acción práctica como acción histórica racional y reflexiva, para coadyuvar a la redefinición de las comunidades políticas.

El fundamento lógico del modo de pensar la memoria colectiva, desde la lógica de la estructuración de la memoria, es "una idea simple, primero; una idea relativa-ordinaria segundo; y una forma simple de combinación de una unión directa de dos ideas, pero que no es susceptible ella misma de reducción a una pareja de parejas, sino implicando la idea expresada, tercero" (Peirce 1978:104)

La primeridad es el estado vivo de la representación, no son los hechos mismos sino la representación de ellos, en su expresión más libre y espontánea. Es lo que es, sin consideración a ninguna otra cosa. Es el sentimiento de pasado, puramente cualitativo presente en la inanalizada presencia. Es su propia presencialidad.

La secundidad es lo aplicable tal como es en tanto oportunidad que puede y que hace, que tiene poder y que conquista. No es la sensibilidad ingenua de la presencialidad de la primeridad, pues se ignoran. En principio ni memoria ni comunidad política se reconocen. Es la aplicación sobre la memoria según peierce. Es lo aplicable a lo que es tal como es, pero sin consideración a nada que medie entre ellas. Como ignora a la primera es una relación de lucha, como el surgimiento de la otredad. Constituye el universo de choque, el espacio de luchas, la sede formal de la relación. Sensación de esfuerzo/resistencia. Es el aspecto de existencia en su aspecto brutal de obstáculo a la voluntad. Sin consideración de ninguna ley de acción con lo que es el derecho no la costumbre un buen exponente. La comunidad pre-existente, las personificaciones y los actores concretos.

La terceridad es la categoría cuya irreductibilidad se define frente a las categorías de presencia y oposición. Es la categoría bajo la que se recogen todos los fenómenos descriptibles como <terceros>, en los que se detecta la mediación. La mediación es autonomía, como matriz de las pluralidades pensables. Es "la racionalidad razonable" (Pierce 1978:35). Lo cual la constituye en un fenómeno de significación.

La lógica de la estructuración de la memoria colectiva es una lógica fenomenológica-constructivista que revela la *pragmática* de la memoria, en la terceridad peirciana. En esa lógica la memoria es la primeridad, la comunidad política la secundidad y la redefinición la terceridad. Por lo tanto, las representaciones de la memoria son su primeridad, las estructuras sociales objetivas su secundidad y las prácticas históricas su terceridad (v*id infra*). Se expresa la lógica del movimiento en un tiempo culturalmente construido que es la primeridad, en un espacio social concreto que es su secundidad, y en las relaciones sociales efectivas que son su terceridad. Hallamos pues una perfecta *adequatio rei et intellectus* para expresar nuestro objetivo que, de manera reiterada, es la relación memoria colectiva-comunidad política, en el que la terceridad es la relación, la primeridad la memoria y la secundidad la comunidad.

En las formas de pensar la memoria en relación con la acción la lógica de la memoria se establece en tres partes igualmente. La primeridad es la *memoria conservans*, la secundidad es la *memoria emancipans* y la terceridad es la *memoria territorialis*.

Bajo esta forma se expresan las manifestaciones de la conservación que es presencia, pues así es como generalmente se encuentra, la liberación de la fuerzas *emancipans*, constituye la fenomenología de las resistencias y de las necesidades complejas de los sujetos que construyen sus referentes. El espacio de esa confrontación es el campo, *memoria territorialis*, en que se expresan todas las tensiones que conducen, a partir de la producción de referentes, a la redefinición de las comunidades políticas. En ella se despliegan todas las estrategias de acción y reacción de las memorias *conservans* y *emancipans*.

No interesa demostrar que esta lógica procede en la formación y en la dinámica, pues se trataría de reducir la complejidad a la estructura lógica del discurso filosófico. Interesa, por el contrario, adentrarnos en un nivel mayor de complejidad que dé cuenta de la memoria colectiva en sus múltiples procesos. Esta estrategia simplemente nos ahorra espacio para la explicación de los contenidos de las formas de la memoria colectiva que se expondrán en el apartado siguiente (*vid infra*).

En la problemática de la memoria (*vid. cap. 2*), señalamos tres problemas que se relacionan directamente con las transformaciones de la memoria y con su estructuración. El tiempo es la primeridad, el espacio es la secundidad y la alteración es la terceridad. Pero todas ellas son una primeridad de la transformación, las formas identitarias y políticas que se expresan son su secundidad y la terceridad es la experiencia colectiva que se asume histórica. En la primeridad del tiempo aparecen los cambios de percepción e interpretación pues así como los referentes de la memoria cambian, los códigos interpretativos también. Ellos son reflejo de un cambio que incluso define la conducción de la memoria, la redefinición de los sujetos y la organización cultural y política de la memoria. Así, las representaciones están siendo alteradas y los sentidos de duración y permanencia también, coadyuvando a que las acciones y las estrategias se redefinan. Esta condición de la transformación expresada como problemática es una realidad compleja y sustancia de la primeridad.

Ahora bien, las expresiones de las memorias colectivas, en las comunidades políticas se observan a través de dos dimensiones complementarias, las políticas de la identidad y las políticas de la diversidad. Las políticas de la identidad son políticas

que procuran reafirmar a las personas en un mismo sentido de comunidad mediante la redefinición de las relaciones sociales, las políticas de la memoria y las políticas del reconocimiento de los otros. Las políticas de la diversidad son aquellas que inciden sobre los hábitos, comportamientos y costumbres políticas que se hacen pluralistas y tolerantes. De esa manera, constituimos la secundidad que es coherente con la esencia misma de una comunidad política.

Así pues la alteración es la terceridad. Por eso se ha insistido en una filosofía que dé cuenta de los procesos de transformación y se ligue a la redefinición de las comunidades políticas, como evento de generación de la alteridad. ¿Es posible ser otro siendo sí mismo? ¿Cómo puedo explicar mis cambios individuales en la diacronía? ¿Puedo trazar una analogía entre esos cambios y los que pueden suceder en una colectividad? Las respuestas a ello están en Morin en **Pensar Europa**, pero también están en los rituales de apropiación territorial. Es una idea común que una vez desaparecidos los pueblos de indios en el siglo XIX, o incluso en el siglo XX los resguardos, desaparecieron con ellos sus habitantes indios. Con esa idea recorrimos el Macizo Colombiano esperando no encontrarlos. Sin embargo, en este instante se puede decir que esa apreciación histórica y bien documentada, se revela como falsa. Muchas personas de los llamados indios no desaparecieron, se replegaron a los montes, es decir a la veredas de los municipios y allí se han reproducido en silencio. Una cosa es haber salido de la parte urbana del poblado, otra desaparecer. Este es un cambio accidental, es un fenómeno de alteración. Pero las alteraciones a que hacemos referencia son cambios de cualidad.

De esta manera nuestra definición de memoria se hace manifiesta como el proceso racional de construcción de referentes, que le permiten a una comunidad apropiarse históricamente de su destino. Esa actualidad si bien les permite relacionarse con los predecesores y los sucesores, lo cual es garantía sólo de determinadas percepciones de continuidad, se realiza exclusivamente resolviendo las contradicciones y conflictos con quienes nos rodean, es decir, con nuestros contemporáneos. Sin embargo, se puede decir que la formación de un ancestro lo trae del mundo de los predecesores al de los contemporáneos, actualizándolo.

4.6. Formas

A través de la dinámica de la memoria colectiva aparecen las formas de las *memorias assimilantis, potentis*, *sensus* y *corporalis*. En estas formas están la totalidad de las determinaciones de la memoria y, por lo tanto, expresan todos los fenómenos de la memoria colectiva. Su importancia radica en ello, pues si bien hasta ahora se ha hecho gala del constructivismo de la memoria y en la fenomenología de los procesos de construcción, estas memorias son el lugar para una fenomenología pura de las cosas. Con ello se constituye el orden de la memoria colectiva y el orden de las políticas que ella conlleva.

Finalizamos con la lógica de la forma, que es la lógica del orden de la reflexión filosófica. El orden aquí propuesto es totalidad pensada y actuante, de manera relacional y simultánea, según el referente que se ponga en juego.

4.6.1. Memoria assimilantis

La *memoria assimilantis* es una forma de la memoria basada en la asimilación, que producen las creencias, las percepciones y las representaciones que creemos nos identifican. Está referida en términos de semejanza y diferencia. Es, por lo tanto, la memoria que genera alteridades e identidades, diferenciaciones que enriquecen las dinámicas de la diversidad. Por ser actuante, las formas de asimilación de la diversidad se hacen bajo estrategias o acciones pluralistas. Es en cierta forma política, lo que permite diferenciarla de las formas de poder.

La *memoria assimilantis* es la memoria que adquiere formas políticas, como por ejemplo, los procesos de indigenización o reindigenización, la nacionalización de una identidad, la yanaconización.

4.6.2. Memoria potens

Es una facultad cuya fuerza construye un poder, no una política. Es más que acción-interacción. Si la *memoria assimilantis* es política, esta sería una memoria de lo jurídico. Todas las expresiones colectivas tienen *potens*, cuya vitalidad sólo es demostrable en relación con otros. La *memoria potens* atraviesa todas las actividades de la sociedad.

4.6.3. Memoria sensus

La *memoria sensus* es la memoria de la emocionalidad. Es la dimensión sicológica. Una *memoria sensus* es manipulable, puede derivar en movimientos nacionalistas o fundamentalistas religiosos. En ella se produce la afectividad a la comunidad política y a sus proyectos.

De otro lado, es la que crea las producciones estéticas de la memoria. Es el campo de la diosa Mnemesine. En ella no se producen las certidumbres sobre las incertidumbres de la sociedad, pero las adorna, las arregla, las comunica. La *memoria sensus* entonces adquiere un tercer nivel, que apoya al emocional y el estético, que es el comunicacional.

4.6.4. Memoria corporalis

La *memoria corporalis* es la memoria de las formas colectivas, de las costumbres, de los hábitos y de los patrimonios. Es de las formas colectivas porque nos permite distinguir unos cuerpos sociales de otros, nos permite entender nuestra memoria gregaria. Es la memoria en la que un colombiano se distingue de un mexicano por sus actitudes. Sin embargo, no es *subjectus*. Es la memoria de los hábitos y las costumbres porque ellos se marcan en los cuerpos de los individuos. Por ejemplo, es la que se configura relacionando la *memoria sensus* de la música, la *memoria assimilantis* de una política que tenga por objetivo hacer cantar a todos los colombianos y la *memoria potens* -la fuerza derivada de la acción para hacer efectiva la política.

En el ejemplo, la música colombiana como *memoria sensus*, es reorientada por una política cultural que tiene por objetivo hacer cantar a los colombianos, cuyo *potens* está en poder hacerlo. Si se llevara a cabo, la memoria musical se instalaría en las neuronas, en las cuerdas bucales, o en los oídos de la gente.

Finalmente, esta memoria se ubica en los patrimonios, no en los monumentos, pues los patrimonios ya son significantes de memoria. Allí, la *memoria corporalis*, está en la cosa, pero la cosa puede hacer reverenciar un cuerpo.

B. SEGUNDA PARTE
ETNOGRÁFICA - CONSTRUCTIVISTA

1. LA CONSTRUCCIÓN DEL PASADO

El pasado es una construcción cultural en la que una comunidad (académica o étnica) apuesta a la imposición de una particular visión sobre unos hechos remotos, desafiando las percepciones que sobre lo mismo pueden tener otras colectividades que se le enfrentan. La significación asignada a tales hechos presume que, aunque distantes en el tiempo, cooperarán en la apropiación del presente y allanarán la participación en el futuro. De la forma como se precise la relación hechos remotos-hechos actuales surgirá el sentido y su potencia. El fin de producirle un nuevo sentido al pasado es someterlo estratégicamente y configurarlo en un particular y legítimo horizonte de comunidad política resignificada, mediante un procedimiento similar al de la actualización mítica sugerido por Mircea Eliade, en *el Mito del eterno retorno* (1987), cuya fuerza imaginaria -mágica y terapéutica- es análoga a lo planteado por Michael Taussig en *La Magia del Estado* (1992).

La reflexión en este capítulo se liga a un doble interés conceptual: el primero, es ponderar no sólo cómo el pasado es inventado desde el presente mediante una

lucha infernal de poderes, algunas veces revestidos de confrontación académica y experta. El segundo, es examinar cómo se está respondiendo en la actualidad al tema de la construcción y redefinición de las comunidades políticas. La naturaleza de estas dos cuestiones, obviamente, convoca a los especialistas del pasado -entre ellos a los arqueólogos-, a la vez que atrae a los expertos del presente -por ejemplo a los politólogos-, configurando un escenario que enfrenta distintas percepciones éticas, políticas, ideológicas, disciplinarias, teóricas y metodológicas para abordar no sólo el pasado en sí, sino también las relaciones entre pasado y presente en una colectividad.

La producción de sentido es fuente de acciones individuales y colectivas, por lo tanto, propensa a lo político. Si las acciones derivan en comportamientos, el sentido puede ser parte de la conducta y a la sazón, presentarse como forma cultural. Al asignarle un significado actual al pasado, este deja de ser representado como un asunto del ayer, de la historia como recuento de lo ocurrido y se transforma en materia del presente -construido, delimitado, contextual e históricamente configurado- como un ingrediente que coadyuva a renovar y a reestructurar las relaciones, representaciones y prácticas concretas de las comunidades, en un tiempo particular y en unos espacios específicos. Autores como García Canclini (1981), Geertz (1989), Bourdieu (1995), Friedman (1992), Giddens (1996) y Ricoeur (1985), coinciden en ello desde distintos puntos de vista.

El suceso cultural que se desprende de ello es la percepción sobre el destino de un pueblo como posibilidad y no como fatalidad; que es, a juicio de este capítulo, resultado del desplazamiento de la noción de una historia heredada y naturalizada en la que es imposible intervenir, hacia una idea de historia (histórica y humanizada) en la que no sólo se participa, sino que se precisa de proceder a ello. A partir de tal operación nace y se establece de manera distinta la relación que las colectividades instituyen con la historia, la cultura y la política. Dicha relación sustituye los designios del pasado recibido por los retos y conflictos de un pasado a construir; es decir, por las luchas derivadas de intentar dotar de sentido y significado la realidad, que promueven quienes piensan que la historia es un acto irremediablemente cotidiano, conflictivo, permanente e inacabado y reconocen que la historia la hacen los

sujetos que están vivos al resolver los asuntos vigentes y precarios de sus relaciones sociales.

En adelante, se reflexionará sobre la construcción y uso social del pasado; en particular, sobre los corolarios que tal construcción puede avivar en el debate académico de la Historia, la Arqueología, la Antropología y la Política. Se analizará de manera especial el vínculo entre pasado e identidad, en alusión a la construcción de "lo yanacona" que el movimiento indígena, de un segmento de los habitantes del Macizo Colombiano, realiza en torno a su etnicidad y en referencia especial al eventual papel de la Arqueología en ello. Se tomarán en cuenta algunas situaciones acontecidas desde que dicho movimiento se interrogó acerca del etnónimo de su pueblo, el origen de su procedencia y su presencia en el Macizo a lo largo del tiempo.

Con seguridad algunos elementos de los aquí tratados no son nuevos en las discusiones teórico-metodológicas de los historiadores, arqueólogos, antropólogos y politólogos, pero se aspira a sembrar una inquietud que pueda ser útil para quienes algún día lleguen a investigar sobre el pasado y el presente en esa región. Cuestión que bien puede ser extendida a todos aquellos que se dediquen y se enfrenten a los problemas derivados del uso social que del pasado hacen las comunidades políticas. De esta manera, aquí se trata de pensar la relación que los estudiosos sobre el pasado en general, y los arqueólogos en particular, pueden llegar a tener con la búsqueda de la identidad de un pueblo.

1.1. La construcción de sentido y reindigenización

Este trabajo se circunscribe al movimiento yanacona, que es un movimiento social -indígena- caracterizado por la compleja dinámica de transformación social, económica, cultural e institucional que viven los pueblos (en el sentido de nacionalidad incipiente o de comunidad política étnica) hoy en día y que ha planteado la revisión de su pasado. Por simple inspección, se observa la existencia de un sujeto no académico (el movimiento yanacona) que es definitivo en la conformación de la dinámica y en la configuración de sus escenarios y problemas, pues son sus líderes, profesores, madres comunitarias, comuneros y estudiantes, quienes insertan en el

debate académico las peculiaridades de las discusiones sociales y políticas que sobre su pasado les genera el presente, por efecto del avance de la reconstrucción de su comunidad política.

La naturaleza del anterior escrutinio introduce el inevitable conflicto que los estudiosos del pasado deben enfrentar, pues frente a los productos o resultados parciales propios de la investigación académica, las mujeres, los padres, los estudiantes, los profesores, en fin, la propia dinámica de sentido de la comunidad, no sólo toma distancia de sus aportes teóricos o etnográficos e incluso arqueológicos, sino que también puede llegar a imaginar, concebir, anticipar y elaborar un universo original y propio que busca diferenciarse de estos y lo autoapropian. Se establece la confrontación entre sujetos académicos, campesinos, terratenientes, no yanaconas e, incluso, entre los mismos yanaconas; se manifiestan los poderes, saberes y técnicas que sobre escritos históricos, tradiciones orales, vestigios arqueológicos y registros visuales ejercen distintas interpretaciones en las que no existen límites para involucrar otras épocas, teorías, lugares, etnias y culturas.

Los conceptos que en este apartado se definen -construcción social de sentido, reindigenización y comunidad política- pretenden establecer un nexo entre cultura y política, que se desprende de entender dos cosas: la primera, que es un pensamiento que recoge lo planteado por Berger y Luckman (1977) cuando definen la construcción social de la realidad como una cuestión de producción de conocimientos. Y, la segunda, que la "cultura es la producción de fenómenos (...el pasado es uno de ellos...) que contribuyen, mediante la representación o reelaboración simbólica de las estructuras materiales, a comprender, reproducir o transformar el sistema social, es decir todas las prácticas e instituciones dedicadas a la administración, renovación y reestructuración del sentido" (García Canclini 1981:32). Las maneras para producir conocimientos y dotar de significación al pasado se insertan en las estructuras materiales de los grupos para buscarle solución a la pobreza y superar la marginación; entre los yanaconas surgieron, por ejemplo, para legitimar su movimiento (defensa del Cabildo Indígena como autoridad), adquirir tierras (institucionalización del problema ante el Incora y la Comisión de Ordenamiento Territorial) y financiar proyectos (crear trabajos y empresas productivas). "La cultura -enfatiza

García Canclini- también cumple la función de reelaborar las estructuras sociales e imaginar nuevas..." (García Canclini 1981:33).

La relación con el pasado es central para configurar el modo de construir socialmente el sentido (Guber 1986); así pues, la construcción social de sentido es generadora y conducente de las identidades colectivas mediante las relaciones, conflictivas o no, entre individuos y comunidades, que forjan a los movimientos sociales, ya que en estos, los sujetos configuran su destino, transforman su entorno y se autodefinen a sí mismos. Es decir, es la fuente y la parte de la redefinición y apropiación de una identidad colectiva. Por lo tanto, además de ser su dispositivo generador, es también su modo de transmisión. En tanto fuente, apela a la autocomprensión y al autoreconocimiento de la comunidad, Wenceslao Fernández, Gobernador yanacona de San Sebastián en 1992, señaló:

> "...uno que está dentro de la región no valora lo que hay ahí. Prácticamente todo le parece tan natural, le parece tan sencillo que le resta importancia. Pero ya cuando vemos un documento en donde nos dicen, bueno que el compadrazgo de la guagua, los de abajo, los de este mundo y que los de arriba; que nos dicen la cuestión de la vestimenta, que nos dicen la forma de organización y la forma de trabajo, pues nos hacen ver que nosotros tenemos muchos valores y eso es bueno, aunque, desafortunadamente, de pronto, desconocíamos que eran valores." (Anotaciones de campo, 1992)

Mientras que tal comprensión se vive entre los yanaconas como un drama, para otros es la razón por la cual lo yanacona se ve fragmentado, disperso, desorientado y hasta oportunista. Lejos de serlo, por el contrario, es tan compleja la circunstancia reflejada por Fernández, que requiere de destrezas teórico-metodológicas para abordar su formal y esencial contradicción, polisemia e incompletez, porque lo que está describiendo en realidad es una tensa y tenaz redefinición de su comunidad política, que en realidad está sucediendo, que conlleva luchas internas entre resguardos y comunidades y luchas externas entre ellos y su entorno regional, por ejemplo. Además, por ello, su cotidianidad se alteró, se formaron grupos, emergieron conflictos, aparecieron

prácticas que antes no existían, se transformó el liderazgo, las costumbres se cuestionaron tanto como se reivindicaron y surgieron nuevos sujetos, etc. Los anteriores elementos, simultáneamente, se constituyeron en ingredientes de las nuevas determinaciones sociales de los acontecimientos que se fueron produciendo: peleas, divisiones, alianzas, desavenencias, reparos, sueños, encuentros y desencuentros, convergencias y divergencias, flujos y reflujos y propósitos, entre otros. *Vr. gr.* el mismo Fernández, señaló en un seminario en el que participaron expertos del pasado y autoridades yanaconas en 1992:

> "Siendo demasiado franco en un comienzo lo vi como demasiado duro para nosotros. De pronto hasta llegué a plantear que tenía un aspecto detectivesco porque así de pronto me llegué a sentir. Porque siendo francos se trataba, prácticamente, de corcharnos, a los que estábamos acá... pero de todas maneras después pensando un poco, de pronto me di cuenta de que las intenciones de ustedes podrían ser sobre cuánto, digamos, de qué firmeza teníamos nosotros hacia ese ideal que estamos persiguiendo pues el proceso de la yanaconidad sigue..." (Anotaciones de campo: 1992).

En tanto parte, el sentido -"ese ideal que estamos persiguiendo"- prefigura una idea de futuro que generalmente se plantea en forma de proyecto político -"el proceso de la yanaconidad"-, recoge las tensiones propias de la construcción de comunidad política y las nuevas determinaciones sociales -señaladas ambas en el párrafo inmediatamente anterior-, valora la existencia histórica del grupo como cultura y como pueblo -relaciona tradiciones con la evaluación del presente-, reconoce y negocia con sus antagonistas -"lo vi como demasiado duro"- y da significado a las eventuales acciones que ponen en marcha los dispositivos de su organización social y de sus instituciones -"qué firmeza teníamos...".

A las distintas formas que asumen las reconstrucciones de algunas etnias como la yanacona, y a las transformaciones identitarias que conllevan, se les conoce genéricamente como reindigenización. Para efectos de este trabajo se define la reindigenización como un proceso -particularmente complejo- de transformación de la comunidad política de un pueblo indígena (en el sentido de nacionalidad incipiente),

basado en la articulación reflexiva en la arena política local, regional y nacional, de reivindicaciones de lengua, tradiciones, costumbres, aboriginalidad, etc., y/o demandas de derechos legales de los pueblos indígenas. La indigenización sería el proceso mediante el cual un grupo de personas que, adscritas a las categorías de colono, migrante, citadino o campesino y/o negro, blanco o mestizo, y/o forastero en general, opta por adscribirse a un proceso de reindigenización o a organizarse con base en el modelo legal indígena de una nación. Como fenómeno antropológico, sociológico, histórico y político se extiende por los cinco continentes; es decir, la reindigenización no es ajena a la diversidad étnica mundial, tanto que se podría distinguir como una característica globalizada de los pueblos indígenas actuales. Casos similares al yanacona suceden *vr. gr.* entre los inuit de Canadá, los tinglit de Estados Unidos, los chontales de México, los chorotegas de Nicaragua, los miskitos de Honduras, los bribris de Costa Rica, los mapuches de Chile, los matacos de Argentina, los pastos de Colombia, los kurdos de Irak, los kachines de Birmania, los bereberes de Argelia, los ainos de Japón, los samis de Finlandia, los nenets de Rusia, los miaos de China, los afares de Eritrea, los tigres de Somalia, y los kanakes de Australia, entre muchos otros.

Bartolomé, desde una perspectiva cultural, introduce la noción de *transfiguración cultural* "como las estrategias adaptativas que las sociedades subordinadas generan para sobrevivir y que van desdibujando su propio perfil cultural: para poder seguir siendo hay que dejar de ser lo que se era." (Bartolomé 1987:34). El concepto de *etnogénesis* más antiguo, pero menos exitoso, fue propuesto por Whitten (1979), para dar cuenta del papel de la etnicidad en el renacimiento de comunidades indígenas que etnohistóricamente habían desaparecido. Así mismo, existen conceptos menos utilizados como *revitalización étnica* y *proceso de visibilización de las diferencias*. En el debate sobre tradición y modernidad este fenómeno se ha entendido genéricamente como la "invención de las tradiciones", concepto cuyo origen está en el libro de Hobsbawm y Ranger (1983). Dentro de cierta tradición antropológica esencialista, la reindigenización tiende a ser relegada del interés académico por incluir elementos ajenos a las culturas tradicionales de los pueblos. Esencialismo que, no está por demás decirlo, también lo es de ciertos sectores al interior de los pueblos indígenas.

1.2. El Macizo y lo yanacona

Los yanaconas tienen una fuerte identidad regional y étnica. Conciben como sinónimos ser del Macizo y ser yanacona. En cambio, la investigación arqueológica cuando habla del Macizo Colombiano invoca a San Agustín. La bibliografía existente, que abunda, Lunardi (1935), Pérez de Barradas (1943), Cubillos (1968), Reichel (1973), Hernández de Alba (1979), Duque Gómez (1983), Sotomayor y Uribe (1987) y Llanos (1988), da cuenta de ello. Si se tiene en cuenta que la noción regional -Macizo Colombiano- "corresponde a una noción de territorio definida por el uso cotidiano de sus habitantes... consideración... útil en virtud de que se opone a quienes consideran que el Macizo Colombiano es una prolongación de la cordillera de los Andes que llega hasta el valle del Cauca" (Zambrano 1993:24), se advierte sobre la existencia de un componente cultural y otro geográfico en el espacio del Macizo; el primero, que lo contrae se denominará Macizo cultural; el segundo, que lo expande, Macizo geográfico[4].

Tal diferenciación es útil solamente para hacer evidente la identidad regional en el área del Macizo Cultural por contraste de la carencia identitaria regional en el resto del Macizo Geográfico y para señalar los cambios que se dieron en la percepción del espacio entre 1991 y 1995. La regionalidad maciceña es bastante plural: gente indígena, mestiza, blanca y negra, campesinos y colonos reconocen tenerla. Otorga una fuerza identitaria, sentido de pertenencia y sentimientos de colectividad importantes, que no se encontraron en ninguna otra zona del Macizo geográfico, y aunque su diversidad pueda parecer irreconciliable, se puede identificar un área cultural ya que sus habitantes comparten pautas y rasgos culturales comunes (orígenes, historia, territorio, costumbres, religiosidad, idioma y giros lingüísticos, tradiciones, apellidos y parentescos) fácilmente reconocibles.

[4] El Macizo cultural se ubica únicamente en los municipios de San Sebastián, La Vega, Bolívar, Rosas y La Sierra, en el Departamento del Cauca, formando una suerte de centro del Macizo geográfico. El Macizo geográfico se extiende desde Nariño hasta el Valle del Cauca, según Guhl (1945); la parte caucana del Macizo geográfico incluye, además de los municipios del Macizo cultural, a Silvia, Totoró, Paletará, Paispamba, Timbío, Popayán y Cococonuco, y los municipios paeces de la región de Tierradentro, entre otros. Los habitantes de los municipios aledaños al Macizo cultural, Sotará (excepto la zona de Río Blanco), Patía, Paletará, Coconuco, Inzá, Belalcázar, Timbío, Florencia y Santa Rosa en el Cauca; San Agustín, Saladoblanco y La Plata en el Huila; La Cruz, San José y El Tambo en Nariño, no se consideraban parte ni del Macizo cultural ni del geográfico antes de 1995.

Sin embargo, tal convergencia de rasgos culturales comunes no es coincidente con las adscripciones identitarias locales (municipales, raciales, étnicas, clasistas y productivas). En cuanto a las étnicas, hay indígenas yanaconas, indígenas genéricos declarados como tales e indígenas disimulados que dicen no ser yanaconas ni nada, hay campesinos yanaconas y yanaconas campesinos, hay negros que dicen ser yanaconas, etc. ¿Por qué unos pobladores se adscriben a un etnónimo y otros no, si comparten una misma cultura, territorio, orígenes, historia, etc.? Además, el nivel de certeza respecto al etnónimo yanacona varía de resguardo a resguardo. Mientras Río Blanco es su más acérrimo defensor, Pancitará lo problematiza oponiéndolo a lo Quillacinga, y a Caquiona ni le va ni le viene.

Pero estas diferencias no son todo, pues al interior de cada uno de los resguardos existen asimetrías en relación con la apropiación del nombre, entre sus moradores, lo cual acaba por complicar el panorama, seguramente porque no existe ni una Historia, ni una Antropología, ni una Arqueología que pueda llamarse yanacona, porque ni ellos la han hecho, ni existen expertos dedicados a explorar de manera constante y regular ese pueblo en particular. De hecho, el pasado yanacona está aún disperso en sus montañas, aunque progresivamente se da a conocer con los aportes de los historiadores yanaconas, Chicangana, Hormiga y Palechor (Loaiza 1995:30ss) y con los esfuerzos realizados por tesistas de la Facultad de Humanidades y del Departamento de Antropología de la Universidad de Cauca.

Los trabajos arqueológicos sobre la región del Macizo Colombiano no son sistemáticos y los datos históricos son dispersos y en algunos casos meras conjeturas; pese a ello, lo poco existente -independientemente de su calidad y temporalidad- fue incorporado por los yanaconas para hallar respuestas a su inquietud: ¿quiénes somos, cómo nos llamamos, por qué vivimos en el Macizo? Los usos y abusos, las coherencias e incoherencias, los aciertos y equivocaciones, las formulaciones y reformulaciones son corrientes en la construcción de sentido y la significación de lo indígena yanacona no está exenta de ello. Poco a poco las preocupaciones por la razón de su etnónimo, de su origen como pueblo y de su presencia en la región, se emplazaron de manera reflexiva y conflictiva en el presente de sus comunidades, sugiriendo los problemas que aquí se tratan. Uno de ellos es que los pasados de su

pueblo y su región, vagamente estudiados por algunas disciplinas sociales y humanas, fueron interrogados e introducidos al discurso de la identidad. Para analizar acá tal postura el capítulo no se concentrará en un análisis de la producción arqueológica en relación con la identidad de los actuales yanaconas, sino más bien en algunas consideraciones académicas que surgen al dar cuenta del nexo entre la idea del pasado y el movimiento étnico, que también está indagando y pensando su pasado.

Al erigirse los yanaconas en interlocutores presenciales de lo académico, y ante ideas como la necesidad de incorporar -con sus problemas y matices- la mirada yanacona sobre la interpretación del dato arqueológico o del dato historiográfico, se ha generado confusión y extrañeza; sobre todo, en quienes piensan que la realidad indígena objetiva del Macizo Colombiano es improvisada, oportunista y aculturada, concepción que de ser aceptada tornaría improcedente la averiguación técnica de su antigüedad histórica y arqueológica, con lo cual se está aquí en franco desacuerdo[5].

La movilización identitaria como expresión actual de la realidad yanacona, pone de manifiesto la vigencia de su antigüedad subjetiva y la validez de la objetiva acción racional de su política, vale decir, de su particular concepción y narración del pasado y su correspondiente institucionalización e instrumentación. Sin embargo, la movilización es concebida por sus detractores como irracional a la luz de la suspicaz coherencia técnica de los datos que indican la defunción etnohistórica de los primitivos habitantes del Macizo Colombiano. Cosa por demás obvia, pues nadie espera que estuviesen vivos. Pero si de ahí se deduce que la inevitable desaparición de miembros de una comunidad es correlativa a la extinción de su comunidad política, debe producirse mucha explicación convincente.

La incipiente investigación sobre el pasado -en particular la arqueológica- en el territorio yanacona, sugiere la necesidad de continuarla. Ojalá pueda contemplar

[5] La discusión sobre el pasado es problemática para las comunidades; ellas la enfrentan de distinta manera. En un encuentro organizado por la Red de Solidaridad con las organizaciones indígenas del Tolima, en 1997, los líderes allí presentes manifestaron que "la discusión sobre lo pijao, nos confunde. Preferimos organizarnos como indígenas." (Anotaciones de campo del autor). Problemática similar a la de los yanaconas es la de zenúes, pastos, pijaos, totoroes, baché, kankuamos y coconucos, entre otras etnias colombianas.

en sus propósitos, además de los problemas planteados por su propio quehacer, la discusión que surja sobre lo aquí expuesto, y algunas consideraciones ya referidas por la investigación geográfica (Guhl 1945), histórica (Romoli 1962; Friede 1944; Buenahora 1995) y antropológica (Zambrano 1993). Las evidencias arqueológicas (tambos, material de superficie, cerámica, estatuaria y lítica) de un poblamiento antiguo y complejo, lingüísticas (quechuismos existentes en el uso corriente, en la toponimia, antroponimia y onomatonimia actual), históricas (tradición oral, mitos, conflictos, vida cotidiana e institucional), del pasado yanacona van a su aire por el Macizo sin importarles que el apellido Magin sea un apellido aymara de Oruro, Bolivia, llevado por una joven rubia, nacida en el Valle de Jambimbal, una vereda del Corregimiento campesino del Rosal, o que una estatua de 3000 años se designe yanacona, por el sólo hecho de encontrarse en el Macizo geográfico.

1.3. Configurando realidades

El siguiente evento es importante registrarlo con agudeza, pues resume lo que es aquilatar una construcción de sentido. En 1987 en el Macizo Colombiano existían nominalmente cinco resguardos indígenas (Guachicono, San Sebastián, Río Blanco, Caquiona y Pancitará), pero no yanaconas. Cuando sus pobladores intentaban revisar su pasado, concluían que eran o bien paeces, o bien quillacingas o simplemente de raza indígena. Nunca yanaconas. En Río Blanco, por ejemplo, al darle el sentido de lo paéz, a su herencia indígena, por allá en el año 1981, algunos profesores del Colegio Los Comuneros intentaron copiar tradiciones de esa etnia e incluso enseñarles a los estudiantes palabras en *nasa*. Parezca lo que parezca para comprender este episodio es necesario evitar hacer un juicio de valor, que es lo primero que se ocurre para explicarlo, pues abriga una complejidad sorprendente que, en principio, puede ser interpretada como una de las múltiples tentativas de una producción social de sentido.

El acontecimiento resulta relevante para evidenciar cuando menos cuatro cosas de singular importancia, empírica y teórica, para el argumento de este capítulo: la primera da constancia de una búsqueda permanente de algunos habitantes del Macizo para dotar de sentido a su existencia como seres humanos, ciudadanos y como

pueblo, la segunda proporciona información para argumentar que el sentido es un fenómeno anterior y conducente a la redefinición de una identidad colectiva, la tercera transmite la idea de la capacidad estructurante que el sentido tiene al movilizar dispositivos sociales e institucionales como la escuela, y la cuarta, que el sentido es una dinámica que es capaz por sí misma de neutralizar, aniquilar, restaurar o crear otros sentidos. ¿Por qué no prosperó el sentido paéz de Río Blanco de 1981 o el quillasinga de Pancitará de 1992 y sí el yanacona de la Dizimac de 1990?

En 1990, nueve años después de tal caso, aparece por primera vez el nombre "yanacona" para identificar como tales a una parte de los indígenas del Macizo Colombiano, en el marco de su movimiento regional que por esa época se llamaba Directiva Zonal Indígena del Macizo, Dizimac. Es preciso hacer dos advertencias sobre las que se volverá más adelante: la primera es la apropiación tardía del nombre ya que desde 1944, a raíz del libro *El indio en la lucha por la tierra*, Friede (1944) indicó que el Macizo Colombiano fue poblado por yanaconas[6]. La segunda es para resaltar "una parte de los pobladores", porque para 1994, se constató la existencia de otras personas - habitantes de pueblos que habían sido hasta principios del siglo XX resguardos (El Rosal, Santiago y San Juan)- que se reconocían como indígenas, pero no como yanaconas y quienes tampoco tenían interés alguno de autonombrarse o definirse como pertenecientes a una etnia.

El libro marca un hito en la reindigenización yanacona, pero sólo unos pocos líderes lo conocen. Es equívoco pensar que el fortuito encuentro del libro de Friede diera conciencia a los yanaconas de lo que son, pues tomar el nombre del libro no significa, ni quiere decir, que no existiera la percepción, conocimiento y sentimiento de ser indígenas, juicios que estaban presentes antes de 1990 y todavía hoy son fuertes[7]. Es más atinado ponderar por qué la conciencia de ser indígenas fue bautizada con el nombre yanacona y cómo se inició y desarrolló su apropiación, es decir, cómo ha sido el proceso de reindigenización designada ya como yanaconización. Palechor,

[6] Después de 55 años, la inquietud de Friede sobre "el origen cierto de los habitantes indígenas de los resguardos del Macizo Colombiano, sólo lo sabremos mediante serios estudios etnológicos." (Friede 1944:18), es posible que se logre, si se explican o descubren los mecanismos mediante los cuales los yanaconas dan sentido al pasado en el contexto actual de sus aspiraciones sociales, culturales, económicas y políticas.

[7] Existen varios documentos que señalan la lucha de estos indígenas por la tierra y por preservar su identidad y su derecho. Luchas que se remontan -por lo menos las documentadas- a 1732. (Cfr. Friede 1944).

líder indígena, citado por Myriam Jimeno, describe con claridad el sentido indígena y su orientación política:

"Los yanaconas, nosotros, nos reivindicamos como indígenas porque a pesar de perder la lengua, todavía tenemos el cobijo indígena: nos gobierna el cabildo y estamos en resguardo, bajo la ley de 1989. A pesar de haber perdido costumbres pensamos que si no nos organizamos nos extinguen. Pero queremos sobrevivir, estamos honrosos de sentirnos indígenas todavía. Somos de propia raza, nos consideramos de sangre totalmente indígena." (Jimeno 1996:386).

Entre 1990 y 1994 los yanaconas soportaron muchos cambios. Tres nuevos cabildos -Frontino, El Moral y El Oso- de las comunidades indígenas civiles[8] del Municipio de la Sierra, formaron parte del movimiento yanacona que lideraban los resguardos. La Dizimac se convirtió en la efímera Directiva Yanacona del Macizo Colombiano, Diyimac, que, después de la promulgación de la nueva Constitución Política de Colombia, nucleó los ocho cabildos bajo el nombre de Comisión Permanente Yanacona. Esta, un año más tarde, en 1992, dio paso al Cabildo Mayor del Pueblo Yanacona, que aún funciona en el Macizo. Con la creación de la Corporación del Río Grande de la Magdalena en 1993, el Estado oficializó y extendió al Tolima, Huila, Caquetá, Nariño y otros municipios del Cauca la noción del Macizo geográfico. Los yanaconas quienes se definían como "Guardianes del Macizo" perdieron una consigna poderosa, al ver estirado su territorio a extensiones no imaginadas.

Al mismo tiempo, los campesinos de la región fortalecieron el Comité de Integración del Macizo Colombiano, Cima, el cual vivió durante estos años un repunte político que opacó las pretensiones culturales, organizativas y ecológicas de los yanaconas y ensanchó el ámbito territorial del Macizo por el Valle del Patía y Mercaderes, hasta los municipios de Balboa, Argelia y Florencia en las estribaciones de la cordillera occidental. Las asociaciones de municipios promulgadas por la Constitución de 1991, aportaron su grano de arena en la flexibilidad jurisdiccional que la idea de Macizo ge-

[8] Comunidad Indígena Civil es la categoría jurídica contemplada en la Legislación Indígena Colombiana, que reconoce la existencia de una comunidad sin posesión de títulos de propiedad colectiva de la tierra (resguardo), cuya representación es ejercida por un cabildo y su organización social funciona según sus usos y costumbres y que está consagrada en el Capítulo 14, del Decreto 74 de 1988.

neraba. La Asociación de Municipios del Macizo Colombiano, Asomac, incluía municipios de Nariño y Huila. Los yanaconas se replegaron en sus resguardos para hacer uso de las transferencias por Ley 60 y organizar de manera distinta su movimiento, situación en la que incidió también la presencia de cultivos de amapola.

A pesar de tales circunstancias, en 1994 se crearon los cabildos urbanos de la Sierra y Popayán y el rural de Santa Marta en la Bota Caucana. Con ellos la presencia de un fuerte sector de inmigrantes, que incluye yanaconas en Bogotá, Armenia y Cali, obtenía cierta capacidad institucional de operación. Estaba claro que el movimiento indígena de la región continuaba con su redefinición identitaria que progresivamente se iba logrando hasta hacer de uso común el etnónimo de yanaconas. Este otorga sentido en el ámbito de la representación en lo local, departamental y nacional y posibilita la identificación étnica de la población del Macizo. Por esa época los yanaconas, reconocidos por la Dirección de Asuntos Indígenas del Ministerio del Interior, comenzaron a aparecer en los mapas etnográficos, y fueron asistidos por instituciones gubernamentales y no gubernamentales. También quedó claro que los yanaconas estaban replanteando la idea de comunidad en busca de la integración étnica, política y territorial de los cinco resguardos y las tres comunidades civiles, proceso que se ha prolongado desde 1992 hasta la fecha.

La unidad simbólica y el sentido que otorgaba el etnónimo[9], posibilitaron: 1.- la extensión y aceptación del nombre yanacona, 2.- la conformación del Cabildo Mayor, 3.- la sustitución de la noción de Comunidades Indígenas del Macizo por la de Pueblo Yanacona, 4.- la formación del proyecto de unidad territorial y jurisdiccional (que ha sido más un deseo que una realidad política) y, finalmente, 5.- la recuperación de la historia y cultura de los yanas (apócope de yanacona, usado familiarmente como apelativo). Los cinco aspectos señalados, más aquellos que configuran la lucha por su reconocimiento ciudadano y el respeto a sus derechos (identidad,

[9] Es preciso reiterar que el término yanacona, sufre una transformación de sentido con el movimiento indígena. Una categoría social del incario, proveniente del siglo XIV, se convierte en etnónimo de un pueblo en el siglo XX. El fenómeno que lo explica es la necesidad de bautizar el proyecto de comunidad política. Si un etnónimo como "pijao", confunde a los indígenas del Tolima, el término yanacona que, por tener tantas definiciones es más complicado, aclaró y congregó a los indígenas del Macizo Colombiano. Ni Bolivia es la tierra de Bolívar, ni Colombia la de Colón, ni mexicas son todos en México y Nicaragua es *nican Anahuac* -hasta aquí llegó el Anahuac- convertido en nombre de nación.

autonomía, territorio, tierras, etnoeducación, etc.), delinean de manera particular la reindigenización yanacona -la yanaconización- que se puede observar y verificar en los documentos de *YanacanaY* (1995).

Estas gentes no tenían en mente volverse indígenas, porque lo eran; enfrentaban un sino más complicado: cambiar una realidad marginal e invisible optando por resignificar y lograr una nueva comunidad política. La estrategia se basó en una característica singular: la centralidad del orden social buscado no estaba en la formación de un Estado como lo sugiere el liberalismo ni en el mercado como lo plantea el neoliberalismo, sino en la etnicidad, en la yanaconidad. El universo simbólico de esta nueva comunidad se centraba en el uso de esa poderosa palabra, yanacona, sacada por Gregorio Palechor en 1990, del libro ya citado de Friede (1944) y a la decisión política tomada ese mismo año en el evento que transformó a la Dizimac en Diyimac, Directiva Yanacona del Macizo Colombiano.

1.3.1. La problemática definición del presente del pasado

Desde la yanaconización, en tanto proceso conducente a la redefinición de la identidad y su institucionalización en una comunidad política resignificada, se amplían las perspectivas de las posibles lecturas de lo que pasa y ha pasado en el Macizo Colombiano. "La historia del sujeto es la historia de sus identificaciones, y no hay una identidad oculta que deba ser rescatada más allá de la última identificación", señala, polémica y radicalmente, Chantal Mouffe al analizar los movimientos sociales (Mouffe 1998:17). O sea, del lugar que se le asigne al pasado en la dinámica del movimiento social y del proceso de construcción de comunidad política étnica yanacona, pueden emerger múltiples posibilidades de investigación y análisis. Vale decir, lo interesante de un potencial estudio realmente será el presente del pasado, que se plasma como un objeto estrictamente contemporáneo a los actuales yanaconas del Macizo, aunque se convenga también que muchos aspectos intervinientes en el proceso forman parte de una tradición, de una memoria, de una historia y de unos hechos remotos, donde el pasado y la identidad se conectan a través de las significaciones particulares que los sujetos (individuos, comunidades, sociedades y

pueblos) asignan a sus recuerdos y a sus olvidos, para dar fuerza y expresión a sus anhelos gregarios.

Justo con la aparición de lo yanacona comenzaron los problemas académicos, identitarios, históricos, etc., porque tanto yanaconas como historiadores, antropólogos, abogados, arqueólogos, funcionarios de Estado y de las organizaciones indígenas (denominados colaboradores), empezaron a dotar de sentido al término, esto es a producir socialmente el modo de representar lo yanacona. Se generó lo que Bourdieu (1995) llamó "un campo de lucha", es decir, un espacio social donde se gestan, expresan y transforman las diferentes posiciones tomadas por los actores, ya sean individuales o colectivos, permitiendo redefinirlas, conservarlas o transformarlas. En palabras de Jonathan Friedman (1992:837) se formó la arena global de una potencial formación de identidad constituyendo "decididamente una cuestión de empoderamiento" (Friedman: 1992:837). Según esto se puede concluir, provisionalmente, que la construcción del sentido y el empoderamiento van de la mano sorteando conflictos en forma permanente.

En el escenario la lucha se enfrascó por la hegemonía de uno entre varios discursos poderosos ¿son o no indios, son o no yanaconas, vienen o no del Perú, hablaban o no quechua, tienen o no derecho a sus tierras? En suma, se pusieron en marcha los dispositivos de la construcción de los sentidos de lo yanacona. Profundidad histórica vs. oportunismo y ladinismo, invisibilidad vs. inexistencia, aculturados vs. puros, etc. Así, el antropólogo, el arqueólogo, el historiador o el funcionario estuvieran opinando desde Bogotá, es decir a muchos kilómetros de distancia, su opinión jugaba un papel importante en el proceso de definición de lo yanacona, tanto de su pasado como de su presente y seguramente de su futuro, pues toda acción en el campo de la lucha afecta la vida emocional y síquica de sus habitantes. Vale decir, aunque no fueran yanaconas estaban ocupando un lugar, en algunas oportunidades central, en el debate intelectual del movimiento, más por el impacto de las opiniones que por la militancia o solidaridad con ellos, porque cada discurso, cada interpretación, cada análisis sale de su escenario académico y se traslada a la arena pública con implicaciones políticas inevitables. Dicho de otro modo, coadyuvaba sin poder evitarlo y, las más de las veces, sin saberlo en la construcción del sentido.

Este hecho es significativo porque no es la pertenencia o adscripción, tradicional o consciente a un grupo, ni la militancia directa, las que dan la credencial de participación en un movimiento social; son más bien los vínculos que una determinada situación es capaz de producir con un evento que se sucede en el seno del movimiento, vínculos que se producen -temporal o definitivamente- desde el momento en que la situación es tenida en cuenta. Tenerla en cuenta no significa asumirla. Significa, por el contrario, dotarla de capacidad para generar división o articulación, ser sometida a controversia y suscitarla; entrar con o sin invitación, con agrado o desagrado, con permiso o sin él en la reflexión y crítica que da sentido al movimiento. Puede hacerlo en una reunión política, en una asamblea comunal, en una reunión de padres de familia, en un taller o en una chiva. Son circunstancias que aunque producidas por sujetos distantes y en contextos aparentemente inconexos, dada su no discontinuidad espacial y física, generan algún tipo de relación que bien puede ser continua o discontinua en el tiempo.

Además, en la yanaconización (así como en todo movimiento étnico o nacional) se manifestaron tendencias revivalistas, mesiánicas y milenaristas. En la redefinición de la comunidad política yanacona las tres coexisten como sentidos del pasado en pugna. Hay sectores que pretenden revivir el quechua y sembrar de guanacos y llamas los páramos aledaños, mientras otros como el de doña Adela, una comunera del Moral quien en una Asamblea en San Sebastián en 1992, manifestó que "...si vamos con el movimiento pa'delante, por qué quieren echar pa' atrás. Mejor que los hijos de uno aprendan inglés y compren moto." (Anotaciones del autor). Existen sectores que fundan su historia en mitos del incario e incluso hablan de la vuelta de Tupac Amarú y la restauración de su poder ancestral, mientras que otros que no leyeron a Friede, dicen ser parientes de los quillacingas. Son tres los discursos que movilizan el imaginario yanacona: 1.-) que son originarios del Perú, 2.-) que son descendientes de los guanacas y agustinianos, y 3.-) que son campesinos aculturados, que sustentan algunos y que por supuesto es usada por enemigos de la causa indígena.

Por moverse el sentido de lo yanacona en un terreno deliberativo, por no decir resbaladizo, característica de los períodos de construcción de sentido, las opiniones

académicas, oficiales e indigenistas suscitaban más controversia, más incertidumbre ante cuál camino escoger en las discusiones sobre el etnónimo y la procedencia de sus ascendientes. Mientras la discusión se estaba avivando en las universidades, oficinas gubernamentales y organizaciones indígenas, los interlocutores yanaconas en cada sector tomaban posturas, asumían liderazgo, generaban rupturas y procedían a consolidar divisiones. Pero también intervenían aquellos no indígenas a quienes por sus intereses en la región -tierras, ganados, electores, transporte- les interesaba promulgar un discurso, es decir, un sentido, sobre la no existencia de indios en el Macizo Colombiano. La polifonía -como se hace evidente- no proviene de las voces del pasado, sino de las del presente y se ejecuta peleando. O sea, la polifonía es la forma en que se desenvuelve la lucha, en tanto drama revestido de acción política, entre cada uno de los bandos, facciones y tendencias, que reivindican un particular tipo de apropiación sobre alguno de los sentidos que se dan a un mismo hecho, en este caso frente a los puntos de vista sobre el etnónimo y la presencia ancestral en el Macizo Colombiano[10].

Mientras eso sucedía, los líderes yanaconas se movían en un terreno de indefiniciones, imprecisiones y contradicciones y los niños de los resguardos y las comunidades civiles aprendían a autoidentificarse como yanaconas en medio de una situación de incertidumbre y angustia identitaria, porque mientras los profesores les decían que eran yanaconas, los padres estigmatizados por la situación indígena, les decían que no. La idea de riesgo en la construcción del yo en la modernidad propuesta por Giddens (1996), se convertía aquí en otro drama, que tenía que ver con el sentido de ser yanacona en una Colombia de Pueblos Indios y de identidades en gestación. Esta adversidad esboza la necesidad de debates éticos firmes y asiduos, tanto en la academia, como en los movimientos sociales y en las instituciones gubernamentales, respecto de la desprevenida y a veces irresponsable forma con que se manejan las cuestiones identitarias y los impactos socioculturales en las comunidades. La noción de reflexividad definida por el mismo Giddens, debe incorporarse

[10] Un ejemplo de una situación similar, aunque no proviene de la arqueología, sino de la lingüística, es el caso de la pugna entre los defensores y detractores de los alfabetos de los idiomas indígenas elaborados por el ILV y el CRIC. Se necesitaron muchos años para que los mismos líderes indígenas, observaran que las sendas diferencias zanjadas entre grupos de una misma comunidad -que se pelean en el mejor de los casos por unos signos- eran unas disputas inútiles.

desde ya en los sesudos debates académicos y políticos; de alguna manera es una toma de conciencia sobre la responsabilidad social de los conceptos de uno y otro lado, pues con ellos se entra en ese campo de luchas, en esa arena de la identidad, en esa construcción social de sentido, y se debe actuar en consecuencia. La interiorización de lo yanacona en el macizo, si bien generó inseguridades, también coadyuvó a conformar una nueva subjetividad entre su gente. Lo yanacona como una estructura significante, es un dispositivo estructurante de identidad muy poderoso que genera hábitos, produce prácticas y esquemas de percepción y apreciación: capacidades que los jóvenes yanaconas han sabido aprovechar para moverse tanto en sus propias comunidades, como en sus municipios, la región, el departamento y la nación.

1.3.2. Lo inevitable de construir sentido y la investigación del pasado

Es crucial - como señala Hobsbawn (1983)- para los estudiosos del pasado, en especial los antropólogos e historiadores, entender los procesos históricos mediante los cuales las identidades son construidas y transformadas por la competencia entre grupos y las vías por las cuales el pasado distante es ordenado como un recurso simbólico para establecer la continuidad y autenticidad de una sociedad. Igualmente, es importante para un arqueólogo, -como "el guía a ese pasado distante", según advierte Michael Dietler (1994)- esclarecer críticamente su propia situación en esa circunstancia, pues los resultados de la investigación están en medio de un "proceso de autenticación" de una moderna identidad colectiva.

No es preciso culminar una investigación para hallar el punto de relación entre sentido y Arqueología. Antropología, Historia y Politología. A pesar de Dietler, que afirma que la relación se da a partir de los resultados de la investigación, se piensa que ella no necesariamente ocurre al concluirla; puede suceder en los resultados parciales, incluso en conjeturas precarias o hipótesis de trabajo, tanto en un tiesto como en una vista de inspección ocular. Cualquier situación es apta como detonante del nexo.

Sirve de ejemplo un vestigio material al que se le ha asignado un sentido de patrimonio cultural. La posibilidad de trasmutar un tiesto en patrimonio arqueológico,

se da únicamente por la vía de asignarle alguna significación para la comunidad, que convierta la cosa en fetiche, con lo cual también adquiere la capacidad para vehiculizar mensajes de identidad. Esta potencia de lo arqueológico significado en patrimonio, se desarrolla mediante un proceso que debe ser investigado de manera particular. Empero, sí se puede deducir que en dicho proceso, la gente se apropia de la cosa en tanto símbolo, mas no en cuanto valor científico, o cuando el valor científico se refugia en la forma simbólica, porque al dotarla de capacidad simbólica, lo que la comunidad materializa son los signos de la identidad cultural y del proyecto político y nunca del saber del otro pues ese no le interesa.

Se puede establecer similitud con las vituallas usadas por los héroes nacionales que reposan en el Museo Nacional en la Sala Colonial o en las casas de Bolívar y del 20 de julio. También se puede citar los cubiertos, que adquirió el Ministerio de Cultura en 1998, con certificación de la Casa de Subasta Christie's, bajo el supuesto de que con ellos había comido Bolívar. Con procedimientos similares se introdujo la patrimonialización de lo celta en el proyecto nacional francés (cfr. Dietler 1994). Los guambianos recurrieron a una excavación arqueológica, realizada por Martha Urdaneta, para demostrar su presencia en el territorio mediante una fecha "científicamente" elaborada. Pero también existen pasados que no significan nada para las etnias con que se les asocia, como es el caso de las tumbas de Tierradentro, rechazadas tanto por los paeces, como por los pijaos. Sin embargo, son patrimonio de la humanidad, sin que medio país aún lo sepa, gracias a la gestión de una egipcia colombiana que logró en París, lo que no consiguió el arqueólogo Mauricio Puerta en Pisimbalá.

En fin, cada paso que el investigador da en desarrollo de su trabajo puede ser apropiado por el movimiento otorgándole un significado, que no necesariamente es el que el experto quiere darle. Además, es necesario tener en cuenta que a un mismo resultado de investigación se le pueden asignar significaciones no sólo antagónicas, sino contradictorias. Puede ser rechazado por unos y aceptado por otros de una misma facción o de facciones en pugna e incluso rechazado entre académicos (cfr. Fernández 1988; Rubio 1988). Así mismo, los académicos pueden ver cuestionados

sus trabajos por algún líder, que por ser indígena ya tiene asegurada cierta etnoinfalibilidad para su opinión.

Contando con lo anterior se puede explicar por qué algunas de las tesis de estudiantes de la Universidad del Cauca eran cuestionadas por los yanaconas, muchas de ellas juiciosas etnografías, respetuosas del punto de vista del nativo, ancladas en relatos y testimonios de pobladores indígenas transcritos casi literalmente y de una marcada tendencia interpretativa. La de Carolina Hernández (1989) es un ejemplo contradictorio, el cual es explicable si lo que se tiene en cuenta no es el evento anecdótico, sino su sustrato social en el contexto de la producción de sentido, pues lo que está detrás de esta situación es la realidad y ficción de los juicios, deseos, utopías, eficacia histórica y praxis social de los yanaconas. Rechazada por los líderes como tesis, pero apropiado su contenido por ellos mismos, este trabajo ha servido de base para reactualizar conceptos como lo bravo y lo manso entre los yanaconas.

Al reconocer tales hechos se abrió el espacio para pensar que la verdad del pasado no estaba en los resultados científicamente determinados, sino en un proceso social, en el que el sentido es determinante y cuya búsqueda se desarrollaba de manera amorfa pero real ante nuestros ojos. "Tanto en el ámbito del conocimiento como en lo demás -señala Bourdieu, haciendo suya una sentencia de Robert Merton (1977)- se establece competencia entre grupos o colectividades por lo que Heidegger llamó 'la interpretación pública de la realidad'. De manera más o menos consciente, los grupos en conflicto pretenden imponer su interpretación de lo que las cosas fueron, son y serán" (Bourdieu 1995:84); y más adelante señala que él a menudo ha recordado que, "si hay una verdad, es que la verdad es un envite de luchas." (Bourdieu 1995:84).

Una investigación al entrar en el escenario público de un movimiento social que aspira a redefinir los lazos de su comunidad política por la vía de la redefinición de su identidad, deja de pertenecer al ámbito privado del investigador. Entonces puede ser rechazada o no por su resultado científico, pero sobre todo por su cercanía o no con el sentido asignado a ella por una determinada comunidad. Jamás -aún a riesgo de que semejante énfasis resulte pedante- será aceptada o rechazada por sus

métodos o sus procedimientos, a lo sumo cuestionada, como por ejemplo, cuando la comunidad argumenta sobre la confiabilidad de otras fuentes distintas a las usadas por el investigador: "¿por qué no consultó al mayor fulano de tal?". De todas formas, cosas como estas no deben afectar el celo académico de los arqueólogos, ni de ningún investigador; Kuhn (1982), y antes Merton (1977), han señalado formas mucho más oprobiosas y feroces de marginar investigaciones o rechazarlas dentro de la comunidad científica. La investigación una vez publicitada será hija de su destino que es el de los sentidos sociales que se le asignen.

Que la creación de sentido no rechace una investigación por su método o procedimiento es muy importante a la hora de pensar el lugar de la investigación sobre el pasado en el contexto de un movimiento social, porque este, al no cuestionar la naturaleza de los procedimientos arqueológicos, no somete a manipulación arbitraria el dato arqueológico y tampoco saca al arqueólogo de su temporalidad metodológica; lo cual es revelador porque, como señala Foucault (1979), "no se trata de rechazar el saber y de poner en juego... el prestigio... de una experiencia inmediata todavía no aprisionada en el saber. No se trata de esto, sino de la insurrección no tanto contra los contenidos, los métodos o los conceptos de una ciencia sino y sobre todo contra los efectos del saber centralizador que ha sido legado... al funcionamiento del discurso científico" (Foucault 1979:150).

Ese tipo de crítica se da sólo entre congéneres, llamados colegas. Pero sin duda, el sentido sí cuestiona la idea de que el mundo del arqueólogo se reduzca a la cuadrícula que excava, a la estratigrafía que elabora, a la estatua que nunca llegará o a la pieza que espera rescatar de la manigua, porque el artefacto hallado, el yacimiento explorado, el tambo detectado se le convierte en sus manos en un elemento capaz de simbolizar y significar la identidad de un pueblo, de la misma manera que el nombre de yanaconas sacado por Friede de viejos documentos de Almaguer, cuando su libro ya no se encontraba ni en las bibliotecas, sin que fuera su intención en vida y en forma póstuma ha dado significación para la movilización de los habitantes del Macizo.

Así, es completamente legítimo, que si los yanaconas sugieren tener -por ejemplo- nexos con San Agustín, los arqueólogos o los historiadores puedan negarlos o confirmarlos, y viceversa. Pero lo que no se puede evitar es que a la arqueología, a la etnohistoria, a la historia y a la antropología les corresponde informar y aportar todos los datos posibles que expliquen, desde cualquier posición teórica o desde cualquier particular punto de vista, la presencia de los actuales habitantes del Macizo. Y todavía más, no pueden evitar el enfrentamiento con el sentido ni evadir los retos, conflictos, problemas y demás cuestiones planteadas por la construcción social del sentido de lo yanacona. ¿De qué manera es posible hacerlo? ¿Cómo exponer y explicar los fenómenos humanos que se dieron en el Macizo Colombiano y los eventuales efectos sobre la identidad yanacona? ¿De qué recursos teóricos se puede echar mano?

Es preciso referir las posibles continuidades y discontinuidades arqueológicas, etnohistóricas e históricas del pasado que ellos han heredado o creen heredar, lo que constituye un problema radicalmente distinto al de pretender un dictamen sobre su etnónimo, lo cual da lugar a un *credo quiad absurdum.* La interpretación al respecto queda en manos de la sociedad y no subsumida y enajenada por el dato mismo. De alguna manera en la lógica de la creación de sentido, en el requerimiento del Valle de las Papas, con el que los yanaconas recibieron a los expedicionarios al Macizo Colombiano en 1993, evento que dio como resultado la creación de la Corporación del Río Grande de la Magdalena, se pidió casi a gritos una explicación sobre sus vínculos con un pasado arqueológico que ellos mismos no han podido explicar:

"...los Yanaconas herederos de pueblos y culturas desde tiempos inmemoriales habitamos en este lugar. Dan fe de ello los vestigios arqueológicos que se encuentran repartidos en nuestros resguardos y territorio. Pero si nuestra historia pasada aún habla desde la piedra, nosotros quienes les hablamos desde la vida, preguntamos: ¿porque no han reconocido nuestra existencia? ¿Por qué las piedras resultan más importantes que la gente?" (Zambrano: 1995:50).

Parece que interpelaran un tipo de discurso arqueológico: una historia está ahí expuesta, pero miren que la nuestra no ha terminado y continuará. El presente interrogó a los expertos en el pasado, más exactamente a expertos en el pasado que no

están familiarizados con la fuerza del presente. A expertos que tratan de dar razón de lo yanacona no desde el lugar del movimiento social actual, sino desde una argumentación construida desde el pasado mismo, desde preocupaciones de lo que para ellos, los historiadores, significa ser yanacona, es decir, súbditos desarraigados del incario.

¿Cuál es el lugar social de los hallazgos arqueológicos y sus interpretaciones en la construcción de sentido y cuál es el espacio de los cuestionamientos académicos y éticos que puedan surgir acerca de la intención manifiesta o inconsciente de una investigación? Los arqueólogos han tratado de responder a este reto, pero estoy seguro que no se resuelve dando un debate con la comunidad, o socializando los alcances de una investigación, o haciendo interpretaciones arqueológicas con los indios, que son algunos de los procedimientos reseñados en el capítulo de Hastorf y Hodder (1996). A pesar de su buena voluntad, tales metodologías ponen en evidencia un problema adicional, porque de lo que se trata es entender que el sentido no es un asunto de transmisión de elementos culturales, sino de transmutación arbitraria de esos mismos elementos, por la vía de la producción cultural que ya hemos definido.

En su relación con las "sociedades vivas" la Historia, la Etnohistoria y la Arqueología a lo que se enfrentan es a la reconstrucción política y pública de sus propios conocimientos; por lo tanto, a una forma desconocida y no académica de vinculación, más que con otros saberes, con otros procederes. El resultado metódico y laborioso del investigador se convierte en carne de cañón de las estrategias y las tácticas identitarias, de los recuerdos y los olvidos racionales de la acción política. De hecho, es tal encuentro el que le ha interpelado no sólo sus procedimientos acostumbrados a interpretaciones autárquicas, a lo sumo socializados entre especialistas, sino su episteme, de lo cual habla en detalle Gnecco (1997). Las metodologías para el reconocimiento de la existencia de otros, con saberes, tradiciones, concepciones del mundo y cultura distintas y hasta con ritualidades divergentes sobre el pasado -que conforma una suerte de etnoarqueología interactiva, no resuelve la cuestión, tan sólo configura una perspectiva menos etnocéntrica. La socialización de los resultados y "alcances" de una investigación mediante talleres o seminarios con la comunidad, se prestan a engaño. Al final de cuentas, lo que se logra con ellos es

privilegiar o imponer un particular punto de vista, el del resultado *objetivo* de la investigación, con sus rituales académicos y su parafernalia técnica, cuando de lo que se trata es de la subsunción de los datos científicos en la política.

La organización de esos eventos demuestra que están hechos para transmitir informaciones y estandarizar procedimientos, donde la participación es sustituida por capacitación y adoctrinamiento. En algunos casos, la filosofía de "devolver a la comunidad los conocimientos adquiridos en la investigación", convierte al taller en una inyección que introduce en la comunidad, un lenguaje críptico con pretensiones de no serlo, confuso y desapasionado que transmite lo que ella ya sabe, vive, representa y dijo con sencillez. Se usurpa su cotidianidad y se la transforma en datos revestidos de saber docto y experto, que no impiden aislar cierta sombra de ridiculez. No es pues la "talleritis" tampoco una metodología para propiciar lo que Foucault (1979) llama "la insurrección de los saberes sometidos", ni es el espacio para el acoplamiento de sus contenidos eruditos y sistemáticos con los ingenuos y jerárquicamente inferiores de la gente (cfr. Foucault 1979:130), porque una práctica estructurante como el sentido, impone, domina, pelea, rechaza, negocia y asume, pero no tolera.

Sin embargo, si los procedimientos cambian, en el entendimiento de que allí no se capacita, sino que se forma una realidad útil a los propósitos de una comunidad política en construcción, es posible que se configure un escenario propicio para la crítica epistemológica. El contagio de la investigación sobre el pasado -como la arqueológica- con las sociedades vivas, controvierte su ingenuidad metodológica que pretende mantenerse en su cajita de cristal, ideal y aséptica, sin pensar el destino de los datos que su trabajo produce. Comprender que su lugar está en el presente permite comprender y controlar el efecto que ella tiene sobre la práctica de los expertos en el pasado.

1.3.3. La alteración como sentido del pasado

Es preciso hacer un paréntesis en la exposición, para señalar que el enfoque y ubicación de lo aquí tratado procura no dejar por fuera el debate que existe en la actuali-

dad entre arqueólogos acerca del tiempo. Algunas de las reflexiones críticas de Trigger (1984), Bate (1992) y Hastorf y Hodder (1996) hacen pensar que la arqueología, con sus tres desplazamientos metodológicos significativos -del dato descriptivo de la cerámica o del vestigio arqueológico a la incorporación de lo situacional individual, de allí a la interpretación y problematización de las condiciones sociales de las sociedades pasadas, y de ahí al reconocimiento de la visión que tiene el otro del pasado- ha transitado de la Arqueología General, a la Arqueología Social y de esta a la Etnoarqueología, con sus respectivos cambios de método y supuestamente de comprensión de las nociones de tiempo y pasado de otras culturas. Sin embargo, a pesar de todo su movimiento, en la arqueología y entre los arqueólogos, tales nociones no han logrado subvertir el dominio temporal asignado con rigor disciplinario y se dice que los tres desplazamientos han mantenido la temporalidad occidental que la define, sin vislumbrar aún la posibilidad de incorporar críticamente las temporalidades de las sociedades con las que interactúa. Si ello ha sido así -lo cual por más radical que sea la crítica no deja de ser un avance significativo- se puede esperar, que la Arqueología comience a pensar el sentido de pasado que se gesta en los movimientos sociales, no sólo por el movimiento en sí, sino por ella misma.

Se debe recordar que, para efectos de este análisis, se está en medio de un movimiento social que está redefiniendo su identidad étnica, y al hacerlo también está construyendo socialmente el sentido de su pasado. En este proceso, quiérase o no, los datos arqueológicos están involucrados. El pasado, al adquirir vigencia entre los yanaconas, con el simple hecho de invocarse y más aún de ponerse en discusión (ni siquiera es necesario estar de acuerdo porque, las más de las veces, ni los mismos expertos lo están)[11] ingresa al presente y se hace presente, introduce nuevos conflictos y nuevos actores como las mujeres y los jóvenes.

[11] Recuerdo un taller en Pancitará, en el que luego de presentar académicamente cinco de las posibles interpretaciones sobre los primitivos habitantes del Macizo, con sus respectivas consistencias e inconsistencias, Parménides Ruales, persona reflexiva, me increpó diciendo: "¿pero si ustedes ni siquiera están de acuerdo, cómo pueden decir que somos yanaconas?." Tres años más tarde, Parménides había llegado a una conclusión, la cual se incluye en un epígrafe de *Yanacana y* , "la yanaconidad en este tiempo pasó del cerebro al corazón." (En Zambrano 1995). En efecto, la yanaconidad resolvió el problema de una historia refundida.

Los datos de los historiadores y arqueólogos se salen de su temporalidad, de sus tumbas y sus anaqueles para insertarse en la dinámica actual del movimiento yanacona y de esta manera los arqueólogos y la arqueología son arrastrados por esa arena contagiosa de la construcción del sentido o lo que es lo mismo, son conducidos a pensar y pensarse en relación con el presente y el futuro que prefigura el sentido. Se recalca que este problema no compromete los métodos arqueológicos, ni por la vía de la manipulación, ni por la de su ideologización; más bien los inserta en una relación social de conocimiento que el sentido establece con el presente. Bourdieu (1995), arroja una luz sobre una cuestión de método que es absolutamente esencial, para seguir tratando el problema esbozado en este capítulo. Citado *in extenso*, señala:

"El trabajo difícil, y tal vez interminable, que es necesario para romper con las prenociones y los presupuestos... suele ser mal comprendido, no sólo por aquellos que se sienten zarandeados en su conservadurismo. Hay en efecto una tendencia a reducir a un cuestionamiento político, inspirado por prejuicios o pulsiones políticas (disposiciones anarquistas, arrebatos iconoclastas, inclinaciones antidemocráticas), lo que es y pretende ser un cuestionamiento *epistemológico.* Es del todo probable que... a propósito del caso de Michel Foucault, este *radicalismo epistémico* hunda sus raíces en unas pulsiones y unas disposiciones subversivas, pero que sublima y trasciende. Lo que está por encima de toda duda, en cualquier caso, es que, en la medida en que lleva a un cuestionamiento no sólo del «conformismo moral» sino del «conformismo lógico»... choca a aquellos que lo reducen a un radicalismo político tal como ellos lo conciben, es decir a una denuncia que, en más de un caso, es una manera particularmente perversa de precaverse contra cualquier cuestionamiento epistemológico verdadero." (Bourdieu 1995:93).

Con base en lo anterior, se afirma aquí que en el cuestionamiento epistemológico, se encuentran las bases de los cuestionamientos políticos radicales, con lo cual se asume que una postura epistemológica (en este caso la revisión crítica del discurso científico de la Arqueología) conlleva un planteamiento y una postura política, cuyo objeto es revolucionar la crítica, el pensamiento y la mentalidad y transformar

la representación simbólica de un hecho o una cosa, antes que movilizar una actitud proselitista.

La presencia de ideas contradictorias en torno a lo indígena y a lo yanacona que se observó en el Macizo Colombiano, generó problemas de toda índole, además de los teóricos y conceptuales. Situación que se mantiene -con no pocos cambios y no menos problemas- hasta la fecha. Las ideas de haber sido sirvientes sin dios ni ley y vanguardias de colonización hispana, hizo carrera entre los mismos indígenas. También se produjeron conclusiones que confirmaron la destrucción de los pueblos de indios y de los indígenas del Macizo desde mucho tiempo atrás. Buenahora, afirmó que "el indio del Macizo adoptó las normas de vida occidentales y en el término de tres generaciones todos se extinguieron" (Buenahora 1995:215). Y sin embargo, a renglón seguido aseveró que "los resguardos... (poblados por los yanaconas)... son las unidades sociales y económicas y la forma de tenencia de la tierra que más continuidad han tenido en la región (Buenahora 1995:223).

Conceptos como el de aculturación no responden a tanta confusión y poco a poco se fue conformando la idea de la posibilidad de pensar no en una alteridad constituida, un otro definido, sino en una alteridad basada en la alteración, una alteridad que tuviera presentes las rupturas, los cambios culturales y las transformaciones históricas. Se trataba de hacer un esfuerzo para entender el caos que se presentaba ante los ojos: gente negra que decía ser yanacona, yanaconas que negaban serlo, blancos más místicos con la causa yanacona que los propios indígenas, yanaconas no indígenas e indígenas no yanaconas, historiadores que hablaban de ancestros quillancingas, rastros de Arqueología agustiniana y profesores que enseñaban *nasa*, quechua e inglés. Resguardos que no tenían la solidaridad ideal de los regímenes de propiedad comunal sobre la tierra, comunidades con propiedad privada mucho más cooperativas que las comunales e historiadores que hablaban de la destrucción de instituciones y de la extinción de la población, pero del mantenimiento de tradiciones (?). En fin una comunidad compleja, multicultural de hecho, y un movimiento social en busca de un sentido común a todo eso.

Se concibió entonces el supuesto de que todo cambio cultural y toda transformación inciden en la cultura, las tradiciones y las costumbres y son fuente y parte en la cultura que se crea. Los cambios no siempre son aculturaciones tanáticas, que llevan por designio al aniquilamiento étnico. Una etnia por sufrir transformaciones no deja de serlo y por su condición de comunidad imaginada, une lo diverso mediante universos simbólicos. Así pues, la alteridad basada en la noción de alteración, se tradujo en la comprensión de que el sujeto, individual o colectivo, es dinámico en sí mismo y puede ser entendido incluso a partir de sus propios cambios de naturaleza. Esta concepción, derivada de la más descuidada de las dos acepciones de la definición filosófica de alteridad, era útil porque si algo se percibía era que había yanaconas negros, mestizos y blancos y aquí la naturaleza conceptual de la etnia era cuestionada por la realidad y se hacia evidente que la composición de lo étnico se estaba transformando también.

Cualesquiera hayan sido los múltiples sucesos históricos ocurridos entre los yanaconas que condujeron a la desaparición de su idioma, a la transformación de sus tradiciones y costumbres y a la sustitución de sus formas de gobierno hasta llegar al movimiento étnico actual, se pueden leer como una continuidad histórica, a través de lo que cambia, de lo mutable, histórico y perecedero, y no de lo inmutable y eterno. El simple hecho de negar, confirmar o considerar la posibilidad de que los yanaconas fueran o no una permanencia cultural en el Macizo desde antes o después de la llegada de los españoles, potenciaba la historicidad de un pueblo que a todas luces debía comprenderse por sus progresivas y permanentes transformaciones históricas.

Se hace necesario exponer con claridad las innovaciones, modificaciones, transformaciones, invenciones y rupturas acaecidas entre los yanaconas, en el marco de una teoría general del cambio que las defina como propias de la evolución, desarrollo y continuidad de un proceso del que una construcción de sentido puede nutrirse. Es discutible que el arqueólogo se plantee si son o no yanaconas, o que mediante la Arqueología se intente dar cuenta de una etnicidad, porque ésta se construye socialmente y no arqueológicamente y además porque ni los yanaconas mismos juzgan claro su pasado y no tienen por qué hacerlo. Lo que sí tienen claro, en cambio, es

la idea de que detentan vínculos con el pasado, que su presente es yanacona y que se debaten para cristalizarlo a futuro mediante su proyecto para identificarse como pueblo. Es posible que la Arqueología y la Historia coadyuven a la identidad, pero no es la función ni del arqueólogo ni del historiador el dictamen pericial de si son o no un grupo étnico. La obsesión inveterada y apasionada por la recuperación de objetos del pasado, por su clasificación sistemática y la ordenación rigurosa de las series de los objetos rescatados, puede prestarse a repetir la idea, en que no pocos han caído, de que un hallazgo de sortijas, una tumba o una taza pueden definir un pueblo pretérito y su identidad e incluso constituirlo (cfr. Rubio 1988:20).

Creo que se puede llegar a convenir ciertos acuerdos previos para posibilitar un avance en la solución práctica del problema. De modo general -por ejemplo- se puede estar de acuerdo en que los habitantes del Macizo Colombiano, como cualquier otro pueblo, así alguno presente rasgos de identidad de más larga duración o menos alteraciones, han sufrido distintos procesos e intercambios culturales, miscegenaciones, dominaciones políticas, agregaciones culturales, redefiniciones identitarias, etc.; y, a pesar de ellos, mantienen a través de largos períodos su unidad como grupo.

La noción de Alteridad en tanto alteración eventualmente muestra una opción teórica para desentrabar el problema. Es que la alteridad es una noción que permite la comprensión del sí mismo, de los cambios ocurridos en el proceso identitario. La alteridad es ante todo un proceso dinámico de reajuste, selección y reinterpretación de los atributos de pertenencia y diferenciación frente a otros y existe porque ningún ser individual o colectivo es autárquico. "Consiste en el paso de un estado a otro, con o sin cambio de naturaleza. Es uno de esos estados transitorios y distinto de los estados que lo preceden y lo siguen" (Bon: 1974). Es una calidad de la alteración que se fundamenta en la categoría de relación y toda relación negocia las diferencias y apropia las similitudes, vale decir, produce cambios. Y de tales negociaciones y apropiaciones surgen las identidades. En razón a ello la etnicidad -identidad genérica de las etnias- no es la suma de elementos culturales sino un factor determinante en los procesos de institucionalización en los pueblos indígenas. De ahí que el papel que juega en la construcción de la comunidad política yanacona sea el de resolver conflictos, crear sentidos y construir unidad. Respecto a la identidad Myriam Jime-

no, apoyándose en Motta, Waldman, y Mach, indica que "la identidad étnica, en forma similar a otras identidades colectivas, es ante todo un proceso dinámico... No reside principalmente en factores objetivos como la lengua o ciertas costumbres, e incluso sirve para fortalecerla elementos provenientes de distintas tradiciones culturales y de momentos históricos muy variados." (Jimeno: 1996:46)

Me da la impresión de que las arqueologías nacionales -no digo nacionalistas- parten de un a priori: todo hallazgo, por ser hallado en territorio de su nación corresponde a los antecedentes de su cultura. Por ejemplo, el Hombre del Tequendama es un antecedente del hombre colombiano y del poblamiento antiguo de nuestro país. Seguramente esto puede ser explicado mejor en la lógica cultural de la producción del ancestro y no en la verdad anacrónica de su supuesta colombianidad. Este deslinde le permitiría al antropólogo, al historiador y al arqueólogo contextualizar sus datos, de una manera tal que los concentre no en la búsqueda de la legitimidad de la etnia o de la nación -que son construcciones sociales de sentido-, sino en la constatación de los desarrollos y transformaciones de una sociedad acaecidos en el tiempo. Pero por sobre todo que -creo es el punto de quiebre con aquellos que al leer esto, digan "¡Pero si eso es lo que hacemos!"- aporten nuevos elementos sobre los estadios multiculturales existentes en el pasado.

Sin perder los centros metodológicos y los rigores fundamentales del pensamiento y procederes académicos y étnicos, se pueden establecer puentes que permitan romper sus fundamentalismos, avanzar en el conocimiento de la diversidad de nuestras sociedades y fundamentar el hecho de que las civilizaciones como las disciplinas se desenvuelven a través de sus contagios y contactos, decidiendo formas particulares de diferenciación en su organización social e identitaria.

Por lo demás, desde Gordon Childe, si no antes, la arqueología ha sido una disciplina tópica capaz de explicar los cambios en la economía humana o en los sistemas de producción. El acercamiento de la arqueología a las reconstrucciones históricas globales, donde los cambios y no la periodización, son los que tienen un papel importante en la explicación, es un paso ya dado. Al introducir la comprensión de los

fenómenos originados por la reflexividad académica y social[12], se abre un horizonte que puede contribuir a dar cuenta de tres cuestiones fundamentales en la relación arqueología e identidad, desde la perspectiva de la alteridad que se ha propuesto: la primera, hay espacio para el análisis de la influencia del conocimiento experto - arqueológico, histórico, antropológico y politológico- en la construcción de sujetos; la segunda, se potencia la generación de estudios sobre las estructuras de alteridad de los pueblos; y, la tercera, se promueve la evaluación del efecto que producen las estructuras de alteridad sobre las disciplinas y su difusión en la sociedad.

Si de esta forma se procediera, ese diálogo entre saberes con el pasado -o lo que es lo mismo, ese campo de luchas originado en la construcción social del sentido, arena potencial de la formación de identidad, lugar para la invención de tradiciones- sería fructífero. Se procedería técnica y metodológicamente, se podría desarrollar una arqueología local y una arqueología de las alteraciones que tanta falta hacen, arqueologías que, sin perder de vista el lugar de los grupos en las civilizaciones, nos den cuenta de los procesos locales. Parece que en este proyecto la arqueología, impone otro reto para encarar el futuro académico de la disciplina y su lugar en los procesos de construcción de sentido.

Los yanaconas de hoy no son los yanaconas de ayer. Pero ¿cómo podría interpretar un arqueólogo del año 2300, suponiendo que los yanaconas de esa fecha fueran herederos de los actuales, los restos de un cementerio yanacona con tumbas de blancos, otras de negros y otras de indios? La cuestión del pasado que de esta pregunta se infiere, introduce el hecho de que la historia de un pueblo es inacabada, porque el hilo articulador de lo social en el presente -hilo articulador de lo disgregado- que es la capacidad que tiene el ser humano de simbolizar, exhuma y resucita sus restos, convirtiendo este proceso de resurrección simbólica en una tarea de nuestra competencia. Y, anclados en una tradición disciplinaria, se puede pensar que la Ar-

[12] "Se ha de añadir al carácter inestable de todo conocimiento empírico, la 'subversión' que conlleva el reingreso del discurso científico social en los contextos que analiza (teorías, conceptos y discursos) que circulan continuamente 'entrando y saliendo' de lo que representan en sí mismos y, al hacer esto, reestructuran reflexivamente el sujeto de su análisis, que a su vez ha aprendido a pensar sociológicamente." (Giddens 1996:47)

queología de las transformaciones, dinámicas culturales, suma de culturas y alteraciones, puede dar razón de una nueva forma de entender el pasado y a quienes usan el dato arqueológico para dar sentido a su presente bajo un proyecto de identidad. Vale decir, dar razón de la ubicación social de los resultados de una investigación, en el que la alteridad como alteración sea un componente sustancial de un sí mismo complejo, pluralizado y culturalizado.

1.4. Pasado arqueológico e identidad

Se puede decir que los movimientos sociales -el yanacona es un ejemplo- generan sentidos e identidades, que la producción de sentido se realiza públicamente y en conflicto, que la relación entre identidad y Arqueología, pensada desde la construcción de sentido, se presenta no como un hecho académico, sino como una relación social de conocimiento, investida por una lucha entre epistemes, y que en tal relación el dato arqueológico en manos del movimiento social es reconfigurado y se le asignan nuevas significaciones. Básicamente, se puede afirmar que en la cuestión relativa a la construcción y redefinición de la comunidad política yanacona, en el período dominado por la construcción de sentido, dada la decisión de usar el etnónimo y pensar el origen de su procedencia, el dato arqueológico se desplaza de un saber académico a un saber social o, más exactamente, a un conocimiento apropiado y a veces transfigurado.

La anterior síntesis no debería horrorizar a nadie. Cuántas veces, en tiempos modernos, la historia es sustituida por los mitos modernos de la nación. Por esas síntesis de lo simbólico, a veces enigmáticas, que juntan lo diverso y antagónico haciéndolos aparecer comunes, pero que dan coherencia a la fragmentada historia real. Imagínese las monedas que en 1986 salieron a circulación en México. En ellas aparecen acuñados cuatro personajes de la Revolución Mexicana: Emiliano Zapata, Pancho Villa, Francisco I. Madero y Venustiano Carranza. Tendencias históricas irreconciliables dentro de la revolución en su momento, de lo cual toda la historia da testimonio, pero unidas como símbolos de la identidad nacional de los mexicanos.

Ni la Antropología ni la Arqueología son inmunes a los problemas de la construcción de identidades. Su papel es activo. Un museo arqueológico demuestra que el trabajo del arqueólogo, que interpreta "sociedades muertas", finalmente es apropiado por -o impuesto a- una "sociedad viva", que aunque no lea los resultados de su investigación la apropia en tanto significado. En Colombia la Arqueología de Angulo, Cubillos, Duque, Chávez, Reichel-Dolmatoff, Hernández de Alba, Groot, Gnecco, Illera, Llanos, Ardila, Herrera, Mora, Botiva y Preuss, entre otros, quizás no es leída como la literatura de García Márquez, pero sus hallazgos, sean monumentos o vasijas, tiestos o puntas de proyectil, hablan por sí mismos y por ellos. No se sabría decir qué tan apropiados -o impuestos- estén sus hallazgos por la identidad nacional (que tampoco se vislumbra con claridad meridiana), como si lo pueden estar en Alemania, Irán, China y México, por citar algunos ejemplos, todos ellos ligados a procesos de construcción de comunidades políticas nacionales, bastante institucionalizadas. En lo personal la bonita y pequeñísima muestra de la Arqueología colombiana, hecha pasado-patrimonio-identidad en el Museo Nacional, contrasta con la de la Arqueología mexicana y la inversión en investigación, protección y mantenimiento de esos patrimonios, de un país a otro da cuenta en pesos y monumentalidad del sentido asignado al pasado. De otro lado, es bastante conocida la imagen que los habitantes de San Agustín tienen de los agustinianos, y que los paeces de Santa Rosa y Pisimbalá tienen con las tumbas y el parque arqueológico de Tierradentro.

Una exploración de la relación entre Arqueología y la construcción de la identidad en comunidades políticas nacionales y no étnicas, como por ejemplo la francesa, nos muestran la forma como los datos arqueológicos son reinterpretados de acuerdo con las necesidades del tiempo histórico y las demandas de unidad nacional e incluso para la justificación de una guerra[13], interpretación que busca dar sentido a las acciones que conducen a consolidar una nueva comunidad política -para el caso, reclutada. Napoleón III en 1852, en su afán de popularizar la visión célti-

[13] Las metas políticas de los franceses en los siglos XVIII y XIX con la fundación de la Academia Céltica, que tuvo a la emperatriz Josefina, como su patrona, fue darle autoridad académica a la justificación ideológica de la expansión militar de las fronteras del imperio francés que con sus flamantes victorias reclamarían todo el antiguo territorio de los galos. (cfr. Dietler:1994:598)

ca de la identidad francesa, financió investigaciones arqueológicas, fundó museos, impulsó academias y convirtió en sagrados tres sitios de la edad de hierro (Alèsia, Gergovia y Bribacte) que le permitieran realzar las revueltas de Vercingetorix, el galo, héroe de la resistencia francesa ante los romanos y defensor-fundador, por tanto, de sus tradiciones (cfr. Dieter: 1994). Manuel Gamio, uno de los arqueólogos que durante el tiempo de la Revolución Mexicana, contribuyó con mayor firmeza a dotar del sentido moderno de la identidad nacional de los mexicanos, señaló en su obra *Forjando Patria* (1916), que a los mexicanos no se les debía contar el pasado, sino mostrárselo. Con ello dio origen al desarrollo de la Arqueología monumental mexicana.

Los vínculos entre el trabajo arqueológico y construcción de sentido de una identidad nacional o étnica, son directos. Como señala Dietler (1994) "la Arqueología provee para la imaginación popular conexiones tangibles con su identidad... y sirven para dar autenticidad a la construcción de tradiciones... la más efectiva expresión de la etnicidad requiere tomar posesión de una determinada geografía y la arqueología provee los elementos para ello mediante cosas, sitios de habitación y sagrados" (Ibíd.:597).

1.4.1. Arqueología, memoria y política

¿Inciden la Antropología, la Arqueología, la Historia y la Politología en procesos de construcción de identidades y memorias colectivas? ¿El pasado tiene que ver con la gestación de una comunidad política, más allá de una fórmula retórica? Son preguntas que en el fondo quieren testimoniar la capacidad y conciencia que los estudiosos del pasado tienen para responder a las preguntas identitarias de un grupo. Las respuestas son afirmativas, pero están revestidas de una complejidad enorme: intervienen cuestiones epistemológicas, científicas, axiológicas, éticas, filosóficas, teóricas, metodológicas, ideológicas y políticas. De todas maneras, aún si se concede con claridad que lo antropológico, lo arqueológico, lo histórico y lo politológico forman parte de la construcción social del sentido del pasado, en el que participa de manera protagónica y conflictiva, la consecuencia es metodológica y depende de

qué respuesta dar a un movimiento social que busca su identidad y que se pregunta sobre su pasado.

La cuestión de la identidad no es un problema de moda. Es un problema crucial que no se ha abordado en sus implicaciones sociales y humanas. ¿Quién evalúa algo que pudiera llamarse el costo social y cultural de la identidad? Se debe empezar a establecer una relación entre defunciones, suicidios y violencia con movimientos por la identidad para poner en evidencia que las cuestiones de la identidad tienen que ver con la estabilidad síquica de muchos individuos, la cual comienza por brindar una unidad simbólica a sus agregados y los expertos sobre el pasado -según se deduce de lo aquí expuesto- no son ajenos a este propósito. De hecho, Gamio tenía claro que la fortaleza de la nación mexicana y su seguridad emocional, se vehiculizaban mediante un sentido de pertenencia que se advirtiera, por todos los rincones de la geografía nacional; para lograrlo levantó ciudades prehispánicas donde ya no existían, apostándole a la solidez de la institucionalidad revolucionaria recién creada. Eso no cuestiona su rigurosidad científica, su celo investigador y su meticulosidad arqueológica, pero sí los indicios políticos de su episteme.

Por eso parece interesante e importante que la Arqueología piense su papel no sólo en relación con la etnologización del pasado o con la complejización a través del estudio de formaciones económico- sociales pasadas, sino con los procesos sociales e identitarios que Hobsbawm y Ranger llamaron de tradiciones inventadas. Una exploración de la relación entre la arqueología y la construcción de sentido en el marco de las redefiniciones identitarias que buscan consolidar nuevas comunidades políticas modernas, es de importancia considerable no sólo para los casos que aquí se trataron o sirvieron de ejemplo, sino para una revisión del paradigma arqueológico en relación con las dinámicas de alteridad de los pueblos.

Es igualmente importante para los estudiosos del pasado y en particular para los arqueólogos, desarrollar una conciencia crítica de su situación en este tipo de procesos a fin de comprenderlos. Su práctica no necesariamente se condicionaría a metas de investigación, interpretación y la evaluación de conocimientos con el ánimo de reconocer sus responsabilidades científicas sino en las implicaciones que tiene el

jugar un papel importante en el sentido de las identidades colectivas modernas. Si muchos arqueólogos son proclives a mantener las interpretaciones autoritarias e imponentes, se sugiere -por lo menos- comprometerse con entender la reflexividad en la discusión y autocrítica disciplinaria y en la comprensión de la complejidad de la construcción de sentidos.

La construcción y redefinición de la identidad yanacona permitieron reflexionar sobre la relación entre Arqueología e identidad, desde la construcción social del sentido en torno a los hechos que acontecieron desde que el movimiento yanacona se interrogó acerca de su etnónimo y el origen de su procedencia y presencia en el Macizo Colombiano. Se constató que el pasado fue introducido en la construcción de sentido de manera reflexiva y conflictiva. Se concentró el análisis en algunas consideraciones que surgieron al realizar una investigación antropológica en el corazón de un movimiento social en la que se confirmó la interacción no sólo entre los datos y las aspiraciones de los yanaconas, sino en la forma en que se intercambian y reflexionan los saberes.

Se identificó que el sentido es generador y conducente de las identidades colectivas y su producción social en no pocas ocasiones se ve fragmentada, dispersa, desorientada y hasta oportunista, pero que con una adecuada visión y comprensión sobre el asunto y con ciertas destrezas teórico-metodológicas esa condición es superable. Para avanzar en la comprensión teórica de la complejidad de la construcción de sentido sobre el pasado, se sugirieron los aportes teóricos de Bourdieu, Friedman, Giddens, García Canclini, Hobsbawm y Anderson, principalmente. Ellos ayudan a entender por qué la Arqueología participa de la construcción de sentido de un movimiento social, aun sin proponérselo conscientemente, casi por contagio y puede ser bienvenida o controvertida por todos los bandos que se disputan el sentido. Se debe prestar especial atención a la comprensión de los procesos históricos mediante los cuales las identidades son construidas y transformadas por la competencia entre grupos y a las vías por las cuales el pasado distante es ordenado como un recurso simbólico para establecer la continuidad y autenticidad de una sociedad.

Finalmente, se hace perentorio esclarecer la posición del investigador en ese proceso. Al reconocerla se abrirá un espacio para pensar que la verdad del pasado no está en los resultados científicamente determinados, sino en un proceso social, en el que el sentido es determinante y cuya búsqueda se desarrollaba de manera amorfa pero real ante nuestros ojos. Esta condición no controvierte los métodos con los que el arqueólogo, historiador, antropólogo o politólogo consiguen la información y no pone en riesgo todo el sistema de construcción de un saber, sino que simplemente problematiza su forma de relacionarse con los otros y de posicionarse ante ellos.

Una posibilidad para el diálogo sobre el pasado es la de introducir la noción de alteración como posibilidad de pensar el desarrollo de la cultura étnica desde sus cambios y transformaciones y no desde una supuesta pureza de rasgos y una inmutabilidad estructural. Debe tenerse en cuenta, si se acepta esa posibilidad, que todo cambio cultural no tiene por *respice polum* el aniquilamiento étnico y necesita ampararse en una teoría general del cambio que lo defina como inherente a la evolución, desarrollo y continuidad de un proceso del que una construcción de sentido puede nutrirse.

Solo resta esperar que la inacabada y pugnaz construcción del pasado, ese permanente y siempre conflictivo diálogo entre saberes, logre encontrar caminos de comunicación y comprensión y que esta reflexión coadyuve de alguna manera, por consenso o disenso, a pensar en la importancia y centralidad que nuestras disciplinas tienen en la construcción y redefinición de las identidades y de órdenes sociales que reconozcan la diferencia y diversidad y contribuyan a una mejor convivencia entre los seres humanos, hombres y mujeres, y sus culturas y pueblos.

2. LA PRODUCCIÓN DEL ORIGEN DE UN PUEBLO

Los procesos de diferenciación social y cultural son estructurales a una sociedad; uno de los rasgos de la diferenciación es la capacidad de legitimarse en discursos fundadores, que son una de las manifestaciones empíricas de la *producción social de los orígenes*. Una diferenciación legitimada en un discurso de estos, genera discriminación. Cuando el origen se sustenta en una raza, esta califica tanto la diferenciación como el origen, produciendo la racialización del discurso y la discriminación racial. En consecuencia, pensar el racismo fuera de la lógica de las razas, incorporándolo a la producción de fundamentos de pertenencia para los miembros de una colectividad, confronta la naturalización que ha tenido la cuestión racial y se orienta a desracializar el análisis a que esta ha sido sometida.

Este capítulo examinará teóricamente la relación entre la diferenciación social y cultural y la *producción social del origen* de una población y analizará sus nexos con la formación de comunidades políticas, la memoria colectiva y la emergencia de la discriminación. Ha surgido esta inquietud de la foucaultina idea de que en la guerra de las razas se encuentran las bases de una contrahistoria, no tanto para hacer la apología del racismo (cfr. Foucault 1992) como por explicitar que lo que en ella se enuncia es el derecho a la rebelión de los pueblos oprimidos, con un discurso que

irrumpe pluralizado contra la tradición lineal y heroica de las historias hegemónicas (Gnecco 2000), para rehacer el inacabado y siempre conflictivo principio de modernidad: igualdad política entre la diversidad humana. Esas historias de la disidencia cultural, la contrahistoria, corren el peligro de que al ser racializadas, no vislumbren la puerta viquiana de la *sciencia nuova* (1978), aquella que pretendió confirmar que el motor de la historia de la humanidad es la lucha entre pueblos, más que entre clases sociales o razas.

Idea de la historia -invisibilizada como los pueblos de los que habla- en la que las culturas, las naciones, las etnias se constituyen en sujetos históricos. Habría que volver a Vico, para ver si se puede extraer de su mirada renacentista lo que las ciencias sociales de hoy no han podido decir acerca de la conflictiva presencia de la diversidad cultural humana. En adelante, retomar la idea de la guerra entre razas, no remite a la consideración de la raza, como determinante de la historia; espero que esa premisa se mantenga sepultada en los anaqueles universalistas del s. XIX y lapidada en las gavetas evolucionistas de todo cuño del s. XX. Los visos de la contrahistoria que allí se inscribe, las historias locales, los revivalismos étnicos, los fundamentalismos religiosos, las resistencias anticoloniales, los derechos de los inmigrantes, son los que articulan las luchas políticas con las memorias colectivas dominadas. Tal articulación produce otra cosa distinta, evita que el racismo se pueda colar entre ella. Por tanto, se propone pensar *la producción social del origen* como una noción que se sitúa en la generación política de los discursos que legitiman la acción política de la diversidad.

La fuerza que produjo la contrahistoria llegó a los ilustrados de los siglos XVIII y XIX (Duchet 1988). Ellos constaban las enormes diferencias entre los pueblos, pero así como promovían la tolerancia, también la persecución. En muchos casos, como lo demuestra Todorov (1991), el eurocentrismo cultivado de alguna mente, echaba al traste, en la práctica, lo que su intelecto elaboraba magistralmente en teoría. Por entre esos resquicios se filtró la biologización de la política y constituyó su hegemonía sobre los relatos que buscaban la convivencia entre los pueblos.

2.1 El problema de los orígenes de los pueblos

La modernidad irrumpió con el cientificismo cuestionando el teocentrismo antropológico; planteó que el hombre no era obra de la creación de Dios, sino fruto de la evolución de la naturaleza, la cual sigue sus propios designios y no los Divinos. El origen del hombre, entonces, no estaba en la creación sino en la evolución. Así, los pueblos, etnias y naciones evolucionan, desde el salvajismo -su estadio más primitivo- hasta la civilización -su estado más desarrollado- el cual dibuja el curso de la historia de los pueblos atrasados que deben, más que emularlos, someterse a los designios de una sola historia por recorrer (Díaz 1983). Transcurrieron los siglos XIX y XX y esta idea prevaleció, aunque se haya pasado de una evolución unilineal a la manera de Morgan con la darwiniana lucha del más fuerte, a una evolución multilineal y de esta al azar paleontológico de Jay Gould (1987). La gente mantiene un *respice polum* fijado en los pueblos que son identificados como superiores o inferiores a sí mismos.

Tal cambio de perspectiva, si bien fue revolucionario y produjo notables instituciones, no fue suficiente para transformar la mentalidad humana, arraigada al sentimiento religioso, incluso en sus más progresistas intelectos. La falta de contundencia de esa oposición, al sustituir a Dios por el Hombre produjo una suerte de antropocentrismo teológico. La superioridad se la pelearon pueblos y naciones predestinados, baluartes del progreso, la civilización, la blancura y la ilustración; colectividades portadoras, además, de la verdadera religión (Delacampagne 1983). La razón introdujo la evolución, produciendo la cientifización del designio divino, digamos, ilustró la fe, pero no la transformó. Así, la razón tenía una nueva fe, pero fe al fin y al cabo; ya no en la providencia, sino en el progreso convertido en sino civilizatorio de la humanidad. La razón introdujo la voluntad humana y la benevolencia del poder supremo de los hombres civilizados y procedió a definir a la raza, la cultura y el hombre universales (Balibar 1988).

El ocaso del evolucionismo no ha sido suficiente para que la cuestión del origen siga siendo la quimera de las ciencias como la arqueología, la paleontología, la genética y la historia. El descubrimiento de la capacidad estructurante de las ideas

(Godelier 1988) y la aparición de la sociología del conocimiento (Berger y Luckmann 1978), nos han puesto tras de la línea de la producción social de los orígenes y la formación de los discursos fundadores. Entonces, de lo que se trata es entender cómo se produce socialmente el origen de una comunidad, cómo se imaginan socialmente los lazos de parentesco de gente de diversa procedencia que es incorporada a una forma de colectividad; se está frente al problema de la construcción social del origen, de la producción del origen y de la institucionalización del sentido de pertenencia a una comunidad. Estos dispositivos, los presuponemos anteriores a la idea de raza y no al contrario.

La naturalización de lo mental es fundamental a la hora de comprender el éxito del racismo, vale decir, de circunscribir el origen a la raza y fundamentar la diferenciación cultural en ello y por lo tanto discriminar a los otros con dicho criterio. El origen es naturalizado, por eso la producción social de los orígenes es un proceso complejo de formación, un sistema de creencias y representaciones, metáforas y discursos que imaginan que una colectividad está vinculada por la pureza de rasgos genéticos similares, aunque la realidad demuestre una diversidad y mezcla de ellos, que definen los actos culturales, sociales y económicos y que además sustenta una diferenciación que abre las puertas a discursos que legitiman acciones de poder. Al introducir la variable raza en el origen, el racismo es concebido "como la doctrina según la cual el comportamiento de una población está determinado por las características hereditarias estables que derivan de aspectos raciales separados de atributos diferentes y que son considerados de manera ordinaria portadores de relaciones de superioridad y de inferioridad" (Banton 1967:8).

Tomás Abraham (en Foucault 1992) señala entre otros, un aspecto clave que es determinante a la hora de plantear el estudio del racismo: la articulación de las luchas políticas con la memoria colectiva. Dado que el origen se instala en los fenómenos de la memoria colectiva, produce el racismo (origen negro-blanco), la xenofobia (autóctonos-forasteros), etnicismo (salvajes-civilizados), nacionalismos (atraso-progreso), fundamentalismo (gentiles-cristianos). Las luchas son las fuerzas históricas que en su confrontación posibilitan las formas de acción política centradas en un discurso original que es la base de la movilización de culturas, pueblos y

naciones, los sujetos de lo que Foucault llamó contrahistoria, una historia que pone en el centro de su discurso el origen de las poblaciones como principio de la rebelión de los excluidos.

2.2. Movilización de la diversidad y memoria

Una de las preocupaciones de la precaria modernidad es la de conocer las causas y las consecuencias de la movilización política de la diversidad; el mundo de los "otros" ha saltado a la arena política bajo la forma de nacionalismos rabiosos, fundamentalismos frenéticos, etnicismos delirantes, racismos exasperados, xenofobias furibundas y etnocentrismos radicales que han hecho de sus doctrinas el principio explicativo de la vida social y de la historia de sus comunidades, exaltando sus méritos y derechos como nación, religión, pueblo, colectividad o raza, sobre otros. Tales "ismos" no son fantasmas que recorren el mundo, ni siquiera cuerpos latentes; son artefactos políticos manifiestos y actuantes, con piel de camaleón, vestidos de separatismo, segregación, marginación, discriminación, dominación, colonización o de prejuicios, unas veces racistas, otras etnicistas, en veces fundamentalistas, a lo mejor xenófobos, quizás etnocéntricos, pero siempre cuestionando las hegemonías. De ahí que aunque comporten violencias que socavan la tolerancia, es necesario repensar las constantes adjetivaciones a que son sometidos para explicarlos. Pero lo que se procura aquí no es resolver el problema de cómo adjetivar la realidad, sino más bien de cómo dilucidar la homologación racial de las situaciones que expresan contactos entre poblaciones diversas.

Al precisar de qué se hablaba cuando se discutía de racismo, surgieron conceptos como etnocentrismo, nacionalismo, antisemitismo, etc. y otros más genéricos como discriminación, marginalización y exclusión. Parecía observarse una suerte de tautología, pues en todos los casos, aún remitiendo cada uno de ellos a situaciones diferentes, se repetía el mismo significado. Se generó una misma sensación, pues todos expresaban situaciones de discriminación ligadas a diferencias fenotípicas, lingüísticas, económicas, ideológicas, nacionales y religiosas, asociadas a personas o colectivos inferiorizados y desvalorizados socialmente. De ello se puede decir que, si las violencias xenófobas se definían como racistas, las situaciones de los

migrantes estaban racializadas. Si para explicar las relaciones de dominación entre las sociedades nacionales y los pueblos indígenas se hacía uso de su inferiorización racial, las relaciones interculturales o interétnicas habían sido racializadas. Detrás de todos estos fenómenos de racialización, que equiparan las relaciones interétnicas a las interculturales y las internacionales a las migracionales subsiste el problema del origen de los pueblos y naciones, que aporta legitimidad a su existencia cultural, social y política. En consecuencia, lo común a todos estos fenómenos es la exacerbación del sentido del origen de un grupo étnico, nacional o religioso, especialmente cuando conviene.

Obviamente, identificar racismo, xenofobia, nacionalismo, etnicismo, fundamentalismo, semitismo, fascismo, nazismo, sólo puede entenderse si se acepta que su diversidad fenoménica ha sido reducida a la raza, lo cual no es un problema de sus realidades, sino que más bien parece situarse como dificultad de interpretación de los observadores. Pero esto que aparentemente se presenta como adjetivización, uniformalización fenoménica y ambigüedad conceptual, se inscribe dentro de la instrumentalización y operacionalización del poder. Así, interviene la confusión como un vehículo que reproduce la posibilidad de estandarizar el mismo uso de la fuerza para todos y emerge la funcionalidad de la biopolítica para tratar la diversidad.

Las situaciones conflictivas derivadas de las relaciones entre sociedades y estados con sus inmigrantes, pueblos indígenas, comunidades negras, minorías étnicas como los gitanos, como hemos visto, en casi todos los casos son asimiladas a un problema racial (Anthias 1990; Taguieff 1988; Todorov 1991; Wieviorka 1993; Banton 1967; Delacampagne 1983; Manzanos 1999). De hecho, siendo tales situaciones distintas entre sí, debemos anunciar que quien asuma tal postura no está explicando el racismo, sino asumiendo una posición racista. Sin embargo, este galimatías que todo lo racializa debe ser superado (Anthias 1993). Para iniciar este proceso, es necesario apreciar, que si bien no es determinante distinguir los fenómenos y diferenciarlos de la manera más precisa, sí lo es tratar de interrogarse qué es lo que ha hecho que se identifiquen y qué ha coadyuvado para que no se expliciten conexiones y diferencias.

En suma, al exponer el término de racismo, nuestra modernidad ilustrada, civilizada, progresista y democrática, se torna sospechosa para todos. La inacabada búsqueda de una horizontalidad en las relaciones sociales se vuelve difusa. La anhelada convivencia de la diversidad humana se define conflictiva. Más que incertidumbre, la modernidad produce desasosiego. En términos de las relaciones sociales entre nosotros y los otros nada nuevo aparece bajo el sol.

Un racista y un antiracista se confunden en el propio círculo de su racismo - como lo señaló Taguieff en "*Les métaphores idéologiques du racisme et la crise de l'antiracisme*"- porque es la forma que adoptan para imponer su dominación y su rebeldía, pues si uno ataca la raza del otro y el otro la defiende o se rebela, es porque ambos creen en la batalla de las razas; hay sintonía en la creencia de que es esa la fuerza que moviliza la confrontación y creen que un clavo saca otro clavo. ¿Qué se puede entender cuando un sujeto afirma que su raza es superior a la de su oponente y este lo controvierte sugiriendo que la suya es la superior? ¿Qué sucede si un tercero en discordia relativiza las posiciones señalando que no hay superioridad o inferioridad racial, sino que todas las razas son diferentes insinuando desarrollos desiguales, pero valoraciones simétricas? ¿Acaso estas situaciones no son las que se presentan entre los promotores del racismo y del antirracismo? Tal confrontación si bien define la ambigüedad del discurso racista, lo que en verdad revela no es otra que una identificación de términos situados en los polos opuestos de una misma realidad, lo cual permite que se atraigan. Así, los mitos y las confusiones se sitúan en uno y otro bando. Negar la existencia de las razas o promover su igualdad entre ellas, no resuelve el problema, porque ambas posiciones promueven la racialización de los conflictos, su horizonte; desde tal perspectiva, prevé su fatalidad.

Pero no se trata de saber qué raza se emancipa de otra raza, sino de liberarnos de una vez por todas de la noción de raza. No se duda que los términos mencionados han sido racializados, sabemos que sus orígenes particulares han sido poseídos por la raza; no cuestionamos que esto es ya una realidad, pero entonces ¿Cómo explicarlos fuera de toda realidad racial? Se piensa que mediante la introducción de la noción de producción social de los orígenes se halle una nueva vía de aproximación.

2.3. El origen racializado

Se considera que esta analítica entiende el racismo como una de las variadas expresiones de la discriminación social y cultural (género, fenotipo, sexo, infancia, clase, etnia, etc.), lo concibe no como un asunto racial, *stricto sensu* genotípico, sino como un fenómeno multidimensional, basado en un proceso de diferenciación que es determinado por *la producción social del origen*. Tal es el planteamiento aquí desarrollado, que tiene por objetivo desracializar el análisis del racismo, para poder comprender su entera significación y ejercer una rigurosa vigilancia epistemológica, sobre su conceptualización, que atraviesa sin miramientos toda nuestra estructura mental, convirtiendo, de pronto, en un sujeto discriminador al más furibundo relativista, sin que se percate o tome la más mínima conciencia de ello. Cuántos de nosotros, no padeceremos de los mismos males que Todorov (1991) detectó en Diderot, Rousseau, Renan, Montesquieu, Gobineau, que aún en su inmenso universalismo ilustrado, que aún en la plenitud de su relativismo mejor fundado, después de defender la inestimable riqueza de los salvajes (ya un concepto discriminatorio) procedían a resaltar los valores de su raza blanca, ilustrada, europea y civilizada.

Generalmente, la necesidad de diferenciarse, por distintos motivos, requiere de la invención o reelaboración de un origen, que una vez formado y socializado, coadyuva a concretar todos los procesos de institucionalización de la diferencia o de la identidad o de naturalización del origen creado por la misma colectividad en un momento dado (Zambrano 2000). Con suerte, se trata de hacer comprender que la naturalización de las formas genotípicas y fenotípicas, como portadoras de signos que pueden superiorizar o inferiorizar a una población respecto de otras, obedece a una construcción, además de social y cultural, política. Así, la idea de que la existencia actual de una población procede de un misma raza, debe ser explicada con base en los supuestos mentales que la edificaron, pues sobra decir que la presencia de la diversidad humana, la diferenciación interna entre las culturas y entre los pueblos, que es histórica, progresiva y una constante de la humanidad, los ha llevado a definir orígenes comunes, imaginar parentescos y simbolizarlos, mitificarlos y ritualizarlos, para que les permitan concebirse como una comunidad (Anderson 1993; Zambrano

2000). Lo que en las etnias son los lazos de consanguinidad, en las naciones son los de conciudadanía. No es la raza la que determina el origen de una población, sino la producción social del origen la que determina su sentido racial y la definición de las relaciones sociales, culturales y políticas como relaciones raciales·

Los atributos que producen socialmente el origen no son inmanentes a una raza, ni una población podrá definirse como pura, sin antes comprender que su pureza tiene sentido sólo si esta sirve para consolidar los lazos que identifican a una población diversa y, eventualmente, oponerlos a otros, que son definidos por ellos mismos, en iguales términos, pero en inversas cualidades, como distintos. Este planteamiento se inserta en una búsqueda, quizás quimérica, por la acentuada institucionalización de los referentes raciales, a desracializar en nuestra mentalidad, esa larga duración de las representaciones racialistas, para interpretar las relaciones entre las colectividades humanas. Colombia puede ser un país diverso, de hecho desde el siglo XIX, es imaginado como tal, pero es hora que esa diversidad confusa, triétnica (negros, mestizos, blancos e indígenas), completamente racializada, se transforme, para erradicar todas sus secuelas de discriminación.

Se constituye la producción social del origen como una noción de diferenciación, para explicitar sus nexos con la formación de comunidades políticas y la discriminación, lo cual permite sopesar en qué medida, cuando el origen es adscrito a una raza, afecta otros ámbitos de diferenciación como los producidos por la inmigración, la diversidad cultural, étnica, religiosa o nacional. Las vinculaciones entre la producción social del origen en situaciones de inmigración, multiculturalidad y diversidad étnica y la discriminación entre poblaciones y comunidades políticas en sentido general, desde un punto de vista crítico, hacen hincapié en las dimensiones paradójicas y los nudos problemáticos a que este estudio nos aboca. La cuestión del origen se relaciona con la legitimidad de una comunidad política, y el racismo, vale decir, la explicación del origen de una población en términos de raza, obedece a un proceso de diferenciación e identificación que lo liga a la comunidad imaginada. Por lo tanto, no es el racismo el que forja la contrahistoria, sino la producción social del origen imaginado por una comunidad (Arditi 2000).

2.4. Origen y poder

Ahora bien, aquí se tratan los mitos y confusiones que están asociados al tema del racismo como operadores e intensificadores del poder de unas poblaciones sobre otras, a manera de orientaciones tácticas que nos hacen recordar los vínculos que la cuestión racial tiene con la política y el derecho, en suma con la producción del poder. Los mitos y las confusiones no medirán cuán cercano se está a los ideales racistas o antiracistas, ni buscarán tomar conciencia de ellos para llevar a la gente por caminos más razonables en la acción política derivada de la interacción entre poblaciones diversas, más bien les asignará un lugar en la lucha social y cultural en la que cumplen un papel que no puede ser axiologizado, sino politizado. Responden más que a valores a intereses, pues cumplen tareas en relación con las fuerzas históricas que se enfrentan para hacer posible las formas sociales de vida.

En este sentido la producción social de un origen es diferente a la producción científica o académica de tal origen. La creencia emerge como parte de la religión cívica, nacional o étnica, que soporta el convencimiento de que procedemos de algún lugar, así esté demostrado por distintos caminos que eso no necesariamente es así. No se discutirá cuánto hay en los mitos y en las confusiones de verdad y/o falsedad, sino que se apelará a su autenticidad, la cual es constatada únicamente por su existencia concreta, que es la que produce la validez en este contexto y por lo tanto la posibilidad de someterlos al análisis. De paso, relativiza la idea de que los mitos y la confusión sobre lo racial son negativos o ajenos a la política. Su funcionalidad, se ha dicho, es táctica por el hecho de ser parte de un conflicto, su presencia en el lenguaje corriente, en la vida cotidiana o en la elaboración teórica o doctrinaria, no les asigna ni centralidad ni periferia, más bien manifiesta un sistema de relaciones sociales y políticas que activan dispositivos para legitimar la existencia de poblaciones que deben oprimir a unos y rebelarse de otros, naturalizadas en un discurso racial.

Este planteamiento no tiene otro fin que contextualizar algunos hechos, comportamientos y discursos, que generan confusión. No es por lo tanto el desarrollo de una teoría que permita develar su dinámica política en estricto sentido, ni explicar de qué manera los mitos y las confusiones se convierten en intensificadores y operadores

del poder, lo cual ha sido tratado en otros textos (Foucault 1992; Wieviorka 1992; Banton 1967; Taguieff 1988; Zambrano 2000; Gnecco 2000). De todas maneras, esta perspectiva provoca un desplazamiento en el análisis, de lo racial a lo mental, vale decir, de los fundamentos naturales de la razas a los procesos ideológicos que crean un sentido para orientar la acción política de las poblaciones, el cual debe ser comprendido a cabalidad y que hemos establecido en el hiato que conforman los procesos sociales que producen las diferenciaciones y los orígenes.

2.4.1. Diferenciación y reproducción política

Partimos de una concepción en la que la producción social del origen se establece a partir de un sistema de prácticas, símbolos, representaciones, normas y valores, en torno a la diferenciación social y cultural entre los seres humanos, que organiza la relación entre las poblaciones de manera jerárquica, canalizando las necesidades y asegurando la reproducción política (Berger y Luckmann 1978). La creciente complejización de este campo de estudio ha permitido profundizar el conocimiento acerca de las variadas articulaciones que la producción social del origen guarda con todas las esferas sociales (Gnecco 2000; Zambrano 2000). Aun cuando todavía muchos de los desafíos y problemas abiertos por esta perspectiva de análisis han de ser resueltos, su importancia en la conformación de ciertos perfiles de la discriminación social, es un hecho incuestionable. Como construcción social, el origen deviene tanto en una realidad objetiva como subjetiva, un orden que se impone a los individuos, y que ellos a su vez recrean continuamente, con base en los significados que proporcionan el lenguaje, la historia y la cultura.

Asimismo, la interacción social que prevalece bajo la construcción del origen es de naturaleza jerárquica en la medida en que se rige por relaciones de poder: su carácter asimétrico, derivado de una forma racista de percibir los orígenes, expresa uno de los rasgos constitutivos de ella. Sobre este y otros aspectos nos detendremos a continuación al discutir algunas de las complejas implicaciones analíticas que encierra la relación origen-diferenciación-discriminación. Las conexiones entre el origen, la diferenciación y la discriminación en sentido general recogen formas distintas de desigualdad en la distribución de elementos (simbólicos, sociales, eco-

nómicos, culturales, políticos). Los límites y el alcance de las conexiones entre ellos son materia de reflexión.

Una somera inspección del origen y la diferenciación como criterios de discriminación social arroja unas cuantas divergencias entre ellos. En primer lugar, aun cuando la diferenciación puede lograr una continuidad por la vía la reproducción subjetiva, se trata -al menos en las sociedades modernas- de una condición modificable a lo largo de la vida en virtud de acciones o procesos sociales de índole política. La producción social del origen, por el contrario, como la identidad étnica, o la edad, constituye una situación de adscripción a la que el individuo se adhiere o es incorporado por la posesión de determinados rasgos físicos y sociales, por la influencia de la memoria colectiva, por los procedimientos derivados de la constatación de la permanencia en un sitio, reconocidos por él y los demás y que tienden a ser naturalizados ideológicamente.

En segundo lugar, si bien la discriminación racial se erige sobre una jerarquía que prioriza en su génesis los aspectos fenotípicos, la desigualdad de orígenes es más elusiva e inaprehensible, por cuanto no existe un claro principio determinante de los mismos. Parece ubicarse en todo caso en la confluencia de diversos procesos. De todas maneras, el racismo moderno tiene sus antecedentes en las doctrinas evolucionistas, ilustradas, científicas y universalistas del siglo XIX, de las cuales, sus presupuestos generales permanecen supérstites a manera de una larga duración. "Ese negro es bailador", "el blanco es usurero", "en Estados Unidos se vive mejor que aquí", "es muy latina", "tiene el pelo chuto", "los racionales están en el pueblo, en las veredas los indígenas", "esos son caníbales", "los taxistas son unos apaches", "lindo el niño, tiene los ojos azules", "allá son más civilizados". Existe, por demás, un problema de asincronía en la pertinencia histórica de la diferenciación y el origen, que se mueven hacia la discriminación, de lo que deriva quizás una parte de las dificultades que presenta su análisis: los procesos de diferenciación/identificación como criterio central para entender la discriminación de las sociedades modernas, son relativamente recientes, en cambio, las desigualdades de razas y las diferencias entre los mitos de origen, por el contrario, muestran una continuidad transhistórica. De tal modo que, tan sólo unos cuantos aspectos sintetizan las conexiones entre am-

bos: la adscripción, la subjetivación y la objetivación de las características raciales, la inclusividad de otras dimensiones sociales, culturales y políticas y el sentido de la pertinencia histórica y la trascendencia en el tiempo de su pueblo.

En tercer lugar, la discriminación se produce también por una diferenciación interna de las poblaciones, quizás promovida por formas elementales de interacción social. Todas las sociedades son abiertas a los otros con fines de reproducción biológica, mientras que con fines culturales se cierran, aunque paradójicamente es más fácil controlar la biológica que la cultural. Socialmente las culturas cierran lo que la realidad mantiene abierto. Existe una generalidad en las prescripciones matrimoniales que orientan a los individuos a formar parejas exogámicas. Si bien hay sociedades con un elevado índice de endogamia, los matrimonios no se producen entre miembros de las mismas familias, sino por fuera de ellas, bajo prescripciones rigurosamente establecidas y cumplidas. Toda sociedad puede tener segmentación de linajes, separación de clanes, fundación de neolocalidades. Todo esto, para indicar que es posible encontrar discriminación racial entre miembros de una misma raza, o sino cómo explicar por qué hay hutus, patianos y bosquimanos, qué son negros, o saber por qué los alemanes mataron judíos y polacos si todos son blancos, o por qué los chinos están con sus ejércitos en Birmania, Vietnam y Tibet, si todos son amarillos, o por qué los mexicas sacrificaban toltecas, chontales y matlazincas, si todos eran indios.

La producción social de los orígenes en Europa, planteada por Belén Lorente (2000), con un estudio de caso sobre la inmigración intracomunitaria en España, ocurre cuando los forasteros (alemanes, ingleses, etc.) llegan a la Costa del Sol a residir. Por más de que sean ciudadanos europeos, provocan formas de discriminación hacia las comunidades locales hispano-andaluzas. Sin embargo, a pesar de mantener una identidad como holandeses, ya han replanteado un origen "ciudadanos europeos", en el que ellos tienen los mismos derechos que los demás, así hayan acabado de llegar y los reivindican, por ejemplo, para participar como candidatos en las elecciones locales, para ejercer la representación ciudadana en sitios que desconocen y, algunas veces, sin dominio del idioma español.

2.4.2. Memoria y discriminación

Metodológicamente, esta perspectiva que conecta las relaciones entre producción social del origen y la diferenciación/identificación como sustento de la discriminación, se enfrenta a la delimitación de sus implicaciones. ¿Dónde empieza y termina la acción de la diferenciación y/o la producción social del origen? ¿Qué sucede cuando ambos ejes se entrecruzan con la raza? ¿Cómo afecta a las asimetrías del origen y de la diferenciación la creencia a pertenecer a una determinada raza? O, desde el ángulo opuesto, ¿Cuál es el efecto de la diferenciación sobre la adscripción y ubicación a un origen? ¿Qué papel juega la memoria? Para nosotros el origen guarda una relación integral con el sistema de discriminación de poblaciones por raza, y no meramente sumatoria o residual. El problema radica en determinar por qué vías se establece esta conexión y cuál es el procedimiento de relaciones que se verifica entre ellos. Taguieff (1988) destaca, citando a Burton (1967), la superiorización e inferiorización como el principal eje de conexión, pues tales determinantes atraviesan todas las esferas institucionales y sociales, así como todos los niveles del análisis de los investigadores sociales. Sin embargo, otros autores como Manzanos (1999) han identificado algunos bloques básicos: el trabajo como la reproducción simbólica, las políticas de estado, la autopercepción de los países de origen y de llegada (en caso de inmigrantes), la identidad.

Ahora bien, tres aspectos de relevancia metodológica han de tenerse en cuenta a la hora de abordar un trabajo de este tipo para analizar la discriminación: la vinculación entre producción social del origen y diferenciación es recíproca e interdependiente. La reproducción de uno implica la del otro, lo que de por sí da cuenta del carácter multidimensional del problema y de la necesidad de extender su examen a la diversidad de esferas sociales involucradas Ambos constituyen niveles complementarios del proceso discriminatorio general y deben ser analizados sopesando la medida en que el cruce de ambas profundiza o disminuye la magnitud de la desigualdad, su combinación produce consecuencias importantes para el panorama global de la discriminación en una colectividad dada, que se manifiesta en grados variables de inequidad, dependiendo de la mayor o menor cerrazón (o apertura) que presenten

las formas de jerarquía y de otra serie de factores conexos relativos al contexto y a la estructura social, aislables sólo empíricamente.

El máximo de discriminación posible en virtud de estos criterios estaría en el punto en que una rígida estructura de diferenciación acompañada de una no menos inflexible movilización del discurso de origen, manifiesta, por ejemplo, situaciones de exclusión racial. En el extremo opuesto se encontraría una sociedad con diferenciaciones relativamente fluidas, seguida de una adscripción al origen que garantiza la plena incorporación de las personas y que relativiza a las percepciones raciales, como en el caso de los nuevos movimientos sociales.

Ciertas instituciones y algunos procesos sociales sobresalen como decisivos en la gestación y/o el mantenimiento de la discriminación racial. En el campo cultural, por ejemplo, desempeñan un papel crucial la producción de los significados asociados a las nociones de tradición, autoctonidad y ancestralidad, la formulación de ideologías indigenistas o etnicistas con rígidos contenidos sobre los roles adecuados a cada pueblo, y el control de los significados socialmente relevantes (poder simbólico), entre otros aspectos. En el terreno de la política y el estado son igualmente decisivos los aspectos relativos a la normatividad jurídica que sanciona el acceso de la diversidad cultural a los recursos públicos y los que regulan el modo en que la diversidad se relaciona con el estado.

2.5. La biologización de la política

El sentido biológico de la política es connotado por las teorías evolucionistas del siglo XIX y por el cientificismo del siglo XVIII (Todorov 1991; Duchet 1988; Stavenhagen 1992). Los estados modernos se apropiarán de este discurso para regular la presencia de la diversidad de poblaciones en las nacientes naciones y programar la nueva fase colonial; según Foucault un aspecto calve de la biopolítica es el que concierne al racismo. Para otros autores el término designa las formas de discriminación racial que surgen tras los procesos de descolonización africanos y asiáticos y de los movimientos contra la discriminación por motivos raciales, recogido en la Declaración de los Derechos Humanos (Stavehagen 1992). La biologización permite

ver la acción política desde algunos dispositivos no convencionales, pero centrales en la política. Está claro que el discurso de la identidad nacional, la producción de historias patrias y la seguridad identitaria de una población es un asunto crucial en las labores de un estado. En segundo lugar, porque a partir de ello se establecen leyes y regulaciones formales que procuran disciplinar a las grupos, las cuales se producen desde distintos ámbitos, políticos, gubernamentales y sociales, configurando un racismo institucional y otro institucionalizado, según Manzanos (1999:22).

Esto les lleva a planear la tesis de partida "el racismo constituye uno de los rasgos consustanciales al etnocentrismo occidentalista sin cuya estructuración en políticas de estado (racismo institucional) y su asentamiento en la mentalidad cultural general de los países ricos no hubiera sido posible el actual modelo económico social (racismo institucionalizado)... Una característica biológica como es la raza (o como podría ser el sexo) no genera en si misma marginación, sino que es la determinación socioeconómica de esta, la que provoca tales procesos de marginación" (Manzanos 1999:23).

El hecho de que la mayor parte de las fronteras políticas reflejen fronteras nacionales, es decir, de límites de ideas sobre un origen común de la población, esboza en el escenario de la política un problema siempre presente. Si a eso se adiciona que dentro de las fronteras nacionales se encuentran los grupos étnicos que se definen también por la comunidad de orígenes, se desarrolla una doble tensión. El problema de los orígenes se está convirtiendo en un problema que ha rebasado las delimitaciones antropológicas y culturales para instalarse en el escenario de las reflexiones politológicas. Cuando se habla de estados nacionales, se está en cierta forma indicando que el problema está presente y su tratamiento será de una enorme complejidad.

Se examinó teóricamente la relación entre la diferenciación social y cultural y la *producción social del origen* y se analizaron sus nexos con la formación de comunidades políticas y la emergencia de la discriminación. El problema del origen de los pueblos y de las colectividades se entroncó con la problemática racial para explicitar que es posible entender que la conflictividad de la diversidad puede tener como antecedentes, más que una raza, un origen inventado o redefinido. Cuando el origen que

es producido culturalmente es naturalizado forma un sistema de creencias sólido e inamovible que impone barreras de interacción y posibilita la acción de dominación. Aunque es cierto que esta no es su única consecuencia, ni se produce de manera absoluta. Con ello, la cuestión racial se ubica en la articulación de las luchas políticas con la memoria colectiva.

Como hay ambigüedad conceptual y necesidad de revisiones permanentes, la situación se analizó en el contexto del poder. Así, todo equívoco es un dispositivo táctico de poder que cumple una tarea eficiente: reproducir las formas de dominación y mantener la hegemonía de unos sobre otros, o bien potenciar formas de lucha por la emancipación de los excluidos.

Se consideró, desde esta analítica, al racismo, como una de las variadas expresiones de la discriminación social en la que *la producción social del origen* lo determina. Así, la idea de que la existencia actual de una población procede de un misma raza, debe ser explicada con base en los supuestos mentales que la edificaron, pues sobra decir que la presencia de la diversidad humana, la diferenciación interna entre las culturas y entre los pueblos, que es histórica, progresiva y una constante de la humanidad, los ha llevado a definir orígenes comunes, imaginar parentescos y simbolizarlos, mitificarlos y ritualizarlos, para que les permitan concebirse como una comunidad. Los atributos que producen socialmente el origen no son inmanentes a una raza; ni una población podrá definirse como pura, sin antes comprender que su pureza tiene sentido sólo si ésta sirve para consolidar los lazos que identifican a una población diversa y, eventualmente, oponerlos a otros, que son definidos por ellos mismos, en iguales términos, pero en inversas cualidades, como distintos.

Se estableció que la producción social del origen nace de un sistema de prácticas, símbolos, representaciones, normas y valores, en torno a la diferenciación social y cultural entre los seres humanos, que organiza la relación entre las poblaciones de manera jerárquica, canalizando las necesidades y asegurando la reproducción política. Esta reproducción es la que se desplaza por la biologización del origen hacia el racismo de Estado, que es la fundamentación absoluta del origen legítimo conver-

tido en fuerza cohesionadora de la acción social, cultural y política de una sociedad ampliamente regulada.

Con esto dejamos la puerta abierta al debate no sólo sobre el racismo, sino al estudio de la memoria y la lucha política y al reto de entender el papel que desempeña la producción social del origen en la formación del poder de una colectividad sobre otra.

3. MEMORIAS COLECTIVAS Y SECULARIZACIÓN DE LAS DEVOCIONES

Investigando en el Macizo Colombiano en el antiguo Distrito de Almaguer, departamento del Cauca, el papel de las identidades colectivas en las dinámicas de la construcción de sociedad y la producción de sentidos étnicos para las luchas indígenas por sus derechos territoriales, autonómicos y culturales, e inmerso en las disputas políticas saturadas de decisiones racionales tanto del estado como de los movimientos sociales, y tratando de develar el uso de los actuales dispositivos de poder para la dominación, la resistencia y la hegemonía, tanto adentro de una sociedad como hacia fuera en su relación con otras, se me apareció la virgen y se manifestó diversa. Guadalupe, Fátima, El Carmen, Rosario, Remedios, Candelaria y Concepción se presentaron bajo la forma de remanecidas -una versión local del hallazgo de una imagen-, con ciertos mensajes para la investigación: ¿Por qué ellas eran valorizadas dentro del actual movimiento de reindigenización del Macizo Colombiano, si su forma católica no era propia de una etnicidad indígena? ¿Existiría alguna relación -y de qué tipo- entre los contextos preindependentistas de c. 1780 y los contextos preconstitucionales de 1991? Lo que primero saltó a la vista fue una lucha de más de 300 años por la defensa de la comunidad política -vía defensa de los derechos sobre la tierra y de cierta autonomía en el manejo de los asuntos comu-

nitarios- en la que la presencia de la virgen era constante como legitimadora de las posesiones de resguardos y parcelas[14].

Después de esa primera señal, también aparecieron un montón de santos y santas remanecidos: San Miguel, Santiago Apóstol, San Sebastián, San Antonio, el Niño del Chaquilulo, Santa Bárbara y San Lorenzo, complicando el panorama. Ante el embate de tales revelaciones y manteniendo la idea de su eventual relación con las dinámicas de construcción de comunidades políticas locales, me remití a otras épocas, a otras regiones, a otras memorias y a otras devociones. La comparecencia de las vírgenes, los santos y las santas denotaba silenciosas secularizaciones aquí y allá, hoy y ayer, acalladas por las algarabías religiosas a las que inevitablemente remiten. Las inquietudes teóricas sobre la relación entre devociones religiosas y construcción de comunidades políticas locales, no se hicieron esperar; tampoco las metodológicas que comenzaron a plantearse al interrogarme sobre qué es lo antropológico, qué lo politológico, qué lo teológico y qué lo sociológico cuando nos enfrentamos a tales asuntos virginales.

Para analizar el tránsito de la devoción religiosa al orden comunitario, como una lucha hegemónica, secularizada y reflexiva que dieron los indios del Macizo Colombiano durante el siglo XVIII, desde sus inicios hasta la Independencia, hemos tomado como referencia la política de la Corona española para la refundación de pueblos, entendiéndola como una política global que repercutió en la organización de las comunidades locales y sobre el acceso de ellas a una forma particular de modernidad, dentro de los preceptos de la modernidad universal que nace en ese período, dando origen a una percepción de la virgen-estado.

Para argumentarlo se desarrollarán los siguientes puntos.

[14] Esto ha sido estudiado como "amansamiento" que es el procedimiento para transitar de lo natural -"bravo"- a lo cultural -"manso"-, dentro de la concepción yanacona, en el que la virgen tiene total protagonismo. (Nates 1998; Zambrano: 1993).

3.1. El problema de la modernidad indígena

Es común creer hoy -como en la colonia- que la poca instrucción de los indios y su aislamiento geográfico los mantenía aislados del mundo, pero no del tributo, ni del diezmo, como si estos no fueran parte del mundo. Sin embargo, son ellos precisamente -pensando la tributación como el puente entre lo global y lo local- por donde se estima que fue posible que se colaran las ideas modernistas de la época y, por supuesto, las relaciones sociales de resistencia y aceptación que configuraron la compleja y fragmentada realidad de la sociedad colonial en el Distrito de Almaguer. Puede ser -con dificultad- que los indios del Macizo no leyeran u oyeran ni a Caldas ni a Nariño, sus paisanos, pero sí -con seguridad- a los protectores de naturales ilustrados, quienes cumpliendo sus deberes los instruían en la defensa de sus derechos, en leyes y en negocios, a la par que los obligaban a cumplir con el tributo. Sólo así podemos explicar a una María Panana entre los Pastos del Gran Cumbal y un Carlos Inca de Salazar entre los Yanaconas del Macizo que compraban las tierras para sus comunidades. Y también podemos explicar las formas culturales de apropiación de las vírgenes y los santos hispanos y la creación de los nuevos como un Carlos Tamabioy hecho santo entre los Camentsá de Sibundoy y un Juan Tama mitificado entre los paeces de Tierradentro.

¿Los indígenas percibieron su lugar en la sociedad colonial? ¿Usaron racionalmente los recursos que la sociedad colonial les permitía? ¿Aseguraron en medio de la dominación colonial su supervivencia? ¿Negociaron su acceso a la sociedad individual y colectivamente? ¿Eran en realidad una masa acrítica e impensante de su propia condición? ¿Sus luchas se oponían a la dominación colonial del rey, de los encomenderos y de los curas? Si a vuelo de pájaro las respuestas son afirmativas, se puede pensar una modernidad propia para la condición indígena, a la par de la ilustrada, que se manifiesta en la apropiación cultural de la virgen, la aparición del mandón de indios como terrateniente, la compra de títulos nobiliarios y el blanqueamiento documental de la sangre, la aparición de formas sociales cimarronas de los llamados pueblos "arrochelados" en el seno de la sociedad colonial, las autonomías locales generadas por los vacíos coloniales y el permanente uso de los derechos para defenderse de las arbitrariedades del sistema (cfr. Herrera 1998:16ss).

Al plantear un acercamiento al período independentista se impone la necesidad de mantener una relación entre lo global y lo local. El hecho de que la hayamos reconocido ahora, no significa que no se haya vivido antes. Tal observación configura un planteamiento metodológico y convoca a una revisión del pasado para entender no sólo los procesos en sus momentos, sino a comprender cómo se han producido las imágenes y representaciones de esas sociedades -algunas de ellas reproducidas en la actualidad sin ninguna consideración crítica. Ocultamos el mismo modelo colonial de pensamiento tras las citas de autores de vanguardia. De alguna manera, este esfuerzo en su conjunto, puede concebirse como un análisis de la génesis de la modernidad indígena. El estudio de los pueblos indígenas, en cierta medida, ha abandonado el análisis de los problemas nacionales, pero basta poco tiempo para encontrar sus realidades instaladas en el corazón de los pueblos indígenas y a estos en el corazón de nuestras propias sociedades, afectándose recíprocamente. Tener en cuenta las dinámicas de las sociedades en que entran en relación, permite una mayor comprensión de ellas mismas y sus fenómenos culturales.

3.1.1. Las vírgenes y los quiebres de las hegemonías

Las vírgenes y santos dejaron de visitarme y ahora los busco a ellos para fundamentar con mayor profundidad la relación entre hallazgos de vírgenes y sustitución de sistemas de dominación o, si se quiere, de reacomodos de las hegemonías culturales y políticas. Se puede decir que todo cambio en el sistema de poder no solamente genera cambios culturales, sino también hallazgos o apariciones de íconos sagrados que lo representan simbólicamente. En el ámbito global del catolicismo, son las vírgenes y los santos, los que emergen en esa transición.

En el círculo católico, el proceso de consolidación de un sistema de poder produce una movilización virginal inusitada que casi daría cuenta de las once mil vírgenes. Parece ser que los hallazgos de ellas y su apropiación cultural coadyuvan a la transición, redefiniéndolas permanentemente. Y aunque es posible para el caso español, por ejemplo, relacionar hallazgos con la reconquista cristiana -lo cual parece obvio- ellas, empero, dan cuenta de significaciones en las que confluyen religiosidades muy antiguas, indoeuropeas, sumadas a las hebreas, musulmanas y cristianas, contemporáneas

a ese período (Graves 1970:492ss). Los estudios españoles se han quedado sumidos en eso que se llama "religión popular católica", etnografiando sus manifestaciones como revelación cristiana únicamente y, además, sin establecer conexiones con los cambios en el sistema de dominación (varios capítulos en Álvarez: 1989).

Para el caso latinoamericano sucede algo distinto, y Colombia no es ajena a ello. Las confluencias de religiosidades indígenas con las religiosidades hispanas ya de por sí bastante mestizadas, han dominado los estudios, lo cual es contrario al caso español, pero se han situado en la discusión sobre lo sincrético de las religiosidades, sin dar cuenta de los efectos de ellas en la construcción de las nuevas sociedades. Además, para el período independentista, que coincide con los inicios de la modernidad global, y que es en últimas un cambio en las formas de dominación, que limita el poder eclesiástico con matices de país a país, todo está por investigarse juiciosamente (varios capítulos en Ferro 1998).

3.1.2. Hipótesis de la emergencia local del virgen-estado local.

Este trabajo intenta abordar el asunto, tomando como referencia el caso de la remanecida Virgen del Rosario, Corregimiento del Rosal, en el Cauca. Interesa profundizar -repensando algunos autores clásicos- en el carácter secular-moderno de la virgen, estableciendo el diálogo etnografía e historia e introducir nociones como modernidad (Lechner 1989), secularización (Matthes 1971), formas sociales de religión (Luckman 1967), reflexividad (Giddens 1993) y religión cívica (Giner 1994), con el fin de saldar cuentas metodológicas con algunos problemas de investigación y fundamentar la idea de que en la transición colonia-república ella se manifiesta como una virgen-estado local. Esta vez se trata de seguir la hipótesis según la cual la refundación de pueblos genera las condiciones para la conformación de un nuevo orden social en las postrimerías de la colonia, en el que se genera un estado liminar, transitorio, altamente conflictivo, mitificado en las leyendas del remanecimiento de vírgenes y santos, en el que la virgen es concebida como una suerte de Estado-local, asignándole contenidos masculinizados con el fin de imponer y sostener el nuevo orden. Se trata -en suma- de mostrar, etnográfica e históricamente, las posibles condiciones de emergencia de una virgen-estado en lo local y las implicaciones en la

definición de la comunidad política y los corolarios metodológicos que un planteamiento de este tipo tiene en la investigación antropológica.

Metodológicamente, este es un estudio antropológico-político que convierte un hecho etnográfico en una hipótesis histórica, con la esperanza de que ella en algún momento dé cuenta de los procesos humanos de construcción cultural de sus comunidades políticas, de sus religiosidades, de sus empoderamientos y respectivas manifestaciones, de su diversidad y de sus cambios y transformaciones. En consecuencia, aquí se expondrá cómo el período preindependentista en Colombia, afectó a las comunidades del Macizo, permitió cierta reflexividad, secularizó contenidos religiosos, transformó las relaciones de poder local y constituyó a la virgen en un estado que fortalece la identidad local, bajo formas seculares. No fue la religión la que instauró el orden comunitario, sino el orden comunitario el que desarrolló una nueva comprensión política y una nueva religiosidad.

Toda sociedad interactúa, crea y produce sentidos estratégicos, vale decir, es reflexiva (Giddens: 1993:47). Este es un rasgo de la modernidad y no sólo de la actualidad de los movimientos sociales. De las informaciones históricas y etnográficas analizadas se desprende la alta reflexividad de los habitantes del Macizo Colombiano, hoy como ayer. Los discursos circulan continuamente "entrando y saliendo" reestructurando reflexivamente a los sujetos (Giddens 1993:50), con lo que se generan conocimientos, destrezas, se racionalizan las decisiones y se transforman las percepciones de sí mismos y de sus culturas. Durante el siglo XVIII sucedieron muchas cosas que posibilitaron esa reestructuración de los sujetos indios, que poco a poco, reflexivamente secularizaban sus mundos sociales, usando todos los recursos del régimen colonial.

Digamos que los indios al alejarse conscientemente de su identificación con las formas coloniales de dominación -lo cual no significaba liberarse de sus relaciones de dominación/resistencia, imposición/seducción, ni su emancipación del ámbito colonial- configuraron el espacio para la redefinición de sus comunidades por esa vía de la virgen. Contribuyó a ello su relativa autonomía local respecto de la administración neogranadina tanto estatal como eclesial (Giménez 1978; Perera 1990;

Baex-Jorge 1994). Un rasgo de reflexividad se encuentra en la conciencia jurídica, que Friede (1944) llamó despectivamente el legalismo indígena. Se percataron de que aunque fueran leyes del Rey -"y siendo ciertos y sabedores de que esto les compete"-, ellas les servían para mitigar en parte la acometida de encomenderos, curas y propios y reproducir la unidad de sus comunidades. La defensa de tierras y comunidades se convirtió en un asunto sagrado -el *divin social,* durkheimniano- y les permitió autogestionar cosas que antes les impedía la tutela encomendera y religiosa, e incluso decidir sobre el cambio cultural, el sincretismo y uso de sus religiosidades vernáculas.

Las vírgenes y los santos "fueron un admirable instrumento para la expresión de nuevas necesidades cívicas. La ciudad requiere santos patronos que proporcionen legitimidad histórica a sus orígenes", Señala María Cátedra (1997:173) en referencia a San Segundo Patrón de Ávila desde 1519, a pocos años de la reconquista. Y, sostiene que en esa región se trató "de promover, a través de los santos, el entusiasmo popular religioso y la unidad política -y reitera que- los santos cumplieron admirablemente la función de estrechar los lazos de las comunidades" (Cátedra 1997:174). Estamos de acuerdo con ella excepto que, nos interesa explorar no cómo llegaron, sino cómo fueron apropiados por la gente y cómo tal apropiación se dio en medio de una batalla infernal de poderes seculares no sólo contra los poderes dominantes, sino entre los poderes locales.

Esto, en cierta forma, cabe dentro del concepto de religión civil que en 1967 acuñó Robert Bellah. Giner, revisando el asunto la define como la: "...sacralización de ciertos rasgos de la vida comunitaria... encaminadas a conferir poder y a reforzar la identidad y el orden en una colectividad socialmente heterogénea... mediante la dotación de carga épica a su historia." (Giner 1994:133) Aunque parezca un contrasentido, la redefinición de la virgen -aún dentro del mismo ámbito colonial- es un proceso de secularización, al que se llega mediante una acción reflexiva. Estaba encaminada a conferir poder a los pueblos, a los gobernadores-caciques y a los sacristanes indios, reforzando una nueva identidad en el marco de comunidades que tenían indios, mestizos, negros y españoles, ricos y pobres, a la que le dieron una nueva leyenda, el remanecimiento de la virgen.

De hecho, este tipo de secularizaciones son comunes en el ámbito del catolicismo y son precisamente los que dan cuenta de pasos de las diosas indoeuropeas, altamente sexualizadas, a las vírgenes castas, que permiten relacionar hablar de continuidad simbólica, por ejemplo, entre Isis, Afrodita y la Virgen del Rocío -la Blanca Paloma- en España. Marina Wagner, que no trata el papel de la virgen en las comunidades políticas, en una cita a pie de página de su autoría, hace referencia a la "*Civitas Virginis*" al referirse a la consagración de la ciudad de Siena a la Virgen de la Victoria en 1260, advocación que luego se transforma en el siglo XVI, en la Virgen del Rosario (Wagner 1991:398). Pero una cosa es consagrar la ciudad a la virgen y otra entender los procesos intracomunitarios que la apropian culturalmente. De todas maneras, es un hecho que la "civitas virginis" constituyó comunidades políticas religiosas en ese período, por la vía de la sacralización de espacios, pues los valores sociales, políticos y religiosos coincidían con la necesidad de expansión territorial del cristianismo. En ese período "una aparición santificaba la porción de la esfera terrestre donde tenían lugar con permanentes efectos salvíficos" (Wagner 1991:388), pero quinientos años después, en América, las cosas eran totalmente distintas y por ello podemos preguntar por el tipo de civitas que se estaba formando y no los territorios sagrados que su presencia proveía, los cuales más bien legitimaban y amparaban posesiones de los curas para hacer sus iglesias y desarrollar sus cultos y no para poblarlos y desarrollar comunidades.

Por ser la Virgen del Rosario la patrona de El Rosal[15] en el Macizo Colombiano, nos detendremos un poco en ella. La Virgen de la Victoria fue una manifestación, según Wagner, de una virgen mediadora de la paz y de la guerra (1991:392), que por los reiterados rezos del rosario, hechos por Juan de Austria -hermano de Felipe II- le ayudó a ganar la batalla de marítima de Lepanto contra los paganos árabes, el 7 de octubre de 1571 día escogido, posteriormente, para conmemorarla. Esa batalla no creó la advocación de la Virgen del Rosario, sino que confirmó la creencia del poder del rosario para obtener los favores de la virgen, que el dominico, Alano

[15] Puede ser coincidencia el nombre y la virgen. O bien al llevarla Zúñiga lo bautizó El Rosal para darle el jardín a su virgen, o ya existía. "...el uso de plegarias se combinó con el simbolismo medieval de la rosa, hasta que las cuentas del rosario fueron vistas como coronas de rosas... la virgen aparece rodeada de rosas." (Wagner 1991:396)

Rupe, desde 1470, venía impulsando rescatando el collar de gemas que la católica Lady Godiva de Coventry usaba para recitar sus oraciones, antes de su muerte en 1041, y que el mismo Papa León X, confirmó al atribuir al rosario mismo y no a la virgen el triunfo en la batalla.

El éxito de la creencia que Rupe impulsaba, lo llevó a inventar que el rosario fue entregado por una virgen a Santo Domingo, dando así origen a la advocación de la Virgen del Rosario y a sacralizar el rosario (Wagner 1991:398). La virgen victoriosa mediadora de la guerra y de la paz del medioevo, se transformó en una virgen religiosa que fomentaba la oración a través del rosario, reelaborándose en un momento en que la iglesia se sentía insegura por los gritos que pedían su reforma. Victoriosa y rezandera debió llegar a El Rosal, pero no vemos porque esa nueva virgen no se transformará en la devoción de los indios, como conciliadora; resignificando no sólo su valor de paz y guerra, sino su capacidad para resolver los problemas más acuciantes que ellos estaban padeciendo en aquel momento derivados de la lucha por la tierra y la refundación de pueblos, en el que la formación de la "civitas india" se realizaba defendiendo sus derechos. Nuestra Señora del Tepeyac, la Guadalupe mexicana, fue reconocida en 1754, habiéndose aparecido a Juan Diego en 1531. Sin embargo, en ese lapso se había convertido ya en una experiencia comunitaria que llevó a los indios a la independencia.

3.2. Las refundaciones y la modernidad en el Macizo

La modernidad es un proceso reflexivo y ante todo de secularización. En términos políticos, conduce a una acción consciente de la comunidad sobre sí misma y a una representación de ella en tanto orden colectivo. Se entiende, entonces, por modernidad "el proceso de desencantamiento (Weber) con el principio divino como garantía inviolable del orden. No sólo ese fundamento, sino el propio orden mundano quedaban por totalmente sustraídos a la disposición humana. La modernidad consiste en la ruptura con esa fundamentación trascendente y la reivindicación de la realidad social como un orden determinado por los hombres. Afirmando su autonomía, los individuos se hacen irremediablemente cargo de organizar su convivencia" (Lechner 1989:36). Esto es lo que trataremos de sustentar por considerar que sucedió en el Macizo Co-

lombiano, porque -parafraseando a Lechner- si América Latina se encuentra en el origen de la modernidad, los pueblos de indios se reconstituyen bajo su impacto, el cual, durante la independencia, si no desde antes, los enfrentó a los desafíos producto de las contradicciones del orden colonial al tratar de legitimar la sociedad que había emergido durante doscientos años de presencia hispana en la región.

Para dar cuenta de las condiciones de modernidad en el Macizo Colombiano se debe indagar sobre la relación global-local -Nueva Granada-Pueblos de Indios- en medio del ascenso republicano y el descenso colonial durante el siglo XVIII. Esto se traduce, para efectos de este capítulo, en averiguar por las condiciones que permiten redefinir a la corona, a la iglesia y a la religión dentro de dichos pueblos. A esta preocupación se llegó al percibir en la construcción social de la virgen la síntesis de esos cambios. En consecuencia, lo que aquí en adelante se expone en este apartado son las condiciones propicias para la emergencia moderna de la virgen-estado en las localidades del Macizo Colombiano que hoy tienen mitos de remanecimientos de vírgenes y santos.

3.2.1. Las filosofías ilustradas y la ambigüedad colonial

El final del siglo estuvo influenciado por la aplicación ambigua de filosofías liberales de la modernidad. De esto da cuenta la *Instrucción de Diego Antonio Nieto, Gobernador de Popayán, para el Mejor Gobierno de los Pueblos de Indios,* fechada en 1793. Es un documento por medio del cual las políticas borbónicas redefinen el sentido de la congregación de indios y lo intentan poner en funcionamiento en la Gobernación de Popayán, jurisdicción bajo la que es administrado y gobernado el Distrito de Almaguer. Si ella es leída como parte de un proceso global, se puede pensar su efecto en lo local y su relación con las transformaciones de la identidad y la cultura, para sustentar que ese período marca la génesis de las actuales transformaciones de la identidad y la cultura en el Macizo colombiano y para mostrar uno de tantos circuitos por dónde también circulaban las ideas que legitimaron la independencia. En ese documento, el gobernador Nieto ordena:

"...por cuanto las prevenciones contenidas en este reglamento se encaminan al mejor, y más ilustrado cumplimiento de las Leyes en beneficio de los yndios, a la instrucción y enseñanza de estos, que quien sin opresión en sociedad y policía, que concurran como miembros del estado a la felicidad y bien común sin perjuicio de la libertad de ciudadanos y vasallos que respiran bajo la protección de las mejores leyes, y finalmente a que cultivando su razón puedan salir alguna vez de su largo pupilaje a que reduce la debilidad de su espíritu con este fin y para que tenga esta instrucción todo el lleno de autoridad que ha menester..." (Zuluaga: s/f: 66).

La connotación modernista de la Instrucción es evidente: "el ilustrado cumplimiento de las leyes", "la instrucción y enseñanza", "miembros del Estado", "libertad de los ciudadanos" y cultivo de la razón, son conceptos modernos con que la Corona española aspira a recomponer su hegemonía apenas a cuatro años de la Revolución Francesa. La ilustración nos hereda la crítica del soberano, la legitimidad del ascenso de una nueva clase social, la secularización del mundo religioso y eclesiástico y la construcción de los estados-nacionales. Los pueblos indígenas no fueron marginales a este proceso. Que este no haya sido objeto de investigación, ni tampoco el impacto de esas concepciones en la vida política local indígena, no altera la afirmación. Es obvio que los pueblos indígenas no vivieron los cambios en su autenticidad europea, ni que los mismos epígonos de la ilustración fueran tan auténticos, pero se presume que si hoy la globalización ha llegado a los resguardos, en esa época las ideas ilustradas globales también lo hicieron, por eso este trabajo señala algunos indicios de cómo sucedió.

De hecho la Instrucción demuestra que no sólo Antonio Nariño fue el adalid de las ideas ciudadanas de los derechos, sino que la misma administración colonial intentaba incorporarlas en el discurso y sus actuaciones, manteniendo los aspectos religiosos del orden colonial. El ilustrado gobernador Nieto da cuenta de lo anterior al tratar el problema de la dispersión de la población indígena que, aunque convertido en un asunto del estado español y no de la iglesia, requería de la religión para su solución. Arguye Nieto:

"El proyecto de la reducción y población pareció al gobierno ser el punto desde donde debía partir para remediar el desorden y a los primeros pasos de la empresa (colonial)... se ha reconocido la necesidad de proveer con útiles reglamentos a la execución de las leyes, y ordenanzas estableciendo algunas acomodadas a las presentes circunstancias... La religión y la política son dos puntos a que se debe mirar para el establecimiento de los indios en sociedad." (Zuluaga s/f: 45).

Se desprende del discurso modernista del gobernador borbónico, una cuestión fundamental: la centralidad de la religión y la política para reducir y poblar, es decir, para rehacer la sociedad. Los términos ilustrados de Nieto no logran ocultar las intenciones del *ancien regime*, de mantener un gobierno premoderno donde la religión fuera "idéntica a la sociedad", donde la religión "jerarquizara" el mundo, incluso el mundo social" (cfr. Auge 1995:111). La Corona pretendía mantener el cristianismo, entendido como la religión del hombre y no como una religión del ciudadano, lo cual hubiera representado el fin de esa religión (cfr. Auge 1995:111). Tal vez por eso nuestro país, como nuestra antropología, aún es católico.

3.2.2. La organización conflictiva de la diversidad

La refundación de pueblos, a lo largo del siglo XVIII, tiene una característica significativa: permitió vivir a españoles entre indios y viceversa. Política bastante conflictiva porque al desarrollar comunidades multiétnicas en los pueblos del Macizo, generó en los pueblos batallas reales por el control político de las comunidades y por la posesión de las tierras, según se constata de muchos estudios en la gobernación de Popayán y otros casos latinoamericanos, y permanentes demandas de protección de los derechos indígenas a la Corona, e incluso agresiones a los funcionarios de la Corona, como el relatado por el Protector de Naturales de Almaguer, en 1765:

"Todas las leyes favorecen a estos indios con especialidad en el presente caso: pues... las mismas partes confiesan que las (tierras) fueron de indios... Y si estas tierras se dieran a los españoles no cesarán los perjuicios a los indios... como hasta aquí lo han experimentado en sus sementeras, en sus ganados, y en sus personas que los (españoles) han resuelto, destrozado y avasallado en tanto grado, que hasta

el protector, por que defendía a estos indios, le pusieron asechanzas en la vida y lo persiguieron, de modo que salió fugitivo..." (Friede 1944:67).

Progresivamente -buscando el control del tributo- se legalizó la realidad del mestizaje cultural colonial y, en cierta forma, la presencia del criollismo. A finales del siglo se intentó obligar a vivir en policía a los libres, una masa plural de gentes indígenas, españolas, negras, forasteras, etc., que vivían en las fronteras del sistema colonial. Al respecto la citada *Instrucción de Diego Antonio Nieto,* expresa:

"...habiendo enseñado la experiencia que lejos de ser ya útil la prohibición de que vivan entre los yndios, españoles, mestizos y gentes libres, es por el contrario perjudicial al buen gobierno e interés de unos y otros... seguro la expresión de una ley los unirá en amistad, y comercio voluntario, el trato, rescate, y conversación con los españoles. Por tanto serán reducidos dichos españoles libres a vivir y tener casas pobladas dentro de la reducción de que se trate a los yndios aunque en quartel por separado y pagando pensión de ocho reales anuales a beneficio de la caxa de comunidad..." (Zuluaga s/f: 51).

Juntar esa diversidad en un pueblo condujo a las disputas por el poder de la localidad, en las que todos se batían por igual. En El Rosal el gobernador de indios llegó a tener las llaves de la Caja de Comunidad del cura doctrinero, del corregidor de indios y la de él, y la vigilancia de la virgen concentrando todo el poder administrativo que las tres llaves y la custodia de la virgen significaban (Zambrano 1998). De esas batallas por el control de los recursos coloniales y por la hegemonía cultural es de donde emergen los nuevos contenidos de las comunidades políticas del Macizo Colombiano y nuestra idea de su modernidad, reflexividad y secularización, pues sólo de esa manera es posible entender que los hechos demuestran que no era la divinidad quién organizaba el mundo, si no ellos mismos luchando.

Es gente que, al tener que producir un orden comunitario a partir de resolver sus propios problemas dentro de las reducciones, toman conciencia de hacerlo usando todos los recursos institucionales del régimen colonial, lo cual permite que emerja la racionalidad del poder local y la secularización de los mundos institucionales. La

gente se percata que puede manipular todo lo que la colonia en más de 250 años había construido y sacralizado, la corona, el rey e incluso la virgen. Los pilares de la colonia no fueron removidos por la Corona. Sin embargo, la sociedad se había transformado totalmente. Así las cosas, la política de reducción no era una medida que permitiera remediar el "desorden", ni siquiera aplacarlo, sino, por el contrario, al perpetuar el orden colonial, posibilitaron la reproducción y complejización del "desorden", el "arrochelamiento", el mestizaje, el cambio de religiosidad y la multiculturalidad que vivía buena parte de la sociedad urbana y rural neogranadina y que habían querido erradicar, dibujando los rasgos de la religión civil.

3.2.3. El quiebre colonial y la tributación

Hacer tributaria a la población dispersa asegurando en contraprestación la aplicación de sus derechos como súbditos de la corona, fue una política que dominó el período comprendido entre c.1780 y c. 1830 en el Macizo Colombiano, según se desprende de un oficio de abril de 1778, de la notaría de Almaguer. El Alcalde Ordinario de Popayán, Francisco Hurtado, indica:

"El Protector de Naturales de esta gobernación por los indios y anaconas de la Ciudad de Almaguer dice que de la información actuada pleniformemente por probado se desprende de quien quiera averiguarlo que estos miserables viven bajo forasteros y sin asiento alguno o huerto, no tienen casa en que vivir, ni terreno en que sembrar, ni como pagar su tributo... (a pesar de tantas leyes que mandan) ...que en cualquier estancia, hacienda o chacra, que asistieren por cierto tiempo, tengan esta tierra por reducción." (Friede 1944:92).

José Vallejo, Teniente Gobernador de Popayán, resolviendo el problema de la población ambulante ordenó en auto, so pena "de cien patacones y lo más que hubiese lugar en derecho lo contrario haciendo.", en 1778, lo siguiente:

"...la información dada por el Protector de Naturales... consta, que los indios de Almaguer que se llaman y anaconas de distintos pueblos, sin tener asiento en ninguno y que esto se va en grave detrimento suyo espiritual y temporal... y que por

esta causa tampoco pueden cumplir con la satisfacción de los debidos tributos... y siendo propio de los gobernadores en no conceder licencia para que los indios vivan fuera de sus pueblos y reducciones... no se les pongan por persona alguna el menor embarazo o impedimento y antes pongan de su parte todos los auxilios y medios necesarios para que se reduzcan, sitúen y restituyan a sus antiguos pueblos, guardando todo lo proveído por derecho..." (Friede 1944:93).

El orden colonial presentaba un quiebre social porque, aún bajo la política de reducción, la población seguía dispersa y abandonaba los pueblos por razones de todo tipo, mermando la tributación. La gente optaba basada en sus derechos y se resistía a vivir en policía porque eso significa no sólo tributar, sino seguir dominado, o bien seguía en sus pueblos bajo nuevas reglas y nuevos poderes siempre y cuando los representasen. El tránsito real de vasallo a ciudadano dentro del sistema colonial no podía darse, empero, en ese "desorden" se desarrollaba sutilmente una acción anticolonial, que en el intersticio de los derechos se daban mañas de prolongarla, consolidándola.

3.2.4. La ilegitimidad de los curas

Dos siglos y medio de relaciones con el dominio colonial español a través de encomenderos, corregidores, protectores de naturales y curas doctrineros, entraron en un nuevo período de relaciones. La gente tomaba conciencia de que podían utilizar las leyes y los circuitos institucionales evadiendo las imposiciones de la vieja tradición administrativa y, sobre todo, el tutelaje de los encomenderos y principalmente de los curas. La corona aprieta a los curas deslegitimándolos. Tal es el caso citado de un documento de 1759, en el cual el Virrey, José Solís, le concedió amparo a los naturales:

"...sólo con el fin de recuperar el derecho y sosiego de los naturales... pues habiendo su propio cura pretendido pasar a la raya de la jurisdicción... y como en dichos naturales de continuo se experimenta el que le guardan temor a su párroco... por lo que presumo, según las demostraciones de dicho su Cura, tira a que estos miserables deserten del pueblo y se vayan para que los dejen libres en dichas tierras... no teniendo presente que la destrucción de este pueblo se sigue el perjuicio...

porque se remontarán y no pagarán el tributo a su Majestad (que Dios Guarde)... Estos miserables luego de que se apartaron de su dicho Cura, ocurrían con lamentos a mi juzgado sobre la pérdida de dichas tierras... amparados en Vuestra Excelencia... a representar su agravio que tan manifiesto y probable se les hace..." (Valencia 1998:118).

Sólo se atina a preguntar: ¿Qué idea de poder divino de los curas podría resultar de allí?

3.2.5. La virgen conciliadora

En muchos lugares del Macizo -se diría que fue una constante- no hubo presencia del cura doctrinero. Se desarrolló una doble autonomía: en el manejo de la iglesia y en los rituales de las vírgenes y santos y santas patronas, describiendo un proceso de secularización, lo cual es bastante significativo como indicador de modernidad. La virgen en los litigios -que son los que dan cuenta de los conflictos intracomunitarios- no aparece como el milagro que inclina la balanza en un pleito a favor de alguien, sino como receptora del conflicto insoluble. En muchos casos, después de agotar las instancias judiciales, de no resolverse el problema de una herencia, entonces la herencia pasaba a engrosar las propiedades de la virgen -no de la iglesia. Eso obligó a los herederos a buscar acuerdos, de lo contrario se quedaban sin el pan y sin el queso. Desde luego, muchos preferían que las cosas quedarán en manos de la virgen, por eso en El Rosal se dice que "la patroncita tiene platica y tierritas."

¿Qué hizo que esto sucediera cuando no era la virgen la que exigía el tributo o el diezmo? La virgen no obligaba a que le heredaran, esperaba a que si no resolvían el problema, cayera bajo su autoridad el objeto de la discordia, solucionando la controversia con su presencia sagrada e inobjetable. Esta noción de virgen no es la de milagrosa, ni la de benefactora, ni la de victoriosa, ni la de mediadora, sino la de conciliadora y es producto de un consenso simbólico entre los contendientes, que es legitimado por la comunidad local que se ciñe a sus reglas. Reglas que paulatinamente se volverán costumbre, dotadas de otra historia (la leyenda del remanecimiento convierte a la Virgen del Rosario de Lepanto, en una virgencita local), útiles

a otra sociedad distinta a la de los principios de la colonia y distinta a la indígena anterior a ese hecho, forjadas en la propia tradición que genera la resolución de los conflictos de ese momento y a otra virgen que, teniendo la misma imagen, ha sido dotada de nuevos contenidos.

Como ya no está confiada la Virgen del Rosario a un culto colonial -parafraseando a Auge (1994:111)-, ya no está confinada a la antigua religión que era idéntica a la sociedad colonial. Algo similar denunció Fray Servando Teresa de Mier, cuando en su homilía en la Catedral de México advirtió que la Virgen de Guadalupe era Tonantzin y que en realidad los mexicanos adoraban aún a su deidad antigua, burlándose de los siglos de evangelización de la iglesia, que, sin darse cuenta, habían legitimado esa profanación. Lo que en realidad ha debido enunciar es que esa Guadalupe era criolla, no hispana ni india. Asunto que entendió Hidalgo al portarla como estandarte de la gesta emancipatoria.

3.2.6. Emergencia de una "conciencia ciudadana"

La refundación de pueblos impulsada por la Corona se llevó a cabo, sin lugar a dudas, en toda América y en el Macizo:

> "La población indígena del Macizo Colombiano antes encomendada a varios españoles, es, al finalizar la época colonial, casi en su totalidad tributaria de la Real Corona, lo que se desprende de los documentos y peticiones de la época" (Friede 1944:92).

Sin embargo, el advenimiento de los procesos de emancipación impidió el total control del estado español para regular el desenvolvimiento de las nuevas comunidades. El efecto de esto fue posibilitar la configuración de la reorganización de las comunidades locales con cierta autonomía y bajo algunas formas de secularización, posibles en el marco de la política colonial y de la religión católica. Las comunidades preservaron ciertos ámbitos a que ya estaban acostumbradas fuera de las

reducciones y progresivamente los consolidaron a medida que se distanciaban de la administración colonial de la corona y de la iglesia[16].

Produjeron así, un particular 'desencantamiento del mundo', en el sentido de que estaban horadando el poder del rey, de la iglesia y de la religión en el mismo seno de la sociedad colonial. Emergió pues una suerte de conciencia ciudadana en la que las mismas leyes del sistema de dominación colonial podían regular su arbitrariedad, moverse en este intersticio del estado -mis derechos, sus derechos- es una fuente de modernidad. Esto se va a reflejar en la reestructuración del orden local, en el manejo de los conflictos internos, en la secularización del soberano, la iglesia y la religión mediante hechos que seguiremos históricamente en el capitulo siguiente, e incluso decidir, con cierta dignidad, el lugar en dónde ser reducidos, según consta en las diligencias de remate de la Loma de Poblazón de Almaguer:

> "...y dicho pite de tierras ha sido condenado a total desprecio de mencionados indios por la cortedad de él y que no cabe pueblo respecto a la cortedad de su recinto, por lo que debió mandar y mando que una vez los indios no se aprovechan de dichas tierras y su Majestad carece del importe de ellas y sólo sirven de particular beneficio a Ignacio Chito, Indio de la Real Corona, se vendan..." (Friede 1944:93).

Es así como en la perspectiva de "tener derechos" la refundación de pueblos de indios fue la acción gubernamental que más directamente influyó en la redefinición de las comunidades políticas locales, al desencadenar un proceso de modernización en la región, con la fórmula de dar "asiento" a la población dispersa y obedecer "las tantas leyes" para su protección. En muchos documentos los indios argumentan que un caso los perjudica "al obligarlos a abandonar el lugar y porque hemos oído y entendido que debemos ser amparados como menores" (Valencia 1998:113).

[16] Ese fenómeno es común para otros dominios de la Gobernación de Popayán y de la Nueva Granada, según se deriva de algunos estudios históricos existentes (Garrido 1996; Valencia 1998; Zuluaga s7f; Herrera 1998).

Además, de haber sido el último intento de dominación colonial por parte de España, permitió que los congregados reconocieran que los nuevos conflictos dentro de los pueblos los debían resolver ellos con la mediación de las leyes, pero con relativa autonomía de las esferas administrativas del estado y de la iglesia coloniales. Fue posible porque la refundación de pueblos se hizo con indios que ya no eran los de los principios de la colonia, y en cierta forma habían estado fuera del orden colonial -por eso se les quería poner en cintura-, se habían mestizado y eran libres de tributo, es decir, ya estaban acostumbrados a sus posesiones particulares y a cierta libertad. Y porque no estar "en policía" no significaba no haber desarrollado formas de organización societales marginales a la colonia.

Siguiendo a Boaventura de Souza, intriga aquí el problema de por qué los derechos de los indios se convirtieron en el lenguaje de una política progresista para las comunidades locales. Es como si hubieran invocado los derechos para llenar los vacíos del sistema colonial poniendo de relieve los problemas de la modernidad (de Souza 1997:3). Aparecen así las mismas tensiones señaladas por ese autor en el Macizo: la primera tensión es entre regulación social interna y emancipación social externa por lo que permite la construcción de la comunidad política local y en ella asignarle el papel de virgen-estado a la virgen. La segunda, entre el estado y sociedad civil en el que los indios no lucharon contra el estado sino que recurrieron a él como garante de los derechos y por esa vía desvertebraron el poder eclesiástico. Y, la tercera, entre lo local y lo global que derivan como apropiación cultural y redefinición de las comunidades. (cfr. De Souza 1997:4).

La modernidad que describimos de estos indios da cuenta de que a pesar de que se les perseguían sus tierras, las podían defender, incluso escoger nuevas tal cual sucede en la actualidad, que las comunidades multiétnicas y plurales del Macizo, necesariamente, eran producto de una confluencia de derechos en pugna entre indios que la corona no tuvo capacidad de resolver pero que permitían organizarlas adentro de las comunidades. Estas formas locales de organización se relacionaban con algunos eventos que se desarrollaban y que eran fruto de aspiraciones importantes de ellas.

3.2.7. Elementos del proceso de secularización

Lo tratado hasta aquí ha tenido como fin contextualizar las condiciones de modernidad en el Macizo Colombiano entre c.1780 y c. 1830. Demuestra que están surgiendo unas nuevas formas sociales y religiosas que se distribuyen entre los pueblos de indios, que, como señalan Berger y Luckmann, son relevo de las existentes e integradoras de las que se están gestando, configurando así los elementos básicos de la secularización en que se sustenta su modernidad.

La secularización abarca el campo de la transformación social (Matthes 1971:81). Y durante todo el siglo XVIII nos enfrentamos no sólo a ello, sino a la transformación de la cultura, la religión y la política. Este concepto afecta la definición de lo que entendemos por "sociedad moderna", pero sobre todo el método que se utiliza para dar cuenta de cómo la divinidad deja de ser el centro de la organización social y cómo emergen las formas de legitimidad que llevan a ocupar al hombre ese centro. Así entendida la secularización, demuestra la emergencia de formas interpretativas de orientación pragmática, con las que, según Matthes, se busca dar significación a toda la experiencia. En cierta forma estas genealogías, en el sentido foucaultiano del término, "significan que, en un ámbito temporal concreto de la historia más reciente, se ha cumplido un proceso en el que el mundo actual se ha desprendido del pasado y se ha dotado a sí mismo de una forma cuya determinación hay que buscarla en su diversificación frente al pasado." (Matthes 1971:85).

Ese desprendimiento del pasado está en función de la redefinición de la función de la autonomía y de las identidades. El resultado es que los rezagos de una eclesialidad antigua llegan con más dificultad que antes, pues deben pasar por los controles comunitarios que ya tienen poder, como fue el caso de un obispo quien ordenó entregar un molino propiedad de la comunidad y esta se negó radicalmente desobedeciéndolo. Vale decir, no llegan a estos indios que han nacido en el seno del nuevo orden que se ha gestado y que se quiere refundar en pueblos. Por el contrario, al resistirse a la iglesia, los indios radicalizan su posicionamiento en relación con sus derechos en la sociedad. Ahora bien, la secularización no es sólo desecleciación

ni descristianización, pues estas no son las únicas estructuras posibles de secularizar (Capítulos de Durkheim, Schelsky y Rendtorff en Matthes: 1982).

Es posible entender la secularización de la virgen y la sacralización de la comunidad política en el mismo ámbito católico del Macizo Colombiano, porque "la oportunidad histórica de un sistema de significación es el resultado de la actividad de generaciones sucesivas creadoras del cosmos colectivo... los organismos humanos no crean en cada caso un cosmos 'objetivo' y obligatorio, sino que al nacer están inmersos en uno de ellos... los humanos no trascienden su nivel de naturaleza mediante una creación nueva, sino apropiándose de un sistema de significaciones históricamente dado." (Berger y Luckmann 1966:85-118). En esta idea no resulta paradójico que sea la virgen quien permita la emergencia de la noción moderna de estado restringida al ámbito local. Lo que fue interpretado por Friede (1944) como "rasgo de la profunda fe católica", es más un rasgo político de autonomía y un rasgo cultural de la apropiación y transformación de las significaciones del sistema colonial, un camino secular para la institucionalización de un orden en el que ellos mismos se estaban independizando.

¿Cómo se manifiesta la crítica al rey soberano, a la iglesia y a la religión en el Macizo Colombiano? Vale decir: ¿Cómo se deconstruye o seculariza el *ancien regime* y se da paso a la modernidad en el Macizo? ¿Cómo se observa el surgimiento de una nueva comunidad política que permita visualizar en lo local la aparición de una virgen-estado? ¿Cómo se formó el sistema de significación de los indios del Macizo y como lo apropiaron? A través de los conflictos internos entre indígenas, con los jueces, con los vecinos, con los curas, con los mestizos, con los criollos. Desapareciendo del horizonte la idea de que las comunidades indígenas siempre han estado aisladas de los marcos sociales globales y de que son impermeables a los conflictos. Para avanzar en tales respuestas indicaremos, mediante cuatro documentos, el proceso de secularización.

3.2.8. Secularizando al Rey y al Cura

Al finalizar el siglo XVIII, entre el ocaso colonial y el alba de la independencia, todavía existía una numerosa población ambulante no tributaria, habiéndose refundado muchos pueblos, porque la gente abandonaba las reducciones por causas de distintos talantes. Es poco probable que los indios, mestizos y españoles libres pensarán que este tipo de derechos les garantizaría el acceso a la tierra, sobre todo cuando "los hombres medianamente acomodados se llaman aquellos que por falta de providencias precautivas de la demasiada agregación de tierras en un solo sujeto, han podido a viles precios adquirir inmensos terrenos, en lo que por regular tienen como feudatarios a los de inferior fortuna.", según consta en la relación del Arzobispo-Virrey (Friede 1944:94).

En el pueblo de El Rosal, el 20 de agosto de 1796, hace 210 años, un descendiente directo de un cacique, declara:

"Digo yo, Bernabé Imbachí, que por haber conocido los hábitos y posesiones antiguas de nuestros legítimos padres, para que todos los menores conozcamos y defendamos nuestros derechos... porque en este pueblo no tenemos tierras dadas del rey sino que las habemos son habidas por nuestros abuelos que las han comprado." (Friede: 1944:95).

En relación con la iglesia la posibilidad de gestionar sus propias instituciones no puede ser leída por el abandono, como si reclamáramos su no presencia, sino que encara un problema de fondo. En 1700, Carlos Inca de Salazar, manifiesta tener la necesidad de construir su iglesia en tierras más templadas que las montañas que habitan. La construcción de la iglesia la ofrecía hacer asociada a la refundación del pueblo:

"como siempre lo han acostumbrado sin ayuda de ningún encomendero, sino sólo con la de sus hijos y nietos y con la gente de su pueblo... porque los doctrinarios no paran allí ni un día siquiera por el mucho celo y humedad que hay... " (Friede 1944:72).

En El Rosal, hacia 1732, el Santo Patrón era San Juan Bautista y no la Virgen del Rosario. Además, el manejo de la iglesia lo tenían los indios y no los curas, según se desprende de un documento en el que se lee:

"Señor Vicario. Pedro Chimborazo y Lorenzo Macías, indios de la Real Corona, avecindados en el Pueblo del Rosal, en términos de la Jurisdicción de Almaguer, en nombre de Marcos Macías, indio fiscal y tenedor de bienes del glorioso San Juan Bautista, que está colocado en dicho pueblo..." (Friede 1944:200).

3.2.9. Sacralización de la comunidad local

¿Juntar indios es origen de lo multicultural? ¿Qué papel cumplió la agregación de nuevos indios a los pueblos ya establecidos? Esta es una cuestión por desarrollarse en la investigación histórica que nos permita entender mejor que pasó. En el Macizo Colombiano no sólo se refundaron pueblos, se agregaron indios forasteros y libres a los ya existentes y se fundaron nuevos. Todos ellos pueden dar cuenta de por qué hoy en día sus habitantes tienen una base cultural común y distintas etnicidades, pasto propicio para el surgimiento de la religión cívica de ahora como la de ese entonces. En otros lugares, los pueblos se organizaban en barrios según las adscripciones étnicas y en otros se "mantenían en "quartel aparte". ¿Cómo se llegó a desarrollar un sentimiento de comunidad? ¿Cómo se construyeron las comunidades imaginadas que los hicieron desarrollar sentimientos de pertenencia y comunidad de origen? Existen teorías y datos etnográficos recientes que nos permiten explicar lo ocurrido en ese tiempo. Pero sin duda, el mejor argumento hasta ahora obtenido, son los remanecimientos de las vírgenes y santos.

El reconocimiento de la autoridad propia, la presencia de las vírgenes y santos, la comunidad de parentesco incluso simbólico y la noción de pertenencia a un pueblo, configura una idea del que el ámbito de la comunidad es definitivo en la identidad de los pobladores del Macizo. Esto se defiende con ahínco a juzgar por los juicios en que reclamaban sus derechos que duraron hasta sesenta años "pues para conseguir un viaje se les pasan años" (Friede 1944:68). Tales valores comunitarios se mani-

fiestan, por ejemplo, en la diligencia de deslinde de los linderos del Resguardo del Pongo, vecino del Rosal, en el que se señala:

"y habiéndose practicado el reconocimiento que era del lindero de dicho pueblo... Don Manuel Bambagué, cacique, pidió se le diera posesión a nombre de todos los de su pueblo, al cual tomé de la mano y lo paseé... y con todos los naturales abrieron (en el lindero) como una cuarta de ancho para después perfeccionarla, desanchándola como es costumbre... y todo dijo el dicho cacique y los suyos dijeron lo hacían en señal de verdadera posesión..." (Friede 1944:78).

3.3. De la devoción al orden comunitario

El siglo XVIII, El Rosal y su virgen, nos invitan a pensar no sólo el tránsito de una devoción religiosa a un orden comunitario, sino el de la religión a la ciencia, el de la teología a la antropología, el del mito a la historia y sus respectivas permanencias y confabulaciones, para dar cuenta del papel de sus comunidades indígenas en la configuración de sí mismas y de sus vírgenes y santos, y de estos en la conformación social y étnica de los poderes locales y cómo dichos poderes también los reelaboran a los dos, tanto a la comunidad como a sus símbolos.

La noción de apropiación cultural de la virgen, permite analizarla como un producto humano, cultural e histórico y establece el tránsito dialéctico de la devoción religiosa al orden comunitario y de este a la religiosidad como manifestación cultural, secularizando este estudio, digamos, antropologizándolo. Se plantea una cuestión polémica pero de mucha profundidad, la "etnomodernidad" de las comunidades indígenas, a pocos años de la revolución francesa, pues se puede, ahora sí, afirmar que estos indígenas percibieron su lugar en la sociedad colonial, usaron racionalmente los recursos que la sociedad colonial les permitía y aseguraron, en medio de la dominación colonial, su supervivencia, no fueron una masa acrítica e irreflexiva de su propia condición.

Este esfuerzo en su conjunto, puede concebirse como un análisis de la génesis de la modernidad indígena y, por esa vía, para fundamentar con mayor profundidad la

relación entre mentalidades e identidades y sustitución de sistemas de dominación o, si se quiere, de reacomodos de las hegemonías culturales y políticas. Se abordó este hecho tomando como referencia el caso de la remanecida Virgen del Rosario, Corregimiento de El Rosal, en el Cauca, replanteando el carácter secular-moderno de la virgen, estableciendo un diálogo entre etnografía e historia, para resaltar el carácter reflexivo, secular, cívico y su papel general en la transición colonia-república y particular en la refundación de pueblos, constituida como una virgen-estado local y masculinizada.

Se comprobó la hipótesis según la cual la refundación de pueblos generó condiciones para la conformación de un nuevo orden social en las postrimerías de la colonia, en el que se generó una situación liminar, transitoria y conflictiva, mitificado en las leyendas del remanecimiento de la Virgen del Rosario en El Rosal, concibiéndola como una virgen estado-local.

4. MITO, MEMORIA E HISTORIA

Se presenta aquí una interpretación acerca de tres procesos de mitificación de tres situaciones distintas de cambio cultural y de construcción de comunidad política plural, derivado del contacto entre sociedades indígenas e hispanas. Con ello, se intenta explorar la relación entre mito e historia en la representación del contacto entre sociedades indígenas y mestizas de Colombia. La primera es una comunidad plural producto de un traslado de pueblos (El Rosal), la segunda es producto de un colapso natural (Lerma) y la tercera es resultado de una colonización de ampliación de frontera económica (San Lorenzo y Cuatro Esquinas). Los tres fenómenos produjeron la necesaria convivencia que dio origen a comunidades plurales en la región del Macizo Colombiano. Los mitos que se analizan corresponden a los hallazgos de una virgen y dos santos. Los tres son remanecimientos[17].

[17] **Remanecido** es la palabra del español con la cual los pobladores del Macizo Colombiano designan a una estatuilla o imagen de una virgen o un santo o santa -de evidente origen católico- que fue hallada en forma inesperada dentro de su territorio local. **Remanecimiento** -del santo, santa o de la virgen- es el hallazgo inesperado de una estatuilla o imagen, relatado mediante una leyenda que es de público conocimiento en el ámbito local entendida como una estructura mítica. Conceptualmente, remanecimiento, indica también la redefinición y construcción mítica que coadyuva a la formación de la etnicidad por la vía de la apropiación étnica de la imagen religiosa.

Lo que se intenta develar en este trabajo es la historia escondida tras del mito. En el macizo la formación de comunidades plurales se remite a una época particular que es mitificada, afectando a indígenas y campesinos, negros, indígenas, mestizos y blancos (Eusse 1985:10ss; Buenahora: 1997, Buitrón 1989:107ss; Cerón 1990:50ss; López 1991:30ss; Muñoz 1991:20ss; Vázquez 1991:57ss; Hormiga 1992:1ss; Zambrano 1992:1ss). Por referirse a una situación *ab origine* relata los sucesos de un nuevo período histórico en la vida de los pueblos del Macizo Colombiano, dejando entrever los eventuales cambios culturales que se sucedieron en él, a partir de la refundación de pueblos plurales. Vale decir, lo que en el fondo se presenta en estas líneas no es sólo el desentrañamiento del hallazgo de la imagen, sino su relación con las situaciones derivadas de la fundación de los pueblos. Por tal razón, en esta ponencia al mito se le trata de dar ilación desde una perspectiva que comprometa más los procesos seculares de construcción de comunidades locales en el Macizo Colombiano, a través de la redefinición de sus mundos simbólicos e identitarios y de las estructuras de alteridad -que consideramos de mayor interés y alcance antropológico que los puntos de vista que aspiran a establecer sus relaciones con lo sobrenatural. El remanecimiento (Zambrano 1993, 1994, 1996, 2000) es entendido como un producto cultural, propio de la gente del Macizo Colombiano, cuya representación señala un momento histórico particular -aproximadamente a finales del siglo XVIII. Tal cambio aparece en el mito del remanecimiento, con lo cual se puede inferir la presencia de una renovación, si no una reestructuración del sentido que todo cambio cultural produce. Y como él implica decisiones sociales, económicas y políticas, nuevas legitimidades, nuevos pactos, un nuevo orden (que para el efecto son locales) y hasta la formación de un nuevo sujeto, se está ante un proceso complejo e interesante de construcción de comunidad local.

En seguida se organiza la información en los siguientes tópicos. Primero los aspectos conceptuales básicos, continúa la cuestión de la refundación de pueblos desde la historia, inmediatamente después, la explicación del remanecimiento de la Virgen del Rosario en el Rosal, Cauca, San Antonio de Lerma y San Lorenzo, Cauca. Finalmente, se presentará un resumen de la aparición de indicadores étnico-culturales en un pueblo de colonización reciente.

4.1. Aspectos conceptuales

Si el Macizo Colombiano se concibe como un área cultural no quiere decir que sea homogéneo. Si algo caracteriza su cultura es la enorme heterogeneidad y variabilidad de sus componentes culturales. Los yanaconas, que ocupan una buena parte, en su política de recuperación social del territorio, incluyen tanto a indígenas como no indígenas, que forma parte de la idea ilustrada de nación que se funda en la comunidad de intereses en torno a una ley, a una norma, y no en los lazos de sangre, lengua o tradición. Lo que aparece en el Macizo es la constatación del mestizaje. Desde esa realidad se debe pensar la cultura, pues ¿Qué sociedad se ha mantenido sin contactos con otras que nos permita hablar de una pureza étnica y racial?

Aunque la realidad mestiza del Macizo es incontrovertible, uno tiene que preguntarse cómo pueblos como los yanaconas que han perdido su idioma quechua, que tienen santos y vírgenes por dioses étnicos y que han cambiado sus mitos, presentan un elevado índice de endogamia que, en zonas rurales de nuestros pueblos como bien sirve de ejemplo el Macizo Colombiano, es un asunto común (entre ellos, de cien matrimonios anuales 95 son endógamos, tres son endógamos exoveredales y dos exógamos, y entre los endógamos existen restricciones entre linajes). ¿Cómo una sociedad tan cerrada puede presentar un índice de miscegenación cultural tan elevado? ¿Cómo una sociedad tan heterogénea culturalmente puede desarrollar una identidad tan completa y compacta?

Boukous (1996), define el mestizaje como un hecho estructural de la historia: toda nación es en principio pluralidad, la pluralidad establece relaciones asimétricas, tiene principio ético en la singularidad, respeto o relación, las identidades aparecen como un resultado de la lucha entre pueblos, la interacción es la base intercultural. (Boukous 1996:126). Podemos acercarnos a lo anterior con una constatación empírica. Basta una mirada somera a la región para encontrar suficientes argumentos para convalidar la propuesta de Boukous. Al mismo lugar llegaron Laplantine y Nouss (1977) quienes parten "de la constatación del Mestizaje. La mezcla es un hecho que no tiene nada de circunstancial, de contingente, de accidental. La condición humana es el encuentro y los encuentros producen realidades. El mestizaje no

es más que el reconocimiento de la pluralidad del ser en su devenir." (Laplantine y Nouss 1977:71). Todorov (1988) afirma que una cultura no evoluciona si no es a través de contactos. Es decir, señala que lo intercultural es constitutivo de la cultura. Se trata de descubrir el origen intercultural de nuestra cultura. (Todorov 1988:22). En esa agenda, suscribimos este trabajo, pues se considera que es necesario iniciar una reflexión sobre esta antropología de los contactos.

El estudio de las comunidades plurales, el multi e interculturalismo, plantea la necesidad de revisar la presencia de mitos -en apariencia hispanos- que ofrecen las comunidades rurales en casi toda América Latina, desde la historia de su conformación y desarrollo. Para lograrlo se requiere de un marco analítico estructurado a partir de una teoría acerca de la alteridad colectiva y de los cambios internos de una identidad cultural. Vale decir, de una teoría de las transformaciones internas de las comunidades, la cual ha de ser construida porque las teorías dinámicas acerca del sincretismo (Balandier: 1975:217; Báez-Jorge:1994:31; Marzal: 1993:55) no alcanzan a dar cuenta de la discusión. Las implicaciones del remanecimiento, si bien pueden ser descritas y analizadas desde lo religioso y sagrado, para ser comprendidas en su verdadera dimensión antropológica, requieren también de la comprensión de lo histórico cultural por la vía del hecho secular.

Para analizar la conformación de comunidades plurales, hacemos uso de una noción de alteridad, en tanto es calidad de alteración, la cual se entiende como "un proceso dinámico de reajuste, selección y reinterpretación de los atributos de pertenencia y diferenciación frente a otros y... consiste en el paso de un estado a otro, con o sin cambio de naturaleza. Es uno de esos estados transitorios y distintos de los estados que lo preceden y lo siguen. Es una calidad de la alteración que se fundamenta en la categoría de relación y toda relación negocia las diferencias y apropia las similitudes, vale decir, produce cambios. Y de tales negociaciones y apropiaciones surgen las identidades." (Zambrano 1996:18).

Casos indígenas y campesinos serán el pretexto para hablar de esas comunidades plurales, de esas fronteras sociales y culturales con lugares comunes de convivencia a través de las leyendas del remanecimiento de santos y vírgenes, y la perspectiva

que emplearemos es la de buscar en el mito la historia que representa. Se piensan tales situaciones por analogía con el caso de la formación del *Jíbaro* en Puerto Rico, o de los pueblos de *arrochelados* en Colombia durante la Nueva Granada, producto de los contactos entre los españoles pobres, indios, negros cimarrones, marranos, judíos y demás personas que estaban en el limbo del sistema colonial (Quintero: 1991:154) y cuyas comunidades tienen por emblemas a los santos. Si la fundación de pueblos tiene relación con la presencia de los remanecimientos y si los remanecimientos son mitos de ese origen (entendidos como origen de una forma plural y multirracial de convivencia por el contexto de finales del siglo XVIII), se puede establecer la relación que liga lo hierofánico del remanecido con las formas de comunidad que nacieron en ese momento, las cuales son dialécticas y complejas en donde no todo fue opresión y resistencia, sino seducción y creación.

En el trabajo sobre la Virgen de la Caridad del Cobre, en Cuba, la historiadora Olga Portuondo logra percibir el hecho histórico, desde los documentos escritos, cuando señala que "la narración mítica del hallazgo permite determinar los primeros lugares de su culto, antes de establecerse en Santiago del Prado: en una barbacoa en la costa de la bahía de Nipe, luego en un bohío en el centro del hato de Barajagua... y finalmente la elección de la virgen donde desea permanecer en el Cobre" (Portuondo:1995:141). Estos lugares fueron sitios de colonización hispana, centros de poder, sedes de cambios de población y oficios. Cada movimiento estaba relacionado con hechos concretos, con cambios históricos susceptibles de ser corroborados y con conflictos territoriales, espaciales y simbólicos derivados de los poderes en juego. Portuondo adelantó, en cierta forma, un formidable ejemplo de que el mito de un remanecimiento -entre otras cosas- es razón suficiente para iniciar una investigación sobre procesos de reelaboración étnica y nacional de vírgenes y santos, cuyo objetivo final sea el dar cuenta de procesos históricos y culturales propios aunque estén basados en elementos foráneos.

4.2. Memorias colectivas y poder comunitario

El consenso de las comunidades sobre el poder de las vírgenes es relevante en la configuración de la comunidad política local mestiza. Muchos documentos hacen

referencia a la forma como, a través de las vírgenes, se organizaban los derechos comunitarios, no sólo entre indígenas, sino también respecto a los forasteros asentados entre los pueblos de indios. Da cuenta además, apoyados en lo que significa para la gente heredar litigios y no posesiones, hecho que se colige de la duración hasta tres generaciones (75 años) de algunos de ellos, de que se forjaba una tradición en la que la continuidad de las comunidades estaba no en la gente sino en sus vírgenes, pues defendiéndolas se defendía la comunidad y su tradición. El siguiente caso da cuenta, en 1750, de cómo la construcción del molino de Caquiona, Resguardo del Municipio de Almaguer, era para propiedad de la Virgen y cómo, en otro documento, la comunidad hace respetar ese derecho 48 años después, cuando trataron de quitárselo.

"En la ciudad de Almaguer... parecieron Don Luis Sánchez (forastero)... y Manuel Quinayás, Indio Gobernador del Pueblo de Caqueona, Alfonso Omne, indio principal fiscal y Sacristán del dicho pueblo, Félix Omné y demás indios naturales... y siendo ciertos y sabedores, que esto les compete, otorgan en su nombre y demás herederos... Primeramente, que el dicho Dn Luis no ha de pretender en ahora, ni en ningún tiempo, propiedad ni señoría a dichas piedras y sólo ha de tener el uso de ellas durante los días de su vida y después de ellos han de quedar dichas, libres de censo e hipoteca y otra cualquiera enajenación, por pertenecer a la Imagen de Nuestra Señora de Nuestro Pueblo... item, no puede hacer rocerías, cercas, potreros para mulas ni ganados sin consentimiento de todos los del pueblo; item, que con el gobernador que es o que en adelante fuere, y con los demás indios de dicho pueblo ha de tener una mutua correspondencia tratándolos con amistad y caridad... y estando presente dicho Dn Luis Sánchez y habiendo oído y entendido las condiciones que se ponen, otorga, que se obliga... y a más de ellas se obliga a que después de hecho el molino, dará una limosna a la Imagen de Nuestra Señora de Caqueona." (Friede 1944:202).

Se debe destacar de este documento, como de otros similares, que la gente aseguraba tanto el futuro como la tradición. Las referencias al futuro son varías, con ellas se pretendía garantizar la continuidad de la comunidad y el respeto de los acuerdos: "otorgan en su nombre y demás herederos", "no ha de pretender en ahora, ni en

ningún tiempo", "uso de ellas durante los días de su vida" y "han de quedar libres de censo e hipoteca", "con el gobernador que en adelante fuere". Sólo esa visión de futuro permitió el siguiente suceso. En 1795 intentaron trasladar la administración del molino del Gobernador de Indígenas al Fiscal Sacristán, por orden del Obispo. Tres años después esto sucedió:

"...me consta que todos los demás indios del citado Caqueona son de genios rebeldes y opuestos a la razón verdadera de los superiores, como que a tiempo de la visita que practicó el ilustrísimo señor obispo en esta ciudad hace tres años, ordenó que el molino de Nuestra Señora de Caqueona, que produce considerables pesos al año... a la entrega del citado Molino a Martín Males... el actual gobernador Nicolás Homne, con toda su familia y hermanos y otros indios se opusieron fuertísimamente por varias ocasiones contra la superior orden; pretendiendo con toda audacia en que los mandones del pueblo habian de manejar las diarias entradas del referido molino y demás derechos concernientes a la iglesia de su pueblo..." (Friede 1944:73).

En la actualidad los restos del molino y sus tierras aledañas siguen siendo de la remanecida Virgen de la Concepción de Caquiona, y administrados por el cabildo.

4.2.1. El Rosal

En El Rosal, en 1665, ya existía una iglesia con posesiones[18]; que estaba dedicada a San Juan Bautista todavía hasta 1732 cuando se decide el traslado del pueblo de San Juan del Valle de Iscansé a El Rosal[19]. Se presume que el patronazgo del pueblo debió cambiar con la refundación del pueblo, pero hay noticias que permiten deducir que desde 1715 cuando Marcelo Verdugo -devoto de la Virgen del

[18] "Certifico, conforme al derecho, que al tiempo que se remitieron al gobierno los documentos de escrituras que hacen a favor de las tierras donde están plantificadas las posesiones y la Iglesia del Rosal..." Carta de Venta que otorga Juan de Zúñiga a Salvador Indio. Archivo Parroquial de El Rosal año 1665.

[19] Pedro Chimborazo y Lorenzo Macías... avecindados en el pueblo del Rosal... en nombre de Marcos Macías, indio fiscal y tenedor de bienes del glorioso San Juan Bautista, que está colocado en dicho pueblo... "Notaria de Bolívar, Cauca, No. 64, año 1710-1732.

Rosario- tomó posesión de El Rosal[20], él mismo llevó la advocación y con ello se inició la devoción. Pero la Virgen de Marcelo Verdugo, sin lugar a dudas, no era la remanecida de los rosaleños actuales, sino la de dominica de Rupe, gestora de la victoria de Lepanto (Wagner 1991). No se conocen documentos eclesiásticos sobre la forma como se instaló su devoción, pero como señala el mito, llegó para resolver el conflicto generado con el traslado del pueblo. La tradición oral señala:

"Antes de que llegarán los españoles ya la patroncita estaba... la encontró la viejita Rosalía... en un tronquito estaba la virgencita... En esos tiempos peliaban los indios y los españoles y ella vino a acabar con eso... Ahi comenzamos a vivir pacito y juntos. Dicen que esos españoles eran saladitos... Entonces ella dijo que le organizaran la iglesia. Pero la gente quería abajo y la llevaban y ella amanecía aquí arriba. Y lo mismo y la patrona se volvía y se subía... (Risas)...hasta que se apaciguo cuando se le hizo el templo aquí. Dice el libro que de 1700, dice..." (Zambrano 1993:47).

De todas maneras, el problema no era una batalla entre vírgenes y santos, era una guerra por el control de las posesiones, diezmos y propiedades a su nombre, por el control de la comunidad política refundada. Si bien estaba un cura detrás y otros españoles y mestizos, los indios peleaban su hegemonía y control.

4.2.2. La leyenda como memoria

El mito del remanecimiento de la Virgen del Rosal, devela el traslado del pueblo de Iscansé al Rosal y el cambio de un santo calentano y desconocido por una virgen friana y conocida. Se inició el traslado del pueblo por un pleito que se suscitó a raíz de la decisión de la Corona de trasladar el pueblo de San Juan de Iscansé al del San Juan del Rosal, mediante una solicitud hecha por Gregorio Anazco, que era un

[20] El cuestionado dueño del Rosal, hijo natural y esposo de una nieta de Carlos Inca de Salazar (Cfr. Friede 1944:53), es devoto de la virgen del Rosario, según consta en su testamento, elaborado en 1753. Es muy posible que él haya llevado la devoción de la Virgen al Rosal "...pareció presente el capitán Marcelo Verdugo y Guevara, vecino de la dicha ciudad de Almaguer... tomando por abogados al Glorioso San José y a San Antonio de Padúa, **a la Serenísima Reina de los Ángeles, María Santa Nuestra del Rosario**, Santo de mi nombre y Ángel de mi guardia... Declara que tiene bajo su orden la Cofradía de San Sebastián..." Notaria de Almaguer, Once de junio de 1753. (Friede 1944:42).

indio tributario, apoyado por el vicario de Almaguer, Manuel Cleves, quien dividió la comunidad. Los intentos de mudanza se observan claramente en las diligencias judiciales realizadas durante ese período. Además, el pleito da cuenta de quiénes querían abajo y quiénes arriba: de los dos pueblos enfrascados en el traslado, San Juan del Valle de Iscansé estaba situado en la Bota Caucana, al sur y en piso térmico templado, es decir, tanto por posición geográfica como por altitudinal, abajo del Rosal y era quien se resistía a ser trasladado en cabeza de su cacique, Salvador Samboní -"la gente que quería abajo"- en el mito. San Juan del Rosal, está en clima frío y al norte del anterior, en el camino hacia el páramo de las papas, por el viejo camino -recorrido con tanto susto por, Fray Juan de Santa Gertrudis, en esa época- que va de Pasto a Timaná, ciudades que daban los referentes geoespaciales. El referente es clarísimo en el mito "la virgen amanecía aquí".

En 1710 los indios Ilario Girón, Lorenzo Girón y Santiago Quisboní, obtuvieron del Gobernador de Popayán, licencia para trasladar el pueblo de San Juan del Valle de Iscansé a San Juan del Rosal a pedimento del Cura Cleves y del indio tributario Gregorio Anazco. En esa época estaba terminantemente prohibido a los gobernadores, corregidores, alcaldes y cualquier justicia trasladar pueblos ya fundados "... aunque lo pidan o consientan encomenderos, curas o indios", por lo que el oidor de la Real Audiencia de Quito, Fernando Sierra Osorio, confirmó su ilegalidad y ordenó la suspensión de la mudanza, ante la demanda interpuesta por Salvador Samboní, cacique principal y gobernador del Pueblo de San Juan de Iscansé, quien se opuso al traslado. Este, por medio del protector de naturales, pidió que no se mudara el pueblo ni que se alterara y que se le negara a quienes lo habían solicitado, pues "semejantes procedimientos suelen ser las más de las veces procurados por intereses particulares y no de los indios... solamente a contentación de un Gregorio Anazco... y si algunas alhajas hubieren sacado se volviesen... y que en lo interín no se gravase con la mudanza de dicho pueblo y que se restituyesen las alhajas que se hubiesen sacado... y no se debe permitir como se intenta, que saquen de la iglesia las imágenes y campanas con todo lo demás perteneciente al culto divino." (Friede 1944:196).

Digamos que lo que había subido al Rosal, que por esa época, entre otras cosas no era de la Virgen sino de San Juan, tuvo que volver a bajar a Iscansé. La comuni-

dad se dividió y se gestó otra mudanza en la que intervino Miguel Chito, del grupo de Anazco y del cura Cleves, "asimismo indio de dicho pueblo de la parcialidad de Dn Salvador Samboní, por voz, y en nombre de los demás indios..." argumentando que "en consideración del gran provecho que esperamos nos siga consiguiendo por dicha traslación, que aunque los indios de la parcialidad de dicho Dn Salvador Samboní lo han repudiado, yo, dicho Miguel Chito, siendo de ella misma y reconociendo el bien y utilidad común de la dicha traslación, me he incorporado en este pedimento, coayudando (en) esta representación...(sic)" (Friede 1944:197-98).

Se sabe por una petición posterior que "dicho pueblo de San Juan de Iscansé se dividió en dos por autoridad de la Real Audiencia de Quito."

4.2.3. San Antonio de Lerma.

Se ha dicho ya que el poblamiento histórico del Macizo Colombiano y el impacto que han tenido los frecuentes desplazamientos de la gente, dentro y fuera de su territorio, seguramente han incidido en su formación cultural, incidencia que puede empezar a ser desentrañada teniendo como recurso hipotético los relatos de los remanecimientos, considerados como la síntesis mítica de su historia local. El siguiente caso reafirma la hipótesis de que el remanecimiento, en su calidad de mito, refiere tanto a la fundación de pueblos en fechas por determinar históricamente, como a la construcción de identidades étnicas y locales que dan cohesión social a sus comunidades, a partir de un elemento religioso apropiado y resignificado culturalmente por los habitantes del Macizo.

El mito del remanecimiento de San Antonio, en Lerma, así como la fundación histórica del pueblo, se relacionan de manera explícita con los efectos del terremoto que destruyó a la Ciudad de Almaguer a finales del Siglo XVIII. "El santo y el diablo se disputaban -relata el mito del remanecimiento- las almas de Almaguer", "y, vino entonces desde Almaguer el Fundador de Lerma en 1838 -se lee en la breve historia de Lerma- con un grupo de damnificados que tuvieron que rehacer sus vidas al pie de la montaña." El remanecimiento de San Lorenzo que relata Buitrón (vid infra) en su texto, de manera velada involucra a los almaguereños usurpando tierras

lorenzanas -por la misma época del terremoto- que el santo remanece (Buitrón: 1989:107). San Antonio remaneció en Lerma, Corregimiento del Municipio de Bolívar. Walter Gaviria, presentó al santo y fue de las pocas personas cuyo testimonio relacionó con la historia contemporánea del pueblo.

"En este pueblo si pusieran cruces donde hubo muertos por la violencia de la coca, sería un cementerio. Lerma alrededor del colegio y del proyecto educativo con las mujeres logró no sólo pacificar, sino evitar el consumo del alcohol y enderezar el rumbo del pueblo. Esto la gente no lo asocia con el Santo, ni con un milagro aunque dicen haber recibido muchos de él, pero San Antonio siempre ha peliado por que las almas de Lerma no se las lleve el diablo. Unas veces gana y otras no. Es que como San Antonio y el diablo se hacían trampa entre ellos. Por eso es que este pueblo es un tire y afloje. Unas veces se las lleva el diablo y otras el santo, como ahorita." (Gaviria: 1995).

En el año de 1766, la mitad del pueblo de San Luis de Almaguer -ciudad fundada en el Corazón del Macizo Colombiano y que fue una de las primeras fundaciones españolas en Colombia, incluso antes de Santafé de Bogotá- se derrumbó y rodó por la cordillera y la otra se colapsó un 80 por ciento por el terremoto de ese año. Muchos de los habitantes de ese pueblo y sus zonas rurales emigraron a otras tierras vecinas dentro del Macizo Colombiano y otros emigraron a Popayán. Lo cierto es que para los almaguereños aparece como el fin de la época de bonanza de su pueblo la cual coincide con el ascenso de Popayán como capital provincial. Y, en la memoria colectiva de sus habitantes la figura del diablo es fundamental, pues él es el responsable de la catástrofe. Hace nueve años en Almaguer, que dista de unos 40 kilómetros de Lerma por la vía de El Bordo-Llacuanas-El Tablón, escuché y registré la siguiente versión sobre el terremoto:

"Estábamos esperando que llegara el gobernador. Venía de Popayán a visitar a Almaguer. Y se le había preparado una fiesta. Todo el mundo estaba en la fiesta, hasta una niña muy linda que había ido con su mamá. Pero el gobernador no llegaba. Y así se fueron pasando las horas de la fiesta, hasta que decidieron iniciarla sin el gobernador. Estaban ya bailando, todos contentos, cuando apareció en la puerta un señor alto,

muy bien plantado, vestido de frac negro y sombrero de copa. Todos dijeron el señor gobernador. El se encaminó hasta donde estaba la niña. Y le pidió que saliera a bailar. Ella no quería y no quería. Y nunca salió a bailar porque ese señor le producía miedo. Entonces el gobernador se puso bravo y salió del pueblo. Pues ese era el diablo y ese día tembló en Almaguer y se cayó medio pueblo." (Notas de trabajo de campo).

Dice la historia que cuando en Almaguer tembló, la gente comenzó a bajar a lo caliente y en el jardín que hoy tiene por atrio la iglesia de Lerma, sobre un montículo que domina las calles del pueblo, remaneció San Antonio y ahí decidieron fundar el pueblo. Lo fundó don Juan de Lerma en 1796:

"El pueblo lo iban a hacer en la vereda de Buenos Aires, pero el santo se devolvía a donde remaneció que es donde está la cruz, en el alto donde está el templo, frente al templo. Como se devolvía entonces decidieron hacer el pueblo en esta hondonada al pie del cerro. Pero con ellos llegó el diablo porque el diablo decía que eran sus almas. Entonces San Antonio y el diablo apostaron para decidir quién se quedaba con las almas de Almaguer. San Antonio le dijo al diablo que con una vela despuntara el cerro de Lerma. Desde la punta de ese cerro el diablo jugaba a la pelota con otro diablo en el cerro Bolívar y el punturco de la vega... Entonces El santo ganó y el diablo se fue pero de repente vuelve y se lleva gente y el santo por eso vive en el pueblo para estar bien atento." (Gaviria: 1995).

El caso de Lerma es muy interesante por ser el relato que presenta con mayor claridad el conflicto entre las fuerzas divinas y las demoníacas, como parte de un drama cósmico, donde la creación está precedida por el caos y por la necesidad de captación de personas (la lucha por las almas). Los conflictos simbólicos deben ser develados con paciencia etnográfica. San Sebastián Remanecido es el santo del resguardo que lleva su mismo nombre. En esa población la iglesia original, indígena, se convirtió en teatro y la iglesia nueva se construyó por iniciativa de las familias no indígenas más prestantes del Municipio. Es muy revelador este hecho en el contexto de las luchas simbólicas en los expueblos de indios del Macizo Colombiano (Zambrano: 1992; Zambrano y Hormiga: 1993) porque el nuevo templo simboliza

el control y dominación por parte de los no indios del mundo simbólico indígena que tiene por su fundador y civilizador territorial al santo.

4.2.4. San Lorenzo

Tirso Buitrón señala que San Lorenzo remaneció en la Vereda La Loma del Corregimiento de San Lorenzo, Municipio de Bolívar, en el año 1826. El mismo autor también indica que en el año 1780 se fundó el pueblo con personas del lugar y colonos (Buitrón: 1989:56ss). Las características étnicas y el modo de vida de la población que llegó a fundar el pueblo ("personas del lugar y colonos") no son muy claras, tampoco existe una explicación para los 46 años de diferencia -que se deducen de las fechas aportadas por Buitrón- entre la fundación y el remanecimiento del Santo y su relación con los procesos para construir y consolidar una comunidad. Aunque se consiguió información adicional para la época -tanto de documentos notariales y bautismales, como de registros etnográficos y bibliográficos- y se confirmó con ella la presencia de un componente étnico bastante heterogéneo.

El Corregimiento de San Lorenzo, tiene sus antecedentes en el proceso de fundación y refundación de pueblos dentro del Macizo Colombiano, entre c.1780 y c.1830, con vecinos de distintos colores sociales y étnicos, bajo la adscripción de un santo. Por ser este último un remanecido y el pueblo un producto de la convivencia plural de gentes -obligada o libre, planeada o espontánea, conflictiva o armónica-, el remanecimiento adquiere la connotación de ser un hecho que expresa el surgimiento de comunidades plurales o, si se quiere, mestizas, relatado mediante un mito en el que hay una solución simbólica del conflicto. Ángel Quintero ha intentado demostrar algo similar para el caso del poblamiento del Puerto Rico rural durante los siglos del "encuentro", donde las identidades de fuga se unían por un sentimiento de libertad en los **hinterlands** del sistema colonial (Quintero: 1991:150) y conseguían un santo que los unificaba.

"fugitivos negros de las islas vecinas -inglesas y francesas- de plantación; evadidos indígenas de la destrucción de sus comunidades y su modo de vida; y tránsfugas españoles por razones vinculadas a la turbulenta historia peninsular del período, con

sus conflictos étnicos internos contra descendientes de judíos y moros... ese mundo *pardo* que llamaban los cronistas españoles... La libertad y espontaneidad de la vida en cimarronaje se manifestará en la forma de vestir al *santo.*" (Quintero: 1991:151 y 156).

La anterior percepción deja entrever la formación de una etnicidad derivada no de lo telúrico y racial, sino de la alteridad y el cambio que produce lo diverso y la miscegenación cultural. Lo cual -no está por demás mencionarlo- se realizó de manera consuetudinaria, liminar e irregular para el caso del Macizo Colombiano, desde los albores de la colonia, pues respecto a las políticas de población coloniales anteriores al año de 1790, que en muchos lugares crearon convivencias separadas entre indios y no indios, en el Macizo parece que generaron convivencias de pluralidad y de identidades fragmentadas y dispersas.

4.3. El caso de Cuatro Esquinas

Con el fin de comparar un caso etnográfico de formación de comunidad reciente, se describirá brevemente un caso de colonización y los sucesos que se desarrollaron en el lapso de 50 años, que puede ser útil para contextualizar los interrogantes dejados por el texto de Buitrón. Cuatro Esquinas es un corregimiento del Municipio de El Tambo, en el Cauca. Se formó hace 50 años y se investigó en 1989, por primera vez. El reporte de la investigación nos permitió hacer algunas lecturas preliminares sobre la forma como se desarrollan las identidades y lo intercultural. Fue poblado en su origen por colonos del norte de Nariño, del centro del Cauca y del Sur del Valle. Es decir, se nació de una configuración multicultural si asumimos que allí se compartían por lo menos tres formas distintas de modos de vida, heredadas de sus costumbres regionales. Por instalarse en un lugar de colonización en las estribaciones de la cordillera, los nuevos colonos se dieron a la tarea de sembrar chontaduro. Es una palma elevada que requiere de ciertas destrezas que ellos no tenían, por lo que se las ingeniaron para crear una tecnología para subir a la palma, bajar con el menor esfuerzo posible el fruto de chontaduro, fumigarlo, etc.. Es decir, produjeron cultura y se apropiaron del medio ambiente. Comenzaron a intervenirlo pero también a conocerlo y a cuidarlo. Además crearon servicios para llevar sus innovaciones a vere-

das aledañas. Los vecinos, ante la dificultad del gentilicio, se ocuparon de llamarlos la gente del Chontaduro. Lo que para los pueblos indígenas es una auto designación aquí fue una suerte de identificador externo.

Durante los primeros años de colonización se organizaron de tal manera que una parte de los excedentes de la producción del chontaduro se utilizaron para construir el espacio público: calles, escuela, iglesia, etc., todo esto surgió de aportes privados, del trabajo en sus parcelas particulares. Surgieron líderes y entre ellos se desarrollaron peleas internas por poder, etc. En el lapso de cuarenta años, las diferencias de origen adquirieron un carácter de parentesco. Se logró detectar que tras de algunos apellidos se ocultaban ciertas lealtades a sus orígenes nariñenses, caucanos y vallunos. Es decir, el origen geográfico fue sustituido por uno social. No se conoce la forma como operó, pero ese fenómeno es común en organizaciones sociales basadas en linajes. El inicio de una segmentación se expresa con el cambio del apellido y una neolocalidad. A la vez, tales diferencias generaron restricciones matrimoniales. Es conocido también que las pugnas como las armonías políticas, generan tabúes o propician alianzas matrimoniales, que luego se expresan culturalmente en las regulaciones de parentesco.

La gente llevó una virgen al pueblo, recibió el nombre de la Virgen del Chontaduro y se le organizó una fiesta. Es decir, se dio una ritualización del espacio. Esta génesis cultural es muy interesante de observar pues lleva a plantear muchos interrogantes sobre cómo se forma la idea de la pureza racial de los pueblos, cuando estos tienen orígenes plurales. Cuarenta años después, los habitantes más viejos de Cuatro Esquinas, se acuerdan de los fundadores con nombres propios. Sin embargo, se identificó en algunos niños un relato en el que se había fundado el pueblo porque se encontró un chontaduro mágico. Es decir, se da, para el caso de Cuatro Esquinas, en cuarenta años un proceso de mitificación. Estos elementos proporcionan información acerca de algunas cuestiones sobre lo multicultural y la formación de comunidades políticas imaginadas. Mircea Eliade, especialista en mitos, hizo énfasis en el soporte social de ellos. En el Mito del Eterno Retorno informa de un caso de una leyenda de enamorados en la que encontró a una de las personas sobre las que se tejió la

leyenda. Y entre la historia real y la leyenda existían grandes diferencias. (Eliade 1990:89).

Finalmente, a través de juntas pro iglesia, pro alumbrado, pro fiesta, pro escuela y de otras como la Junta de Acción Comunal se estimularon la socialización política y las relaciones con actores sociales y políticos de la región. Se buscaron ayudas con el Municipio y con la gobernación y se generó un campo específico de relaciones con la sociedad local y regional. Se puede en principio señalar varias cosas: Primero, el origen diverso, vale decir, multicultural de Cuatro Esquinas. Segundo, su capacidad de recuerdo y olvido, simbolización e invención de sus orígenes. Tercero, la producción de su cultura y su apropiación. Cuarto, la capacidad para reelaborar los conflictos y para desplazarlos a otros ámbitos de la sociedad. Tenemos pues un caso plural de conformación de comunidades.

BIBLIOGRAFÍA

- ABBAGNANO, N.
  Diccionario de filosofía, México, Fondo de Cultura Económica, 1980.
- ANDERSON, B.
  Comunidades imaginadas, Fondo de Cultura Económica, 1980.
- AUGÉ, M.
  Las formas del olvido, Barcelona, Gedisa, 1998.
- BERGER, P; LUCKMANN, T.
  La construcción social de la realidad, Buenos Aires, Amorrortu Editores, 1977.
- BERGER, P; LUCKMANN, T.
  Modernidad, pluralismo y crisis de sentido, Barcelona, Paidós, 1997.
- BERGSON, H.
  Materia y memoria, Madrid, Aguilar, 1963.
- BERGSON, H.
  Memoria y vida, Madrid, Alianza Editorial, 1977.
- BONFIL BATALLA, G,
  Hacia nuevos modelos de relaciones interculturales, México, Conaculta, 1995.

- BOURDIEU, P.
  Razones prácticas, Barcelona, Editorial Anagrama, 1997.
- BOURDIEU, P
  Meditaciones pascalianas, Barcelona, Editorial Anagrama, 1999.
- BRAUDEL, F.
  Escritos sobre la historia, Madrid, Alianza, 1991.
- BURDI, P.
  "Percepción del tiempo, espacio social y poder simbólico: los procesos performativos en la construcción de la identidad", En *Cuicuilco,* vol 2, No, 6, pp. 103-120, 1996.
- BURKE, P.
  1969 *The renaissance Sense of Past*, London, Arnold.
- CARR, E. H.
  Qué es la historia, Barcelona, Paidós, 1961.
- CASSIRER, E.
  El mito del Estado, México, Fondo de Cultura Económica, 1972.
- COMTE, A.
  Discurso sobre el espíritu positivo, Madrid, Alianza editorial, 1993.
- CRUZ, M.
  Hacia dónde va el pasado. El porvenir de la memoria en el mundo contemporáneo, Barcelona, Paidós, 2002.
- DAHL, N.
  "Anamnesis. Mémoire et conmémoration dans le christianisme primitif", en: *Studia Theologica*, I, 4, 1948, pp. 69-95.
- DELEUZE. G..
  Foucault, Barcelona, Paidós, 1987.
- DESCARTES, R.
  Discurso del método, México, Editorial Porrúa, 1989.
- DESCARTES, R.
  Principios de la filosofía, México, Editorial Porrúa, 1989.
- ELIADE, M.
  El mito del eterno retorno, Barcelona, Planeta-Agostini, 1985.

- ELIAS, N.
  Sobre el tiempo, México, Fondo de Cultura Económica, 1994.
- FEBRE, L.
  Combates por la historia, Barcelona, Planeta-Agostini, 1993.
- FINLEY, M. I..
  Mythe, mémorie, histoire: les usages du passé, París, Flammarion, 1981.
- FOUCAULT, M.
  Arqueología del Saber, México, Siglo XXI, 1970
- FOUCAULT, M.
  Microfísica del poder, Madrid, Ediciones la Piqueta, 1980.
- FOUCAULT, M.
  Las palabras y las cosas, México, Siglo XXI Editores, 1986.
- FRIEDMAN, J.
  «The Past in the Future: History and the Politics of Identity», En*: American Anthropologist.* 94(4), 1992, Pp. 837-859
- FREUD, S.
  Obras completas, Madrid, Biblioteca Nueva, 3 T, 1967.
- FLORÉS, C.
  La mémoire, París, Presses Universitarires de France, 1979.
- GARCÍA CANCLINI, N.
  Culturas Hibridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad, México, Grijalbo, 1989.
- GEERTZ, C.
  La interpretación de las culturas, Barcelona, Editorial Gedisa, 1989.
- GIDDENS, A; LUHMANN, N; BAUMAN, Z.
  Las consecuencias perversas de la modernidad, Barcelona, Anthropos, 1996.
- GIDDENS, A.
  Modernidad e identidad del yo, Barcelona, Península, 1997.
- GNECCO, C; ZAMBRANO, M.
  Memorias hegemónicas, memorias disidentes. La problemática construcción del pasado. Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología, 2000.

- GÓMEZ ISA, F.
  El derecho a la memoria. Giza Eskubideak Derechos Humanos, Guipúzcoa, 2006.
- GUATTARI, F.
  "La proliferación de los márgenes", En: *El Viejo Topo,* No. 28, 1979.
- GUBER, Rosana
  "La producción de sentido: un aspecto de la construcción de las relaciones sociales", En: *Nueva Antropología.* No 31. México, 1986, pp. 45-60
- GODELIER, M.
  Lo ideal y lo material, Madrid, Taurus Humanidades, 1989.
- GOODY, J.
  The Domestication of the Savage Mind, London, Cambridge University Press, 1977.
- GRUZINSKI, S
  La guerra de las imágenes, México, Fondo de Cultura Económica, 1995.
- GARDNER, H.
  Arte mente y cerebro, Barcelona, Paidós, 1993.
- HEGEL, G.W.F.
  Enciclopedia de las ciencias filosóficas, México, Editorial Porrúa,1977.
- HEIDEGGER, M.
  Identidad y diferencia, Barcelona, Anthropos, 1990.
- HUSSERL, E.
  Invitación a la fenomenología, Barcelona, Paidós, 1992.
- HUSSERL, E.
  Ideas. General Introduction to pure phenomenology, New York, Collier Books, 1989.
- JACQUES, E.
  Forma del tiempo, Barcelona, Paidós, 1992.
- KANT, E.
  Crítica de la razón pura, Buenos Aires, Editorial Losada, 1979.
- KOSELLECK, R.

El futuro pasado, Barcelona, Paidós, 1994.

- Le GOFF, J.
  El orden de la memoria, Barcelona, paidós, 1991.
- Le GOFF, J.
  Pensar la historia, Barcelona, Barcelona, Ediciones Altaya, 1995
- LECHNER, N.
  La permanente y siempre conflictiva construcción del orden deseado, Madrid, Siglo XXI Editores, 1989.
- LECHNER, N.
  "El desencanto posmoderno", En: *Revista Foro*, No. 9, 1993, pp. 34-42.
- LECHNER, N.
  "Orden, Temporalidad y memoria", En: *Museo, Memoria y Nación*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 2000.
- LEVY-SATRUSS, C.
  El pensamiento Salvaje, México, Fondo de Cultura Económica, 1976.
- LEVY STRAUSS, C.
  Antropología estructural, Buenos Aires, Eudeba, 1974.
- LEROI-GOURHAN, A.
  Le geste y la parole, París, Michel, 1965.
- MARTÍN BARBERO, J.
  De los medios a las mediaciones, México, Gustavo Gilli, 1986.
- MARTÍN BARBERO, J.
  «El futuro que habita la memoria», En: *Museo, Memoria y Nación*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 2000.
- MORIN, E.
  Pensar Europa, Barcelona, Editorial Gedisa, 1988.
- MORIN, E.
  El pensamiento complejo, Barcelona, Editorial Gedisa, 1998.
- NEUMANN, E.
  Los dioses ocultos, Barcelona, Editorial Anthropos,1997.
- NIETZSCHE, F.
  La genealogía de la moral, Madrid, Alianza Editorial, 1993.
- PIAGET, J; INHELDER, B.
  Mémoire et intelligence, París, Presses Universitaires de France, 1968.

- PIAGET, J.
  El desarrollo de la idea del tiempo en los niños, México, F.C.E., 1980
- PEIRCE, Ch.
  Lecciones sobre pragmatismo. Madrid, Aguilar, 1978.
- PEIRCE, Ch.
  Mi alegato a favor del pragmatismo. Buenos Aires, Aguilar, 1974.
- QUINTERO, A.
  «Cultura en el caribe. Obsesivas variaciones sobre la cimarronería como herencia y utopía», En: Bonfil Batalla, G, *Hacia nuevos modelos de relaciones interculturales*, México, Conaculta, 1993, pp. 147-158
- RAPPAPORT, J.
  «Palacios de Memoria: la etnohistoria de la historia en el sur de Colombia», En: Barona, G; Zuluaga, F. *Memorias*, Popayán, pp. 83-102,1995
- RICOEUR, P.
  Historia y verdad, Barcelona, Encuentros, 1990.
- SCHULTZ, A.
  La construcción significativa del mundo social, Barcelona, Paidós, 1993.
- TOULMIN S; GOODFIELD, J.
  El descubrimiento del tiempo, Barcelona, paidós, 1990.
- VERÓN, E.
  Construir el acontecimiento. Barcelona, Gedisa, 1983
- VEYNE, P.
  Cómo se escribe la historia. Foucault revoluciona la historia, Madrid, Alianza, 1989.
- WATZLAWICK, P; KRIEG, P.
  El ojo del observador. Contribuciones al constructivismo, Barcelona, Editorial Gedisa, 1994.
- ZAMBRANO, C. V.
  «Dos consideraciones de lo público desde la diversidad cultural». En: Lozano, A, *Hacia una definición de lo público.* Bogotá, Escuela Superior de Administración pública, 2005.
  La virgen estado. Memoria, modernidad y política, Cuadernos de Humanizar, Bogotá, 1999.