

Andrea Paola Buitrago Rojas
Carolina Cáceres Delgadillo
Wilson Hernando Soto Urrea

Imaginarios sociales

Lecturas sobre el lenguaje, la subjetividad y
la política en la vida rural, urbana y digital



IMAGINARIOS SOCIALES
LECTURAS SOBRE EL LENGUAJE, LA SUBJETIVIDAD Y LA
POLÍTICA EN LA VIDA RURAL, URBANA Y DIGITAL



IMAGINARIOS SOCIALES

LECTURAS SOBRE EL LENGUAJE,
LA SUBJETIVIDAD Y LA POLÍTICA
EN LA VIDA RURAL, URBANA
Y DIGITAL

ANDREA PAOLA BUITRAGO ROJAS

CAROLINA CÁCERES DELGADILLO

WILSON HERNANDO SOTO URREA



Buitrago Rojas, Andrea Paola

Imaginarios sociales: Lecturas sobre el lenguaje, la subjetividad y la política en la vida rural, urbana y digital / Andrea Paola Buitrago Rojas, Carolina Cáceres Delgadillo y Wilson Hernando Soto Urrea, Bogotá: Ediciones USTA, 2020.

223 páginas; fotografías a color e ilustraciones

Incluye referencias bibliográficas e índices onomástico y temático

ISBN: 978-958-782-410-0

E-ISBN: 978-958-782-411-7

1. Ciencias sociales -- Investigación 2. Comunidades urbanas 3. Comunidades rurales 4. Filosofía humanista 5. Derechos humanos 6. Cambio social I. Universidad Santo Tomás (Colombia).

CDD 300.72

CO-BoUST



© Andrea Paola Buitrago Rojas, Carolina Cáceres Delgadillo
y Wilson Hernando Soto Urrea, autores, 2020
© Universidad Santo Tomás, 2020

Ediciones USTA
Bogotá, D. C., Colombia
Teléfono: (+571) 587 8797, ext. 2991
editorial@usantotomas.edu.co
<http://ediciones.usta.edu.co>

Corrección de estilo: Carolina Ochoa Gutiérrez
Diagramación: Carlos Contreras
Montaje de cubierta: Juliana Pardo Torres
Impresión: DGP Editores S.A.S.

Hecho el depósito que establece la ley

ISBN: 978-958-782-410-0
E-ISBN: 978-958-782-411-7
Primera edición, 2020

Esta obra tiene una versión de acceso abierto disponible en el Repositorio Institucional de la Universidad Santo Tomás: <https://repository.usta.edu.co>

Universidad Santo Tomás
Vigilada Mineducación
Reconocimiento personería jurídica: Resolución 3645 del 6 de agosto de 1965, Minjusticia
Acreditación Institucional de Alta Calidad Multicampus: Resolución 01456 del 29 de enero de 2016, 6 años, Mineducación

Se prohíbe la reproducción total o parcial de esta obra, por cualquier medio, sin la autorización expresa del titular de los derechos.

Impreso en Colombia • *Printed in Colombia*

CONTENIDO

PRIMERA PARTE: IMAGINARIOS SOCIALES, DERECHOS HUMANOS Y VIDA RURAL

ANDREA PAOLA BUITRAGO ROJAS

EL LEGADO HISTÓRICO-SOCIAL: UNA APROXIMACIÓN DE LOS DERECHOS HUMANOS COMO IMAGINARIOS SOCIALES EN LAS SOCIEDADES MODERNAS Y EN LAS SOCIEDADES QUE NO SON MODERNAS	25
La imaginación: una vía para el estudio de la sociedad y el Derecho	27
Cornelius Castoriadis, elucidación de los imaginarios sociales	30
Derechos humanos y orden moral: imaginario social moderno en Charles Taylor	35
Imaginarios sociales y derechos humanos: una tarea por realizar	43
ESTUDIOS DE CASO, IMAGINARIOS SOCIALES Y DERECHOS HUMANOS: CORREGIMIENTO N.º 8 DE BUENAVENTURA Y NACIÓN U'WA	55
Hacia una metodología de investigación sobre imaginarios sociales, derechos humanos y comunidades étnicas	56
El caso del chontaduro y el Corregimiento N.º 8 de Buenaventura	60
Imaginario social instituido: ludismo y destrucción en el Corregimiento N.º 8	61
Imaginario social instituyente: poesía, música y retorno como resistencia	65
Pueblo indígena U'wa, Sierra Nevada del Cocuy	69
Imaginario social instituido: el canibalismo económico estatal y las violaciones a los derechos humanos por parte del Estado colombiano	74

Imaginario social instituyente: resistencia, narración, escritura y suicidio colectivo	76
La resistencia del pueblo u'wa: "Carta al hombre blanco"	82
¿Asesinados por error? El caso de los indigenistas estadounidenses	84
Continuidad de la lucha por la tierra de los u'wa	86
A modo de conclusión. Lenguaje y espiritualidad: poética de los imaginarios sociales como representación de los derechos humanos emergentes	88
Referencias	89

SEGUNDA PARTE: IMAGINARIOS SOCIALES, SÍMBOLOS Y ESPACIOS DE CIUDAD

CAROLINA CÁCERES DELGADILLO

IMAGINARIOS Y CIUDAD NÓMADA. LECTURAS CONTEMPORÁNEAS	97
Diferentes teorías sobre imagen, símbolo e imaginarios	99
Caminar y remontar el río en una experiencia de ciudad	108
<i>Inner city blues</i>	115
Algunas historias de paseantes de la ciudad	116
<i>Directo K-10</i> : de La Rebeca a Las Lomas	135
A modo de conclusión. El <i>blues</i> de la ciudad interior y los imaginarios sociales de la carrera Décima de Bogotá	162
Referencias	166

TERCERA PARTE: IMAGINARIOS SOCIALES Y POSHUMANISMO

WILSON HERNANDO SOTO URREA

UNA APROXIMACIÓN AL POSHUMANISMO	173
¿De qué hablamos cuando hablamos de poshumanismo?	
Acercamiento filosófico	174
Acercamiento genealógico	179

Aproximación cultural: el poshumanismo y las nuevas subjetividades	185
Conclusión	191
IMAGINARIOS SOCIALES SOBRE EL POSHUMANISMO	193
Los imaginarios sociales	194
Narrativas sobre lo poshumano	198
Sobre los imaginarios sociales del poshumanismo	203
Conclusión	209
Referencias	211
ÍNDICE TEMÁTICO	215
ÍNDICE ONOMÁSTICO	219

Introducción

El común denominador de las ciencias sociales y humanas en las últimas décadas es la crisis, asegura el sociólogo Juan Luis Pintos de Cea; al respecto, afirma que las humanidades han fallado al intentar leer el entorno, porque este ha superado ampliamente todas aquellas dimensiones que se creían infranqueables. Han fallado también sus metadisursos, “los grandes paradigmas de interpretación del mundo y de la sociedad”, sus teorías y sus prácticas que, irremediablemente, tienden al dogmatismo o al escepticismo.

Hacer lecturas desde conceptos y categorías que buscaban el ordenamiento simétrico y homogéneo del mundo fue el común denominador de todas las ciencias y disciplinas durante la modernidad, pero hoy, despuntando el siglo XXI, un siglo lleno de retos para los seres humanos, se está determinando lo ‘humanos’ que estaríamos dispuestos a ser en el futuro próximo y si sorteando las contingencias —para muchos incómodas— de la finitud y la muerte, nos atreveremos a enfrentar los cambios críticos e irreversibles del mundo natural y cultural, en los que por supuesto será indispensable hallar nuevos mecanismos y formas de relacionarnos con la

alteridad, con lo otro, con lo nuevo. Y mientras todas las ciencias y disciplinas se estremecen ante las nuevas realidades, hay un vaciamiento sistemático del sentido de la vida individual, cuyo exponencial resultado se presiente en el universo de las relaciones sociales.

La tendencia inevitable a buscar responsables tal vez nos llevará a acusar a la globalización, a la tecnología, a los medios masivos de comunicación, a las redes sociales o a un sinfín de factores tanto sociales como tecnológicos de ser los principales generadores del estremecimiento global, del aturdimiento generalizado y de la pérdida de sentido social y político. Acusarlos de influir en la trivialización del conocimiento, en la construcción de la felicidad basada en la apariencia, en la dimisión del intelectual, en la construcción de lenguajes que exigen facilidad, trivialidad, globalidad y rapidez. Pero igual, si hiciéramos esto, estaríamos entrando en la lógica del contexto. Por ello, y lejos de señalar responsables, la tarea más digna de cada una de las ciencias y disciplinas que han cedido terreno, y que se han venido deshilvanando con la crisis, es retomar las preguntas esenciales, aquellas que nos han proveído de un campo antrópico, en qué reconocernos, para así reconstruir, al menos, archipiélagos de sentido. Estas preguntas esenciales, puestas en tal borde, si bien mantienen en su profundidad la incógnita del sentido, han de tener en cuenta el “cofre de Pandora” que hemos abierto, a lo largo de este devenir humano, lleno de evidencias, hallazgos, desciframientos, referencias y sobre todo experiencias de un camino juntos, en manada, como miembros de una sociedad hoy en crisis y estupefacta y sin embargo tan imberbe y expuesta como en los albores mismos de los tiempos en los que aún no se dominaba el mundo. Uno de esos campos de referencia, que abre la necesidad del retorno a las preguntas esenciales, es el de los imaginarios sociales, tema al que nos dedicamos en el presente libro.

Explorar el terreno de los imaginarios sociales obliga a la superación del ejercicio convencional de análisis y constatación teórica; por eso, más que plantear respuestas cerradas, se busca encontrar

nuevos caminos para su estudio en contexto, para su crítica y su lectura desde tres diferentes descripciones de aplicación práctica. Dicho ejercicio nos pone frente a la pregunta por la forma de abordaje de la categoría y previo a su aplicación (si es posible hacerlo), es necesario comprender qué son los imaginarios sociales, así que comenzaremos por poner sobre la mesa el mapa de ruta que empleamos para adentrarnos en este tema tan amplio como fascinante.

El primer teórico que nos habla sobre el valor de los imaginarios sociales en todo proceso político y sociológico es Cornelius Castoriadis, en su obra *La institución imaginaria de la sociedad* publicada en 1975 por la editorial Tusquets; allí define los imaginarios como un conjunto de valores, formas, figuras e imágenes que se concretan en instituciones histórico-sociales. Bronislaw Baczko (1984), en su libro *Los imaginarios sociales. Memorias y esperanzas colectivas*, advierte el peligro de la intromisión del pensamiento hegemónico en el control de los imaginarios, amén de la intervención natural de los imaginarios sociales en todas las estructuras sociales. Charles Taylor (2004) también se ocupa de estudiar el fenómeno de las múltiples modernidades y cómo estas se construyen a partir de los imaginarios sociales en su reconocido texto *Imaginarios sociales modernos*.

Posteriormente, los estudios contemporáneos interdisciplinarios ampliaron el horizonte de comprensión de los imaginarios sociales al determinar los agentes que intervienen en la construcción de los imaginarios, así como su relación con otras disciplinas como el lenguaje, el arte, la antropología y la sociología, entre otras. A este pertenecen los estudios del sociólogo francés Michel Maffesoli (1993), que en su libro *El conocimiento ordinario* señala la relación que existe entre la utopía, la imaginación y las prácticas cotidianas como pilares esenciales en la construcción de los imaginarios sociales. En este mismo grupo, se encuentran los estudios del antropólogo francés Marc Augé, quien habla de la importancia de los espacios en la construcción de los imaginarios y de que

el mejor vehículo de divulgación de los imaginarios sociales será el arte; a lo largo de su obra, se abre un amplio espectro en el que se relacionan los imaginarios con el lenguaje artístico y simbólico. También es de suma importancia mencionar los estudios de Gilbert Durand, Manuel Antonio Baeza y Néstor García Canclini quienes desde distintas perspectivas nos presentan lecturas novedosas de los imaginarios sociales en relación con el símbolo, la imaginación y el arte.

La amplitud del estudio sobre los imaginarios sociales también se evidencia en las diversas academias, asociaciones, grupos de investigación y facultades que se dedican a este, y entre los que se encuentran, solo por mencionar algunos, los centros de estudios sobre el imaginario en Argentina, Bélgica, Canadá, Brasil, España, Francia y Rumania¹. Este recorrido por el amplio espectro de ideas y definiciones que sugiere el tema de los imaginarios sociales nos demuestra que dicho mapa de ruta que se busca para su estudio y aplicación práctica no puede obedecer a una síntesis de las fuentes, porque de estas apenas tenemos un pequeño fragmento del cual no podemos afirmar que sea el único o que nos revele respuestas cerradas y definitivas. Así, también en el presente libro, se rescatan diferentes miradas del universo amplio que abre el tema; de tal manera, observamos —más que coincidencias— diferencias enriquecedoras tanto en los marcos teóricos y referenciales, como en las rutas y metodologías de desarrollo sobre los imaginarios sociales.

Los imaginarios sociales son, antes que nada, prácticas; y al mismo tiempo son aparatos del lenguaje circunscritos y constituidos de símbolos y representaciones que nos son reconocibles

1 Para mayor información, remitirse al estudio *Imaginarios y representaciones sociales. Estado de la investigación en Iberoamérica*, de los investigadores Felipe Aliaga, Lily Maric y José Uribe (2018) publicado por la Universidad Santo Tomás.

y familiares. Los imaginarios sociales nos permiten reconocernos como miembros de una colectividad con la que compartimos valores morales, costumbres singulares, sueños colectivos, leyendas ancestrales, arrullos maternos, comida tibia y preparada, y hasta utopías, luchas comunes, cosmovisiones y heredades. Podrían considerarse como una suerte de pegamento cultural de una vida común, de una vida social, que se manifiesta a través de una psicología cultural y —siguiendo a C. G. Jung— de los arquetipos colectivos.

Continuando el curso de apropiación semántica de los imaginarios sociales, en el presente libro se estudian algunos de sus escenarios de manifestación, desde lo rural, lo urbano y lo digital, para así observar su diversidad y su incidencia en la vida política y las diferentes formas de organización social en Colombia y el mundo.

Ahora bien, los viajes y las aventuras cuyas tres rutas, todas distintas, emprendieron los investigadores de esta obra, desde el relato de sus “bitácoras, diarios y observaciones” abren una conversación, rica y rizomática, cuyo propósito central es presentar las experiencias de investigación, enriquecidas por un genuino acercamiento a la realidad, sobre los imaginarios sociales. Estos trabajos fueron el resultado de tres investigaciones independientes y autónomas que asumieron en común el tema de los imaginarios sociales en las humanidades, a fin de elaborar un ejercicio de investigación y reflexión multidisciplinar con ocasión del desarrollo de las Cátedras Magistrales durante el año 2019, estrategia pedagógica del Departamento de Humanidades y Formación Integral de la Universidad Santo Tomás que busca la difusión de la investigación en relación con el ejercicio docente. Es por ello que la obra se divide en tres partes:

a) La primera parte expone el estudio de los imaginarios sociales en lo rural desde los enfoques jurídico y antropológico, según los cuales pensar desde las ciencias humanas y sociales la práctica de la universalidad jurídica implica pensar diversos modos de vida, más allá de la forma de comprender la organización político-jurídica

occidental. Así mismo, implica asumir desde el debate de la diversidad y del pluralismo jurídico otras formas de vivir la vida política y social en un escenario de derechos, en este caso específico, de los pueblos étnicos y de las distintas problemáticas que se asumen al momento de desarrollar un ejercicio de ponderación de derechos y de interés común. Se plantea el estudio de los derechos humanos en la aplicación práctica de los imaginarios sociales, de acuerdo con las variables propuestas por Charles Taylor y Cornelius Castoriadis, para así determinar las formas en las que se han construido las comunidades étnicas de Colombia, la Nación U'wa y las comunidades afro del Corregimiento N.º 8 de Buenaventura.

En esta navegación, se describen los modos en que operan el lenguaje, la imagen y la estética al momento de construir prácticas de resistencia que permitan ratificar formas de existencia subjetiva ante escenarios de universalización hegemónica del derecho y de imposición de la vida política, económica, ambiental y cultural; todo desde una afirmación jurídica del imaginario social de las sociedades modernas y contemporáneas en contraposición con los imaginarios sociales que se desarrollan a través de las prácticas sociales de las comunidades étnicas que no responden a una lógica ni moderna ni contemporánea. Aquí, el empoderamiento comunitario, a través de sus más profundas creencias, tradiciones y símbolos, juega un papel fundamental en todas las iniciativas de supervivencia y preservación, y en las economías restaurativas (como es caso del chontaduro), el arte, la música y la poesía, todo lo cual deja como fundamento aleccionador que la mejor manera de recuperarse de una masacre simbólica es la resistencia cultural y la resiliencia social.

b) La segunda parte muestra el desarrollo de una investigación sobre el estudio de los imaginarios sociales en lo urbano. Allí se ubica la importancia que tiene la imagen al momento de describir los procesos sociales y culturales, y cómo los medios de comunicación son escenarios que posibilitan la formación de la

opinión pública, necesaria para la comprensión de la vida y la organización social. Además, se hace un análisis sobre el papel de la imagen y la imaginación en la construcción de las epistemologías sociales. El escenario simbólico de lo urbano permite ubicar los imaginarios sociales que construyen los habitantes de las ciudades en lugares públicos comunes desde los cuales se consolida la organización social y política.

La carrera Décima de la ciudad de Bogotá fue elegida para mostrar la aplicación que orienta la categoría de imaginarios sociales sobre esta vía, mediante la metodología del *viaje a pie*; se puso atención en la fuerte carga referente y significativa que esta vía principal comprende para la gente de esta capital, al presentar los orígenes y las evoluciones de los imaginarios sociales, expresados en las prácticas sociales y cuya carga interrelacional y comunicante parece registrar, verificar y explicar la realidad con una huella narrativa de símbolos constituida por las violencias fundacionales, la precarización, el marginamiento y la exclusión que definieron después no solo el trazado vial y la forma física del centro, sino (aún y heredado) también un orden mental excluyente, prevenido, pero igual envolvente, popular y único para la ciudad. El lenguaje y la imagen cobran un sentido preponderante en la formación estética de la subjetividad en la ciudad, lo que posibilita orientar otra explicación de la forma como una sociedad se ha autoimaginado, autoinventado y autorrepresentado.

c) La tercera parte, lo digital, describe las nuevas formas en que se ha construido la subjetividad conforme a la transformación de la vida gestada por la cibernética y el desarrollo tecnológico, lo cual constituye un desvanecimiento de la categoría de lo humano y posibilita una comprensión de la sociedad como el resultado de la imaginación mediante las diversas posibilidades de información y comunicación. Las categorías de poshumanismo y transhumanismo son las que delimitan esta ruta de investigación, que se centra en rastrear el valor del imaginario social en las transformaciones

tecnológicas que impulsan nuevas miradas de lo humano y de lo social, y emplea el lenguaje del cine para mostrar cuáles han sido las diferentes posturas estéticas y narrativas frente a un fenómeno que si bien hasta hace poco hubiera parecido un relato de ficción o fantástico, hoy se incrusta de manera indefectible en las prácticas sociales contemporáneas.

El compuesto variado e inédito de imaginarios sociales que, desde el universo tecnológico, el del hombre y su cuerpo todo combinándose hacia la inquietante categoría del poshumanismo, es un ineludible tema boyante en el universo intelectual y filosófico de la época. Rastrea referentes narrativos que son comunes a las últimas tres o cuatro generaciones, mencionando la aventura romántica (desde principios del siglo XIX) de Mary Shelley y su predicción fatal encarnada en el paradigmático Frankenstein, hasta considerar un universo influyente de asociaciones y símbolos poshumanistas en el mundo del cine en las últimas décadas.

Este libro ha tenido como objetivo la reflexión teórica y metodológica sobre los imaginarios sociales. El lector habrá llegado a este punto preguntándose por la manera en la que puede aplicar estos conocimientos en sus propios estudios o investigaciones. Es notorio que este no es un manual de investigación en ciencias sociales o humanas; este libro es una apertura hacia la complejidad y la posibilidad.

La apertura de la propuesta de este libro se constituye tanto por la lectura autónoma e independiente de la propuesta formulada por cada investigador, como por una lectura multidisciplinar sobre los diversos contextos de aplicación y análisis que se pueden encontrar en una sociedad, como la nuestra, en la que cohabitan, en constante heterotopía, muchas manifestaciones de los imaginarios sociales, algunos de ellos contrapuestos, otros yuxtapuestos o impuestos, quizás dialogantes o simplemente olvidados. En sí, los imaginarios sociales son aquí concebidos como un acto performativo del lenguaje, ya que promueven la acción a partir de la

construcción de sentidos y de símbolos que se dan en las relaciones subjetivas que, a su vez, permiten la encarnación de lo real.

Las investigaciones teóricas expuestas en este libro presentan un panorama amplio del origen y las discusiones actuales sobre el concepto de imaginarios sociales, contemplando su naturaleza compleja e intersubjetiva. Este concepto, por su cercanía con las redes de sentido que se entretajan en la cultura, se alimenta de elementos sociales, políticos, lingüísticos e incluso ambientales. A partir de los imaginarios colectivos, se construye la realidad social dispuesta en la psique de sus integrantes.

En vista de lo anterior, es notable que los elementos que cada uno de los integrantes de este libro toma para orientar la investigación pertenecen al acopio colectivo de conocimiento de grupos específicos: los testimonios, en el caso de las comunidades del Corregimiento de San Marcos en Buenaventura y de la Nación U'wa (Cocuy, Boyacá); las imágenes y entrevistas, en el caso de la carrera Décima; y los discursos literarios y audiovisuales que representan el poshumanismo desde la ficción.

Hay algo que también debería tenerse en cuenta a la hora de pensar en los tres ejercicios dispuestos en este libro: los imaginarios sociales no responden a un tiempo definido, sino que son un ejercicio genealógico, pues es imposible rastrear con precisión su origen. La pregunta no está orientada hacia el qué sino hacia el por qué; de allí su complejidad y pertinencia en un mundo que crece vertiginosamente, incluso en contra de algunos imaginarios sociales.

Los trabajos investigativos en este libro muestran las tensiones existentes en el mundo real material, en el cual existen imaginarios sociales antihegemónicos. Es decir que los imaginarios sociales también son políticos y allí radica la importancia de su expresión en el mundo académico. Si observamos el caso del Corregimiento de San Marcos en Buenaventura y de la Nación U'wa, de la carrera Décima y del poshumanismo, notaremos que aun cuando existe una diferencia sustancial entre estos temas, todos tienen algo en

común: enuncian una emergencia, algo sobre lo que hay que reflexionar para hacer del mundo un lugar más completo y democrático: reflexionan sobre el otro, sobre la subjetividad.

Por eso es tan importante aquí el reconocimiento de lo intersubjetivo ligado a la alteridad. ¿Quién es el otro?, ¿por qué le tenemos miedo?, ¿es un miedo racional o nace de un rechazo sistemático por una segregación racial, por un imaginario de ciudad, de riqueza y de pobreza, por la ilusión de otro que, al imitarnos, nos superará? La apuesta política de este trabajo se relaciona no solo con la revelación de qué es un imaginario social. Lo que permite este libro es la comprensión de un mundo otro, un mundo diverso en el que no haya imaginarios hegemónicos. En el que exista el diálogo interepistémico e intercultural.

Antes de iniciar la lectura de esta obra, es necesario decir que estos estudios de casos específicos ofrecen formas distintas de conjugar la teoría y la práctica en la investigación a partir de un concepto en común. Pero son muchas las discusiones que quedan abiertas al respecto y que deberán seguir siendo fuente de indagación tanto de sus autores como de la comunidad académica en general. Aun cuando reconocemos los imaginarios sociales y su necesidad práctica en el mundo material, es fundamental que se comprenda y se respete su diversidad; es por ello que se requieren nuevos valores que permitan una relación horizontal en medio de la diversidad. Sin embargo, lograr esto sin políticas públicas y cambios estructurales que soslayen las desigualdades sociales es casi imposible; el imaginario social que nace de la injusticia se refleja como resistencia y, a su vez, busca la transformación de su entorno, sin la cual es imposible su pervivencia en el mundo material.

Ya solo basta señalar la importancia de la investigación sobre los imaginarios sociales, que permite una relación directa entre el mundo real y la academia. Es necesario que el trabajo intelectual permita la comprensión y la transformación de la manera en la que se perciben y se asimilan las distintas subjetividades (humanas

y no humanas) que coexisten en la sociedad. Dado que los imaginarios sociales son una construcción que tiene injerencia directa en la psique y en las narrativas que se plantean sobre las cosas, el hecho de que la academia movilice las voces que muchas veces son silenciadas en los espacios institucionales puede contribuir a la transformación; solo así se podrán fortalecer los espacios democráticos en los distintos escenarios aquí propuestos: lo rural y lo ancestral, lo urbano y lo moderno, y lo tecnológico y lo posmoderno.

PRIMERA PARTE:

IMAGINARIOS SOCIALES, DERECHOS HUMANOS Y VIDA RURAL

ANDREA PAOLA BUITRAGO ROJAS

Este trabajo está dedicado a los pueblos indígenas U'wa y a las comunidades negras del Corregimiento N.º 8 de Buenaventura, quienes con su vida colectiva han contribuido al fortalecimiento de nuestra identidad cultural y étnica desde la imaginación y la resistencia. Así mismo, a mi hijo, Arturo, quien me ha mostrado el camino para comprender lo que implica vivir y construir nuestra identidad desde la institución imaginaria de la sociedad. Finalmente, a Johan Mendoza, por compartir conmigo un proyecto por la vida, la resistencia, el territorio, el río y la oralidad, cuya connotación de libertad y ancestralidad se ostenta en la cultura colectiva de nuestros pueblos étnicos.

El legado histórico-social: una aproximación de los derechos humanos como imaginarios sociales en las sociedades modernas y en las sociedades que no son modernas

Lo histórico-social es creación: creación de una vez y para siempre (institución y significación son irreductibles a lo biológico), creación en cada caso de su institución por parte de cada sociedad. Lo histórico-social es. Por consiguiente, la creación le pertenece al ser/ente, y se la debe contabilizar entre los toutó uparchonta kat'auto, lo que pertenece como tal. Pero eso vale también más allá de lo histórico-social: existe lo viviente. El modo de ser de una estrella no es el ser de un elefante [...]. Es obvio entonces que la aparición del ser para sí (lo viviente, la psique, lo histórico-social) entraña una fragmentación esencial del ser ente/ente total. La medida y la manera en que, pese y a través de esa fragmentación, sigue existiendo un kosmos, una totalidad parcialmente organizada y 'coherente', es a todas luces una inmensa cuestión todavía por elaborar.

CASTORIADIS, *Hecho y por hacer. Pensar la imaginación*

Este capítulo está dividido en dos partes. En la primera, se registra un estudio teórico de delimitación conceptual de la categoría de imaginarios sociales desde la expresión histórico-social, a partir de la propuesta de Castoriadis y Charles Taylor, revisando las principales características del término y su aplicación en la identificación de los imaginarios sociales en sociedades modernas

y contemporáneas. Esto permite determinar la importancia de ubicar el orden moral como eje desde el cual se construye el discurso político y social de los derechos humanos, retomando una exposición epistemológica de la modernidad que no permite la legitimidad, ni la afirmación de derechos en sociedades cuya organización y comprensión del sistema-mundo no se identifican con el ideal moderno de orden moral. En este lugar, tiene sentido y vigencia el estudio de los derechos humanos desde la categoría de imaginarios sociales, en la medida en que permite la identificación y caracterización de otras formas de cimentación social de diversos grupos sociales. Esta perspectiva ha sido trabajada para comprender e identificar el estudio de los movimientos sociales como sujetos políticos e históricos desde los cuales es posible re-crear e imaginar el mundo, la historia, la política y sobre todo el sistema jurídico universal de derechos humanos. Tarea con la que se culmina y se propone a modo de reflexión.

En la segunda parte, se hace una aplicación de la teoría de imaginarios sociales desde un enfoque de derechos étnicos, a partir de los resultados de dos investigaciones paralelas de comunidades étnicas colombianas, que son: las comunidades negras del Corregimiento N.º 8 de San Marcos, Buenaventura; y los pueblos indígenas, específicamente la Nación U'wa. En cada una de ellas, se registra un contexto histórico-social donde es posible registrar las variables del imaginario radical: imaginario social instituido e imaginario social instituyente (categorías que son expuestas en la primera parte de este trabajo, parte teórica). A su vez, se exponen dos casos paradigmáticos para comprender la importancia de transformar los derechos humanos a partir de una integración de imaginarios sociales, por fuera del orden moral moderno, desde los cuales sea posible garantizar la vida colectiva y cultural de ambos grupos. Por el contrario, se identifican en común prácticas de resistencia a partir del lenguaje y la narración, desde las cuales es posible identificar distintos imaginarios sociales, en los que el

discurso y la resistencia inscriben la formación de la sociedad en la espiritualidad, eje que da sentido a la cosmovisión y a las prácticas culturales, a la vida comunitaria.

La imaginación: una vía para el estudio de la sociedad y el Derecho

Los imaginarios sociales hacen parte de una categoría de análisis de las ciencias sociales y humanas desde la cual se apuesta por pensar la conformación de las sociedades como resultado de la imaginación del ser humano en un contexto histórico y social. Esta categoría parte del significado de la imaginación como palabra, que de acuerdo con la Real Academia Española (RAE) denota: “Facultad del alma que representa las imágenes de las cosas reales o ideales” (2014), lo que implica una capacidad humana de pensar imágenes, palabras, sonidos, símbolos existentes o inexistentes que existieron (en este sentido, la imaginación se convierte en un ejercicio de memoria), que existen en un tiempo presente o que aún no existen, pero que se pueden imaginar y por lo tanto podrán existir en un tiempo futuro.

La imaginación se convierte en una categoría que permite pensar la sociedad del pasado, el presente y el futuro a partir de las posibilidades que un grupo colectivo inventa, recrea y piensa sobre su identidad. Este postulado corresponde a la propuesta que los estudios sociales han formulado desde dicha categoría, específicamente Castoriadis. Sin embargo, esta noción conceptual ha sido retomada por otros autores como Taylor, con el fin de ubicar el eje central sobre el cual se ha imaginado y, por ende, se ha edificado la sociedad moderna, contemporánea, occidental y actual, tal y como se mostrará más adelante.

Autores como Leonardo Cancino Pérez (2012), Juan Luis Pintos de Cea (1995), Martín Retamozo (2009), y Mauricio Archila

y Mauricio Pardo (2001), entre otros, muestran la pertinencia del estudio de los imaginarios sociales para fundamentar los movimientos sociales desde Castoriadis, a propósito de la lectura de la historia como autocreación humana; esto permite otra lectura de las organizaciones sociales y su finalidad, aplicable a la comprensión de los movimientos sociales como colectivos que persiguen la autocreación social, respondiendo a escenarios de conflictos, injusticias, desigualdades, donde el cambio social da sentido a la autoorganización:

Existe acuerdo entre autores y enfoques de los movimientos sociales en que estos promueven alteraciones o cambios sociales (Gusfield, 1994; Parra, 2005; Pastor, 2006; Retamozo, 2006); estas transformaciones se dan en procesos o zonas de conflictos específicas, donde se puede observar una dimensión negativa respecto a lo que no se quiere —percepción de injusticia— (Chihu, 1999; Ibarra, 2000b) y una dimensión positiva referida a lo que se quiere, a la construcción de otra realidad posible a la que se percibe como hostil (Ibarra, 2000); es en esta dimensión positiva de los cambios sociales promovidos por los movimientos sociales donde queremos poner énfasis, como afirma Touraine: “Para que se originen estos movimientos no basta con que se opongan a determinada forma de dominación, por el contrario, que reivindiquen también ciertos atributos positivos” (1999: 56). (Cancino, 2012, p. 10)

Una lectura de los derechos humanos en clave de imaginarios sociales permite diferentes posibilidades de investigación. En los estudios realizados sobre la materia, se identifican tres tipos de trabajo: 1) imaginarios sociales sobre los derechos humanos como concepto y categoría; 2) el contenido de las cartas, declaraciones y convenciones sobre derechos humanos y la idea de imaginarios sociales propuesta por Castoriadis; y 3) estudios de casos sobre

imaginarios sociales en víctimas que han sufrido algún tipo de delitos y violaciones a los derechos humanos.

Esto permite inferir que a la fecha no se ha desarrollado ningún tipo de trabajo sobre imaginarios sociales y derechos humanos en el que se pueda ubicar la relación propuesta por Castoriadis bajo la categoría de “imaginario radical = imaginario social instituyente/imaginario social instituido”; es decir, en la lectura de una confrontación de los derechos humanos entre sociedades con modelos de organización que corresponden a imaginarios sociales instituidos frente a sociedades que poseen modelos de organización que corresponden a imaginarios sociales instituyentes. Esto permitiría una lectura en clave de una apuesta por la comprensión de los derechos humanos como resultado de las luchas de resistencia lideradas por movimientos sociales que buscan la autocreación y renovación del derecho, la justicia y la sociedad, con la finalidad de reconocer la identidad de grupos colectivos. Lo anterior ha sido propuesto desde una lectura por fuera de la teoría de los imaginarios sociales por autores como B. Rajagopal (2005), Boaventura de Sousa Santos (1991), Peter Fitzpatrick (2010) y Buitrago et al. (2018), pero el contenido mismo de la teoría se complementa con los trabajos de Castoriadis. Esta también es una de las labores que dejó Taylor al ubicar el orden moral como el imaginario social de las sociedades modernas, contemporáneas y occidentales, dejando pendiente la tarea de ubicar el imaginario en culturas no occidentales:

¿Estamos ante un fenómeno único, o debemos hablar más bien de ‘múltiples modernidades’, un plural que reflejaría el hecho de que culturas no occidentales han encontrado sus propias vías de modernización, y no se pueden comprender debidamente desde una teoría general pensada originalmente a partir del caso de Occidente? [...] Según esta perspectiva, la modernidad occidental resulta inseparable de cierto tipo de imaginario social,

y las diferencias que existen entre las múltiples modernidades actuales deben ser comprendidas en términos de los diferentes imaginarios sociales implicados. (Taylor, 2004, p. 13)

Se propone, con este trabajo, construir un cuarto tipo de estudio sobre derechos humanos e imaginarios sociales, en el cual se ubiquen los derechos humanos como imaginario radical en sociedades que no sean modernas, que no sean occidentales, donde la defensa de los derechos humanos se expresa desde una cosmovisión diferente a la formulada por las cartas de derechos humanos de las sociedades modernas, contemporáneas y occidentales para afirmar la vida, la identidad, la resistencia y la autocreación colectiva de movimientos sociales en la actualidad colombiana.

Cornelius Castoriadis, elucidación de los imaginarios sociales

Cornelius Castoriadis propone el estudio de la categoría “imaginarios sociales” a partir de un análisis crítico de las teorías marxistas, en las que la crítica al contrato social se afianza en una lectura de la lucha de clases a lo largo de la evolución histórica de la sociedad capitalista. Es importante mencionar los trabajos previos que permitieron a Castoriadis cimentar el proyecto sobre los imaginarios sociales: los estudios del marxismo (1946 a 1965), cuyo eje fueron las implicaciones y los aportes del socialismo en la comprensión de la sociedad. Castoriadis elaboró una crítica (en el periodo de 1946 a 1952) a las teorías marxistas, específicamente al trotskismo, a la concepción leninista del partido, a la concepción del trabajo en Marx y al capitalismo burocrático y al totalitarismo. Resultado que terminaría en una aproximación por la vía del anarquismo desde la búsqueda de la autogestión. De acuerdo con Méndez y Vallota:

[...] la autogestión es un proyecto o movimiento social que, aspirando a la autonomía del individuo, tiene como método y objetivo que la empresa y la economía sean dirigidas por quienes están directamente vinculados a la producción, distribución y uso de bienes y servicios. Esta misma actitud no se limita a la actividad productiva de bienes y servicios sino que se extiende a la sociedad entera, propugnando la gestión y democracia directa como modelo de funcionamiento de las instituciones de participación colectiva. (2006, p. 61)

Esto permitió al autor ubicar la categoría de la imaginación como concepto relegado de los estudios marxistas:

Tomar en cuenta la imaginación como elemento constituyente de lo real habría de permitir luego el desarrollo de un nuevo pensamiento sobre la historia, que se desenvuelve fuera del marco restrictivo del materialismo histórico: una filosofía de la historia concebida como creación, o sea, para decirlo con una fórmula de Castoriadis habrá de utilizar a partir de la década de los 70 ‘la historia como autocreación de la humanidad’. Con esta frase, Castoriadis inaugura la obra “La institución imaginaria de la sociedad” donde desarrollará los conceptos de imaginario radical, instituyente e instituido. (Poirier, 2006, p. 42)

Este planteamiento parte de una aproximación a la obra de Martin Heidegger ante la imposibilidad de pensar la filosofía en tiempos finales, y emplea la *Metafísica* de Aristóteles, partiendo de los significados del ser, “*ser se dice de muchas maneras*”, pluralidad que va a permitir la coexistencia ontológica del ser. Es así como Castoriadis ubica cinco estratos del ser:

1. el ser primero, que refiere al caos, al abismo, al flujo incesante;

2. el ser viviente, en este reposa el origen de la imaginación como potencia creadora;
3. el ser psíquico, en el que se da la aparición de la imaginación abierta y disfuncional; “El ser psíquico constituye la primera ruptura en el orden del para sí en cuanto define un tipo de ser a la vez particular: el ser humano” (Poirier, 2006, p. 70);
4. el ser histórico-social,

[...] producto de una forma ontológica en cada instancia particular como conjunto de instituciones y de las significaciones que esas instituciones encarnan de lo ‘social’, y que, como tal, está embarcado en un proceso de alteración temporal (histórico). En cuanto define sociedades que son todas diferentes entre sí, el ser histórico-social expresa la diversidad de las formas de la humanidad. (Poirier, 2006, p. 73);

5. el ser-sujeto, “afirmación de la autonomía radical de la subjetividad humana pensada como re flexibilidad. El ser-sujeto constituye la forma última del para sí, en la cual el imaginario está liderado como potencia de creación autónoma explícita” (Poirier, 2006, p. 74).

A su vez, estos cinco estratos del ser corresponden a ciencias o disciplinas específicas: el ser primero corresponde a la ontología; el ser viviente, a la biología y a la filosofía de lo viviente; el ser psíquico, al psicoanálisis; el ser histórico-social, a la sociología, la antropología y la historia; y el ser sujeto, al pensamiento político. De tal forma, es posible afirmar que la obra de Castoriadis sobre el imaginario radical compone el modo del ser del individuo, plano de la psiquis, y el plano social relacionado con la historia; ambos son condiciones individuales y sociales para pensar el plano de la libertad en el proyecto de autonomía, fin último perseguido por Castoriadis:

Para Castoriadis el psicoanálisis, la filosofía y la reflexión sobre el lenguaje marcan el recorrido de lo que llama su ‘elucidación’, pues cualquier pretensión de teoría pura sería ficción. De igual forma advierte que lo que algunos llaman ‘imaginario’ como ‘imagen de’ no se corresponde con su concepción de imaginario: “Lo imaginario del que hablo no es imagen de. Es creación incesante y especialmente indeterminada (histórico-social y psíquica) de figuras/formas/imágenes, a partir de las cuales solamente puede tratarse de ‘alguna cosa’. Lo que llamamos ‘realidad’ y ‘racionalidad’ son obras de ello” (Castoriadis, 2007:12). Castoriadis cuestiona esa idea de ‘imagen de’ pues convierte a la teoría en una ‘mirada’ sobre lo que es. Así evita denominar teoría a su trabajo y prefiere denominarlo ‘elucidación’ entendida como “el trabajo por el cual los hombres intentan pensar lo que hacen y saber lo que piensan” (2007:12). Esa es una de sus primeras consideraciones, pues Castoriadis plantea que toda ‘elucidación’ es histórico-social, y no puede aspirar ser abarcadora tal como la teoría tradicionalmente se justificaba. Por tanto, todo conocimiento es un proyecto histórico y político. (Cegarra, 2012, p. 8)

El concepto *imaginario radical* surge del principio lógico de no causalidad, según el cual la importancia de estudiar la historia de cada sociedad nos permite explicar y comprender la relación causa-efecto. La historia entonces es el plano de la autocreación, no causa de la sociedad; es así como Castoriadis explica la autocreación de la sociedad, fijando una nueva regla, la invención de la sociedad: “La historia es una creación inmotivada, postulación primera de significados a partir de los cuales las sociedades pueden crear su mundo y organizarlo en cuanto realidad histórico-social singular” (2004, p. 58). Explica el autor que lo imaginario no es la imagen de las cosas, sino que es una creación constante, incesante que renueva la esencia que tenemos de la sociedad. Lo imaginario nos permite pensar la sociedad misma, nos permite recordarla y recrearla:

Entonces, antes de ir más lejos quisiera decirles dos palabras acerca de por qué yo insisto sobre los términos *imaginación*, *imaginario* y *radical*. En primer lugar, la palabra *imaginación* tiene dos connotaciones fundamentales. Por un lado, su relación con imágenes en el sentido más general, es decir, con formas —recordemos que, en alemán, imagen se dice de *bild*, e imaginación, *einbildung*—. Y luego la conexión con la idea de invención o, incluso mejor todavía, de creación. Yo utilizo la palabra *radical*, en primer lugar, para oponerla a la imaginación secundaria, es decir, a la imaginación simplemente reproductiva o combinatoria. Y, en segundo lugar, para subrayar la idea de que la imaginación de la que hablo está antes de la distinción entre lo real y lo ficticio. Para decirlo brutalmente, es porque hay una imaginación radical que hay para nosotros una realidad. Esas dos consideraciones se aplican también al imaginario social entendido como imaginario radical instituyente. Y es radical porque crea *ex nihilo* —lo cual no quiere decir *in nihilo* y tampoco *cum nihilo*—. Evidentemente, no crea imágenes en el sentido visual, pero sí crea formas que son imágenes en el sentido general. (Castoriadis, 2016, pp. 268-269)

El imaginario social asume dos posibilidades, un imaginario instituyente y un imaginario instituido, que respectivamente corresponden a la creación colectiva humana de significados que renuevan las formas sociales e históricas de existencia colectiva y al producto de aquello que ha sido instituido, es decir, a las instituciones que manifiestan las significaciones instituidas que existen materialmente e inmaterialmente en la sociedad, como las reglas, las técnicas, el lenguaje, las normas, etc. El imaginario radical expone la relación y la disputa que existe entre imaginario social instituido e imaginario social instituyente, ya que este es el campo histórico-social que permite ver la constante invención social:

Ninguna sociedad puede existir sin instituciones explícitas de poder (imaginario instituido) pero debe —en el sentido de necesidad ontológica— plantear al mismo tiempo la posibilidad de su automodificación (imaginario instituyente), sea que lo reconozca como tal (sociedades autónomas), sea que lo niegue (sociedades heterónomas). (Castoriadis, 2004, p. 321)

El imaginario social instituyente se concibe entonces como el origen, el campo de creación social, ya que en este escenario se ubica el hecho de instituir en la historia de una sociedad algo específico que permita comprender un código específico. Ahí reside su importancia y el sentido de protegerse, en la medida en que nos permite ubicar lo que no existe en la realidad material, imaginario social instituido. De este modo, es posible ubicar los retos constantes de cada sociedad, las tareas que faltan por hacer y por definir en una sociedad. El imaginario radical surge como la comprensión de la disputa de la invención y la creación de la sociedad humana, pero también de la destrucción en la medida en que lo instituido y lo instituyente se disputan por mantener y destruir la identidad de una sociedad.

Derechos humanos y orden moral: imaginario social moderno en Charles Taylor

Taylor (2004) plantea que ha existido un problema en la ciencia social moderna y es la construcción de una ciencia desde la modernidad misma, dado que esto implica tanto insatisfacciones como formas específicas de entender la vida, pues el trasfondo es la pregunta por la existencia de una única y exclusiva modernidad o de una multiplicidad de modernidades, llevándolo al campo de las culturas que no son occidentales, las cuales han encontrado sus propias vías de modernización. Es así como afirma

Taylor (2004) que el estudio de los imaginarios sociales es inseparable del estudio de la modernidad occidental, ya que el estudio de una multiplicidad de imaginarios sociales corresponde a una multiplicidad de modernidades no occidentales; para Taylor, el imaginario social no es un conjunto de ideas, sino “algo que hace posible las prácticas de una sociedad al darles sentido”. De esta forma, Taylor argumenta que el imaginario social de Occidente es el “orden moral social” al determinar “los caminos de modernización contemporánea” (2004).

El orden moral social es una concepción que se originó en el siglo VIII con las guerras de religión, las cuales permitieron la concepción del derecho natural que propone Hugo Grocio para quien el orden normativo emerge de la sociedad política, dada la naturaleza de los seres humanos que constantemente buscan incorporarse en la sociedad política tras la búsqueda de la colaboración mutua, el beneficio mutuo y sobre todo la construcción de derechos y deberes aplicables a los individuos que conforman este tipo de sociedad. Muestra Taylor (2004) que John Locke incorpora en su propuesta el análisis de Grocio e incluye la justificación de la revuelta, desde una comprensión de derechos civiles que emergen en escenarios de reivindicación de poder, donde se manifiesta la soberanía popular. Es este escenario de derechos y obligaciones donde el contrato social surge como expresión de la soberanía popular, y es allí donde se refugia el orden moral:

[...] queda muy claro que un orden moral es algo más que un conjunto de normas; también incluye lo que podríamos llamar un componente ‘óntico’, por el que identifica los aspectos de mundo que vuelven efectivas las normas. El orden moral heredero de Grocio y de Locke no se realiza así mismo en el sentido invocado por Hesíodo o Platón, o por las reacciones cósmicas ante el asesinato de Duncan. Resulta tentador pensar que nuestras nociones modernas de orden moral carecen

por completo del componente óntico. Pero sería un error hacerlo. Existe ciertamente una diferencia importante entre unas y otras concepciones, pero la diferencia consiste en que este componente se refiere ahora a los seres humanos, y no a Dios o al cosmos, más que en una supuesta ausencia de dimensión óntica. (Taylor, 2004, p. 23)

La teoría contractualista de la sociedad, explica Taylor (2004), se puede ver legitimada en las cartas de derechos, ya que allí se describe con mayor expresión la forma en que se suscriben este tipo de contratos en los Estados. Es una noción en la que el orden moral ha tenido una influencia en la sociedad y en la política, pasando de ser una creación teórica del pasado a ser una práctica, más específicamente el imaginario social de las sociedades contemporáneas. Para Taylor, el orden es algo por lo que vale la pena luchar. En este punto, es importante la distinción que propone el autor entre *utopía* y *orden moral*: la utopía es el “estado de cosas que tal vez se realizaron con condiciones que todavía no se dan”, por eso aparece como algo ideal; mientras que el orden moral tiene una “realización plena en el aquí y ahora” (Taylor, 2004, p. 32), porque puede que no se haya realizado pero la existencia misma de lo social exige su realización o concreción material. En esta dimensión, el orden moral pasa de lo teórico al imaginario social, de lo hermenéutico a lo prescriptivo, diría Taylor.

El orden moral tiene entonces como objeto el gobierno de las relaciones sociales, de la organización política, de la supervivencia social y económica. Es por ello que no se puede limitar a un escenario de conocimiento y aceptación social, sino que requiere una manifestación de prácticas en el mundo, donde la acción humana o la vida misma permitan registrar y ubicar las normas que guiarán el orden moral desde una perspectiva de justicia, adecuada a cada contexto, otorgando una explicación del sentido y de

la importancia de conseguir su realización. Taylor propone la siguiente definición de imaginario social:

Es el modo en que imaginan su existencia social, el tipo de relaciones que mantienen unos con otros, el tipo de cosas que ocurren entre ellas, las expectativas que se cumplen habitualmente y las imágenes e ideas normales más profundas que subyacen a estas expectativas. (2004, p. 36)

Esta idea de orden social viene de la explicación que da Aristóteles acerca de la relación entre jerarquía social y jerarquía del cosmos; expone Taylor (2004) que las alteraciones del orden social afectan y amenazan el orden de la naturaleza. Sin embargo, Taylor afirma que estas concepciones de orden vienen de los presocráticos para quienes el orden moral es algo que revela el conjunto de normas ónticas que permiten dar sentido a la esencia de la existencia de las cosas; por ello la reflexión moderna de lo ontológico termina por racionalizarla y ubicarla en las leyes naturales. Básicamente, se plasma una idea de orden normativo, de orden natural y de orden moral que responda al respeto mutuo, al servicio mutuo de los individuos de la sociedad, cuyos fines son la vida, la libertad, el sustento y la propiedad: “El individualismo moderno llegará a abrirse camino, no solo en el nivel de la teoría sino hasta el mundo de representar en el imaginario social y transformarlo” (Taylor, 2004, p. 32).

Taylor propone tres rasgos principales para explicar la concepción moderna de orden moral: la idealización original, la sociedad política y la teoría. La idealización original consiste en la búsqueda de beneficio mutuo que se construye en las teorías de derechos y de gobiernos legítimos, en las cuales la relación entre individuos y sociedad permite explicar la circunscripción de la sociedad política como instrumento de servicio en el plano político. La sociedad política es el instrumento con el que se

manifiestan los individuos desde una perspectiva de servicio para conseguir el beneficio mutuo, la seguridad y el intercambio, cuyo objetivo es garantizar las condiciones de existencia para mantener la libertad. Y la teoría cobra relevancia en la medida en que es el punto de partida para los individuos, ya que inspira y ubica la libertad como eje central para el desarrollo de la sociedad política. Se despliega una ética sobre el orden moral, la libertad y el beneficio mutuo para asegurar el sustento de la vida de los individuos que comprenden la sociedad desde una perspectiva de derechos y libertades.

Otro de los puntos trascendentales que desarrolla Taylor es la distinción entre el imaginario social y la teoría social; señala que la teoría social termina siendo la forma específica en la que una minoría construyó y plasmó la forma ideal de vida social, mientras que el imaginario social es la forma como se imagina y se transforma el entorno social desde “imágenes, historias y leyendas” que son compartidas por varios grupos sociales, consolidando una construcción colectiva de prácticas comunes que comparten un sentido y así otorgan legitimidad social:

Por imaginario social entiendo algo mucho más amplio y profundo que las construcciones intelectuales que puedan elaborar las personas cuando reflexionan sobre la realidad social de un modo distanciado. Pienso más bien en el modo en que imaginan su existencia social, el tipo de relaciones que mantienen unas con otras, el tipo de cosas que ocurren entre ellas, las expectativas que se cumplen habitualmente y las imágenes e ideas normativas más profundas que subyacen a estas expectativas. [...] Adopto el término imaginario porque me refiero concretamente a la forma en que las personas corrientes ‘imaginan’ su entorno social, algo que la mayoría de las veces no se expresa en términos teóricos, sino que se manifiesta a través de imágenes, historias y leyendas. Por otro lado, 2) a menudo la teoría es el coto privado de una

pequeña minoría, mientras que lo interesante del imaginario social es que no lo comparten amplios grupos de personas, sino la sociedad en su conjunto. Todo lo cual nos lleva a una tercera diferencia: 3) el imaginario social es la concepción colectiva que hace posible las prácticas comunes y un sentimiento ampliamente compartido de legitimidad. (2004, p. 37)

El imaginario social permite verificar las distintas expectativas de los individuos que componen una colectividad que desarrolla en común prácticas colectivas para conformar la vida social. Es por ello que el imaginario social enuncia la idea de cómo funcionan las cosas en un escenario de normalidad, dada la estrecha relación que este tiene con el deber ser y con las prohibiciones. Es así como una teorización previa a la práctica de los imaginarios sociales permite contextualizar las formas de vida de una sociedad específica.

Taylor (2004) ubica los distintos escenarios donde se manifiesta el imaginario social de las sociedades modernas contemporáneas, específicamente: el secularismo, la economía, la esfera pública, lo público y lo privado, y la soberanía popular.

En el secularismo, comprendido por Taylor como *el gran desarraigo*, el autor explica que el orden en la construcción de civilización tiene un escenario de culminación en lo que se ha denominado como *polite society*, y en esta ha sido crucial el sentido de desarraigo que ha tenido sobre los individuos el desencantamiento del mundo, el olvido de la vida espiritual y la afirmación de una instrumentalización social:

Podríamos decir que el desarraigo es tanto el resultado de la identidad resguardada (*buffered identity*) como del proyecto de reforma. Tal como dije antes, el arraigo no tiene que ver únicamente con la identidad —los límites contextuales del yo—, sino también con el imaginario social: la forma como somos capaces de pensar o imaginar la sociedad en su conjunto.

Pero la nueva identidad resguardada, con su insistencia en la devoción y la disciplina personales, aumentó la distancia, la falta de empatía, incluso la hostilidad hacia viejas formas de ritual y pertenencia colectivos, y el impulso reformista llegó a proponer su abolición. Tanto por su concepción del yo como por su proyecto para la sociedad, las disciplinadas élites avanzan hacia la idea de un mundo social constituido por individuos. (2004, p. 82)

Esto es un resultado del proyecto de la reforma protestante en la conducta de los individuos y en la racionalización del evangelio sobre el sentido de vida social y trabajadora que se esperaba constituir. Sin embargo, el desarrollo de esta concepción de individuo desde el imaginario social no permite integrar la idea de Dios en la sociedad, ya que Dios no es un individuo bajo el cual se integran las reglas del orden moral social, sino que corresponde a otro tipo de orden, creando otro tipo de relación: “[...] lo que conseguimos no fue una red de relaciones basadas en el ágape, sino más bien una sociedad disciplinada donde priman las relaciones, categorías y por lo tanto las normas” (Taylor, 2004, p. 85). En este sentido, argumenta el autor que la gran diferencia entre la sociedad moderna contemporánea y otras modernidades es la ubicación del secularismo en la vida privada.

La economía como realidad objetivada permite explicar la forma en que se autocomprende la existencia social en el escenario moderno desde la esfera pública, en conjunto con las ideas y prácticas propias del autogobierno democrático. La economía posee dos objetivos: la seguridad y la prosperidad de los individuos en la sociedad política y económica; esta última desde el conjunto de actividades de producción, intercambio y consumo que transforman y renuevan la idea de orden del sistema en las leyes y la dinámica social. Esta idea de economía recoge la propuesta de sistema expuesta por Smith en el siglo XVIII, según la

cual la colaboración y el intercambio económico son el fin principal de la sociedad civil:

Lo económico ya no se reduce a la gestión de los recursos necesarios para la colectividad, en el hogar o en el Estado, por parte de los tutores de la autoridad en cada caso, sino que pasa a definir un modo de relaciones de unos con otros, una esfera de coexistencia que en privilegio podía ser autosuficiente, si no fuera por la interferencia de diversos conflictos y desórdenes. (Taylor, 2004, p. 97)

La esfera pública es la segunda división de la sociedad civil, donde ocupa el lugar del espacio común de reunión y relación entre los individuos que integran la sociedad; allí se producen las discusiones sobre el interés común que constituyen la opinión común. Advierte Taylor (2004) la importancia de comprender la opinión pública como la esfera pública que reúne la intuición del imaginario social en la sociedad moderna, que requiere condiciones objetivas tanto externas, de una pluralidad diferente, como internas, que refieren a deberes legales. La esfera pública trasciende a un tópico común, reuniendo varios espacios en algo que no es presencial pero que permite reunir la totalidad del imaginario social. La esfera pública es el escenario que permite la creación de la opinión común de la sociedad sin la mediación de la esfera política, ni de la fuerza estatal, constituyendo un tipo de asociación interna óptima para la generación de la opinión común como una acción común; esta esfera pública es entonces un espacio extrapolítico.

Lo público y lo privado refieren entonces a la relación que se produce entre la economía, el pueblo y la esfera privada, donde operan agentes económicos y agentes internos de la vida familiar, con lo que surge la afirmación de una vida corriente. De acuerdo con Taylor (2004), lo público tiene dos perspectivas: la comprensión

de los asuntos públicos que afecta al conjunto de la comunidad y la comprensión con un lugar de acceso abierto. El Estado cumple el rol de la consolidación de la vida privada, ya que forma parte del contexto de la esfera pública que permite asegurar agentes económicos que intervienen en la esfera privada. Mientras, la esfera privada es un lugar extrapolítico, donde se tiene un dominio de lo interno, de la vida privada, de lo familiar y de lo secular.

El pueblo soberano representa el tercer elemento de la sociedad civil, en el cual está expreso el origen teórico de los imaginarios sociales. Esta soberanía popular asume dos vías: la idea de un orden que se legitima y se transforma constantemente en una reinterpretación de la ley social, y la idea de la expresión soberana que cada grupo adopta en nuevas prácticas como un nuevo tipo de autoridad. Estas vías comparten el requisito de la soberanía popular, y es que esta solamente se da si la teoría es interiorizada, comprendida y aplicada por el pueblo. Para ello, se requieren actores que tengan claridad sobre qué hacer y sobre el fin al que se quiere llegar. Este escenario concibe el imaginario social como una agencia colectiva local. Aquí entonces se ubica como ejemplo el sufragio universal como el lugar central del imaginario social.

Imaginarios sociales y derechos humanos: una tarea por realizar

De acuerdo con Taylor, el orden moral se ha constituido como el imaginario de las sociedades modernas, contemporáneas y occidentales, las cuales son verificables materialmente en los denominados derechos humanos en la medida en que son derechos que enuncian las obligaciones que tienen los Estados con los individuos, afirmando una construcción social colectiva desde una organización de mundo que se busca mantener:

Todo este proceso culmina en nuestra época, en el periodo posterior a la segunda guerra mundial, que asiste a la atención mundial de derechos —aunque ahora se llaman derechos “humanos” y no “naturales”— concebidos como previos y resistentes a las estructuras políticas, y expresados en cartas de derechos que pasan por encima de la legislación ordinaria cuando viola dichas normas fundamentales de derechos son en cierto sentido la expresión más clara de nuestra idea moderna de un orden moral subyacente al político, y que debe ser respetado por este. (2004, p. 201)

El Preámbulo de la Declaración Universal de los Derechos Humanos argumenta la construcción de una organización territorial homogénea fundamentada en un régimen de derechos y libertades que los Estados se comprometen a reconocer y a aplicar de manera universal; así la creación de un régimen jurídico yace en el argumento que estipula Charles Taylor de un orden moral a escala universal:

La Asamblea General proclama la presente Declaración Universal de Derechos Humanos como ideal común por el que todos los pueblos y naciones deben esforzarse, a fin de que tanto los individuos como las instituciones, inspirándose constantemente en ella, promuevan, mediante la enseñanza y la educación, el respeto a estos derechos y libertades, y aseguren, por medidas progresivas de carácter nacional e internacional, su reconocimiento y aplicación universales y efectivos, tanto entre los pueblos de los Estados Miembros como entre los de los territorios colocados bajo su jurisdicción. (Organización de las Naciones Unidas [ONU], 1948)

La importancia de este documento, a pesar de no ser vinculante, en la concepción de organización de los Estados modernos ha sido fundamental, en la medida en que se han construido

declaraciones regionales que, inspiradas en este preámbulo, han reafirmado la importancia de la protección de los derechos humanos como instrumento de organización social. En el caso del continente americano, la Declaración Universal de los Derechos Humanos dio origen a la Declaración Americana de los Derechos y Deberes del Hombre, aprobada en la Novena Conferencia Internacional Americana realizada en Bogotá, Colombia, el 30 de marzo de 1948, en la que se reitera el orden moral como fundamento de la organización política y jurídica:

Derechos y deberes se integran correlativamente en toda actividad social y política del hombre. Si los derechos exaltan la libertad individual, los deberes expresan la dignidad de esa libertad. Los deberes de orden jurídico presuponen otros, de orden moral, que los apoyan conceptualmente y los fundamentan. (Organización de Estados Americanos [OEA], 1969)

Así mismo, la Convención Americana sobre Derechos Humanos, conocida como Pacto de San José, de carácter vinculante para los Estados americanos que la integran, reitera la importancia de proteger el orden moral consolidado previamente a escala internacional:

Reafirmando su propósito de consolidar en este Continente, dentro del cuadro de las instituciones democráticas, un régimen de libertad personal y de justicia social, fundado en el respeto de los derechos esenciales del hombre; Reconociendo que los derechos esenciales del hombre no nacen del hecho de ser nacional de determinado Estado, sino que tienen como fundamento los atributos de la persona humana, razón por la cual justifican una protección internacional, de naturaleza convencional coadyuvante o complementaria de la que ofrece el derecho interno de los Estados americanos. (OEA, 1969)

Es importante describir que en esta construcción de derechos humanos se reafirma un ideal de protección y garantía de los derechos y las libertades “sin discriminación alguna por motivos de raza, color, sexo, idioma, religión, opiniones políticas o de cualquier otra índole, origen nacional o social, posición económica, nacimiento o cualquier otra condición social” (OEA, 1969).

Esta forma de organización, descrita bajo el postulado del orden moral que expone Taylor, se corrobora en la medida en que el orden moral busca ser el eje que unifica las diversas formas de comprender la vida, en el que las prácticas sociales toman sentido a partir de la explicación de la condición humana y de una construcción de derechos y deberes comprendidos desde la garantía de la libertad y el beneficio mutuo coherentes en una sociedad política. La soberanía popular y el contrato social son enunciados según esta idea de orden moral en las cartas de derechos humanos, en la medida en que los Gobiernos se organizan de una forma común y universal para garantizar la supervivencia social y política de los individuos, y las expectativas sociales terminan por concretarse en lo que se ha denominado como imaginario social, esto es, prácticas colectivas para garantizar la vida social de una organización política fundamentada en derechos, deberes y libertades desde la idea del bien común.

Este escenario permite explicar lo que advierte Taylor tanto en la introducción como en la parte final: la idea de que los imaginarios sociales —desde una perspectiva de orden moral— corresponden a una explicación de la sociedad moderna, pero no es posible integrarla para dar explicación sobre las sociedades que se han organizado por fuera de este tipo de racionalidad, cuyas expectativas y formas de entender la vida son diferentes a las expuestas por la idea de orden moral. En este sentido, la construcción de los derechos humanos como forma de organización política occidental no permite explicar, comprender, proteger, reconocer y mucho menos garantizar otras formas de vida colectiva, cuya

cosmovisión de mundo y de sentido de vida se circunscribe de una forma distinta a la planteada por Occidente.

Ahí radica la importancia de pensar una construcción del ordenamiento jurídico que sea flexible e integre otras modernidades, otras expectativas sociales de vida y existencia, para lograr el objetivo y es la protección de la persona sin discriminación alguna desde lo que ha sido descrito como imaginario social, en la medida en que se permitiría orientar el sentido de organización y construcción de la vida social y política de otros grupos a partir de un sentimiento común de injusticia que surge de una explicación por la construcción social de la cultura, tomada aquí como modo de expresión de los imaginarios sociales:

Por lo común, en toda demanda ciudadana hay la percepción de que se ha cometido una injusticia o de que existe una inequidad en relación con otros grupos sociales, nacionales o internacionales, o con el pasado. La gente no lucha simplemente porque tiene hambre, sino porque siente que no hay una distribución justa de un bien material, político o simbólico. Desde sus mismos gérmenes, los elementos culturales están presentes en toda movilización y habrá que tomarlos más en cuenta a la hora de explicarla, cosa que poco se ha hecho en nuestro medio. (Archila y Pardo, 2001, p. 39)

De acuerdo con Taylor, este trabajo no se ha realizado. Premisa que reafirma lo formulado por Castoriadis en la comprensión de la historia como creación humana, en la que lo histórico-social es expuesto a modo de elucidación, lo que deja “una inmensa cuestión por elaborar” tal y como se expone en el epígrafe con el que se da inicio a este capítulo. Sin embargo, en la categoría de imaginarios sociales y derechos humanos se registran los siguientes trabajos: 1) el imaginario social que tiene un grupo específico sobre la categoría de derechos humanos —es el caso de Montes Montoya (2009) con

el artículo “Una aproximación al ‘imaginario social’ del discurso de los derechos humanos en los Montes de María”, y de Gamboa y Muñoz (2012) con el artículo “Derechos humanos: una mirada desde los imaginarios de la comunidad de práctica de una institución educativa en Cúcuta (Colombia)” —; 2) la conceptualización propuesta por Castoriadis sobre imaginarios sociales y derechos humanos en las cartas internacionales de derechos humanos —es el caso del español Javier Peñas (2014) con el artículo “Derechos humanos e imaginarios sociales modernos. Un enfoque desde las relaciones internacionales” —; 3) estudios de casos de violaciones a los derechos humanos y análisis de los imaginarios sociales sobre las víctimas —es el caso de Martínez Aránguiz (2017) con el artículo “Sujetos e imaginarios sociales en el discurso de sobrevivientes de la tortura en la dictadura cívico-militar en Chile” y de Aliaga Sáez (2008) con el artículo “Algunos aspectos de los imaginarios sociales en torno al inmigrante” —. En este sentido, es posible afirmar la inexistencia de trabajos que busquen identificar en un grupo el imaginario social para describir el sentido y la orientación de una comprensión de derechos humanos que amplíe el sentido occidental moderno desde una perspectiva de libertades, derechos y deberes.

Por lo anterior, a continuación se enunciarán las categorías para la determinación del imaginario social en grupos colectivos, descritas y propuestas por Castoriadis, a fin de señalar el camino y las posibilidades de desarrollar una reconstrucción de imaginarios sociales para una comprensión de los derechos humanos que integre otras expectativas sociales distintas a la idea moderna del orden moral.

De acuerdo con Castoriadis, los imaginarios sociales son posibles de ubicar a partir de una relación antagónica que se presenta entre dos tipos de colectividades: imaginario social instituido e imaginario social instituyente, cuya oposición permite registrar lo que el autor denomina *imaginario radical*. Este imaginario radical daría paso a la transformación de dos sociedades en una nueva relación de coexistencia, donde el conflicto sea superado y permita

un ejercicio de emancipación colectiva desde un ejercicio de autogestión cuyo propósito principal sea la afirmación de la libertad a partir de una idea que supera un orden económico, integrando un sentido de vida colectivo y comunitario desde el cual las dos sociedades sean afirmadas. Pero, por otro lado, la no superación de este tipo de antagonismo terminaría por afirmar la imposición de un tipo de sociedad sobre otra, marginando a la segunda y construyendo un gobierno de dominación y subordinación de un imaginario social sobre otro.

Ambos escenarios ayudan a ubicar lo que Castoriadis enuncia desde la trascendencia de la esfera histórico-social de comprender la sociedad como el resultado de la imaginación de un colectivo. En el caso del primer escenario, el colectivo integra a dos o más grupos en un intento de superación y afirmación colectiva con el que han llegado a una definición del imaginario social más extensa que la que tenían previamente, logrando la emancipación de todos los grupos colectivos. En el segundo, se registra la comprensión de una organización social como resultado de una construcción de sociedad cimentada en la imaginación de un grupo pequeño, que han logrado imponer sobre una mayoría, subordinando otras formas de comprender y organizar la vida política y social a las cuales solo les queda el espacio de la resistencia.

En otras palabras, la reproducción del orden social depende de un conjunto de factores donde la acción tiene un *status* relevante debido a la necesidad de las prácticas para perpetuarse, pero también porque mediante las praxis pueden operarse transformaciones en un orden siempre contingente. Esta contingencia obliga a albergar un lugar para la tensión, aunque esta se actualice en determinados momentos históricos y se mantenga el resto del tiempo en estado latente. El orden social instaurado en una operación hegemónica no es inmune a las acciones de resistencia, sino que es sensible a las refutaciones. (Retamozo, 2009, p. 104)

Registrar en materia de derechos humanos estos dos escenarios permite repensar la práctica y la legitimidad de estos derechos. En el primer caso, construir un tipo de sociedad desde la afirmación de múltiples formas de imaginación de sociedad, a fin de defender la vida y las expectativas colectivas de supervivencia y respeto por la dignidad humana, sin discriminación alguna, en un escenario universal: “[...] los imaginarios sociales: en plural, porque las sociedades en las que vivimos son policontexturales, no tienen centros ni vértices que produzcan un imaginario único ni una verdad indiscutible, ni una moral universalmente válida” (Pintos de Cea, 2015, p. 156). O en el segundo caso, construir una sociedad desde la idea de orden moral, cuya imposición exija la subordinación de otro tipo de sociedad que ponga en peligro el orden social universalmente establecido.

Esta discusión de la comprensión de los derechos humanos desde los imaginarios sociales pone en tela de juicio la coherencia de la propuesta de los derechos humanos sobre poblaciones que no definen su imaginario social según la totalidad de esta idea de orden moral. Por ello se han constituido otras apuestas teóricas y prácticas de comprensión y legitimación de los derechos humanos, como los denominados “derechos humanos emergentes”:

[...] el concepto de derechos humanos emergentes nace de una visión integradora de los derechos humanos. Pretende acabar con la dicotomía histórica en la que se han dividido los derechos humanos: civiles y políticos y económicos, sociales y culturales. Y pretende superar las contradicciones entre los derechos colectivos y los individuales. Los derechos emergentes suponen una nueva concepción de la participación ciudadana, dando voz a actores nacionales e internacionales que tradicionalmente han tenido un nulo o escaso peso en la configuración de las normas jurídicas nacionales, como las ONG, los movimientos sociales y

las ciudades. Son, por lo tanto, reivindicaciones de la sociedad civil que aspira a un mundo más justo y solidario. (Instituto de Derechos Humanos de Cataluña, 2018)

En este sentido, la teoría expuesta por Castoriadis, aplicada en el estudio de movimientos sociales y otro tipo de colectividades, permite orientar —en clave de imaginario radical: imaginario social instituido/imaginario social instituyente— otra lectura y apuesta coherente con esta perspectiva de pensamiento jurídico, en la que son posibles otras formas de entender y comprender distintas expectativas de vida desde los derechos humanos. Esta es la tarea que falta por realizar, de acuerdo con lo enunciado por Charles Taylor.

Conclusiones

- La propuesta que proporciona Castoriadis permite desarrollar un estudio de la sociedad y del ser humano según variables que identifican las dinámicas de cohesión social desde prácticas que tienen sentido para un grupo colectivo, el cual ha otorgado legitimidad a formas de coexistencia colectiva en un tiempo y espacio específicos, que no siempre coinciden con la propuesta de contratos o pactos sociales, sino que se verifican en dinámicas culturales que permiten la vida colectiva, que ha sido imaginada por un grupo social. El imaginario radical se consolida como el centro de la teoría desde la cual es posible reconstruir y describir a grupos sociales en una relación de lo instituido con lo instituyente, que permiten ubicar características que según la teoría del contrato social no es posible identificar; de ahí la relevancia de este tipo de “elucidación crítica”, en palabras del autor.

- La reconstrucción realizada por Charles Taylor sobre imaginarios sociales en sociedades modernas, contemporáneas y occidentales —en otras palabras, capitalistas— muestra el orden social como el eje que les ha otorgado una legitimación a las teorías contractualistas, desde una perspectiva política, económica y jurídica de la sociedad. El orden moral como categoría permite dar sentido a la totalidad de instituciones sociales que se han organizado bajo el esquema de lo público y lo privado, a excepción de la religión que tras la conceptualización del secularismo terminó relegada a la vida privada, mostrando una separación institucional de la Iglesia y el Estado, pero con la idea del orden moral paradójicamente se ha mantenido el discurso religioso de la vida social y colectiva. El orden moral es el eje de lo que constituye el imaginario social en la idea de modernidad.
- Taylor y Castoriadis integran en común una reflexión de la sociedad que falta por comprender, estudiar y explicitar en los estudios sociales y jurídicos de las sociedades modernas, y de las que no son modernas, comprendiendo los límites del estatuto epistemológico de la modernidad según grupos que no es posible describir con esta categoría. Se ubica allí la tarea pendiente, que se propone realizar en la segunda parte, desde la vía rural de los imaginarios sociales en Colombia, donde las múltiples dinámicas del campo y la selva permiten una pluralidad de sociedades y de sus imaginarios sociales.
- Los derechos humanos como teoría, discurso y práctica permiten registrar la legitimación en sociedades modernas del orden moral desde una perspectiva jurídica del derecho internacional. Sin embargo, esta perspectiva permite orientar los límites en la protección, aplicación y afirmación de derechos que han sido prescritos en las cartas y declaraciones internacionales en

materia de derechos humanos. Así, se le otorga un sentido relevante a repensar el derecho internacional según las distintas dinámicas en las que se formulan los movimientos sociales y los denominados derechos humanos emergentes, en los que tiene cabida y sentido la enunciación de una correlación entre imaginarios sociales y derechos humanos, en la medida en que es bajo esta comprensión que un ejercicio del derecho puede ser afirmado como el resultado de la imaginación de la coexistencia, la resistencia y la supervivencia de un grupo social.

Estudios de caso, imaginarios sociales y derechos humanos: Corregimiento N.º 8 de Buenaventura y Nación U'wa

Ya no hay conflicto entre nosotros. Yo no esculpí la sonrisa, sino que forma parte de la propia culata de fusil. Los agujeros de tornillo y la marca que ha quedado en el lugar donde la correa se engancha al arma. De modo que elegí las armas que tenían mayor expresividad. En la parte superior se puede ver una cara sonriente. Pero hay otra cara sonriente: la culata del otro fusil. Y se sonríen una a otra como diciendo: «Ahora somos libres».

KESTER

En el presente capítulo, se propone construir un cuarto tipo de estudio sobre derechos humanos e imaginarios sociales, en el cual se ubiquen los derechos humanos como imaginario radical en sociedades que no sean modernas, que no sean occidentales, es decir, en comunidades étnicas. Se ubicarán en estudios de caso imaginarios sociales instituidos e imaginarios sociales instituyentes en Colombia, específicamente el Corregimiento N.º 8 de Buenaventura y la Nación Indígena U'wa, comunidades donde la defensa de los derechos humanos se expresa desde una cosmovisión diferente a la formulada por las cartas de derechos humanos de las sociedades modernas, contemporáneas y occidentales para afirmar la vida, la identidad, la resistencia y la autocreación colectiva de los grupos étnicos en la actualidad colombiana.

Para ello, se partirá por desarrollar una breve descripción de las metodologías de investigación sobre imaginarios sociales que se han elaborado para el estudio de grupos y movimientos sociales acogiendo la propuesta de Castoriadis. Luego, se desarrollará una descripción de los límites, las posibilidades y la forma como se registró y organizó la información sobre imaginarios sociales en los dos casos propuestos en materia de derechos humanos. Posteriormente, se describirá el imaginario social instituyente en las comunidades étnicas y el imaginario social instituido por parte del Estado colombiano en los casos de estudio, de acuerdo con la formulación teórica de Cornelius Castoriadis y Charles Taylor. Finalmente, a modo de conclusión, se hará un análisis del aporte de esta propuesta para el estudio de los derechos humanos en grupos étnicos.

Es importante advertir que este trabajo permite ubicar la ruta rural de los imaginarios sociales que coexisten en el país con las otras dos rutas que se registran en esta obra a manera de resultado de la investigación sobre las implicaciones de los imaginarios sociales en Colombia: lo urbano, lo rural y lo virtual, ya que lo histórico-social, siguiendo a Castoriadis, permite definir un espacio-tiempo específico donde la vida en la selva, en la naturaleza, en el Pacífico colombiano y en la Sierra Nevada del Cocuy enuncian formas de vida que de algún modo coexisten con lo que llamamos ciudad y virtualidad.

Hacia una metodología de investigación sobre imaginarios sociales, derechos humanos y comunidades étnicas

A partir de la propuesta de Castoriadis sobre los denominados *imaginarios sociales*, se han desarrollado distintos trabajos que buscan formular una metodología de investigación que conceda situar

esta categoría en diversos grupos sociales. Es el caso de Martínez y Muñoz, que proponen tres pasos para el estudio de los imaginarios sociales: 1) ubicación del contexto social, 2) ubicación de la vida cotidiana (tradiciones e instituciones) y 3) análisis de fenómenos estructurales o imaginarios centrales:

La contextualización de los imaginarios sociales a contextos sociales específicos, denominada sociomorfología de lo imaginario, amplía de esta manera el análisis de las representaciones colectivas hacia las manifestaciones estéticas e iconográficas, desde las tres líneas de indagación: en primer lugar, desde la recuperación discursiva de espacios simbólicos, en los cuales encuentran un contexto las diversas manifestaciones estéticas, espacio en el cual se confirman modelos o ideales estéticos, pero que de igual forma permiten el invento de nuevos sistemas de representación simbólica; en segundo lugar, el reconocimiento, en cuanto escenario de «experimentación» de la vida cotidiana, en el cual se pueden abrir brechas en los determinismos impuestos por la tradición y las instituciones; y en tercer lugar, se recuperan los llamados fenómenos «estructurales» cuya estructura aparente no es más que provisoria, ya que cada generación posterior propone para ellos una comprensión diferente. (2008, p. 218)

Sodré (2012) esboza el estudio de los imaginarios sociales desde la relación que sobrepasa la interacción lenguaje-mundo, discurso-mundo, en la medida en que está sometido a la continua autocreación y renovación, características propias del imaginario social, por lo que presenta el estudio del lenguaje que expresa de forma directa el sentimiento y la idea de mundo que tiene un grupo social específico.

D'Agostino (2014) desarrolla una revisión de diferentes metodologías para la investigación de imaginarios sociales, tras lo

cual concluye que existe una gran variedad de enfoques para este tipo de estudios. Por ello, es ineludible disponer del fenómeno social que se va a estudiar y seleccionar las diferentes técnicas que permitan ubicar lo que da sentido a lo histórico-social en cada caso, comprendiendo la imposibilidad de medir la totalidad de la realidad social que se busca trabajar. Bassok (2012) reconoce la dificultad —en materia de investigación— que implica desarrollar un trabajo que busque identificar imaginarios sociales con la rigurosidad que la ciencia exige en la actualidad, ya que la base empírica se ubica como un límite en este tipo de trabajos. El autor propone el estudio de la cultura a partir de sus productos, como la música, la literatura, el arte, la comida y el vestuario, entre otros.

Conforme a lo anterior, es importante resaltar la dificultad que implica desarrollar una investigación que tenga por objeto ubicar imaginarios sociales; sin embargo, los distintos autores coinciden en la importancia de situar el contexto histórico-social como punto de partida y analizar el lenguaje como forma de explicación del contexto en el que vive cotidianamente un grupo social, el cual puede rastrearse en el arte, la música, la poesía, la imagen, etc.

Es importante retomar la fórmula que proporciona Castoriadis en su obra, pues permite registrar con claridad los imaginarios sociales desde la categoría de *imaginario radical*: relación de la confrontación que existe entre el imaginario social instituido y el imaginario instituyente. El imaginario instituido, en este caso, consiste en prácticas histórico-sociales desarrolladas por el Estado que son legitimadas socialmente pese a que han tenido un uso previo, el cual les da un horizonte de sentido y fundamentación histórica en busca del mantenimiento del orden establecido. La transformación de la sociedad es perseguida por el imaginario social instituyente, que no ha sido afirmado ni aceptado por la sociedad vigente; por el contrario, su negación es lo que le da

sentido a la búsqueda de la transformación del imaginario social instituyente para poder existir. En este último, caben las prácticas de resistencia que desarrollan grupos sociales para enfrentar la confrontación en la que viven.

Para el estudio que se pretende realizar, se desarrollará la siguiente metodología de investigación con base en el trabajo expuesto en la primera parte. En primer lugar, se reconstruirá el contexto histórico-social de las comunidades negras del Corregimiento N.º 8 de Buenaventura, que comprende las veredas de Aguas Claras, Guaimía, Potedó, San Marcos, Limones, Sabaletas y Sacarías, en relación con tres conflictos: el alud de lodo derramado por la EPSA² sobre el río Anchicayá, la ruta paramilitar, la aspersión con glifosato y la prohibición de la minería en la región. Igualmente, se reconstruirá el contexto histórico-social de la Nación U'wa en la Sierra Nevada del Cocuy en relación con el conflicto por la instalación de un pozo de inspección petrolera en su territorio por parte de la empresa canadiense OXY, vulnerando el derecho a la consulta previa de los pueblos indígenas.

En segundo lugar, se identificarán las prácticas implementadas por el Estado colombiano como formas de expresión y de legitimación del imaginario social instituido, que históricamente han sido utilizadas por sociedades modernas, contemporáneas y occidentales como formas de legitimación del poder y del orden establecido e incluso se han apropiado de prácticas de resistencia como contrarresistencia. En tercer lugar, se registrarán prácticas de resistencia de las comunidades étnicas que tienen un sentido histórico-social desde el cual el grupo social ha afirmado su identidad y rechazo sobre lo instituido a partir del lenguaje (el cual aparece en común para ambos grupos, como se mostrará más adelante). Finalmente, se describirán los elementos comunes de los imaginarios

2 Empresa de Energía del Pacífico SA ESP.

radicales descritos en este trabajo, a fin de mostrar las implicaciones en materia de derechos humanos que se ubicaron en el estudio de los imaginarios sociales.

El caso del chontaduro y el Corregimiento N.º 8 de Buenaventura

Primeramente, puse el chontaduro porque es la parte que nos duele. Por medio de esto estamos siendo victimizados, muchas veces victimizados, ¿por qué? El chontaduro era la primer fuente económica de nuestras comunidades. Al irse, hace que las personas se desplacen. Al irse el chontaduro también quedamos adoptando prácticas económicas que no son, que no ayudan al desarrollo sostenible, nos vuelven y nos acorralan, porque muchas veces se dice por qué hacen tal cosa, pero no miran que antes de eso hubo algo que nos llevó allá, porque anteriormente la gente vivía del chontaduro, no hacía nada más, se aguantaban los meses que no estaba el chontaduro, pero cuando se fue tenemos que buscar prácticas que nos ayuden rápido, entonces por eso nos duele el chontaduro.

(Mujer, habitante del Corregimiento N.º 8, agosto de 2018)

El Corregimiento N.º 8 de Buenaventura, ubicado en el departamento de Valle del Cauca, en Colombia, está conformado por comunidades negras cuyas costumbres, tradiciones e historia colectiva permiten ubicarlas dentro del concepto de comunidades étnicas. Estas comunidades tienen una historia cronológica de lucha y resistencia frente a las reiteradas vulneraciones de derechos humanos que han sufrido desde inicios del año 2000. Es posible dividir cronológicamente la historia del corregimiento en cuatro partes:

1. el alud de lodo que derramó la EPSA al abrir sus compuertas, contaminando el río Anchicayá y la tierra, y afectando críticamente la fauna y flora (los habitantes se dedicaban a la pesca artesanal);

2. el paso de la ruta paramilitar en la región, que dejó un rastro de asesinatos selectivos;
3. aspersión con glifosato sobre el territorio que afectó los cultivos de chontaduro, generó infertilidad en el suelo y enfermedades a la población (cáncer, brotes en la piel, infertilidad); y con ello dificultó la producción del chontaduro, principal economía de la población, lo que perjudicó la gastronomía, los festivales y los rituales colectivos;
4. implementación de la Ley de prohibición de la minería ilegal y tradicional, acompañada de la destrucción de retroexcavadoras de propiedad colectiva que tenía la comunidad para la explotación “legal” del oro en el territorio.

Esta historia la he descrito con mayor detenimiento en investigaciones anteriores (López et al., 2019) sobre el corregimiento, de las cuales se retoma la tabla 1.

Imaginario social instituido: ludismo y destrucción en el Corregimiento N.º 8

En este esquema, es posible ubicar una serie de vulneraciones en materia de derechos humanos, a partir del incumplimiento en el deber de garantía que tiene el Estado colombiano con las comunidades negras del Corregimiento N.º 8 tanto por acción como por omisión frente a los deberes de garantía de la vida individual y colectiva, la propiedad colectiva (reconocida en la Ley 70 de 1993), la salud, la cultura y la obligación de administrar justicia sobre los hechos alegados. Esto ha consentido, desde una lectura extensa del contexto, el exterminio sistemático de la población y la cultura de estas comunidades étnicas dada la magnitud de la muerte, la enfermedad y el desplazamiento de estas comunidades.

Tabla 1. Sistematización de resultados de los testimonios³

Antes de 2000	2000	2001	2003	2009- 2011	Después de 2011
Bienestar económico y social	Primera incursión paramilitar	Alud de barro por el río Anchicayá	Segunda incursión paramilitar	Aspersiones con glifosato	Sabotaje económico
Producción abundante de chontaduro. Dedicados a la pesca, a la minería y a otros cultivos.	Hombres armados entran y salen rápidamente del corregimiento. Asesinatos selectivos. Primera ola de desplazamientos.	Se abren las compuertas de la represa que gestiona la EPSA y se produce una avalancha de barro que desemboca en el río Anchicayá. Mueren los peces y los cultivos terminan seriamente afectados. Segunda ola de desplazamientos.	Hombres armados llegan hasta la vereda Sabaletas y salen del corregimiento. Asesinatos selectivos. Tercera ola de desplazamientos.	Se avistaron al menos cinco avionetas que regaban un líquido a pocos metros del suelo, no solo sobre los montes y cultivos de chontaduro y pancoger, sino también sobre viviendas y ríos. El procedimiento se repitió en intervalos de un mes aproximadamente. Su frecuencia varía según los testimonios.	En el marco de la lucha del gobierno Santos contra la minería ilegal, se les niegan los permisos para la explotación minera, incluso de manera artesanal. La Policía destruye sus retroexcavadoras y demás herramientas. También se prohíbe talar árboles, dado que su territorio limita con una reserva forestal. El acumulado de estos acontecimientos produce un estado grave de postración económica que redunda en desesperanza, miseria y nuevos desplazamientos.
				Crisis del chontaduro ²	

Fuente: López et al. (2019).

- Al poco tiempo de las aspersiones con glifosato (entre uno y tres meses según los testimonios), las palmas se *guarapieron* (se quemaron y fermentaron por efecto del calor). Las palmas que sobrevivieron fueron invadidas por el picudo (escarabajo), que se alimentaba de sus tallos y dejaba allí sus huevos. Acabar con la plaga fue imposible, pues las fincas abandonadas por cuenta del desplazamiento servían al insecto para refugiarse y volver a reproducirse. La plaga, sumada a la alta acidez de los suelos tras las aspersiones, dejó a las palmas estériles. En el intento de salvar el chontaduro, se recurrió a fumigaciones con fertilizantes que tuvieron efectos secundarios en especial en la salud sexual y reproductiva de quienes tuvieron contacto directo con ellos. Aun así el chontaduro no vuelve a producirse y los demás cultivos se mantienen de forma muy precaria (López et al., 2019).

Es en este contexto que es posible argumentar la existencia de una práctica histórica que está desarrollando el Estado colombiano en esta comunidad, con la cual se legitima a modo de imaginario social instituyente: el ludismo. De acuerdo con Erick Hobsbawm, en su artículo “Los destructores de máquinas”:

Para la mayoría de los especialistas, los términos *destructor de máquinas* y *ludita* son intercambiables. Lo cual resulta completamente natural, porque los estallidos de 1811-1813 y de algunos años después de Waterloo atrajeron más que cualquier otro la atención pública, y se creyó que la supresión de los mismos requería mayor fuerza militar. Darwall ha hecho bien en recordarnos que los 12.000 efectivos desplegados contra los luditas excedieron con mucho los efectivos del ejército que Wellington llevó a la península ibérica en 1808. Sin embargo, la gran preocupación por los luditas tiende a oscurecer la discusión acerca de la destrucción de máquinas en general, que comenzó a plantearse como fenómeno de importancia durante el siglo xvii y que se prolongó aproximadamente hasta 1830. (1952, pp. 16-17)

El ludismo como movimiento tuvo dos tipos de destrucción de máquinas; una fue sin hostilidad hacia las máquinas, cuya destrucción se realizaría como medio de presión laboral. Es importante destacar que el ludismo se ubica a inicios de la Revolución industrial, en la época en que todavía no existía el movimiento obrero, ni la conciencia sindical —solamente las primeras manifestaciones de organización, oposición y coacción frente a los patronos, pero aún no se tenía conciencia de clase obrera—. Es el periodo de 1811 en Lancashire y de 1826 en Wiltshire:

Este tipo de destrucción fue un aspecto tradicional y reconocido del conflicto industrial en el periodo del sistema doméstico y manufacturero, y en las primeras etapas de la fábrica y de la

mina. No estaba dirigido solo contra las máquinas, sino también contra la materia prima, los productos terminados o incluso contra la propiedad privada de los patronos, según el tipo de daño que más pudiera afectarles. (Hobsbawm, 1952, pp. 16-17)

El ludismo tuvo su mayor esplendor la noche del 12 de abril de 1811 cuando se desplegaron 12 000 efectivos militares en tres condados: Derby, York y Lancashire; para esta época York era el centro de la Revolución industrial. La destrucción de telares en esta fecha generó la creación de la pena capital contra aquel que intentara destruir una máquina. De ahí el nombre “ludismo”, porque se interrogó sobre el líder que divulgó la idea de destruir las máquinas, quien de aparecer sería condenado a muerte, por lo cual se creó un personaje ficticio denominado “Ned Ludd”, quien supuestamente sería el autor de la destrucción de máquinas. Se dice que es ficticio, porque de existir, habría sido ejecutado. La pena de muerte quedó instituida en 1812 y en 1816 se registró la muerte de la última persona condenada: Jones Towle.

A este periodo se añade otro en el que se generaron motines contra las máquinas, con la conciencia y el sentido de destruirlas. Este periodo se direcciona por completo contra la máquina, tanto que se encuentra registro de este tipo de prácticas impulsadas en ocasiones por capitalistas como medio de resistencia consciente: “A veces el estudio detallado de un incidente local revela que el movimiento ludita no era tanto una agitación de los trabajadores como un aspecto de la competencia entre el dueño de taller o industrial atrasado y el progresista” (Hobsbawm, 1952, p. 26).

Este apartado permite registrar el ludismo como práctica histórica estatal sobre el Corregimiento N.º 8 de Buenaventura, en la medida en que es usada por la contrarresistencia como forma de presión para anular las condiciones mínimas de subsistencia de las comunidades negras en este territorio, generando un desplazamiento forzado de la población.

Existe una lectura, que hago como investigadora, una mirada muy personal, sin fundamento fáctico, pero en todo caso es una lectura que permite una explicación del sentido del ludismo en este territorio y es en torno a la existencia del oro en el subsuelo. Según narran los habitantes, al ser un territorio colectivo, las implicaciones y los límites legales para la explotación son muchos dado que existe un uso continuo de la propiedad, la cual puede ser interrumpida por el desplazamiento de una comunidad. Con ello, puede ser obtenida la explotación de los recursos que existen en el subsuelo, en este caso el oro, sin desarrollo de algún tipo de consulta previa, ni de límite o impedimento legal, lo cual otorgaría una posible explicación y sentido al uso del ludismo como práctica estatal sobre la que se ha constituido el imaginario social instituyente.

Imaginario social instituyente: poesía,
música y retorno como resistencia

El chontaduro es una fruta que crece en una palma, conocida por sus altas propiedades nutricionales y sobre todo por ser un importante afrodisiaco natural. Es rico en

[... carbohidratos], proteína, ácido ascórbico, caroteno, niacina y otros elementos importantes para la dieta humana. [...] Es rico en minerales indispensables como calcio, hierro, zinc, fósforo y cobre, y posee una alta concentración de betacaroteno, precursor de la vitamina A, [...] antioxidante que retarda el envejecimiento prematuro y cumple su función como anticancerígeno. (Ortega, 2017)

Este producto tiene una historia central entre los habitantes del Corregimiento N.º 8 de Buenaventura, pues se convirtió en su principal fuente alimenticia y gastronómica con la cual

preparaban jugos, tortas, arepas, dulces, etc. Era el ingrediente diario de su desayuno, que tomaban con café, asegurando el sustento y la fuerza diaria para el cultivo de sus principales productos, como el banano criollo (que ellos llaman ‘chivo’ o ‘bananito’), la papa china, la guayaba arazá, el plátano, la yuca y el maíz, entre otros. La producción del chontaduro permitió construir un importante proceso de resiliencia para los habitantes del corregimiento, después del alud de lodo causado por la EPSA que perjudicó la pesca artesanal.

El chontaduro se tradujo en una especie de cultivo colectivo, y de recolección y venta colectiva, y logró que las familias pudieran tener ingresos semanales cercanos a un millón de pesos en moneda colombiana; en consecuencia, generó una prosperidad económica importante en el territorio. Se celebraron festividades como el reinado del chontaduro, en las que los habitantes se reunían y proclamaban cantos y rituales propios de las comunidades afrodescendientes como los currulaos y alabaos. El chontaduro permitió una suerte de definición y constitución social, política y económica relevante para esta comunidad. Su extinción a causa del glifosato generó la destrucción de toda una vida comunitaria, derivando en procesos de desplazamiento y en el deterioro de las relaciones sociales y colectivas que los identificaban como comunidad étnica.

Estas dinámicas han generado que en el interior de la comunidad se elaboren procesos de resistencia que posibilitan el reencuentro de la comunidad desde una celebración que han denominado como el ‘retorno’. En ella se reúnen cada año los miembros de la comunidad en su territorio tradicional y los que se han desplazado se reencuentran a contar lo que ha sido su vida por fuera del corregimiento, a preparar sus comidas (sin chontaduro), a cantar su música y a proclamar su poesía. En un ejercicio de socialización de las cartografías del cuerpo, se expresó lo siguiente:

La primera pregunta que hicimos fue una palabra que identifique su identidad como persona. Ella puso que era una persona *amable*. La segunda palabra que se le pidió fue que ubicara una palabra que caracterizara su comunidad. ¿Cuál fue la palabra que pusiste? Ella puso que la palabra que identifica a su comunidad era el *retorno*. La tercera palabra que se le pidió fue que ubicara una palabra de una práctica cultural que disfrutara mucho en la cual se sintiera muy orgullosa en su comunidad, ella puso *cantar*. Se le pidió también que ubicara un producto característico de su región, que cultivan. Y ¿tú pusiste cuál? Ella lo dejó hasta ahí. También le preguntaría a la señora Felipa de estas prácticas, del sentido de cantar, ¿por qué es lo que representa más a su comunidad? ¿Por qué representa el tema de cantar y el retorno a su comunidad? F: Porque a mí me gusta mucho cantar alabado. La tradición ya se está olvidando aquí, esa la puse aquí, los alabados. A: ¿Porque a ella le gusta cantar alabados? F: Sí, me gusta cantar. A: ¿Alguno de ustedes puede complementarnos por qué es tan importante el canto? ¿Cuál es la importancia que tiene el canto? Espectador: La importancia del canto es que uno expresa muchas cosas en cantar. Le dice a otra persona cosas que posiblemente uno está buscando de esa persona por medio del canto. Expresa muchas formas de que uno quiere decírselo a otra persona, esa es una de las partes que aporta. A: Aquí nos hablan que la expresión de lo que quiere sentir se refleja en el canto. Espectador 2: También es algo que es de nuestra cultura. Ahorita se ha perdido y estamos buscando para recuperarla. Nuestros ancestros antes todo lo que han cantado antes era currulao, alabao. Entonces ahorita lo estamos recuperando. A: Entonces cuenta que lo han perdido y han empezado a recuperarlo. A: ¿Por qué lo han perdido? ¿Por qué se ha perdido el canto? Espectador 3: Porque las personas ahora quieren salsa, vallenato, ya todo eso. Ahorita

vamos a un velorio y ya quieren colocar una música con lo que ya las personas no cantan más, lo que ya no nos aprendemos de nuestros ancestros, sino que ya estamos aprendiendo las cosas nuevas. (Entrevista, agosto de 2018)

Figura 1. Palma de chontaduro



Fuente: Visita en septiembre de 2018.

Se destaca la presencia de un poeta del corregimiento, Wilson Caicedo, quien ha escrito a modo de prosa la historia de su comunidad (López et al., 2019):

Vámonos a desplazar toda la comunidad
Vámonos a ir hasta allá, estos son nuestros derechos
Quiero que usted mi gobierno, ponga la mano en su pecho
O se pone a meditar y ve si tengo derechos

Pueblo indígena U'wa, Sierra Nevada del Cocuy

A todo su pueblo le decimos: el U'WA se suicida por la vida, el blanco se suicida por monedas. ¿Quién es el salvaje? La humillación del blanco para con el indio no tiene límites; no solo no nos permiten vivir, también nos dice cómo debemos morir... no nos dejaron elegir sobre la vida... ahora elegimos entonces sobre nuestra muerte [...]

PUEBLO U'WA, *Carta de los u'wa al hombre blanco.*

En el territorio del pueblo u'wa, en 1995, se le otorgó una licencia a una compañía internacional para la explotación petrolera, mientras al mismo tiempo se vivía un enfrentamiento entre las guerrillas de las Farc y el ELN. Las Farc-EP asesinaron a tres indigenistas estadounidenses. Este contexto estuvo respaldado por un proceso de resistencia internacional, en el que se reflejó la globalización de lo local por parte de organizaciones internacionales, por lo cual se obligó al retiro de esta petrolera del territorio.

Este caso también está respaldado por un referente histórico de resistencia del pueblo en la Colonia, junto a una protección presentada en un relevante pronunciamiento de la Corte Constitucional colombiana cuyo incumplimiento ha conducido a llevar la situación contenciosa ante la Comisión Interamericana de Derechos Humanos, donde reposa en la actualidad. Debido a lo anterior, en este capítulo se describirá cada una de las piezas enumeradas, que están respaldadas por estudios de investigación sobre la materia, así como una entrevista radial que se le hizo a una indígena, abogada y líder de los u'wa a cargo de su defensa, con el objeto de culminar con un examen conjunto de los elementos estudiados en un caso específico de resistencia indígena desde el cual se puede reconstruir la práctica del imaginario radical: el instituyente y el instituido.

Para comprender las características del proceso de constitución del imaginario instituyente como expresión de resistencia de la Nación U'wa, es importante entender la causa histórica y cultural de sus luchas y la relación que guardan con un fin de protección territorial y cultural. Por eso es menester partir de las tres primeras preguntas realizadas en una entrevista por la emisora en línea Contagio Radio, en el programa *Hablemos alguito, palabras que atraviesan fronteras*, el 7 de septiembre de 2016:

Entrevistadora: ¿Cuáles son las relaciones tan íntimas que tienen con la madre tierra? Entendiendo un poco el nevado del Cocuy, los ríos y lo que está en medio del territorio que se comprende como Nación U'wa.

Aura Tegría: La Nación U'wa ha mantenido un fuerte arraigo y en ese sentido nuestra filosofía siempre ha sido la de proteger, cuidar y mantener todo lo que vive, lo que existe en este mundo, y en ese sentido también espiritual. Por lo que nuestras autoridades tradicionales, warjayas, han mantenido esa conexión con los ríos, lagunas, como únicos medios de relación entre el mundo espiritual y el mundo material. Y hemos visto que nuestro territorio es amenazado por cuanto es visto en fuentes hídricas, rico en recursos naturales como el petróleo, gas, oro o carbón y demás recursos que son intereses para el Gobierno nacional y las industrias extractivas.

Entrevistadora: ¿En qué momento inician ustedes la defensa territorial de la Nación U'wa?

Aura Tegría: Hay dos momentos. Un primer momento de defensa territorial de la Nación U'wa es cuando llega a nuestro territorio la empresa OXY "Occidental Petróleo" que instala un pozo de exploración, eso fue hacia la época de 1999-2000. Por

lo que la Nación U'wa se moviliza en el año 2000. De 5000 personas se movilizaron tanto u'wa como campesinos y logramos hacer incidencia internacional, también muy fuerte. Desde allí, a pesar de que logramos sacar esa empresa extranjera, fue concedido ese bloque a Ecopetrol S.A., quien actualmente se encuentra en exploración y explotación de gas natural. Sin embargo, pues nosotros tuvimos entonces muerte, pérdida tanto de los tres indigenistas que fueron asesinados por las FARC. También tuvimos muerte en nuestros hermanos u'wa en niños, mujeres embarazadas que abortaron. Todo esto llevó a que la Nación U'wa presentara una petición ante la Comisión Interamericana que actualmente el proceso se encuentra en etapa de fondo y estamos haciendo lo pertinente para llegar realmente hasta la Corte Interamericana. Por otro lado, en el 2014, nosotros reactivamos el proceso de defensa territorial porque por más de 15 años estuvimos en silencio, esperando a que el Gobierno nos cumpliera. En el 2014 reactivamos la defensa territorial e iniciamos con la movilización de la Nación U'wa por la presencia y exploración del pozo "Magayax". (Tegría, 2016)

El contexto de la resistencia indígena de la Nación U'wa se configura desde la amenaza de su territorio y sus recursos, ubicados en la Sierra Nevada del Cocuy, para la supervivencia física, espiritual y cultural del pueblo, con ocasión de la exploración petrolera en su territorio en 1992 por parte de la Sociedad Occidental de Colombia Inc., filial de la multinacional norteamericana OXY, en concordancia con una relación contractual con Ecopetrol. Para el ejercicio legal de este tipo de actividades de desarrollo económico, la legislación nacional requiere la adjudicación de una licencia ambiental, la cual exige el desarrollo de la consulta previa que tiene una función participativa del pueblo; este mecanismo no se circunscribe en el interior de la aceptación o el rechazo de la actividad económica, sino que simplemente busca informar acerca

de los posibles impactos de afectación cultural que el proyecto les pueda generar. Este derecho no parte de un reconocimiento de la autonomía de sus territorios y mucho menos del ejercicio del derecho a la propiedad colectiva, sino de procesos democráticos de participación en la estructuración del impacto ambiental y de los “beneficios o utilidades” que el proyecto pueda ofrecer a la diversidad cultural y étnica del pueblo.

Se organizó una reunión el 10 y el 11 de enero de 1995 para informar sobre el proyecto, sin que se hubiese generado algún tipo de pronunciamiento decisivo sobre estas implicaciones por parte de los u’wa, ya que ellos mostraron su rechazo al proyecto y se acordó entre las partes una nueva reunión para lograr un acuerdo. A pesar de ello, este espacio fue tomado por el Gobierno nacional como la ejecución de la consulta previa, dio cumplimiento de la exigencia y otorgó la licencia requerida mediante la Resolución 110 del 3 de febrero de 1995.

Esta falta procedimental fue alegada por el defensor del Pueblo, quien presentó una acción de tutela para la que obtuvo una respuesta a favor en el Tribunal Superior de Santafé de Bogotá el 12 de septiembre de 1995. Pero el 19 de octubre se emitió una respuesta en contra por parte de la Corte Suprema de Justicia, revocando la decisión del Tribunal. La Corte Constitucional revisó esta sentencia y decidió revocarla, retomando la respuesta del Tribunal Superior de Bogotá el 3 de febrero de 1997 y ordenando el desarrollo de la consulta previa en máximo sesenta días. También, el defensor interpuso una acción de nulidad, la cual fue respondida el 14 de septiembre de 1995 por la Sección Primera de la Sala de lo Contencioso Administrativo, quien negó la solicitud. El 4 de marzo de 1997, el Consejo de Estado negó las pretensiones y emitió la orden de revocar la decisión de la Corte Constitucional al determinar que la consulta previa no tuvo ningún tipo de irregularidad.

La continuidad de las actividades económicas y el choque entre las Cortes, acompañada de la falta de independencia de las ramas

del poder y de la articulación de reciprocidad tripartita, tuvo como resultado la desesperanza de la Nación U'wa. Dada la imposibilidad del ejercicio de la resistencia en las relaciones de poder, fue experimentada la enfermedad del poder, la dominación, que impidió por completo el acto de resistencia. Esto condujo al pueblo indígena a organizar el ejercicio de un derecho a la resistencia en la praxis social y cultural sobre la sociedad occidental, persiguiendo una globalización de lo local mediante su pronunciamiento: el suicidio colectivo de un pueblo ante la introducción del desarrollo del hombre blanco, en enero de 1998, expresado en la carta de los u'wa al hombre blanco:

Entre nosotros pueblo y autoridades sí somos una misma familia... ¡si ha llegado el momento de que nuestro pueblo parta de la tierra, lo hará con dignidad! Lo único que nos une con nuestros hermanos blancos es venir del mismo padre (Sira) y de la misma madre (Raira) y ser amamantados por el mismo pezón (la tierra). Compartimos el mismo mundo físico: el sol, la luna, el viento, las estrellas, las montañas, los ríos. Compartimos el mismo mundo físico pero nuestro sentimiento hacia él es distinto. (Pueblo u'wa, 2008)

Esta expresión de toda una comunidad generó la preocupación internacional por un posible etnocidio a causa de la explotación petrolera, que permitió rememorar el genocidio perpetrado por sus ancestros:

De acuerdo con la tradición oral, en los años de la conquista se presentó el suicidio de los indios u'wa por el desespero de no recuperar su libertad al ser invadidos por los blancos en sus tierras. Cuenta don Manuel Ancízar en su obra *Peregrinación de Alfa* que a una legua de Güicán, el río de la nieve rodea un peñón desmesurado de 390 metros de altura, gloria de los

tunebos, como se llamaba en 1850, fecha de ese viaje, los indios concurren por grupos familiares y corrieron hacia la cornisa de la rampla para despeñarse con sus mujeres, ancianos y niños. (Motta, 1998)

Imaginario social instituido: el canibalismo económico estatal y las violaciones a los derechos humanos por parte del Estado colombiano

La omisión del deber de consulta previa por parte del Estado colombiano, acompañada del escenario de extracción petrolera por parte de la OXY, permite identificar una práctica que representa el imaginario social instituido que se ubica en el caso del pueblo indígena u'wa: el canibalismo económico.

La categoría de canibalismo es estudiada por Claude Lévi-Strauss (2014) en la obra *Todos somos caníbales*. Allí el autor parte de la máxima de Montaigne “cada uno llama barbarie a aquello que no forma parte de sus costumbres” para estudiar el sentido y la percepción cultural de Occidente sobre el canibalismo. Lévi-Strauss muestra la categoría de canibalismo ligada a la enfermedad del kuru en Nueva Guinea, en África.

Esta patología fue estudiada con ocasión del descubrimiento de Nueva Guinea como territorio colonizado por Europa en 1932, donde se encontró una enfermedad mortal cuyas víctimas principalmente eran mujeres y niños. El doctor Gajdusek en 1956 descubrió el origen de la enfermedad ligado a un territorio que por sus condiciones de marginación y pobreza tenía problemas de higiene doméstica, lo que permitió el desarrollo de bacterias que hacían tiritar a sus habitantes y por eso le puso por nombre *kuru*, que en la lengua de la población originaria de Nueva Guinea significa ‘tiritar’.

Sin embargo, Lévi-Strauss argumenta que esta explicación médica que le otorgó un premio nobel a Gajdusek no permite ver todas las variables de la enfermedad. Un grupo de antropólogos acudió a este territorio a buscar la explicación cultural del kuru y encontraron que antes de que el hombre blanco colonizara este territorio e impusiera prácticas civilizatorias, la población tenía una práctica de canibalismo fúnebre, en la que las mujeres tenían la obligación de cocinar la carne y macerar los huesos del muerto para luego comerlos, y muy seguramente después de cocinar ellas tenían contacto directo con los niños, escenario que propiciaba el contagio de esta enfermedad.

Lo extraño del kuru, afirma Lévi-Strauss, es que sus características se repitieron en Francia, Nueva Zelanda, Estados Unidos y Gran Bretaña, donde se produce la enfermedad de Creutzfeldt-Jakob, que es mortal y pone a tiritar a las personas y las adelgaza rápidamente; la mayoría de los pacientes son mujeres y niños. Lo peculiar de este escenario es que las mujeres y los niños son personas que sufrieron un tratamiento de extracción de hipófisis humana y de células del cerebro, las mujeres se sometían a esta intervención porque tenían problemas reproductivos y los niños, por problemas de crecimiento. Lévi-Strauss describe el escenario del canibalismo:

Comer el cadáver de ciertos familiares cercanos era una forma de mostrar afecto y respeto hacia ellos. Se cocía la carne, las vísceras, los sesos; se aderezaban los huesos machacados con verduras. Las mujeres, que velaban por el corte de cadáveres y por otras operaciones culinarias, apreciaban particularmente esas comidas macabras. Es de suponer que al manipular los sesos infectados se contagiaban y que, por contacto corporal, contagiaban a sus pequeños. (2014, p. 130)

En otro capítulo de su libro, el autor muestra la enfermedad de las vacas locas, que altera la conducta de las vacas hasta la muerte.

Lo curioso de esta patología es su causa, la carne de vaca en purina que se les da de alimento a estos animales. Esto permite reflexionar acerca de un tipo de canibalismo antrópico que afecta a los animales, cuyo resultado es contraer una enfermedad letal. Lévi-Strauss clasifica el canibalismo en distintos tipos: político, mágico, canibalismo de ritual, canibalismo alimentario y canibalismo terapéutico.

¿Qué diferencia esencial existe entre la vía oral y la vía sanguínea, entre la ingestión y la inyección, para introducir en un organismo un poco de la sustancia de otro? Algunos dirán que el apetito bestial por la carne humana convierte al canibalismo en algo horrible. (2014, p. 178)

Sin embargo, le falta un tipo: el *canibalismo económico*, que es el que se puede ubicar como práctica estatal a modo de imaginario instituido. Para el pueblo u'wa, la extracción del petróleo termina siendo una práctica de 'barbarie', en palabras de Occidente, en la medida en que conlleva un tipo de canibalismo sobre la sangre de la tierra, que en su cosmovisión es concebida como su propia madre. La vida en el pueblo u'wa no es posible sin su madre; la vida del territorio, del entorno natural, el espacio geográfico y las prácticas culturales, la vida colectiva, incluyendo la vida física, es imposible de concebir sin la madre tierra y esta no puede existir si no tiene su sangre. Entonces, definimos el canibalismo económico como un tipo de imaginario social instituido, expresión del colonialismo.

Imaginario social instituyente: resistencia,
narración, escritura y suicidio colectivo

Los u'wa son un pueblo indígena ubicado en la Sierra Nevada del Cocuy. El nombre u'wa "significa 'la gente' y, más específicamente,

‘la gente que piensa’ o ‘la gente inteligente que sabe hablar’” (Falchetti, 2003, p. 16). Este nombre lo han utilizado desde la segunda mitad del siglo xx con los procesos de recuperación de su identidad, pues antaño se conocían como ‘tunebos’, nombre otorgado por los españoles a la gente de este pueblo con ocasión de las celebraciones que realizaban en la noche. De acuerdo con Falchetti, Ann Osborn, antropóloga inglesa que dedicó su vida al conocimiento del pueblo u’wa y su cultura, se refería a “las celebraciones tradicionales que los u’wa realizaban en su mayoría por la noche; los u’wa o tunebos son los que vuelan por la noche como los tunába o cocuyos” (Falchetti, 2003, p. 17). Otra de las explicaciones del término ‘tunebos’ hace referencia al sistema de pago, equivalente a los intercambios comerciales que practicaban estos pueblos.

Lo anterior explica por qué este pueblo no posee un concepto de acumulación de la riqueza como en Occidente, sino un concepto de intercambio, articulado al equilibrio, el cual se explica a partir de la noción de fertilidad, del mundo de abajo y del mundo de arriba, desde el cual se expresa la armonía entre sociedad, naturaleza y cosmos:

Para los u’wa , un propósito esencial del intercambio tradicional, el cual incluye riqueza y fertilidad (raiya) y conocimiento, era lograr un equilibrio entre estas cualidades propias y ajenas; el concepto de raiya se aplica a los productos y actividades de intercambio porque estos contribuyen a asegurar la continuidad de la vida social. El intercambio lleva implícita la idea de la reciprocidad sin la cual es imposible lograr un equilibrio, y es la expresión, en un contexto social, de la relación básica entre los u’wa y las deidades, la cual es una de intercambio y reciprocidad: las deidades dan regalos a la gente que retribuye con ofrendas; por esta razón, ‘objeto de intercambio’, ‘regalo’ y ‘ofrenda’ son equiparables en ciertos contextos. (Falchetti, 2003, pp. 36-37)

Los u'wa explican su origen a partir de Sira, dios creador que puso los úteros de la madre tierra en las lagunas que rodean la sierra, donde nacería la vida; en una laguna nació una mujer producto de las semillas de totumo y en otra laguna nació un hombre producto de las semillas de calabaza, quienes serían los padres pobladores de la humanidad. De las demás lagunas nacieron sus deidades que dieron origen al resto de la flora, la fauna y los recursos naturales de los u'wa. Esto explica que el orden cosmológico determina la ubicación de las comunidades en el espacio, así como las actividades económicas, sociales, políticas y espirituales del pueblo.

Dentro de su contexto histórico se caracteriza el ejercicio de los chamanes, que en tiempos coloniales fueron perseguidos por ser catalogados como adivinos y hechiceros, en medio de procesos de aculturación con la legitimación de este rechazo en los procesos de conversión religiosa. Estos últimos fueron necesarios para subvertir la concepción de la propiedad en estos territorios, que según los indígenas tenían un origen ancestral que pertenecía a todos “desde que el sol amaneció” (Falchetti, 2003, p. 21).

El territorio de los u'wa comprendía los departamentos de Boyacá, Norte de Santander, Santander, Arauca y Casanare. Su organización política y económica se daba por clanes, cada uno se ubicaba alrededor de un río, cuya fuente era una laguna, la cual expresa la identidad común de una misma lengua, pero con variaciones en los dialectos usados en cada clan. De acuerdo con Falchetti, para el año 2003 subsistían tres clanes: cobaría, bókota y tegría, que están ubicados en la parte nororiental de la sierra nevada. Existencia que tiene un antecedente de resistencia histórico y relevante para el pueblo u'wa: el cacique de Toroá de Cubugón en el siglo XVII envió una carta al virrey por la defensa del territorio antiguo de los u'wa, en especial en Chiscas, Güicán, Casanare y Tame, lo cual permite explicar el proceso de ubicación de los u'wa en el nororiente de la Sierra Nevada del Cocuy.

A finales del siglo XVIII e inicios del siglo XIX, el pueblo u'wa tuvo fuertes confrontaciones por prácticas de aculturación en su territorio, lo que condujo a los líderes indígenas a generar procesos de resistencia que permitieran la protección de la identidad del pueblo. Entre sus prácticas se destaca la obligación de permanecer en un territorio específico, con el fin de obtener la riqueza económica del trabajo de los indígenas; sin embargo, esta práctica constituía un grave riesgo para la vida en equilibrio del pueblo u'wa, que requiere una ubicación en movimiento en proporción con el sentido astronómico del universo, así como la cercanía de los ríos y sus lagunas originarias, pues allí reposa la unidad de este pueblo:

Los u'wa se enfrentaban además a un sistema colonial poco interesado en hacer valer un derecho milenario a la tierra y, con el paso del tiempo, a una población mestiza y a una oligarquía criolla quienes, en los albores de la Independencia, favorecían cada vez más la propiedad privada de la tierra. El resultado fue una confrontación ideológica y jurídica que ocasionó la persecución de los líderes indígenas que organizaron la defensa de las tierras, una situación que desembocaría en rebeliones de los u'wa registradas a finales del siglo XVIII y comienzos del XIX. Finalmente los u'wa fueron desplazados de una extensa porción de su territorio ancestral a la región occidental de la Sierra Nevada del Cocuy; muchos se trasladaron definitivamente a la zona oriental y otros se integraron a la población mestiza en la zona de Chiscas y Güicán. (Falchetti, 2003, p. 14)

Entre sus defensores y líderes se destaca la figura de Diego Casiano, un chamán que fue señalado de hechicería y perseguido durante toda su vida, acusado de la muerte de varios colonizadores mediante prácticas de brujería. Sin embargo, Diego Casiano fue para los u'wa un dirigente espiritual cuyas creencias y rituales permitieron la continuidad de la unidad de su pueblo: “Diego

Casiano quien, durante cincuenta años, mantuvo las creencias y rituales tradicionales de los u'wa. Sus hijos y nietos lo acompañaron en su cometido y después de su muerte continuaron organizando esa resistencia” (Falchetti, 2003, p. 149). En la familia de Diego Casiano surgieron los chapetones, quienes decían ser indígenas cristianos; se vestían, hablaban y escribían como los españoles, pero seguían identificándose como indígenas, asumiendo una postura de sincretismo cultural. Su líder representativo fue Francisco Chapetón, un mercader que reemplazó el bastón de mando por una espada y continuó con las relaciones de intercambio:

[...] la espada, que combinaría simbólicamente la autoridad de los caciques tradicionales basada en el conocimiento, con el poder material y secular de los españoles, actuaba como insignia de Francisco Chapetón y era llevada en su nombre por los mensajeros que este personaje enviaba a distintas comunidades de indios u'wa. (Falchetti, 2003, p. 150)

A estos líderes se suma Antonio Munar, de la zona de Güicán, quien no era cacique pero sí un líder nombrado en el siglo XVIII por el capitán José Miguel Vásquez como gobernador.

El pantano de Güicán constituyó un territorio de identidad u'wa y de resistencia, en la meseta de Chiscas. Allí los indígenas se encontraban y se organizaban para la resistencia de su territorio, debido a que se conoció como la

[...] fuente de terror que les producían los levantamientos y motines de los indios, así como la continuidad de sus ceremonias tradicionales dirigidas por caciques con fama de “hechiceros”. El miedo a la hechicería y la sospecha que mediante ella los indios podían matar a españoles, condicionó la persecución de los líderes indígenas y aún la propuesta de exterminar a los u'wa presentada por algunos curas. (Falchetti, 2003, p. 154)

A causa del liderazgo de los procesos de resistencia y defensa de la tierra, a finales del siglo XVIII los líderes “Francisco Chapetón, Pantaleón Chapetón, José Casiano y Lorenzo Ritacuba” fueron llevados a juicio por los españoles y debieron huir a Tierradentro. De acuerdo con Falchetti (2003), en 1794 José Casiano, Francisco Chapetón y Ramón Caballero estaban presos en Santafé. Pedro Guerra Toroá viajó allí y presentó una carta pidiendo la libertad de sus compañeros y protección a sus tierras. Sin embargo, Pantaleón Chapetón continuó con la resistencia de los u’wa y los condujo a Chiscas para defender su identidad, por lo que en 1795 fue nombrado “teniente de los u’wa de Chiscas” por el virrey Ezpeleta, junto con la protección de la tierra de Chiscas y Güicán.

Posteriormente, el cacique Francisco Toroá de Cubugón lideró la resistencia de los u’wa, y escribió una importante carta de defensa y resistencia de su territorio ante el virrey. Andrés Munar y Juan Ramón Caballero acompañaron la firma de la carta. En ella, se explica la ruptura de la identidad de los u’wa, quienes comprenden el equilibrio de su pueblo con la tierra en la que han vivido desde que amaneció el mundo; es decir, se construye una defensa desde el propio mito. Falchetti expresa la importancia de la carta en la dicotomía del sistema-mundo de su vida:

Para el indígena la propiedad privada de la tierra ignora la responsabilidad comunal de los seres humanos de proteger la tierra y mantener su equilibrio, una responsabilidad basada en el pensamiento mítico y que condicionaba las normas tradicionales que regulaban la ocupación del espacio por parte de la gente. [...] El cacique Toroá intenta explicar a las máximas autoridades españolas por qué los u’wa tienen derecho a ese territorio; lo hace desde la óptica del mito. ¿Cómo van a quitarles estas tierras que son de los u’wa desde que amaneció el mundo? ¿Cómo pueden perder los indios su territorio, si el

encomendero Berrío viajó por otros mundos donde las deidades le dieron las herramientas y lo guiaron en su tarea chamánica de distribuir la tierra a los u'wa? ¿Cómo va a negarse el virrey a defender a los u'wa, si el cacique de Toroá se presenta ante él con su otoba, la planta sagrada que acompaña la iniciación de los chamanes, la planta iluminadora que permitió que amaneciera en el mundo? ¿Cómo va a negarse entonces si gracias a los u'wa existe el mundo? (2003, p. 166)

Por último, se destaca la figura del encomendero y capitán Berrío que fue cercano a los u'wa e intentó defenderlos, pero después de su muerte quedaron sin defensa alguna por parte de los españoles, motivo por el cual es recordado hasta nuestros tiempos como 'taita Berrío'. Su espada reposa actualmente en un santuario, siendo "el personaje que renació como ancestro de los u'wa en el curso de una iniciación chamánica y a quien el Padre Eterno le confió a los u'wa y la tarea de otorgarles su territorio" (Falchetti, 2003, p. 207).

La resistencia del pueblo u'wa: "Carta al hombre blanco"

Los miembros de la comunidad u'wa, en relación con el proceso de inspección de petróleo y la posibilidad de la concreción de la explotación de este recurso en su territorio, escribieron una carta a la humanidad, denominada "Carta al hombre blanco". En ella expresan la gravedad del desequilibrio que se produciría si se extrajera el petróleo, ya que en su comprensión cosmológica este hace parte de su madre, es la sangre que corre por sus venas, sin ellas no puede vivir, y sin su madre ellos tampoco podrían vivir, por lo cual si se derrama una gota de su sangre, ellos prefieren morir. Así, amenazan con la comisión de un suicidio colectivo, que en este caso sería un etnocidio cultural.

Este tipo de cartas en las que piden protección al hombre blanco tiene un antecedente cultural e histórico para los u'wa, como se estudió en el caso del cacique de Toribio, a finales del siglo XVIII y comienzos del siglo XIX. Mediante las cartas argumentan el derecho a la tierra donde habitan, a sus recursos naturales, al ejercicio de su resistencia y sobre todo solicitan la protección del hombre blanco: “Desde tiempos coloniales hasta hoy, ellos han querido explicar al mundo exterior la justificación mítica de su derecho al territorio ancestral, y la han adaptado a distintos escenarios para buscar la supervivencia de las comunidades, de su cultura y su identidad, en un territorio propio” (Falchetti, 2007). Una parte de dicha carta es la siguiente:

A todo su pueblo le decimos: el u'wa se suicida por la vida, el blanco se suicida por monedas. ¿Quién es el salvaje? La humillación del blanco para con el indio no tiene límites; no solo no nos permiten vivir, también no dice cómo debemos morir... no nos dejaron elegir sobre la vida... ahora elegimos entonces sobre nuestra muerte.

Durante más de cinco siglos hemos cedido ante el hombre blanco, ante su codicia y sus enfermedades, como la rivera cede ante el verano, como el día cede ante la noche. El riowa nos ha condenado a vivir como extraños en nuestra propia tierra, nos tiene acorralados en tierras escarpadas muy cerca de las peñas sagradas de donde nuestro cacique Guicanito y su tribu saltó para salvar el honor y la dignidad ante el feroz avance del español y del misionero. (Pueblo u'wa, 2008)

Esta carta circuló en internet a escala global, lo que permitió dar a conocer la problemática del pueblo u'wa como un ejercicio práctico del derecho a la resistencia, y ante la negación rotunda de su identidad, la aceptación de la muerte con dignidad, como se afirma en la carta. La amenaza de la eliminación de un pueblo indígena fue

evidenciada en la publicidad de los medios de comunicación, que llegó ante la comunidad internacional. Así, se logró la construcción de un derecho internacional desde abajo, manifestado en el reconocimiento otorgado mediante el premio Bartolomé de las Casas a la Nación U'wa en Madrid, por parte de Felipe Borbón, príncipe de Asturias, en 1998. Fue este contexto de enunciación internacional del ejercicio del derecho a la resistencia desde abajo lo que obligó al retiro de la OXY de su territorio, con lo que obtuvieron una justicia redistributiva y del reconocimiento, por fuera de cualquier manifestación judicial, siendo esto una afirmación de la sociedad que aceptó la globalización de lo local.

¿Asesinados por error? El caso de los indigenistas estadounidenses

En este contexto de civilización-barbarie y del ejercicio de la resistencia ante el hombre blanco, tres indigenistas estadounidenses acudieron a Colombia con el fin de ayudar al pueblo u'wa a protegerse de la posible extinción: Terence Freitas, Ingrid Washinawatok y Lahe'ena'e Gay. En el caso de Freitas, era la quinta vez que tenía contacto con el pueblo u'wa, mientras que Washinawatok y Gay era la primera vez que llegaban a Colombia a acompañar la causa indígena que Terence lideraba hacía varios años. Terence Freitas era un biólogo y humanista asombrado por la percepción astronómica de los u'wa, y soñaba con colaborar con la causa indígena de la cual había hecho parte desde su juventud, como lo muestran algunos de los versos de su poema “El vigilante de los pasos”, que escribió a los 16 años:

Observo desde la meseta
mi gente,
mi amante madre y padre,

abuela y abuelo, mi cultura, destruida por los demonios avaros.
Descartadas aquellas tradiciones que ha sobrevivido
Por muchas estaciones [...] (Henaó, 2002, p. 25)

En el proceso de defensa de los indígenas, Freitas tuvo que enfrentarse no solo a la compañía petrolera, sino también al contexto de violencia en la zona por enfrentamientos entre el ELN y las Farc. De acuerdo con los testimonios que se tienen hasta la fecha, las Farc serían culpables del secuestro y el asesinato de los tres estadounidenses:

En todo caso, ellos no comentaban nada —declaró Carlos Tegría—; nada, iban calladitos y los tres norteamericanos estaban muy tranquilos y hasta se reían. Lo único que comentó uno de los encapuchados que iba en la cabina conmigo... me dijo que ellos eran de las FARC, sin decirme de frente, y que se llevaban a los norteamericanos porque habían escuchado comentarios que ellos venían a explotar a la comunidad indígena u'wa y no a ayudarlos, y no hizo más comentarios. (Henaó, 2002, p. 105)

Después de ocurridos los hechos, los u'wa escribieron una carta en la que les otorgaron a las Farc la responsabilidad del secuestro de los tres indigenistas, y se encargaron de difundirla el 26 de febrero de 1999. Su contenido es el siguiente:

Respetados señores: el pueblo indígena u'wa se permite informarles que el día 25 de febrero de 1999 fueron secuestrados por miembros de las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia, FARC, los ciudadanos norteamericanos, señores Terence Freitas, Ingrid Washinawatok y Larry Gay Laheenae.

La retención de estos ciudadanos ocurrió el día 25 de febrero de 1999, siendo las 10:00 am, en la vía del municipio de Cubará que conduce a Saravena (Arauca), sitio El Royota.

Hoy, 26 de febrero de 1999, desconocemos el paradero de estos ciudadanos; así mismo, desconocemos los motivos del secuestro. El ciudadano Terence Freitas desempeñaba el cargo de director de la campaña de defensa del pueblo u'wa con sede en Nueva York.

De antemano lamentamos este incidente, y más cuando un amigo de la vida y de la cultura u'wa sea víctima de estos hechos. (Henaó, 2002, p. 109)

Fueron asesinados el 5 de marzo de 1999. Sus cuerpos fueron encontrados con marcas en las manos, de donde al parecer fueron amarrados. De acuerdo con Henaó (2002), el homicidio de los tres indigenistas fue el resultado de un enjuiciamiento por parte de las Farc. Después del crimen, medios de comunicación y organismos internacionales como: NTC Noticias, *The Washington Post*, *The New York Times*, Amazon Watch, Amnistía Internacional, la Oficina en Washington para Asuntos Latinoamericanos (WOLA) y Human Rights Watch exigieron la obligatoriedad de la condena y de la persecución criminal por el asesinato de los indigenistas. En la descripción internacional de estas noticias, se introdujo el contexto del conflicto petrolero entre los u'wa y la OXY, lo que le generó mayor visibilidad a la violación de los derechos de los pueblos indígenas por la falta de la consulta previa y dio otro motivo para hacer que la empresa abandonara la zona.

Continuidad de la lucha por la tierra de los u'wa

A pesar de lo ocurrido, el Estado colombiano asumió la administración de este territorio en la exploración y explotación de gas por Ecopetrol, lo cual refleja un incumplimiento estatal del reconocimiento realizado en 1998 por la sociedad global. Esto ha implicado

la necesidad de retomar el ejercicio de la resistencia desde sus diferentes vías: jurídica, social, espiritual y desde las tecnologías de información y comunicación (TIC), a fin de revivir la experiencia óptima del ejercicio de resistencia.

En la vía jurídica, se introdujo una petición ante la Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH) (caso 11 734), aprobada el 22 de julio de 2015, al encontrar probados los hechos, junto con los requisitos de admisibilidad, por lo que a la fecha es un caso que se encuentra en estudio en la Corte Interamericana de Derechos Humanos (Corte IDH):

47. Al respecto, la Comisión considera que de acuerdo a la información a su alcance, las alegaciones de los peticionarios no son ‘manifiestamente infundadas’ o ‘evidentemente improcedentes’. En consecuencia, entiende que de resultar probados los hechos alegados por los peticionarios, podrían caracterizarse violaciones a los artículos 24 y 25 de la Convención Americana, en relación con el artículo 1.1 de la misma, y del artículo XIII de la Declaración Americana. Asimismo, la CIDH considera que los alegatos sobre las presuntas afectaciones a la propiedad colectiva y al derecho a la consulta previa, libre e informada podrían caracterizar adicionalmente violaciones de los artículos 8, 13, 21, 23 y 26 de la Convención Americana, en relación con los artículos 1.1 y 2 de la misma. (Informe de admisibilidad N.º 33/15, 2015)

Las resistencias sociales y espirituales del pueblo u’wa han tenido un auge en la unión de lucha con el pueblo barí, con quienes se han movilizadado y se han tomado su territorio en sentido estricto al controlar la movilidad en él. La Organización Nacional Indígena de Colombia (Onic) tiene registro de esto el pasado 4 de agosto de 2016. En el caso de las TIC, dada la implicación global e histórica de la primera lucha, ha generado una reflexión y un impacto alto

el riesgo de la configuración reiterada de una amenaza de la tierra y de la vida física y cultural de un pueblo, por lo cual se persigue revivir la experiencia con una implicación internacional desde el conocimiento de lo ocurrido.

A modo de conclusión. Lenguaje y espiritualidad: poética de los imaginarios sociales como representación de los derechos humanos emergentes

[...] tiempo y creación también significa tiempo y destrucción.

CASTORIADIS (seminario del 26 de noviembre de 1986)

Entre los principales resultados encontrados en esta investigación sobre imaginarios sociales, tanto en la primera como en la segunda parte, está el tema del secularismo y el lugar que tiene dentro del orden moral como imaginario de las sociedades modernas contemporáneas. En las comunidades del Corregimiento N.º 8 de Buenaventura y en la Nación U'wa, se encontró la espiritualidad como eje central que orienta y explica la estructura y la vida social, colectiva y cósmica de las comunidades.

En el caso de las comunidades negras, el extrañamiento del chontaduro es el eje central que remite a un dolor espiritual por la carencia del alimento, la crisis económica, la enfermedad, la muerte y el desplazamiento. El chontaduro representa un regalo otorgado por Dios, según se describe en la narrativa de los poemas de Wilson, y su destrucción representa los males que sufre la comunidad, pero que a su vez es un castigo sobre quien destruyó todo el sabor y el saber de una comunidad. Esto se acompaña del recuerdo de las prácticas ancestrales que mediante el canto se permitían una narrativa de memoria que ilustraba el legado de la

vida en el Pacífico colombiano, donde a la muerte se le despedía con alabaos y currulaos. Estos ya no están presentes, tampoco el chontaduro, ni los cantos; solo queda la narración y los rituales que se puedan repetir en el retorno, celebración en la que se recuerda el pasado del corregimiento.

La Nación U'wa explica su sentido de vida a partir de su madre tierra, “morir la tierra es morir los seres humanos”, argumenta Aura Tegría, líder y abogada de la Nación U'wa, explicando el sentido de la protección de la tierra y sus recursos. La muerte de la tierra pone en peligro el sentido de la vida en la tierra, lo que implica el suicidio relatado y narrado en cartas como forma de resistencia, haciendo un llamado a la vida, la libertad y la espiritualidad.

Estas consignas definen los imaginarios sociales en sociedades que no son modernas, apartándose de una idea de orden moral cuya filosofía consiste en una separación de las creencias, una relegación a la vida privada de la religión. Aquí, religión y espiritualidad son el centro que da explicación no solo a la vida colectiva de un grupo social, sino también a la vida del territorio, el medio ambiente y sus recursos. Es el eje que orienta y da sentido a una organización en torno al chontaduro y a la madre tierra. Comprender este escenario e integrarlo dentro de los derechos humanos como práctica, y no solamente como discurso, es el reto que permitiría transformar las prácticas de contrarresistencia que a modo de imaginario social instituido ha liderado el Estado colombiano, lo cual implicaría un reconocimiento, exterminando todo sentido de injusticia en el que puedan vivir estos grupos étnicos.

Referencias

Aliaga, F. A. (2008). Algunos aspectos de los imaginarios sociales en torno al inmigrante. *APOSTA, Revista de Ciencias Sociales*, (39), 1-40.

- Aliaga, F. A., Maric Palenque, M. L. y Uribe Mendoza, C. J. (2018). *Imaginario y representaciones sociales. Estado de la investigación en Iberoamérica*. Ediciones USTA.
- Archila, M. y Pardo, M. (Eds.). (2001). *Movimientos sociales, Estado y democracia en Colombia*. Universidad Nacional de Colombia; Centro de Estudios Sociales; Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
- Baczko, B. (1984). *Los imaginarios sociales. Memorias y esperanzas colectivas*. Ediciones Nueva Visión.
- Bassok, O. (2012). How to investigate the social imaginary. *Jerusalem Review of Legal Studies*, 5(1), 2-11. <https://doi.org/10.1093/jrls/jls003>
- Buitrago Rojas, A. P., Yara, Y., Tulio, M., Cundumí Díaz, M. y Yaya, L. (2018). *La paz desde abajo: breve historia, impacto y participación de los movimientos sociales en Colombia*. Ediciones USTA.
- Cancino Pérez, L. (2011). Aportes de la noción de imaginario social para el estudio de los movimientos sociales. *POLIS Revista Latinoamericana*, 10(28), 69-83. <http://dx.doi.org/10.4067/S0718-65682011000100005>.
- Castoriadis, C. (1975). *La institución imaginaria de la sociedad*. Tusquets.
- Castoriadis, C. (1998). *Hecho y por hacer. Pensar la imaginación*. Eudeba.
- Castoriadis, C. (2004). *Sujeto y verdad en el mundo histórico-social: seminarios 1986-1987*. Fondo de Cultura Económica.
- Castoriadis, C. (2016). La imaginación radical desde el punto de vista filosófico y psicoanalítico. Conferencia. *Diferencia(s). Revista de Teoría Social Contemporánea*, 1(2), 265-276.
- Cegarra, J. (2012). Fundamentos teóricos epistemológicos de los imaginarios sociales. *Cinta de Moebio*, (43), 1-13. <http://dx.doi.org/10.4067/S0717-554X2012000100001>
- D'Agostino, A. M. E. (2014). Imaginarios sociales, algunas reflexiones para su indagación. *Anuario de Investigaciones*, 21, 127-134. <http://sedici.unlp.edu.ar/handle/10915/60892>
- De Sousa Santos, B. (1991). *Estado, Derecho y luchas sociales*. Instituto Latinoamericano de Servicios Legales Alternativos.

- Falchetti de Sáenz, A. M. (2003). *La búsqueda del equilibrio: los U'wa y la defensa de su territorio sagrado en tiempos coloniales*. Academia Colombiana de Historia.
- Falchetti de Sáenz, A. M. (2007). *El legado milenario de los U'was: la sabiduría ancestral de un pueblo indígena*. Banco de la República.
- Fitzpatrick, P. (2010). *El derecho como resistencia: modernismo, imperialismo, legalismo*. Siglo del Hombre Editores.
- Gamboa Suárez, A. A. y Muñoz García, P. A. (2012). Derechos humanos: una mirada desde los imaginarios de la comunidad de práctica de una institución educativa en Cúcuta (Colombia). *Magistro*, 6(12), 115-123. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4324028>
- Henaos Ospina, E. (2002). *¿Asesinados por error? El caso de los indigenistas estadounidenses*. Intermedio Editores.
- Hobsbawm, E. (1952). Los destructores de máquinas [The machine breakers. *Past and Present*, (1), 57-70]. <https://elsalariado.info/2016/04/18/los-destructores-de-maquinas/>
- Hobsbawm, E. (1999). *Gente poco corriente: resistencia, rebelión y jazz*. Crítica.
- Instituto de Derechos Humanos de Cataluña. (2018, 26 de noviembre). *Luces y sombras de la Declaración Universal de los Derechos Humanos*. <https://www.idhc.org/es/actualidad/luces-y-sombras-de-la-declaracion-universal-de-los-derechos-humanos.php>
- López López, J. S., Miranda Corzo, J. G., García Jurado, M. A. y Buitrago Rojas, A. P. (2019). “Esto yo lo dejo ahí, extiéndalo usted más allá”. La obra poética de Wilson Caicedo y la memoria histórica del corregimiento 8 de Buenaventura. *Revista Latina de Comunicación Social*, 74, 1366-1390. <http://www.revistalatinacs.org/074paper/1389/72es.html>
- Méndez, N. y Vallota, A. (2006). Una perspectiva anarquista de la autogestión. *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales*, 12(1), 59-72.
- Maffesoli, M. (1993). *El conocimiento ordinario*. Fondo de Cultura Económica.
- Martínez Aránguiz, N. H. (2017). Sujetos e imaginarios sociales en el discurso de sobrevivientes de la tortura en la dictadura cívico-militar en Chile. *Discurso & Sociedad*, 11(3), 485-511. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=6140842>

- Martínez Posada, J. E. y Muñoz Gaviria, D. A. (2008). Aproximación teórico-metodológica al imaginario social y las representaciones colectivas: apuntes para una comprensión sociológica de la imagen. *Universitas Humanística*, 67(67), 207-221. <https://revistas.javeriana.edu.co/index.php/univhumanistica/article/view/2136>
- Montes Montoya, A. (2009). Una aproximación al “imaginario social” del discurso de los derechos humanos en los Montes de María. *Revista Controversia*, (192), 282-315. <https://revistacontroversia.com/index.php?journal=controversia&page=article&op=view&path%5B%5D=126&path%5B%5D=127>
- Motta Vargas, R. (1998). Suicidio en los u'wa. *El Tiempo*, 27 de enero de 1998. <http://www.eltiempo.com/archivo/documento/MAM-758132>.
- Organización de Estados Americanos (OEA). (1969). *Preámbulo*. https://www.oas.org/dil/esp/1969_Convenci%C3%B3n_Americana_sobre_Derechos_Humanos.pdf
- Organización de las Naciones Unidas (ONU). (1948, 10 de diciembre). *Preámbulo de la Declaración Universal de los Derechos Humanos*. https://www.ohchr.org/EN/UDHR/Documents/UDHR_Translations/spn.pdf
- Ortega, A. (2017). El chontaduro, un potenciador sexual natural. *El Espectador*, 21 de abril de 2017. <https://www.elspectador.com/cromos/estilo-de-vida/el-chontaduro-un-potenciador-sexual-natural-23142>.
- Peñas, F.J. (2014). Derechos humanos e imaginarios sociales modernos. Un enfoque desde las relaciones internacionales. *Isegoría*, (51), 545-574. <https://doi.org/10.3989/isegoria.2014.051.02>
- Pintos de Cea Navarro, J.-L. (2015). Apreciaciones sobre el concepto de imaginarios sociales. *Miradas*, 1(13), 150-159. <https://doi.org/10.22517/25393812.12281>
- Poirier, N. (2006). *Castoriadis: el imaginario radical*. Ediciones Nueva Visión.
- Rajagopal, B. (2005). *El derecho internacional desde abajo: el desarrollo, los movimientos sociales y la resistencia del tercer mundo*. Instituto Latinoamericano de Servicios Legales Alternativos.
- Real Academia Española (RAE). (2014). *Diccionario de la lengua española* (23.^a ed.). RAE.

- Retamozo, M. (2009). Orden social, subjetividad y acción colectiva. Notas para el estudio de los movimientos sociales. *Athenea Digital. Revista de Pensamiento e Investigación Social*, (16), 95-123. <https://doi.org/10.5565/rev/athenead/v0n16.560>
- Sodré, M. (2009). Um imaginario ativo na cultura nacional. *Revista FAMECOS: Midia, Cultura e Tecnologia*, 16(40), 23-27. <https://doi.org/10.15448/1980-3729.2009.40.6313>
- Strauss, L. (2014). *Todos somos caníbales*. Fondo de Cultura Económica.
- Taylor, C. (2004). *Imaginaris sociales modernos*. Paidós.
- Tegría, A. (2016, 7 de septiembre). *Descripción de Aura Tegría, Nación U'wa. Entrevista* (Contagio Radio, entrevistador). https://us.ivoox.com/es/aura-tegría-nación-U'wa-audios-mp3_rf_12817522_1.html
- Pueblo u'wa. (2008, 26 de septiembre). *Carta de los u'wa al hombre blanco*. <https://www.grupotortuga.com/Carta-de-los-U-WA-al-hombre-blanco>

SEGUNDA PARTE:

IMAGINARIOS SOCIALES, SÍMBOLOS Y ESPACIOS DE CIUDAD

CAROLINA CÁCERES DELGADILLO

La presente ruta de exploración de los imaginarios sociales en Colombia está dividida en dos apartados, a saber: en el primero, titulado “Imaginarios y ciudad nómada”, se presenta el marco teórico y la metodología con los cuales se abordará el objeto de estudio (los imaginarios sociales). En el segundo apartado, titulado Inner City Blues, se muestran los resultados de una experiencia audiovisual (video Directo K-10), que se hace a partir del estudio sobre la paradigmática carrera Décima de Bogotá y cómo esta se convierte en un espacio de construcción y desarrollo de imaginarios sociales de la ciudad y en una línea fundamental de interpretación y análisis de los lenguajes simbólicos de la Bogotá profunda.

Imaginarios y ciudad nómada. Lecturas contemporáneas

*Dices: “Iré a otra tierra, hacia otro mar
y una ciudad mejor con certeza hallaré.
Pues cada esfuerzo mío está aquí condenado,
Y muere mi corazón
lo mismo que mis pensamientos en esta desolada languidez.
Donde vuelvo los ojos solo veo
las oscuras ruinas de mi vida
y los muchos años que aquí pasé o destruí”.*
*No hallarás otra tierra ni otro mar.
La ciudad irá en ti siempre. Volverás
a las mismas calles. Y en los mismos suburbios llegará tu vejez;
en la misma casa encanecerás.
Pues la ciudad es siempre la misma. Otra no busques —no la hay—
ni caminos ni barco para ti.
La vida que aquí perdiste
la has destruido en toda la tierra.*
CONSTANTINO CAVAFIS, “La ciudad”

Quizás hoy, en mayor proporción, la imagen ha influido profundamente en los procesos sociales y culturales, con lo que ha adquirido una dimensión privilegiada; y no es para menos si se tiene en cuenta que la “civilización de la imagen”, como la

denomina Gilbert Durand (2000, p. 17), funda su poder en la capacidad de los medios de comunicación para la circulación y el consumo del lenguaje audiovisual. Así, lo que hace apenas doscientos años estaba circunscrito al universo ritual, del carnaval y la liturgia, hoy inunda tanto la vida privada como social del hombre promedio, la imagen se pone al servicio de la entretención y el *marketing* mientras estos, al mismo tiempo, imponen sus formas específicas de duración, fondo y forma al lenguaje audiovisual.

En el imperio actual de los medios de comunicación, en el que abunda toda clase de material y cuyo vehículo de comunicación es fundamentalmente la imagen, se ha logrado en alguna medida democratizar la información y abrir una nueva e innegable relación con la opinión pública; no obstante, aumenta potencialmente la manipulación de las masas, las “*fake news*”, los fraudes informáticos y otros tantos aspectos que nos ponen frente a fenómenos como la posverdad, lo mediático, la banalización de la mentira y la desinformación (Llorente, 2017, p. 9). La fatal demagogia informativa está constituida esencialmente de imágenes, lo cual permite que, cada vez y con más fuerza, la apariencia (desprestigio común de la relevancia antropológica de la imagen), la emotividad y la emoción se impongan frente a la razón, lo objetivo y la misma verdad. Dicha transformación de los valores sociales ha permeado a la política y de forma arbitraria y exponencial ha penetrado la esfera de lo empresarial (tanto público como privado), lo publicitario, lo financiero, lo cultural y, lamentablemente, también lo educativo (Zarzalejos, 2017, p. 12).

La crisis de la verdad está acompañada del triunfo de lo aparente. En este panorama, la imagen adquiere matices insospechados; requiere ángulos inéditos para su comprensión y el desarrollo de nuevas competencias de sus lectores. Para esto, es fundamental repensar no solo la suficiencia de los mecanismos teóricos para su análisis, sino también propuestas nuevas de rutas experienciales (urgentes y renovadas) para su observación y la prevalencia de su

indiscutible poder como herramienta ideológica y, en consecuencia, en el desarrollo individual y social del hombre.

Diferentes teorías sobre imagen, símbolo e imaginarios

La imagen como parte fundamental en el desarrollo del lenguaje es empleada para abstraer las esencias de los objetos; su principal función es la de representar y captar el espíritu de las formas de la naturaleza, esa naturaleza que debe ser no solo aprehendida, sino también domesticada. La imagen fue la primera tecnología para llegar al dominio de los espacios y de los fenómenos, todos los pueblos primitivos coincidían en su uso; de tal manera, se entronizó en el esbozo del mundo cultural, mientras religaba a los objetos y a las fuerzas naturales con el universo abstracto-metafísico del lenguaje (significado), de ahí su valor fundamental en el ritual y en la creencia. Las manos y el bisonte teñidos en las cuevas de Altamira, por ejemplo, evocan el espíritu de la bestia tanto como la incertidumbre de la vida y de la muerte de esos primeros hombres que se atrevieron a capturar su ciclo en las paredes.

El poder de la imagen supera la simple representatividad y se convierte en un lenguaje en sí mismo a través de los símbolos. De esta manera, la imagen abre sus significados y se hace polisémica. Es allí cuando, en su uso, se crean redes semánticas que permiten una comunicación más amplia con nuestro entorno y con los demás miembros de la comunidad. En ese sentido, la imagen y la facultad de crearla (la imaginación) se convierten en un elemento antropológico fundamental en el desarrollo individual y en el devenir colectivo de las sociedades por medio de los imaginarios.

Sin embargo, pese a su importancia tanto en el desarrollo del pensamiento abstracto como en el del lenguaje articulado, la imagen y la imaginación han sido vistas con cierta sospecha por

ser consideradas fuente de engaños. Esta concepción se radicalizó en el racionalismo francés del siglo xvii, y las ideas de que la imaginación solo provoca espejismos y que la imagen es solo una ficción (Wünnenburger, 1999, p. 21) se mantuvieron, sin mayores variaciones, en los presupuestos de la filosofía tradicional hasta finales del siglo xx.

Al ser una facultad de la conciencia, a la imaginación se la asociaba con construcciones puramente subjetivas, de percepciones espontáneas que implican apenas acercamientos a lo real; de tal manera, se consideraba que todo aquello que pasara por su tamiz se empobrecía, ya que la imaginación generaría una especie de “objetos sombra”, una imagen reducida del mundo. Jean Paul Sartre, por ejemplo, afirma que la imaginación crea al menos dos errores esenciales: el primero es “la ilusión de inmanencia” (1976, p. 4) de la imagen, lo que implica que el objeto se agota en la imagen, siendo esta una de múltiples posibilidades de representación, sin que ella sea el objeto o que el objeto se agote en ella; el segundo es que la imagen no puede ser más que una simple relación entre la conciencia (de quien la crea) y el objeto; en otras palabras, la imagen es una forma de aparecer subjetiva e individual y, por lo tanto, arbitraria de la realidad.

Otro aspecto fundamental que ensombreció el poder de la imaginación fue su instalación en objetos mágicos y tránsitos adivinatorios, en un ámbito exclusivamente onírico e intuitivo de un conjunto de ‘motivaciones cosmológicas’. Y así, todo aquello que implicara el uso de la imaginación correspondía a mecanismos movidos por la inspiración y se convertiría inmediatamente en un efecto fantasma, en algo que aparece de manera caprichosa e indeterminada, lo que explica que tanto a la imagen como a la imaginación se les haya relegado de cualquier proceso de conocimiento objetivo. Todo valor o lectura que de ellas partiera no sería más que una representación subjetiva y poco fiable de la realidad.

En este panorama adverso, y gracias a los estudios que desde la psicología, la antropología y la sociología se hacen sobre el papel de la subjetividad en los procesos cognitivos individuales y en la construcción de identidades, se produce un cambio positivo en la valoración de la imaginación y lo imaginario. También, la hermenéutica y la filosofía aportan distintos enfoques que permiten determinar el papel de la imagen y la imaginación en el desarrollo de la cultura y su incidencia en la evolución del pensamiento occidental. La reflexión, la interpretación y la semiótica se convierten en modelos disciplinares auxiliares a todas las ciencias humanas.

A partir de Freud, se comprende que la imaginación es un elemento inherente al conocimiento de la realidad (Silva, 1983), porque no solo nos permite darle un cuerpo de imágenes a toda huella perceptiva, sino también que toda elaboración creativa surge de esta misma facultad que nos permite, además de sintetizar y reproducir la realidad observada, generar representaciones y crear símbolos.

En defensa de la imaginación, Kierkegaard añade que la vida individual corresponde más al campo de lo imaginario que al campo de lo objetivo y concreto. Esto no presupone una negación de la realidad material, pero sí implica que la vivencia y experiencia existencial corresponde a una única y profunda ecuación personal, que surge en la imaginación y en la capacidad simbólica del lenguaje articulado. Para Kierkegaard, la experiencia del mundo exige una seria y continua lectura de símbolos e imágenes, y en consecuencia, es una creación humana que parte de una intrincada red de relaciones simbólicas: antes de materializarse, de reproducirse o de ser en el mundo real, cada objeto, cada concepto, cada categoría o idea es una imagen.

Ernest Cassirer, por otra parte, afirma que la mente humana tiene una incapacidad profunda para darles a los objetos un solo sentido o un solo significado; a esto él lo denomina “pregnancia simbólica” (Silva, 1983, p. 86), lo que implica que lo inconsciente

también cumple un papel fundamental en el pensamiento y que el pensamiento es, ante todo, pensamiento simbólico.

A partir de los estudios de Gilbert Durand sobre el mito y lo simbólico, se ha descubierto que la imaginación es la base del pensamiento abstracto y el fundamento mismo del lenguaje; gracias a la facultad de crear imágenes, podemos hacer recubrimientos semánticos dados por la perspectiva particular desde la cual observamos el mundo de los fenómenos, y manifestar nuestro universo interior en relación con el “conjunto de motivaciones” que compartimos con la colectividad.

La imaginación también nos ayuda a almacenar los datos sensibles de la realidad, que posteriormente se convertirán en abstracciones. Posee una doble naturaleza; por un lado, ayuda a construir el universo individual del hombre que imagina y, por otro lado, gracias a su capacidad simbólica, amplía el espectro de comprensión entre sujetos dentro de un colectivo; en este caso, ya no solo hablamos de imágenes de correspondencia 1:1 con el mundo circundante, sino también de imaginarios, que es otra de las múltiples posibilidades que abre la imaginación dialogante.

Según Durand (1981, p. 39), la imaginación delimita las relaciones intersubjetivas y el universo cultural de los pueblos. De hecho, el mundo interior y subjetivo de cada uno de nosotros se construye a partir de un conjunto de imágenes que posteriormente se convertirán en entretejidos simbólicos desde los cuales entramos en contacto con la realidad, hacemos lecturas particulares de todo cuanto nos rodea, podemos adelantar, predecir, anticipar, recordar, construir, proponer nuevas rutas de desarrollo de nuestros propios pensamientos y con ellas edificar nuestra personalidad. Pero la imaginación no se agota en la construcción de un mundo interior; a través de ella entramos en contacto con la otredad, nos comunicamos con otras subjetividades y construimos cultura.

Adela Cortina (citada en Baeza, 2008, p. 145) sostiene que la imaginación es una función psíquica, compleja, dinámica y

estructural, cuyo trabajo consiste en producir —en sentido amplio— imágenes de diverso orden (perceptual, mnémico, racional, instintivo, pulsional, afectivo, social, consciente, inconsciente, objetivo, etc.) que sirven como catalizadores entre el mundo subjetivo y perceptual de los individuos y el mundo fenoménico del dato objetivo. La imaginación es la más poderosa herramienta de la que disponemos para almacenar recuerdos e información esencial para conservar la vida y, al mismo tiempo, para la abstracción y el pensamiento complejo. En el acto de imaginar, se emplean interconexiones cerebrales en las que juegan un papel esencial nuestras capacidades tanto conceptuales como perceptuales.

Pero la imagen y la imaginación amplían su campo de acción en el imaginario y el símbolo, que se convierten en su forma de representación, ya que es por medio de ellos que se elabora todo un complejo sistema de comunicación que supera las limitaciones contingentes e históricas de la vida individual del hombre. Tan es así que es a través de ellos que aún podemos establecer algún nivel de comprensión con nuestros antepasados más lejanos, mientras fijamos el conocimiento de las próximas generaciones que deberán hacer el mismo ejercicio de comprensión del mundo. Los imaginarios son un complejo motivacional de imágenes y símbolos almacenados que emite un sinnúmero de mensajes esenciales tanto para la supervivencia individual como para la colectiva. Mediante el imaginario y los símbolos se materializa el acervo cultural. Los imaginarios sociales son las coordenadas por medio de las cuales nos desarrollamos en el mundo; ellos se encargan de situarnos en el tiempo, en la historia y en el contexto. Los imaginarios amplían la capacidad de predecir, de advertir, de suponer lo que vendrá. Es el lenguaje mediante el cual se expresa la humanidad y al mismo tiempo se convierte en fuentes psíquicas individuales.

Para Baeza, el imaginario social “es un algo subjetivo construido o significado socialmente” y se fundamenta desde la experiencia subjetiva e individual de la vida humana, lo cual implica

una esencial construcción intersubjetiva que soporta una historia y una memoria colectiva, además de producir un “sentido común” (2008, p. 45). En otras palabras, construimos y legitimamos nuestra vida en comunidad solo desde una constante práctica social. Esto significa que toda actividad humana, con un valor social, lleva implícito el “sentido común” propio y particular de la comunidad de la que emerge o a la que se dirige.

Según Castoriadis, ese “complejo de motivos” de “preguntas fundamentales” (1987) se manifiesta en la capacidad creadora de todo colectivo que adopta un lenguaje singular, un entretejido de símbolos e imágenes, que sirve para dominar el entorno natural y asegurar su propia existencia. Por otro lado, Taylor afirma que “el imaginario social no es un conjunto de ideas, es lo que hace posible y da sentido a las prácticas de una sociedad” (2004). Así mismo, asegura que:

[...] el imaginario social es el modo en que la sociedad imagina su existencia, el tipo de relaciones que mantienen unos con otros, el tipo de cosas que ocurren entre ellos, las expectativas que se cumplen habitualmente y las imágenes e ideas más profundas que subyacen a estas expectativas. (Taylor, 2004)

De esta manera, cada experiencia humana es una experiencia vivida interiormente, lo que también ocurre con los fenómenos sociales y colectivos: la unión de múltiples experiencias crea un sistema simbólico que hermana y determina a los miembros individuales mediante los imaginarios, que el autor denomina de la siguiente manera:

Por imaginario social entiendo algo mucho más amplio y profundo que las construcciones intelectuales que puedan elaborar las personas cuando reflexionan sobre la realidad social de un modo distanciado. Pienso más bien en el modo en que

imaginan su existencia social, el tipo de relaciones que mantienen unas con otras, el tipo de cosas que ocurren entre ellas, las expectativas que se cumplen habitualmente y las imágenes e ideas normativas más profundas que subyacen a estas expectativas. (Taylor, 2004, p. 37)

Más adelante, en este mismo estudio, Taylor nos habla de la estrecha y profunda relación que existe entre la imaginación y los imaginarios como formas de manifestación y materialización de las relaciones sociales, que sustentan un lenguaje, un proyecto, una idea común, un desarrollo colectivo:

Existen importantes diferencias entre un imaginario social y una teoría social. Adopto el término imaginario 1) porque me refiero concretamente a la forma en que las personas corrientes “imaginan” su entorno social, algo que la mayoría de las veces no se expresa en términos teóricos, sino que se manifiesta a través de imágenes, historias y leyendas. Por otro lado, 2) a menudo la teoría es el coto privado de una pequeña minoría, mientras que lo interesante del imaginario social es que lo comparten amplios grupos de personas, si no la sociedad en su conjunto. Todo lo cual nos lleva a una tercera diferencia: 3) el imaginario social es la concepción colectiva que hace posibles las prácticas comunes y un sentimiento ampliamente compartido de legitimidad. (2004)

Ahora bien, la comprensión de los símbolos y los imaginarios sugiere la constante búsqueda de puentes comunicantes entre las sociedades contemporáneas, caracterizadas por los constantes y drásticos cambios en todas sus estructuras (políticas, económicas, sociales). En la era de la imagen, del estado de opinión, de las noticias falsas y la posverdad, es importante la búsqueda de asideros referenciales que nos permitan entender la vida y la historia común de manera amplia y efectiva.

La relectura de símbolos que nos hermana y nos ayuda a reconocer la alteridad, los puntos vinculantes, los lenguajes alternativos entre mundos heterotópicos, es un camino en la comprensión de las convergencias dentro de la experiencia histórica de la colectividad, en la que participan los imaginarios como fenómenos involucrados en la construcción de las realidades sociales. No obstante, lejos de ser objetos fácticos, los imaginarios se comportan más bien como un tipo de aglutinante simbólico suprasensible que permite condensar toda la información emocional, ideológica, cultural y moral de las sociedades, y su relevancia es objetivamente visible en toda vivencia social. En concordancia con lo anterior, García Canclini afirma: “[...] lo imaginario remite a un campo de imágenes diferenciadas de lo empíricamente observable. Los imaginarios corresponden a elaboraciones simbólicas de lo que observamos o de lo que nos atemoriza o deseáramos que existiera” (2007, p. 90).

Esta definición de los imaginarios como fenómenos simbólicos que afectan objetivamente la vida social encarna una disputa que el mismo García Canclini señala como la *desconfianza epistemológica de la totalización de los fenómenos*, a partir de categorías que se arraigan en la pretensión de explicarlo todo, como es el caso de las definiciones clásicas de los imaginarios sociales de Castoriadis; sin embargo, si bien el imaginario afecta y es un elemento clave de la praxis social, no se puede entender como la explicación última de todo comportamiento social.

El debate moderno sobre si es aceptable o no otorgarle un valor fundante a la imaginación en los procesos cognitivos y científicos ha sido ampliamente superado, en la misma dinámica epistémica actual que evita dogmatismos y lecturas reposadas de una realidad en constante cambio y evaluación; así, si bien es importante otorgarle su valor como fundador de la categoría, a Castoriadis se le debe considerar como un pensador de su tiempo y para su tiempo. El nuestro es un tiempo que ofrece nuevos desafíos en las lecturas de imaginarios y por ello es necesario su estudio en contexto.

En este punto, cabe destacar la mirada holística que las ciencias sociales y las humanidades le dan al tema de los imaginarios. Lejos de negar la función de la imaginación y de considerar el símbolo y el imaginario como elementos objetivos y cuantificables, lo que se intenta es devolverle su valor como facultad que permite encontrar respuestas originales y conexiones inéditas en el interior de las prácticas sociales y las experiencias colectivas. Estas nuevas perspectivas le dan un valor inédito a la acción de lo cotidiano, los proyectos comunitarios, las utopías sociales y las manifestaciones artísticas como herramientas que permiten la verdadera praxis del imaginario, al tiempo que constituyen el *sumun* en el que se siembran y del que emergen los imaginarios.

Este es el planteamiento del sociólogo francés Michel Maffesoli, quien critica a los pensadores modernos mediante la sociología de la vida cotidiana, en la que se considera que dentro del imaginario operan todo tipo de fuerzas simbólicas, lúdicas y utópicas que reivindican el papel de la imaginación frente a la fuerza coercitiva de la racionalidad productiva. De tal manera, el imaginario funge como agente dinamizador de la lucha contra la represión de la imaginación ideologizada y la civilización hegemónica. Ignacio Riffo define el poder de la utopía en el pensamiento de Maffesoli de la siguiente manera: “Gracias a la utopía se construirá un futuro onírico, puesto que el imaginario es quien dotará de fuerza a la propia utopía, la que rebosante ‘simbólicamente’ de anhelos y aspiraciones perseguirá un devenir deseado para la sociedad” (2016). En este sentido, es crucial la reivindicación del papel de la imaginación como un aspecto inherente al hombre que ayuda esencialmente a la construcción de espacios antrópicos diferenciales del mundo natural.

Las nuevas perspectivas de estudio de los imaginarios —que, vale la pena aclarar, son muchas y muy variadas— propenden a una investigación participativa cuya metodología implique un acercamiento real al objeto de estudio. El ejercicio de lectura de

imaginarios sociales es, principalmente, un ejercicio interactivo con el medio, porque si bien podemos estudiar otros fenómenos culturales, que nos son ajenos, ese ejercicio no pasará de ser una disertación o una especulación. El requerimiento de este tipo de preguntas (por la identidad, los símbolos, los imaginarios) es la inmersión, lo que implica comprender desde la experiencia.

Y en consonancia con las nuevas epistemologías, que invitan a valorar la acción de lo cotidiano, para el desarrollo del segundo capítulo de este ejercicio —que se centra en la lectura de imaginarios sociales en la ciudad— empleamos la metodología del viaje a pie o el remonte del río; concretamente, un recorrido en buseta por la carrera Décima de Bogotá. Esta metodología no solo nos permite hacer un rastreo descriptivo y comprensivo de la realidad circundante, sino que además pone en movimiento los mecanismos subjetivos que nos empujan a investigar en torno a un tema que es personal e importante. El viaje a pie es, también, una invitación a un recorrido por el mundo interior de algunos habitantes-transeúntes de la ciudad, que nos ayudarán a comprender de qué se trata la experiencia de vivir en Bogotá.

Caminar y remontar el río en una experiencia de ciudad

Caminar es un ejercicio consciente del primer acto estético que desarrolla el hombre en el mundo. El animal que deja los árboles para ir erguido hacia lo desconocido, absorto y curioso emprende un recorrido que lo conecta a la tierra, al mundo que dejó atrás y es, al mismo tiempo, la promesa de un descubrimiento, de un encuentro nuevo con algo que está más allá, quizás detrás de una montaña o quizás detrás de una esperanza que es la que motiva el movimiento, algo que nunca se entrega plenamente. Este viaje ancestral es inherente a toda actividad humana: el lenguaje, la

religión, la filosofía, las matemáticas, la música, los conceptos, cada objeto, cada pensamiento, cada palabra en esencia comprime miles de años de historia del recorrido mental de quienes las han inventado, elaborado o mejorado, para traerlas hoy a nuestro presente. Un presente que también es movimiento peregrino en la memoria de la historia colectiva: “Cada paso es un acto de transformación simbólica y física del espacio” (Di Paola, 2019). La historia individual, por supuesto, insinúa un recorrido a pie por las experiencias de la vida, mientras que cada paso insinúa el viaje mítico de su especie, en palabras de Michel Onfray en su hermosa *Teoría del viaje*:

Al comienzo, bastante antes de todo gesto, de toda iniciativa y de toda voluntad deliberada de viajar, el cuerpo trabaja, al modo de los metales bajo la mordedura del sol. Sumido en la evidencia de los elementos, se mueve, se dilata, se tensa, se distiende y modifica sus volúmenes. Toda genealogía se pierde en las tibias aguas de un líquido amniótico, ese primitivo baño estelar en el que parpadean las estrellas con las que, más tarde, se fabrican mapas celestes y topografías luminosas, donde se señala y localiza a la Estrella del Pastor —que mi padre fue el primero en enseñarme— entre diversas constelaciones. El deseo del viaje toma confusamente su fuente en esa agua lustral, tibia, se nutre extrañamente de ese manto metafísico y de esa ontología germinativa. No se hace uno un nómada impenitente si no es instruido en propia carne; en las horas en que el vientre materno es redondo como un globo, un mapamundi. El resto es el desarrollo de un pergamino ya escrito. (2019)

Así, en ese mapamundi uterino, el hombre comienza su propio viaje y cada etapa de gestación es la metáfora viva del viaje de la especie, en el que se es semilla, helecho, filodendro, pez, batracio, crustáceo, reptil, antes de ser mamífero, en un feto que condensa todas las categorías taxonómicas, todo el recorrido de la evolución,

toda una experiencia de viaje germinal, antes del mundo. Luego se dan la cultura, el pueblo, la ciudad, el lenguaje, la religión, la familia y un sinfín de objetos que hacen parte de los asideros simbólicos, que mantienen al hombre unido a un lugar, a un espacio, a una carne que se ama, a un paisaje entrañable, a un árbol familiar. El viaje a pie invita a un recorrido íntimo y profundo por los lugares de la memoria, pero también a remontar los ríos del recuerdo primigenio, de los brazos de la madre, un recorrido por el líquido amniótico cultural que trae recuerdos de niñez, vivencias de la adolescencia, memorias de la adultez, un olor, un sabor, una presencia conocida y reconocible; todas estas son evocaciones contenidas, al ser compartidas por otros hombres y mujeres, en los imaginarios sociales que le dan sentido a la existencia tanto individual como colectiva de los caminantes.

Esta relación entre el movimiento y la construcción de sentido individual y social se manifiesta de maneras muy concretas, a través de la intervención estética a los espacios que se hace en cada recorrido; y no solo se trata de la huella en el sendero de arena o de la estela de pasto aplastado que dejan los pies al inventarse nuevos caminos, pues esta secuela del recorrido también se deja impresa en las calles asfaltadas de las ciudades, tal como lo define Di Paola: “[...] la trashumancia nómada, generalmente considerada como el arquetipo de todos los recorridos, ha sido la forma primigenia de construir el paisaje, es decir, una forma de protoarquitectura” (2019). Caminar es urbanizar porque esta acción “lleva consigo los significados simbólicos del acto creativo primario: lo errante como arquitectura del paisaje, entendiendo el término paisaje como acto de transformación simbólica y física del espacio” (Di Paola, 2019).

El acto de caminar nos permite, entonces, conocer ángulos inéditos de las calles familiares, de la ciudad vivida. Caminar conscientemente es otorgarle nuevos valores simbólicos a lo ya conocido, es repensar y asociar nuestra experiencia vital con el recorrido

histórico de los lugares visitados, a fin de encontrar las unidades hermenéuticas que nos identifican como miembros de una colectividad y, por qué no, nos concede adentrarnos en la profundidad de los símbolos a través de los cuales se manifiestan los imaginarios sociales. Precisamente, porque el acto de caminar reúne toda una tradición no solo recreativa, sino también política, literaria, artística y espiritual; el excursionista, el paseante, el caminante (*homo viator*) imprime en sus paseos diversos propósitos que van desde “el descanso del intelecto, disciplina romántica, [hasta la] desobediencia civil” (García Farrero, 2015), en lo que no solo se observa, se reacciona y se relaciona con un entorno físico, sino que además se reconocen códigos sociales y culturales.

De ello ya eran conscientes los habitantes de ciudad del siglo xx. El primer *ready made* de ciudad fue organizado en París hacia 1921 por el movimiento Dada; se trataba de una visita guiada por los lugares banales (prostíbulos, cafés, billares) con el único propósito de “alejarse de las utopías tecnológicas que empezaban a surgir en ciudades como la capital de Francia” (García Farrero, 2015). Bretón, Morise, Aragon y Vitrac, en 1924, continuarían esta práctica, determinando por el deambular un recorrido sin propósito consciente y al azar por una ciudad de escritura automática, circunscrita a un territorio mental (García Farrero, 2015), siguiendo las reglas surrealistas; lo que se pretendía buscar eran los caminos del sueño, del onirismo infantil que imprime huellas indelebles en el recorrido.

Casi treinta años después de estas experiencias significativas que se desarrollaron en torno a la ciudad y su recorrido a pie, el Movimiento Internacional Letrista (Isidore Isou y Gabriel Pome-rand), cuya pretensión principal era la fusión de las artes para hacer “‘un arte único’, sin huella alguna de ‘diferencia original’” (Home, 2006), planteó la necesidad de anclar en acciones fugaces (sin huella) la crítica al arte burgués. Así, toda intervención artística a la ciudad no podía dejar más que “guías turísticas e informaciones

de uso de la ciudad” (Di Paola, 2019). Su presupuesto teórico fundamental es la psicogeografía, en la que se considera que más importante que la acción del hombre en el territorio es la profunda influencia del territorio en el espíritu humano. Esta nueva visión de la relación psicoespacial influyó profundamente en la “teoría de la deriva” propuesta por el Movimiento Internacional Situacionista (Guy Debord en 1957), que se materializa por medio de actividades lúdicas con las que se puedan experimentar nuevas formas de interactuar con los espacios urbanos (Di Paola, 2019). Estas actividades se realizaban siguiendo el principio de que el recorrido inconsciente por la ciudad era una forma de conocer los verdaderos efectos psíquicos “que el contexto urbano produce en los individuos y, al mismo tiempo, una forma de vivir la ciudad” (García Farrero, 2015)

Ahora bien, la ciudad contemporánea expande sus horizontes y en poco tiempo pasa:

De la ciudad espacio cargado de memoria y determinado por recovecos, plazas, lugares antropológicos, puntos de referencia donde el espacio y el tiempo tienen su sentido, a la ciudad metrópoli, anónima y descomunal, media la experiencia de la modernidad en un proceso donde ‘todo lo sólido se desvanece en el aire’. (Bravo, 2005)

La ciudad contemporánea reclama otras prácticas discursivas para aglomerar las experiencias simultáneas y multiformes que se dan en sus nuevos espacios, ahora todos ellos carentes de centro y de sentido. Es por ello que volver al acto primario del caminar se convierte en una perfecta lúdica del reencuentro, que le devuelve la medida a la vivencia urbana inabarcable sin más pretensiones que reencontrar lo que buscaban los surrealistas: el camino del sueño de regreso a casa, por las calles de la inmensa ciudad, encontrarse un recuerdo en algún lugar es toda una joya; si se lograra que en

el aleph que describe una esquina cualquiera de ciudad coincidirán las canciones, los refranes, los colores, los juegos de la infancia de alguien más, el tesoro será la memoria social recobrada, el principio esencial de una vida colectiva que se manifiesta a través de los imaginarios sociales.

A continuación, presentamos un recorrido por la carrera Décima de Bogotá, con el que se intenta otorgarle un grado de legibilidad colectiva y de representación social a esta zona de la ciudad, de reconocimiento para aquellos que ya la han visitado, y de invitación para quienes no conocen esta tradicional avenida. El viaje en buseta que hicimos, así como el acto del paseo, del vitrinear, del callejear, es una práctica en la que desarrollamos algunas lecturas de las discursividades que se exponen en cada una de sus cuerdas; su innegable transformación a través de la historia en nada opaca su itinerario simbólico, su lenguaje político, su entramado social que se teje entre sus habitantes-paseantes y sus espacios, y que están llenos de sentidos y de sentimentalidades, porque “un sujeto al caminar la ciudad traza el itinerario —un discurso— en el discurrir del paseo. El paseo ordena, para el sujeto, el caos de la ciudad, estableciendo articulaciones, junturas, puentes entre espacios desarticulados” (Cuardic, 2009, p. 22) de la ciudad interior.

Inner city blues

*Inflation no chance
To increase finance
Bills pile up sky high
Send that boy off to die
Crime is increasing
Trigger happy policing
Panic is spreading
God know where we're heading
Oh, make me wanna holler
They don't understand [...]*

MARVIN GAYE

Quizás como ningún otro lugar en el mundo, la ciudad es incubadora de símbolos e imaginarios sociales, y es que hablar del hombre contemporáneo es hablar de una ciudad en constante expansión tanto de sus límites físicos, como de sus márgenes en la experiencia individual de quienes la habitan. El título de este apartado es el título de una canción de Marvin Gaye que perfectamente puede ser la banda sonora de todos los habitantes de la ciudad contemporánea: ‘el blues de la ciudad interior’, experiencias

marcadas por la guerra, la angustia, la pérdida, el fracaso, la soledad. En este panorama, que parece a simple vista desolador, se abren lenguajes que no solo nos permiten seguir viviendo en ella, sino que además nos demuestran que el hombre contemporáneo es nativo de la ciudad, no hay otro lugar para él que no sean sus calles, sus barrios, sus constantes búsquedas de sentido y dirección. Es por ello que en este apartado sobre los imaginarios sociales nos sumergiremos en un recorrido por el alma profunda de Bogotá, una ciudad contemporánea como cualquier otra, convertida en texto, que nos habla y que influye permanentemente nuestras vidas.

Bogotá será abordada desde la perspectiva del transeúnte como lector espontáneo de símbolos, creador e intérprete activo de imaginarios sociales. El caminante es el perpetrador del símbolo, el que mantiene vivas las ciudades como una célula esencial de su significado y, al mismo tiempo, es el que plasma su vivencia en las hojas de la urbe, tal vez sin ningún propósito general o histórico determinado; allende una experiencia íntima en la que sutilmente se manifiesta la verdadera ciudad, la que transita en todos nosotros, la ciudad interior.

Algunas historias de paseantes de la ciudad

La de Colombia, al igual que la de muchos países, es una historia de a pie. Antes de insinuarse las instituciones o fundarse los Estados, la acción principal de construcción de naciones, pueblos, ciudades, repúblicas, era el tránsito de migrantes, allegados y vecinos de la rosa de los vientos. Grupos grandes y pequeños, de quienes deciden parar el viaje, es el origen de todo asentamiento humano. Las motivaciones para plantarse en un lugar pueden ser de diversa índole, algunos se habrán quedado por la impresión estética del paisaje, por los recursos naturales que les ofrece la tierra o por el simple agotamiento del recorrido; sean cuales sean los motivos, es

innegable el viaje que implica toda raíz. Pero, singularmente, la historia de Colombia lleva dentro de sí los recuerdos de largos y tortuosos viajes hacia lo indeterminado; desde el principio, la cordillera de los Andes, la vasta y extensa zona montañosa que no solo determina el clima y la biodiversidad, sino que también separa políticamente al país, condicionó el trazado de las carreteras y la laboriosidad de las bestias que las atravesaban para llevar y traer bienes y productos del ‘interior’ al exterior.

De hecho, las primeras industrias de la recién nacida República de Colombia de mediados del siglo XIX fueron las “de a pie y lomo de mula”, que tenían que enfrentar los riesgos del entorno y conquistar su compleja topología (Ferro, 2003), como lo describe un viajero británico hacia 1820:

The road hither is actually appalling, constantly mounting or descending on a rough pavement, torn up by the violence of the mountain torrent, and totally neglected since its first formation, the mules with the utmost difficulty keep their footing, having to jump from one mass to another at the imminent risk of the rider's neck or the other hand, where the road has not been paved deep ruts are formed by the constant traffic in wet weather, in which at every step the animals are immersed up to their girths. As an agreement de plus, it rained incessantly for three hours during this stage.

The descent to the plain, watered by the Rio Magdalena, exceeded in length any that I had experienced; it requires all the confidence given by practice, and the conviction of a mule's great caution to enable one to drop from one bank or rock to another, with any degree of confidence. (Hall y Hankshaw, 1824, pp. 178-179)

Es la misma historia de todos los tiempos, repetida por nativos, por colonos, por esclavos, criollos y mestizos. Todos aquellos que quisieran salir de los Andes debían remontar el Magdalena, en principio para extender los límites territoriales, pero también

se sabe de un constante y fructífero intercambio entre pueblos indígenas que habitaron diferentes zonas andinas. Se conoce, además, de intercambios con pueblos tan lejanos como los aztecas y los incas, a quienes llegaron las mantas chibchas; todo esto implicó viajes de años y un sinnúmero de recursos creativos que desplegaron muchos pueblos y que indefectiblemente produjeron un cambio en el paisaje.

Durante la Conquista y la Colonia, el viaje a pie y el remonte del río de muchos conquistadores quedaron registrados en las famosas crónicas de Indias, relatos fantásticos y aventureros de quienes se atrevieron a buscar entre la manigua tesoros escondidos, ruinas de ciudades legendarias enclavadas en las altas montañas de los Andes.

Diariamente, durante casi cuatro siglos (del xvii al xx), baúles, alfombras, vestidos, muebles, cuadros y toda clase de enseres navegaban durante dos semanas por el río Grande de la Magdalena para llegar de Cartagena a Honda, sin contar con las otras dos semanas que se tardaban para llegar, finalmente, a destinos como Bogotá o Tunja. (Hall y Hankshaw, 1824, citado en Cáceres, 2012)

Esta misma travesía nos la ilustra Pedro Gómez Valderrama (2003) en su novela *La otra raya del tigre*, en la que se narra cómo llega una expedición alemana cuyo propósito esencial es la implementación de agroindustrias en la zona más próspera de Colombia a finales del siglo xix y antes de la guerra de los Mil Días: Santander. Para completar dicha empresa, se debían construir carreteras, puentes y varias infraestructuras que apoyaran a la industria manufacturera con los fletes y la distribución de la mercancía. Alternó a esta dinamización económica de la zona, el viaje a pie de estos extranjeros trajo consigo una nueva ola de mestizaje, que pese a los esfuerzos del gobierno central no se logró plenamente en todo

el país, como sí ocurriría en otras regiones de Latinoamérica en la época (Brasil, Uruguay, Argentina, Perú, Chile). La semilla de estos nuevos conquistadores aún guarda marcas evidentes en el pueblo campesino de estas regiones, pero sobre todo en la tierra quedan inscritos de forma indeleble tanto trazos de carreteras como las rayas que atraviesan al tigre:

De estas travesías existen muchas referencias que se convierten en anecdotario fantástico de nuestro pasado, inspirador de las crónicas de viajeros durante el periodo de Descubrimiento y Conquista. Ya para el siglo XIX y parte del XX las historias de estos épicos recorridos se transforman en leyendas, cuentos y novelas como la que nos narra Pedro Gómez Valderrama en *La otra raya del tigre*: Geo von Lengerke, ingeniero alemán que decide instalar su feudo en una región apartada de Santander (Zapatoca), hace que un piano Peyel remonte el Magdalena sobre un lanchón que tarda dos años en llegar, solo para tocar entre la enredada vegetación de la tierra media *Las valquirias*, de Wagner. (Cáceres, 2012, p. 38)

En el relato de Gómez Valderrama, se muestra la ruta del caminante que lleva la “civilización” a un pueblo perdido en los Andes y también el remonte del río interior de Lengerke, que intenta a través de las músicas volver a su hogar, remontar el río de sus recuerdos de infancia, tal cual promete todo viaje hacia el interior. Pero asimismo en esta novela se insinúa la historia, el viaje como fundador de ciudades:

En una región de Colombia se ha fundado un poblado, la casa más ancha de la localidad resplandece. Veinte hombres, los mismos, llegan a la puerta trayendo en su lomo un piano, el primero que se conoce en la región, el instrumento prodigioso, la caja de música de la civilización occidental, Mozart, Beethoven,

Haydn, Brahms, Berlioz, todo el contenido en un cajón de madera y unas manos. (Gómez, 2003, p. 112)

Pero no todos los recorridos han gozado de un final dulcemente melancólico o de la inauguración de una próspera ciudad o de una ancha carretera; existen recorridos que solo han dejado el devastador mensaje de que no existe lugar, que se está solo, recorridos sin sentido aparente, agobiantes caminos que no conducen a ninguna parte. El anverso de las historias de viajeros también ha prefigurado un sinnúmero de pasajes de la literatura y de la misma historia de las ciudades. En nuestra literatura, el arquetipo de recorrido fracasado está ya implícito en *La vorágine* (publicada por primera vez en 1924):

Los que un tiempo creyeron que mi inteligencia irradiaría extraordinariamente, cual una aureola de mi juventud; los que se olvidaron de mí apenas mi planta descendió al infortunio; los que al recordarme alguna vez piensen en mi fracaso y se pregunten por qué no fui lo que pude haber sido, sepan que el destino implacable me desarraigó de la prosperidad incipiente y me lanzó a las pampas, para que ambulara, vagabundo, como los vientos, y me extinguiera como ellos, sin dejar más que ruido y desolación. (Rivera, 2017)

Un hombre de ciudad decide emprender el viaje de su vida; hacia su desaparición total en la vorágine de una selva asolada por la codicia, el odio, la corrupción y el desamparo. Rivera, con su novela, denuncia los abusos de la “civilización” en nombre del progreso individual en los pueblos abandonados por el Gobierno y por Dios. Pero también es una advertencia al hombre blanco y su enfermiza necesidad de extender los límites de las ciudades y de sus males. Sin ser una arcadía domeñable, sino más bien un enemigo ejemplar, la selva reclama al viajante su alma, no se conforma

con menos; a aquellos que osan desdeñar su poder solo les queda la muerte. Así, se cumple el destino de Arturo y de Alicia y de muchos más fantasmas de los que solo queda el testimonio de quienes los vieron, el dolor de sus familiares que los buscan o el simple rumor de una historia más que se disuelve en la manigua. Otro recorrido perdido es el de José Arcadio, quien intenta, luego de muchos años de asentamiento, ampliar los horizontes de Macondo:

[...] con una brújula y algunos hombres cansados del mismo paisaje, las mismas caras y la misma realidad que se repetía monótona cada instante de su permanencia en Macondo. José Arcadio Buendía decide emprender un viaje al norte; allí estaba la promesa que alguna vez el gitano le hizo de encontrar otro lugar lleno de maravillas y adelantos científicos inimaginables. Pero, luego de dos semanas y algunos días de luchas con la selva encantada y la ciénaga moribunda, comiendo guacamayas, enterrándose en los brumosos parajes del olvido, sus esperanzas caen ante el devastador mar no por su apariencia “color de ceniza, espumoso y sucio que no merecía los riesgos y sacrificios de su aventura” (García Márquez, 2007, p. 22), sino por su presencia misma, que indicaba la imposibilidad de salir de allí. José Arcadio borra su aspiración con una idea funesta: “Macondo está rodeado de agua por todas partes” (García Márquez, 2007, p. 22). De esto se convenció todo el pueblo, luego de que a su llegada trazara un mapa haciendo los obstáculos más difíciles y dibujara sus confines como el croquis de una península perdida en la inmensidad del océano. La única imagen que les queda para confirmar que el mundo no se acaba en la mortífera costa grisácea es el esqueleto de un galeón español encallado extrañamente a doce kilómetros del mar. (Cáceres, 2012, p. 37)

Macondo es una metáfora de las ciudades latinoamericanas contemporáneas, en la eterna dicotomía entre conservarse o

entregarse. Sin un tiempo para su desarrollo, sin una historia sólida en la cual plantar su orgullo y en principio sin símbolos válidos que les permitieran cultivar su espíritu, las recién nacidas ciudades latinoamericanas entran en las dinámicas mundiales. En evidente desventaja económica y cultural para enfrentar los desafíos feroces que impone la imparable modernidad, enfermas e inmaduras, y en constante amenaza, todos los problemas derivados de este panorama serán serios obstáculos que las mantendrán, casi siempre, relegadas y pobres. Bogotá no es la excepción; el retraso, la pobreza y, sobre todo por sus condiciones especiales, la incomunicabilidad son características esenciales en su devenir.

El viaje a pie que fundó a Bogotá careció de grandes leyendas, pero sí tuvo una gracia íntima que se desarrolló al ritmo del sosegado valle de los alcázares. No exento de ingenio y una voluntad tenaz, impredecible para un apacible cuarentón granadino, el recorrido del conquistador para llegar al patio de recreo del zipa Bacatá fue largo y agónico. Así nos lo describe el ilustre historiador bogotano Alfredo Iriarte:

Las plagas son enemigos invisibles e invencibles y los arcabuces, falconetes y espingardas poco o nada valen contra estos guerreros simiescos que no solo se guarecen en la oscuridad de los matorrales, sino que se van mimetizando con los cambiantes colores de la manigua a medida que se desplazan por sus laberintos como si sus chamanes los hubiesen dotado de esta virtual invisibilidad. Y en medio de tan infernales tribulaciones, los españoles construyeron en sus mentes afebradas toda laya de fantasías en torno al río Grande [...]. Las especulaciones no conocen límite. Quizás sea posible encontrar cerca de sus fuentes temperaturas más benignas, gentes menos selváticas, tierras más propicias para cultivos y ganados, y sobre todo, oro, mucho oro; el ya legendario e inalcanzable Dorado. Incluso algunos piensan que remontando el río

descomunal será posible llegar hasta Perú para disputar a Pizarros y Almagros la posesión y el usufructo de ingentes riquezas. (1999, p. 20)

Luego de varios meses del remonte del río, cubiertos de espeluznantes historias de muerte, hambre y canibalismo, Quesada empezó el ascenso a pie por Barrancabermeja, hacia lo que él mismo consideraría un lugar más civilizado, lejos de los feroces caimanes, jaguares e indios, de sus colmillos, de sus flechas y de las inclementes condiciones climáticas del río Magdalena:

En seguida, el Adelantado y algo menos de doscientos espectros inician el ascenso, que luego de vencer algunos tropiezos y dificultades que jamás se comparan con los horrores que dejaron atrás, llega a feliz término en el Valle de la Grita, desde donde los dichosos españoles divisan infinitos bohío (“El Valle de los Alcázares”) e incontables columnas de humo que delatan mucho de todo lo bueno que tiene la civilización. (Iriarte, 1999, p. 28)

Después de ese marzo de 1537 ya nada volvería a ser igual para nadie en las inmediaciones de ese valle anegable pero vistoso, que al igual que sus gentes y su clima, cedía ante la llegada del conquistador sin ninguna oposición violenta; muy diferentes a los recios y antropófagos caribes, los chibchas se caracterizaron por su docilidad y ensimismamiento. Abrazado por la cordillera oriental, este paisaje era más reconocible —para aquellos que habían llegado del otro lado del mundo— que las malsanas aguas del Magdalena, y si bien aquí no habían encontrado lo que sus mentes ávidas y ambiciosas buscaban, hallaron mucha mano de obra para la construcción del reino del jurista granadino. Quizás por esto a Quesada no le importó el lugar perdido en el que decidió levantar su emporio, del que Bogotá sería su sello y su corona:

Con muy acertado criterio descarta Quesada la sabana abierta por ser anegadiza y virtualmente inhabitable en tiempos de lluvias. Entonces vira hacia las estribaciones de los cerros orientales y, más exactamente, hacia el sitio de Teusaquillo, que el zipa había diputado como el paraje ideal para refugiarse en tiempos no propicios. A don Gonzalo lo tiene sin cuidado el hecho de estar decidiendo la fundación de la que no tardaría en ser la ciudad más inaccesible y aislada del mundo occidental. Él no entra en esas consideraciones más propias de arúspices que de hombres prácticos, de la misma manera en que no lo afectan similares pensamientos cuando envía a su distinguido subalterno Gonzalo Suárez Rendón a fundar en el reino de los zagues otra ciudad no menos insular. Si los viajeros iban a tardar desde Cartagena de Indias hasta la nueva urbe dos o tres meses de un viaje espantable, allá ellos con sus dificultades. Don Gonzalo Jiménez de Quesada ya ha fijado el sol de su sistema planetario en los riscos de Teusaquillo y sus contornos, con un clima seco, abundante provisión de agua corriente y el abrigo providente de los cerros. Ya entonces su certera intuición le dice que desde este villorrio escondido del universo será gobernado un reino varias veces más extenso que España. Por eso llega con tanta seguridad, jinete en su caballo andaluz, a orquestar la ceremonia que tuvo lugar el seis de agosto de 1538. (Iriarte, 1999, pp. 29-32)

Fueron muchas las costumbres y consecuencias de esta lógica de conquistador las que le dieron forma a la nueva ciudad en los siglos venideros. El uso de armas y el hacinamiento en las pocas casas levantadas hicieron de Santafé un lugar de paso. Pocos suministros y una consecuente alta inflación pronto la convirtieron en un lugar caro y poco amable. La docilidad temprana de los nativos se convirtió en aguerrida rebeldía cuyos episodios centrales se dieron a lo largo de una década (1540) en constantes asedios de

despeje, lo que obligó a muchos aventureros y buscadores de oro a irse y a los que tenían arrestos de quedarse, a construir apenas chozas fortificadas con incipientes empalizadas en las que tenían que dormir junto con la servidumbre y los soldados que cuidaban lo conquistado (Mejía, 2008, pp. 14-195). Con un espíritu arraigadamente militar, lo que vendría para esta nueva ciudad enclavada en las montañas de los Andes fue un periodo duro de desabastecimiento y penurias, aumentados por el aislamiento comercial y estatal, un fenómeno único que hizo de Bogotá, al menos durante los primeros siglos de asentamiento, “un hecho concreto pero vacío de materialidad” (Mejía, 2008, p. 195). Solo hasta 1543 se empezaron a construir casas de piedra, tapia pisada y teja de barro de uno y dos pisos, con amplias puertas y al menos dos patios en los que se almacenaban productos de consumo y se guardaban a las bestias.

Con las primeras casas comenzaron los trazados de las calles principales y secundarias, con su reconocida proyección de damero muy típica de todas las ciudades latinoamericanas que emulan el movimiento centrípeto del poder: aglomerado en el centro, desde donde se legisla, se subordina y se imponen proyectos nacionales. Otra característica muy particular son las capas reconocibles del palimpsesto con el que se ha pretendido forjar la ideología de la ciudad latinoamericana, poderes y ancestros quemados y superpuestos para completar la imagen especular del deseo colono de hacer de América una extensión de la metrópoli europea: Córdoba (en Argentina, Colombia y México), por ejemplo, con algunas analogías no solo espaciales, sino también arquitectónicas e identitarias; y Santiago de Cali y Santiago de Tunja, levantadas sobre los símbolos de los nativos americanos (Calima-Cali, Tunja-Cacizago de Hunza y la Santa Fe del zipa Bacatá). Para 1572, y según el cronista de Indias Lucas Fernández, habitaban en Bogotá más de 3000 españoles (Mejía, 2008, p. 205).

Todos estos vecinos españoles fueron viajeros de sinuosas rutas, algunas nuevas, inventadas por ellos mismos, otras ya trazadas por

los nativos para aprovechar la navegabilidad del Magdalena, pero cada una de ellas presentaba retos y amenazas para los viajeros, lo que intensificó el mito de Bogotá como un lugar apartado e in-comunicado. Solo hasta 1584 se oficializó a Honda como puerto que conectaba el camino real con Bogotá y el Magdalena, debido a su uso frecuente por los comerciantes. Este nuevo camino tenía muchas ventajas no solo por ser la ruta más directa y cercana a la vía fluvial de las mercaderías, sino también porque conectaba a Bogotá con puntos más lejanos como Popayán, Pasto y Quito (Delgado, 2004, p. 220). Estos factores determinaron un ritmo lento en la urbanización, la forma y el crecimiento de la ciudad.

Una de las singularidades urbanísticas de Bogotá y que está en estrecha relación con la formación y la proyección de imaginarios sociales consiste en las tres plazas que se desarrollaron simultáneamente: la plaza Mayor (actual plaza de Bolívar), la plaza de las Flores o plaza de las Yervas (actual plaza Santander) y la plaza de San Victorino (sector que no tiene plaza visible pero que conserva el nombre); esta última era considerada como el puerto de Bogotá (Mejía, 2008, p. 208), a donde llegaban todo tipo de enseres, ropa y cosas para el hogar, y que aún hoy conserva su carácter. Estas tres plazas dieron la forma colonial de la ciudad, afirma Mejía Pavony:

Con todo, apreciadas en conjunto, las tres plazas marcan tres hitos urbanos de gran importancia para la forma urbana. Ellas, vinculadas entre sí por las dos vías principales de la ciudad, darán a Santafé su imagen histórica específica: Santafé adquirió forma de cruz o de té: el tronco lo constituye la actual carrera 7a., desde la plaza de las Yervas hasta la actual Avenida 6a.; el travesaño es la actual calle 11, desde la carrera 5a. hasta la 10a., prolongándose hacia el occidente hasta San Victorino. El hecho de que el tronco lo constituya la calle real, por ser la más importante y aún larga en términos físicos, es lo que generará

la imagen de linealidad que ha caracterizado a nuestra ciudad desde sus años fundacionales. Sin embargo, la tendencia a crecer hacia el occidente no es reciente, pues está presente desde esa misma época y si no se desarrolló en la misma medida que el tronco principal, fue por los límites impuestos por los cerros al oriente y los ejidos y haciendas de la ciudad al occidente. (2008, p. 209)

Ya para el siglo XVIII y con el constante flujo de viajeros y comerciantes, la forma de Bogotá era visible y reconocible desde lejos; sus impresiones quedaron condensadas en diferentes diarios de viaje, entre los que se destaca el del panameño Miguel de Santisteban, *Mil leguas por América*, y posteriormente, en el siglo XIX, el del francés Auguste Le Moyne, *Viajes y estancias en América del Sur*, quien describe la experiencia de Bogotá de la siguiente manera:

Desde la parte alta de la ciudad domina el llano en todas direcciones e igualmente desde la llanura se divisa la ciudad algunas horas antes de llegar a ella; pero el aspecto de Bogotá es triste lo mismo de lejos que de cerca, pues sus alrededores están desprovistos de árboles que pudieran velar, hermoséandola, la monotonía de las laderas desnudas de las montañas que la enmarcan, cuyos tintes grises o sombríos se confunden con los de las pesadas techumbres de teja que tienen todas las casas; además la entrada principal de la ciudad, lo mismo que todas las demás, está bordeada por casas de mezquino aspecto. (Le Moyne, citado en Iriarte, 1999, p. 120)

Es constante, en las descripciones de Le Moyne, la aridez de la sabana que no ofrece mayor belleza, siempre monótona y fría. Sobre el aspecto edilicio de la ciudad, añade que carece de estilo y todas sus construcciones son iguales, incluyendo en ellas la agencia de correos, la casa del presidente, la biblioteca, la cárcel, el banco;

nada nuevo, nada sobresaliente, solo los escudos daban muestra de cierta diferencia entre las construcciones, todas ellas caracterizadas por la pesadez y el polvo:

Las casas, de aspecto lamentable, eran tan poco numerosas como los árboles; un cielo cubierto de nubes que dejan pasar tímidamente los rayos del sol daba a este conjunto un aspecto monótono y triste; finalmente el viento seco, al levantar el polvo, azotaba la cara y cortaba la piel. (Le Moyne, citado en Iriarte, 1999, p. 120)

Llegada la Independencia, a casi tres siglos de su inauguración, Bogotá no había logrado alcanzar el estatus ni siquiera de ciudad intermedia. Aunque su poblamiento fue regular desde principios del siglo XIX y para finales del mismo siglo ya contaba con más de 100 000 habitantes, su desarrollo físico estaba paralizado; empobrecida la ciudad con el inicio de la república, el estancamiento arquitectónico era evidente (Vargas y Zambrano, 1988), como lo señala el citado Le Moyne:

Los principales edificios de Bogotá son los conventos y las iglesias; pero ninguno de ellos, por fuera, ofrece nada de particular, salvo la catedral, que en relación con los demás se distingue por tener una fachada más grande, dominada por dos torres altas, pero al decir de los peritos en el arte de la construcción, carece de pureza de estilo. (Iriarte, 1999, pp. 120-121)

El trazado de la ciudad permaneció en un paro que se extendió casi una centuria. A principios del siglo XX, Bogotá apenas había alcanzado a expandirse cinco kilómetros hacia el norte, anexándose a la ciudad el caserío de Chapinero (Ramírez, 2019). No obstante, durante el periodo que comprende los siglos XVII al XIX sí sufrió cambios sociales y poblacionales importantes, producidos por el

aumento en el flujo de pobladores venidos de las zonas rurales cercanas. Fue así como Bogotá entró en el proceso de urbanización espontánea; se dio la construcción de casas de inquilinato y la división de grandes casonas coloniales para aliviar la demanda descontrolada de unidades habitacionales para campesinos de bajos recursos que buscaban nuevas oportunidades de trabajo en la ciudad o que habían sido desplazados en los momentos más álgidos de la violencia política pre y posrepública; así nacieron los cinturones de miseria de la ciudad que se situaron muy cerca del Centro donde se mantenían las actividades económicas dominantes: venta de productos de primera necesidad y diversas actividades del servicio doméstico.

Desde las tres famosas plazas bogotanas, se comenzaron a insinuar zonas diferenciadas. San Victorino (el puerto de la sabana) comenzó desde muy temprano (siglo XVII) a marcar los bordes sociales, en los que se asentó la mayor parte de tiendas habitacionales, inquilinatos y conventillos. La preocupación de la sociedad capitalina era el poco control que se tenía sobre el nuevo habitante urbano que atestaba al Centro; así, el vagabundo comenzó a entenderse como un problema de orden social y público al que no se le tenía consideración alguna. Una masa anónima de desfavorecidos y desplazados migraron a la ciudad, “negros e indios huidos, pero sobre todo zambos, mulatos, mestizos y hasta blancos empobrecidos”⁴, cuyas condiciones los hicieron buscar refugio en la capital. Hacia el siglo XVIII, este fenómeno provocó que el ‘defensor de los naturales’ Francisco Moreno y Escandón promoviera algunas políticas a favor de esta población, ya bastante numerosa para la época, “para que el trato hacia los denominados ‘vagos’ y ‘forasteros’ fuera menos cruel. A partir de entonces se hablaba

4 Estos son apartados del texto de la Secretaría de Integración Social y la Alcaldía Mayor de Bogotá (2010), a partir del Taller para Hacer Memoria, con el que se intenta reconstruir la historia y el desarrollo de la calle del Cartucho con base en los testimonios de algunos habitantes de la zona.

de la necesidad de tratar a esta población en hospicios y orfanatos, pero solo con el propósito de evitar escándalos” (Secretaría de Integración Social, 2010, p. 19). Es así como la traza de estos lugares se dio en las inmediaciones de la plaza de San Victorino y la parroquia de Santa Inés, lo que terminaría por consolidar a la zona como el primer arrabal de la ciudad.

Nuevos problemas sociales, económicos y de salubridad tuvo que enfrentar la hasta entonces reducida y apocada Bogotá, ahogada ya para el siglo XIX en el desborde de habitantes pobres, forasteros y vagabundos; sin embargo, solo hasta el siglo XX se puede hablar de un crecimiento constante de la estructura física de la ciudad:

Para 1938, Bogotá contaba con 330 habitantes distribuidos equitativamente en toda su superficie. Sin embargo, a partir de esta época, el modelo compacto y concéntrico que se había mantenido en la ciudad se empieza a ver alterado por una fuerte tendencia a la suburbanización, y a una expansión en superficie que va a dar como resultado una fuerte segregación social. (Álvarez, 2003, p. 51)

La ciudad ya tenía una lógica de crecimiento bastante clara, sectorizada y estratificada. En su mayoría, los barrios pobres que se formaron en Bogotá en los albores del siglo XX tomaron la ruta de la afamada plaza de San Victorino y de la parroquia de Santa Inés, y se extendieron hacia el sur. Estos barrios solían estar conformados por viviendas multifamiliares divididas para dar acogida a la mayor cantidad posible de inquilinos; otros fueron formados a partir de la desamortización de bienes de la Iglesia (durante el siglo XIX), con la que muchos predios e inmuebles fueron desocupados y puestos a la venta para arrendar por partes (Álvarez, 2003, p. 48). A este nuevo estilo habitacional se le conoce como ‘conventillos’, que dieron origen a barrios enteros cuya marca reconocible es el nombre de la parroquia o de la comunidad religiosa expropiada.

La nueva ciudad expandida hacia sus márgenes invitó a nuevos viajeros, no turistas ni paseantes, sino vagabundos. Los hijos de este fenómeno social, que se venía incubando desde el siglo XVI, fueron los ‘chinos’ —como se les llamó a las primeras generaciones de niños de la calle hijos de ‘forasteros’, vagabundos, desempleados y parias—; fueron los niños nacidos en el arrabal del siglo XIX. Y es que el fenómeno de los ‘chinos’ no fue espontáneo, fue creciendo con los problemas sociales y políticos del país, convirtiéndose en uno de los desafíos que debió enfrentar la ciudad en una hasta entonces desconocida y excepcional expansión demográfica y física; ellos eran huérfanos de las guerras bipartidistas, pero también fueron los huérfanos de un nuevo sistema social y económico ineludible para las nuevas repúblicas: la modernidad.

Los ‘chinos’ eran mano de obra barata y estaban expuestos al maltrato infantil, común denominador de sociedades preindustriales y sobrepobladas. Esta realidad se presentó como síntoma evidente de una sociedad indolente y alcahueta, como la bogotana, que muy pronto comenzó a incubar en sus calles a los ‘gamines’ del puente, los limosneros de las esquinas, los vagabundos y los raponeros. Nicolás Bayona hacia 1938 los describió de la siguiente manera:

Y en las calles y plazas, vibrante y risueño,
el *chino* sonoro —la mirla sin dueño—
de pronto aparece saltando veloz.
Calzones de manta que el suelo le alisa,
la vida en los ojos y el alma en la voz.
¿Su padre? No tiene. ¿Su madre? Lo ignora...
No, no es la viejita que tose y que llora
en rancho que guarda hostil soledad:
de aquellos gamines las rudas legiones.
Nacieron, lo mismo que los copetones,
del alma doliente de nuestra ciudad...
(Pachón y Muñoz, 1988, p. 153)

Sus oficios eran múltiples: escobitas, emboladores, mandaderos, auxiliares de albañilería, voceadores de noticias, recogedores de piedras en guerras campales, ayudantes de buses y tranvías; determinaban, en últimas, el orden público que podía cambiar fácilmente en las épocas de mayor agitación política del país. Fueron utilizados como campaneros bélicos o como mensajeros de “trinchera”, labores que cumplían hábilmente, burlando la seguridad para llevar razones a lugares insospechados. Su papel en la sociedad bogotana de ningún modo era accesorio; estos ‘chinos’ formados en bandos eran capaces de hacer huelgas en masa y exigir sus derechos, eran una voz libre y alerta, la voz incómoda de la conciencia social de principios de siglo.

Muchas fueron las leyendas que los periodistas alimentaron en torno al ‘chino’ bogotano. Tanto fue así que ya en las primeras décadas del siglo XX estos niños y jóvenes habían adquirido una posición de respeto entre los habitantes de la ciudad; respeto por ser ellos una fuerza innegable que movía las microeconomías de Bogotá: la plaza, la tienda, el hospicio y la cárcel eran solo algunos lugares que recibían los beneficios del trabajo mal pago de los ‘chinos’. Algunas de estas leyendas inflaban los sueños románticos de la libertad y la gloria de la calle como símbolo de autonomía y de masculinidad prematura. Así nos lo muestra Julián Páez en el *Bogotá Ilustrado* de 1907:

Ya libre... sin techo y sin sujeción... no teme ya al látigo del colérico patrón, pero el hambre lo acosa... ¿qué hacer? Pasa por el parque Santander, en donde, en estrepitosa bullanga, hállase el gremio chinesco, reunión de harapos y alegría... y de aquel grupo surge su redención: un chino amigo, su vecino y compañero, que le sale al encuentro, y entre risas y burlas se informa de su suerte, se duele de ella, le da de comer de lo que come... o lo toma orgulloso bajo su amparo y protección. El anfitrión sigue dispensando su protección al recién venido,

procura hombrarlo, iniciarlo en el *modus vivendi* de la cofradía chinesca; le enseña los sitios de reunión, las ventas más a la moda entre ellos, las ventorras que los tratan con más consideración, el punto donde miden mejor los alimentos, y procede a presentarlo a si sus compañeros... el recién venido no tiene ni un centavo, le falta un cajón, una caja de betún y un cepillo. ¿Qué hacen? Uno de ellos presenta su gorra a los demás, y en ella va depositando cada uno su contribución; muchas veces no se reúne la suma que se necesita... alguno grita: ¡A mí me sobra un cepillo! ¡Yo le doy un poco de bola!... Y a los pocos momentos... el miserable y hambriado... es un embolador como el que mejor pueda serlo... Principia para él una vida de libertad, de irresponsabilidad, de autonomía, de grandeza individual, que tiene bellezas imponentes y seductoras: una vida de ave, de brisa, de correteos, de gritos, de noches estrelladas, de fiestas y llantos, de bostezo y harturas... (Pachón y Muñoz, 1988, p. 157)

Pero la realidad quebró muy pronto el ideal romántico del sueño de la calle. Los ‘chinos’ eran una población vulnerable de niños expuestos a todo tipo de violencias y malos tratos. El hambre de la que habla Páez no siempre da oportunidades ingeniosas para paliarla y el apremio de la vida obliga a tomar salidas azarosas. Los ‘chinos’ pronto se convirtieron en los habitantes de calle que viven “de la limosna y el robo [...]”. Con frecuencia los vemos protagonizando peleas callejeras que suelen dejar heridos graves, llegando algunas veces hasta la muerte de alguno de ellos” (Pachón y Muñoz, 1988, p. 160); así se describe el fenómeno en una columna del periódico *El Tiempo* hacia 1927.

Y de nuevo fue el sector comprendido entre San Victorino y la plaza de la Concepción donde se albergaron las primeras bandas de ‘chinos’, y posteriormente de gamines, que hacia 1930 y con la expansión de la ciudad y la intensificación de la vida urbana se

habían convertido en un problema no solo de derechos humanos y de infancia, sino también social, económico y de seguridad en la capital. Más agresivos, más violentos y con mayor conciencia de su condición refractaria y al margen de la ley, los gamines comenzaron un proceso de vandalismo, de robo y de violencia que afectaba la zona de Los Mártires y de San Victorino, y que marcaría para siempre la percepción que se tiene de Bogotá como incubadora de indigencia, sucia, desigual e insegura.

No obstante, este factor del trabajo infantil y de los niños ladrones de la calle es solo una arista en la cartografía social y cultural de Bogotá; con el gamín se mezclan la inseguridad, la prostitución, la suciedad, el hedor de las aguas negras y los desperdicios de las grandes plazas⁵, las mercancías y las ‘galguerías’, y la ciudad cada vez se hace más grande y se convierte en ‘la ciudad de todos’, ‘donde pasa de todo’, ‘donde hay de todo’, pero también en la ciudad ‘donde no pasa nada’, ‘donde se está vaciado’. Llena de contrastes, es ‘nevera’ en la que todas sus esquinas están ‘calientes’. Es la inculta ‘Tabogo’ del vendedor de manzanas y de frutas de temporada, pero también fue otrora la ‘Atenas suramericana’ de los amantes de las buenas maneras y el purismo hispánico —que al parecer se practicó de tal manera que, durante mucho tiempo, el bogotano se ufana de hablar ‘el mejor español del mundo’—.

5 La anécdota del fallido Pasaje Rivas confirma esta idea que se tiene de Bogotá como un lugar sucio y hediondo. El señor Luis G. Rivas decidió crear un pasaje imitando la estructura del *boulevard* francés. Así, hacia 1893, creó sobre la k-10 el Pasaje Rivas, esperando conquistar a la clase alta de la ciudad atrayéndola a un lugar exclusivo de sastres, barberías y cafés; no obstante, a diferencia de lo que esperaba pronto se convirtió en un mercadillo al estilo tunecino, o gitano, lleno de artesanía y enseres para el hogar. Uno de los factores que influyó en este giro dramático que dio su plan fue, precisamente, el sector, pues ya se le consideraba como inseguro, además de los hedores que salían de sus vecinos: la plaza de mercado de la Concepción y el río San Francisco, que para la época ya estaba bastante contaminado (Ramírez Zamora, s. f.).

Desigual e injusta, en la ciudad se han cocinado las revueltas más drásticas y dramáticas que ha sufrido el país, cuna de la Independencia y madre de la desigualdad. Pareciera que se hablara siempre de otra ciudad, una Bogotá distinta en cada conversación, en cada noticia, ajena, distante, fría y nublada, hoy cosmopolita y abierta, muy diferente a la pacata y rural del siglo XVIII. Es la ciudad que nos inspira este recorrido por la línea que escogimos hacia el *inner city blues* de los que tenemos a Bogotá por nuestro terruño. La ciudad es nómada y nos circula incubando en nosotros símbolos, ideas, proyectos, utopías, y al mismo tiempo nos abre sus espacios para una constante práctica social con la que les damos tensión, sangre y latidos a su conjunto edilicio, a sus plazas, a sus barrios, a los lugares de la memoria que nos son familiares y nos hace vecinos, y aunque nunca nos encontremos, viejos conocidos.

Directo K-10: de La Rebeca a Las Lomas

*Soy Marco el que navega de día en día
Como si atravesara continentes inhóspitos e inexplorados
Viajo de lunes en lunes como quien va de una isla a otra
Como quien recorre valles y desiertos
Sin equipaje, sin provisiones y sin agua
Soy el viajero de lo cotidiano
[...]
La ciudad es una cebolla y exploro cada capa
Con la misma intensidad
He amado con pasión, con angustia, al filo del abismo
Y también me he despertado en medio de la noche
Sabiéndome completamente solo
Sin nadie, como un Robinson Crusoe extraviado
En esta ciudad de lluvias y de tormentas
MARIO MENDOZA, Marco.*

Antes del Bogotazo, el recorrido por la k-10 comprendía apenas unas cuadras, entre la calle 1.^a y la calle 10.^a, para luego volver a cortarla a la altura de la calle 26. Así lo recuerda un habitante del barrio Santa Inés⁶:

“¡Santander-Tejada!”, anunciaban los chinos y las tabletas de madera del tranvía, en su parte delantera. Era la ruta del tranvía que venía del sur, del barrio Santander, luego pasaba por el Olaya, el Restrepo, seguía al Luna Park, subía por la calle 1°, se detenía frente al Hospital de la Hortúa y cogía la carrera 10° hacia el norte; pasaba por la iglesia de Santa Inés, subía por la calle 10° a coger la plaza de Bolívar, se dirigía por la carrera 7° y bajaba por la calle 26, hasta llegar a la calle universitaria. (Secretaría de Integración Social, 2010, p. 29)

Los barrios aledaños y la k-10 fundieron sus historias desde el principio, a través de los sueños fallidos, los símbolos, las historias, los proyectos con los que se cimentaron los imaginarios, que aún hoy luego de casi cuatro siglos siguen rondando y prefigurando al sector en sus más profundas significaciones. Las habladorías de los vecinos, habitantes y transeúntes fueron dándoles forma a las leyendas y los prejuicios, que se sostienen en la estela atmosférica que cubre el lugar; este es el caso de la tristemente célebre plaza de San Victorino, a la que se le debe no solo el nombre del barrio en el que todavía existe la plazoleta original, pero rediseñada y decorada con *La gran mariposa*, de Édgar Negret, sino también la fama del sector, donde se incluye a la k-10 y sus inmediaciones como punto central de comercio, foco de inseguridad y zona liminar. Esta plaza se especializaba en la venta de enseres, artesanías,

6 Así solía llamarse el barrio antes de pasar a la historia como el ‘callejón de la muerte’ o la calle del Cartucho

ropa y todo tipo de mercadería para el hogar y los negocios, era un mercado para minoristas, tenderos y gente del populacho más arraigado de Bogotá.

Con la estación del tren de La Sabana, los auspicios para indigentes, los hostales para forasteros, las carnicerías, las ventas y las tiendas en las que se albergaban familias enteras que venían desplazadas del campo, o solo buscando oportunidades en la ciudad, era de esperarse que para finales del siglo XVIII esta zona ya fuera considerada como el primer arrabal de la ciudad. Esta realidad social estaría acompañada por la escasa intervención del Estado y la falta de obras públicas que mantuvo al sector sin pila de agua hasta muy entrado el siglo XIX. Su población iba creciendo, mientras sus pocas construcciones atestadas de todo tipo de habitantes ya no daban abasto. Desde este punto y pensando en esta población, los barrios hacia el sur como Las Cruces y los sectores aledaños comenzaron a proyectarse como zonas de inquilinatos, y hacia los bordes más externos los primeros barrios obreros se empezaron a levantar.

Hacia la década de los cuarenta, la k-10 era apenas una calle perdida en la intrincada red de pasajes comerciales, locales y casonas de San Victorino. La zona ya tenía cierto renombre no solo por su bullicio y vitalidad de mercado, sino además porque allí se albergaban los pobres, los vagos, los gamines, los forasteros y las prostitutas, fenómeno que durante esos años había alcanzado proporciones insospechadas. Ladrones y ambulantes compartían sus espacios en una zona donde se tranzaban negocios de todo tipo. Con la inminente necesidad de modernizar la ciudad, se hizo imperiosa la ampliación de esa callecita colonial por la que apenas pasaba el tranvía. Fue así como en 1947 el alcalde Fernando Mazuera anunció el inicio de tres grandes obras que prometían cambiarle la cara a Bogotá con miras a un futuro moderno y progresista:

La ampliación de la carrera Décima, la prolongación de la avenida Jiménez de Quesada hacia el oriente, hasta la Quinta de Bolívar, y una gran central de mercados. Promete que antes de 60 días debe comenzar la obra de la Décima, “que en el futuro será una espléndida arteria urbana”, semejante a la Caracas, además de propiciar el progreso de numerosas zonas y resolver el problema “de la congestión circulatoria”. El alcalde empleará su método de “demolición en masa”, con los mismos sistemas y métodos técnicos que ya ha empleado en varias obras. (Niño y Reina, 2015, p. 75)

Esta técnica de “demolición en masa” implicó la destrucción de una de las iglesias más antiguas de la ciudad, la iglesia de Santa Inés, además de la demolición de casonas coloniales que durante muchos años funcionaron como inquilinatos. Alternó a estas obras, comenzó la construcción del hotel San Diego, que pronto sería la frontera que marcó el fin de la k-10 hacia el norte, sobre la calle 28, y más adelante se unió con la carrera 7.^a, antiguo camino real que fue el eje encargado de unificar la zona norte de Bogotá. Hubo muchas críticas de diferentes sectores sobre la obra de Mazuera; entre las más sonadas estuvo la presunta demolición de la también célebre iglesia de San Diego, junto con la expropiación de algunos terrenos de la Caja de Retiro del Ejército, así como la intervención del parque Centenario.

Paralelo a su ampliación y durante los casi quince años que se tardaron las obras (1945-1960), las familias más prestigiosas del notablato santafereño decidieron darle a la k-10 un empujón hacia la modernidad a través de la profusión de edificios con la más alta tecnología de la época. Cada una de estas construcciones contó con su debida reseña periodística, en la que se aseguraba estar entregándole a la ciudad un sinfín de regalos con cualidades como ser “el más alto”, “el mejor equipado”, “dotado de la más

alta tecnología”, tal y como se evidencia en el siguiente estudio sobre la arquitectura y urbanización de la k-10:

Cuando Martín del Corral, hacia 1953 propone a los demás socios del Banco de Bogotá construir un nuevo edificio, fuera del centro financiero tradicional y en un costado de la recién construida Carrera Décima, su discurso estaba apuntalado por nociones como progreso, avance, comunicaciones, tecnología, confort y prestigio. Si bien hubo voces de rechazo a la idea de salir del centro financiero tradicional de la ciudad por temor a aislarse del núcleo de actividad de negocios, primó la cuestión de prestigio ligada a lo nuevo, lo tecnológico y lo moderno internacional. (Niño y Reina, 2015, p. 164)

Así mismo, estos edificios representaban la construcción de un futuro más prometedor para el país; en ellos funcionaban bancos, emisoras de radio, agencias de seguros, teatros y grandes empresas dedicadas al comercio, por medio de los cuales se proyectó construir un gran “centro internacional de negocios”. Otro aspecto fundamental del impulso de la zona es que la k-10 implicó una planeación espacial y territorial nunca antes vista para la época en Bogotá; es allí donde la ciudad comenzó a crecer hacia arriba y donde se planeó, por primera vez, en altura (*El Espectador*, 1 de marzo de 2009).

Muestra de este desarrollo y despliegue técnico es un complejo de más de dieciocho edificios ubicados entre la calle 13 y la 26; algunos fueron los siguientes:

- Residencias El Parque (carrera 10.^a n.º 24-76): inaugurado en 1951, la anécdota que lo convierte en un punto de referencia histórica es que por ser este una propiedad de la tía del expresidente Mariano Ospina Pérez, la k-10 tuvo que cambiar su trazado recto y hacer un leve giro para no afectar el edificio.

- Edificio Seguros Bolívar (carrera 10.^a n.º 16-39): inaugurado en 1956, se promocionó como el más alto y el más grande edificio comercial de Colombia; no obstante, su fama apenas se prolongó durante dieciocho años, pues en 1974 se entregó a la ciudad el edificio Colseguros (carrera 10.^a n.º 17-72) con 39 pisos y una plataforma de seis pisos más, y cinco años después se inauguró la Torre Colpatria de 46 pisos ubicada en la carrera 7.^a.
- Edificio para la Acción Cultural Popular (carrera 10.^a n.º 19-64): inaugurado en 1958, fue un proyecto desarrollado por la Corporación Acción Popular y las Escuelas Radiofónicas de Sutatenza, Boyacá; en este edificio funcionó el radioteatro más grande de Bogotá, con capacidad para trescientas personas, que estuvo ligado al proceso de educación a distancia de Radio Sutatenza para la población campesina durante los años sesenta y setenta (Niño y Reina, 2015).
- Edificio del Banco de Bogotá (carrera 10.^a n.º 14-33): inaugurado en 1959, fue considerado por los bogotanos durante mucho tiempo como el mejor de la ciudad y “símbolo de la innovación de la arquitectura colombiana” (*El Espectador*, 1 de marzo de 2009).
- Edificio Aseguradora del Valle: ubicado en la calle 25 e inaugurado en 1972; con este se cierra el conjunto de edificios paradigmáticos construidos en la k-10, llama la atención su diseño revolucionario en forma de “tobogán” con el que se inició en Colombia el movimiento arquitectónico orgánico (López, 2016).

Figura 2. Edificio Escalonado (Aseguradora del Valle) y La Rebeca



Fuente: Carolina Cáceres.

Hacia 1949, el parque Centenario fue demolido para dar apertura a la k-10 hacia el norte y construir el viaducto de la calle 26. Solo quedan en pie algunos monumentos del lugar desperdigados por la ciudad: La Rebeca y su íntima cercanía con los ‘chinos’ bogotanos y el Templete al Libertador, que hoy se encuentra en el parque de los Periodistas en la calle 13 con 3.^a. Y es en este punto donde comienza nuestro recorrido (sentido norte-sur) en busca de los imaginarios sociales que sobrevivieron a la “demolición en masa” de las estructuras físicas de esta icónica avenida y que nos revelan las aristas de una historia íntima, el *inner city blues* de algunos habitantes de Bogotá.

Don Luis⁷, el lustrabotas de La Rebeca, quizás no sabe que a pocos metros de su lugar de trabajo existió, alguna vez, un busto del gran poeta bogotano José Asunción Silva, derribado para abrirle paso a la k-10, símbolo de modernidad y progreso para los capitalinos de mediados del siglo xx. Pero la “demolición en masa”, si bien cambió la estructura y la estética de esta zona de la ciudad, no provocó un cambio profundo en las realidades sociales que se sembraron, como vimos, desde el nacimiento mismo de Bogotá. Es así como el nuevo corazón financiero y de negocios de la ciudad también fue cuna y albergue de los ‘chinos’ desplazados de las zonas aleñadas arrasadas.

Figura 3. Don Luis



Fuente: video *Directo K-10*.

7 A continuación, se hace un resumen de una serie de relatos extraídos de las pequeñas entrevistas hechas a transeúntes de la carrera Décima en el video documental *Directo K-10*, producido por el Colectivo Cultural M31, que se presentó a modo de conclusión en el cierre de las Cátedras Magistrales 2019-I “Imaginarios sociales: símbolos y espacios urbanos”, una actividad impulsada por el Departamento de Humanidades y Formación Integral de la Universidad Santo Tomás y cuyo propósito es relacionar la percepción que tiene de la avenida el habitante actual de la ciudad con la historia, los símbolos y las prácticas sociales que hacen de este lugar un espacio esencial en la construcción de los imaginarios sociales de Bogotá.

Don Lucho hizo parte de un grupo de niños que dormían en las estructuras del puente de la calle 26 a principios de los años sesenta; también recuerda cómo los fines de semana los visitantes tiraban monedas a la fuente para que ellos las recogieran no sin antes hacer alguna exhibición de morisquetas improvisadas. Allí se bañaban, jugaban, trabajaban, entretejían sus destinos con la calle, mientras sus propias vidas le daban sentido al lugar. De tal manera, cuando los volvieron a desplazar y la ley de infancia comenzó a ser efectiva, buscando mitigar la población de niños de la calle, inició la verdadera muerte de La Rebeca. Construida, según diferentes versiones, por los canteros del cementerio Central hacia 1926 —y no por el reconocido escultor quindiano Roberto Henao Buriticá, a quien durante mucho tiempo se le adjudicó erróneamente su construcción—, fue la primera escultura en la ciudad en la que se representaba a una mujer desnuda. La Rebeca, la matriarca bíblica, siguió ejerciendo su papel simbólico con los niños que la escogieron como refugio y parque; hoy su destino es tan incierto e indeterminado como el rincón de la ciudad donde la reubicaron. Luego de algunos esfuerzos de curaduría y restauración, la escultura se encuentra gravemente enferma de ‘cáncer del mármol’, que provoca que una grieta en su interior haga de ella un paciente terminal. Sin agua, sin gloria y sin muchos visitantes, La Rebeca mira imperturbable al vacío, mientras espera que se cumpla su destino.

Don Luis ya no vive en la calle, pero su trabajo sigue siendo el que aprendió siendo niño, apadrinado por otros dos jovencitos que le enseñaron el oficio de lustrabotas, que ejerce por la zona a la que regresa todos los días. Don Luis, con un futuro más prometedor que lo que el peso de su pasado le hubiese podido anunciar, asegura que hoy, a pesar de todo y contra a todo pronóstico o comentario del habitante promedio de la ciudad, la k-10 es un lugar más bonito, más limpio y más seguro que el que le tocó vivir cuando apenas era un niño. A Don Luis se le nota la experiencia

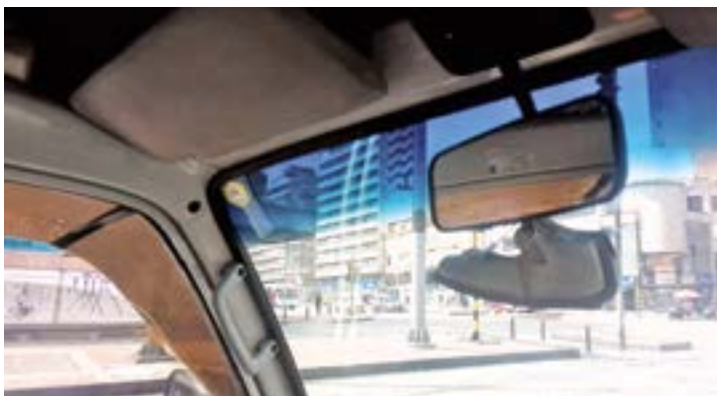
infantil de la calle, que marcó su rostro y su manera de hablar y de entender el mundo. Hoy, es un hombre maduro, inteligente, amable, de buen humor y sagaz, rasgos que presentan la evidencia de su paso por la “universidad de la calle”, como él mismo llama a su experiencia de calle y de la que, asegura, no se va a retirar del todo sino hasta que muera.

Figura 4. La buseta de don Hernando. Inicio del recorrido



Fuente: video *Directo K-10*.

Figura 5. El amuleto



Fuente: video *Directo K-10*.

En una de las tantas busetas que hacen el recorrido a lo largo de la k-10, el señor Hernando, chofer experimentado de ciudad, nos cuenta algunas anécdotas vividas a lo largo de treinta años que lleva como conductor de bus por esta zona, que asegura que conoce como la palma de su mano. En la cabina, está toda la indumentaria para amenizar la rutina de la recta k-10: música, un buen pito (índispensable para el trancón y el transeúnte desprevenido) y su amuleto inspirador, que cuelga en el retrovisor recordándole a su hija, su motivo para seguir adelante. Él nos habla de un episodio violento que vivió la ciudad durante los noventa, época en la que fue blanco de varios atentados terroristas; el que sucedió en la carrera 10.^a con calle 26, al frente del edificio Residencias del Parque, dejó un saldo de cuatro personas muertas y más de 120 heridas en una mañana de febrero de 1993 (*El Tiempo*, 8 de octubre de 1993): “Eran tiempos violentos y peligrosos, los narcos la cogieron contra Bogotá”, dice. Sobre la k-10, su lugar de trabajo, afirma que siempre ha sido tan caótica y “trancada” como hoy; de hecho, esta misma percepción se tenía de la avenida a mediados de los cincuenta y por eso se le apodó por mucho tiempo como la ‘barrera décima’.

Figura 6. Cruce calle 19 con carrera Décima



Fuente: video *Directo K-10*.

Ninguna de las posibles mejoras que le han hecho ha servido para dejar de ser el embudo que permite todo tipo de robo a los pasajeros y transeúntes. La razón de su congestión es porque, en la proyección de Mazuera, la k-10 sería una avenida principal que ayudaría a la circulación por la Caracas, además de descongestionar la carrera 7.^a. Es así como todos los trazados de rutas vehiculares urbanas debían pasar por allí, lo que implicó que, desde el principio, fuera un lugar de mucha afluencia vehicular. Trancones y caos, la Décima siempre ha sido de tránsito lento, eso lo sabe el señor Hernando y todos los que alguna vez la hemos utilizado como ruta.

Entre las calles 26 y 13, por las ventanas de la buseta aún se alcanzan a notar algunas fachadas imponentes de edificios que no se sabe a ciencia cierta qué son; algunos dejaron sus glorias pasadas de bancos, agencias de seguros y apartamentos de lujo para convertirse en hotelitos, casinos, rockolas, pajareras, inquilinatos, *sex shops*, bodegas y prostíbulos. En los andenes, se intensifica el comercio ambulante, que va de maletas de viaje a aguacates y chontaduros, de camisetas a tensores de sábanas; todo un universo de utensilios necesarios para el hogar, moda familiar y los más extravagantes avances tecnológicos y “patafiscos”, mezclados con sahumeros de iglesia, riegos de las siete yerbas andinas, y productos para la salud, la suerte, el amor y el espíritu.

Con los gritos, el transeúnte, si presta atención en su viaje, puede enterarse de las últimas noticias del país, si los ‘tombos’ vienen, si los precios suben, si ya se consiguió la ‘liga’, si Dios nos perdona, si el presidente es bueno, si el alcalde es malo o cuál es el estado climatológico de la ciudad y sus pronósticos del día. Entre San Victorino y la iglesia de Santa Inés apenas quedan una avenida y el rumor de muchos lugares derribados, historias de parientes y vecinos que recuerdan una anécdota perdida de cuando esta parte de la ciudad era algo diferente, una casa en una esquina, un almacén en mitad de la cuadra, una iglesia en el centro de la calle: la plaza de la Concepción, la plaza de San Victorino, las casetas, el

barrio Santa Inés, la calle del Cartucho, el parque Tercer Milenio y otros muchos lugares de los que, quizás, ya no se recuerdan ni su fisionomía ni sus nombres; casonas coloniales, antiguos conventos y auspicios convertidos en un gran espacio vacío, y muchas historias que se sembraron en ellos, fueron también arrasados. Pero el arrabal, muchas veces destruido, siempre vuelve a renacer, más al sur, más al norte, cualquier punto cardinal es propicio para albergarse y comenzar de nuevo su repetición, en un constante circuito de desalojos, diásporas y reconstrucción. Esa es la naturaleza de la ciudad nómada, siempre distinta, siempre en viaje.

En ese mercado que alimenta las microeconomías del rebusque, entre las rutinas que simulan llenar el tiempo y los espacios vacíos de la calle, un joven caleño vendedor de cocos, que se ubica casi siempre en la esquina suroriental del famoso cruce de la Jiménez, nos cuenta cómo tuvo que retirarse de su trabajo como celador para dedicarse al incierto comercio ambulante. Cinco hijos, poco sueldo, violencia social y política, son solo algunos factores que lo llevaron a tomar la decisión, de dejar a su familia, su vida y su trabajo en el Valle del Cauca para venir a “probar suerte” en Bogotá; es la historia muchas veces repetida que escoge lugares familiares para iniciar otra vez; cuando él habla, hablan todos los migrantes y desplazados de todos los siglos que han poblado el mismo lugar, sus condiciones, sus motivaciones, sin ser monótonas, son siempre parecidas. Escogió el Centro porque “aquí nunca falta la plata” y si bien es insegura y difícil la calle, él ya sabe responder, a fuerza de pulso, a los desafíos diarios que le impone el lugar. “La calle es dura” y en ella “veo sufrir a la gente”, dice. Como él, muchos más recorren la k-10 buscando sustento, en un sistema que no les deja otra opción que la informalidad. Y aunque considera siempre esta realidad violenta que se impone, en medio del agua, del sol, del frío, del humo de los carros, de la indiferencia de la gente, de la inseguridad, la venta de cocos le ofrece algo más que su antiguo trabajo: “La satisfacción

de conseguirse unos pesos sin hacerle daño a nadie y sin aguantarle las humillaciones al jefe”, asegura.

Figura 7. Carrera Décima / calle 17 / calle 12 / calle 10



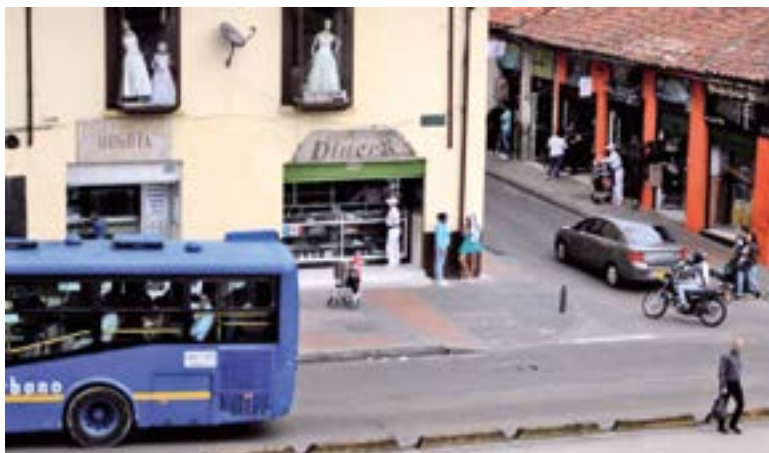
Fuente: video *Directo K-10*.

A pocos metros de esta cuadra, el paisa transeúnte toma el sol y observa el movimiento del mundo; es un señor mayor, que habla sin rodeos de la complicidad de los vendedores ambulantes en los robos y demás delitos que se cometen a diario en el sector. Él los llama “achapados”, porque “tiran la piedra y esconden la mano”; no obstante, considera que es la ineficiencia de las instituciones, y la demagogia en la que se envuelven todos los procesos políticos del país, lo que provoca una seria alteración social que influye directamente en el desarrollo de la ciudad; algo evidente sobre todo en el Centro al que no duda en llamar “nido de ratas y delincuentes”, “aquí lo atracan o lo matan a uno y lo dejan ahí... nadie ha visto nada, nadie ha oído nada, ¡es un peligro!”, afirma.

Algunas cuadras más hacia el sur, apenas identificables, se ven algunas mujeres mayores que se paran en las esquinas y conversan entre ellas; podrían confundirse con abuelas o amas de casa comprando el mercado, casi todas llevan bolsas o paquetes de diferentes

tamaños en sus manos, algunas miran distraídas como esperando el bus o buscando a alguien entre la gente, a cualquier hora del día. Mary las conoce, sabe bien quiénes son, porque lleva diecisiete años junto a ellas compartiendo zona y clientes. Mary dice que la norma es ser reservada, “a ninguna le gusta ser identificada como prostituta”, y no se trata del peso moral que movía en otro tiempo sus razones para ocultarse, sino que “ser puta vieja da pena”. Cada arista de su historia coincide con los datos del estudio *Mujeres en Cifras*, de la Secretaría Distrital de la Mujer, en el que se intenta restituir los derechos de las mujeres trabajadoras sexuales a través de diferentes enfoques, pero para ello primero era de suma importancia censar a dicha población e identificar las particularidades de su ejercicio.

Figura 3. Trabajadoras sexuales carrera Décima



Fuente: Tatiana Cáceres.

Mary hace parte de una minoría: prostituta mayor o de la tercera edad, que en Bogotá representa el 1,3% de esta población. Este grupo es apenas visible en la zona donde se ejerce más del 40% de la prostitución de toda la ciudad, sumando los sectores de Los Mártires, Santa Fe y La Candelaria (Secretaría Distrital de la Mujer, 2015, pp. 14-16). Este porcentaje marginaliza aún más su

condición, pues es considerada como fenómeno aislado. “¿Qué le pueden ofrecer a una mujer como yo?”, “una cama gratis en uno de los ancianatos del Distrito”. En su conversación no se siente queja alguna, “fue fácil y rápido entrar: una amiga me invitó, yo tenía necesidades y aquí estoy”.

Figura 9. Trabajadoras sexuales carrera Décima



Fuente: video *Directo K-10*.

Es un subempleo, y ella lo sabe, sus tarifas son muy bajas porque dice que “no se puede cobrar lo mismo que las niñas o el travesti del Santa Fe”, “ellos son jóvenes y no ponen condiciones al momento de atender los clientes; nosotras, en cambio, aunque putas y nos pagan, somos señoras y tenemos límites”. Esa particularidad, asegura, le permite tener clientes fieles y amigos recurrentes. Para ella, la calle es su lugar de trabajo, igual que para el vendedor ambulante, el acomodador de turnos, el chacero, el jalador, el mensajero o el músico de bus y muchos otros oficios al

borde de la miseria, con los que apenas se consigue “la papa y el sustento diario”; y es que, en este punto de la ciudad, todo está en los bordes, en la latencia, en la incertidumbre.

Así lo atestiguan aquellos que aguerridamente surcan las calles en busca de monedas para sobrevivir, o para el vicio, cualquier destino que llegue a este límite ha sido forzado, empujado a las fronteras. Han sido desterrados de un destino social prometido por el Estado, exhibido en el mercado y promocionado por los grandes empleadores: “el que trabaja tiene dinero para comprar el paraíso” se convierte en todo un eslogan, un artificio que justifica la exclusión, mientras ahoga a la gran mayoría de ciudadanos. Sin embargo, la pobreza y la masa oprimida implican también una amenaza, de la que advirtió el economista norteamericano Jeremy Rifkin:

Los crecientes niveles de desempleo global y la mayor polarización entre ricos y pobres crean las condiciones necesarias para la aparición de disturbios sociales y una guerra abierta de clases a una escala nunca experimentada, con anterioridad, en la historia humana. El crimen, la violencia indiscriminada y el estado de guerra de baja intensidad son aspectos incipientes de esta nueva situación, y muestran signos de que su tendencia será dramáticamente creciente en los próximos años. Una nueva forma de barbarismo está latente justo a las puertas del nuevo mundo. Más allá de las tranquilas zonas residenciales y de los enclaves urbanos de los ricos yacen millones de seres humanos desamparados y desesperados. Angustiados, encolerizados y con pocas esperanzas de poder huir de sus circunstancias en el futuro, son los que se supone defenderán los derechos, son las masas que demandan justicia y permanencia en la sociedad, los que piden ser oídos y considerados. Su número continúa creciendo a medida que millones de trabajadores se van al paro, sin expectativas y dejados a las puertas de la nueva aldea global tecnológica. (1996, p. 332)

Una cita que puede juzgarse quizás fuerte, trágica o fatalista, pero que no puede pasar desapercibida cuando se lee a la luz del imaginario consolidado en el sector con la apariencia de la zona, o en un trancón en el interior de la buseta lenta, olorosa y sofocante, mientras la k-10 sigue su curso rutilante, su vaivén cotidiano. Dejan graves heridas abiertas los más de cuatrocientos años en los que los señalados cruces de caminos han sido, en la ciudad física y en “la ciudad interior” social, la “cola de la fila”. Y es que a ciertas calles y zonas de toda la ciudad les ha tocado soportar el más atroz y fáctico proceso de uso y exclusión colateral que puede provocar la indiferencia y la injusticia social. Aquí cada pequeña riña tiene el suspenso de una reyerta, la insinuación de una guerra.

Toda clase de aprensiones, desconfianzas e histerias son posibles en la zona que se desborda al margen de San Victorino. Hay algo allí que permanece en constante alerta y angustia, un estrés orgánico, sonoro, cinético y espacial insoportable, que da la incómoda sensación de que cualquier cosa puede pasar. Es la suma psicológica de todos los imaginarios del lugar concentrados en un trance constante, síntesis de las prácticas sociales operantes y retroalimentadas que se manifiestan en todo tipo de lenguajes: grafitis, espacios vacíos, pasajes comerciales, mixturas arquitectónicas, el ritual de la compra-venta, los símbolos y artificios espirituales, la suciedad, etc. Y entonces cuando el raperero, en la buseta, justo al frente de la desaparecida iglesia de Santa Inés, insiste en su esperanza, llega el recorrido al borde de todo ese acantilado urbano de edificios e indiferencia, de todas las contradicciones, brutalidades y barreras sociales que ahí mismo se estrellan todo el tiempo como terribles placas tectónicas de historia que estuviesen anunciando constantemente la erupción de un volcán. Dos de sus más grandes erupciones implicaron la desaparición en masa de gran parte del Centro de Bogotá: la primera fue la que convirtió al barrio Santa Inés en el Cartucho, “zona de exclusión social” en la que “se captaban enormes riquezas que salían del bolsillo mismo de los capitalinos, listos a evadir las

restricciones al narcotráfico, esconder muertos o encargar asesinatos” (Restrepo, 2012), lo que implicó que en 1997 la Organización Mundial de la Salud (OMS) clasificara el lugar como uno de los más peligrosos de la mundo (Restrepo, 2012); la segunda vino, de nuevo, con la ‘demolición en masa’, cuyos resultados fueron la definitiva aniquilación del barrio, y la desgracia de la diáspora y la fragmentación de la ‘olla’ hacia barrios aledaños, que estuvo en manos del alcalde de la época Enrique Peñalosa.

Con estos antecedentes, es predecible que la suerte que correrán barrios como San Bernardo, un par de cuadras más al sur del desaparecido Santa Inés, será la misma de la de todos los ‘barrios indeseados’ de Bogotá, como lo fue en su momento su difunto vecino o el Bronx recientemente desalojado y demolido. Ese es el precio que se paga por ser la ampolla en la nariz de los centros de poder; así lo señala Felipe Restrepo en su columna de la *Revista Semana*, refiriéndose al Cartucho:

Lo cierto es que era lo más visible de lo que no se quería ver. Su entrada se hallaba a pocos pasos de la plaza de Bolívar, y desde las azoteas de los edificios de gobierno los presidentes y alcaldes podían ver que empeoraba el lodazal de sus calles. Tras ciento quince mil millones de pesos invertidos, eso ya no es posible: el sector se encuentra ahora un poco más al sur. (2012)

Figura 10. El Bronx, Bogotá



Fuente: Archivo Colprensa, 2016

Figura 11. Inquilinato ‘paga diario’ barrio San Bernardo



Fuente: Carvajal et al. (2016, p. 27).

En esta nueva etapa de desalojos y demoliciones de lugares de un alto valor histórico, simbólico, cultural y social para la ciudad, se denuncian también la poca planeación y la abierta gentrificación con la que comienza la especulación en el precio de los predios⁸, mientras se va arrinconando cada vez más a la población vulnerable y de los sectores aledaños.

En la k-10 con 6.^a, la pústula abierta de la herida vieja se ve desde arriba del viaducto: el fenómeno Cartucho-Bronx se movió a pocas cuadras; la basura en las calles, el olor a bazuco, los caminantes sin rumbo son síntomas indistintos de que la ‘olla’ se plantó en el ‘Sanber’, un barrio tradicional del Centro de Bogotá, que junto con la parroquia de Santa Inés, la de San Victorino y la de Santa Bárbara, constituía un circuito de interés cultural e histórico y por lo tanto casi todas sus casas son categorizadas como de conservación tipológica, es decir, inmuebles que poseen valores arquitectónicos de organización espacial, que los hace parte de un contexto llamado a conservar por su importancia urbanística (Secretaría Distrital de Planeación [SDP], s. f.); muchas de estas casas están dedicadas hoy al “paga diario” (Carvajal et al., 2016, p. 15), un sistema de

8 Según la Lonja de Bogotá, en el 2016 el metro cuadrado de San Victorino era el más caro de la ciudad, junto a la zona T (Bogotá, 2017).

arrendamiento precario que, en el afán de adaptar la mayor cantidad posible de habitaciones, afecta ostensiblemente las estructuras interiores y las fachadas de las casas. Es aquí, en esta etapa del proceso, la de la tugurización, cuando comienza en realidad la “demolición” del lugar. Una demolición simbólica, que impide una acción social concreta a favor de los espacios que alguna vez fueron de importancia en la construcción de imaginarios sociales en Bogotá.

En medio de la necesidad, los “arrinconados sociales” se toman las casas, las esquinas, las plazas, los corredores, las calles. La zona comienza la adecuación física y social: los que pueden abandonan o son reubicados⁹, mientras que los que no tienen la posibilidad de hacerlo deben adaptarse al cambio de sus condiciones. Una casona del San Bernardo puede albergar hasta cien personas que pagan (cada una) alrededor de 5000 pesos diarios por una “pieza” y por su última esperanza, siempre en vilo, de no cruzar la delgada línea que las convierte en habitantes de calle.

Así, se comienza a cercar, simbólicamente, el sector: inseguridad, violencia, microtráfico, prostitución. Tal como lo explica la antropóloga Ingrid Carolina Pabón:

Pero más adelante, la convergencia de pobreza y formas de ejercicio de la violencia convirtió a muchos barrios denominados

9 Así lo hicieron la mayoría de sobanderos del sector, que en principio se ubicaban en inmediaciones del Instituto de Medicina Legal; luego del desalojo del Cartucho y del Bronx, comenzaron su reubicación en el San Bernardo. Carlos ‘Tigre’ Murillo, sobandero tradicional del sector, recuerda que en el año 2000 todos los sobanderos del sector hicieron una protesta en la plaza de Bolívar, luego, en el 2001, “cuando nos tumbaron las casas, nos indemnizaron, nos hicimos en la parte sur para que la clientela no se perdiera y siguiéramos trabajando”. Sobre la calle 6.a con Caracas, una fachada se destaca entre las casas del San Bernardo, y la cara de un tigre anuncia el traslado de ‘la calle del dolor’ con todas sus viejas glorias: el ‘Negro Palindo’, el ‘Caldense’ y por supuesto el ‘Tigre’ (ADN Bogotá, 14 de junio de 2019).

populares en la representación de lo indeseable para una ciudad. La pobreza se usó como explicación de la violencia y las narrativas puestas en circulación por los medios de comunicación sobre estos barrios aportaron en la construcción del estigma de las periferias. (2016, p. 61)

Detrás del problema social llegan al sector las bandas, la inseguridad, el robo y no hace falta mucho tiempo para que el fenómeno se arraigue; finalmente, las instituciones comienzan el abandono del sector, los servicios públicos se ralentizan o simplemente desaparecen. Luego de la desvalorización del territorio y de la superposición de nuevas prácticas sociales y simbólicas, llega la hora de la demolición física; la poca tolerancia social hace que la gran mayoría de ciudadanos considere necesario aplicar la estrategia de “tierra arrasada”; después llega la indiferencia social, el olvido colectivo, que suele ser el más riguroso enemigo de la conservación de la memoria.

Al cruzar las trincheras simbólicas del Centro (San Bernardo y Las Cruces), la calle de las funerarias (calle 1.^a), que durante mucho tiempo acompañaron el destino final de los enfermos del circuito de hospitales de la zona (hospital San Juan de Dios, hospital Materno Infantil¹⁰ y hospital de la Samaritana), marca el final del

10 Ambas instituciones son muy importantes en el devenir histórico de Bogotá. El San Juan de Dios es considerado el primer hospital de la ciudad inaugurado por fray Pedro Villamor en el siglo XVI. La Orden de los Hospitalarios se hizo cargo de la institución, años más tarde, en 1739 y le dio el nombre que aún mantiene. El hospital Materno Infantil fue fundado en 1925 y adquirió su independencia administrativa del San Juan de Dios solo hasta 1944. Durante el Bogotazo, los dos hospitales mantuvieron sus puertas abiertas (Sánchez, 1994). Dentro del complejo edilicio existen más de diecisiete puntos de interés histórico, declarados como bienes patrimoniales de la ciudad: un conjunto de edificios de estilo francés (entre los que se incluye el Materno Infantil), el convento, el edificio Fundacional, el Centro Inmunológico, el edificio San Roque y el edificio San Jorge, entre otros. También se destaca, dentro del edificio Central, visible desde la k-10, una escultura del maestro

barrio en disputa. Como una metáfora del constante litigio entre ‘arrinconados sociales’, desplazados, migrantes, desempleados y el Estado, la calle 1.^a parece estar suspendida por una extraña suerte que no sucede. Locales de muebles, tiendas de cerveza, hilazas y espumados que se niegan a cerrar, y que apenas se sostienen en el vilo de una amenaza mayor, son solo muestra del estancamiento al que están sometidas las zonas fronterizas. Unas cuadras más al sur, detrás de un parque siempre descuidado, se levanta el barrio Policarpa, símbolo de la primera gran victoria civil por lograr vivienda digna dentro de una ciudad que desde el principio ha sido clasista, injusta y desigual.

Figura 12. Archivo familiar parque Policarpa (1981)



Fuente: Tatiana Cáceres.

Miguel Sopó. Hoy, el edificio, tras diecisiete años de abandono y escándalos de corrupción, está a punto de ser demolido (Parra, 2018). Aunque el destino de todo el complejo hospitalario es incierto, existe un presupuesto considerable para su readecuación, pero aún no comienzan las obras.

Entre 1961 y 1966 se inició el proceso de ocupación de terrenos baldíos llevado a cabo por la Central Nacional Provienda, y aunque su relación con la Unión Patriótica (UP) es conocida por todos, sus nexos nunca han sido oficiales. A diferencia de otros barrios populares, promovidos por la Central a lo largo de todo el país, el Policarpa es el único que no tiene el nombre de ningún integrante de la UP; la razón es que su consolidación, si bien le debe mucho a la UP, es el resultado de una lucha social que supera los partidos políticos. ‘El Poli’ (como lo llaman sus orgullosos habitantes) se defendió de múltiples intentos de desalojo y participó activamente en diferentes luchas populares que se dieron durante los años setenta y ochenta en Bogotá (Torres, 2013). Hoy, a casi sesenta años de su fundación, el barrio ha adquirido el reconocimiento de toda la sociedad capitalina y sus habitantes son conscientes de su historia de lucha popular.

En este punto, tanto la k-10 como la percepción que se tiene de sus espacios se transforman profundamente; el barrio es motivo de orgullo. Así nos lo comenta un joven habitante del sector, tercera generación de una de las familias precursoras: “El barrio se respeta”, “la gente se respalda”. Aunque también ha tenido que vivir los diferentes problemas derivados de la diáspora del Bronx y del Cartucho, el Policarpa ha mantenido su espíritu altivo, con el que responde a todos los embates políticos y sociales, con una fuerte conciencia de clase, que va más allá de los lineamientos ideológicos; este barrio se levanta como hito de resistencia, convivencia y resiliencia.

Luego del Policarpa, la k-10 sigue su monótono trazado recto, mientras la vida de los diferentes barrios obreros que se ubican a sus costados se abre paso en la cotidianidad de una ciudad en constante expansión: Ciudad Berna, Quinta Ramos, San Cristóbal, El Sosiego, Nariño Sur, Pijao, barrio Primero de Mayo, Ciudad Jardín Sur, El Country Sur, todos ellos residenciales, en los que se puede disfrutar de grandes parques y circuitos deportivos, y en

los que la k-10 ofrece visibles beneficios de circulación vehicular, y puntos sectorizados y delimitados de comercio. Así mismo, para quienes quieran acceder al Santuario del Divino Niño del barrio Veinte de Julio, la k-10 es ruta obligada. Aquí, si bien se perciben las tensiones sociales y de seguridad del próximo Centro de Bogotá, los vecinos tienen una idea diferente de la avenida, a la que consideran como una arteria importante de movilidad, desarrollo, comunicación y conexión.

En uno de estos barrios, viven Marcela y su hijo con discapacidad auditiva, y en la comodidad de un bello y pequeño apartamento sobre la k-10 nos da su opinión al respecto: “Me vine a vivir a este sector, porque aquí hay un centro educativo de inclusión en el que estudia mi hijo”, afirma; el sector ofrece la posibilidad de estar cerca de todo, “tiene muy buenas vías de acceso y la oportunidad de estar muy cerca de todo”; pero para Marcela vivir tan cerca del Centro sigue siendo un motivo para “estar siempre alerta”, porque todo es una constante amenaza: “basuras, caos, ruido, contaminación, inseguridad” son aspectos que obligan a estar “con los cinco sentidos puestos cuando se camina por ahí”, asegura.

Algo muy bogotano, que puede considerarse como configurador del espíritu de la ciudad, se percibe en las respuestas de Marcela: reservada, desconfiada y en constante vigilancia; resultado de esos primeros violentos atracos con cuchillo y asaltos a casas de diferentes sectores de la pequeña Bogotá, contados ya por José María Cordovez Moure en el siglo XIX en sus *Reminiscencias*, y que, a fuerza de repeticiones, les han dado un carácter particular a sus habitantes, a los que se les considera ‘cerrados y prevenidos’, y la nada halagüeña fama bogotana de fría, cuchillera, violenta, insegura, sucia y caótica.

Cierra el trazado de la k-10 el barrio Las Lomas, fundado en 1972 para dar techo a un grupo de loteros y lustrabotas y erradicar pequeños núcleos de tugurios asentados en la zona, especialmente en los predios del hospital San Carlos, origen del barrio de

invasión Las Colinas. La obra se inauguró con 839 casas de una sola planta en ladrillo y tejas de zinc. Gracias a la construcción del barrio, las laderas suroccidentales obtuvieron una red de rutas de acceso que facilitaron su urbanización legal durante los años ochenta (Secretaría Distrital de Salud, 2005, p. 113). Las Lomas hoy es uno de los barrios más densamente poblados de la localidad Rafael Uribe, y por su ubicación y caracterización social hace parte de los cinturones de pobreza que rodean a la ciudad.

Figura 13. Vista k-10, barrio Las Lomas



Fuente: video *Directo K-10*.

Desde la parte más alta de la montaña, en la que se pierde de vista la ciudad y se abre la ruta a otra Bogotá oculta y profunda, se ve toda la k-10 atravesando el tejido de la ciudad física y las huellas que deja la ciudad nómada en cada uno de sus

habitantes-transeúntes. Para todos los bogotanos, la k-10 significa algo íntimo (un recuerdo, una experiencia, un chisme, un cuento, un sueño, una calamidad), y todo tránsito caminando, en bus, en carro, con la memoria o la imaginación, tiene el fondo del *Inner city blues*, que constantemente se ratifica como la banda sonora de toda experiencia urbana: “[...] impedimentos, decepciones, mala suerte, contratiempos, crimen, vigilancia, el gatillo fácil, el pánico [...] ¡Dios sabe hacia dónde nos dirigimos!” (Marvin Gaye). Pero también insinúa la esperanza de lo no constituido, de lo posible, de la oportunidad, terreno fértil para la constitución de los imaginarios sociales radicales¹¹, esos imaginarios que parten de los sueños, las proyecciones y las prácticas sociales de la comunidad, que se fundan al margen de la imposición hegemónica de idearios políticos y permiten que las iniciativas comunitarias florezcan. Por eso, pese a las visiones desesperanzadas, los proyectos inconclusos y las demoliciones, la ciudad todavía ofrece un lugar para plantarse, para luchar, para trabajar, para vivir. Las dicotomías, las ambigüedades, las injusticias, la violencia, el ritmo, la respiración, el abandono, la soledad y la muerte, no cabe duda, hacen de la ciudad la más compleja creación del hombre y al mismo tiempo es la gran metáfora de lo humano.

11 Este término fue acuñado por Castoriadis pero ampliado por Rorty, y es la definición que para este trabajo consideramos más apropiada: “A la capacidad de la psique de crear un flujo constante de representaciones, deseos y afectos, se le denomina imaginario radical (como fuente de creación) (Franco, 2003). El imaginario radical es el imaginario individual o imaginación radical, pero el imaginario social no es la suma de imaginarios radicales, ni la parte común, ni ‘la media’. Lo que el individuo es capaz de producir no son instituciones, son fantasmas privados (Castoriadis, 2003:250). El ser humano del imaginario radical es un ser humano que dispone de unos significantes colectivamente disponibles, que le permite hacer de las imágenes símbolos. Estos significantes colectivos son para Rorty (1996) herramientas del lenguaje que nos constituyen y que se expresan a través de nuestra conciencia, nuestra cultura, nuestra forma de vida” (Hurtado, 2004).

A modo de conclusión. El *blues* de la ciudad interior y los imaginarios sociales de la carrera Décima de Bogotá

Vista desde el barrio Las Lomas, la carrera Décima da la impresión de ser una herida; los pequeños edificios apocados, grises y chatos, en otro tiempo orgullo nacional y símbolo de progreso, se alinean al borde de un ancho río de concreto que divide a Bogotá en dos. Hacia los cerros orientales, calles cerradas unificadas y paralelas; hacia el occidente, hileras transversales de avenidas, antenas y tanques de agua. De norte a sur también se reconocen los límites que acentúan su carácter: al norte, un monumento al prócer argentino San Martín rodeado de elevados edificios ostentosos, un centro comercial y un conjunto residencial con parques y alamedas; al sur, una cuesta que sube lenta y tortuosa, coronada por un pequeño grupo de casas homogéneas y otras tantas de hasta cuatro plantas de formas y colores caprichosos.

Desde la cuesta parece quedar claro el trazado de un recorrido no solo físico, sino también de la memoria, de una avenida construida y proyectada desde la fundación misma de Bogotá, como límite entre la metrópoli —y su heredad— y el mundo indígena en principio y luego todo lo diferente, lo extraño y lo foráneo. La piedra angular que inaugura esta escisión es la plaza de San Victorino, hito de una zona de nadie, o mejor, de todos los otros que iban llegando a la ciudad y que no hacían parte de ninguna de las doce o trece familias aristócratas de “gente bien” o de criollos adinerados del más rancio abolengo. Hacia el oriente, la metrópoli; hacia el occidente, La Dehesa de Bogotá, el primer mayorazgo de la zona otorgado a un militar por su exitosa campaña en Guatavita en la que ‘alecciona’ a la población matando a 1500 indios y a quien le entregan como encomienda a otros 1000 para el trabajo del campo (Niño, 1996, p. 29). Su linaje deja en la historia de

la ciudad y la nación a dos marqueses (don Jorge y don José), un prócer de la Independencia (don Jorge Tadeo Lozano) y un presidente de la república (Enrique Olaya Herrera). Mientras tanto, los recién llegados, los indianos y los negros iban poblando la pequeña franja libre al oriente de La Dehesa y el borde occidental de Santa Fe; así se formó la verdadera Bogotá, entre los límites de la exclusión y la esclavitud.

Las diferencias y divisiones siguieron el curso natural que las acentúa hasta hacerlas insuperables. La historia y su devenir terminaron que fuera esta zona el escenario de una evidente tensión entre la metrópoli y la indiada, que con la entrada del país a la modernidad se convirtió en una abierta lucha de clases y de poderes y de violencias permanentes de baja intensidad. El saldo de esta asidua disputa ha sido un permanente circuito de demolición-reconstrucción de los pequeños lugares de la memoria y la recurrente configuración de una ciudad que se niega a ser solo una.

Esta es la red simbólica que sostiene el ritmo de la Décima y que le da un carácter singular dentro de una ciudad sectorizada, dividida y estratificada. En esta avenida, se construyeron los sueños de la modernidad, pero también ha representado desde su origen mismo un borde oscuro de exclusión, síntoma de las más grandes contradicciones entre los proyectos nacionales instituidos y las prácticas e imaginarios sociales.

Quizás, y mientras la historia no deje mucho espacio para la imaginación, la demolición de barrios como el San Bernardo y el complejo hospitalario de la Hortúa será un hecho, así como poco a poco ha ocurrido con otros lugares importantes para nuestra memoria colectiva; no obstante, y en contraste semántico e histórico, desde la segunda mitad del siglo pasado, específicamente en la misma década en que se terminaba de construir esa primera avenida empresarial y financiera para unificar el sur, descongestionar el tapón vehicular del Centro y expandir los límites de la ciudad hacia nuevas y modernas colonias —como se proyectó

en sus inicios la k-10—, aparece a la par y en la misma línea recta que describe la avenida el conocido y referente barrio Policarpa.

Ya relacionados atrás los motivos de relevancia social del barrio, sería preciso hacer dos consideraciones con respecto al tema medular nuestro, el de los imaginarios. La primera es de orden puramente físico, espacial y territorial; la segunda sería la natural consecuencia simbólica en estos tiempos (siendo precisos: en el terreno de los imaginarios sociales) de la primera consideración de orden sociogeográfico.

La primera consideración es lo que, guardados los términos en estos tiempos cambiantes, se podría considerar como una suerte de barrera física frente a la flagrante gentrificación que avanza desde el Centro. La carrera Décima fue un proyecto constituido, como vimos, a través del calco histórico de considerar radios de expulsión para indios, mestizos, migrantes y forasteros, con su barrera, y trinchera, en la vieja San Victorino; barrera cuyo sentido y eventual eficacia era ser constituida por un enclave residencial y legal, cuyo contenido en históricos antecedentes sobre vías de hecho, desobediencia y resistencia civil es un referente ineludible en la historia reciente de la ciudad.

La segunda consideración deriva del nacimiento de unos símbolos, producto de asociaciones e imágenes sobre ideas y resistencias libradas en aquel barrio, que constituirían una barrera, una contención ideológica inevitable. Pero que también se mueven, *de facto*, en la impredecibilidad social a través de la cotidianidad irresistible de la ciudad y de la Décima todos los días de todos los años; y además se mueven, decíamos, hacia una suerte de “liminaridad dialéctica” entre dos mundos, muy diferentes y distantes, pero que inquietantemente, sin pudor y de manera frenética, intercambian, negocian y trafican de todo, de norte a sur y de domingo a domingo, de amigos a trabajos y de parientes a conocidos, de posturas electorales a gustos de música, comida, cultura y televisión, y miles de imaginarios compartidos a través de la

misma avenida, en la que prevalecen espacios sociales y simbólicos que unifican la ciudad.

Para conservar la esperanza, queda como límite infranqueable un muro de contención social y cultural, símbolo de una victoria cívica en la que se reivindica el curso de un destino incierto para la gran mayoría de bogotanos, hijos de inmigrantes y de trabajadores, la gran masa que constituye, *de facto*, el humus social en el que descansa y se sostiene el proyecto nacional, y en el que se mantiene intacto el deseo de inclusión de las diferencias y el avance en bloque de la ciudad. Desde allí, la línea de la Décima y a partir del barrio Policarpa, se desarrolla una Bogotá profunda y enriquecida de símbolos, sueños, utopías y prácticas sociales, que pese a las divergencias y las distancias, representa la voluntad de seguir siendo lo que somos.

Sobran en realidad los ejes de análisis sobre los imaginarios de ciudad. Como en todo tema valioso de investigación, quedan pendientes, quedan experiencias, quedan enigmas para ser revisados, descritos, evaluados y vividos a pie y en colectivo. La Décima es apenas un eje vial del tema de las prácticas sociales, culturales, religiosas, gastronómicas, políticas, estéticas y muchas más posibilidades que se vivifican con su uso todos los días a toda hora. Un rastreo de la historia y de su herida, que impresiona más aún frente a la resiliencia que impulsa el uso de recursos no convencionales, de cuya invención, insospechadamente, es capaz la gente del común.

Pero, sobre todo, es una aventura para el investigador la observación, la verificación, de una corriente común, de una frecuencia múltiple que hace cómplices a todos sus transeúntes (los de la Décima), comunes y cotidianos por andar, por ahí, entre el gentío. Esa corriente es la elaborada por los signos y los lenguajes, imágenes y valores derivados de sus prácticas durante más de cuatrocientos años; es la elaborada por el acervo y la dinámica espiritual e interior, el de “la ciudad interior” para este caso, de los imaginarios sociales. Ellos, insertados como sistema emocional

y nervioso de un todo más complejo, que permite que la ciudad mantenga el ritmo de sus latidos haciendo de ella un organismo vivo y consciente, mientras sigue su curso histórico, su recorrido íntimo, de nómada incansable.

Referencias

- ADNBogotá*. (2009). El arte de sobar para curar los huesos. 14 de junio de 2019. <https://www.pressreader.com/colombia/adn-bogota/20190614/281487867862386>
- Álvarez, M. (2003). El inquilinato: una alternativa de vivienda en el Barrio de Las Cruces. *Apuntes. Revista de Estudios sobre Patrimonio Cultural*, (23), 46-72. <https://revistas.javeriana.edu.co/index.php/revApuntesArq/article/view/9090>
- Baeza, M. A. (2008). *Mundo real, mundo imaginario social. Teoría y práctica de sociología profunda*. RIL Editores.
- Bravo, L. F. (2005). La ciudad: entre la acción y el discurso. *Esfera*, (1), 16-20.
- Cáceres, C. (2012). *Literatura y nación. Colombia en el siglo XIX*. Editorial Académica Española.
- Cáceres, C. (2019). *Directo K-10* [video documental]. Colectivo Cultural M31. <https://www.youtube.com/watch?v=rpz8YHLli7w&t=17s>
- Carvajal, B., Céspedes, M. y Echeverry, M. (2016). *San Bernardo. Estudio de valoración patrimonial*. Alcaldía Mayor de Bogotá.
- Castoriadis, C. (1999). *Figuras de lo pensable*. Ediciones Cátedra.
- Cuvardic García, D. (2009). La reflexión sobre el *flâneur* y la *flanerie* en los escritores modernistas latinoamericanos. *Kañina. Revista de Artes y Letras*, 33(1), 21-35. <http://revistas.ucr.ac.cr/index.php/kanina/article/view/1554>
- Delgado, C. (2004). Camino nacional Honda-Santafé de Bogotá. Transporte, economía y desarrollo. *Apuntes del CENES*, 24(38), 199-227. <https://revistas.uptc.edu.co/index.php/cenes/article/view/167>

- Di Paola, M. (2019). *Nomadismo e interdisciplinariedad. El caminar como experiencia artística-filosófica en el territorio urbano (Parte I)*. <https://interartive.org/2009/11/nomadismo>
- Durand, G. (1981). *Las estructuras antropológicas de lo imaginario* (M. Armiño, trad.). Taurus.
- Durand, G. (2000). *Lo imaginario*. Textos del Bronce.
- El Espectador*. (2009). Edificios de la Décima serían patrimonio. 1 de marzo de 2009. <https://www.elespectador.com/impreso/articuloimpreso122844-edificios-de-decima-serian-patrimonio>
- El Tiempo*. (1993). Dos muertos por bombas. 8 de octubre de 1993. <https://www.eltiempo.com/archivo/documento/MAM-237963>
- Ferro, G. (2003). Arrieros antioqueños: empresas de a pie y lomo de mula. En C. Dávila, *Empresas y empresarios en la historia de Colombia: siglos XIX-XX: una colección de estudios recientes* (pp. 1045-1073). Editorial Norma.
- García Canclini, N. (2007, 23 de febrero). ¿Qué son los imaginarios y cómo actúan en la actualidad en la ciudad? Entrevista (A. Lindón, entrevistador). *Revista EURE*, 33(99). <https://scielo.conicyt.cl/pdf/eure/v33n99/art08.pdf>
- García Ferrero, J. (2015). *Caminar. Experiencias y prácticas formativas*. Editorial UOC.
- García Márquez, G. (2007). *Cien años de soledad. Edición conmemorativa*. RAE; Asale.
- Gómez Valderrama, P. (2003). *La otra raya del tigre*. Casa Editorial El Tiempo.
- Hall, F. y Hankshaw, J. (1824). *Letters written from Colombia, during a journey from Caracas to Bogotá. And thence to Santa Martha in 1823*. Cowie & Co.
- Home, S. (2006). *El Movimiento Letrista. El asalto a la cultura*. <https://elgrito-delpueblo.blogia.com/2006/020302-internacional-letrista.php>
- Hurtado Herrera, D. R. (2004). *Reflexiones sobre la teoría de los imaginarios*. Universidad de Chile. <http://www.facso.uchile.cl/publicaciones/moebio/21/hurtado.htm>
- Iriarte, A. (1985). *Historia de Bogotá. Tomo III. Siglo XX*. Villegas Editores.
- Iriarte, A. (1999). *Ojos sobre Bogotá*. Universidad Jorge Tadeo Lozano.

- Llorente, J. A. (2017). La era de la posverdad: realidad vs. percepción. *Revista UNO*, (27), 9-11. https://www.revista-uno.com/wp-content/uploads/2017/03/UNO_27.pdf
- Lonja de Bogotá. (2017). *Suelo caro: Zona Rosa y San Victorino* (CM&, entrevistador). <http://www.cmi.com.co/bogota/suelo-mas-caroen-bogota-zona-rosa-y-san-victorino/418940/>
- López, D. (2016, 12 de julio). *El tobogán de la 26*. Blog El Curioso. <http://danelcurioso.blogspot.com/2016/07/el-tobogan-de-la-26.html>
- Mejía Pavony, G. (2008). Santafé. De ciudad fundada a ciudad construida. En M. Lucena Giraldo, *Urbanismo y vida urbana en Iberoamerica colonial* (pp. 193-225). Alcaldía Mayor de Bogotá.
- Niño Murcia, C. y Reina Mendoza, S. (2015). *La carrera de la modernidad. Construcción de la Carrera Décima. Bogotá [1945-1960]*. Alcaldía Mayor de Bogotá.
- Niño, Á. (2003). *Espacio, historia, sentido. El semanálisis como historiografía urbana*. Universidad Piloto de Colombia.
- Niño, R. (1996). *El círculo de la exclusión. Santa Fe y Bogotá*. Veeduría Distrital.
- Onfray, M. (2019). *Teoría del viaje. Poética de la geografía*. Taurus.
- Pabón Suárez, I. (2016). *"Limpieza social" en Bogotá: la construcción del indeseable* [tesis de maestría, Universidad Nacional de Colombia]. Repositorio institucional UN. <http://bdigital.unal.edu.co/52143/>
- Pachón Castrillón, X. y Muñoz Vila, C. (1988). Los chinos Bogotanos a principios de siglo: 1900-1929. *Maguaré*, (6-7), 153-163. <https://revistas.unal.edu.co/index.php/maguare/article/view/14225>
- Parra, H. (2018). En las entrañas del viejo Hospital San Juan de Dios en Bogotá. *El Tiempo*, 23 de noviembre de 2018. <https://www.eltiempo.com/bogota/el-cancer-que-se-comio-al-viejo-hospital-san-juan-de-dios-297118>
- Ramírez, L. V. (2019, 3 de mayo). *Historia de Bogotá*. <https://bogota.gov.co/historia-de-bogota-recorrido-por-la-historia-de-la-ciudad-de-bogota>
- Ramírez Zamora, A. (s. f.). *La historia del centro comercial bogotano que existe desde 1893*. <https://bogota.gov.co/mi-ciudad/desarrollo-economico/la-historia-del-centro-comercial-bogotano-que-existe-desde-1893>

- Restrepo Acosta, F. (2012). El Tercer Milenio, un parque agrídulce. *Semana*, 6 de junio de 2012. <https://www.semana.com/nacion/articulo/el-tercer-milenio-parque-agridulce/259081-3>
- Riffo, I. (2016). Una reflexión para la comprensión de los imaginarios sociales. *Comuniación*, 7(1). http://www.scielo.org.pe/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2219-71682016000100006
- Rifkin, J. (1996). *El fin del trabajo. El declive de la fuerza de trabajo global y el nacimiento de la era posmercado*. Paidós Ibérica.
- Rivera, J. E. (2017). La vorágine. Primera parte. *Arcadia*, 17 de marzo de 2017. <https://www.revistaarcadia.com/libros/articulo/la-voragine-de-jose-eustasio-rivera-primera-parte/62610>
- Sánchez Torres, F. (1994). El Instituto Materno Infantil. *El Tiempo*, 3 de mayo de 1994. <https://www.eltiempo.com/archivo/documento/MAM-116023>
- Sartre, J. P. (1976). *Lo imaginario. Psicología fenomenológica de la imaginación* (M. Lamana, trad.). Losada.
- Secretaría de Integración Social. (2010). *El Cartucho. Del Barrio Santa Inés al Callejón de la Muerte*. Alcaldía Mayor de Bogotá.
- Secretaría Distrital de la Mujer. (2015). *Mujeres en Cifras N.º 6*. Alcaldía Mayor de Bogotá.
- Secretaría Distrital de Planeación (SDP). (s. f.). *Glosario. Conservación tipológica*. <http://www.sdp.gov.co/transparencia/informacion-interes/glosario/conservacion-tipologica>
- Secretaría Distrital de Salud. (2005). *Diagnóstico con partición social*. Alcaldía Mayor de Bogotá.
- Silva, A. (1983). *Imaginario urbanos: Bogotá y São Paulo*. Tercer Mundo Editores.
- Taylor, C. (2004). *Imaginario sociales modernos*. Paidós.
- Torres Carrillo, A. (2013). *La ciudad en la sombra. Barrios y luchas populares en Bogotá (1950-1977)*. Universidad Piloto de Colombia.
- Valencia Llano, A. (2003). Empresario en el antiguo departamento de Caldas (1850-1930). En C. Dávila, *Empresas y empresarios en la historia de Colombia: siglos XIX-XX: una colección de estudios recientes* (pp. 84-108). Editorial Norma.

- Vargas Lesmes, J. y Zambrano, F. (1988). Santa Fe y Bogotá: evolución histórica y servicios públicos (1600-1957). En Instituto Francés de Estudios Andinos, *Bogotá 450 años. Retos y realidades* (pp. 9-144). Foro Nacional por Colombia. <https://doi.org/10.4000/books.ifea.6879>
- Wünnenburger, J.-J. (1999). Lo imaginario en la filosofía francesa contemporánea. En *Espacios imaginarios*. UNAM.
- Zarzalejos, J. A. (2017). Comunicación, periodismo y *fact-checking*. *Revista UNO*, (27), 11-13. https://www.revista-uno.com/wp-content/uploads/2017/03/UNO_27.pdf

TERCERA PARTE: IMAGINARIOS SOCIALES Y POSHUMANISMO

WILSON HERNANDO SOTO URREA

Entonces, ¿qué es la Singularidad? Es un tiempo venidero en el que el ritmo del cambio tecnológico será tan rápido y su repercusión tan profunda que la vida humana se verá transformada de forma irreversible. Aunque ni utópica ni distópica, esta era transformará los conceptos de los que dependemos a la hora de dar significado a nuestras vidas, ya sea en lo que se refiere a modelos de negocios o al ciclo de la vida (incluyendo la muerte).

RAYMOND KURZWEIL

Una aproximación al poshumanismo

El poshumanismo se ha instituido como una categoría analítica común en las ciencias sociales y humanas. Hablar de lo poshumano, de eso que está más allá de lo humano o del humanismo, es una de las tendencias académicas más fuertes del momento; desde la filosofía hasta la literatura se han preocupado por el lugar ontológico de esta nueva categoría. Sin embargo, el problema va más allá de las ciencias sociales y humanas, pues son las ciencias naturales las encargadas de darles un estatus de realidad a las nuevas preocupaciones filosóficas, ya que no es posible pensar en poshumanismo sin pensar en tecnología, biotecnología y biología genética y molecular.

Podría decirse que el mundo está cambiando gracias a los distintos avances que emergen en un solo problema: la categoría de lo poshumano. Este trabajo de investigación tiene como resultado dos capítulos: este, el quinto, que se encargará de una revisión del poshumanismo como categoría transdisciplinar; y el sexto, que se encargará de revisar cómo se considera lo poshumano desde los

imaginarios sociales. Con ello, se pretende mostrar una panorámica amplia de nuestra problemática.

Este capítulo iniciará con una revisión de lo poshumano y una dilucidación de su diferencia con el transhumanismo, haciendo énfasis en cómo la categoría es vista desde las ciencias humanas y sociales. Luego, contemplará algunos adelantos científicos que le dan validez a la especulación filosófica, siendo el sostén de un nuevo campo de conocimiento proclive a diversas problematizaciones.

¿De qué hablamos cuando hablamos de poshumanismo? Acercamiento filosófico

Las guerras del siglo xx dejaron en el mundo enormes consecuencias no solo físicas, sino también espirituales. Esto se puede traducir en la búsqueda de una nueva manera de ser humano, ya que con las dos guerras mundiales entró en crisis la racionalidad moderna que desde el Siglo de las Luces había imperado en el mundo. La creencia de un sistema ligado a la racionalidad de un sujeto con crítica de juicio moral que lo hacía humano terminó siendo ridiculizada en la primera mitad del siglo xx. Esto puede ejemplificarse con las dinámicas del nazismo en Alemania, pues como lo ha explicado Hannah Arendt en sus postulaciones sobre la banalidad del mal, se logró cobijar jurídica y moralmente una atrocidad; todo esto basándose en la más abyecta razón. ¿Cómo, entonces, mantener un proyecto moderno y humano basado en la razón ilustrada?

Las preguntas que empezaron a rondar el mundo académico se vieron acompañadas por adelantos científicos que cambiaron la forma en la que las personas se relacionaban con la sociedad, consigo mismas y con los demás. Somos animales de la técnica; esto se vio reflejado en la filosofía de Peter Sloterdijk (2012), para quien el hombre es un productor de sí mismo gracias a la modelación u

ortopedia humana que ha llevado a cabo a lo largo de la historia con instituciones como la escuela, con patrones religiosos y, más visible en la edad moderna, con transformaciones técnicas, artísticas y políticas que han reescrito la condición humana.

Así, mientras en la Edad Media el hombre se concebía a sí mismo como la nueva creación que debía asemejarse a Dios, en la edad moderna, con los procedimientos cristiano-humanísticos, empezó a recrearse una formación humana a partir de fuentes endógenas que modelan al hombre gracias a actividades repetidas con regularidad. Sobre este punto no se podría ignorar a Michel Foucault cuando habla de la sociedad disciplinaria, principalmente, pues fue él quien afianzó la relación entre el saber y el poder, visibles en el control que sobre el sujeto tienen las instituciones que permiten la emergencia de la segunda naturaleza del hombre.

En la edad moderna, empezó un régimen antropotécnico que reforma ontológicamente el territorio del sujeto. Al respecto, tomando postulados de Arnold Gehlen, Sloterdijk (2012) consideraba que el hombre no se adapta como otros animales orgánicamente al medio ambiente, sino que, yendo más allá de sí mismo, produce una segunda naturaleza, con lo que deviene como ser social necesariamente a través de la técnica y gracias a ella. Es decir que la técnica permite la modificación práctica de la realidad natural.

Es de suma importancia considerar el tema de la técnica como soporte de la modernidad. Además de Sloterdijk, Marshall Berman (1999) ya había enfatizado en esto, pues consideró cómo la transformación de la física, la industrialización, las alteraciones demográficas, la comunicación de masas, los movimientos sociales masivos y el mercado capitalista permitieron nuevos procesos sociales enmarcados en la modernización y nuevos valores y visiones, síntomas del modernismo, los cuales ayudaron a la configuración de una experiencia vital compartida llamada *modernidad*.

Hacia el siglo XVI en Europa, se empezó a experimentar la vida moderna, pero no fue sino hasta el siglo XX cuando esta comenzó

a desarrollarse en el arte y el pensamiento. Hay que recordar aquí que el ocio ha sido de suma importancia en las sociedades, pues permite la difusión de ideas que empiezan a configurar nuevas relaciones humanas. Podría hablarse del inicio del proyecto modernista gracias a la Ilustración en la época del Romanticismo, en la que los valores y las visiones modernas se instituyeron a través de la literatura, encargada de reencaminar a la humanidad en los Estados burgueses posteriores a la Revolución francesa. También, hacia el siglo xx pudo hacerse mella en la vanguardia del futurismo, ya que en 1908 Filippo Marinetti, poeta italiano, publicó un manifiesto en el que abogó por la fundición entre la máquina y el ser que crearía un nuevo mundo.

Una de las grandes críticas que Berman (1999) le hizo a la modernidad es que esta es una jaula de hierro vacía. Sobre esto ya había hablado Karl Marx, para quien la modernidad era radicalmente contradictoria, ya que había una relación dialéctica entre las nuevas fuerzas de la sociedad y los nuevos hombres modernos que no consideraban sus condiciones de existencia y relaciones recíprocas; Nietzsche también consideró esa contrariedad a través de la ausencia de valores y, a su vez, la abundancia de posibilidades a las que se enfrentaría el sujeto. En un proceso extremo de individualización, se crearon nuevos valores basados en la mediocridad como moralidad y en una parodia del pasado que desdibujaba el rol social del hombre moderno.

El problema de la modernidad, entonces, era que los seres humanos de la época no supieron qué hacer con su modernismo, convirtiéndolo en un monolito cerrado incapaz de ser cambiado por sus propios agentes. Además, volviendo al futurismo, la glorificación de la tecnología moderna sería acrítica, ya que la creación de lo no-humano solo desencadenaría el olvido del amor y de la moral, y el lanzamiento de la guerra como única higiene del mundo. Se daba con ello la exaltación de lo moderno, la exaltación de una máquina antihumana, pues “la modernidad

está constituida por sus máquinas, de las cuales los hombres y las mujeres modernos son meramente reproducciones mecánicas” (Berman, 1999, p. 17).

Sloterdijk, por su parte, no fue tan crítico con la técnica, pues para él esta es un “conjunto de acciones coordinadas estratégicas, reglamentadas y orientadas al logro de una finalidad precisa” (2012, p. 65) que se convierte en la inteligencia práctica del hombre. Por lo tanto, “no es, entonces, que el hombre haga ‘uso’ de la técnica, sino que el hombre es, en sí mismo, un animal técnico” (Sloterdijk, 2012, p. 65). Con esto, el autor señalaba que aunque en la edad moderna se intensifica la técnica, esta ha existido siempre en la naturaleza del ser humano, quien produce esferas o ambientes artificiales para poder subsistir.

Sin embargo, la defensa que hacía Sloterdijk de la técnica no implicaba una defensa del humanismo; para él, este sería definido por las culturas superiores, es decir, por una comunidad escritora que no genera una comprensión real de lo que es el hombre. Por ello, “para comprender qué es el hombre, se hace necesario ir más allá del humanismo mediante un ejercicio genealógico que nos remita a su antropogénesis” (Sloterdijk, 2012, p. 66). El desarrollo humano es entonces un ejercicio inmanente, pues la vida es una construcción semiotécnica de carácter autopoietico. Con esto, Sloterdijk vinculó la técnica con la semiósfera o espacio semiótico, según Lotman (1996), y con la poiesis de los románticos, en este caso ya no hablando solo de una producción de mundo, sino también de una producción de sí mismo; y concluyó con ello que el hombre es el creador del hombre.

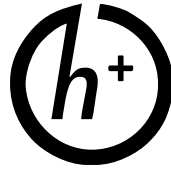
Entonces, mientras la antropotécnica se unía en el humanismo a las altas culturas, al dejarse operar y a la biopolítica, traducida como las técnicas del Gobierno sobre el hombre, la edad moderna se caracterizó por una autopoiesis que vela por la estética de la existencia, es decir, por las técnicas de gobierno que sobre sí mismo efectúa el ser humano, dándole así una mayor libertad al

individuo para su modificación y, con ello, para la optimización del comportamiento humano.

Este contexto implicó que el ser humano repensara su propia existencia después del humanismo, ya que, como lo expuso Nietzsche y luego lo retomó Foucault, el hombre ha muerto. Ello no implica la muerte de la humanidad en su estado más evidente, sino su interrogación histórica, preguntándose en primera instancia en *Las palabras y las cosas* (Foucault, 1974) por su origen, ya que el hombre no hace alusión al ser en sí mismo, sino a la construcción de un concepto que, ligado al de representación, permite una conjetura global del mundo en la episteme moderna. En sí, en *Las palabras y las cosas* la desaparición del hombre no ha acaecido en el mundo de una forma real. Pero el hecho de hablar de un inicio permite dilucidar un fin, por lo que Foucault habla sobre la hipótesis de que en el siglo xx el hombre se desvaneció gracias a la aparición de una episteme distinta a la moderna. Esto se puede observar, por ejemplo, en la etnología y el psicoanálisis, disciplinas en las que el hombre es puesto en duda y, por ende, entra en un espacio de dilución.

Con el desvanecimiento de la categoría de hombre, es posible que se empiecen a considerar nuevas formas de asir la humanidad. Rosi Braidotti, al respecto, consideró el antihumanismo que “consiste en desconectar el agente humano de su posición universalista, reclamándolo a rendir cuentas de, y a explicar las acciones concretas que está emprendiendo” (2015, p. 29). Recordemos aquí que Braidotti abrió todo un debate acerca del concepto de hombre, pues lo consideró un concepto hegemónico que configuró una realidad en la que el sujeto político debía ser europeo, blanco, heterosexual y, por supuesto, hombre. Con la aparición, después de la Segunda Guerra Mundial, de los estudios culturales y de género, empezó a haber una apertura hacia nuevas formas de ser, nuevas formas de subjetividad que subliman la pluralidad.

Figura 14. Símbolo del transhumanismo



Fuente: Antonu (2014).

En sí, el poshumanismo es una nueva producción de subjetividad autorregulada por el sujeto y no por la naturaleza, razón por la cual se convierte en la producción en sí misma de sujetos, de enunciación y de acción. Sobre esto se refirió Beatriz Preciado (2008) en su texto *Testo Yonqui*, pues el género se convierte en una producción técnica del cuerpo que responde a un sistema de significación políticamente regulado. El tecnogénero es, entonces, el cuerpo al servicio de la producción del capital. En este caso, se hablaría de biopolítica y no de estética de la existencia.

La biopolítica es vital para la comprensión de las nuevas subjetividades, pues ya no se enfocará en la domesticación del hombre, sino en la reconciliación entre el ser hombre y el ser animal. La vida será un lugar esencial de la política. Al respecto, se puede recordar que Sloterdijk (1999) embistió contra el humanismo en su principio de domesticación del hombre a partir de la lectura. La segunda naturaleza que impulsa el poshumanismo busca la modificación del territorio del sujeto, que en principio sería el propio cuerpo a través de la técnica. Los problemas de la nueva sociedad, para el autor, serán de orden zoopolítico, en el que existirán nuevas reglas para el parque humano como esfera técnica.

Acercamiento genealógico

Michel Foucault (1991), en su libro *Saber y verdad*, considera una nueva forma de hacer historia: la arqueología y la genealogía de

la historia, creando nuevos conceptos y soportes como la *episteme*. Este último será un concepto de suma importancia, pues permite una configuración distinta de los saberes a partir de problemas y, por ende, una configuración que no está determinada únicamente por la variable temporal. Las formaciones discursivas están instituidas en una época y en un tiempo, pero son los enunciados los que permiten vislumbrar los discursos que emanan de la historia. En este espacio, se hará un pequeño acercamiento genealógico al poshumanismo.

¿En dónde se encuentra el origen del poshumanismo?, ¿cuál es el quiebre de la historia que permite la emergencia de nuevos enunciados y, por lo tanto, de este nuevo saber? Como categoría, el poshumanismo podría rastrearse en la segunda mitad del siglo xx. Sin embargo, como problema, el poshumanismo podría tener dos orígenes: pudo emerger de la nueva condición humana que se estaba gestando en la filosofía; o pudo emerger de los adelantos científicos que se dieron gracias a la guerra. Sea cual fuere, la guerra aparece como punta de lanza para el poshumanismo, pues abre las posibilidades reales en el mundo de que esta se dé y, a la vez, es el lugar en el que se desprende el pensamiento occidental de la racionalidad que la permitió.

Podría decirse que el origen del poshumanismo se encuentra en el auge de la cibernética que se da con Norbert Wiener. Como señala Armand Mattelart (2002), la cibernética de Wiener permite considerar que la máquina puede manifestar pensamientos. Esta noción no es propia de Wiener, pues antes, entre los años 1500 y 1600, Bacon, por ejemplo, se refiere a la ciencia de lenguajes binarios que permitirían la creación de máquinas inteligentes. Con ello, se busca, principalmente, la automatización del razonamiento a partir de un lenguaje ecuménico. Más adelante, Leibniz también se referirá al tema, específicamente en la búsqueda del lenguaje universal a partir de los signos. Esto podemos observarlo en John Wilkins y su lengua analítica. Esto último será el punto de partida

de *Las palabras y las cosas*, de Foucault (1974), quien realizará una investigación arqueológica entre los siglos XVIII y XIX sobre la ruptura entre las palabras y las cosas que reorganizan la episteme en relación con categorías como *representación y hombre*.

Otro antecesor a Wiener es Julien Offray, quien en 1747 hablará del Hombre Máquina, elaborando una relación analógica entre la máquina y lo viviente, y considerando una visión orgánica de los mecanismos sociales. Condorcet, hacia la misma época, también hablará de una lengua con certeza geométrica y, con ella, de una inteligencia objetiva que permite una nueva relación con la historia, ya que podrían observarse frecuencias, predecir posibilidades y, en definitiva, realizar una filosofía totalmente determinista.

Ya en la era industrial, con la inmersión de la categoría de multitud, empieza a darse una división del trabajo, una mecanización del pensamiento, una gestión científica, una comunidad universal y una sociedad descentralizada (Mattelart, 2002). Henri de Saint-Simon, al hablar de la industria, señala que el Gobierno, como administrador de las cosas, al unirse con un sistema industrial, se adhiere a un determinismo técnico, derivado de la jerarquía de funciones en un organismo-red. Esto se da en un espacio dominado, primordialmente, por redes de comunicación. Hacia 1851, Charles Babbage, quien hablaría del poder inconmensurable de las máquinas de información en el mundo, colaboraría en la política oficial de ayuda a la innovación técnica que se adentraría, junto a la estadística, en la física social.

Todo esto se condensaría en una de las máximas de Wiener: que el centro de la sociedad no es el ser humano, sino la posibilidad de comunicación. Por ello, Mattelart —refiriendo una cita de Tarde de 1890— señala que:

El siglo XIX, con la aceleración de la velocidad de los flujos de información y comunicación, ya ha dado a luz a una opinión de dimensión planetaria y la aparición de los ‘públicos’ modernos

es el resultante de medios de comunicación que no dejan de ampliar el ‘círculo social’ por encima de todas las barreras de clanes, de clases, de confesiones, de Estado [...], hasta los límites del género humano. (2002, p. 42)

La información y la comunicación, entonces, permitirán que los límites de lo humano sean cada vez menos visibles. De esto se dará cuenta Wiener en su texto *Cybernetics: Or control and communication in the animal and the machine*, publicado en 1948, en el que lo importante no es quién se comunica sino cómo lo hace y, más necesario aún, si efectivamente puede hacerlo. Es por ello que después de la cibernética, otras disciplinas fundamentales para el desarrollo del poshumanismo serían la inteligencia artificial y la neurociencia, que permiten un acercamiento profundo al cerebro humano para así comprender cómo generar un pensamiento de imitación en las máquinas.

Hay que señalar en este punto que la máquina no es solo un ser poshumano. El hombre también está sujeto a los avances biotecnológicos a partir de la superación de las limitaciones propias de lo humano (Chavarría, 2013). Sobre esto principalmente ha explorado el transhumanismo que, según Teresa Aguilar, busca la inmaterialidad de la humanidad, es decir que plantea “un ser trascendental, abstracto, puro, para lo cual no necesita un anclaje humano de tipo orgánico, sino que más bien este se resuelve en impedimento para la existencia posbiológica, por lo que se hace necesaria su supresión” (2008, p. 70).

Sobre el poshumanismo, refiere Aguilar (2008) que este busca una hibridación entre el humano y la máquina, en la que priman las facultades de la segunda sobre el primero. La concepción que aquí se tiene sobre poshumanismo tiene mucha relación con los postulados de Rosi Braidotti, para quien este es el programa filosófico del transhumanismo. Gilbert Hottois (2016), al hablar del transhumanismo, pareciese estar hablando de lo que aquí

comprendemos por poshumanismo, pues habla del perfeccionamiento del hombre como continuación de un humanismo evolucionista. Es decir que en este no solo se contemplan aspectos del carácter tecnológico y científico, sino también cómo este mejoramiento obedece a una nueva racionalidad o a un nuevo saber.

Norbert Wiener, en 1948, congregará en la cibernética dos proyectos alternos que enfatizaban en la disolución de la diferencia entre las máquinas y los hombres: por un lado, el proyecto bélico que buscaba el mejoramiento de las máquinas en, por ejemplo, el disparo de proyectiles; por otro, la búsqueda de una nueva subjetividad, de una nueva racionalidad, en este caso posmoderna. Rosi Braidotti, en su texto *Lo posthumano*, señala que el poshumanismo es “la condición histórica que marca el fin de la oposición entre humanismo y antihumanismo, y que designa un contexto discursivo diferente, mirando de modo más propositivo a nuevas alternativas” (2015, p. 42). Para llegar a esta premisa, Braidotti hace referencia al humanismo, que se sedimentaba sobre una lógica binaria entre la identidad y la alteridad, pregonando el progreso racional; y al antihumanismo, que está contra el ideal humanista, es decir, contra la concepción liberal individualista, la humanidad abstracta y la blancura triunfante.

El poshumanismo hace énfasis en la decadencia del humanismo, pero no recae en la retórica antihumanista, ya que lo que busca es generar modelos alternativos de ser humano. Dentro de sí, el poshumanismo reintegra la complejidad científico-tecnológica, la subjetividad política y la economía y el gobierno, además del plano de lo moral. Sobre esto, señala Gabriela Chavarría (2013) que el poshumanismo es una transformación de la noción de la naturaleza humana, gracias a los descubrimientos sobre el cerebro y a los desarrollos biotecnológicos que se han dado, por lo que se empieza a reflexionar sobre un nuevo ser humano.

En esta nueva forma de ser humano tanto máquinas como humanos adquieren el mismo estatus ontológico. Norbert Wiener

descorporeiza la razón, ya que esta no es exclusiva del cuerpo humano (Chavarría, 2015). Que se borren las fronteras entre lo humano y lo no humano permite que la tecnología se mezcle con la biología humana; esta es la “base del sueño del pensamiento poshumanista” (Chavarría, 2015, p. 100). Con ello, entenderemos aquí por transhumanismo a la búsqueda de la superación de las limitaciones biológicas a través del progreso tecnológico. Es decir que busca modificar la biología humana, por ejemplo, para darle una mayor longevidad a la vida de los hombres.

El transhumanismo se ocupa del mejoramiento de la vida a través de la biotecnología. El poshumanismo, por su parte, es un cambio de los sujetos desde una mirada social, biológica y tecnológica. Peter Sloterdijk dice sobre esto que el poshumanismo es la búsqueda del mejoramiento del ser humano a través de la técnica. El hombre es artífice de su propia producción, a través de algo que se ha venido a llamar la *antropotécnica*. El poshumanismo busca que el humano se supere a sí mismo, no que se extinga.

Con todo esto, podría decirse que el poshumanismo se convierte en un espacio problemático que enaltece nuevas formas de subjetivar al hombre y a otros seres orgánicos y no orgánicos. Aquí la relación entre el robot y el animal es fundamental, pues ambos son propuestos para esta época como sujetos de derecho. Aunque en el caso de los animales, la premisa anterior se interioriza como algo natural; hablar de cuál es el lugar del robot, del *cyborg*, de la máquina en la posmodernidad sigue siendo complejo, empezando por el hecho de que aún estos parecen más reflejos de la ciencia ficción que de la realidad.

Pero el hecho de que haga parte de la ciencia ficción no implica que no tenga una repercusión en el mundo contemporáneo, pues la academia ha empezado a devaluar la categoría de la ilustración del hombre para buscar una que sea más amplia y que reivindique otras formas de ser en el mundo.

Aproximación cultural: el poshumanismo y las nuevas subjetividades

El hombre ha muerto y con él, la subjetividad humanista. Esta es la posición, por ejemplo, de Rosi Braidotti, quien señala que la identidad humanista ha menguado debido a la poca disposición de adaptabilidad que tiene con la historicidad contemporánea. Pero si ya no existe el hombre tal como se concibió durante casi tres siglos, ¿de qué tipo de subjetividad hablamos cuando escribimos sobre lo poshumano?

José Enrique Ema López, en su texto *Posthumanismo, materialismo y subjetividad*, plantea que la emergencia de una nueva subjetividad poshumana parte del debilitamiento del sujeto humanista, a raíz de tres aspectos principales: “Su carácter de fundamento universal ético político; de origen o fuente de la acción; y su autonomía y transparencia” (2008, p. 125). Lo primero hace referencia a la universalización de una forma de ser humano muy concreta (blanco, occidental, heterosexual y varón), que no permite la pluralidad, sino que desemboca en relaciones de dominación. Lo segundo hace referencia a la indeterminación de las fronteras que separan lo humano de lo no humano. Lo tercero hace referencia a la reacción ante la idea de que el hombre está solo en el mundo, que es una entidad independiente que no depende de las relaciones contextuales que mantiene.

La subjetividad moderna se ve así atacada, pues no es una categoría suficiente para abarcar la realidad contemporánea. Esto se ve intensificado con la disolución de la barrera entre lo humano y lo no humano, que rompe con un principio fundamental del humanismo y, por ende, de la modernidad: el antropocentrismo. El hombre ya no será en esta época el centro del mundo, pues se configuran nuevas formas de ser más allá de lo humano y se reconoce que el humano hace parte de una red compleja no solo

semiótica, sino también ambiental, dependiendo de hasta los más pequeños organismos de la tierra.

Esta apertura ha permitido una separación de la naturaleza del ser humano que puede buscar su mejoramiento a partir de la intromisión de la tecnología o de la manipulación genética; además de la aparición de nuevas máquinas que se busca que sean pensantes. Las categorías de robot, *cyborg* y androide, entre otras, empiezan a tomar mayor fuerza en el mundo académico, pues permiten pensar de maneras diversas a una nueva poshumanidad.

Mientras el robot busca la imitación del ser humano en la máquina, el *cyborg* busca la apropiación de tecnologías de la máquina en el hombre. Sobre los robots, hay que decir que han sido de suma importancia para el desarrollo de la inteligencia artificial y de la neurociencia, pues es por la búsqueda de máquinas pensantes que estos estudios se han abocado a la comprensión del cerebro animal y humano. Basta ver los adelantos del Blue Brain que emulan el funcionamiento del cerebro de un ratón, lo cual ha logrado la comprensión de procesos complejos del pensamiento sobre los que había especulaciones más que adelantos.

Para ejemplificar dicho tema, se puede hacer mención de los adelantos robóticos de Hiroshi Ishiguro, director del Laboratorio de Inteligencia Robótica en la Escuela de Ingeniería de la Universidad de Osaka. Ishiguro creó una copia de sí mismo a través de la figura del robot. No solo se parece físicamente a Ishiguro, sino que además su creador manifiesta querer emular sus pensamientos en él para poder conocerse a sí mismo y, con ello, develar qué es eso de ser humano.

Sobre los *cyborgs*, estos buscan la inmersión de adelantos tecnológicos o genéticos que permitan el mejoramiento del ser humano. Al respecto, existen algunos tópicos específicos que han sido importantes en este mejoramiento. El primero consiste en la trascendencia del ser humano con la búsqueda de la no-muerte o de una vida más longeva. El segundo, que ha sido ampliamente desarrollado, es

el de la memoria, ya que se busca que el ser humano sea capaz de contener mayores cantidades de información. El tercero tiene que ver con prótesis para personas con enfermedades degenerativas o que han perdido alguna parte de su cuerpo, ámbito en el cual se encuentran principalmente los adelantos del Ejército.

La realidad de los *cyborgs* se puede observar en individuos como Neil Harbisson, quien nació con monocromatismo y decidió crear un dispositivo electrónico llamado Eyeborg, que le permite ver el mundo en tetracolor. Este dispositivo, incrustado en su cabeza, le permite escuchar colores. Harbisson es considerado el primer *cyborg* del mundo, y se ha convertido en un referente de los derechos de este tipo de subjetividades, ya que concibe, por ejemplo, que el Eyeborg no es un aparato electrónico, sino un órgano que le permite al individuo diseñarse a sí mismo.

Las nuevas subjetividades que nacen del poshumanismo han traído consigo perspectivas que recaen en la siguiente pregunta: ¿quién o qué constituye un sujeto moral? Hablar de subjetividad es referirse a un sujeto que no solo aparenta tener derechos, sino que también tiene una voluntad que le permite decidir y, por lo tanto, tener responsabilidades morales ante el mundo para así ser llamado sujeto de derechos. Esta es la discusión, por ejemplo, de David Gunkel (2012), quien revisa el paso del animal-máquina de Descartes, falto de razón alguna y al servicio del humano, hacia el actual reconocimiento de los derechos, primero, de los animales y, luego, de los robots.

La cuestión moral en las máquinas está mediada por diferentes actores: el creador, el programador, el diseñador y la máquina en sí misma. Hablar de que la máquina es un sujeto moral implicaría preguntarse, como lo han hecho desde Norbert Wiener hasta Marvin Minsky: ¿piensan las máquinas? Para Wiener, las máquinas tienen la capacidad de pensar, puesto que tienen la capacidad de aprender. Las máquinas generan un proceso de retroalimentación no lineal ya que, después de ser determinadas

por sus programadores, ellas pueden decidir por sí mismas cómo mejorar su funcionamiento valiéndose de la experiencia que han venido acumulando. Mientras tanto, para Minsky, las máquinas parece que piensan, pero realmente no lo hacen, pues solo están imitando la inteligencia humana.

En 1950, Alan Turing propuso el test de Turing, que consiste en probar si una máquina puede o no exhibir una inteligencia similar a la del ser humano, a través del encubrimiento de su existencia no orgánica. Así, lo que prueba el test es si una máquina puede engañar a un ser humano haciéndose pasar por tal. En esta prueba, prima también la pregunta de si las máquinas piensan y, más aún, si pueden engañar a una persona. Se dice que en el 2014 un *chatbot* logró pasar el test de Turing durante un evento organizado por la Universidad de Reading (Reino Unido); en este test, los evaluadores pueden o no ser engañados por los *bots* para hacerlos creer que son humanos. Creado por Vladimir Veselevo y Eugene Demchenko, 'Eugene Goostman', un *bot* que emula la personalidad de un niño de 13 años, logró engañar al 33% de los jueces, lo que llevó a considerar a la comunidad científica que había rebasado el test de Turing.

Tanto Wiener como Minsky consideran que la máquina puede imitar la inteligencia humana y desde ahí, siendo Wiener más optimista, crear una inteligencia artificial. Sin embargo, como se insinuó con anterioridad, la inteligencia viene acompañada de diversos procesos que hacen que esta se complejice. Por eso, una pregunta sobre la subjetividad de la máquina está instaurada en la moral, pues esta deriva de una de las grandes obsesiones de los científicos de la época: la generación artificial de la consciencia.

Si esto pudiera lograrse, en palabras de Gunkel, los robots serían tanto sujetos de derechos como de deberes. Con ello, se respetaría su subjetividad y, a la vez, se les darían responsabilidades éticas en las interacciones sociocibernéticas en las que participen. En cuanto a los *cyborgs*, Josep Vives-Rego y Francesc Mestres Naval hacen una revisión sobre cómo la biotecnología, la biónica y la medicina han

estado ligadas a esta nueva forma de ser humano, curando patologías o aumentando las capacidades biológicas humanas. Aunque pueden parecer nobles los intereses de los *cyborgs*, estos autores consideran dos temas proclives al dilema ético. El primero tiene que ver con el deseo, ya que a ciencia cierta nadie conoce qué hay tras esto y, por ende, cuáles podrían ser sus consecuencias. El segundo se refiere a la desigualdad que podría introducir en el mundo esta nueva subjetividad, ya que algunos podrían aumentar sus capacidades mientras otros no, creando nuevas clases sociales.

Este último tema ha sido una crítica constante al poshumanismo, específicamente a Peter Sloterdijk, quien fue acusado por teóricos como Jürgen Habermas de usar la jerga nacionalsocialista a la hora de hablar del parque humano. Esto se debe, principalmente, al uso que Sloterdijk les da en su texto a palabras como *animal humano*, *cría*, *domesticación* y *selección*, las cuales la academia consideró que estaban proclamando un proyecto eugenésico a partir del mejoramiento humano que creara una suerte de razas superiores e inferiores. Esta noción está ampliamente ligada al modelo económico que impera en el mundo, en el cual no todos quedarían cobijados por los beneficios de la tecnología.

Sloterdijk (2004) da una amplia respuesta a estas críticas en su libro *El sol y la muerte: investigaciones dialógicas*, pero no me detendré en él por ahora, ya que más allá de las imputaciones al autor existe una preocupación abierta de la comunidad sobre cómo se están configurando estas relaciones poshumanas en el espectro del capitalismo. Sobre esto, José Enrique Ema considera que:

Podemos acercarnos al poshumanismo también a partir de su estrecha vinculación entre algunos de sus presupuestos sobre el debilitamiento racional de la subjetividad y las formas de dominación en nuestro contexto capitalista contemporáneo. Y aquí conviene precisar que entendemos por capitalismo contemporáneo no solo una forma determinada de organización de los modos de

producción —un sistema económico constituido sobre la lógica desigualitaria de la acumulación de beneficio—, sino también como un modo de producción de: (1) un tipo particular de vínculo social mediado por la promesa de completud frente a cualquier experiencia de límite y vulnerabilidad mediante la disposición infinita de objetos (técnicos-científicos y otros, todo se hace disponible como mercancía); y (2) de una subjetividad deseante asfixiada por la obligación de ser feliz en todo momento (por ejemplo, bajo el imperativo de ‘ser uno mismo’ para paradójicamente escoger libremente aquello a lo que se nos obliga. (2008, p. 126)

El capitalismo, para teóricos como Ema, se ha apropiado de las herramientas críticas que construyeron, por ejemplo, las miradas posestructuralistas del mundo, fragmentando con ello la subjetividad y haciendo proliferar las diferencias que disuelven al individuo y a la comunidad. Esto se puede observar en la precarización del empleo, ya que hay una refundación de las relaciones laborales en la actualidad, en las que la ruptura temporal y espacial que permiten las redes informáticas ha desmejorado las condiciones de los empleados en vez de mejorarlas, creando un espacio de explotación que olvida los derechos logrados en la modernidad.

Sobre esto, Yuval Noah Harari piensa que de la mano de las innovaciones tecnológicas vienen disrupciones en la realidad tal como la conocemos, de índole económica, cultural y política, con lo cual las personas se preguntarán cómo se debe lidiar con el surgimiento y el enaltecimiento de la biotecnología y la inteligencia artificial. Son muchas las cuestiones a las que se enfrenta la sociedad en relación con la irrupción del poshumanismo en el mundo; de orden cultural, afectivo, cognitivo, económico y político. Sin embargo, las condiciones reales de la situación irán orientando la reflexión, pues esta tiene una particularidad propia de su relacionamiento con la ciencia ficción que ha recreado la literatura y el cine: una suerte de fatalismo, de catástrofe, de hecatombe en la

que el ser humano simplemente dejará de existir. Aunque la pregunta seguirá existiendo, pues entre la ciencia ficción y la realidad todavía hay brechas infranqueables.

Conclusión

En este capítulo, se ha intentado mostrar la complejidad de la categoría de poshumanismo. Son muchos los autores que se refieren a este concepto de forma ligera, considerándolo a partir de una significación básica que olvida la complejidad tras de sí. El poshumanismo es un proyecto humano que se ha venido gestando desde el siglo XX y que responde, paradójicamente, tanto a las necesidades armamentistas de la guerra, como a una forma de afrontar la crisis que dejó la racionalidad moderna que había imperado en el mundo occidental desde la Ilustración.

Hablar del poshumanismo es considerar aspectos de orden científico y filosófico, pero también de orden político, económico y social. La aparición de nuevas formas de comprender al humano y de nuevas subjetividades trae consigo una reflexión profunda sobre quiénes somos y qué queremos ser en un futuro, en clave de la aparición de la tecnología, la biología genética y molecular, y los estudios neurocientíficos y de inteligencia artificial. Solo descubriendo qué es lo que nos hace humanos podremos contemplar con mayor claridad al poshumanismo; de lo contrario, seguirá siendo un proyecto más propio de la ficción que de la realidad.

Este capítulo se instituye como una reflexión compleja acerca del poshumanismo y está acompañado por otro capítulo de reflexión sobre los imaginarios sociales que existen en torno al poshumanismo en la sociedad. Para ello, se revisará qué son los imaginarios sociales y cómo se relacionan actualmente con el poshumanismo, en busca de darle un viso más de complejidad a la problemática.

Imaginarios sociales sobre el poshumanismo

De un tiempo acá se ha comenzado a hablar de lo poshumano, pero no solo en las ciencias naturales, también en las sociales y en las humanas. Ello se debe a que es un concepto transdisciplinar que hace hincapié en lo imaginativo y en lo real. Por ejemplo, el desarrollo de un robot es un evento científico que conjuga dentro de sí desarrollos del cognitivismo, de la ingeniería robótica, de la cibernética y de la inteligencia artificial; pero también atrae hacia sí a las ciencias humanas y sociales al preguntarse por estos modos alternativos de ser sujeto, por sus fronteras y los desafíos que representan para la humanidad.

Este ha sido el tema de pesquisa en el capítulo anterior, titulado “Una aproximación al poshumanismo”, de mi autoría, en el que se hace una revisión del concepto de lo poshumano en relación con distintas vertientes, con el fin de darle al concepto una mirada más compleja de la que usualmente se le da. El presente capítulo se pregunta específicamente por la forma en la que las personas observan el poshumanismo, ya que los imaginarios sociales y las

representaciones que desde allí se recrean son posibilitadoras del desarrollo de lo que se enunció anteriormente. Se buscará entonces una definición de los imaginarios sociales, de la representación, de lo poshumano y de la conjugación de todo esto en la realidad histórico-social.

Los imaginarios sociales

Cornelius Castoriadis (1989), en su texto *La institución imaginaria de la sociedad*, considera cómo se construyen las sociedades histórico-socialmente, es decir que se pregunta qué hace que una sociedad dada sea lo que es y se oriente de ciertas maneras. Para ello, inicia con una distinción de la forma como se aprehenden los conocimientos de los objetos en cada etapa histórica del hacer cognoscente, entre las cuales está la lógica identitaria y los imaginarios sociales.

La lógica identitaria hace referencia a una lógica heredada, es decir, concibe las relaciones sociohistóricas como determinadas y determinantes de un ser. Las cosas existen previas al pensamiento, por lo cual las cosas propias del primer estrato natural son organizables y a la vez están organizadas. Para hacer una distinción entre la lógica heredada y los imaginarios sociales, Castoriadis hace referencia al término *magma*. El magma es un cúmulo de elementos que en principio parece caótico. Sin embargo, para encaminar este magma existen dos vías: la primera, de la lógica identitaria, es una vía de imposición de una organización en conjuntos a un primer estrato; la segunda hace referencia a la institución de un magma de significaciones imaginarias sociales.

Las significaciones imaginarias sociales son significaciones en el lenguaje. Esta significación en el lenguaje se desliga de la lingüística canónica, que hace referencia a una designación identitaria entre el significado y el significante, lo connotado y lo denotado. Por su parte, en el imaginario social la palabra remite a un referente

que, a su vez, se remite virtualmente a la totalidad de las manifestaciones sociohistóricas. El referente es, entonces, indefinido, indeterminable y abierto. En el magma, las significaciones son indefinidamente determinables, por lo cual, aunque existe una organización, nada está determinado previo a la significación.

En ese sentido, el objeto como referente es coconstituido por la significación imaginaria social. Es gracias al imaginario social que el objeto y su relación con la referencia son dados. Por ello, la sociedad instituye imaginarios sociales que pone en funcionamiento a través de esquemas operadores. La significación hace posible que el individuo realice una representación perceptiva que define cuáles y qué son las cosas. En otras palabras:

Las significaciones no son evidentemente lo que los individuos se representan, consciente o inconscientemente, ni lo que piensan. Son aquello por medio de lo cual y a partir de lo cual los individuos son formados como individuos sociales, con capacidad para participar en el hacer y en el representar/decir social, que puede representar, actuar y pensar de manera compatible, coherente, convergente incluso cuando sea conflictual. (Castoriadis, 1989, p. 323)

El imaginario social es inmanente a la sociedad dada. Por tanto, el imaginario social es condición de lo representable y lo factible, por lo que existe una complementariedad esencial de las representaciones. Se convierte entonces en la posición primera de lo histórico-social, como manifestación en la sociedad dada que instaaura condiciones y orientaciones comunes de lo factible y lo representable. En lo indeterminado del imaginario social, en su inconsciente, se encuentra la creación incesante de la realidad.

Para Castoriadis, la historia se pregunta por lo que nos hace ser humanos, pero siempre desde un ejercicio de autocreación. Pareciera ser que no es sino hasta que aparece la pregunta que nos

concebimos como humanos. ¿Quién soy?, se preguntaría un niño en sus primeros años de edad; la conciencia sobre su propia existencia e identidad hace parte de un imaginario primigenio sobre el ser en sí mismo. Todo lo que el niño considera en sus primeros años de edad parte de un ejercicio inconsciente, en el cual está el magma. De allí toma sus imaginarios sociales sobre el mundo, esos que no están preestablecidos a su existencia pero que se crean conforme aquel interactúa con ellos.

Eso son los imaginarios sociales; no una representación del mundo, una forma primaria de asirlo. Al respecto, señala José Cegarra (2012) que los imaginarios sociales se distancian de la representación social (entendida desde los postulados de Serge Moscovici), pues esta hace referencia a la forma como el mundo se vuelve inteligible a partir del conocimiento, y para ello se necesita conferirla de una categoría de signo a un objeto cuando este es conocido; la representación social hace referencia a una interacción previa con el objeto, por lo que es un ejercicio de precodificación.

Por su parte, el imaginario social es una matriz de sentido que se determina hegemónicamente, ya que impone una lectura de la vida social. Es un esquema interpretativo que está en constante autocreación gracias a las condiciones históricas dadas. La distinción entre representación social e imaginario social podría ser eminentemente lingüística, pues como se ha señalado antes, los imaginarios sociales se desligan de una visión clásica de la lingüística, ya que no hacen referencia al proceso de designación identitaria de los objetos, proceso que sí realiza la representación social.

El imaginario social cuenta, entonces, con las siguientes características (Cegarra, 2012):

- Es un esquema interpretativo de la realidad.
- Está socialmente legitimado.

- Cuenta con una manifestación material como discurso, símbolo, actitud y conocimiento legitimado, entre otros.
- Está históricamente elaborado y, a su vez, es modificable.
- Es una matriz de cohesión y de identidad social.
- Se difunde a través de las instituciones sociales.
- Está comprometido con los grupos hegemónicos (aunque existen imaginarios sociales dominantes y dominados).

Sobre esto, cabe considerar que, aunque hay una relación etimológica entre imaginación e imaginario, estos no son lo mismo. Mientras la imaginación hace referencia a una actividad mental expresada a través de imágenes, es decir, a la forma como un individuo representa, imita o recrea la realidad en su mente, el imaginario hace referencia a una gramática, una matriz, un magma, un esquema referencial para interpretar la realidad que se legitima socialmente a través de una construcción intersubjetiva históricamente dada (Cegarra, 2012).

Para finalizar este primer apartado, quisiera retomar una de las premisas iniciales de este texto: que lo poshumano está considerado por las ciencias naturales, humanas y sociales, siendo entonces un concepto transdisciplinar. Con esto, se pone en consideración la necesidad fundamental de que los avances científicos estén mediados por la reflexión social y humana de sus implicaciones en el mundo. Maffesoli, al respecto, asegura lo siguiente:

Urge que el discurso sobre lo social escuche con más atención al discurso de lo social, aunque la incoherencia de este pueda molestar a las inteligencias rigurosas formadas en el racionalismo de las Luces. El rigor excesivo se aleja de lo real y la advertencia de Leibniz tiene actualidad para el sociólogo: *cave a consequentiariis*: cuidado con los engaños de la lógica, que ciegan ante la labilidad de las cosas, ante su avance dificultoso. (1993, p. 52)

Narrativas sobre lo poshumano

Al abordar los imaginarios sociales, son muchas las visiones negativas en torno a la intervención biotecnológica de los cuerpos. Lo expuesto se debe, principalmente, al nacimiento de la idea de intervención corporal como una narrativa de ficción. Clásicas películas de ciencia ficción como *La mosca*, de David Cronenberg, o *Terminator*, de James Cameron, son referentes de la mirada negativa sobre la biotecnología. En la primera, un hombre interviene molecularmente su cuerpo, combinando su ADN con el de una mosca, pero esto no lo lleva a ser un superhombre sino un monstruo que se debe destruir. En la segunda película, las consecuencias de la tecnología sobre la humanidad son nefastas: en el año 2029 la humanidad ha sido esclavizada por las máquinas robóticas; sin embargo, hay una resistencia liderada por John Connor, a quien Skynet trata de asesinar volviendo atrás en el tiempo e intentando eliminar a Sarah Connor, su madre, antes de que John sea concebido. En ambas narrativas, existe un principio de pesimismo en torno al poshumanismo.

Otro ejemplo relevante es el de *Soldado universal*, película dirigida por Roland Emmerich en 1992. Esta película narra algo habitual al contemplar el poshumanismo: los avances de la guerra han sido los avances de la tecnología. Un claro referente de esto es la teoría de control y comunicación de las máquinas de Norbert Wiener, que nace de la necesidad de que los bombardeos realizados por los aviones en la Segunda Guerra Mundial fueran más efectivos, buscando un punto de objetividad alto en el proceso.

Las tres películas mencionadas responden a diversos problemas del poshumanismo: *La mosca* está relacionada con los avances genéticos y sus consecuencias, que pueden llegar a ser negativas, pues no hay un control real de lo que puede llegar a pasar tras la

modificación molecular del cuerpo. Son muchas las películas de terror que han tomado este tema como enfoque narrativo, pues hacen énfasis en lo monstruoso. Basta pensar en *Frankenstein o el moderno Prometeo*, obra icónica de Mary Shelley llevada al cine ininidad de veces. El doctor Frankenstein, científico y protagonista de esta novela de inicios del siglo XIX, es un hombre que desprecia la naturaleza y le da un lugar de privilegio a la técnica y al conocimiento, hasta que le da vida a una criatura que va contra los designios de Dios y que altera el orden natural de las cosas, por lo que es castigado.

Figura 15. Cartel película *Frankenstein*



Fuente: Universal Studios (1924).

Esta búsqueda de moralejas en el cine y la literatura con respecto a la tecnología y la genética y su uso desmesurado puede ser la respuesta que da el miedo a lo desconocido. Robots, monstruos, máquinas superinteligentes, son los avatares del fin de la humanidad según las estéticas modernas, acción que ha desencadenado referentes sumamente negativos sobre el poshumanismo.

Terminator y *Soldado universal* son narrativas estrechamente relacionadas con los avances bélicos que permitió la tecnología y con la forma como el mejoramiento del humano a través de la figura del *cyborg* lo priva de sus sentimientos. Este es otro de los grandes temores del poshumanismo: que la tecnología no solo mejore al ser humano, sino que al mismo tiempo se apropie de su naturaleza creando algo totalmente deshumanizado. Se podría incluso pensar en películas más recientes como *Ex Machina*, escrita y dirigida por Alex Garland, y estrenada en el 2015. En esta película, tenemos tres personajes y un escenario: Caleb es un programador que tiene la tarea de verificar si Ava, una humanoide creada por Nathan, ha sobrepasado o no el test de Turing. Ava va a pasar con creces este test, pues a través de la imitación de sentimientos humanos logra manipular a Caleb para que la libere de su prisión. Y es que no hay mejor analogía para el poshumanismo que esta: ¿qué pasará cuando liberemos la inteligencia artificial de su prisión y se le dé rienda suelta a una nueva subjetividad desligada de los humanos y de su dominación?

Aunque parecieran ser muchos los referentes negativos que existen sobre el poshumanismo, hay narrativas que recrean las bondades de la presencia de estos nuevos seres en la realidad. Al respecto, cabría recordar las leyes de la robótica de Isaac Asimov, las cuales rigen el desarrollo tecnológico actual:

Ningún robot causará daño a un ser humano o permitirá, con su inacción, que un ser humano resulte dañado.

Todo robot obedecerá las órdenes recibidas de los seres humanos, excepto cuando esas órdenes puedan entrar en contradicción con la primera ley.

Todo robot debe proteger su propia existencia, siempre y cuando esta protección no entre en contradicción con la primera o la segunda ley.

Estas leyes son retomadas por la película *El hombre bicentenario*, dirigida por Chris Columbus y llevada al cine en 1999. Es importante considerar la fecha de su estreno, pues fueron muchas las narrativas apocalípticas que se dieron antes del cambio de milenio, cuando se creía que las máquinas se apoderarían de la humanidad. Sin embargo, esta película ahonda en cómo un robot dispuesto para el servicio de los humanos empieza a crear por sí mismo emociones que lo hacen emprender una lucha por sus derechos. *El hombre bicentenario* puede relacionarse con *Yo, Robot*, dirigida por Alex Proyas y llevada al cine en el 2004, ya que ambas tienen algo en común: están basadas en libros de Isaac Asimov. Las dos se preguntan por los límites morales de los robots y por su inmersión como sujetos en la sociedad, de la cual son ampliamente excluidos a causa del miedo que sobre ellos se ha erigido.

Una última película que aborda de manera más humana a los robots, los *cyborgs* y los humanoides es *Blade Runner*, un clásico de Ridley Scott estrenado en 1982 y que, similar a las dos películas nombradas antes, está basado en un libro: *Sueñan los androides con ovejas eléctricas*, de Philip K. Dick. En esta película distópica, Rick Deckard, viejo Blade Runner, es contratado por Tyrell Corporation para eliminar humanos artificiales llamados ‘replicantes’, que se han levantado contra una de las colonias de humanos donde eran esclavizados. La lucha de los replicantes estará relacionada con sus derechos, pues el simple hecho de tener una longevidad determinada los hace estar en un lugar no-humano de alta gravedad. La pregunta central de la película está en los sentimientos de los replicantes, pues Rachel, mujer que pasa el test de Turing, se enamora de Deckard y sostiene una relación totalmente humana con él. Al final, los replicantes parecen ser más humanos que los humanos no solo en sus capacidades físicas aumentadas, sino también en los sentimientos y la empatía que exhiben.

Hay otra mirada del poshumanismo que va más allá del hombre-máquina y que se pregunta por términos más avezados

como la realidad simulada que lleva al ser humano a darle prelación a su mente sobre todas las demás cosas. *Matrix*, dirigida por las hermanas Wachowski y estrenada en 1999, es prueba de esto, ya que nos lleva a un mundo dominado por las máquinas, en el que los seres humanos se convierten en baterías mientras viven en la *matrix*, un programa que existe como realidad simulada de lo que antes fue el planeta Tierra. Esta película, de corte filosófico, se pregunta por cómo el ser humano concibe su realidad y si algo que percibimos como real puede serlo aun cuando sea simulado. Recordemos ahora que uno de los postulados centrales del transhumanismo es el abocamiento de la vida a lo mental y, con ello, la obsolescencia del cuerpo humano.

La obsolescencia del cuerpo humano se ha convertido en uno de los grandes temores que generan estas narrativas. Basta nombrar una película infantil como *Wall-E*, en la que se observa una sociedad decadente que se ha apoyado tanto en la tecnología que ya no requiere ni siquiera de la movilidad, lo que hace de su cuerpo algo totalmente inútil. ¿Cómo enfrentarse a narrativas científicas que consideran necesaria la superación de algo que pareciera hacernos humanos como lo es nuestra materialidad?

Son muchas las narrativas que tocan el tema del poshumanismo en sus argumentos. Sin embargo, se han enunciado aquí algunas que nos permiten apreciar una mirada tanto positiva como negativa de la relación con nuevas subjetividades de robots, *cyborgs* y androides. Estas narrativas no son solo elementos de consumo y de ocio, sino que además configuran una manera de pensar en lo real a partir de la ficción. Recordemos aquí que, por ejemplo, en la época victoriana fue de suma importancia la publicación de libros de escritores como Jane Austen, pues recrearon una ficción doméstica que promulgó una división de roles de género, sostén mismo de la burguesía y, por lo tanto, de la modernidad. Las estéticas no son solo representaciones estáticas del mundo; pueden llegar a cambiarlo, pues crean nuevos valores e ideas que operan

cognitivamente en las personas. Que las opiniones sobre el poshumanismo estén tan divididas tiene relación con la forma como el arte percibe un problema que, aunque hace un tiempo parecía lejano, hoy está más cercano que nunca.

Sobre los imaginarios sociales del poshumanismo

En relación con conceptos como poshumanismo, hay que tener en cuenta que para Castoriadis la historia es un ejercicio de autocreación más que de creación. Así, esta categoría analítica responde a un ejercicio de autoconciencia de los seres humanos, lo cual se puede rastrear de la siguiente manera. Primero, con la cibernética se estudian los sistemas de comunicación y la regulación automática en los seres vivos, que luego es aplicada a sistemas mecánicos o electrónicos. Segundo, la inteligencia artificial ha buscado la comprensión del cerebro y sus procesos cognitivos para así desarrollarlos en máquinas. Todo esto ha permitido que la neurociencia se erija como un espacio disciplinar importante para el desarrollo de cualquier conocimiento, llevando la discusión a la forma como el sujeto aprehende su mundo histórico-social.

El imaginario social que sostiene a la sociedad actual está abierto hacia nuevas formas de comprender al ser, abriendo sus posibilidades hacia vidas orgánicas e inorgánicas. Lo que hace a un ser, más allá de sus componentes químicos, es su capacidad para pensar y razonar en el mundo, lo cual se relaciona con dos procesos paralelos: la maquinización de lo humano y la humanización de la máquina. Con la cibernética, la tecnología, la biología, la neurología y otras disciplinas más, existe la posibilidad histórica de una relectura del cerebro y del cuerpo, humano y no humano. Señala Niño (2010) que los seres humanos pueden modificarse a tal punto que emergen nuevas formas de ser, vidas futuras estructuradas a través de sistemas inteligentes.

Santiago Koval (2006) se pregunta por estos nuevos seres vivos híbridos en su artículo “Androides y posthumanos. La integración hombre-máquina”. Allí, pone en consideración dos escenarios: una integración endógena entre el ser humano y la máquina, y una relación exógena entre el ser humano y la máquina. La integración endógena busca expandir las capacidades naturales del ser humano a través de componentes artificiales; es decir, la maquinización de lo humano que se da por el afán de la humanidad de mejorarse a sí misma gracias, por ejemplo, al desarrollo de prótesis (Hottois, 2016).

En cuanto a la integración exógena, esta es resultado de una lógica mimética en la construcción de máquinas. Se simula al ser humano, por lo que se da una humanización de las máquinas. La mimesis se da en dos sentidos: uno corporal y uno cerebral. En ambas integraciones, el cuerpo es un aspecto fundamental, pues es motivo de investigación bien sea para ser intervenido o recreado. Y en esta nueva investigación, el cerebro adquiere una gran relevancia, pues una de las obsesiones actuales es la recreación de los procesos cognitivos de los seres humanos en las máquinas o lo que se ha venido a llamar la creación de inteligencia, conciencia y sentimientos en las máquinas.

En mi tesis doctoral *Cibernética y pedagogía. Una mirada desde la física y la matemática hacia la pedagogía del algoritmo* (Soto, 2011), considero el paso del cerebro desde el telar hacia el tejido. La modelización del cerebro a través de su comprensión lo ha complejizado, pues ha considerado elementos que antes eran irrelevantes en su estudio. Al respecto, el cerebro es ahora la base de la cibernética y de la inteligencia artificial en su analogía con las máquinas, ya que es el órgano encargado de procesar la información que, recordemos, según el paradigma de Norbert Wiener, es el fundamento de la vida orgánica e inorgánica.

El poshumanismo es un esquema interpretativo de la realidad, es decir que es un imaginario social. Este esquema está ligado a la

noción de nuevas subjetividades: el ámbito sexual, racial, orgánico y animal, entre otros. Muchos de los trabajos actuales se centran en preguntas del tipo: ¿cómo considerar el yo en relación con un otro? También se centran en el discurso ético sobre esas otras formas de ser en una relación intersubjetiva.

Aunque todavía son muchos los discursos totalizantes, eugenésicos y conservadores, la visión positiva sobre el otro está socialmente legitimada. Esta visión se legitima en dos campos de análisis: el liberalismo, por medio del discurso de la tolerancia, y los estudios culturales, a través del discurso de la alteridad y la otredad. Pero también se erige, por ejemplo, en trabajos como el de Peter Singer, para quien la ética es una práctica, específicamente en la liberación animal.

La referencia a Peter Singer es crucial aquí porque, en el ámbito de la robótica, se pone en el centro de la discusión a la ética como una responsabilidad, en este caso humana, ya que no existe todavía un robot humanoide lo suficientemente autónomo como para desligarse de su creador (bien sea como armador o programador, entre otros). Somos éticamente responsables de las manifestaciones materiales de nuestras creaciones, en este caso no orgánicas. Pero no somos éticamente responsables de manifestaciones ficticias. Es importante desligar el desarrollo biotecnológico de las narrativas de ciencia ficción, pues si esto no se hace, se puede generar un pensamiento alterno que simboliza un pensamiento negativo con respecto a la tecnología. Aunque el arte permite tomar conciencia sobre el desarrollo del mundo, no se puede volver su referente pues aquel parte de la exageración.

En vista de lo anterior, la intervención biológica a partir de la tecnología debe ser un cuerpo de conocimiento que se ancle a su historicidad y que también pueda ser modificado. Entonces, más que el poshumanismo, las nuevas subjetividades son un imaginario de la sociedad. Este se ha convertido en una matriz de cohesión social que se difunde a través de las instituciones. Sin embargo,

aunque discursivamente los Estados-nación son cada vez más abiertos a la diferencia, las prácticas humanas siguen en tensión con estas nuevas formas de ser, principalmente porque se anclan en el miedo hacia lo desconocido y hacia la pérdida del privilegio de ser humanos, blancos, hombres y heterosexuales.

El discurso del poshumanismo es, eminentemente, un discurso otro que ha nacido como un discurso no hegemónico. Sin embargo, se ha venido institucionalizando gracias a la puja de los movimientos sociales, ya que es necesario repensar el mundo a través de los subalternos, de las voces que han sido acalladas. Por eso es tan importante pensar el mundo fuera de nociones ontológicas humanistas y empezar a imaginarlo desde estos nuevos seres.

En este paradigma, el ser no está determinado pues busca dar pasos agigantados hacia su propia evolución, tanto física como mental. De este nuevo imaginario social es que nacen representaciones perceptivas sobre el poshumanismo, que pueden ser positivas, negativas o mezclar diversos matices que correspondan a ambas.

Por ejemplo, en relación con los *hikikomori*, estos tienden al aislamiento social pues no quieren hacer parte del sistema. Sin embargo, en una sociedad abocada hacia lo digital sí hacen parte del sistema pues siguen teniendo relación con el mundo a través de una computadora. Es decir que, aunque no están determinados sociohistóricamente por una lógica identitaria, sí hacen uso de un magma propio de una sociedad digital, lo que los constituye como individuos de una sociedad dada.

El imaginario social sobre el poshumanismo y el mundo digital alimenta representaciones perceptivas en las personas que se emplean en el *legein* (ámbitos del decir y representar social) y el *teukhein* (hacer social). Si la representación de los hombres sobre el imaginario social del poshumanismo está mediada por la ficción, el *legein* y el *teukhein* serán perceptivamente negativos, pues

habrá una resistencia hacia otro que amenaza con exterminar a la humanidad.

Con esto no se quiere decir que toda la ciencia ficción haya albergado ejercicios distópicos sobre los robots, humanoides, *cyborgs* y demás. También existen formas utópicas al respecto. El afrofuturismo desarrollado por Alondra Nelson considera un futuro utópico para la población afro, quienes tienen la posibilidad de recrear su pasado, su presente y su futuro a partir de tropos hiperbólicos. Lo alienígena se convierte en una forma de deconstruir lo humano no para destruirlo, sino para darle un nuevo estatus a la población afro dentro de la historia a través de la ficción (Osorio, 2019).

Además, existen acercamientos reales con el poshumanismo que van permitiendo su entrada en el mundo de una manera menos especulativa. En el mundo *cyborg*, es conocido el caso de Neil Harbisson; pero junto a él se encuentra, como cofundadora de la Cyborg Foundation, Moon Ribas, quien tiene un implante en el brazo que es sensible al movimiento sísmico del planeta. Sobre esto, es importante reconocer que la Cyborg Foundation se ha instituido como un referente de defensa de los derechos de los *cyborgs*, así como una promotora de la imbricación entre la tecnología y el humano. Así, al explicar sus objetivos, afirma lo siguiente:

Cyborgs are the union between cybernetics and organisms.

Since both are in exponential evolution the definition of cyborg is also in constant change.

We define cyborgism as the different types of relationships between technology and organisms.

There is a difference between the technology that allows you to know things and the technology that allows you to feel things.

Cyborg Foundation focuses on Artificial Senses (AS) where the stimuli is gathered by the technology but the intelligence is created by the human

— as opposed to Artificial Intelligence (AI) where the intelligence is created by the machine itself¹². (Harbisson, 2019)

En esta forma de ver el poshumanismo, se encuentra una ruptura entre el *cyborg* y el robot que permite la dilucidación de correspondencias entre ambos. Así, Harbisson y Ribas no promueven una inteligencia artificial propia de los robots, sino sentidos artificiales producto de la irrupción de la tecnología en el cuerpo. Suena extraño esto, sabiendo que parece ser más difícil crear sentimientos que inteligencia artificial; pero lo que han encontrado estas personas es que a través de la tecnología pueden percibir cosas que tal vez nunca habían sentido debido a patologías; o, como Ribas, tener nuevos sentidos que le relacionan de forma distinta con la tierra misma.

Por otra parte, encontramos robots o androides como Sophia, conocida a escala mundial gracias, en principio, a internet. Sophia ha estado en distintos programas y con varias celebridades poniendo a prueba su forma de interactuar con el mundo. Ella cuenta con gestos faciales que le permiten mayor expresividad a la hora de comunicarse. Sin embargo, como podrá denotarse, Sophia es capaz de responder a un estímulo conversacional pero no de tener voluntad propia, por ejemplo, para cambiar de tema o tener la espontaneidad propia del ser humano.

12 Traducción propia al español: “Los *cyborg* son la unión entre la cibernética y los organismos. Ya que ambos se encuentran en un estado de evolución exponencial, la definición de *cyborg* también está en constante cambio. Nosotros definimos los *cyborg*-organismos como los diferentes tipos de relacionamiento entre la tecnología y los organismos. Hay una diferencia entre la tecnología que te permite saber cosas y la tecnología que te permite sentir cosas. La Cyborg Foundation se focaliza en Sentidos Artificiales (SA), en los que los estímulos son juntados por la tecnología, pero la inteligencia es creada por el humano —en oposición a la Inteligencia Artificial (IA), en la que la inteligencia es creada por la misma máquina—”.

En definitiva, el poshumanismo es un magma de posibilidades que permite no solo pensar en el futuro, también en el pasado y el presente de los seres humanos, ya que existe una conciencia extrema sobre la forma como pensamos, como razonamos y como nos movemos en el mundo a través de la acción. A modo de imaginario social, el poshumanismo se ancla a nuevas formas de ser a través de la subjetividad. Como representación social, se mueve entre la ficción y la realidad, entre su propia consideración desde la anticipación de la distopía y de la utopía.

Sin embargo, hay algo que hace distinto al poshumanismo de la liberación femenina, racial, económica e incluso animal: los robots, los humanoides, los *cyborgs* son imitaciones del ser humano. El miedo que gira en torno a ellos es el miedo no hacia al otro sino hacia nosotros mismos, pues no serán solo nuestros iguales, serán mejores. Considerar que habrá algo por encima de nuestra propia existencia es lo que hace del poshumanismo un reto científico. Pero, como casi siempre, habrá que esperar que la responsabilidad ética de los humanos sobre sus creaciones sea lo suficientemente fuerte como para romper con ese miedo.

Conclusión

Son muchas las facetas del poshumanismo que se han expuesto en los capítulos anteriores. Abordar el poshumanismo como un problema complejo en el que se conjuga la transdisciplinariedad es necesario para su dilucidación real. No se está hablando solo de una categoría académica, absorta en elucubraciones propias de la abstracción y la metafísica. Se está haciendo referencia a un proyecto de humanidad que rompería con la modernidad y con los rezagos de la Ilustración que en ella aún existen.

Debido a lo anterior, se ha hecho una aproximación holística al poshumanismo, comprendiendo los postulados filosóficos

propios de su conceptualización y la genealogía histórica a través de la cual hoy se habla en estos términos. Al respecto, es crucial reconocer que el poshumanismo, como nuevo proyecto de la humanidad, busca olvidarse de una identidad moderna para enaltecer una alteridad poshumana en la cual pueda haber diversas y nuevas subjetividades. El poshumanismo es una respuesta a las características totalizantes del humanismo, haciendo del mundo un espacio en el que se pueda dar la diferencia entre humanos, y darles un valor esencial a animales y a máquinas.

Esta imbricación entre animales y máquinas crea nuevas subjetividades que van desde la antigua noción de robot hasta la del *cyborg*, motivo de diversas preocupaciones de la comunidad en general, provenientes principalmente de las narrativas de ciencia ficción que han representado el problema, bien sean literarias o visuales. Por eso aquí fue importante considerar no solo cómo el concepto se ha construido académica y científicamente, sino también cómo se acerca a la cotidianidad de las personas. Así mismo, ha sido relevante reconocer cómo se forman los imaginarios sociales, pues es por medio de las significaciones del lenguaje que se dan las referencias hacia los objetos, es decir que la realidad se conforma.

En relación con la cotidianidad, está marcada por las versiones fatalistas del poshumanismo. Sin embargo, es clave considerar la oportunidad que aquello nos brinda para pensar en quiénes hemos sido, quiénes somos y quiénes seremos. Mientras la modernidad se vinculó, en su mayoría, a la reflexión acerca de la antigüedad, el poshumanismo se ha preguntado, principalmente, por el futuro, por lo que viene para el ser humano, por lo que podemos llegar a ser.

La pregunta por el ser humano ha permitido adelantos en disciplinas como la robótica, la cibernética, la neurociencia, la psicología y la sociología, entre muchas otras; razón por la cual el siglo XX ha abierto uno de los momentos más provechosos en la historia.

Los avances al respecto son significativos. Ya no son ilusiones de la ciencia ficción; esto se puede constatar con los ejemplos que se han enunciado sobre robots y *cyborgs* reales.

Seguir explorando la noción de poshumanismo es necesario para ir más allá de nosotros mismos, con miras a mejoras sustanciales en la calidad de vida de todos los seres humanos. Con ello no es que se quieran ocultar algunas de las problemáticas que se sustraen del poshumanismo, como lo es su relación con la eugenesia; pero considerar estos defectos a la luz de las posibilidades permite que existan progresos y no retrocesos en la construcción del proyecto poshumano. Habrá que seguir observando, reflexionando y creando esta nueva realidad, porque este es el momento de un nuevo origen de la humanidad y no de su apocalíptica extinción.

Referencias

- Aguilar, T. (2008). *Ontología cyborg. El cuerpo en la nueva sociedad tecnológica*. Gedisa.
- Antonu. (2014, 9 de mayo). *Transhumanism H+symbol*. https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Transhumanism_h%2B.svg
- Arendt, H. (1973). *Los orígenes del totalitarismo*. Taurus.
- Berman, M. (1999). *Todo lo sólido se desvanece en el aire*. Siglo XXI Editores.
- Braidotti, R. (2015). *Lo posthumano*. Gedisa.
- Castoriadis, C. (1989). *La institución imaginaria de la sociedad*. Tusquets.
- Castro-Gómez, S. (2012). Sobre el concepto de antropotécnica de Peter Sloterdijk. *Revista de Estudios Sociales*, (43), 63-73. <http://dx.doi.org/10.7440/res43.2012.06>
- Cegarra, J. (2012). Fundamentos teórico epistemológicos de los imaginarios sociales. *Revista Cinta Moebio*, 43, 1-13. <https://www.moebio.uchile.cl/43/cegarra.html>

- Chavarría, G. (2013). *El posthumanismo y el transhumanismo: transformaciones del concepto de ser humano en la era tecnológica*. <http://www.kerwa.ucr.ac.cr/bitstream/handle/10669/846/%20Informe%20Final.pdf?sequence=1>
- Chavarría, G. (2015). El posthumanismo y los cambios en la identidad humana. *Revista Reflexiones*, 94(1), 97-107. <https://www.scielo.sa.cr/pdf/reflexiones/v94n1/1659-2859-reflexiones-94-01-00097.pdf>.
- Ema López, J. E. (2008). Posthumanismo, materialismo y subjetividad. *Política y Sociedad*, 45(3). <https://revistas.ucm.es/index.php/POSO/article/view/POSO0808330123A/21980>
- Fabris, E. (2008). Ética y robótica. *Eikasia. Revista de Filosofía*, (19), 257-267. <https://www.revistadefilosofia.org/19-11.pdf>
- Foucault, M. (1974). *Las palabras y las cosas*. Siglo XXI Editores.
- Foucault, M. (1991). *Saber y verdad*. La Piqueta.
- Gunkel, D. (2012). *The machine question. Critical perspectives on AI, robots, and ethics*. MIT University Press.
- Harari, Y. N. (2015). *De animales a dioses: breve historia de la humanidad*. Penguin Random House.
- Harari, Y. N. (2016). *Homo Deus*. Penguin Random House.
- Harari, Y. N. (2018). *21 lecciones para el siglo XXI*. Penguin Random House.
- Harbisson, N. (2019). *Cyborg Foundation*. <https://www.cyborgfoundation.com/>
- Hottois, G. (2016). *¿El transhumanismo es un humanismo?* Universidad El Bosque.
- Koval, S. (2006). *Andróides y posthumanos. La integración hombre-máquina*. <https://www.santiagokoval.com/2009/05/22/androides-y-poshumanos-la-integracion-hombre-maquina/>
- Mattelart, A. (2002). *Historia de la sociedad de la información*. Paidós.
- Minsky, M. (1982). Why people think computers can't. *AI Magazine*, 3(4). <https://doi.org/10.1609/aimag.v3i4.376>
- Minsky, M. (2010). *La máquina de las emociones*. Random House Mondadori.
- Niño Bernal, R. (2010). Ciberbiología y procesos tecnológicos de la cultura. En R. Niño Bernal e I. Hernández García, *Estética, vida artificial y*

política. Expansiones en la evolución cultural y biológica a través de la tecnología.
Editorial Universidad Javeriana.

Preciado, B. (2008). *Testo Yonqui*. Espasa.

Sloterdijk, P. (1999). *Reglas para el parque humano. Una respuesta a la "Carta sobre el humanismo"*. <http://www.bolivare.unam.mx/cursos/TextosCurso10-1/Sloterdijk%20Reglas%20Para%20El%20Parque%20Humano.PDF>

Sloterdijk, P. (2006). *Normas para el parque humano. Una respuesta a la "Carta sobre el humanismo" (el discurso de Elmau)*. Ediciones Siruela.

Sloterdijk, P. (2012). *Has de cambiar tu vida. Sobre antropotécnica*. Pre-textos.

Sloterdijk, P. y Heinrichs, H.-J. (2004). *El sol y la muerte; investigaciones dialógicas*. Siruela.

Soto, W. (2011). *Cibernética y pedagogía. Una mirada desde la física y la matemática hacia la pedagogía del algoritmo*. Universidad San Buenaventura.

Vives-Rego, J. y Mestres Naval, F. (2012). La convivencia con los *cyborgs* y los robots: consideraciones filosóficas, ético-morales y sociopolíticas. *Ludus Vitalis*, 20(38), 215-243. <http://www.ludus-vitalis.org/ojs/index.php/ludus/article/view/88>

Wiener, N. (1958). *Cibernética y sociedad*. Sudamericana.

Wiener, N. (1998a). *Cibernética o el control y la comunicación en animales y máquinas*. Tusquets.

Wiener, N. (1998b). *Dios y Golem, S.A.: comentario sobre ciertos puntos en que chocan cibernética y religión*. Siglo XXI Editores.

Índice temático

- Amenaza del territorio y los recursos u'wa 59, 61, 62, 69, 71, 82, 83, 88, 89
 - Biopolítica 177, 179
 - Canibalismo económico 74, 76
 - Carácter excluyente de la ciudad 17, 151, 152, 163
 - Carrera Décima (k-10) 17, 19, 95, 108, 113, 134, 136, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 146, 147, 145, 148, 149, 150, 152, 154, 156, 158, 160, 161, 162, 164
 - Chontaduro 16, 60, 61, 62, 65, 66, 68, 88, 89, 146
 - Ciudad, símbolos e imaginarios sociales 95, 99, 115, 122, 125, 132, 135, 136, 140, 142, 152, 157, 162, 164, 165
 - Comunicación 17, 98, 99, 103, 159, 181, 182, 203
 - Cyborgs* 184, 186, 187, 188, 189, 200, 201, 202, 207, 208, 209, 210, 211
 - Derechos humanos 16, 26, 28, 29, 30, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 55, 56, 60, 61, 69, 89, 134
 - Diálogo intercultural 20
 - Episteme 178, 180, 181
 - Esfera pública 40, 41, 42, 43
 - Hikikomori* 206
 - Imagen 13, 16, 17, 19, 27, 33, 39, 58, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 125, 161, 164, 165, 197

Imaginación 13, 14, 17, 27, 31, 32, 49, 50, 53, 99, 100, 101, 102, 103, 105, 106, 107, 161, 162, 163, 197
 Imaginario 13, 14, 20, 29, 32, 33, 43, 48, 50, 57, 88, 99, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 136, 152, 196, 197, 205
 Imaginario social 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 34, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 46, 47, 48, 50, 52, 53, 55, 56, 57, 58, 60, 88, 89, 103, 104, 106, 108, 110, 111, 113, 115, 116, 126, 141, 142, 155, 161, 163, 164, 165, 174, 191, 193, 194, 195, 196, 197, 198, 203, 204, 206, 209, 210
 Imaginario social en los derechos étnicos 26
 Imaginario colectivo 19
 Imaginario radical 26, 29, 30, 32, 33, 34, 35, 48, 51, 55, 58, 69, 92, 161
 Imaginario social instituido 26, 29, 34, 35, 48, 51, 55, 56, 58, 59, 74, 76, 89
 Imaginario social instituyente 26, 29, 64, 35, 48, 51, 55, 56, 58, 59, 61, 65
Inner city blues 95, 135, 141, 161
 Inteligencia artificial 182, 186, 188, 190, 191, 193, 200, 203, 204, 208
 Intervención de los cuerpos 198, 205
 Límites de la tecnología 182, 201
 Lo digital 15, 17, 206
 Lo rural 15, 21, 52, 56
 Lo urbano 15, 17, 21, 56, 112, 129, 152
 Ludismo 61, 63, 64, 65
 Medios de comunicación 16, 84, 86, 98
 Mundo digital 206
 Modernidad 13, 26, 35, 36, 52, 122, 131, 138, 142, 163, 175, 176, 185, 190, 202, 209, 210
 Narrativas del poshumanismo 198, 199, 200, 201, 203
 Nuevas subjetividades 179, 187, 191, 202, 205, 210

Orden moral 26, 29, 36, 37, 38, 39, 41, 43, 44, 45, 46, 48,
50, 52, 88, 89

Obsolescencia 202

Performance y performatividad 18

Poshumanismo 17, 18, 19, 173, 179, 180, 182, 183, 184, 187,
189, 190, 191, 193, 204, 205, 206, 207, 208, 209, 210, 211

Procesos de aculturación 78, 79

Representación social 113, 196, 209

Resistencia indígena de la Nación U'wa 16, 20, 23, 26, 27,
29, 30, 49, 53, 55, 59, 60, 64, 66, 69, 70, 71, 73, 78, 79, 80, 81,
83, 84, 87, 89

Retorno 66, 89

Robots 184, 186, 187, 188, 193, 198, 199, 200, 201, 202, 205,
207, 208, 209, 210, 211

Subjetividades 20, 102, 187

Símbolo 14, 16, 17, 18, 19, 27, 99, 101, 103, 104, 105, 106,
107, 108, 111, 115, 116, 122, 125, 132, 135, 136, 140, 142, 152,
157, 161, 162, 164, 165, 179, 197

Teoría contractualista de la sociedad 37

Teoría de control y comunicación de las máquinas 180, 181,
182, 183, 186, 187, 188, 198, 199, 201, 202, 203, 204

Transeúnte como lector espontáneo de símbolos 116, 117

Transhumanismo 17, 174, 182, 184, 202

Tugurización 155, 159

Utopía y distopía 13, 15, 37, 107, 135, 165, 209

Índice onomástico

- Aguilar, Teresa 182
Aragon, Louis 111
Arendt, Hannah 174
Asimov, Isaac 200, 201
Augé, Marc 13
Austen, Jane 202
Babbage, Charles 181
Baczko, Bronislaw 13
Baeza, Manuel Antonio 13, 103
Bayona, Nicolás 131
Berman, Marshall 175, 176, 177
Bogotá 17, 45, 72, 95, 108, 113, 116, 118, 122, 123, 125, 126,
127, 128, 129, 130, 131, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 141, 142,
145, 147, 149, 152, 153, 154, 155, 156, 158, 159, 160, 162, 163, 165
Braidotti, Rosi 178, 182, 183, 185
Bretón, André 111
Cameron, James 198
Carrera Décima 17, 19, 95, 108, 113, 138, 139, 142, 145, 148,
149, 150, 162, 164
Cassirer, Ernest 101
Castoriadis, Cornelius 13, 16, 25, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33,
34, 35, 47, 48, 49, 51, 52, 56, 58, 104, 106, 161, 194, 195, 203
Chavarría, Gabriela 183

Columbus, Chris 201
Comisión Interamericana de Derechos Humanos 69, 87
Condorcet, Nicolas 181
Corregimiento N.º 8 16, 23, 26, 55, 29, 60, 61, 63, 64, 65, 88
Corte Interamericana de Derechos Humanos 87
Cronenberg, David 198
D'Agostino, Agustina M. E. 57
de Saint-Simon, Henry 181
de Sousa Santos Boaventura 29
Demchenko, Eugene 188
Descartes, René 187
Di Paola, Modesta 110
Dick, Philip K. 201
Durand, Gilbert 14, 98, 102
Ema López, José Enrique 185, 189, 190
Emmerich, Roland 198
Falchetti de Sáenz, Ana María 77, 78, 81
Fernández, Lucas 125
Fitzpatrick, Peter 29
Foucault, Michel 175, 178, 179, 181
Freitas, Terence 84, 85, 86
Freud, Sigmund 101
García Canclini, Néstor 14, 106
García Márquez, Gabriel 121
Garland, Alex 200
Gay, Lahe'ena'e 84, 85
Gaye, Marvin 115, 161
Gehlen, Arnold 175
Gómez Valderrama, Pedro 118, 119
Grocio, Hugo 36
Gunkel, Hermann 187, 188
Habermas, Jürgen 189
Harari Yuval, Noah 190

Harbisson, Neil 187, 207, 208
Heidegger, Martin 31
Henaó Buriticá, Roberto 143
Hobsbawm, Eric 61, 64
Hottois, Gilbert 182, 204
Iriarte, Alfredo 122, 123, 124, 127, 128
Ishiguro, Hiroshi 186
Isou, Isidore 111
Kierkegaard, Soren 101
Le Moyne, Auguste 127, 128
Leibniz, Gottfried 180, 197
Lévi-Strauss, Claude 74, 75, 76
Locke, John 36
Lotman, Yuri Mijáilovich 177
Lozano, Jorge Tadeo 163
Maffesoli, Michel 13, 107, 197
Marinetti, Filippo 176
Marx, Karl 30, 176
Mattelart, Armand 180, 181
Mazuera, Fernando 137, 138, 146
Mestres Naval, Francesc 188
Minsky, Marvin 187, 188
Moreno y Escandón, Francisco 129
Morise, Max 111
Moscovici, Serge 196
Munar, Andrés 81
Munar, Antonio 80
Negret, Édgar 136
Nelson, Alondra 207
Nietzsche, Friedrich 176, 178
Offray, Julien 181
Olaya Herrera, Enrique 163
Onfray, Michel 109

Organización Nacional Indígena de Colombia 87
Osborn, Ann 77
Ospina Pérez, Mariano 139
Pabón, Ingrid Carolina 155
Peñas, Javier 48
Pintos de Cea, Juan-Luis 11, 27, 50
Pomerand, Gabriel 111
Preciado, Beatriz 179
Proyas, Alex 201
Pueblo u'wa 16, 19, 23, 26, 55, 59, 60, 70, 71, 72, 73, 74, 76,
77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86 87, 88, 89
Rajagopal, Balakrishnan 29
Ribas, Moon 207, 208
Riffo, Ignacio 107
Rifkin, Jeremy 151
Rivera, José Eustasio 120
Sartre, Jean Paul 100
Scott, Ridley 201
Shelley, Mary 18, 199
Silva, José Asunción, 142
Singer, Peter 205
Sloterdijk, Peter 174, 175, 177, 179, 184, 189
Tarde, Gabriel 181
Taylor, Charles 13, 16, 25, 27, 29, 30, 35, 36, 37, 38, 39, 40,
41, 42, 43, 44, 46, 47, 51, 52, 56
Tegría, Aura 70, 71, 89
Toroá de Cubugón, Francisco 78, 81, 82
Towle, Jones 64
Turing, Alan 188, 200, 201
Vásquez, José Miguel 80
Veselevo, Vladimir 188
Vitrac, Roger 111
Vives-Rego, Josep 188

Wachowski, Lana y Lily 202

Washinawatok 84, 85

Wiener, Norbert 180, 181, 182, 183, 187, 188, 198, 204

Wilkins, John 179

ARTEFACTUM



Esta obra se editó en Ediciones USTA.
Se usó papel propalcote de 300 gramos para la carátula y
papel bond *beige* de 75 gramos para páginas internas.
Tipografías de las familias Goudy Old Style BT y Baskerville.
2020

Este libro tiene como objetivo la reflexión teórica y metodológica sobre los imaginarios sociales. Esta obra es el resultado de tres propuestas de investigación autónomas e independientes, cuya articulación genera una lectura multidisciplinar sobre los diversos contextos de aplicación y análisis que se pueden encontrar en una sociedad como la colombiana, la cual se enfrenta a la coexistencia de diversos imaginarios sociales al momento de representar, vivir y dotar de significado la vida colectiva.

En sí, los imaginarios sociales son aquí concebidos como un acto performativo del lenguaje, ya que promueve la acción a partir de la construcción de sentidos y de símbolos que se dan en las relaciones subjetivas que, a su vez, permiten la encarnación de lo real. Es decir que el imaginario social, sea individual o colectivo, es una matriz de interpretación de la realidad que tiene la cualidad de transformar lo que interpreta.

