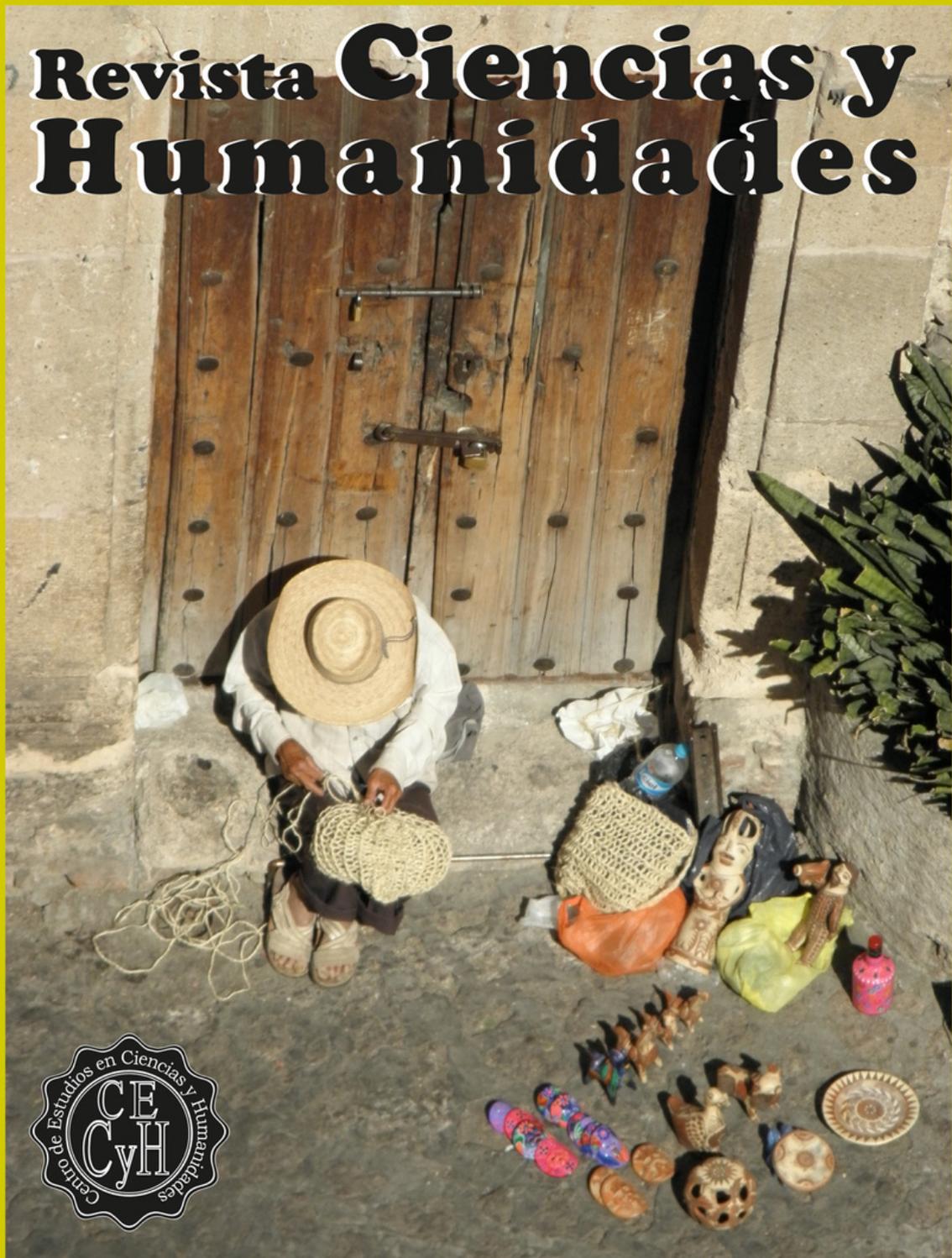


# Revista **Ciencias y Humanidades**



## **Contenido**

Cultura popular, género e identidad nacional. La plebe chola en la ciudad de Cochabamba (1880-1947) <i>Huascar Rodríguez García</i>	9-46
Guapos, compadrones e compadritos: Considerações sobre o universo imaginário do tango <i>Juliana Miranda Martins</i>	47-62
Ante la ley <i>Fernando Londoño Echeverri</i>	63-90
El Romanticismo en el movimiento artesano de mediados del siglo XIX (1838-1854) en Santafé de Bogotá. <i>Alejandra García Diosa</i>	91-122
The critical commitment of philosophy. On Marcuse's critical project <i>Mauricio García Echeverri</i>	123-138
Hacia una reparación integral para la población LGBTI de la comunidad wayúu en el marco del posconflicto <i>Diego Esteban Valderrama Castellanos</i> <i>María Alejandra Gutiérrez Parra</i>	139-159
Parámetros de publicación	161-163

**Cultura popular, género e identidad nacional. La plebe chola  
en la ciudad de Cochabamba (1880-1947)**  
*Popular culture, gender and national identity.*  
*The chola mob in the city of Cochabamba*

“Recibido el 27 de abril de 2017, aceptado el 20 de mayo de 2017.”

Huascar Rodríguez García\*

**Resumen**

Este artículo propone explorar la presencia pública de las cholos en la ciudad de Cochabamba (Bolivia) y las representaciones que desde distintos ámbitos se elaboraron en torno a ellas entre 1880 y 1946, para examinar después los nexos de esta presencia urbana femenina y popular con un renovado nacionalismo. La exploración traza un itinerario que incluye la emergencia de mercados campesinos y populares en la ciudad, algunas festividades, la estética chola en la fotografía, la economía de la chicha y finalmente las distintas interpretaciones de la narrativa de las “Heroínas de la Coronilla”, las cuales derivaron en la creación del Día de la Madre y en la conversión de las cholos en las madres simbólicas de la nación. El argumento central es que la ansiada modernidad criolla llegó, irónicamente, de la mano de los sectores populares que, además, tenían una nítida impronta femenina.

---

\* Doctor (c.) y master en historia de América Latina (Universidad Pablo de Olavide, Sevilla), master en ciencias sociales (Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, Buenos Aires) y sociólogo (Universidad Mayor de San Simón, Cochabamba). Es autor, entre otros libros, de *Bandidos y policías. La cuadrilla de Punata: una organización político-criminal en Cochabamba, 1890-1898*.

**Palabras clave:** Cholas, cultura popular, mercados, chichería, identidad nacional

## Abstract

The purpose of this research is to explore the public presence of the *cholas* in the city of Cochabamba (Bolivia), and the representations that from different fields aroused from 1880 to 1946, in order to examine afterwards the connection between this urban, feminine and popular presence, with the development of peasant and popular markets in the city. The search outline and itinerary including the emergence of these markets, some festivities, the aesthetic of *cholos* as shown in photography, the economy of *chicha* and, finally, the different interpretations of the *Heroínas de la Coronilla* narratives, which ended up in Mother's day celebration and in the establishment of the *cholas* as the symbolic mothers of the nation. Our main postulate is that the longed modernity arrived, ironically, promoted by popular masses, which were prominently shaped by a feminine influence.

**Keywords:** Cholas, popular culture, markets, chichería, national identity. **Introducción**

Gran parte de la población urbana boliviana entre el siglo XIX y la primera mitad del XX era definida, en folletos, libros de “cuestiones sociales”, periódicos y literatura, como “chola”, en alusión a indios, o “ex-indios” vestidos a la usanza europea que ejercían oficios distintos a la agricultura. Sin embargo, asumir el resbaladizo vocablo *cholo* en los estudios académicos conlleva muchas ambigüedades y riesgos, por lo que aquí cabe señalar un par de matizaciones generales antes de esbozar el objeto y el argumento del presente artículo.

La palabra *cholo* surgió en el contexto de la creación de una amplia

terminología colonial destinada a la diferenciación social y sobre todo al cobro del tributo. En un principio se refería específicamente a los hijos de mestizos e indios<sup>1</sup>, pero más tarde se utilizó para designar a los indios que se “convertían” en mestizos mediante el uso del idioma, la ropa y los oficios de los españoles. Es decir que el cho-lo, particularmente en los valles interandinos del siglo XVIII, era un indio desarraigado en tránsito de “convertirse” en mestizo para ascender social-

---

<sup>1</sup>Morner, Magnus. *La mezcla de razas en la historia de América Latina*. Buenos Aires: Paidós, 1969, 64.

mente y evadir las cargas fiscales; de modo que “lo cholo” fue constituyéndose en una condición ambivalente o en una fase de pasaje entre los indios y los mestizos.

Mucho después, despojado de su carga peyorativa y estigmatizante, el vocablo *cholo* fue reivindicado en distintos momentos de la época republicana por sectores populares, artesanales y del comercio minorista, especialmente en La Paz, pese a que en otros ámbitos y circunstancias era considerado un insulto. En síntesis, podría decirse, por ahora, que el cholo es un andino experto en las dinámicas urbanas que no está completamente desligado de lo indígena-rural, posición liminar e inclasificable por la que históricamente se le consideró un peligro social. Debido a ello durante la primera mitad del siglo XX se fueron creando diversos discursos letrados y estereotipos sobre la población chola a la que se calificaba como borracha, arribista y revoltosa. En el caso del campesinado cochabambino, sujeto como ningún otro a un intenso proceso de *cholificación*<sup>2</sup>, es notable que hasta

---

<sup>2</sup>Expresión utilizada por el sociólogo peruano Aníbal Quijano quien define la cholificación como un proceso desarrollado desde la colonia, mediante el cual se da un paulatino desprendimiento de grandes sectores del campesinado indígena que van adoptando un nuevo estilo de vida integrado por elementos occidentales y elementos indios, estilo de vida que se diferencia de las dos culturas sin perder por eso vinculación con ellas. Quijano, Aníbal. *Dominación y cultura*

hoy giren en torno a él atributos como la picardía, la predisposición a los viajes, a las fiestas, a los negocios y a la “politiquería”, o la habilidad para vincularse con cualquier grupo o institución para sacar alguna ventaja<sup>3</sup>.

Por otro lado, es pertinente advertir que durante mucho tiempo las palabras “mestizo” y “cholo” eran usadas indistintamente y como sinónimas, pero ambas fueron disociándose lentamente durante la primera mitad del siglo XX, al punto que la primera terminó designando a la gente que se encontraba más cerca de lo criollo, en tanto que la segunda se quedó más vinculada con lo popular. En todo caso lo cholo no se ha constituido como una auto-identificación sólida, salvo en el caso de las mujeres, y éste es un tema casi aparte porque en Bolivia la cultura chola es en buena medida un acervo femenino. Tal como afirma Rossana Barragán, las cholos conservan una vestimenta que las diferencia de las mujeres de otros estratos sociales, y la auto-identificación consciente que implica el uso de la pollera<sup>4</sup> mar-

---

*ra. Lo cholo y el conflicto cultural en el Perú.* Lima: Mosca Azul, 1980, p. 63.

<sup>3</sup>Albó, Xavier, “¿Por qué el campesino qhochala es distinto?”, *Cuarto Intermedio*, no. 2, 1987, p. 44.

<sup>4</sup>Falda de origen español que, fruncida en la cintura, produce pliegues pudiendo ser corta o larga. El nombre procede de un cesto de mimbre o red, angosto de arriba y ancho de abajo, que servía para transportar y guardar pollos en España. Con el tiempo la pollera se ha converti-

ca una pauta de elección que es una cuestión de género porque no hay vestimenta chola específica para los varones. Además la chola no es una sola y existen variaciones importantes que permiten distinguir, por discretos artificios de la vestimenta, o por el grado de dominio del castellano, a la chola pueblerina recientemente migrada a la ciudad, de aquella que, integrada plenamente a la dinámica urbana, posee una tienda o un puesto de venta consolidado en los mercados<sup>5</sup>. Por su lado, Paredes Candia y Canavesi escriben sobre la “chola decente”, la “chola mediana” y la “chola india”, distintas por factores económicos y posiciones sociales<sup>6</sup>, aparte de que también hay que considerar que las cholos entre sí son disímiles culturalmente en cuanto a detalles de la ropa o el idioma, según sean de La Paz, Cochabamba, Tarija, Potosí o Sucre.

Plenamente consciente de su origen colonial, de su resabio despectivo y de su complejidad, asumo el

---

do en el símbolo más representativo de la cultura chola. Barragán, Rossana. “Entre polleras, lliq-llas y ñañacas. Los mestizos y la emergencia de la tercera república», en Arze, Silvia y Escobari, Laura, comp., *Etnicidad, economía y simbolismo en los Andes*, La Paz: Hisbol/Ifea. 1992a, 90.

<sup>5</sup> Baby-Collin, Virginie. “Usos de la indianidad en La Paz: formas de mestizaje en la ciudad”, *D’Orbigny*, no. 0, 2004, 24.

<sup>6</sup> Paredes Candia, Antonio. *La chola boliviana*, La Paz: Isla. 1992; Canavesi, Marie Lissette, *El traje de la chola paceña*, La Paz: Los Amigos del Libro. 1987.

vocablo *cholo* porque ilustra la pervivencia de la terminología colonial de castas todavía vigente en la época republicana, y porque su uso muestra elocuentemente los miedos, las obsesiones y las contradictorias necesidades políticas de una sociedad racista y elitista frente al heterogéneo mundo plebeyo y mestizo en continuo ascenso social.

Son muchos los aspectos que podrían analizarse considerando la heterogénea plebe chola desde una perspectiva histórica, por ejemplo, el fenómeno del “esbirrismo político” —esto es la violencia política manejada por redes clientelares— o el surgimiento del sindicalismo y del movimiento obrero. Sin embargo, en esta ocasión voy a concentrarme en otras dimensiones, más específicamente en la creación de una cultura popular mestiza urbana, signada en gran medida por las mujeres, y su papel en la redefinición de la identidad nacional iniciada en los años veinte del siglo XX. En otros términos, me interesa indagar los modos en que se establecían frágiles y conflictivas relaciones entre los sectores populares y las élites letradas, y el papel que las mujeres tuvieron en esos vínculos. La idea es comprender cómo heterogéneos grupos de trabajadores de orígenes rurales, con una fuerte presencia femenina, se insertaron activamente en los intersticios y en el propio centro del espacio urbano cochabambino. Estos grupos, atravesados por

dimensiones de etnia, clase y género, y cuyas formas de vida tendían a des-truir dicotomías preconcebidas como indio/blanco, crearon y recrearon espacios abiertos y una cultura propia expresada en los mercados, en las chicherías y en determinadas fiestas que dieron una fisonomía particular a la ciudad de Cochabamba. Se trata, en gran medida, de la irrupción urbana de las cholos, las mujeres de pollera que obtuvieron gran visibilidad pública en la economía de la chicha y sobretudo en los mercados de productos agrícolas, pues a partir del crecimiento de éstos surgió una organización crucial: la Sociedad “Hijas del Pueblo”, cuyas miembros decían ser descendientes de las “Heroínas de la Coronilla”: las míticas mujeres mestizas cochabambinas que en 1812 fueron masacradas por el ejército realista en el contexto de las Guerras de Independencia. La narrativa literaria surgida en torno a las mártires de 1812, y su actualización mediante las “Hijas del Pueblo” y la construcción de un monumento, sirvió como un nuevo nexo entre los sectores populares y las elites convertidas al nacionalismo, generándose un pacto asimétrico utilizado para crear el espejismo de una identidad nacional mestiza e incluyente.

Para desarrollar este argumento planteo un recorrido por varios temas: la expansión urbana de los mercados campesinos, las dinámicas de algunas fiestas populares, la estética

chola en la fotografía, la cultura de la chicha y los entredichos ocasionados a propósito de la increíble transformación de las cholos cochabambinas en una suerte de madres simbólicas de la nación. Dicho recorrido se basa en fuentes historiográficas, mas también en una exhaustiva pesquisa hemerográfica.

### **La «invasión» de las *llantuchas***

Cochabamba fue, desde la época incaica, un gran *hinterland* agrario productor de maíz, condición que se mantuvo y se potenció con el colonialismo español, creándose un temprano sistema de haciendas que ofrecían refugio a miles de indígenas venidos de distantes puntos escapando del trabajo minero forzoso y de las cargas fiscales impuestas por la Corona. No obstante, la contracción de la minería potosina en el siglo XVIII ocasionó la declinación de la demanda de granos cochabambinos, hecho que generó a su vez una gran crisis en la exportación de cereales. Como resultado de su incesante búsqueda de ingresos alternativos, el campesinado cochabambino fue creando pequeñas ferias en las provincias de Quillacollo, Sacaba y Cliza que se constituyeron con el paso del tiempo en espacios fuera del control de los terratenientes y de los grandes mercados criollos y españoles. Sucede que los hacendados, frente a la declinación del viejo esplendor minero potosino,

fueron abandonando gradualmente la agricultura comercial y empezaron a alquilar sus tierras cada vez más. Al no poder colocar favorablemente en Potosí su producción de maíz y trigo, en grano o harina, los dueños de haciendas y molinos procedieron a vender parcelas de sus latifundios desde fines del XVIII, iniciando un largo proceso de fragmentación hacendal que se extendió hasta el siglo XX.

Fue este declive de la agricultura comercial española y criolla lo que dio un margen de oportunidad a los pequeños productores campesinos que, saliendo desde los intersticios de las haciendas, o desde las pocas tierras comunales que aún quedaban, se pusieron a vender productos agrícolas utilizando espacios propios en las provincias que luego se fueron extendiendo hasta “invadir” los espacios urbanos de españoles y criollos<sup>7</sup>.

La gradual transformación de los colonos<sup>8</sup> y comunarios en campesinos parcelarios había ocasionado que aquellos nuevos minifundistas, al no tener que arrendar tierras a un pa-

trón ni otorgarle servicios personales, pudieran producir pequeños excedentes de maíz y tubérculos para la venta, y a la larga se convirtieran en una gran competencia, pues introducían exitosamente productos en el mercado bajando los precios. Ya hacia 1750 la ciudad de Cochabamba era abastecida por un gran número de pequeños productores que disputaron el monopolio mercantil agrícola a los hacendados, quienes hasta entonces tenían una importante presencia mediante sus agentes de venta en los mercados fijos antes existentes<sup>9</sup>. Pero la aparición de descomunales circuitos feriales campesinos, inhallables en una escala tan grande en otras latitudes del Alto Perú, empezó a alterar poco a poco la zona sur de la pequeña urbe cochabambina, particularmente la plaza San Sebastián y su entorno, de modo que la oferta de productos agrícolas se fue incrementando y diversificando significativamente<sup>10</sup>.

En el siglo XIX las ferias campesinas en la ciudad continuaron creciendo y estaban conectadas fluidamente con los caminos de acceso a los

<sup>7</sup> Los detalles de este proceso han sido desarrollados en los trabajos de Larson, Brooke, *Colonialismo*; Gordillo, José y Jackson, Robert, “Formación, crisis y transformación”; Rodríguez Ostría, Gustavo y Solares, Humberto, *Sociedad oligárquica, chicha y cultura popular*, Cochabamba: Serrano, 1990; Rodríguez Ostría, Gustavo, *Elites, mercado y cuestión regional*.

<sup>8</sup> Campesinos sin tierra que para subsistir arrendaban parcelas en las haciendas a cambio de trabajo y especie.

<sup>9</sup> Solares, Humberto, *Historia, espacio y sociedad. Cochabamba 1550-1950: formación, crisis y desarrollo de su proceso urbano*, vol. 1, Honorable Alcaldía Municipal de Cochabamba/Centro de Investigación y Desarrollo Regional, Cochabamba, 1990, 20.

<sup>10</sup> Rodríguez Ostría, Gustavo, Solares, Humberto, *Sociedad oligárquica, chicha y cultura popular*, 58.

valles circundantes a la capital. Concentradas desde el amanecer cientos de personas regateaban precios y realizaban transacciones comerciales dos veces por semana en espacios verdaderamente interculturales que rebasaron la plaza San Sebastián y se extendieron a otros barrios sureños cercanos como Caracoto y San Antonio<sup>11</sup>.

La actividad generada por la circulación de alimentos y enseres era verdaderamente trepidante: una gran variedad de artículos como coca, maíz, trigo, quinua, tubérculos, frutas, verduras, artesanías o animales, eran vendidos ruidosamente por cholos *ghateras*<sup>12</sup> sentadas en el suelo sobre lienzos ubicados bajo *llantuchas*<sup>13</sup>. La intensa actividad se desarrollaba en medio de descampados rodeados de proliferantes chicherías que modificaron el paisaje hasta convertirlo en un atractivo exótico para los viajeros extranjeros que de tanto en tanto pasaban por la ciudad.

Pese a la evidente presencia masculina mediante indios y mestizos ejerciendo de comerciantes y arrieros, los mercados eran espacios altamente feminizados, y esto se remonta a la

temprana época colonial. Al respecto Eugenia Bridikhina y Pilar Mendieta, basadas en las investigaciones de Elinor Burkett y Frank Salomon, destacan el hecho de que, durante la Colonia, las mujeres andinas ocupaban una posición relativamente ventajosa, y de hecho más importante, en comparación con los indios varones, quienes tenían menos posibilidades de incorporarse a la sociedad occidental pues estaban casi condenados a realizar trabajos agrícolas y mineros. Por tanto, la población indígena masculina tenía menos habilidad que la femenina para enfrentar la vida urbana y sacar ventaja de algunas instituciones hispanas<sup>14</sup>. Así, el mayor conocimiento del idioma, de las leyes y de las costumbres de sus dominadores facilitó a las mujeres indígenas una integración menos dificultosa a la sociedad colonial, lo cual tampoco impedía el ejercicio de la explotación y el racismo por parte de españoles y criollos. En otros términos, a decir de Silvia Rivera, el corte patriarcal de las definiciones españolas, y luego republicanas, de lo que fue la unidad tributable —el varón adulto que tenía que asistir a la *mita* o pagar las cargas fiscales—, condujo a las mujeres a insertar su diversificada producción doméstica en el mercado, creando una modalidad de participa-

<sup>11</sup> Rodríguez Ostría, Gustavo y Solares, Humberto, *Maíz, chicha y modernidad. Telones y entrete-lones del desarrollo urbano de Cochabamba (siglos XIX y XX)*, Santa Cruz: El País, 2011, 47, 48.

<sup>12</sup> Palabra proveniente del vocablo *qhatu*, que en quechua y aymara significa lugar de intercambio.

<sup>13</sup> Toldos de tocuyo convertidos en símbolo de la cultura de los mercados populares.

<sup>14</sup> Bridikhina, Eugenia y Mendieta, Pilar, *María Sisa y María Sosa. La vida de dos empleadas domésticas en la ciudad de La Paz (siglo XVII)*. La Paz: Ministerio de Desarrollo Humano, 1997, 12.

ción más libre, aunque también trancada por impuestos sobre todo aplicados al comercio minorista en la época republicana<sup>15</sup>. Todo ello generó una estratificación compleja de larga data que pervive hasta hoy, en la que sobresale la gradación cultural mediante el uso emblemático de la vestimenta femenina.

A esta temprana integración de las mujeres indias devenidas en cholas a la sociedad colonial, se sumaron, ya durante la república, las masivas migraciones masculinas hacia las salitre-ras chilenas y hacia las plantaciones de caña argentinas, diásporas que en Cochabamba dejaron las responsabilidades familiares inmediatas en manos de las mujeres, de manera que éstas tuvieron que asumir roles mercantiles cada vez más intensos en tanto “jefas de hogar”.

Los mercados se fueron expandiendo por la mayor cantidad de vendedoras que aparecían y a ello se añadía el hecho de que algunas ceremonias religiosas populares atraían a cientos de “buhoneras”: comerciantes ambulantes capaces de convertir las cercanías de las iglesias en efímeras ferias de un momento a otro<sup>16</sup>.

<sup>15</sup> Rivera, Silvia, “Los desafíos para una democracia étnica y genérica en los albores del tercer milenio”, en Rivera, Silvia comp., *Ser mujer indígena, chola o birlocha en la Bolivia postcolonial de los años 90*. La Paz: Subsecretaría de Asuntos de Género, 1996, 40.

<sup>16</sup> Larson, Brooke. *Cochabamba*, 43.

Debido a la escasez de fuentes es difícil establecer exactamente cuántos mercados fijos existían en la ciudad en el siglo XIX, desde cuándo funcionaban y en dónde se hallaban. Pero una cosa sí es cierta: las *llan-tuchas* estaban en la propia Plaza de Armas, el epicentro mismo de la ciudad (véase imagen 1). Se sabe que en el temprano periodo colonial la Plaza de Armas ya había funcionado como mercado, y es significativo que este uso haya continuado vigente a fines del siglo XIX, aunque probablemente se trataba de ferias esporádicas.

Aparte del mercado ubicado en la Plaza San Sebastián al sur, y de ferias ocasionales al este, en la década de los setenta del siglo XIX un denominado “Mercado Público” funcionaba de forma permanente a dos cuadras de la Plaza de Armas. Era éste el mercado central de la ciudad y se había ido expandiendo poco a poco hacia un sector cercano conocido como “la carbonería” donde inicialmente se vendían combustibles<sup>17</sup>.

Lo que ocurría era, en suma, una verdadera incursión mercantil de heterogéneos sectores campesinos y ex-campesinos que habían diversificado sus actividades económicas, y,

<sup>17</sup> Quispe, Alber, Sánchez, Mauricio y Mejía, Geovana. *¡Cholos! Cultura chola, prejuicios e imaginarios raciales en Cochabamba* (Informe de investigación para el Programa de Investigación Estratégica en Bolivia). Cochabamba: Mimeo, 2011. P.223.



Imagen 1. *Llantuchas* en la plaza principal de Cochabamba a principios del siglo XX. Fuente: *Opinión*, (Suplemento especial “Bicentenario de Cocha-bamba”), 14 de septiembre, 2010.

como puede suponerse, este hecho empezó a provocar el pasmo de las elites de la Cochabamba finisecular que demandaban “modernidad” y “civilización”. En 1895 el periódico *El Comercio* describió así uno de estos mercados, probablemente “la carbonería”:

¡Qué oscuros y ahumados sus depósitos! ¡Cuán vacilantes sus cansados techos! ¡Sus verduleras son todavía salvajes... la india estacionaria y retrasada, ha encontrado aquí su último baluarte para batirse contra el espíritu de innovación y progreso del siglo XIX! Las cholitas se están arras-

trando en el suelo, sentadas sobre sus mórbidos y abultados glúteos q’ besan con voluptuosidad inaudita a las frías e insensibles baldosas. Una linda cholita está oprimiendo con sus miembros turgentes a un desdeñoso canto<sup>18</sup> rodado. El indio y el jumento están confundidos en una tropa única e indivisible. La “llantucha” victoriosa, está luciendo su triunfo contra la civilización moderna y amenaza sobrevivir a nuestro espirante siglo. Puf! Cochabamba, es un país con la

<sup>18</sup> Piedra alisada y redondeada utilizada para mo-ler maíz, ajíes o hierbas.

recova más mugrienta, más sucia y nauseabunda que hay en el mundo.<sup>19</sup>

Llama la atención que el anónimo autor de esta descripción rezumante de desprecio, despliega a la vez una mirada lasciva sobre las *qhateras*, cuando menciona “mórbidos y abultados glúteos” y a una “linda cholita” oprimiendo un canto con sus “miembros turgentes”. Este tipo de miradas criollas que mezclaban desprecio y fascinación se hicieron comunes durante la primera mitad del siglo XX y crearon estereotipos convirtiendo a la chola en un símbolo marcado por la degeneración y la licencia sexual, que luego adquirió más bien atributos maternales según se verá después.

Retomando el tema del mercado central, al iniciarse el nuevo siglo éste había crecido tanto que en 1901 el Concejo Departamental planteó la construcción de uno nuevo en el mismo sitio utilizando argumentos salubristas<sup>20</sup>. Siete años después la remodelación del mercado central no se había realizado aún, lo cual ocasionaba gran ansiedad en los higienistas de la ciudad<sup>21</sup>. Sin embargo, la reconstrucción del mercado no se materializó sino hasta mediados de la década

<sup>19</sup> *El Comercio*, Cochabamba, 11 de mayo, 1895.

<sup>20</sup> Concejo Departamental de Cochabamba, *Proyecto para la construcción de un nuevo Mercado Público con los informes respectivos*, Imprenta “El Heraldo”, Cochabamba, 1901, 4.

<sup>21</sup> *El Heraldo*, Cochabamba, 20 de junio, 1908.

de los años veinte, acaso por falta de financiamiento o por la resistencia de las y los comerciantes ante un eventual desalojo y un posterior incremento de impuestos.

La expansión mercantil popular fue tan importante que en 1907 el Círculo Comercial de Cochabamba calculó que el 75% del comercio de maíz, harina, papas, chicha, hortalizas y otros productos hacia las provincias del altiplano estaba en manos de “gente de los pueblos y el campo”<sup>22</sup>. Todo este proceso de diversificación económica, entre el mercado y la artesanía, en combinación con la agri-cultura, explica cómo y de dónde no pocos campesinos obtenían el dinero suficiente para comprar pequeñas porciones de tierra e independizarse de patrones y capataces, lanzándose luego a la ciudad. Al respecto, Octavio Salamanca, agudo observador de la realidad, terrateniente y ciudadano “notable”, puso en evidencia la importancia del trabajo femenino en las actividades mercantiles populares, sugiriendo también que las mujeres ejercían el oficio de arrieras:

Recordará usted que los propietarios [de tierras], por lo menos una mitad son mestizos, o como les llamamos “indios”. [...] Mientras los hombres trabajan en los sembradíos o alquilan

<sup>22</sup> Larson, Brooke. *Colonialismo y transformación agraria en Bolivia. Cochabamba, 1550-1900*. La Paz: CERES/HISBOL, 1992. P. 378.

sus brazos en las ciudades próximas, las mujeres crían animales, hilan, tejen, hacen huiñapo<sup>23</sup> y chicha, revenden frutos y hacen comercio con las minas, las ciudades del altiplano, a las que llevan todos los productos de estos valles. Son las mujeres las que hacen de cajas y corren con los gastos de la familia y del negocio; a los hombres no suelen hacerles intervenir por la frecuencia con que licuan el fruto del negocio en las chicherías. En estos ahorros se tiene la explicación de la enorme subdivisión territorial de los valles.<sup>24</sup>

Más allá de que este párrafo sintetiza muy bien la diversificación económica del campesinado y que explica a su vez el origen del dinero para la compra de tierras por parte de colonos y ex-colonos, aquí puede observarse la crítica de un personaje de la elite cuando llamaba la atención sobre el hecho de que las clases altas designaban como indios, entre comillas, a quienes en realidad podrían ser considerados mestizos. También resulta interesante el relevante papel de las mujeres y el lugar que ocupaba la chicha en la pujante economía campe-

---

<sup>23</sup> El *huiñapo* o *huiñapu*, es un tipo especial de harina de maíz obtenida mediante procedimientos que implican el remojo, el secado y la molienda de los granos. Su fabricación se realiza exclusivamente para la elaboración de chicha y es una alternativa al *muku*: pasta de maíz obtenida mediante masticación.

<sup>24</sup> Salamanca, Octavio. *El socialismo en Bolivia*, Cochabamba: Bolívar. 1931, pp. 185- 186.

sina, aunque la ancestral bebida, según el observador, podía arruinar “el fruto del negocio” de no mediar la administración femenina de los recursos. Esto en realidad nos estaría hablando de una sobrecarga de responsabilidades sobre las espaldas de las mujeres, hecho que poco a poco fue creando la falsa imagen de un supuesto “matriarcado cholo” cochabambino que se reproducía en cuentos populares y en otras manifestaciones folklóricas.

En adición, una abigarrada plebe cholificada había cercado la ciudad transformando el paisaje y acelerando el ritmo de la pequeña urbe en expansión. Mientras los sectores de clase alta organizaron un mercado de circulación y consumo de mercaderías importadas, creando también bancos, la plebe construyó sus propios círculos comerciales en torno a las ferias, las chicherías y los talleres artesanales, y las fiestas que constituyen un indicador lateral de la irrupción popular como se verá a continuación.

## **Fiestas y estética chola**

La floreciente actividad mercantil chola en los mercados, las ferias y la arriería estaba conectada con el abultado calendario festivo popular cochabambino. Al igual que sucedía con los mercados, también las fiestas y las chicherías constituyeron espacios plebeyos abiertos en los que la emergencia de una cultura chola, represen-

tada por la mujer de pollera, se hizo cada vez más visible y problemática para las elites.

Muchas de las festividades populares tenían lugar en el marco de celebraciones religiosas marianas o de santos patronos. Algunas de las fiestas más importantes en la Cochabamba decimonónica eran el Corpus y el día de San Antonio, realizadas en el mes de junio. La primera se llevaba a cabo en el centro de la ciudad y la segunda tenía gran arraigo en la zona sur, siendo celebrada con bailes populares de raíz indígena y con altas dosis de chicha. Esta frágil y efímera división espacial del ámbito urbano fue comentada en 1884 por un editorialista de *El Herald* quien, mencionando a indios y cholos, se lamentaba en los siguientes términos:

Quién creyera, la civilización no sólo varía de un pueblo a otro sino también de un barrio a otro en la misma ciudad. Díganlo la hermosa fiesta de Corpus y los bárbaros festejos de San Antonio. Allí el esplendor del culto católico en toda su magnitud; aquí la bacanal en toda su ridícula y repugnante manifestación. [...] Qué manifestaciones causan semejante repulsa sino el indio y el cholo llevando máscaras de mono, de salvaje, en la más completa embriaguez, ensayando danzas libres y estúpidas al son de una música diabólica en el mismo templo, en la presencia de la cruz, del santo y del párroco.<sup>25</sup>

<sup>25</sup> *El Herald*, Cochabamba, 23 de junio, 1884.

Civilización versus barbarie, manifestaciones populares consideradas ridículas y repugnantes, con danzas “libres y estúpidas” al son de “música diabólica”. Todo, para colmo, en el propio templo y frente al cura. Así veían las elites al abigarrado y pagano mundo cholo dominante en la zona sur de la ciudad, pero tal perspectiva no consideraba que ese mundo variopinto era omnipresente, pues también alcanzaba el centro y el norte de la pueblerina urbe con chicherías y talleres artesanales, de modo que la división en una parte civilizada y otra bárbara de la ciudad era sin duda una percepción eminentemente imaginaria, por lo menos en aquella época.

Durante 1886 estas preocupaciones llevaron al Concejo Municipal, sugestionado por las autoridades eclesiásticas, a prohibir “la exhibición de bailes en las procesiones y fiestas religiosas”<sup>26</sup>. Si bien la prohibición quizá se aplicó para ciertas fiestas importantes que se iniciaban o culminaban en la catedral, en otros espacios festivos menos centrales las procesiones religiosas continuaron siendo acompañadas por bailes y posteriores libaciones desenfrenadas.

En 1912 el padre Julio Zerbi no publicó un folleto con el título “Una Santa Alianza”, donde exponía razones religiosas “contra la borrachera y profanación de fiestas”. Dos mil ejemplares de tal folleto fueron distribuidos entre los artesanos con la esperanza de que

<sup>26</sup> Rodríguez Ostria, Gustavo. *La construcción de una región. Cochabamba y su historia. Siglos XIX-XX. Cochabamba: UMSS, 1995.p-40.*

abandonasen la chicha y dejasen de “profanar” las solemnidades católicas<sup>27</sup>. Empero, todo esto fue vano. Incluso durante la semana santa el consumo de alcohol por parte de la plebe artesanal no pudo ser erradicado. Un comentario de tono anticlerical escrito en la década de los años veinte dice a propósito de la semana santa:

¡Qué poco dura la contrición obrera!  
La noche del sábado había más  
beodos que piedras en las calles.  
Gran parte de los artesanos, que si-  
lenciosos formaban la procesión del  
Viernes, voceaban su destemplanza,  
como desquite a sus privaciones de  
pocas horas. El alcoholismo y reli-  
giosidad de este pueblo corren pare-  
jas; y hasta parecen sostenerse mu-  
tuamente.<sup>28</sup>

El “problema” de las fiestas plebeyas no eran solamente el alcohol o las posibles ofensas a los poderes divinos del catolicismo. Una razón mucho más mundana y poderosa inquietaba a la sociedad oligárquica: el peligro del “encholamiento”. Tal vocablo fue creado en 1921 por el escritor Adolfo Costa du Rels en su cuento *La Miski Simi* para ilustrar el concubinato de criollos con cholas, y fue recuperado por el sociólogo Salvador Romero en los años noventa, quien lo utilizó para analizar los vínculos consanguíneos de las eli-

tes con el cholaje, que aparecieron recurrentemente en la narrativa literaria de la primera mitad del siglo XX. Sin embargo el encholamiento era un fenómeno real, consistente en la relación sexual de gente “ilustrada” o cercana a las elites con personas consideradas de condición social inferior, lo cual implicó no sólo consecuencias “raciales” sino ante todo la adquisición de “nuevas” maneras de comportamiento<sup>29</sup>. Pese a que las normas del patriarcado eximían a la elite masculina de sus responsabilidades sexuales<sup>30</sup>, las consecuencias de las relaciones de jóvenes de clase alta o “caballeros” con cholas podían ser la deshonra o incluso el descenso social.

Algunos indicios del encholamiento y de sus posibles consecuencias pueden rastrearse precisamente en los ámbitos festivos. Por ejemplo, durante 1896 existió en Cochabamba una breve pero significativa discusión mediática sobre los coqueteos entre jóvenes aristócratas y cholas en la fiesta de San Andrés. Ésta era una fiesta de origen colonial, realizada el 30 de noviembre, en la que se yuxtaponían el culto andino a los muertos con elementos católicos. El consumo ritual de chicha ocupaba un lugar central en la celebración y desde fines del siglo XVIII fue tolerada en

<sup>27</sup> *El Ferrocarril*, Cochabamba, 27 de febrero, 1912.

<sup>28</sup> *Arte y Trabajo*, no. 5, 27 de marzo, 1921.

<sup>29</sup> Romero, Salvador. *Las Claudinas. Libros y sensibilidades a principios de siglo en Bolivia*. La Paz: Caraspas, 1998.

<sup>30</sup> Larson, Brooke. *Cochabamba. (Re)construcción de una Historia*. La Paz: AGRUCO/CESU, 2000. p.71.

el radio urbano<sup>31</sup>. Hasta cierto punto la festividad de San Andrés constituía un espacio abierto en el que se encontraban las clases altas y la plebe, contexto en el que las interacciones de la oligarquía con las cholitas parecen haber sido particularmente notorias. En tanto *El Heraldo* censuró los flirteos “descubiertos” entre jóvenes de elite y cholitas en la fiesta de San Andrés de 1896, su rival, el periódico *El Comercio*, los defendió parcialmente. Para *El Heraldo* la estrecha cercanía de jóvenes respetables y cholitas era “ofensiva a la sociedad educada de Cochabamba”<sup>32</sup>, en tanto que para “Ciro”, pseudónimo del cronista de *El Comercio*, no era tan escandaloso “que los jóvenes echen un bailecito con las cholitas”, aunque al final advertía sobre los peligros que podían acarrear tales actos: “Cuántos jovencitos irreflexivos habrán retrocedido de esas aventuras! Cuántos sinsabores se han evitado en las intimidades del hogar”<sup>33</sup>. Según *Ciro*, no había que ocultar “nuestros costumbres”, sino más bien hacerlas públicas “con el fin de corregirlas y extirparlas”. Por su lado el anónimo cronista de *El Heraldo* concluyó: “Ciro, que a no dudar es muy amigo de las cholitas, ha creído que nuestros jóvenes son tan amigos de ellas como lo es él: pero ¡qué chasco sufrirá el pobre *Ciro* al ver

en limpio que no hay uno en nuestro país que sea más aficionado a chicas y cholitas que él...!”<sup>34</sup>.

Damián Z. Rejas, reconocido político e intelectual cochabambino, relató cómo se realizaban las festividades de Todos Santos — día de los muertos — a fines del siglo XIX en la zona Las Cuadras, al sudeste de la ciudad, donde las interacciones entre jóvenes distinguidos con cholitas también pueden entretenerse:

En toda esa región se organizaban puestos de columpios al pie de los gigantescos árboles de molles, en número de 25 a 30, con un personal selecto de cholitas, esbeltas unas, rubias otras, rollizas, rozagantes y frescas, bien ataviadas con joyas y vestidos finos y de colores variados, acompañadas de jóvenes artesanos decentemente vestidos<sup>35</sup>.

Cada comparsa tenía su orquesta compuesta de armonios, guitarras y bandurrias unas, otras de acordeones, charangos y flautas; disponían al mismo tiempo de un menú criollo bien combinado en mesas largas [...]. La fiesta no estaba reservada para la gente del pueblo, estaba abierta para todos, jóvenes distinguidos de la sociedad, ocupaban también el columpio

<sup>31</sup> Quispe, Alber, “Prácticas y creencias religiosas en la fiesta colonial de San Andrés”, *Yachay*, no. 46, 2008, pp.121-122.

<sup>32</sup> *El Heraldo*, Cochabamba, 4 de diciembre, 1896.

<sup>33</sup> *El Comercio*, Cochabamba, 9 de diciembre, 1896

<sup>34</sup> *El Heraldo*, Cochabamba, 4 de diciembre, 1896.

<sup>35</sup> Rejas, Damián. *Manifiesto del doctor Damián Z. Rejas de los 50 años de servicio que tiene prestado al país*, Cochabamba: Universo, 1946, 10.

al asomarse a las comparsas en son de paseo y observación, eran tratados con circunspección y respeto mientras hendían los aires del columpio, otros bailaban en tierra con todo entusiasmo.<sup>36</sup>

Aparte de fiestas en honor a San Andrés, San Antonio y San Sebastián, otro momento festivo importante era sin duda el carnaval, a propósito del cual he hallado una sorprendente fotografía en el número 135 de la re-*vista Arte y Trabajo*, correspondiente al 24 de febrero de 1924, en la que se observa a una famosa joven de la elite cochabambina disfrazada de chola en el marco de las fiestas de disfraces de la elite, las cuales, por cierto, y pese a todos los esfuerzos de segregación, no estaban completamente separadas de los festejos populares<sup>37</sup>. La costumbre de “señoritas” de alta sociedad de disfrazarse de cholas en ámbitos festivos al parecer era bastante habitual

---

<sup>36</sup> *Ibíd.* He hallado otro indicio de las probables relaciones entre jóvenes criollos y mujeres plebeyas, seguramente cholas, a propósito del funcionamiento de una exitosa Fábrica Nacional de Tejidos en Cochabamba durante 1923. La revista *Arte y Trabajo* dice: “Esta cuenta, normalmente, con cincuenta operarios, la mayoría de los cuales pertenece al sexo femenino: las hijas del pueblo pobre [...] encuentran aquí un poco de nobleza para su peligrosa vida, siempre expuesta al vicio, por obra de las tentaciones que vienen de parte de los señoritos aristócratas. Trabajando, sanamente, sin gran esfuerzo físico las obreras casi todas jóvenes, invierten su tiempo en ganarse la vida, embelleciéndola con la visión constante de sus deberes en el taller”. *Arte y Trabajo*, no. 127, 30 de diciembre, 1923.

<sup>37</sup> *Arte y Trabajo*, no. 135, 24 de febrero, 1924.

y resulta realmente interesante observar que ya durante la primera mitad de los años veinte la estética de la chola, compuesta entre otros elementos por la pollera, el sombrero, las trenzas largas y la mantilla, era utilizada como un disfraz exótico por parte de las mujeres de elite (véase imagen 3). Esto nos muestra el lugar que la pollera empezó a ocupar poco a poco en el imaginario elitista cochabambino como un símbolo de la identidad regional y nacional.

Ocurre que el siglo XX trajo al país nuevas sensibilidades modernas provenientes del mundo occidental que tuvieron resonancia en varios escritores nacionales. Muchos de ellos introdujeron en sus novelas una representación erotizada de la chola y buena parte de la narrativa literaria muestra a la mujer de pollera como un conflictivo objeto de deseo sexual. Se atribuía a la chola una sensualidad innata y una predisposición sexual particularmente intensa debido a sus antepasados indios, supuestamente impúdicos, lujuriosos y sin moral. Además las cholas de las novelas a veces eran presentadas como libres, indiferentes al “qué dirán” y en gran medida más atractivas que las mujeres de la aristocracia quienes vivían arrimadas al marido, a las convenciones sociales y a una moral mojonada y opresiva que las recluía en las labores del hogar<sup>38</sup>. En

---

<sup>38</sup> Romero, Salvador. *Las Claudinas. Libros y sensibilidades a principios de siglo en Bolivia*. La Paz: Caraspas, 1998. P.97.



Imagen 3. Jóvenes de elite disfrazadas de cholos en el carnaval, hacia 1918. Fuente: Torrico Zamudio, Rodolfo. *Cochabamba. Memoria fotográfica, 1908-1928*.

cambio la chola de las novelas y de la vida real practicaba el concubinato, trabajaba en la calle, en el mercado y en la chichería, y también podía estar en el centro de las fiestas callejeras.

Así, las cholos empezaron a convertirse en una atracción irresistible porque se creía, o se quería, ver en ellas cierta “libertad sexual”, teóricamente inexistente en las mujeres de elite a las que quizá se consideraba demasiado pudorosas como para acceder a aventuras de “sexo fácil” y sin compromisos. He ahí porqué las seño-

ritas de elite potenciaban su atractivo y despertaban la fantasía al “convertirse” en cholos, aunque tal conversión fuese efímera y en el marco del juego del carnaval.

No obstante, es menester tomar en cuenta que las cholos auténticas también utilizaron el retrato fotográfico por su propia iniciativa, al margen de las fotos tomadas por los viajeros, lo cual constituye un campo analítico sumamente sugestivo y poco explorado. Al respecto Ximena Soruco afirma que la existencia de una identidad

chola se hace evidente precisamente a través de las fotografías, que podrían ser interpretadas como un testimonio visual de ascenso social, como un gesto de prestigio y como una intención consciente de auto-representación<sup>39</sup>.

Coincido con Soruco en que las representaciones visuales de las cholos producidas en foto estudios, son muestras explícitas de códigos de pertenencia e identidad. Cabe recordar que las cholos utilizaron y utilizan una estética que se remonta a la época colonial, cuando la población mestiza e indígena femenina fue conminada a usar la ropa europea — por ejemplo en el trabajo doméstico para los españoles —, si bien en otros casos el uso de la vestimenta occidental se realizó voluntariamente como una táctica de mimetización y ascenso social. Como fuese, lo destacable es que las mestizas dejaron de imitar la vestimenta femenina española desde el siglo XVIII, de manera que su ropa fue quedando anacrónica respecto a la moda criolla que continuó transformándose. ¿Por qué las mestizas no siguieron adaptándose al vestuario cambiante de las mujeres españolas y por qué se perpetuó la pollera? Rossana Barragán explica que las cholos han mantenido su ropa española anacrónica yuxtapuesta con elementos autóctonos como marca de

---

<sup>39</sup> Soruco, Ximena. *La ciudad de los cholos. Mestizaje y colonialidad en Bolivia, siglos XIX y XX*. Lima: IFEA/PIEB, 2011. P. 117

diferencia, prefiriendo pertenecer a la elite de lo indio-campesino que al escalón más bajo de lo criollo<sup>40</sup>. Esta diferenciación voluntaria se mantuvo con el transcurso de los años y la fotografía puede ser útil para entender cómo las cholos querían ser vistas y perpetuadas en el papel, exhibiendo orgullosamente su estética y sus ideas acerca de lo apropiado y lo bello (véanse las imágenes 4 y 5).

Hacia 1900 la fotografía, en particular la realizada en estudios especializados, era un lujo y fue usada inicialmente sólo por personas con buena capacidad económica, incluyendo a cholos adineradas<sup>41</sup>. Empero, como señala Wálter Sánchez para el caso cochabambino, la proliferación gradual del oficio de fotógrafo hizo posible el acceso de la plebe a los foto estudios, incluso en provincias como Tarata, Quillacollo y Totorá. En el centro urbano de Cochabamba, por ejemplo, al iniciarse la década de los años veinte no poca gente de los sectores populares acudía regularmente a los proliferantes foto estudios que iban multi-

---

<sup>40</sup> Barragán, Rossana. «Entre polleras, lliqllas y ñañacas. Los mestizos y la emergencia de la tercera república», en Arze, Silvia y Escobari, Laura, comps., *Etnicidad, economía y simbolismo en los Andes*. La Paz: HISBOL/IFEA, 1992. P.109.

<sup>41</sup> Soruco, Ximena. Op. Cit; *La ciudad de los cholos*, pp. 114-117.

plicándose, de manera que la creciente oferta redujo los precios<sup>42</sup>.

El acceso de los sectores populares en ascenso a las cámaras fotográficas durante la década de los años treinta hizo que las imágenes de los fotógrafos profesionales dejaran de ser la única forma de auto-representación, trasladándose las protagonistas de las fotos desde los ambientes ficticios del foto estudio a los ambientes naturales o a la intimidad del hogar. En adición, la estética de la mujer de pollera, en sus distintas gradaciones según diferencias económicas, permite hablar de una identidad chola que ha subsistido por siglos, aunque transformándose, pese al racismo y a la discriminación. La pollera fue por mucho tiempo un estigma colonial despreciable ante los ojos de la sociedad criolla, mas ello fue cambiando gradualmente en la medida en que nuevas sensibilidades llegaban al país.

Por todo lo dicho sostengo que la exhibición de la estética chola mediante la fotografía utilizada por iniciativa de las propias mujeres de pollera, permite suponer que ellas no sólo reivindicaban una identidad propia, sino también, se afirmaban como ciudadanas con derecho a la respetabilidad y a la existencia social.

---

<sup>42</sup> Sánchez, Walter. "Lo Visual Congelado. Apuntes rápidos hacia una sociología de la fotografía en Cochabamba", en Uzeda, Andrés ed., *Cultura y Sociedad en Bolivia*, Ciso/Facso/Umss/Asdi, Cochabamba, 2010, 67.

## La cultura de la chicha

En el recorrido hasta aquí hecho se ha venido mencionando de forma recurrente a la chicha. ¿Por qué esta bebida llegó a ser tan importante en Cochabamba? La respuesta se encuentra en la vigorosa economía del maíz.

Las condiciones geográficas y climáticas de los valles templados y fértiles interandinos hicieron de Cochabamba una zona maicera por excelencia desde épocas prehispánicas. La importancia del maíz en las sociedades andinas no residía únicamente en su buen rendimiento agrícola y en su potencial alimenticio, sino también en que poseía un valor simbólico de primer orden, pues era considerado un alimento de los dioses. Una de las principales formas de consumo del maíz era bajo la forma de la chicha, particularmente durante fiestas religiosas o ritos del ciclo agrícola, bebida alcohólica a través de la cual los hombres podían acercarse a los ancestros y a las entidades sobrenaturales.

No se sabe cuándo aparecieron las primeras chicherías, pero es lógico pensar que fue durante la época colonial. Gustavo Rodríguez y Humberto Solares señalan que la chichería acompañó la trama urbana cochabambina desde la propia fundación española de la ciudad, surgiendo como una extensión del maizal campesino<sup>43</sup>. Es decir,

---

<sup>43</sup> Rodríguez Ostría, Gustavo y Solares, Humberto. *Maíz, chicha y modernidad. Telones y entre-*

la elaboración de la chicha, transmitida entre los indios de generación en generación, no desapareció y al contrario se intensificó con el arribo de los peninsulares. Esto puede atribuirse al hecho de que Cochabamba se convirtió en un gran centro exportador de maíz para el mercado potosino, y los grandes volúmenes del cereal producido permiten pensar en la disponibilidad de abundante materia prima para la elaboración chichera como parte del negocio agrocomercial de los encomenderos y hacendados.

Sin embargo, no fue sino hasta los siglos XVIII y XIX que las chicherías empezaron a adquirir una presencia importante en la ciudad de Cochabamba merced a la larga tradición maicera de la región. El famoso intendente Francisco de Viedma, a fines de los años ochenta del siglo XVI-II, manifestó su preocupación respecto a las ingentes cantidades de maíz destinadas a la fabricación de chicha, a la cual calificó como “bebida asquerosa”, condenando explícitamente su extendido consumo que alcanzaba incluso a la gente “decente”. Empero, Viedma no pudo dictar ninguna medida contra la chicha porque ello hubiera afectado negativamente la producción maicera, todavía base de la economía regional pese a la decadencia del mercado potosino<sup>44</sup>.

---

*telones del desarrollo urbano de Cochabamba (siglos XIX y XX)*, El País, Santa Cruz, 2011, 219.

<sup>44</sup> Larson, Brooke. *Colonialismo*, 218; Rodríguez

Años después, ya durante la república, el famoso viajero y científico francés Alcides d’Orbigny quedó impresionado por el consumo de la chicha que se extendía entre todos los estratos de la sociedad cochabambina. A inicios de los años treinta del siglo XIX escribió:

Nada igual la pasión del pueblo por la chicha, es un verdadero furor. Los indios y los mestizos no se contentan con consumirla continuamente, con beberla en la comida o para refrescarse, buscan también todas las ocasiones posibles en las fiestas religiosas para reunirse y beber día y noche. Si el pueblo ama la chicha, los otros miembros de la sociedad no la desean menos, por eso su consumo es general.<sup>45</sup>

En efecto, durante el siglo XIX las chicherías se habían convertido en instituciones respetables, pues no sólo ocupaban la zona sur de la ciudad, sino también la plaza Colón y la Alameda, espacios simbólicos propios de las elites. Es más, rodeadas por los símbolos del poder mundano —Prefectura y Consejo Municipal—, y del poder divino — la Catedral—, las chicherías se encontraban también en la Plaza de Armas,

---

Ostria, Gustavo y Solares, Humberto, *Maíz, chicha y modernidad*, 15.

<sup>45</sup> D’Orbigny Alcides. *Viajes por Bolivia. Tomo I*, Ministerio de Educación y Bellas Artes, La Paz, 1958 [1830], 113.

en el mismísimo corazón de la ciudad<sup>46</sup>. Esta distribución espacial de las chicherías, existente durante todo el siglo XIX y los primeros años del XX, evidencia que el consumo de la popular bebida era también común entre los caballeros de clase, gusto que fue modificándose gradualmente dado que la chicha pasó a ser vista poco a poco como algo exclusivo de indios y de cholos. Además, el arribo de la cerveza a fines del siglo XIX, junto con la importación de bebidas alcohólicas refinadas y la creación de los primeros “cafés” a principios del XX, reorientaron los gustos de las elites, aunque tampoco faltaron los excéntricos de clase alta que continuaron bebiendo la chicha con auténtica devoción.

Durante 1848, según estimaciones de Humberto Solares, 1.128 chicherías funcionaban en la ciudad y en 1878 los establecimientos de expendio de la chicha llegaban a 30.000 en todo el departamento, o sea incluyendo las provincias. Al finalizar el siglo XIX más del 54% del maíz se destinaba a la chicha y dicha cifra fue creciendo hasta llegar casi al 80% en el nuevo siglo<sup>47</sup>. Por lo visto, la chicha era un gran negocio en el que intervenían no sólo hacen-

dados y campesinos parcelarios libres, sino también una gran multiplicidad de comerciantes y trabajadores de distintas jerarquías y estratos sociales. Las implicaciones económicas de la producción de chicha eran vastas e involucraban el trabajo de los molinos, la venta de harina, el trajín de los arrieros, la venta de leña, la elaboración del *muku* —pasta de maíz masticado para hacer la bebida— y el trabajo en la chichería. De este modo, buena parte de la economía cochabambina giraba en torno al eje maíz-chicha, ya que la bebida se hizo popular en las minas orureñas y potosinas, e incluso en algunas regiones altiplánicas de La Paz y en el Pacífico chileno<sup>48</sup>.

El problema fue que el imaginario de modernidad de las elites empezó a poner en cuestión el consumo de la chicha con una serie de discursos higienistas intensificados debido a crisis sanitarias por efecto de epidemias de tifus. Una de las más recordadas data de 1878-1879 y fue utilizada como pretexto para plantear la expulsión de las chicherías del centro de la ciudad, pues tanto la elaboración como la venta de chicha no siempre reunían condiciones óptimas de higiene<sup>49</sup>.

La primera disposición municipal que prohibió la existencia de

<sup>46</sup> Rodríguez Ostría, Gustavo y Solares, Humberto. *Maíz, chicha y modernidad. Telones y entrete-lones del desarrollo urbano de Cochabamba (siglos XIX y XX)*. Santa Cruz: El País, 2011. p.53.

<sup>47</sup> Solares, Humberto. *Historia, espacio y sociedad. Cochabamba 1550-1950: formación, crisis y desarrollo de su proceso urbano*. Cochabamba: Honorable Alcaldía Municipal de Cochabamba-Centro de Investigación y Desarrollo Regional, 1990. Vol. I, p. 55-58.

<sup>48</sup> Rodríguez Ostría, Gustavo. *Elites, mercado y cuestión regional en Bolivia. Cochabamba*. Quito: FLACSO, 1994. P.37.

<sup>49</sup> Rodríguez Ostría, Gustavo y Solares, Humberto. *Sociedad oligárquica, chicha y cultura popular*. Cochabamba: Serrano, 1990. P.72.

chicherías en la Plaza de Armas es de 1888 y frente a ello las cholos dueñas de las chicherías hicieron sentir su presencia como grupo por primera vez: un periódico mencionó al respecto que “el gremio de chicheras” realizó ruidosos reclamos a la alcaldía, obteniendo una prórroga en la aplicación de la medida<sup>50</sup>. De ahí en adelante las chicherías fueron expulsadas gradualmente del centro de la ciudad mediante nuevas disposiciones municipales, pero esto no disminuyó el negocio de la chicha.

A fines del siglo XIX el Municipio clasificó chicherías de primera, segunda y hasta sexta clase, de acuerdo a su distancia del centro de la ciudad. A mayor proximidad de la Plaza de Armas, mayores eran los impuestos que se debían pagar, por lo cual muchas chicheras prefirieron replegarse voluntariamente, además de que la creciente presencia del comercio de importación y la banca elevaron el precio de los alquileres, de modo que las chicherías proliferaron en la periferia urbanizando los contornos de la ciudad. Sin embargo, si bien la falta de higiene de las chicherías era probablemente inobjetable, el Municipio no hacía nada para realizar otras medidas complementarias relativas a las aguas servidas o la basura que afectaban las condiciones de vida de los cochabambinos<sup>51</sup>.

---

<sup>50</sup> *Ibíd.*, p.73.

<sup>51</sup> *Ibíd.*, p.72-79.

En la primera década del siglo XX la política de expulsión de las chicherías del centro de la ciudad empezó a cambiar, porque las autoridades “descubrieron” que los impuestos a la chicha eran una gigantesca fuente de recursos municipales. Lo ocurrido fue que el arribo del primer ferrocarril desde una ciudad vecina, que tuvo lugar en 1917, ocasionó que los mercados cochabambinos se vieran invadidos de harina chilena más barata que la local. Por tanto, un creciente volumen de maíz excedentario que ya no se podía colocar en los mercados alti-plánicos tuvo que orientarse cada vez más hacia la chicha y de hecho todos los terratenientes dirigieron sus cultivos a ese rubro con mayor convicción. El resultado fue que la rentabilidad del negocio de la chicha se convirtió en la base económica del desarrollo urbano. En general, entre 1910 y 1950, los impuestos al *muku* y a la chicha permitieron cubrir los gastos de las siguientes obras: la instalación de una red de agua potable, ampliaciones en el hospital general, construcción de alcantarillado y desagües fluviales, pavimentación de calles, construcción de escuelas, compra de terrenos y realización de trabajos para la Universidad, apertura de avenidas, construcción de edificios públicos, construcción de puentes, la modernización de sistemas de provisión de energía eléctrica y muchas otras obras. El dinero recaudado de los impuestos a la chicha

y al *muku* permitió también la amortización de empréstitos que se habían contraído para construir un ferrocarril regional y el servicio de tranvías, entre otras múltiples obras y usos<sup>52</sup>. Dicho de otro modo, el maíz y la chicha se convirtieron en el sustento económico más importante de la ciudad, y por ello la popular bebida no podía suprimirse.

De esta manera la chicha fue convirtiéndose en un negocio gigantesco que permitió la supervivencia de una decadente clase hacendaria, pero también propició un proceso de acumulación económica a ciertos segmentos de los sectores populares pese a los impuestos y las exacciones. En el centro mismo de esta emergencia económica popular estaban las cho-las convertidas en empresarias, pues la elaboración, y particularmente la comercialización de la chicha eran realizadas casi exclusivamente por mujeres en el marco de unidades familiares diversificadas que, en algunos casos, articulaban la chichería femenina con talleres artesanales —zapaterías, sombrererías, etcétera— a cargo de varones, o con pulperías de trabajo mixto. En 1900 un censo estableció que 42 varones y 510 mujeres se dedicaban legalmente al rubro de la chichería en Cercado: el distrito central de la ciudad<sup>53</sup>. Nueve años después un

registro de patentes señaló que de las 548 chicherías registradas por la Municipalidad del Cercado, absolutamente todas estaban a cargo de mujeres<sup>54</sup>. Si bien en el negocio participaban familias extensas con vínculos en las provincias, las mujeres eran las grandes protagonistas y algunas chicheras lograron convertirse en propietarias de inmuebles, controlando no sólo el proceso de producción, sino también las cosechas de maíz y la elaboración del *muku*<sup>55</sup>.

Las chicheras también reelaboraron costumbres y rituales que tenían un trasfondo cultural andino. Hasta el día de hoy los parroquianos asistentes a las chicherías deben cumplir ciertos rituales de raíz india, como por ejemplo echar la bebida *-ch'allar-* a la tierra antes de beber, para alimentar a la *pachamama* y a las fuerzas sobrenaturales del subsuelo. La buena práctica de la ritualidad de la chichería era supervisada por las chicheras, responsables tanto de las tareas productivas como de la realización de los gestos simbólicos inventados y reinventados en base a viejas tradiciones. A propósito, Juan H. Scrivener, un médico inglés que visitó Cochabamba en la década de los sesenta del siglo XIX, describió un ruidoso ritual con motivo de la apertura de las tinajas o cántaros de chicha para la venta:

<sup>52</sup> *Ibíd.*, p. 153.

<sup>53</sup> Rodríguez Ostría, Gustavo y Solares, Humberto. Op. Cit; *Maíz...* p.79.

<sup>54</sup> Mejía, Geovana, Quispe, Alber y Sánchez, Mauricio. *¡Cholos!*, p. 218.

<sup>55</sup> Rodríguez Ostría, Gustavo y Solares, Humberto. Op. Cit; *Sociedad oligárquica...* p. 92-93.

Hay muchas costumbres peculiares a las cholos de Cochabamba; pero la que llama la atención sobremano es la celebración de la apertura de sus tinajas de chicha [...]. Hay varios establecimientos para la fabricación de la chicha, y cuando se halla en estado de tomarla, sus propietarias invitan a sus amigos para acompañarlas a la iglesia con el objeto de oír una misa a la Virgen o algún santo de su devoción, bajo cuyos auspicios se abrirán las tinajas que contienen aquella bebida. [...] La propietaria, verdadera Sabina, alta, robusta y bien parecida, como las cholos de su casta, sale de su casa y se dirige a la Iglesia en medio de la música de los ciegos, tocando wals, o contradanzas con violines o flautas, y una multitud de muchos tirando cohetes. [...]

A la conclusión de la misa regresan a la casa de la patrona, con el mismo bullicio de muchachos, cohetes, hachas encendidas y música. Allí se presenta otra escena ridícula e igualmente irreligiosa. La propietaria saca un vaso de chicha de un tinajón, y lo presenta arrodillada a la Virgen, que la colocan encima de él, en medio de ramos de flores y cintas de colores; y después de humedecer los labios de la imagen con gotas del líquido, invitan a sus convidados a beberlo, porque así queda cumplida la preocupación popular que se supone está santificada su bebida favorita. En-tonces empiezan a circular vasos y jarros llenos de chicha, y pasan el día con el mayor regocijo, en medio del canto y la música de los ciegos.

El que pasa por la puerta de la casa donde se celebra esta fiesta, se expo-

ne a que lo empujen en la reunión, y nolens o volens [sic] lo obligan a tomar un vaso de chicha en nombre del santo bajo cuyo auspicio se abrieron las tinajas, y ¡desgraciado el que no acepta la oferta! pues se expondrá a pagar la pena de su necedad por la mano poco blanda de su invitadora, que lo consideraría como un insulto al santo y una falta de cortesía a sí misma. Las cholos, como las de su sexo en clases elevadas, tienen su manera de vengar un desaire.<sup>56</sup>

El ritual descrito mezcla catolicismo con prácticas andinas de reciprocidad que devinieron en una cultura del derroche festivo extendida entre los sectores populares para obtener y conservar prestigio. La chola empresaria es la protagonista del ritual y de la fiesta, y ello muestra que la chichería, aparte del mercado, se constituyó en un espacio en el que la presencia de la mujer de pollera era central. Quizá por esto la chichería fue también considerada como un lugar riesgoso debido a que propiciaba el encholamiento, pues la borrachera, a decir de Salvador Romero, desinhibía los sentimientos y las lenguas, alentando al mismo tiempo el atrevimiento y el entusiasmo amoroso de los hombres hacia las cholos, más allá del origen social de los parroquianos<sup>57</sup>. A esto tal vez contribuía igual-

<sup>56</sup> Citado en Rodríguez Ostría, Gustavo y Solares, Humberto. *Maíz, chicha y modernidad*, p. 79, 80.

<sup>57</sup> Romero, Salvador. *Las Claudinas. Libros y sensibilidades a principios de siglo en Bolivia*. La Paz: Caraspas, 1998. P. 63.

mente la puesta en práctica de una táctica de las propias chicheras a fin de atraer consumidores, consistente en contratar cholitas hermosas y jóvenes para los menesteres del negocio y llamar la atención de la clientela<sup>58</sup>, lo que potenció la imagen de la chichería como un lugar aparentemente abierto a las concupiscencias. De esta manera la fiesta y la chichería consolidaron la imagen de la chola como un refugio amoroso y sexual, imaginario reflejado también en varias novelas donde, entre comidas picantes, chicha y bailes, la mujer de pollera era el centro de la atención y se encontraba en ventaja frente a las “señoritas”, cuya exclusión —voluntaria o no— de la chichería y de la fiesta las dejaba fuera del deseo de los hombres.

La relación entre señoritos oligarcas y el cholaje trabajador en la chichería estaba claramente mediada por la chichera, a quien si no se veía con lascivia se veía como a una suerte de madre simbólica, ya que su afecto generaba el contexto donde la efímera y frágil fraternidad entre las distintas clases sociales se hacía posible. La interpretación de Silvia Rivera, reflexionando en torno a la cultura cochabambina de la chicha, señala una connotación simbólica muy interesante: epítome del vientre materno, la imagen del tibio e hinchado cántaro de chicha, fermentando lentamente el dorado elixir que era prodigado en la confraternización y en los afectos de

la fiesta, encubría y mistificaba la dura realidad que vivían las mujeres plebeyas debido a una sobrecarga de responsabilidades y de trabajo<sup>59</sup>.

Para finalizar esta parte, creo que es válido y coherente deducir que la chichería del siglo XIX y la primera mitad del XX era un espacio en el que las distinciones sociales de sus parroquianos, ricos y pobres, se reducían y se confundían efímeramente como sugieren Rodríguez Ostría y Solares. Pero quizá al interior de este microcosmos social se reproducían también las jerarquizaciones racistas, elitistas y señoriales. Si bien el artesano o la chola compartían con miembros de clase alta la música, la bebida y la comida en la chichería ¿un indio —un

*pongo*<sup>60</sup> por ejemplo—, podía sentarse en la misma mesa del “caballero”? ¿O tal vez era la propia chichera quien establecía fronteras internas o incluso no permitía el ingreso de indios a la chichería? ¿Quizá habrían más bien chicherías para indios y chicherías para caballeros y cholos? Resulta difícil aventurar planteamientos concluyentes y sólo nuevas pesquisas podrán dar cuenta de las múltiples cuestiones

<sup>59</sup> Rivera, Silvia. “Los desafíos para una democracia étnica y genérica en los albores del tercer milenio”, en Rivera, Silvia comp., *Ser mujer indígena, chola o birlocha en la Bolivia postcolonial de los años 90*. La Paz: Subsecretaría de Asuntos de Género, 1996. P. 39.

<sup>60</sup> Campesino sin tierra obligado a múltiples trabajos gratuitos por parte de patronos y terratenientes.

<sup>58</sup> Paredes Candia, Antonio. *La chola boliviana*. La Paz: Isla, 1992. P.225.

pendientes alrededor de la cultura de la chicha en Cochabamba antes de la Revolución de 1952.

### **Las «Hijas del Pueblo» y las Heroínas**

En 1885 un prominente político liberal cochabambino llamado Nataniel Aguirre publicó *Juan de la Rosa. Memorias del último soldado de la independencia*, novela histórica que con el tiempo llegó a definir la identidad nacional boliviana y trascendió las fronteras del país por su calidad y originalidad. Allí se narran las aventuras y desventuras de un niño adolescente mestizo atrapado en una compleja trama familiar —desarrollada en la Cochabamba de principios del siglo XIX—, a través de la cual el protagonista principal descubre que es descendiente de Alejo Calatayud, un artesano que lideró una la rebelión anti fiscal en 1731. Juan, el narrador que rememora su niñez, revive en primera persona sus intensos años de infancia durante los momentos más álgidos de las sangrientas luchas locales que expulsaron a los peninsulares: ¡una especie de Huckleberry Finn andino en las guerras de independencia contra España!

En un momento dado de la narración, el 27 de mayo de 1812, una abuela ciega y plebeya, al grito de “¡no hay hombres!”, conduce a las vendedoras mestizas del mercado a la colina de San Sebastián, también conocida como “La Coronilla”, para resistir al ejército español que las

masacra brutalmente. Dicho episodio mitificado por la novela alcanzó una vigencia inaudita a mediados de los años veinte del siglo XX, cuando las celebraciones por el primer centenario de la república, en 1925, crearon un contexto en el que las elites replantearon la identidad nacional. En el caso cochabambino, los debates en torno a las conmemoraciones del centenario coincidieron con la creación de un monumento a las heroínas muertas en 1812, construido a imagen de la novela *Juan de la Rosa*, y ello provocó la irrupción de un segmento de *qhateras* en la escena pública como nunca antes ocurrió en la historia de Bolivia.

Esto nos remite a noviembre de 1923 cuando el Concejo Municipal de Cochabamba ocasionó un conflicto con las *qhateras* del mercado central pretendiendo elevar el alquiler de los puestos de venta. Ante la amenaza las cholos vendedoras se organizaron y al final el Concejo Municipal se con-gració con las *qhateras* haciendo una alianza política con ellas, cuyo apoyo no era nada despreciable dada su importante presencia urbana, su combatividad y su influencia extendida al agro mediante redes de parentesco<sup>61</sup>. Lo destacable de esto es que el conflicto provocó el nacimiento de una organización llamada *Hijas del Pueblo* que aglutinaba a *qhateras* de diversos rubros. Se trató de una entidad nacida

<sup>61</sup> *Arte y Trabajo*, no. 121, 18 de noviembre, 1923.

entre noviembre y diciembre de 1923, de carácter mutualista y autodefinida como “cívica y apolítica”, cuyos objetivos eran brindar asistencia mutua a sus miembros y hacer obras de caridad<sup>62</sup>. Además, dato no menor, se autoproclamaron “descendientes” de las Heroínas de la Coronilla.

Las Hijas del Pueblo fue una de las primeras organizaciones de cholos en la historia de Bolivia, pues apareció incluso antes de los famosos sindicatos de mujeres de pollera que datan de 1927, cuando por influjo del anarquismo algunas *qhateras* y trabajadoras cholos de varios rubros crearon combativas entidades sindicales en La Paz y Oruro<sup>63</sup>. El hecho de que las *qhateras* empezaran a organizarse implicaba la aparición de las mujeres de pollera como colectivo en la escena pública y política, lo que permitió la inédita irrupción de un grupo social que tenía que afrontar la triple discriminación étnica, social y de género. Las cholos de los mercados, en tanto intermediarias, como las define Linda Seligman<sup>64</sup>, articulaban distintos

modos de producción —campesino y capitalista— y asimismo distintas culturas del campo y la ciudad, expresadas en comidas, productos, ropa y formas de hablar. Al empoderamiento de las *qhateras* debido a sus capacidades interculturales se sumaban la belicosidad y la agresividad que comúnmente se les atribuía, pero que, como señala Elizabeth Peredo, constituían una reacción de defensa frente a la violencia racista de la que eran víctimas<sup>65</sup>. En adición, la organización de las Hijas del Pueblo fue importante porque permitió a las *qhateras* expresarse como colectivo por primera vez en Cochabamba, planteando demandas sectoriales y también exigiendo derechos ciudadanos, aunque a diferencia de los posteriores sindicatos de cholos en La Paz, no se sabe si reivindicaron explícitamente el término *chola*.

Ahora bien, paralelamente a la organización de las cholos de los mercados se estaba desarrollando una discusión, provocada por la iniciativa de algunas mujeres de la elite, respecto a la necesidad de revalorizar la narrativa de las míticas Heroínas de 1812 mediante la construcción y emplazamiento de una estatua en el lugar histórico más importante de la colina de San Sebastián. En este sitio ya existía un mo-

<sup>62</sup> Gotkowitz, Laura. “Conmemorando a las Heroínas: género y ritual cívico en Bolivia a inicios del siglo XX”, *Decursos*, no. 17/18, 2008, p. 81.

<sup>63</sup> Al respecto véase Dibbits, Ineke, Volgger, Ruth, et al. *Polleras libertarias*; Wadsworth, Ana Cecilia y Dibbits, Ineke. *Agitadoras de buen gusto*; Lehm, Zulema y Rivera, Silvia, *Los artesanos libertarios*; Rodríguez García, Huascar. *La choledad antiestatal*.

<sup>64</sup> Seligman, Linda. “To be in between: the cholos as market women”. *Comparative Studies in So-*

*ciety and History*, no. 31, 1989.

<sup>65</sup> Peredo, Elizabeth, *Recuperas de los andes. Una aproximación a la identidad de la chola del mercado*. La Paz: Fundación Solón, 2001, p. 23.

numento con el nombre de “Obelisco escolar”, emplazado en 1912, honrando a todos los héroes cochabambinos de la independencia, es decir sin des-tacar específicamente a las mujeres. Pero a principios de los años veinte un grupo de mujeres pudientes, lideradas por Sara Ugarte de Salamanca —poe-tisa y esposa de Daniel Salamanca, el famoso terrateniente que llegó a la presidencia del país en 1931—, hizo pública su intención de quitar el obe-lisco y promover la construcción de un nuevo monumento que reprodujera literalmente la narrativa de Aguirre.

Tras discutir diferentes representaciones Sara Ugarte y sus asesores establecieron que eran siete las personas que debían ser representadas, de las que seis eran mujeres: dos niñas, tres jóvenes y una anciana al centro. Es destacable también la presencia de un sólo hombre en el monumento — probablemente el 27 de mayo de 1812 había pocos hombres en la ciudad porque estaban muertos o combatían en otros lugares—, pero el protagonismo recayó mayoritariamente en las mujeres. Sin embargo, quizá a modo de equilibrio, se estableció que arriba del grueso pedestal de las Heroínas debería construirse otro pedestal para un gran Cristo que permanecería de pie y en actitud tutelar y paternal, como si las activistas patrióticas de elite hubieran querido dejar claramente esta-blecido que, aunque querían mostrar a las mujeres en el centro de la gesta he-

roica, no tenían la intención de cuestionar el orden patriarcal divino materializado en la figura de Jesús. Pero ni aún con la presencia de dos hombres —uno mortal y otro divino— la idea fue bien recibida en los círculos oligárquicos cochabambinos, no sólo porque Sara Ugarte planteaba enfatizar el papel de la mujer en las guerras independentistas, sino porque las mujeres representadas eran cholos, algo que era un extremo inadmisibles.

Según ha mostrado Laura Gotkowitz, las polémicas giraron en torno al origen social y cultural de las mujeres que protagonizaron una de las batallas fundacionales de Cochabamba. ¿Eran ellas las verdaderas heroínas o sólo eran parte de la muchedumbre? ¿Debía tomarse a estas mujeres anónimas —cholos y plebeyas— como símbolo de las tradiciones patrióticas cochabambinas? En varios escritos de prensa los patriarcas cochabambinos tacharon de “exagerada” la importancia que se quería otorgar a las mujeres —para colmo cholos—, “como si el pueblo viril en masa” no se hubiera inmolado igualmente para crear la patria<sup>66</sup>.

Con todo, a mediados de 1925 la activa Sara Ugarte había conseguido el apoyo de los sectores progresistas

---

<sup>66</sup> Gotkowitz, Laura. “Conmemorando a las Heroínas: género y ritual cívico en Bolivia a inicios del siglo XX”. *Decursos*, no. 17/18, 2008. Págs. 66-71.

de la ciudad y tras varias polémicas, la decisión de aceptar la estatua, emplazarla e inaugurarla, se hizo efectiva gracias a la intervención del presidente Hernando Siles, quien había accedido recientemente al poder y apoyó con dinero público la culminación del monumento y los costos de su emplazamiento. Conviene aclarar además que Siles se presentaba a sí mismo como el representante de una generación joven y “verdaderamente” nacionalista, por lo que el asunto del monumento y su inauguración, prevista para el 27 de mayo de 1926, fue utilizado como una buena oportunidad de figuración y alianzas políticas.

Por otra parte, un grupo de intelectuales propuso que la presentación oficial de la estatua coincidiera con una “coronación” a la respetada poetisa Adela Zamudio, idea aceptada de buen grado entre los grandes letrados de la ciudad. Adicionalmente, y para contentar a todos y a todas en una especie de salida negociada, el Municipio decidió acelerar las obras que venía realizando en acuerdo con las Hijas del Pueblo en “la carbonería”, mercado que había sido finalmente destruido habiéndose construido en su lugar otro nuevo. Así, las elites locales, en plena sintonía con el gobierno central, decidieron hacer coincidir la presentación del monumento con la inauguración del nuevo mercado y con el homenaje a Adela Zamudio, proyectando dos días de fiestas que

pusieron a Cochabamba en el centro del interés nacional.

Llegado el 27 de mayo de 1926, Hernando Siles inauguró la estatua a las Heroínas en la colina de San Sebastián en un apoteósico acto que contó con la asistencia de más de veinte mil personas según informaciones de la prensa. En la ceremonia tomó la palabra Modesta Arauco, representante de las Hijas del Pueblo y después la comitiva del gobierno y los ilustres de la sociedad se retiraron a degustar suculentos banquetes privados. Más tarde, en un acto sencillo, se inauguró el nuevo mercado, cuyo estilo era atribuido a diseñadores franceses con mesas de mármol y decoraciones en hierro forjado. Luego, por la noche, una velada exclusiva en honor a Siles, a su esposa, y a Adela Zamudio, tuvo lugar en los salones del Club Social y, por último, al día siguiente, la poetisa fue coronada en el teatro Achá en medio de aplausos y discursos de lo más granado de la ciudad.

Los grandes letrados de Cochabamba querían convencer a los ciudadanos que la casualidad y “el destino” habían hecho coincidir la celebración a las Heroínas con la celebración a la poetisa, cuando podría creerse más bien que tal coincidencia fue planificada a fin de desviar la atención del público desde la plebeya colina del monumento hacia los lujosos salones donde refinadas damas y caballeros celebraron a su poetisa favorita.

Como señala Gotkowitz, la deliberada asociación entre la inauguración del monumento a las Heroínas cholas y la coronación de la poetisa fue tan estrecha, que Zamudio fácilmente pasó como la figura central —la heroína— de las festividades<sup>67</sup>. Además Sara Ugarte, también poetisa, había fallecido seis meses antes de la inauguración del monumento y fue considerada una heroína más, recibiendo los homenajes correspondientes durante las celebraciones dada su perseverancia y su patriotismo.

De esta manera, aunque el monumento representaba a las mártires del siglo XIX como cholas, pudo ser igualmente interpretado como representación de las mujeres de clase alta, y sirvió para legitimar la nueva hegemonía en ciernes que venía siendo planificada por la activa generación de jóvenes nacionalistas de izquierda que habían moderado cada vez más sus posiciones radicales primigenias. La juventud que ahora asumía nuevas funciones políticas en el gobierno de Siles, o que lo apoyaba abiertamente, podía jactarse asimismo de aceptar la apertura de espacios a las mujeres que luchaban desde hacía ya varios años para obtener derechos políticos y civiles. Es con esta lógica que el Ateneo Femenino de Cochabamba —organización feminista de elite— usó también la narrativa de *Juan de la Rosa*

y el monumento por el que luchó Sara Ugarte, a fin de exigir que se profundizase el derecho a la educación de las mujeres y su incursión en espacios antes exclusivos para los hombres. Siles, relativamente sensible a estas aspiraciones, decretó en 1927 que todos los 27 de mayo fuese celebrado en todo el país el “Día de la Madre”<sup>68</sup> como homenaje a las Heroínas de Cochabamba, cuya maternidad fue así aún más exaltada.

Con todo, se había consumado un hecho inédito para una sociedad racista, elitista y patriarcal: las cholas, increíblemente, habían entrado en el panteón de los más elevados íconos patrióticos mediante el emblemático monumento de la colina de San Sebastián, estatua convertida con el tiempo en un símbolo fundamental del origen de la nación boliviana.

En cuanto al devenir de las Hijas del Pueblo, dicha organización obtuvo nuevo protagonismo en los años cuarenta gracias a la alianza política que estableció con el gobierno de Gualberto Villarroel, personaje populista que instauró una dictadura entre diciembre de 1943 y julio de 1946 con la activa participación del que sería el partido más importante de la historia boliviana: el Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR).

Villarroel, un hábil militar cochabambino y quechua parlante,

---

<sup>67</sup> *Ibíd.*, 77.

---

<sup>68</sup> *Ibíd.*, p.78.



sostuvo su dictadura acercándose a sectores populares y laborales de casi todo el país. Fueron particularmente importantes sus vínculos con los trabajadores mineros y con los diversos movimientos del campesinado indígena que luchaban por tierra y justicia. Fue en este contexto de efervescencia y polarización que las Hijas del Pueblo reaparecieron en la escena pública con renovada fuerza, pues Villarroel vio en esta organización la oportunidad para granjearse cierto apoyo popular en la ciudad, pues el agro ya lo tenía eficazmente cooptado mediante sindicatos campesinos que habían ido surgiendo desde 1936. La propuesta del presidente fue celebrar el primer 27 de mayo de su gestión, en 1944, realizando una gran celebración en honor a las Heroínas y al Día de la Madre, al que dio carácter de feriado nacional<sup>69</sup>, conmemoración en la que las Hijas del Pueblo tuvieron un papel principal. En las celebraciones que se llevaron a cabo en aquella fecha resulta sorprendente la íntima relación entre cholos, iglesia católica, ciudadanos distinguidos, gobernantes y militares. Se trató de un hecho extraordinario y, a diferencia de los festejos de 1926 en los que “las Heroínas” fueron las poetisas de clase alta, en esta ocasión eran las cholos Hijas del Pueblo las protagonistas más importantes.

---

<sup>69</sup> El carácter de feriado nacional por el Día de la Madre celebrado cada 27 de mayo se mantiene hasta la actualidad.

De todo lo señalado es posible interpretar, siguiendo las líneas planteadas por Laura Gotkowitz, que hubo una doble utilización de las Heroínas de la Coronilla. Mirando el fenómeno desde la perspectiva popular, las cholos de los mercados se apropiaron de la narrativa histórica divulgada por las elites, afirmando sus derechos como ciudadanas respetables y valorando la importancia del trabajo que realizaban en los mercados en tanto abastecedoras de comida a la ciudad. Desde otro ángulo, también Villarroel usó a las Heroínas cholos para mostrar que se acercaba “al pueblo”, a la vez que aspiraba obtener una base urbana popular que lo apoyara, puesto que las organizaciones obreras de la ciudad estaban en su contra debido a complejos factores que van más allá de este artículo. Empero, las aspiraciones de Villarroel no se hicieron efectivas y éste cayó derrocado en 1946 por una revuelta urbana acaecida en La Paz.

Toda esta historia muestra el modo en que la narrativa nacionalista de las Heroínas terminó reivindicando el cholaje femenino como un factor positivo para el país, al punto que las elites intelectuales en todo el país empezaron a reconocer en la figura de la chola a un personaje central de la bolivianidad que merecía todo el respeto y la admiración, siempre y cuando ello pudiese servir para fomentar sentimientos patrióticos.

Es igualmente destacable que la chola convertida en símbolo nacional no era la chola de origen aymara, sino la chola de origen quechua. Son conocidas las distinciones que varios intelectuales de la primera mitad del siglo XX hacían entre aymaras y quechuas, enfatizando el carácter belicoso y fuertemente indio de los primeros, y la docilidad, “femini-dad” y predisposición hacia la cultura occidental de los segundos, más fácilmente adaptables a la “civilización”. Es por ello que las míticas Heroínas de Cochabamba resultaban ideales para las manipulaciones de la nueva elite nacionalista en ascenso, pero las cholos no fueron espectadoras pasivas de estos procesos pues los usaron para sus luchas por derechos civiles y ciudadanos.

## Conclusiones

Al contrario de lo que los discursos criollos señalaron durante mucho tiempo, respecto a que los cholos eran un óbice para la modernidad, esta pes-quisa ha mostrado que los cholos fue-ron actores cruciales en la construcción de la modernidad cochabambina. La condición moderna está definida, en-tre otras cosas, por la transformación de una sociedad rural en otra urbana, y ello implica la difusión de nuevos valo-res, nuevas ideas, nuevas instituciones y nuevas sensibilidades que reordenan los espacios simbólicos y materiales de las colectividades humanas. Los cholos participaron intensamente en la transformación de Cochabamba en el siglo XIX

y la primera parte del XX con su traba-jo, sus organizaciones, sus negocios y sus luchas por la ciudadanía. Se trataba ciertamente de una modernidad parti-cular, una modernidad en quechua y en castellano, con chicherías y con toldos de tocuyo por doquier, una modernidad llena de ironías y contradicciones, como por ejemplo el hecho de que la “civiliza-ción” urbana al estilo occidental terminó basándose económicamente en la “inci-vilizada” chicha: el ansiado desarrollo y el mentado progreso de la ciudad se hizo con una bebida alcohólica prehispánica que era usada ritualmente en el incario para las fiestas y para la comunicación con los dioses.

Respecto a la chichería con-viene hacer una breve consideración adicional. Y es que Rodríguez Ostría y Solares han defendido reiteradamente la idea de que las chicherías se constituye-ron en un baluarte de la cultura popular y en un espacio de ruptura de los valo-res señoriales. La chichería, en esta vi-sión, era un microcosmos social demo-crático donde, en lo más íntimo, todos se sentían por igual cholos y mestizos, en fin, “vallunos”, epíteto característi-co aplicado al cochabambino. Es decir que la chichería no era sólo un espacio de diversión, sino también la presencia viviente de una cultura popular que sub-vertía el orden establecido disolviendo las diferencias de clase<sup>70</sup>. No obstante, como sugiere Larson, las chicherías,

---

<sup>70</sup> Rodríguez Ostría, Gustavo y Solares, Humberto. Op. Cit; *Sociedad oligárquica...* pp. 8, 142, 143.

más que subvertir las diferencias, tal vez simplemente las enmascaraban<sup>71</sup>. Es más, en mis indagaciones archivísticas, leyendo decenas de expedientes judiciales, he hallado que la chichería era un espacio sumamente violento, de modo que la perspectiva romántica de Rodríguez Ostría y Solares debe ser puesta en cuestión con nuevas investigaciones específicas a fin de balancear un poco los análisis.

Por otro lado, se ha hecho evidente el crucial papel que las mujeres desempeñaron en los procesos descritos, los cuales implicaron en última instancia una contradictoria articulación de sectores plebeyos con las elites criollas. En efecto, el rol de las cholos en la economía popular era fundamental, ya fuera en los mercados o en las chicherías, y su presencia en el ámbito urbano se constituyó en un elemento distintivo de la ciudad. A pesar del racismo y de la discriminación, las cholos fueron representadas como objetos de deseo por parte de la sociedad criolla, pero luego, desde la década de los años veinte, se convirtieron en una metáfora de la maternidad y de la nación mediante la narrativa de las “Heroínas de la Coronilla”. Los nacionalistas de elite se apropiaron de las Heroínas, las domesticaron y las convirtieron en emblemas maternales y patrióticos de abnegación difundidos a través de rituales cívicos. No obstante,

las cholos cochabambinas aprovecharon esto y también se apoderaron de las Heroínas, tomando a la vez calles y mercados, haciendo respetar su importante presencia urbana asociada a su función de *qhateras*. Protagonistas de procesos mal conocidos, discriminadas y a la vez exaltadas, las cholos se convirtieron en símbolos de licencia sexual, de maternidad, trabajo y patriotismo, mas también de lucha y de rebeldía.

En otros términos, el resultado de los procesos de articulación entre las elites y la plebe fue la construcción de una modernidad propia, con rasgos locales y mestizos, y aunque tal modernidad finalmente tuvo un potencial emancipatorio débil para los sectores populares, llegó a ser distinta de aquella que la aristocracia europeizante cochabambina proyectaba a principios del siglo XX.

---

<sup>71</sup> Larson, Brooke. Op. Cit; *Cochabamba...* p.57.

## IMÁGENES



Imagen 1. *Llantuchas* en la plaza principal de Cochabamba a principios del siglo XX. Fuente: *Opinión*, (Suplemento especial “Bicentenario de Cochabamba”), 14 de septiembre, 2010.



Imagen 2. Jóvenes de elite disfrazadas de cholas en el carnaval, hacia 1918. Fuente: Torrico Zamudio, Rodolfo. *Cochabamba. Memoria fotográfica, 1908-1928*.



Imagen 3. Chola en un mercado cochabambino, hacia 1905. Fuente: Robinson Wright, María. *El camino central de Sur-América*.



Imagen 4. Fuente: Romero, Salvador. *Las Claudinas*.



Imagen 5. Fuente: Archivo privado de Miriam García Alcocer.

## Bibliografía

- Albó, Xavier. “¿Por qué el campesino qhochala es distinto?”. *Cuarto Intermedio*, no. 2, 1987. Baby-Collin, Virginia. “Usos de la indianidad en La Paz: formas de mestizaje en la ciudad”. *D’ Orbigny*, no. 0, 2004.
- Barragán, Rossana. “Entre polleras, lliqllas y ñañacas. Los mestizos y la emergencia de la tercera república”, en Arze, Silvia y Escobari, Laura, comps., *Etnicidad, economía y simbolismo en los Andes*. La Paz: HISBOL/IFEA, 1992.
- Bridikhina, Eugenia y Mendieta, Pilar. *María Sisa y María Sosa. La vida de dos empleadas domésticas en la ciudad de La Paz (siglo XVII)*. La Paz: Ministerio de Desarrollo Humano, 1997.
- Canavesi, Marie Lissette. *El traje de la chola paceña*. La Paz: Los amigos del libro, 1987.
- Concejo Departamental de Cochabamba. *Proyecto para la construcción de un nuevo Mercado Público con los informes respectivos*. Cochabamba: Imprenta “El Herald”, 1901.
- Dibbits, Ineke, Volgger, Ruth, Peredo, Elizabeth, et al. *Polleras libertarias. Federación Obrera Femenina (1927-1965)*. La Paz: TAHIPAMU/HISBOL, 1989.
- D’Orbigny Alcides. *Viajes por Bolivia. Tomo I*. La Paz: Ministerio de Educación y Bellas Artes, 1958 [1830].
- Gordillo, José y Jackson, Robert. “Mestizaje y proceso de parcelación en la estructura agraria de Cochabamba: El caso de Sipe Sipe en los siglos XVIII y XIX”. *HISLA*, no. 10, 1987.
- “Formación, crisis y transformación de la estructura agraria de Cochabamba. El caso de la hacienda de Paucarpata y de la comunidad del Passo, 1538-1645 y 1872-1929”. *Revista de Indias*, no. 199, 1993.
- Gotkowitz, Laura. “Conmemorando a las Heroínas: género y ritual cívico en Bolivia a inicios del siglo XX”. *Decursos*, no. 17/18, 2008.
- Larson, Brooke. *Colonialismo y transformación agraria en Bolivia. Cochabamba, 1550-1900*. La Paz: CERES/HISBOL, 1992.
- *Cochabamba. (Re)construcción de una Historia*. La Paz: AGRUCO/CESU, 2000.
- Lehm, Zulema y Rivera, Silvia. *Los artesanos libertarios y la ética del trabajo*. La Paz: THOA, 1988.
- Morner, Magnus. *La mezcla de razas en la historia de América Latina*. Buenos Aires: Paidós, 1969.
- Paredes Candia, Antonio. *La chola boliviana*. La Paz: Isla, 1992.
- Peredo, Elizabeth. *Recoveras de los andes. Una aproximación a la identidad de la chola del mercado*. La Paz: Fundación Solón, 2001.
- Quijano, Aníbal. *Dominación y cultura. Lo cholo y el conflicto cultural en el Perú*. Lima: Mosca Azul, 1987.
- Quispe, Alber. “Prácticas y creencias religiosas en la fiesta colonial de San Andrés”. *Yachay*, no. 46, 2008.
- Quispe, Alber, Sánchez, Mauricio y Mejía, Geovana. *¡Cholos! Cultura chola, prejuicios e imaginarios raciales en Cochabamba* (Informe de investigación para el Programa de Investigación Estratégica en Bolivia). Cochabamba: Mimeo, 2011.
- Rejas, Damián. *Manifiesto del doctor Damián Z. Rejas de los 50 años de servicio que tiene prestado al país*. Cochabamba: Universo, 1946.
- Rivera, Silvia. “Los desafíos para una democracia étnica y genérica en los albores del tercer milenio”, en Rivera, Silvia comp., *Ser mujer indígena, chola o birlocha en la Bolivia postcolonial de los años 90*. La Paz: Subsecretaría de Asuntos de Género, 1996.
- Robinson Wright, María. *El camino central de Sur-América, una tierra de ricos recursos y de variado interés*. Filadelfia/Londres: Jorge Barrie e hijos editores/Cazenove e hijo, 1907.
- Rodríguez García, Huascar. *La choledad antiestatal. El anarcosindicalismo en el movimiento obrero boliviano (1912-1965)*. Buenos Aires: Anarres, 2011.

- Rodríguez Ostría, Gustavo. *Elites, mercado y cuestión regional en Bolivia. Cochabamba*. Quito: FLACSO, 1994.
- *La construcción de una región. Cochabamba y su historia. Siglos XIX-XX*. Cochabamba: UMSS, 1995.
- Rodríguez Ostría, Gustavo y Solares, Humberto. *Sociedad oligárquica, chicha y cultura popular*. Cochabamba: Serrano, 1990.
- *Maíz, chicha y modernidad. Telones y entretelones del desarrollo urbano de Cochabamba (siglos XIX y XX)*. Santa Cruz: El País, 2011.
- Romero, Salvador. *Las Claudinas. Libros y sensibilidades a principios de siglo en Bolivia*. La Paz: Caraspas, 1998.
- Salamanca, Octavio. *El socialismo en Bolivia*. Cochabamba: Bolívar, 1931.
- Sánchez, Walter. “Lo Visual Congelado. Apuntes rápidos hacia una sociología de la fotografía en Cochabamba”, en Uzeda, Andrés ed. *Cultura y Sociedad en Bolivia*. Cochabamba: CISO/FACSO/UMSS/ASDI, 2010.
- Seligman, Linda. “To be in between: the cholas as market women”. *Comparative Studies in Society and History*, no. 31, 1989.
- Solares, Humberto. *Historia, espacio y sociedad. Cochabamba 1550-1950: formación, crisis y desarrollo de su proceso urbano*. Cochabamba: Honorable Alcaldía Municipal de Cochabamba-Centro de Investigación y Desarrollo Regional, 1990.
- Soruco, Ximena. *La ciudad de los cholos. Mestizaje y colonialidad en Bolivia, siglos XIX y XX*. Lima: IFEA/PIEB, 2011.
- Torrío Zamudio, Rodolfo. *Cochabamba. Memoria fotográfica, 1908-1928*. Cochabamba: Fundación Cultural Torrico Zamudio, 2010.
- Wadsworth, Ana Cecilia y Dibbits, Ineke. *Agitadoras de buen gusto. Historia del Sindicato de Culinarias (1935-1958)*. La Paz: HISBOL/TAHIPAMU, 1989.



***Guapos, compadrones e compadritos: Considerações sobre o universo imaginário do tango***  
***Guapos, compadrones y compadritos: Consideraciones sobre el universo imaginario del tango***

“Recibido el 9 de mayo de 2017, aceptado el 20 de mayo de 2017.”

Juliana Miranda Martins\*

**Resumo**

O estudo acadêmico do tango enquanto Patrimônio Cultural Imaterial (PCI) requer do historiador bem mais que a análise dos aspectos visíveis e sensoriais em termos de manifestação cultural (música, baile, bailarinos e letras de música) ou do fenômeno mundializado do tango na indústria cultural (universalização das *milongas*, exploração turística, indústria fonográfica, cinema). Para tal estudo, o historiador deve aprofundar o objeto nos termos propostos por Marcel Mauss, como “fato social total”, considerando as interações e as representações socioculturais na região da *Bacía del Río de la Plata* da colonização até os dias contemporâneos. Este artigo visa, apresentar alguns elementos históricos na formação multicultural do povo argentino e introduzir alguns arquétipos masculinos da cultura do tango. Um segundo objetivo é elaborar um rascunho do conceito de “imaterial do imaterial”, ou seja, considerar os aspectos inteligíveis do PCI. Esta categoria que visa contribuir com a recente *episteme* do PCI inclui os aspectos do patrimônio intangível que não

---

\* Doutora em História pela *Università degli Studi di Padova*, especialista em Patrimônio Cultural Imaterial.

são perceptíveis aos nossos sentidos, mas que sua existência constitui uma espécie de “elo perdido” entre o passado da tradição e sua perpetuação no tempo presente da comunidade patrimonial.

**Palavras-chaves:** patrimônio cultural imaterial; tango; aspectos inteligíveis; Buenos Aires; arquétipos do inconsciente coletivo.

## Resumen

El estudio académico del tango en cuanto patrimonio Cultural Inmaterial (PCI) requiere del historiador más que el análisis de los aspectos visibles e sensoriales en términos de manifestación cultural (música, baile, bailarines y letras de las canciones) o del fenómeno mundializado del tango en la industria cultural (universalización de las milongas, exploración [o explotación] turística, industria fonográfica, cine). Para tal estudio, el historiador debe profundizar el objeto en los términos propuestos por Marcel Mauss como “hecho social total”, considerando las interacciones y las representaciones socioculturales en la región de la hoya de río de la Plata desde la colonización hasta la contemporaneidad. Este artículo busca presentar algunos elementos históricos en la formación del pueblo argentino e introducir algunos arquetipos masculinos de la cultura del tango. Un segundo objetivo es el de realizar un bosquejo del concepto de “lo inmaterial de lo inmaterial”, o sea, considerar los aspectos inteligibles del PCI. esta categoría que procura contribuir a la reciente episteme del PCI incluye los aspectos del patrimonio intangible que no son perceptibles a nuestros sentidos, pero cuya existencia constituye una especie de “eslabón perdido” entre el pasado de la tradición y su perpetuación en el tiempo presente de la comunidad patrimonial.

**Palabras clave:** patrimonio cultural inmaterial (PCI), aspectos inteligibles, Buenos Aires, arquetipos del inconsciente colectivo.

## Introdução: Questões preliminares

No inverno de 2010, estive em Buenos Aires para realizar o trabalho de campo de observação participante em milongas portenhas com a finalidade de escrever a tese de mestrado em História Cultural pela Université

de Paris I Sorbonne. Na ocasião, tive a oportunidade de entrevistar um renomado filósofo estudioso e autor de vários livros sobre o tango. Chegando a sua bela casa, em um bairro tradicional de Buenos Aires, fomos até seu escritório, repleto de livros nas estantes até o teto, nas mesas e que também

cresciam em pequenas torres que se erguiam do chão. Nos sentamos um de frente ao outro, ele logo ascendeu o seu cachimbo e colocou-se a me escutar atentamente – o que deduzi pelo seu olhar curioso por detrás de óculos de lentes grossas e redondas que ressaltavam ainda mais seus olhos azuis. Enquanto lhe explicava o meu interesse sobre o tango, a partir da perspectiva do Patrimônio Cultural, o professor, com um ar triste me interrompeu repentinamente: “Então é verdade, o tango morreu!”, e continuou, “Eu fico triste de receber uma historiadora que me diz que o tango já é patrimônio cultural, significa que ele morreu e vocês são os coveiros!”

Esta divertida anedota ilustra uma série de percepções que foram intuídas durante o trabalho de campo da tese o *“L’imaginaire du Tango: Patrimoine culturel et identité social à Buenos Aires”* (Paris, 2011). Iniciamos pela mais “trágica”, a sua “morte”: grande parte da comunidade patrimonial guarda um “luto sobre o tango”, ora em forma de dúvida ao questionar-se se ele realmente teria morrido, ora, como certeza enunciando a data de morte, ano 1955, e o nome do assassino, Astor Piazzolla (1921-1992). O fato é que na percepção geral das pessoas, daqueles que estudam e vivem em Buenos Aires, o tango era de um sujeito que nasceu, cresceu, reproduziu-se, morreu (ou foi morto dependendo da versão), e foi enterra-

do, e atualmente, é cultuado do pelo patrimônio cultural. Existem inumeráveis *milongas* em Buenos Aires onde, as letras imortais da constelação de cantores e autores de tango, se reproduzem todas as noites eternizando “as homenagens” a esta manifestação cultural performativa, declarada Patrimônio Cultural Imaterial da Humanidade pela UNESCO em 2009. Entretanto, este fato não é suficiente para romper a noção predominante na comunidade patrimonial tanguera e, para seus membros, a “musica contemporânea de Buenos Aires” (MCBAs) de Piazzolla teria se espalhado no mundo afora, travestida de tango e provocou “a separação fatal” entre “musica para escutar” e “musica para bailar”. A MCBAs, sua *urbes* completa e madura, a modernidade, a emancipação das mulheres para o mundo cidadão e do trabalho, do mundo regulado pela consolidação das leis trabalhistas latino-americanas, a previdência social e a noção de progresso<sup>2</sup> significaram

---

<sup>1</sup> Conceito COE Conselho de Europa, Convenção de Faro, 2005.

<sup>2</sup> Durante as décadas de 1940 e 1950, com a ascensão de governos trabalhistas, o estilo de vida e “tanguero” (Buenos Aires, Argentina) e do “malandro” (Brasil, Rio de Janeiro) foi definitivamente colocado em cheque-mate. O Peronismo e Varguismo introduziu uma diferenciação bem delimitada entre o trabalho oficial e “não oficial”, estimulando a cultura de trabalho através da promoção da “figura do trabalhador”. Estes atores sociais, naquela época se encontravam na periferia do “perfil cidadão” desenhado pelo estado,

na prática, o fim do estilo de vida do “guapo del hogar” é provavelmente sua *causa mortis*. De todas as maneiras, esta percepção da “morte do tango” faz parte de mais uma das suas lendas e da sua mitopoética.

A mitopoética do tango é um conjunto de arquétipos do inconsciente coletivo e “imagens primordiais” da identidade social e cultural durante o processo de formação Buenos Aires que, muito embora permaneçam vivas enquanto manifestações culturais, não encontraram espaço na história nacional, e nem mesmo na recente candidatura do tango como Patrimônio cultural imaterial pela UNESCO em 2009. A candidatura do tango como PCI foi um processo *top-down*, ou seja, foi organizado a partir do *Ministerio de Educación y Cultura de la República Argentina* com limitada participação das comunidades patrimoniais praticantes do tango. O processo de declaração ao interno do Estado Argentino foi dificultado pela ausência de uma legislação específica voltada para o patrimônio imaterial, o que levou o legislativo

---

às beiras da marginalidade e da exclusão social. A partir da divisão entre empregados e ocioso, os “guapos” e “malandros” em seus respectivos países, foram “criminalizados” e “obrigados a escolher”, dado o contexto de opressão ditatorial intermitentes nestes países, de qual lado da sociedade pretendiam estar, ou seja, entrar para a “legalidade” adotando um estilo de vida trabalhador ou viver na “marginalidade”. Muitos deles continuaram, ao limite, vivendo e promovendo seu estilo de vida através da música popular.

a promulgar às pressas e na integra o texto da Convenção para a salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial (Paris, 2003). O processo de inserção na Lista representativa do PCI foi marcado por interrupções, uma vez que, o Comitê UNESCO sugeriu a revisão do dossiê e a retirada da candidatura em 2007 devido ao risco de reprovação por não incluir o Uruguai como *part-ner* da cultura do tango.

Os patrimônios culturais imateriais são processos culturais em um fértil campo de conflitos por hegemonia no interior de uma sociedade, uma vez que, nem todas as expressões e práticas culturais adquirem legitimidade social para serem declarado patrimônio regional, nacional ou mundial. As práticas e expressões do PCI manifestam realidades de tempos remotos, com *modus operandis* e sistemas cognitivos diferentes da racionalidade moderna que nos orienta para o entendimento do mundo contemporâneo. Este *modus operandis* transmitidos e transformados no curso do tempo, conservam alguns traços culturais tradicionais típicos como seu DNA que, em muitas ocasiões, à luz da racionalidade do ordenamento jurídico internacional, são considerados conteúdos que entram em confronto com os princípios fundamentais estabelecidos pelas Convenções UNESCO. As práticas e expressões culturais depositariam de outras épocas, muito frequentemente, apresentam elemen-

tos que *a priori* não podem ser aprovados em uma candidatura UNESCO por violarem os princípios consolidados pela modernidade – que podem configurar graves agressões aos direitos humanos e em alguns casos crimes – como, por exemplo, a violação do princípio de igualdade entre povos, o respeito à diversidade cultural e à soberania nacional; técnicas tradicionais que configuram crime ambiental e lesam os princípios da eco-sustentabilidade ou expressões culturais que maltratam os animais; praticas culturais cujos ritos e cosmovisões podem ser consideradas discriminatórios em termos social (por obedecer a um regime de castas), sexual (por excluir ou ridicularizar homossexuais, incitar os comportamentos machistas ou violentos, excluir mulheres ou subordiná-las à situações moralmente degradantes) e finalmente, expressões e praticas culturais que entram em conflito com princípios garantidos em outras convenções internacionais)<sup>3</sup>, entre outras. O tango, como expressão cultural, possuía inquestionável legitimidade para uma declaração como PCI, mas como a maioria das expressões

---

<sup>3</sup> “Referindo-se aos instrumentos internacionais existentes em matéria de direitos humanos, em particular à Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948, ao Pacto Internacional dos Direitos Econômicos, Sociais e Culturais, de 1966, e ao Pacto Internacional dos Direitos Civis e Políticos, de 1966”. Paris, UNESCO, 2003. Convenção para a salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial (tradução português).

culturais que se tornam um PCI, este processo passou pelo crivo dos tabus sociais<sup>4</sup>. Explicitar a mitopoética do tango representava expor ao julgamento social e os ímpetos disciplinadores da UNESCO a questão moral: a prostituição, a *trata de blancas*, a sexualidade em uma sociedade, cuja população no começo do século XX, era constituída por 70% de homens e, enfim, as relações perenes do tango com a *mala vida*. Neste sentido, o rico imaginário social da formação de Buenos Aires não foi contemplado no dossiê de candidatura UNESCO.

A história do tango é uma forma metafórica de contar a formação do povo argentino, cercada de tabus e de negações de sua identidade multicultural. Os arquétipos do inconsciente coletivo e seu vasto universo cultural não encontraram reconhecimento na história argentina e, portanto, foram reprimidas nos substratos mais profundos na experiência cultural coletiva. Entretanto, os tabus sociais encontram no PCI, transmitido e transformado no tempo, modo de *catharsis* social. O tango e sua mitopoética estão presentes na época colonial nos

---

<sup>4</sup> Termo usado no sentido próprio da palavras originária em sociedades polinésias *tapu*, in havaiano *kapu* que significa proibição ou interdição impostas socialmente por considerar ofensiva, degradante ou desonrosa para a sociedade como um todo. No caso do tango, vale lembrar que foi proibido por décadas e confinado aos setores da mala vida portena.

romance e na literatura, na tradição oral dos *gauchos* no *Pampa* e das suas *chinas tupis-guaranis* e nos seus filhos *criollos*, não revividos na forma de danças folclóricas (bailadas em casais ou em grupo) como o *malambo*, *cotejada*, *llamamé*, *pericón* e obviamente no próprio tango como expressões corporais derivadas dos encontros da tríplice fronteira e dos escambos no *Río de la Plata*.

### **Identidade multicultural negada e a formação do tabu**

Segundo com Guillermo Wilde, a historiografia argentina do século XX cometeu uma série de simplificações no que concerne a relação a dinâmica social no século XVIII no contexto da *Bacía do Río de la Plata*. A intensificação do controle político e administrativo pela coroa espanhola na região estabeleceu paradigmas de sociabilidade que serviram como mecanismos socioculturais que regulavam as práticas sociais. Por um lado, o objetivo era implementar uma política oficial com a nítida finalidade de homogeneizar uma sociedade que era marcada por profundas fissuras socioculturais. De outra parte, demarcar o comportamento social, a fim de distinguir a população urbana do *Pampa* (isto é, índios e gaúchos). O discurso sobre o “outro” foi formulado a partir de expedições etnográficas organizadas pelo governo espanhol com

o objetivo de dividir o território e a classificar a população. Este discurso, velado em uma aparente neutralidade universalista, reuniu diversas áreas do conhecimento, enfatizando os estudos geográficos, biológicos e culturais segundo os paradigmas científicos e metodológicos da época.

El primero es la construcción de oposiciones estigmáticas en donde establece su propio lugar como el polo positivo de una oposición, mientras que el lugar del “otro” es considerado incompleto. Algunas de las oposiciones que define son adentro-afuera, racionalidad-irracionalidad, civilidad-gentilidad, limpieza-suciedad. El segundo mecanismo, íntimamente relacionado con el anterior, produce un desplazamiento de la “cultura” de los otros hacia la animalidad y la femeneidad, rasgos ya asociados en la época con la falta de racionalidad y con la “humanidad disminuida”. La tercera estrategia, de universalización, es la que define el lugar de Azara como lugar metacultural o “acultural” y borra las especificidades que marcan su propio discurso como perteneciente a una sociedad y una cultura particular, la Europa ibérica de fines del siglo XVIII.

O autor afirma a existência de territórios de intensa troca material e simbólica, “espaços de interação”,

<sup>5</sup> Wilde, Guillermo, *Orden y ambigüedad en la formación territorial de Río de la Plata a fines del siglo XVIII*. Porto Alegre: Revista Horizontes Antropológicos, vol. 9 n. 19 julho de 2003.

verdadeiras fronteiras flexíveis que foram historicamente concebidos como espaços “ilegais”, de “promiscuidade consentida” e de “violação de normas” por parte de indivíduos errantes do deserto caracterizados por um alto nível de indeterminação étnica e que constituíam o tecido social das zonas periféricas de Buenos Aires. Isso explica a existência de inúmeras *pulperías* (mercearias) que constituíram o ponto de encontro dos contrabandistas de couro – localizado nos arredores de Buenos Aires e que, além de sua função comercial, proporcionava aos seus clientes um intercâmbio contínuo de bens, fornecia também informações, novas formas de expressão, fusão de línguas indígenas e rurais, reuniões políticas e religiosas, relações sexuais, concepções estética, etc.

A formação do povo e da cultura do norte do Pampa, que influenciou milhões de sul-americanos começou a ser redatada pela história a partir de 1626. A área foi habitada por quatro grupos indígenas principais: *Char-rua*, também conhecido como o nome dos Pampa ou Minuano constituída principalmente por grupos nômades e caçadores; o *Chanaés* cujos membros foram importantes agricultores das margens do rio Uruguai; os *Guarani* que dominavam técnicas de cerâmica e na fabricação das canoa e, finalmente, *Guaicuru* que mantiveram contatos intensivos com os Incas e, que portanto, dominavam agricultura irrigada.

Embora queiramos evitar a *floklorização* das populações do Pampa, o gaúcho é parte integrante da memória da paisagem cultural e a cultura gauchesca resistente aos novos contextos sociais da cultura da triplíce fronteira. A cultura como um fator social se transforma com a paisagem cultural, adquire novas dimensões, representações sociais e agrega novos hábitos e costumes, no entanto, mantém uma relação estreita com aspectos da cultura originária.

A Guerra do Paraguai (1864-1870) foi um dos episódios históricos mais violentos durante a formação das fronteiras dos novos Estados latino-americanos. Paradoxalmente, foi neste episódio que ocorreu o encontro do “gaúcho” (habitante dos Pampas do Brasil) e “gaucho” (habitante dos Pampas argentinos). O território do Pampa, bioma que ocupa três países, mas que abriga uma cultura sulista reuniu durante séculos seus membros em torno de fogueiras, e posteriormente, os soldados que compartilhavam a mesma cultura: passando o mate chi-marrão ou compartilhar espetos de carne assada. Eles ouviam a mesma música: *milonga, tango, chamamé, fandango* cantado e tocado o som da *guitarra* e *bandoneón*. Eles também dançaram o *fandango, o xote* e *vane-rão*.

Os homens rudes e bravos, com suas roupas típicas, pareciam ignorar a bandeira nacional do Estado pelo qual

lutavam, pois sua identidade com o território era mais forte que sua vontade de lutar pela construção da fronteira nacional. As roupas pertencem à “gaúcho” ou ao “gaucho” não importando de que beira do Rio da Plata que ele se encontrava. As bombachas – as calças e as tradicionais e as ferramentas de caça de animais, os chapéus e o lenço ao redor do pescoço – representaram durante séculos o respeito pelas tradições de seus antepassados que viveram, lutaram e morreram nas Pampas. A família gaucha nasce desta cultura mestiça cujas mulheres eram chamadas *prendas* (presentes) e *chinas* (quando eram nativas) usavam mantos coloridos, a fita de cabelo, chapéus e lenços e se socializavam dançando um baile coletivo denominado quadrilha.

A forma livre de viver a vida “sem fronteiras” destas populações contradiziam a oficialidade do Estado e suas fronteiras em consolidação. Por seu estilo de vida, os gaúchos pouco atentos às ordens e pouco ou nenhum respeito às hierarquias, representavam quase sempre mais soldados para a nação. Devido às disputas fronteiriças entre Portugal e os habitantes da margem direita do Rio da Plata (atual Uruguai), os gaúchos se mobilizaram para defender seu território, tornando-se “guerreiros por necessidade”. A tradição da “arte da guerra” era uma herança, “a arte da equitação”, bem como, as competências adjuntas dos convívios com os indígenas como

a produção dos próprios instrumentos. O território dos pampas foi palco dos conflitos nos quais os gaúchos foram protagonistas, seja na luta sob a bandeira nacional, tendo participado também de conflitos resistentes à centralização dos Estados, em favor dos regionalismos e da própria autonomia em conflitos nativistas. A retomada do território Misiones por Guerras Guaraníticas (1811-1818), a Guerra Farrroupilha (1835-1845), o Oribe contra a Guerra e Rosas (1851), a Guerra do Paraguai (1865-1875), o Federalista Revolução (1893 / 95) são apenas alguns exemplos de conflitos que ameaçaram e destruíram o estilo de vida tradicional do gaúcho. Entretanto, as resistências desta cultura persistem em quatro países Paraguai, Uruguai, Brasil e Argentina.

Por volta do ano 1724, Montevideo tornou-se a porta de entrada para os imigrantes ibéricos com escravos africanos para instalar-se na região dos Pampas. Muitos escravos foram capazes de se refugiar no campo e adquirir meios de subsistência através da criação de gado, cavalos e da agricultura. Muitos imigrantes espanhóis e portugueses também se instalaram nas Pampas por causa de disputas de fronteira entre Portugal e Espanha. Assim a região foi caracterizada por uma população mestiça composta de vários grupos étnicos, incluindo indígenas autóctones (os quatro principais grupos étnicos), branco (espanhol e

português) e africanos de diferentes tribos. A produção de carne seca e couro se desenvolveu como atividade econômica transformando a paisagem cultural do Pampa a partir da expansão da propriedade privada para a pecuária. Surgiu a figura do *gauderio* ou *changador* e outros trabalhadores livres que vivam dos duros trabalhos nos matadouros, na produção de leite, na produção do couro e outros produtos.

Neste sentido, os espaços ambigüidade moldaram as práticas sociais dentro dos territórios coloniais e à *posteriori*, na transformação desta sociedade para a organização republicana de 1810. O discurso homogeneizador do Estado espanhol não foi capaz de transformar a estrutura social, o sistema de regras e hábitos sociais dos povos indígenas autóctones da campanha gaúcha. Tal fato é fruto da resistência das populações indígenas em defender suas referências e a sua identidade cultural. Os territórios internos eram fronteiras flexíveis, porosas e possuíam uma sociabilidade própria, uma dinâmica e recíproca relacionada às lógicas autônomas entre as suas populações periféricas cujo resultado foi a transgressão dos controles de Estado e a formação de ideologias polarizadas que foram os princípios norteadores da educação pública na capital.

Estes arquétipos se transformaram durante a consolidação da República Argentina a partir de 1810, os *chagadores* que se metamorfosearam

em *compadres*, *compadres* e *compadritos* nos *arrabales* e se perpetuam nos bailes *risca-faca*, e as lendas urbanas de trágicos amores que terminam com a honra ferida, mas lavada a sangue, nas provas de coragem e na *mala vida* da marginalização suburbana de uma Buenos Aires em vias de industrialização. A terceira fase é a maturação constituída a formação das *urbes* cuja miscigenação estrangeira promove uma nova mutação no perfil dos arquétipos e do tango.

O século XIX é o século dos projetos republicanos latino-americanos. O processo de independência dos Estados da América do Sul incentivou aos intelectuais a refletir sobre a nova realidade política e social que culminou com a importação de modelos republicanos europeus. O resultado político foi a restrição da cidadania às elites a partir de um projeto que não resolveu as ambigüidades culturais e étnicas existentes no continente, cujas consequências são sentidas até hoje, se traduzindo na incessante busca das identidades das sociedades latino-americanas. A obra do pensamento social argentino do século XIX “O Facundo” de Domingo Faustino Sarmiento é um tratado que exprime a preocupação da classe intelectual e dominante em construir uma narrativa histórica nacional, colocando em evidência os perigos da base social dicotômica a partir de uma filosofia da história do conflito entre civilização e

barbárie. Apesar do conflito ideológico entre civilização versus barbárie, o que na prática significava um conflito construído ideologicamente entre a cidade contra o campo, a Argentina nunca desfez a ligação com o campo que ao longo de sua história, foi o motor da sua economia. No entanto, tal fato não é facilmente observável a partir *frenesi* das urbes da capital de Buenos Aires ou de suas principais cidades. No início do século XX a cidade se transformava drasticamente:

Em 1938 a Argentina, com 74% de população urbana, só ficava atrás, em grau de urbanização, de dois países industrializados: a Grã-Bretanha e a Holanda. Essa tendência completamente atípica na América Latina da época (o México, no mesmo momento, conta com 67% de população rural) se manteve. Em 1980, 85,7% dos argentinos viviam em cidades de mais de 25.000 habitantes<sup>6</sup>.

O trabalho imigrante dos *tanos* e *gallegos*, e também de negros africanos, portugueses, eslavos, russos e alemães que habitavam os palácios decadentes abandonados após as grandes epidemias de peste do final do século XIX, os chamado *conventillos*. A sociabilidade nos *bordéis* e *cabarés* com *madamas*, *chinas*, *polacas*, e *milon-*

*guitas* espalhadas nos diversos bairros de Buenos Aires pulsante, economicamente poderosa e invadida pela mão-de-obra barata internacional constituída por homens solteiros em busca de diversão e banalidades para disfarçar a dureza da exploração do trabalho na nascente indústria portenha.

A degeneração do universo do gaúcho fez com que ele se tornasse parte da população pendular entre o campo e a cidade – como moradia no *Arrabal* por sua posição de trabalhador semi-qualificado – cujo conhecimento do facão que era usado para cortar a “carne de gado” e, na pior das hipóteses, para cortar a “carne do inimigo”. Seu status social era restrito ao *Arrabal*, mas sua fama poderia chegar até a cidade. Isso explica a metamorfose do seu arquétipo. Desde o arquétipo do gaúcho – e toda a cultura musical e do imaginário do campanha – derivaram vários arquétipos: *el compadre* (ou *compadrón* ou *guapo*) e *el compadrito* que ilustram diferentes *estatus* sociais em diferentes momentos históricos. Começamos com o compadre: Sua *psique* é a do herói dos pobres, que tem uma moral relativa ou “*el heroe despojado de los atuendos utilitarios de la épica y reducido a un encuadre cotidiano*”. Seu comportamento é condicionado à sua reputação. Ele tem o seu nome, sua honra a sua integridade física para defender e de outras pessoas que dependem da sua coragem e do seu facão. É uma versão popular do

<sup>6</sup> Rouquié, Alain, *L'Argentine*. Paris; PUF, 1984, p. 33 *apud* Coggiola, Osvaldo. Revista brasileira de História, Buenos Aires, Cidade, Política e Cultura., São Paulo: vol. 17, nº34, 1997, p.102.

*criollo* tradicional, e também um ras-cunho do *caudillo* político que exerce certa influência regional nos bairros da periferia. Alguns compadres se elevaram ao grau de *compadrón*, entrando para o política *criolla*, e outros, vão viver de relações de inter-dependên-cia com a política *criolla*, pelo menos até a invenção do revólver. Em última análise, se o político precisa de um guarda-costas, o *compadrito*, precisa de um político para proteger dos juí-zes, advogados e inspetores de polícia. Vejamos uma descrição:

El compadrito es un guapo a mitad de camino, un feto que no llegó a término, un sietemesino arrabalero, fanfarrón, procaz, algo así como el chulo madrileño. Puede ser simpáti-co o no, generoso o egoísta, más o menos cobarde y más o menos deci-dido. Queremos significar que nunca alcanza un carácter definido, pese a su silueta emblemática. En oposición al guapo, es una figura, una incon-ducta. Lo distingue la balandronada, el prurito de aparentar una guapeza que no tiene, o más de la que tiene. El guapo, fuera de ambiente deja de serlo por inacción, el compadrito no, sigue viviendo pues compadritos hay en todas partes<sup>7</sup>.

---

<sup>7</sup> Gallo, B. Raúl, *Caracterología y Sociología del Sainete Nacional. Criollos, gringos, negros. El guapo, malevos y compadritos. La mujer del ar-rabal. Los conventillos, el barrio, la zona urba-na*. Capítulo IV. in *Historia del sainete nacional*. Buenos Aires: Ed. Buenos Aires leyendo, 1970, p. 203.

A outra face do arquétipo do *compadrito* esta relacionado com a *mala vida* dentro da urbes de Buenos Aires: no campo do divertimento sexual, dos jogos e das bebidas. Neste sentido, os arquétipos se transformam no próprio oposto: em anti-*guapos*. Muitos *compadritos* se metamorfo-searam em *cafiolos* e participam ati-vamente do trafico de mulheres eu-ropeias e hebreias para Buenos Aires para satisfazer o desejo sexual dos trabalhadores que desembarcam mas-sivamente no porto.

Outros *cafiolos* de menor im-portância administravam os bordéis aliciando as meninas dos confins da Argentina “as chinas”, mestiças, ín-dias, africanas, mulatas que veem para a cidade para encontrar trabalho e mesmo a garota argentina “a costurei-ra que deu um mal passo” que muitas vezes eram coagidas à prostituição. Foi nos bordéis, tanto aqueles com *madamas* francesas como naqueles mais simples com meninas das peri-ferias, a musica desempenhava um papel fundamental pois começavam a funcionar como catalisadores de músicos para satisfazer uma clientela bem diversificada. No inicio do século tinha sempre trabalho para um musi-co em Buenos Aires. O tango nasce a partir de um trio de instrumentos compostos por um flautista, um violão e um violino. No entanto, outros rit-mos eram tocados como *milongas* e *candombes*, ritmos que contribuíram

para a formação musical dos primórdios do tango. O tango era uma dança permitida apenas nos bordéis pois sua função era seduzir e incitar ao sexo. O significado deste ritual – a musica de esperar – representava muitas vezes uma oportunidade para encontrar uma companheira e era importante para muitos de seus frequentadores cortejar a mulher. Saber dançar representava uma vantagem competitiva e muitos destes clientes encontraram sua mul-her para casar e constituir família.

### **As contribuições da teoria dos arquétipos do inconsciente coletivo para o conceito de patrimônio cultural imaterial**

O universo do imaginário do tango é pleno de representações so-ciais que tendem a manifestar o hi-bridismo sincrético sociocultural da Argentina durante sua fase de con-formação como Estado-nação. O tan-go como manifestação cultural tende a exprimir o inconsciente coletivo de uma Argentina que não aparece nas narrativas históricas, nas efemérides e nos monumentos de sua histórica mili-tar e autoritária. Durante o trabalho de campo realizado nas *milongas*, cons-tatamos a partir da observação partici-pante, que o arquétipo do inconsciente coletivo do tango é recriado nos rituais que compõe a sociabilidade do baile e que revelam um duplo sentido: de um lado, o universo do baile, os com-

portamentos conscientes ou não, dos indivíduos que “imitam” gestos que existiram e que através da transmissão cultural continuarão existindo – por exemplo, o *compadrón* ou a *milongui-ta* – e, de outro lado, estes arquétipos são as manifestações culturais repri-midas por sua própria sociedade, e por isso são tabus e manifestações de um inconsciente coletivo.

Para analisar este universo cul-tural usaremos o instrumental teórico de Carl Gustav Jung (1875-1961), nos qual, os arquétipos constituem um conjunto de “imagens primordiais” que resultam da repetição de expe-riências no decorrer de muitas gera-ções. Estas imagens primordiais for-mam parte das expressões culturais e todas as sociedades existentes e estão presentes na mitologia, na religião, nas manifestações de folclore e são sentidos a partir do imaginário social e da cultura em geral – músicas, danças, rituais. Segundo Jung:

Esa denominación es útil y precisa pues indica que los contenidos inconsciente colectivos son tipos arcaicos o – mejor aún – primitivos. Sin dificultad también puede aplicarse a los contenidos inconscientes la expresión ‘représentations collectives’, que Levy-Bruhl usa para designar las figuras simbólicas de la cosmovi-sión primitiva, pues en principio se refiere casi a lo mismo. En las doc-trinas tribales primitivas aparecen los arquetipos en una peculiar modi-ficación. En verdad, aquí ya no son

contenidos de lo inconsciente sino que se han transformado en fórmulas conscientes, que son transmitidas por la tradición, en general bajo la forma de la doctrina secreta, la cual es una expresión típica de la transmisión de contenidos colectivos originariamente procedentes de lo inconsciente. Otra expresión muy conocida de los arquetipos es el mito y la leyendas.

Para entender a dimensão da psique humana, Carl G. Jung afirma que o indivíduo não tem apenas uma herança biológica, mas também uma espécie de herança psicológica – explicando que todos os seres humanos pertencem a uma totalidade social e temporal. Com base nesta premissa, como o corpo possui uma evolução histórica independente de sua experiência pessoal, a mente, em todos os seus níveis, nasce com estruturas que canalizam a história do desenvolvimento da cognição humana, bem como a interação com o meio ambiente, seja do ponto de vista objetivo ou subjetivo. Neste sentido, segundo o autor, a mente nasce com conteúdo estrutural herdado anteriormente em sua experiência subjetiva como espécie. Jung afirma ainda que o inconsciente coletivo é como o ar está em toda parte e é respirado por todos os seres aeróbicos, mas não pertence a ninguém. Abundante neste sentido, o inconsciente coletivo é atemporal porque une os seres

---

<sup>8</sup> Jung, C. Gustav, *Arquetipos e inconsciente colectivo*. Barcelona: Paidós, 2009. p.14.

humanos em toda a sua experiência real e psíquica ao longo da evolução humana. Atua nos eventos culturais e étnicos entre os povos – como uma forma mais tangível e visível. No entanto, o seu substrato cognitivo percorre as formas inconscientes do homem como um ser ontológico.

(...) como estrutura cerebral generalizada, é um espírito “onipresente” e “onisciente” que tudo pervade. Conhece o ser humano como ele sempre foi e não como é neste exato momento. Conhece-o como mito. É por isso também que a relação com o inconsciente supra-pessoal ou inconsciente coletivo vem a ser uma expansão do ser humano para além de si mesmo, uma morte de seu ser pessoal e um renascer para uma nova dimensão, segundo nos informa a literatura de certos mistérios antigos<sup>9</sup>.

Portanto, os arquétipos se manifestam, por exemplo, através da mitologia originária de um povo, na busca de um herói, os mitos em relação à paternidade e maternidade como “mito de Édipo”, “mito da criança considerada uma entidade divina” ou “o velho sábio”. A teoria de Jung sobre os arquétipos do inconsciente coletivo, tal como se configuravam metodologias experimentais do início do século XX nas ciências biológicas e sociais, buscava comprovações empíricas com

---

<sup>9</sup> Jung, C. Gustav, *Civilização em Transição*. Petrópolis, Vozes, 2007, p.15.

base em exemplos arquetípicos universais. Entretanto, segundo o próprio Jung os arquétipos se ampliam na medida em que o sistema cognitivo das gerações avança e os próprios arquétipos tendem a desenvolver histórias.

Segundo Dalbosco, imagens primordiais e históricas na formação de Buenos Aires como “a mulher de cabaré”: a *milonguita*, ou homens do imaginário do tango como o *compadrón*, por exemplo, tornam-se arquétipos porque eles são inseridos nos “tempos primordiais” – ou seja, na origem de Buenos Aires como uma sociedade. Tais representações sociais são formadas como o instinto do inconsciente coletivo em busca da origem negada, em busca da estrutura real da identidade, que não se encontra submetida a esta construção da narrativa histórica.

As letras de tango de vários autores, de diferentes gerações, fazem referência a um conjunto de símbolos arquetípicos de Buenos Aires em sua origem mito poética. No entanto, durante a construção do Estado-nação, sob a égide de ideologias eurocentricas de educação e cultura, a tendência foi a polarização civilização versus barbárie, a ocultação, a negação e a invisibilidade esta mito poética. Os arquétipos são a tendência do inconsciente coletivo para reconstruir a identidade e dar coesão a esta sociedade em formação. Estamos de acordo com Dalbosco, quando afirma:

Nuestra tesis es que el tango es la mitología que nace en Buenos Aires en el proceso de formación de una nueva cultura, en un intento por des-entrañar la identidad que define y da cohesión a esta cultura en formación. Por tal razón, nos atrevemos a comparar este fenómeno con la función de la mitología en las sociedades primitivas. Ahora bien, el sentimiento por antonomasia que se aloja en el alma del porteño, y le da luego definición, es el desengaño. Por tal razón, los personajes arquetípicos de la literatura tanguera nacen con este sentimiento incorporado. En consecuencia, figuras como la milonguita o el compadrito se configuran como arquetipos teniendo su antiheroicidad como característica intrínseca<sup>10</sup>.

Os instrumentos conceituais da teoria Junguiana, com o conceito de inconsciente coletivo e suas componentes, é um conceito da psicologia social que pode contribuir uma concepção mais holística para os significados dados pelas comunidades em manifestações culturais relacionados à cosmovisão, as cognições e as práticas relacionadas a natureza e ao universo tal como descritas no item (d) da Convenção para a salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial da UNESCO. Não se entende porém que estes elementos sejam suficientes sem um

<sup>10</sup> Dalbosco, D. María, *La construcción simbólica del arquetipo de la milonguera en las letras de tango*. Buenos Aires, Amaltea: revue critique de mythologie, vol. 2, 2010, p. 30.

entendimento das manifestações culturais em seu cotidiano, no seu presente. Além disso esta análise se faz conjuntamente as formas de narrativas como histórias, poemas, lendas, mitos, provérbios, ditados populares, piadas, folclore, jogos de palavras, linguagem técnica e de sistema de crença que incluiu as superstições, receitas para curar os doentes, simpatias, etc., e, finalmente, todo o imaginário social com o seu vasto universo de arquétipos do inconsciente coletivo que utilizam da linguagem como veículo para perpetuar ao longo do tempo como tradição entre comunidades patrimoniais.

Não foi possível, neste breve ensaio explicar toda a constelação de arquétipos do inconsciente coletivo do tango e sua evolução ao longo dos três períodos que elencamos, ou seja, colonial, formação da república e modernidade. Nos limitamos à apresentar alguns arquétipos masculinos em linhas gerais. O objetivo deste artigo era dar elementos para responder a pergunta que, muitas vezes, aparece como dado sem relevância: O que faz com que uma determinada expressão ou prática cultural apareça no seu lugar, e não em outro, como um fenômeno aleatório? O que diferencia o tango rioplatense das *milongas* na Europa ou na América do Norte? Se é verdade que o PCI prescindiu da territorialidade (como atualmente defende convenções como a Faro, 2005) porque o tango bailado em outras partes não levou consigo o

conjunto de significados que possuem no seu *logo* de origem?

Acreditamos ter assinalado, a partir da noção sobre os aspectos inteligíveis do patrimônio cultural imaterial, possíveis de respostas a estas perguntas. Existem expressões e práticas culturais que estão intrinsecamente ligados a um mito originário e por consequência ao seu *logos*. O tango nasce em Buenos Aires e compõe uma mitopoética de uma sociedade em formação. A sua sistemática proibição, até as primeiras décadas do século XX, e a ausência de uma revisão historiográfica do multiculturalismo, fez com que esta expressão cultural criasse os mecanismos de tabu social. O patrimônio cultural imaterial identifica as expressões e práticas culturais em seus aspectos sensoriais, mas para entender os nexos profundos da cultura, se faz necessário mergulhar entender o vasto universo histórico e contemporâneo atribuídos pelos custódios e transmissores: as comunidades patrimoniais.

## Bibliografía

- Armus, Diego. *El viaje al Centro: Tísicas, costureritas y Milonguitas en Buenos Aires 1910-1940*. La Plata: Salud Colectiva, enero-abril, 2005. Disponible: [http://www.scielo.org.ar/scielo.php?pid=S1851-82652005000100006&script=sci\\_arttext](http://www.scielo.org.ar/scielo.php?pid=S1851-82652005000100006&script=sci_arttext) (consultado: 11/02/2011)
- Archetti, Eduardo. "O gaúcho", o tango primitivismo e poder na formação da identidade Argentina. São Paulo: Revista Mana, 2003. Disponible: <http://www.scielo.br/pdf/mana/v9n1/a02v09n1.pdf> (consultado: 27/03/2010).
- Cáceres, Juan Carlos, *Tango Negro*. La historia negada: orígenes, desarrollo y actualidad del tango. Buenos Aires: Planeta, 2010.
- Coggiola, Osvaldo. Buenos Aires, Cidade, Política e Cultura. Magazine brésilien d'histoire : 1997. Disponible: [http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0102-01881997000200005](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-01881997000200005) (consultado: 21/04/2011).
- Dalbosco, Dulce, María. *La construcción simbólica del arquetipo de la milonguera en las letras de tango*. Buenos Aires, Amaltea: revue critique de mythologie, vol. 2, 2010. Disponible: <http://revistas.ucm.es/fl1/19891709/articulos/AMAL10101100A.PDF> (consultado: 03/05/2011).
- Golin, Tao. *Identities: questões sobre as representações socioculturais no gauchismo*. Passo Fundo: Clio, Méritos, 2004.
- Gallo, Bras Raúl, *Historia del sainete nacional*, Buenos Aires: Ed. Buenos Aires leyendo, 1970.
- Joyal, France (org.), *Tango, corps à corps culturel*. Quebec : Presses de l'Université du Quebec, 2009.
- Jung, Carl Gustav, *Arquetipos e inconsciente colectivo*. Barcelona: Paídos, 2009.
- Jung, C. Gustav, *Civilização em Transição*. Petrópolis, Vozes, 2007.
- Lima, Claudia, Castro, *Onde foram parar os negros da Argentina?* Rio de Janeiro: Revista Digital Aventuras da História, 2011. Disponible: <http://historia.abril.com.br/comportamento/onde-foram-parar-negros-argentina-434210.shtml> (consultado: 04/04/2011)
- Mello, André Ferreira, *Nação e sentido histórico em O Facundo ó civilização i barbárie e Conflitos y Amonias de las raças em America*. Vitória: Revista Ágora, n. 12, 2011. Disponible: [http://www.ufes.br/ppghis/agora/Documentos/Revista\\_12\\_PDFs/Andre\\_Mello.pdf](http://www.ufes.br/ppghis/agora/Documentos/Revista_12_PDFs/Andre_Mello.pdf) (consultado: 11/05/2011)
- Sloin, Rozemblum. Jorge. Luis., *La Pasión según Bandoneón: Muerte y Resurrección tanguera*. Disponible: <http://www.elportaldeltango.com/especial/Bandoneon.htm>. (consultado: 15/05/2011).
- Wilde, Guillermo, *Orden y ambigüedad en la formación territorial de Río de la Plata a fines del siglo XVIII*. Porto Alegre: Revista Horizontes Antropológicos, vol. 9 n. 19 julho de 2003. Disponible: [http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S010471832003000100005](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S010471832003000100005) (consultado: 02/04/2011).



## **Ante la ley** *Before the law*

“Recibido el 5 de mayo de 2017, aceptado el 2 de junio de 2017.”

Fernando Londoño Echeverri\*

### **Resumen**

Este texto busca, a partir de un caso particular, dar cuenta del espíritu moral de la sociedad medellinense en el siglo XIX en medio de las vicisitudes de la Revolución y la Reconquista: una sociedad que, por lo demás, buscaba culpables, expiando con acciones de “justicia” particulares su propia culpa colectiva por el delito de rebelión.

**Palabras clave:** Reconquista, justicia, Medellín, Juan Francisco Vélez Posada.

### **Abstract**

From a particular case, the present article attempts to give an account of 19th century Medellín’s moral spirit. Amidst the vicissitudes of the revolution and the reconquest, it was a society in search of who was guilty, expiating with particular actions of “justice” its own collective guilt for the crime of rebellion.

**Keywords:** Reconquest, justice, Medellín, Juan Francisco Vélez Posada.

---

\* Historiador, Universidad Nacional de Colombia

## Breve noticia sobre el documento

El tomo 652 del Archivo Histórico de Antioquia es interesante por varios aspectos: primero por el contenido del que intentará dar cuenta la sustancia de este escrito, y segundo, por una razón de la cual se hablará sólo en esta breve noticia. Fue tenedor de este documento hasta 1949 el destacado hombre de debates y ciencia, el doctor Alonso Restrepo Moreno, y está por escrito de parte del doctor Emilio Robledo en la carta con que este último entregó el tomo al Archivo Histórico de Antioquia. Ahora bien, cabría preguntarse ¿quién es este ciudadano que rubrica el expediente de este proceso en primera página? El médico Alonso Restrepo Moreno polemizó con las autoridades municipales por el cobro de valorización en 1949; de ahí su obra “El Municipio Ladrón”, que es testimonio crítico de la Medellín de mediados del siglo XX.

Más relevante, sin duda alguna, es su obra científica “Meditaciones Biológicas sobre la Muerte” de 1944, compendio de intelectualidad e idealismos de una época; el doctor Restrepo Moreno participó activamente en el mejoramiento de las condiciones higiénicas para la ciudad de Medellín, el problema de la leche, de “los criminales”; fue el primer ginecólogo de la ciudad y el primero en dirigir el departamento de ginecología del Seguro Social y desde ese entonces encontró

detractores por atreverse a desvelar ciertos mitos que la tradición escolástica no estaba interesada en que fueran tratados de manera racional y positiva.

La historia del soporte físico sobre el cual se registra el proceso requiere tanto como otra epistemología, y tendría sin duda otros protagonistas. Ha sido emocionante a lo largo del trayecto compartido con este documento (Tomo 652: “proceso por infidencia contra el presbítero Juan Francisco Vélez Posada y otros patriotas”, 1817.) la sensación de que es un encuentro de al menos tres momentos de la historia de Medellín: 1) éste en el que vivimos nosotros, el del infortunio absoluto del documento -hay páginas de este documento que no resistirán muchas consultas más-; 2) la época de Alonso Restrepo Moreno, Emilio Robledo, Luís López de Mesa, Roberto Téllez, la década de los años cincuenta del siglo XX y las iniciativas ilustradas de construir una metrópoli culta y próspera; y 3º, la sórdida Medellín de la edad del Potro, la peste y el vasallaje en que se desarrolla el proceso contra el padre Vélez; de todas, esta última es la época más interesante desde el punto de vista del crítico, porque es el momento en que el poder se sirve del documento.

En su tiempo el cura Juan Francisco Vélez Posada nunca tuvo acceso a este vil documento que hoy se desmorona y es vencido por los insectos del tiempo, ¡y pensar que en su

momento fue La Instancia Superior! No he encontrado ningún registro de la razón sobre la tenencia de este tomo por el doctor Alonso Restrepo, sólo es posible saber que estuvo en buenas manos<sup>1</sup>. La pertinencia actual de este caso no depende de que sea importante o necesario, no es ciertamente un texto *esencial*, cientos de textos, tan o más importantes, desaparecen a diario y no por eso renunciaremos a seguir buscando; la relevancia del texto dependerá entonces de nuestro estado de ánimo, de manera que cuando estemos dispuestos a despertar todo lo que sea, resucitará; pero mientras permanecemos dormidos, zombis, alucinados, interdictos ante la historia, el archivo seguirá siendo sólo los trastos viejos que contaminan el brillo deslumbrador de lo actual.

## Introducción

El historiador que ingresa en la Historia debe habitar en la pésima celda del reo, que se convierte desde

---

<sup>1</sup> A casi sesenta años de la muerte del doctor Restrepo casi todos sus documentos científicos, literarios y personales permanecen custodiados en archivos públicos dispuesto para la consulta. La Universidad de Antioquia en el cuarto piso de la biblioteca tiene los documentos personales, apuntes científicos y profesionales que revelan un hombre ataviado a profundidad de los sentimientos de humanismo elevado, un filósofo, un biólogo preocupado por los problemas de salud pública; sus libros fueron donados en vida a la biblioteca del Instituto Jorge Robledo.

ese momento en el proceso que el historiador debe afrontar y que a menudo este sujeto no logrará resolver y terminará junto a su personaje histórico en el oscuro pozo que horadó con la disciplina historiográfica. Es el año de 1817 en la ciudad de Medellín, la primavera de abril termina y para el protagonista de esta historia habrá sido la última que viera en libertad y en la opulencia a que siempre estuvo habituado. Este capítulo de la historia de Antioquia tuvo siglos de preparación y su resolución la apuran algunos individuos que figuran como representantes, testigos, acusadores, corifeos, abogados, asesores, escribientes, mandaderos, depositarios, curiosos, oportunistas; en fin, la comunidad en pleno que se escribe y se representa en este escarnio público que bajo el nombre de proceso judicial se le tiene montado al muy respetado, odiado y envidiado Maestro presbítero Vélez Posada<sup>2</sup>, predicador, confesor y usurero que comenzará indefectible-

---

<sup>2</sup> Notas sobre el cura Vélez: [Ver] Javier Piedrahita, "Historia Eclesiástica de Antioquia. (Colonia e Independencia) 1545-1828. Documentos y estudio, Editorial Granamérica, Medellín, 1973. "Juan Francisco Vélez Posada –Bachiller. Hijo de José Ignacio y Jerónima, nació en Medellín el 24 de febrero de 1759. Fue ordenado por 1783. murió en Medellín en enero de 1824"; Arango Mejía, Gabriel. "genealogías de Antioquia y Caldas" 2ed. imprenta departamental, Medellín 1942. "Don José Ignacio Vélez, casado con doña Jerónima de Posada, [...] estos fueron los padres de los siguientes: a) Don Juan Francisco Vélez, benemérito sacerdote, quien abrazó la causa de la independencia con gran entusiasmo."

mente a pagar en su persona el delirio de una generación y la obnubilación momentánea de sus contemporáneos en la fiebre de la Revolución.

Ante la ley o los alucinados es ante todo un ejercicio de Historia-Filosofía Moral en el sentido de la Historia como liberadora, tal como Benedetto Croce tuvo la fortuna de afirmar, o en el sentido salvífico que T. W. Adorno reclama de la cultura para el individuo; en definitiva, entendiendo la Filosofía Moral en el sentido de Roche, Foucault, Lichtenberg o de F. Nietzsche, es decir, como crítica profunda de los acontecimientos cotidianos. La pretensión de toda historia es abrir una especie de túnel temporal que nos comunique con algún estrato luminoso de nuestro pasado colectivo; no obstante, lo paradójico de esta condición es que casi todos los estudios de disciplina que tratan de nuestro devenir en la libertad, nos conducen primero que todo a la oscuridad de la mazmorra y al cepo, a las celdas y los terribles calabozos de la noche, aquella que todavía no deja germinar tanto bien que se proclama en el feliz alumbramiento de la libertad vislumbrada. Así, pues, tanto más necesario se hace alumbrar desde el presente la tristísima noche en que vagan los hijos de la historia de la libertad en Colombia.

Abro o desvelo: me introduzco en la más simple investigación inductiva, y los primeros seres que encuentro son el héroe febril don Antonio

Nariño y el reverendo, respetable y anciano mártir Maestro Fray Juan Francisco Vélez Posada, ¿y dónde los veo? ¿Dónde los encuentra el curioso investigador que indaga estos episodios de la conformación nacional? Personalmente, los encuentro a todos en el trance del miedo, la fiebre y la locura, aterrorizados, como lo está el joven Nariño en el momento de recibir la orden de captura: sus bienes secuestrados, su amada Magdalena vilipendiada, sus hijos empobrecidos, su nombre rebajado, y en última instancia, deportado al África. Veo después al otrora genio de la palabra en las liturgias de la ciudad de Medellín, al Presbítero Vélez, humillado y sin los beneficios de su jugosa renta, sin sus esclavos y servidumbre, dudando de todos los que hasta el día de ayer fueron sus comensales y contertulios.

No se puede prescindir del factor *fiebre* en la historia de las emancipaciones de todos los pueblos americanos, sus héroes fueron también alucinados que se entusiasmaron y mantuvieron el vigor revolucionario; por ejemplo, Bolívar murió entre delirios febriles de su aporte a la invención americana y quizá nosotros, en nuestro estado social presente, seamos los descendientes de esa fiebre más que de esas glorias.

Como dije anteriormente, corría el año de 1817, la fecha era importante, nada de simplificaciones apócope o abreviaciones, como el reloj de

plata del cura Vélez que el sargento Cabero usurpó como instrumento militar; la fecha es la rúbrica del tiempo agenciada por el poder dominante para usos del registro y los castigos. Es el mes de abril, y de esta historia deberíamos decir que es toda la sociedad de Medellín la que se apresta a ser protagonista en este sacrificio; un cuadro general nos muestra la primavera de los tiempos, el comienzo del fin de la infortunada locura y delirio de la Revolución y la reconciliación mística del rey y sus siervos. Una vista más de cerca nos revela algunos guiños y signos hasta ahora, y para ellos, los protagonistas de esta historia, inextricables, avizoran en el ambiente una resolución inesperada.

### **Sobre el proceso**

El Archivo es cementerio o carnicería, el nombre de Carnero dado en las notarías a ciertos expedientes nos lo recuerda, y poco hay que decir sobre la relación de analogía entre cementerio-archivo/ juzgado-carnicería. Un montón de escombros para el olvido, ruinas que fueron mansiones, ya cucuruchos miserables en medio del anonadamiento del “hombre moderno”. Apenas abrimos los ojos a la condición ilustrada y estamos ante el proceso, a instancias de la ley y del derecho; es decir, del poder del otro, o del poder para el otro, en todo caso enajenados como acontece ante los

ojos y en la experiencia misma del Maestro presbítero Vélez, siendo este embargado por el más cruel de los perros de la perra España: Cabero y su segundón, el escribiente Vidal, que con aquel Cabero andaban de caza. Lo que encontraron hoy fue un rechoncho cura un poco decaído de la erisipela, más jugoso en su fortuna y en la envidia de sus capitales.

El proceso es el matadero en que se indagan arcanos profundísimos de lo que la sociedad en su conjunto no puede, no quiere, o no soporta ver. La Filosofía Moral se enfrenta cotidianamente con las actitudes cuyos modelos y desarrollos teóricos son lo que llamamos tradición, valores, cultura, depreciación, deuda, la sub-condición. Es por eso que exponer un caso de Filosofía Moral aplicadamente al acontecimiento registrado por el poder del notario o del escribiente de cada época significa desvelar la trama con que lo encubrió; es decir, hacer visible el acervo maligno detrás del testimonio de los callados de su tiempo que cuando hablaron estaban preferiblemente ante la ley.

Este Vélez es de frente a la Historia un marginado, no importa que en su tiempo poseyera propiedades, honores y fortuna; frente a la Historia, donde ya no sentimos el hambre ni envidia, donde ya todos los procesos han precluido ante el tribunal imparcial del tiempo, donde somos desapasionados, se descubre la futilidad de los empren-

dimientos, de la pasión desmedida que caracteriza a los seres humanos en su periplo vital-biológico y jurídico.

### **Ecce homo**

De este Francisco Vélez podría decirse, *ad portas* de conocer su caso, lo mismo de aquellos mártires que arrieron en su fuego secreto para consumirse el tiempo como pabito seco; este es el hombre sacrificado, el cordero inmaculado, aquel que perdura al tiempo como mercancía en el goce de las generaciones y crea o redime culpas y placeres, o funda patriotismos. Me parece ver al presbítero en su juventud: no fue de los que tomó el camino de Popayán y Bogotá para “ilustrarse” como su contemporáneo y coterráneo Francisco Antonio Zea o José Manuel Restrepo, para regresar triunfantes a la cabeza de la Revolución. Pudo haber sido rechazo de “clase” de parte del cura Vélez al movimiento de pensamientos de los recién llegados Restrepo o Zea; estos últimos que viajaron con el deseo de contagiarse de las ideas extranjeras que circulaban en los demonios de revistas que los infieles ingleses propagaban con su inmunda mercancía, desde el punto de vista de la clase presbiteral.

Hábitos de una vida noble, y sin lugar a dudas, de su posición dentro del escalonamiento moral del Antiguo Régimen eran evidentes, pues el sólo ejercicio de la usura y la renta

de sus propiedades era garantía de la posición social del Maestro Vélez; lo que no supieron darle en herencia fue la respuesta a acontecimientos que no están contenidos en la lista de hechos o providencias a las que puede una existencia verse expuesta, como lo fue la Revolución de 1810; por lo tanto, la herencia de una nación o de cualquier cosa o ente debe siempre suspenderse ante el conocimiento del fenómeno actual. La Historia, como lo propuso Michel Onfray, es un arte de la guerra y el cese del combate es el mejor y qui-zás único espacio disponible para consultar la historia, que, en suma, es la última de las trincheras de un mundo flanqueado por los cuatro costados de nuestra endeble personalidad cultural.

De alguna manera, y tal como se cuenta en algún pasaje del expediente, la prisión del maestro Vélez causó un sentimiento de verdadero terror entre los feligreses de la Villa de Medellín, sobre todo aquellos que se sentían representados por el maestro, es decir, su amplio espectro de clientes, siervos, mayordomos, sobrinos, sobrinos carnales, falsas primas y toda la gama variopinta de caracteres que pueden tener lugar entre las agrupaciones humanas, entre sus maneras de asociación, entre la forma como

---

<sup>3</sup> A.H.A, Fondo Judicial, Tomo “proceso por infidencia contra el presbítero Juan Francisco Velez Posada y otros patriotas”, 1817.

resuelven sus conflictos y la manera como se acusan y se destruyen.

Este caso criminal clasificado en el Archivo Histórico de Antioquia con el número de tomo 652, revela el orden cognoscitivo vigente para los habitantes de Medellín en la época de la Independencia, sus parámetros morales, sus valores y las pequeñas ingenuidades cotidianas que el ser humano en su desconocimiento de los hechos del futuro es capaz de llegar a ver. A Mariano Pontón, que es el primero en señalar y demandar penas y destierro para los patriotas empedernidos que propagaban la chispa de la victoria de los ejércitos de Bolívar y Serviez, nada o casi nada les decía— tampoco al escribiente Vidal o al conspirador Piedrahita—que el régimen virreinal de la colonia, pese a toda su pomposidad, simbolismo y pergaminos, estaba podrido desde adentro y se desmoronaba como se desvanece un sueño y desaparece el fantasma especulativo del rey taumaturgo que agobió la larga noche.

Ingenuidad de ingenuidades es el ansia de reconocimiento y el figurar como deseos; la historia arrastra al que en ella se ahoga y deja perplejo al que pretende dominarla por las vías temporales; Mariano Pontón ocupó bajo el gobierno militar de la Reconquista el empleo que durante la Revolución habría tenido Manuel Puerta, es quizás por eso último que el nombre de Puerta es puesto en primer término en el testimonio de Pontón, y sólo en

tercer o cuarto término aparece mencionado el presbítero Vélez; el caso daba para pensar que incluso podían ser mejores candidatos al escarnio personajes como José Antonio (el Cojo) Benítez, o Lucio de Villa que aparecen mencionados en el primer testimonio recogido por Cabero con fecha del 13 de mayo de 1817.

Sorpresivamente el nombre de estos desaparece y sólo reaparecen hacia el final del proceso, para efectos jurídicos de pagar fianzas y presentar apoderados que mediante juramentos y formulismos judiciales se hicieran cargo de ellos so pena de perder todo lo que poseían. Puro formalismo destinado a movilizar la picota pública y el ejercicio absurdo de la ley por la ley, todo esto podría esperarse de un amo, a saber, el rey que decreta la inoperancia mental<sup>4</sup> de sus súbditos como condición de su pacto horribilísimo, y, en ese sentido, José Antonio Benítez o Lucio de Villa fueron reconocidos en última instancia como incapaces de albergar alguna idea revolucionaria.

Incluso de alguno de ellos, de José María Rodríguez, declararon sus fiadores que carece del *Fiat Lux* necesario para alumbrar una idea como las que supone la revolución y los ideales

---

<sup>4</sup> Se trata del argumento interdictorio que usó la Corona Española para juzgar a los americanos en algunos territorios en el periodo de la Reconquista. 1816-1819, estos fueron los Alucinados, ver Muratori, Luis Antonio, *De la Fuerza e la Fantasía Humana*.

ilustrados de la libertad. El Presbítero Vélez, por el contrario, poseía en cantidad acaparadora de lo que a los otros les faltaba; él sí podía incendiar desde la tribuna de su cátedra, y con sus amplios recursos movilizar al pueblo que se dejaba entusiasmar por el discurso explosivo de dicho cura que llegaba a declararse en los tiempos de la Revolución a favor de partir a enfrentar al rey “con la pólvora en una mano y la mecha en la otra”, esto llegó a decir en Amagá, y, sin duda alguna, bien duro se lo cobraron sus acusadores, los que no olvidan las usuras que efectuó el cura Vélez con las propiedades de los españoles expatriados entre 1810 y 1816, hubo testigo y negociante deportado que vendió por 100 pesos una propiedad que no valía en ningún caso menos de novecientos pesos, todo por la premura de todavía alcanzar al papá viejo que es conducido sin un peso a las selvas del Chocó para su destierro, sin que al cura Vélez se le notara ni asomo de conmiseración.

Este panorama era bastante común, pues hubo escenas de destierro e injusticia tanto con la Revolución de 1810 como con la Reconquista de 1816 y la posterior Independencia de 1819.

El cura Vélez, no obstante, y más allá de las deportaciones, era un desadaptado crónico, un especulador obligado, llamado a hacer mal cuando quería hacer bien, con el cadalso como expectativa más próxima y al mismo

tiempo como sobreviviente de las travesías que a los más fuertes ya habían vencido, como es el caso de Nariño que el año antes de la muerte del presbítero presentó sus credenciales a la indiferente muerte; y Vélez, pese a su pésimo estado de salud, su ingre quebrada por su obesidad y la debilidad de meses de reclusión, y a su edad avanzada, emprendió el viaje preso a Cartagena<sup>5</sup>, el cual planea con cuidado avisando a sus socios en el trayecto para que lo avien, despachado para ser juzgado con toda la severidad que Sámano y Morillo estaban aplicando en las otras provincias de la Nueva Granada.

### **Una casa en la calle de la amargura**

El Presbítero Vélez no es de ningún modo un hombre de fortuna, puede decirse que estuvo consagrado a los tiempos de oscuridad, el cerro Pan de azúcar que perdura ante mis ojos, precedió y acompañó la existencia completa del cura Vélez, con su velo de nubes grises que presagian funestas temporadas en el alma abatida del cura

---

<sup>5</sup> En noviembre de 1817 sorpresivamente el Presbítero Vélez es requerido por las autoridades virreinales en los juzgados de Cartagena. Casi todos los implicados en la Revolución sobre todo si eran civiles o eclesiásticos de Medellín fueron cobijados por medidas indultorias. Es probable que el arribo del presbítero Vélez haya sido cuando el gobierno del virrey fue transferido a Santafé de Bogotá, y por tanto, su caso no prosperó hasta el fusilamiento.

Vélez en el último día, en que libre, vio a Medellín desde su casa, la número catorce de la calle de la Amargura en el barrio de San Lorenzo o Mundo Nuevo<sup>6</sup>; luego vino el comienzo del destierro, tuvo que retirarse a su hacienda del Guayabal, afortunado él que podía huir del enrarecido ambiente de la villa, aquellos que habían podido, ya habían emigrado: José Manuel Restrepo, Lucio de Villa, José Félix de Restrepo, Dionisio de Texada, Malo y Linares, por el sur, por Caramanta<sup>7</sup> para llegar a Arma y de allí internarse en un fabuloso viaje por las selvas del Amazonas que todos desconocían por completo y ninguno se atrevió en última instancia a iniciar.

Los Restrepo, Lucio de Villa y las principales personalidades civiles de la Revolución retornaron a la Villa cuando supieron del indulto que el comandante encargado para Antioquia, Francisco Warleta, tenía preparado. El único miedo que tuvieron los civiles cuando conocieron las intenciones de Warletta fue, en adelante, huir de los que habían sido sus compañeros de viaje hasta ese momento: se trata-

---

<sup>6</sup> “Año de 1792: se empezaron a romper las calles de San Lorenzo y se llamó el barrio de San Lorenzo o Mundo Nuevo” En: Benítez, José Antonio. *Carnero y misceláneas de varias noticias, antiguas y modernas de esta villa de Medellín*. Roberto Luis Jaramillo, Ediciones autores antioqueños, Vol. 40, Medellín 1988. p. 170.

<sup>7</sup> Restrepo, José Manuel *Autobiografía*. editorial Incunables, Bogotá, 1985.

ba de la Junta Militar de la Republica Revolucionaria; por su parte, Linares y Malo, quienes definitivamente no iban a regresar por su condición de militares durante la Revolución, ellos inexorablemente serían castigados con la muerte; de Malo es poco lo que sé, su nombre sólo lo he encontrado mencionado en los únicos archivos en que ha estado registrado su horrible apellido: el proceso judicial del cura Vélez, la autobiografía de José Manuel Restrepo, y una ficha del Banco de la República donde, al lado de Linares, aparece mencionado el capitán venezolano que junto con Serviez comandaron militarmente al lado de Juan del Corral la Revolución de Independencia en Antioquia en 1810.

Como en el primer acto de una obra teatral, la escena se abre para mostrar en su conjunto a la sociedad de Medellín. Vista de cerca, algunos guiños y signos hasta ahora inextricables se avizoran en el ambiente. Esta historia debería, por todos los méritos del registro, comenzar la tarde de del año 1817, días antes de que la plaga de langostas<sup>8</sup> se cebara sobre las plantaciones de Medellín; día en que José

---

<sup>8</sup> José Antonio Benítez en su *Carnero de Medellín* relata desde el año 1792 y hasta 1817 una sucesión de plagas, pestes y temblores de tierra, al igual que una serie de acontecimientos extraños que a no dudar causaban la sugestión religiosa en la comunidad: “año de 1791: vide un gatico monstruo con dos cabezas, donde la señora Micaela Acebedo y no se crio. El doctor Isaza tenía una yegua hermafrodita”.

María Rodríguez se encontró a la salida de la ciudad con Francisco Gayo<sup>9</sup> y fueron sorprendidos por un aguacero que les impidió cruzar el río Medellín, y José María Rodríguez convidó a Francisco Gayo a dirigirse en comitiva a la hacienda del Guayabal que pertenecía a su tío carnal el presbítero Vélez.

Son los potreros adyacentes al Valle de Aburra hacia el sur occidente de la cabecera de la Villa<sup>10</sup>, el enorme cañón que patrocina la vida y la fuerza de la humanidad donde ésta se asienta a la perfección biológicamente en el Valle bañado por el magnífico río de Porce, también llamado de Aburrá o río Medellín<sup>11</sup>; sobre el mismo territo-

rio se asientan y se sedimentan estratos, se graban impresiones culturales y tienen cabida escenas que impregnan el devenir de la historia de sus futuros habitantes. En el cura Juan Francisco Vélez cambian perversamente todos sus humores de sólo recordar la escena; él había salido esa tarde presurosamente en compañía de Nicolasa, su criada, y varios esclavos a la casa de su sobrino Felipe de Ochoa, el cual había entrado en una furiosa crisis y requería la presencia de su tío, cuando ocurre que apenas saliendo avistaron a José María, que venía acompañado por otro sujeto desconocido. Era, en efecto, su sobrino carnal que se había acompañado en mala hora de aquel Francisco Gayo, quien fue pieza clave en el proceso inicial al lado del san-tafereño Mariano Pontón y de toda la prole de los Piedrahita<sup>12</sup>.

<sup>9</sup> Este encuentro tiene la particularidad de que en el juicio es contado desde la perspectiva de cada uno de los que participaron en él, son tres las versiones que quedan consignadas en el juicio criminal con diferencias sustanciales en las lecturas que Vélez, Rodríguez y Gayo hacen del encuentro.

<sup>10</sup> Saliendo del barrio de San Lorenzo, o Mundo Nuevo, tomando hacia el occidente y el sur, hacia las vegas del río, hasta salir a los valles del Cauca por el occidente, ya al norte o al sur, cuando todavía se está en esta dirección en el Valle de Aburrá, está ubicada la hacienda del Guayabal propiedad del presbítero Vélez.

<sup>11</sup> Algunos datos sobre la Villa de Medellín en la Relación de Antioquia levantada en 1808: “Medellín tiene una extensión de 10 cuadras de largo y 5 de ancho. Trescientas y sesenta casas de teja y tapia y veinte de paja, entre ellas 27 altas. Cinco iglesias entre ella la Parroquial y la Cruz de Piedra [...] Hay también una administración de tabacos, otra de aguardientes y la de correos. Un teniente Oficial Real y Casa real de fundición de

Oros, con una Diputación Consular, subalterna de la de Cartagena. Aquí también reside el Vicerío Superintendente del Obispo de Popayán, para toda la provincia. Tiene mil novecientos setenta familias. Mil doscientos noventa y dos esclavos, y el total de almas catorce mil ciento ochenta y dos. No hay fundación ni asistencia de medicina ni cirugía, así en esta villa como tampoco en los demás lugares de su jurisdicción; los que además de esto carecen de maestros públicos que enseñen gramática y primeras letras” En: Álvarez, Víctor Manuel editor, “*La Relación de Antioquia en 1808*” Programa de Investigación Expedición Antioquia, Medellín. 2013, 2008, P 25.

<sup>12</sup> La intrincada parentela de las familias prestantes de la Villa de Medellín se asemejaba a una red de intereses, deudas acumuladas y relaciones de poder que terminaron por sobreponerse a las relaciones familiares ya permeadas del ambiente

La conversación que surgió aquella tarde en los potreros alledaños a la hacienda del Guayabal entre los tres hombres por casualidad encontrados, según la versión que de ella hizo Francisco Gayo, versó sobre las informaciones que entre el tío y el sobrino carnal se intercambiaron sobre la derrota de Morillo y el apresamiento de Warleta en Venezuela; es esta la versión que de boca de Francisco Gayo fue referida a Pepita Piedrahita, ésta a su vez lo comentó con sus primas Petronila y Francisca Piedrahita, hijas de Antonio Piedrahita. Esta última, es decir, Francisca, esposa de Mariano Pontón<sup>13</sup> el 13 de mayo de 1817 se encontraba dando su testimonio inculpativo contra los presuntos infidentes

---

enrarecido y las crisis provocadas en la segunda década del siglo XIX por los acontecimientos de la Revolución, la Reconquista y la Independencia. Entre el Presbítero Vélez y los Piedrahita existían relaciones de parentesco por el lado de los Ochoa y de Tirado. Doña María Luisa y doña María Ignacia, únicas hermanas del presbítero Vélez Posada estaban casadas con Lucas y Nicolás de Ochoa, ambos hermanos. Un sobrino del cura Vélez, José Joaquín Ochoa Vélez, era el esposo de Josefa, una de las hijas de don Antonio Piedrahita. Otra sobrina del cura Vélez, doña Rita, fue la primera esposa de Mariano Pontón, y cuando doña Rita murió, Pontón se casó con otra hija de Piedrahita, Francisca. Debido a la condición sacerdotal de Juan Francisco Vélez y a que sus dos hermanas habían muerto, la línea hereditaria de su fortuna estaba por el lado de los viudos de sus hermanas que coincidían en el círculo de la casa de Piedrahita. En: Arango Mejía, Gabriel. "Genealogías... *Op cit.*

<sup>13</sup> Mariano Pontón era viudo de una sobrina del Presbítero.

a la causa del rey bajo las disposiciones de absoluto sigilo como lo había exigido Sánchez de Lima, gobernador, el 9 de mayo pasado.

La versión de dicho encuentro que dio el cura Vélez dice, por el contrario, que fue Francisco Gallo\*<sup>14</sup> quien llegó con tales noticias sobre la derrota de los húsares españoles, lo cual causó el llanto y el desespero de su esclava Nicolasa, quien había entregado a su sobrino al servicio personal de Warleta en su paso por Medellín y presumió, en consecuencia, y con las informaciones de Gayo, que su sobrino había caído muerto o prisionero.

Es de la casa y las conversaciones de la familia Piedrahita de donde proviene casi toda la caterva de acusadores. Cuando en adelantamientos del proceso se llamaba a declarar a Petronila, Francisca o Pepita, prácticamente nada decían: todo eran mimos y reparos por requerir a personas de su género y condición a semejantes trámites de ley; todo al parecer lo han dicho en privado y han dictado la sentencia que el juez y el fiscal persiguen en torno al embrollado proceso que adelantan sus maridos. Todos parecían girar en torno a una atmósfera enrarecida, una burocracia deductiva que jamás se preocupó por entrevistar a algún testigo que pudiera contradecir las acusaciones maquinadas por este Mariano Pontón,

---

<sup>14</sup> O Gayo, en el expediente usan tanto una forma como la otra.

que, a todas luces, estaba comprometido en la causa de hundir a sus contendores y sus parientes<sup>15</sup> políticos; eso último se explicó debido a que bajo las circunstancias de inestabilidad política de las primeras décadas del siglo XIX se peleaban localmente los empleos públicos y las posibilidades de ascenso social.

A quienes primero señaló Pontón en su declaración, incluso antes que al cura Vélez, fue a Manuel Puerta, quien durante el Gobierno Revolucionario había tenido el puesto que bajo la Reconquista mantenía Pontón<sup>16</sup> en la Oficina de Correos. Involucró también Mariano Pontón en esta primera deposición a don Lucio de Villa, a don Luis Villa, a don José Antonio Benítez (el cojo autor del *Carnero de Medellín*), a Felipe Barrientos, a Carlos Gaviria y sólo en última instancia al Presbítero Vélez, a quien señala de recibir y albergar en su casa de campo, la Hacienda de Guayabal, *corrinches y curricuchos de chisperos*<sup>17</sup>, empedernidos y

<sup>15</sup> Los intereses de Pontón y los Piedrahita podían estar del lado de sus conexiones parentales.

<sup>16</sup> Y también con anterioridad a la Revolución había tenido ese empleo, en 1803 aparece como titular de la oficina de correos. En: Benítez, *Op cit.*

<sup>17</sup> El lenguaje del documento revela una propensión metafórica a señalar el delito mediante la analogía de la rebelión con el fuego: al capitán Caviedes lo apodaban “el fogoso”, los contertulios de reuniones sospechosos son chisperos y los que contagian las ideas revolucionarias son incendiarios. Las asambleas de ciudadanos son llamadas en el proceso: *corrinches, curricuchos*

mal contentos con el orden monárquico reestablecido en los últimos meses. En los días que siguieron comenzaron los procesos y las aseveraciones implícatorias contra todos los acusados, el proceso, es decir, la Historia se estaba revelando y en el caso de este cura la puerta de los tribunales de la justicia que se abría frente a él no se cerraría.

Era la tarde del lunes 21 de mayo de 1817 y terminadas las indagatorias el sargento Cabero y su segundo al mando y escribiente de este proceso, Luis Vidales, se disponían a salir para la Hacienda del Guayabal a capturar al presbítero Vélez. Mientras tanto el cura en su hacienda, ora descansaba y pensaba quizás en las lluvias que este año comenzaron antes y trajeron como consecuencia en una de esas tardes la visita del Gayo ese, o en la plaga de langostas que atravesó la ciudad, cuando se enteró que a su hacienda estaba entrando el sargento Teniente del Escuadrón de Dragones. El sargento Cabero y el escribiente Vidal se hicieron acompañar de unos veinte húsares que montaron un operativo digno de la emboscada a un enemigo peligroso; el cura Vélez no lo era en absoluto, ni tampoco era un delincuente común, ni por su condición actuaría contrariando la ley de su majestad.

y *corrillos*. Los que entusiasman con el discurso revolucionario son seductores, sediciosos o seductores, y son los más peligrosos porque son los que sedan deslumbran y consuman el efecto alucinógeno de la locura revolucionaria.

El presbítero era obeso hasta la incomodidad de sus miembros, bajo la espesa sotana negra parecía una masa adherida a la oscura atmósfera que lo rodeaba en el interior de su mansión, su rostro era como una pera blancuzca y fofa que salía del procesador gástri-co que era su tronco oculto, parecía una masa falsamente animada que re-velaba el cansancio y el insomnio, ex-halando por los orificios nasales el aire denso como de un infierno; su rostro estaba siendo devorado por la terrible Erisipela avanzada (con sus fiebres y debilidades), y la quebradura de una ingle apenas si le permitía moverse.

Quizás bajo otras circunstancias hubiera tenido la apariencia de un venerable anciano, pero la escena en que captamos la primera mirada de Juan Francisco Vélez es de un ren-cor tal que un odio y hasta miedo casi invisibilizaban sus ojos; nos damos cuenta que dichos ojos, no obstante, son verdes y profundos y en su pro-fundidad alcanzamos a ver en perspec-tiva la figura del sargento Cabero que se acercaba para reportarle la orden de arresto que él mismo fabricó, concertó y puso a punto con los demás false-tes de la ciudad que a “capa de coro”<sup>18</sup> cantaron al lado del Gayo.

---

<sup>18</sup> Benítez, José A. Carnero...*Op cit.*, p. 179. [Expresión difícil de transcribir del archivo por su sentido arcaico, no fue sino hasta que encontré esta misma expresión que descubrí su sentido en el archivo].

La infidencia al rey era mani-fiesta, en su casa se reunían facciones de *chisperos*, *entusiasmadores empe-dernidos*, y *sediciosos*<sup>19</sup> que no espera-ban sino el retorno del Régimen Revo-lucionario. Las revistas que se recibían de Cartagena y que recibía en nombre del cura Vélez su sobrino, José María Rodríguez, las comentaban con los se-ñores Villa, Barrientos y Gaviria, en tertulias de las cuales resultaban las publicaciones de noticias sin verificar sobre la muerte de Morillo y la captu-ra de Warleta por los insurgentes que se fortalecían al oriente del territorio, en los Llanos. Hay quien afirma haber oído decir al Presbítero Vélez en una de esas charlas que ahora el problema iban a ser los húsares heridos de los españoles que volvían derrotados, es-pañoles siempre regalados y perezo-sos a quienes sería necesario mantener como él con sus casas que ya son hos-picios de españoles y antes lo fueron de revolucionarios.

El cura este no podía ser ni cul-pable ni inocente, de él sólo es cierto que está ante la ley y la Historia lo ha tocado con el suave roce de la escri-tura, y he aquí hoy en día su proceso como texto de historia. La condición ante la ley es dictada por las disposi-ciones de poder, no existe lo bueno y lo malo sino la lupa que busca, se de-tiene y toca con su suave hálito. Bajo la lupa que alumbra el siglo del pres-

---

<sup>19</sup> Diccionario etimológico de Joan de Corominas

bítero Vélez la justicia se crea en su contra, es el elegido y la ley lo amenaza, y además su vida no le da para más, es el cordero que va a la muerte sin la confianza en el infinito, en otras palabras, es la muerte en definitiva. Si tan solo el presbítero hubiera sobrevivido a esa leve recaída, que para él lo fue todo, es decir, de la Reconquista (1816-1819); sin embargo, la Historia lo tomó en una estación que no admite postergaciones.

¿Y qué más podía pensar este ciudadano? En la fiebre de su prisión creyó que, en efecto, la Revolución fue un sueño alucinógeno propiciado por los “seductores”, *sediciosos entusiasmadores*, los *necios*, los *vanguardistas*, por ese Zea de mala vida desde que salió de la villa de Medellín o aquel José Manuel Restrepo contagiados por las herejías francesas e inglesas. El cura Vélez vivía bajo otro orden de ideas, en el mundo de Fray Benito Jerónimo de Feijoo<sup>20</sup> y Muratori, atenido a una metafísica patrocinada por Cupertino, Santo Tomás y Benedicto XIV, mientras que el acer-

<sup>20</sup> Fray Benito Jerónimo de Feijoo es quizás el personaje más destacado de “la ilustración española”, sus ideas científicas hacia finales del siglo XVIII poco tenían de adelanto sobre las especulaciones escolásticas de la baja Edad Media. El caso de Muratori es de especial relevancia, debido a su teoría sobre la locura, el entusiasmo y las alucinaciones que sin duda alguna influyeron los argumentos jurídicos con los que fueron juzgados los inculpatos en este proceso.

camiento de los aventureros ilustrados a la ciencia habían explorado las aguas profundas del Empirismo británico.

Algunos fueron arrastrados por fama o por fortuna, como Nariño o Zea que llegaron como reos a Europa y encontraron su verdadera vida para volver victoriosos; el cura, por el contrario, fue de los muchachos enclenques de su generación, sedentario y dado a los arrobamientos de la mística, no comprendió el giro gravitacional que más allá de él su tiempo vaciaba. Por tal motivo este cura se revolvió en la cárcel y se revolvió aun antes cuando entregaba bienes a los patriotas y también cuando era utilizado por los españoles y siempre en eso que se convirtió el mundo desde la peste de la guerra, y también se revuelca en la historia repercutiendo en el grito de terror ante la plaga y la peste que todavía alcanza a este alucinado pueblo<sup>21</sup>.

En su fiebre y en la prisión de su mente creyó realmente que la revolución había sido efecto alucinógeno, que las cabezas habían enfermado<sup>22</sup> y bajo el hechizo de la seducción por el verbo de Satán, los obedientes fieles fueron arrastrados a una infidencia, imperdonable sin duda bajo los ojos

<sup>21</sup> Según el cronista José Antonio Benítez a la ciudad de Medellín la azotaron varias plagas en la década de 1790 y las primeras del siglo XIX, la plaga de Langostas está datada en enero de 1817.

<sup>22</sup> Muratori, Luis Antonio, *De la Fuerza e la Fantasia Humana*. Santafé de Bogotá: Antonio Espinosa de los Monteros, 1793.

de otro monarca que sea diferente a su Alteza Real Española, sólo sus mayúsculas virtudes pudo comprender estas sutilezas del espíritu de sus súbditos.

## Genealogía del proceso

Es el mes de mayo de 1817, y lo que más teme acaso y sufre este reverendo Maestro es estar siendo acusado ante la misma corte del rey y la Iglesia, de quienes en este caótico mundo nunca esperó verse sojuzgado. Si hubiera sido puesto ante la ley en el marco del Gobierno Revolucionario de 1810 a 1816, habría contado por lo menos con el apoyo de la Iglesia, pero ahora que siente que le ha fallado el sentido histórico, se siente del partido vencido, y, de hecho, para él todo estará irremediablemente perdido. Aquello que desde el presente llamamos falta de sentido histórico no es algo que se deba atribuir a un defecto del carácter, sino antes bien, como lo más propio de la condición humana que nos mantiene ciegos ante el porvenir.

Qué iba a saber este hombre sobre las corrientes de cultura que lo circundaban y que eran el sustrato de los acontecimientos particulares que él ni se imaginaba que se estaban gestando allende los montes que nunca traspasó, en el inmenso llano que desde su prisión mental el sedentario sacerdote ni alcanzaba a imaginarse. Para saber éste tipo de cosas quizá se requiera en efecto ser un santo de agu-

da perspectiva, como aquél que desde la cruz ultrajante pide perdón para sus detractores que no saben lo que están haciendo, y si de algo no tenía cariz este acomodado cura era de mártir o de visionario.

## El juicio

Los testimonios aportados durante el proceso acusatorio del 13 al 20 mayo de 1817, nos revelan las escenas locales de un período en el que se encuentran en estado germinativo una peligrosa relación de fuerzas políticas y económicas; como en la inocente “toma de dulces” o las cenas y reuniones literarias en que el presbítero Vélez y sus concomilones disfrutaban de las luces finales de la larga primavera medieval extendida falsamente sobre el panorama americano gracias a los artificiosos medios de un rey taumaturgo que ya no alcanzaba a satisfacer la ficción por él mismo montada, y, que por tanto, le dio el paso a nuevas potencias que propendían por ocupar el lugar simbólico del rey necesario. Aparecen sujetos de todas las calañas; el primero y más enredador es Mariano Pontón, mayor de cuarenta años, según su declaración, vecino de Medellín y natural de Santafé, la capital del Virreinato.

Este Mariano Pontón era el esposo en segundas nupcias de Francisca Piedrahita, hija de Antonio Piedrahita, uno de los principales acusadores

del presbítero Vélez durante todo el proceso, y el cual adeudaba al maestro una gruesa cantidad de pesos fuertes conseguidos en préstamos *in solidum*; así pues, Piedrahita habría pedido en el seno de una lejana relación familiar que unía al maestro Vélez con el jefe familiar de la casa de los Piedrahita, Antonio Piedrahita, que como muchos otros conciudadanos, era consciente de que los valiosos recursos del cura presentaban varias particularidades que la sociedad de Medellín estaba mal dispuesta a tolerar.

Un hijo de dicho Piedrahita había señalado meses antes del arresto del cura frente a un mayordomo de éste mientras ordeñaba unas vacas, que no entendía como el cura Vélez tenía tantas vacas y tanta leche y él para sus hijos no tenía nada. También, estando sus amigos reunidos tomando el dulce, comentó alguno de ellos que le gustaría saber cuánto pedirían en re-mate las autoridades de la Reconquista por la hacienda del cura en caso de ser incautada por la comandancia de la provincia, a lo cual el cura respondió que eso no era posible de ninguna manera bajo un gobierno tan justo que incluso había tenido la prudencia de perdonar el error de sus descarriados súbditos y al cual él tenía siempre presente de primero en sus *mementos*, en especial al gobernador Warleta a quien le había demostrado su agradecimiento con fortísimas contribuciones, tanto en pesos como en recursos.

Ya corría el mes de junio y eran tantos de los que el cura podía dudar en su prisión trasladada al pueblo de Rionegro, sobre todo por el aislamiento al que fue sometido desde el mismo día lunes 21 de mayo a eso de las cinco de la tarde, en que fue capturado en su Hacienda del Guayabal.

Su prisión en Rionegro fue humillante, estaba débil, además de su aislamiento, la fiebre lo atormentaba; en los últimos interrogatorios tuvo tales accesos nerviosos que se vieron precisados, el juez, el escribiente y los testigos a postergar el interrogatorio, y eso que el monstruo del fiscal se daba gusto con el sufrimiento del presbítero. De todos los acusados, ya está claro, al que quieren es al presbítero, los demás no demoraron en presentar las credenciales y las fianzas que los rescataran del infortunio y el escarnio. Las fórmulas protocolarias de estas entregas de un reo bajo fianza ocupan buena parte del expediente, es la escritura y el proceso como una manera del castigo o de pena. Cuando envían una información al asesor Pantaleón Arango, en nombre de todos, el asesor les exige enviar copias por separado y cada uno asume los costos de haber sido mirado por la ley.

Hubo uno de los incriminados, José María Rodríguez, de quien se presentaron fiadores dando fe de la poca luz intelectual de éste y de la imposibilidad que generara y comprendiera una idea como la de la revolu-

ción, además aseguraban sus fiadores que la condición favorable que gozaba José María Rodríguez bajo el gobierno de su majestad no hacía pensar que guardara insatisfacción con el Régimen de la Reconquista. Se había casado hacia poco con la hija de un rico comerciante y había dejado su antiguo oficio de artesano platero, y además planeaba recibir de su majestad minas para explotar; sin duda alguna, su ingenua inocencia como su falta de *fiat lux* quedaron suficientemente afianzadas con el beneplácito con que aceptó los costos que el proceso requirió.

El proceso es de esta manera y le corresponde a cada individuo, porque cada individuo tiene su *fatum*, sobre la faz de la tierra, y en ese sentido, deambulan alucinados que se desconocen a sí mismos y desvarían a tientas huyendo de la historia y construyendo la historia: ellos son los alucinados, los seducidos, interdictos del sentido. Qué descontento puede estar uno que medra de su tiempo, alguien que ha comprometido su fortuna al orden de lo existente no puede ser un elemento peligroso, este es el caso de los hermanos Rodríguez, sobrinos carnales del presbítero Vélez; José María medraba en efecto, se había recién casado y había dejado su empleo de artesano de la plata por el de comerciante que era el que tenía su suegro. Algo tendría también este Rodríguez de carácter del que manda a traer un peligroso asesino en huida, como cuando hizo devol-

ver al comandante Malo y retornarle algo que en su escape le había robado al primero; Malo no era precisamente el bobo del pueblo, había sido con del Corral, Serviez y Linares de los capitanes militares de la insurrección o Revolución como ellos la llamaron; algún poder militar o de hombres y armas también debía tener José María Rodríguez y Malo, de quienes también nos cuenta José Manuel Restrepo en el diario de su huida, que debieron mentirles a Malo y Linares sobre su retorno a Medellín, temiendo que estos los tomaran por enemigos: “temiendo las tropas de Malo y Linares no queríamos decir nuestras intenciones, pues nos hubieran robado y tratándonos como enemigos”<sup>23</sup>. Esto era el martes 15 de abril de 1816, un mes y un año antes de que estuviera montándose el proceso criminal contra el Presbítero y al padre ahora se le hacen tiempos tan idos.

La cárcel y la debilidad pueden hacer a cualquiera perder la confianza, sobre todo a los que no tenían por costumbre la crítica y la reflexión de la curiosa existencia humana sobre la tierra. El espíritu científico había seducido a algunos jóvenes de la generación del Presbítero Vélez, tales como: José Manuel Restrepo, José Félix Restrepo y Antonio Zea que habían viajado primero a Popayán y de allí a Bogotá de donde traían ideas bastante, las cuales

---

<sup>23</sup> Restrepo, José Manuel. *Op cit.*, p.72.

escandalosas no comprendía el presbítero Vélez antes de que comenzara la funesta guerra. ¿Cómo alguien tiene que viajar tanto para ser tan ignorante? El cura Vélez fue en efecto conservador y fue allí dentro del curubito de sus ideas ultramontanas que padeció el suplicio del proceso al modo de sus colegionarios: por la vía del sufrimiento y la expiación pagaba una deuda que iba lentamente, sin darse cuenta, adquiriendo y engrandeciendo; es el tiempo condensado en el pago de la deuda en la cárcel, el abandono, el encierro, el olvido o la marginalidad, así como fueron las vivencias de los últimos años del cura Vélez.

Siguiendo los testimonios de la época podemos estar seguros que la revolución no entusiasmaba por completo los ánimos de los feligreses de La Candelaria de Medellín, la mayor parte de ellos reconoció públicamente que el proceso de la República Revolucionaria había sido una locura, una alucinación, una “enfermedad de la cabeza”, una alucinación forjada entre otras circunstancias por la inveterada actitud infundada por su majestad a obedecer y estar siempre atentos y creer los absurdos dogmas de un rey lejano y taumaturgo.

La reconciliación mística o indulto fue entonces en detrimento de la confianza en la racionalidad entorno a las relaciones de los vecinos con los otros vecinos, cuando el viernes 28 de

mayo de 1816<sup>24</sup> José Manuel Restrepo emigraba por estos mismos asuntos, temía al pasar por La Ceja que reconociéndolo alguno de sus antiguos camaradas o víctimas lo matasen por congraciarse con el conquistador de última hora<sup>25</sup>. Del Manuel Puerta, por ejemplo, que es tan relevante en el caso judicial del presbítero Vélez, dice el mismo Restrepo que le causó sorpresa al ver la disparidad de opiniones en que podía este hombre caer, una especie de hipócrita<sup>26</sup> o de alucinado; por la misma época Baltasar Gracián llamó a este tipo de seres “hombres de borra”, solapados y ladinos de los que estaba llena la tierra.

La obediencia y la propensión a los estados alucinados o seductores que son más propios, según Muratori, de los débiles y las mujeres, son una verdad afirmada para América en sentido generalizado, o por lo menos eso

<sup>24</sup> *Ibíd.*

<sup>25</sup> *Ibíd.*, p. 67: “dude algún tiempo lo que debía hacer, si seguir por la Ceja a juntarme con García o retroceder. Mas conociendo lo que son los pueblos en tales casos, temí que yendo sólo me quisieran poner preso para congratularse con el vencedor”

<sup>26</sup> *Ibíd.*, p. 85 “En el camino halle a don Manuel Puerta, el que me manifestó una proclama del señor Lima en que decía a los pueblos de la provincia que eran falsos los rumores que se habían esparcido, de que le coronel Díaz iba a hacer prisiones en ella. Que el general en jefe era muy piadoso y que no derramaría la sangre de sus moradores. Como yo le había oído lo contrario en conversación familiar, no pude combinar lo uno con lo otro”

dejan ver los indultos y la retórica interdictoria que triunfó en los tribunales de justicia de la Reconquista. Es claro el sentido negativo de lo que el juez entendía por locura: no era el delirio o el entusiasmamiento sino la consecuencia maldita de estos actos que bajo otra circunstancia habrían sido, sino disculpados, por lo menos no tomados en cuenta, o pasados por mística. Eso es estar ante la ley, ser tomado en cuenta por el poder de otro frente al cual uno se encuentra indefenso; la ley y el poder existen en todos aquellos ámbitos en que el sujeto deja de depender de sí mismo y se convierte en dependiente de la ajenidad. Por su parte, el cura Vélez siguió la fe de su tiempo, viviendo en una época de crisis, la ruleta de la fortuna para él se dispersa en monedas y el poder de su stirpe se escurre entre ruinas de antiguos tiempos.

Juan Francisco Vélez está ante la ley expuesto, procesado o consumido en el registro de su juicio criminal; aquel, el más hereje, estuvo con el dogo sargento Cabero cuando éste sacaba con desidia los bártulos y las sotas vacías, el cingulo y la campanita de su habitación del convento de San Juan de Dios en Medellín, porque después de lo del lunes de ascensión, en que estos mismos entraron en la Hacienda del Guayabal, se vinieron a requisarlo todo, las casas y habitaciones en Medellín, la mina en Santa Rosa,

el salado de Santa Elena, el ganado de los hatos del Norte.

El demonio, este Cabero, parecía ser un vampiro insaciable, el vampiro que se robó el reloj de plata y que después alegó que se trataba de un objeto de utilización militar que él requirió en su expedición al Chocó. El sargento Cabero no negó haber tomado el reloj; quizá desde el mismo día del primer secuestro de bienes, con el cura Vélez parece que ocurre algo del orden de los sacrificios que no se pueden evitar: la existencia de la víctima expiatoria de los tiempos, que en este caso, es el cura. Cada época tiene no sólo algunas de estas víctimas sino que como en la parábola cristiana son legión que se comunica sin mensajeros, se ordenan sin autoridad y funcionan con certeza en los momentos justos.

La legión de estos últimos en la Independencia propendió por la liberación y la libre utilización de sus existencias, un propósito elevado que es en efecto el que aún se juega en el fondo de lo que hoy llamamos política o Ciencias Sociales.

Durante todo el año de 1816 la política imperante de parte del reino reconstruido de Fernando VII fue de endurecer las penas por los delitos ocurridos en la época de la Revolución. Tal posición es revocada por la posición simbolista y conciliadora que abogaba para que a los revolucionarios americanos no se les tratara tanto con la dureza propia de un ejército ex-

tranjero sino con la dulzura y el perdón que reclama el inocente que se ha equivocado<sup>27</sup>; estos, en efecto, gana-

---

<sup>27</sup> El entusiasmo es un género de la especie de los éxtasis y corresponde con el carácter femenino según el “Tratado” de Muratori que por los años de 1817 debió estar en auge entre la intelectualidad clerical y mucho más entre los ilustrados seguidores de las teorías de los humores y los temperamentos, como por ejemplo el “mal de ca-beza” al que una sobrina del presbítero Vélez le aconsejó acudir como excusa de sus actuaciones durante el delirio revolucionario.

El argumento jurídico con que se juzga la conducta de los enjuiciados patriotas medellinenses parte de una postura científico intelectual que tiene raíces en España y que comienza a ser obsoleta ante las racionalizaciones de los herejes masones, anglicanos y empiristas ingleses; la ciencia de Benito Jerónimo de Feijoo, por mencionar un caso, fue del todo desechada ante el sistema científico de influencia anglosajona. El “mal de cabeza” o influjo, éxtasis o entusiasamiento, la religión católica no los llegó a negar pues sus grandes figuras místicas habían adolecido de estos arrebataamientos. Lo que no deja de ser interesante es que pueda decretarse tal estado de locura, alucinación o entusiasamiento en un sentido general como lo fue decretado en la ciudad de Medellín entre los años 1810-1816. Ante todo, este estado supone la disposición común a dejarse obnubilar y creer tontamente en poderes nacidos del absurdo y la enfermedad inducida del poder simbólico de un monarca inexistente; por este hecho la Corona debió reconocer que realmente no hubo infidencia en casi ninguno de los casos que comenzaron a ser adelantados a la par con el del cura Vélez. Todo lo que habían hecho los súbditos fue obedecer y en tanto obedecían no podían estar incumpliendo la ley de su majestad que los obligaba a obedecer ciegamente, en este sentido, fue el rey quizás el que se alejó mucho pero la Reconquista quizás fue la oportunidad para la reconciliación mística, dicha Reconquista que los más creyeron perdurable, pobres ingenuos que se creen la visión temporal del ente y le

ron dentro de las facciones españolas y tal vez por esa razón fue que la Reconquista duró a partir de ahí escasos dos años y no pudieron combatir a los ejércitos revolucionarios cuando arremetieron desde el llano y Cartagena; esta posición pacifista y comprensiva quizá había desidealizado en la masa de los creyentes la eficacia del poder vengador de Dios operado por su capataz en jefe: el rey. Poco tuvo que hacer la rancia ciencia psicológico-jurídica<sup>28</sup> de los españoles ante el avance

---

apuestan con falta de tiento a la ficha equivocada. Tal es el caso de este Mariano Pontón chismoso de luenga laya, ni que decirse de Francisco Gayo, todos enemigos declarados que en algún momento clavaron sus dardos y se agazaparon para saltar sobre la presa inmolada en este rito de comunión entre un reino perdido y sus siervos ciegos: abrazo destinado a remolinear vagabundamente en el Atlántico por los siglos del error hasta el despertar prodigioso de la prole americana.

<sup>28</sup> “Tratado de la fuerza de la fantasía humana”, de Luis Antonio Muratori, Bibliotecario del Serenísimo Señor Duque de Modena. Obra traducida del italiano al español por el doctor don Francisco Martínez, académico honorario de la Real Academia de San Fernando de Madrid, y Dean de la Santa Iglesia Metropolitana de la ciudad de Santafé de Bogotá, Capital del Nuevo Reyno de Granada, en Santafé de Bogotá por don Antonio Espinosa de Monteros año de 1793. Esta obra debió estar en boga en los argumentos jurídicos de los tribunales neogranadinos para los años de la Reconquista. Muratori ofrecía la codificación y la explicación de las conductas mentales en términos del pecado y las consideraciones para saber cuándo estos desvaríos del “cerebro” provenían de la iluminación de Dios a sus mejores hijos, y cuando éstas derivaban de actitudes perversas y depravadas. El delirio de la locura revolucionaria y el entusiasamiento en

de las teorizaciones materialistas que sostenían los ingleses en Filosofía, en Leyes y en Psicología.

En 1816 fue el año de la revancha española que los primeros regentes de la Reconquista aprovecharon antes de que la posición conciliadora -como el ejemplo de Bartolomé de las Casas en la primera conquista- triunfara a finales del año 1817. El Consejo de Indias que representaba la facción conciliadora y civil en contra del Partido Militar, propuso durante este año recomendaciones, entre las cuales se encontraba expresamente la de que

---

que cayeron los súbditos americanos en los siete años de la primera revolución, puede, según este tratado, perdonarse por hallarse el individuo por fuera del dominio que debe tener de sí, todo esto mientras los verdaderos pecadores, los que entusiasman y seducen, los culpables de infidencia aprovechan la lejanía del padre legal, el rey, para usurpar su puesto. En la medida en que las mismas autoridades españolas creían este tipo de argumentos, más incapaz se volvía de retener el poder en sus antiguas colonias, pues es evidente que poco tiene que hacer en cuanto teoría esta entelequia tomística de Muratori frente al avance del pragmatismo empírico (de Hume o Locke) y la teoría de los sentimientos morales (de Adam Smith) que sustentan el discurso del liberalismo y el capitalismo como fuerzas que terminarán por quebrar los fundamentos del sistema colonial de España en América. Muratori señala “En fin el nombre de propia, y verdadera locura, la cual excusa de pecado, sólo se puede dar cuando la fantasía del hombre padece un completo, natural, e involuntario desconcierto, que llega también a causar daño o impedimento a la libertad y a las funciones del alma racional” Ver en: Muratori, Luis Antonio, *Tratado de la fantasía humana* [1793]. Ed. Antonio Espinosa de los Monteros. Madrid: 1973, p. 104.

“las amnistías y perdones debían ser observados estrictamente, evitando en lo posible la iniciación de procesos sobre hechos ocurridos en el pasado”<sup>29</sup> al igual que esta observación: “no debía removerse empleado alguno sin justa causa, aunque hubiera colaborado con los insurgentes. Incluso cuando resultase alguna culpa leve, “la tranquilidad general se interesa en disimularlo”<sup>30</sup>. Esta puede ser la razón por la cual el presbítero Vélez no es fusilado en Cartagena y alcanza a vivir en Medellín los últimos años de su vida y los primeros cinco de independencia americana.

## Huir

Huir, el verbo por excelencia, el verbo del futuro, el verbo revelado por primera vez tan deseado como justo en la reclusión de esta prisión, el deseo natural del anciano ante la prueba irrefutable de que la huida, en caso de ser, ya fue o no será en absoluto, y en el caso del cura Vélez no lo fue

---

<sup>29</sup> Friede, Juan, *la otra verdad. La independencia americana vista por los españoles*. Bogotá: editorial Tercer Mundo, 1972.

<sup>30</sup> Friede, Juan. *La Otra Verdad: La independencia americana vista por los españoles*. Bogotá: Ediciones tercer mundo, 1972, p. 31. (Esas recomendaciones fueron aprobadas por el rey el 23 de diciembre de 1817, y el 13 de enero de 1818 fueron despachadas las ordenes correspondientes) Se refiere en este libro también la visión española de que “algunos eran alucinados por los encantos de una libertad que sus mismos secuaces no saben explicar” p. 76.

en absoluto; no fueron la excusa ni su coeficiente sagital lo suficientemente fuertes como para haber emprendido la búsqueda de la ciencia como otros señores de la ciudad; tampoco fue demasiado intensa su afición por las armas, pues, en cambio, fue amante de los placeres delicados, la ceremonia, los regalos y lujos. Acaso consideraba grosero el carácter de los hombres de los oficios de la guerra, infames y bárbaros que, ante sus ojos, aumentarían su repugnancia ante la siguiente escena: en la habitación del Presbítero, en el convento de san Juan de Dios, el 25 de mayo de 1817, una mesa y su cajón, sobre la cama el Sargento va revisando con desdén las estolas, los cíngulos, las albas, los bonetes; en suma, sus objetos inmaculados, campanitas y vinagreras manoseadas por el perro canalla de la plebe española, el Sargento Cabero. Volvamos a este Cabero que ha estado moviéndose como musaraña en las últimas semanas escudado por su sombra que era Luis Vidal; el proceso había sido construido en menos de ocho días, sus diligencias no fueron más que la corroboración de la teoría general de la necesaria culpabilidad del Maestro Presbítero Fray Juan Francisco Vélez.

No se trata de un proceso en el sentido moderno del derecho positivo; bajo las regulaciones legales del Antiguo Régimen - Las Doce Partidas de don Alfonso el Sabio, Recopilación y la Novísima Recopilación de las Le-

yes de Indias- el proceso no es investigativo ni inductivo, sino corroborador, y de tal manera, cumple un papel más bien de registro. En sentido general la suerte está echada, la rueda de la fortuna ha girado, el cura Vélez se halla ante la ley y sus conciudadanos retoran del largo sueño de los entusiasmos que provocaron en ellos los seductores revolucionarios.

Este caso también pudiera leerse como la crónica del justo que es sacrificado para expiar la culpa de una sociedad que ya casi no soporta el terror de la desconfianza mutua, es posible y seductora esta posibilidad, pero ahora alcanzamos a saber que este cura es tan inocente y tan culpable como cualquiera, sólo que sobre él se posó la luz de la ley; es decir, los criterios temporales que en la Villa de Nuestra Señora de la Candelaria de Medellín hacia 1817 son completamente adversos al cura Vélez. Hubiera podido ser otro el representante ante la ley, por ejemplo, Manuel Puerta que era contra quien más estaba el delator Pontón<sup>31</sup>; José Antonio Benítez, escribiente y secretario de las juntas revolucionarias; José Manuel Restrepo, comprometido políticamente en la instauración de una junta y una constitución revolucionaria, pero las puertas de la ley y la Historia se abrieron sólo para el presbítero, y hasta el año de 1824 -año de

<sup>31</sup> José Manuel Restrepo: "Autobiografía" editorial Incunables, Bogotá, 1985

su muerte- su vida iría adquiriendo la forma de un proceso que rúbrica tras rúbrica franquea su camino a la tumba, a la par que Cabero aprovecha las desavenencias y luchas interinas en las familias medellinenses para montar un proceso que satisfará todas las necesidades del ejército y la moral de la Reconquista.

En enero de 1818, Vélez es transferido a las autoridades virreinales que se encontraban apostadas en Cartagena; la acusación que pesaba sobre su persona había sido invariable: infidencia y seducción; se trataba de un crimen de los que no pueden ser indultados, el cura Vélez ni siquiera se acerca al indulto general proclamado por Warleta, pues siempre alegó estar enfermo y alejado en su Hacienda del Guayabal<sup>32</sup>. Pero el cura no sólo es un alucinado más sino que también fue un entusiasmador y peligroso seductor político desde las homilias y las cátedras, que con el poder de sus bienes patrimoniales podían movilizar y mantener un contingente de insurrectos hacía la Corona, por eso fue el único eclesiástico que de Antioquia fue remitido a las instancias virreinales y por poco encuentra su muerte en algún paredón a orillas del mar en el fuerte de Cartagena.

---

<sup>32</sup> El indulto fue provisto para toda la comunidad de interdictos ante el fuero de la ley, para aquellos que alegaron que habían obedecido en la Revolución bajo los efectos de la seducción, es decir, la locura que el rey buenamente perdona.

Fue quizás por la bondad del dios irónico y paradójico que alumbraba a los patriotas, que, milagrosamente, el guñapo de hombre que salió de Rio-negro con rumbo a Cartagena, pudo regresar a la Villa de Medellín. Parte de su supervivencia debe agradecerse a la dubitativa política de España durante la Reconquista: la orden de remisión del cura Vélez se dio muy probablemente cuando todavía permanecía el virrey Montalvo en Cartagena, pero cuando el cura arribó a la ciudad amurallada ya el virrey era Sámano y se encontraba al lado de Morillo en Bogotá.

En el año de 1817 la política de la Reconquista se esforzó por mantener el orden y afirmar su poder mediante el ejercicio de la violencia y el castigo, cierto sector de la corte española, puntualmente el Consejo de Indias, abogaba por el perdón y la aceptación de los actos simbólicos de contrición para restituir el orden providencial de la Colonia. Para los seguidores de esta posición, entrar a castigar y perseguir a los americanos era tanto como aceptar que eran co-responsables, es decir, rebeldes conscientes, y no podría salvarse casi ninguno de los súbditos y todos tendrían que aceptar su condición de enemigos de España; mejor era para todos retornarles a los súbditos su pureza original y olvidar en el registro de las fiebres y las alucinaciones el desarrollo que tuvo la República Revolucionaria en los años pasados, a saber, desde 1810 hasta 1816.

## Los hijos de Malo

Es desde todo punto de vista irónico que sea la Corona la que juzga al presbítero Vélez, y ante los dos bandos de la pobreza, él ostentaba el terrible crimen de ser rico. Desde el inicio del proceso del cura Vélez y sus conmlitones, se comenzó a lubricar un eje del desgastado aparato burocrático de la Reconquista. La red de involucrados pecuniariamente en el proceso crecía como las raíces y las ramas de un árbol: desde el testigo (un tal Cecilio Salazar y otro des-ocupado de apellido Posada), hasta el Real Asesor, Pantaleón Arango, quien asesoraba justicia y dictaba sentencias desde Sopetrán; en esta red intrincada de acusaciones, estos hombres logran gastar una suma considerable de la fortuna del presbítero, quien se niega a pagar en primera instancia y mandan a subastar 16 marranos capones gordos.

Todo el proceso del remate de la piara está registrado y sacadas las cuentas con toda la finura que exige la usurpación; trescientos once pesos consiguen los evaluadores que sacian enseguida la sed de dinero, espíritu y tiempo. Sin duda alguna, estos son sujetos que requiere la máquina del Estado.

Los 16 marranos consistieron apenas en el comienzo; subsecuente-mente, los bienes secuestrados por la ley en manos de apoderados fueron destinándose al pago de las firmas del

proceso, así, los caballos y las mulas del presbítero Vélez al día siguiente del arresto ya transportaban al Gobernador Sánchez de Lima y a Cabero con tropa para el Chocó; las rúbricas, los sellos, los lacres, las formas del proceso apuraban la caída irremediable del maestro Vélez, su consumación.

Y aquí está el padre Vélez, en una fría cárcel de Rionegro, cuando corre ya el mes de septiembre y no le ha sido posible lograr de sus jueces ni siquiera un careo con sus acusadores, mientras a esa misma hora en la Plaza de Armas de Santafé de Bogotá es fusilada por los mismos cargos que pesan sobre él, la patriota Policarpa Salavarrieta con otros siete infidentes. Qué tranquilidad iba a poder tener el presbítero cuando el endurecimiento de las autoridades de la Reconquista se hacía evidente en el rostro de estos soldados del todo forasteros al país y al temperamento; indudablemente durante la Reconquista fue mucho más radical la condición de estar siendo gobernados por una nación extranjera.

Los soldados de la Reconquista eran los más terribles mercenarios de la guerra que se ocupaban de la América con sus contingentes ebrios de victorias europeas, un embate imperialista que gobernaba, juzgaba y administraba el terror como lo hace ahora en el caso del presbítero para ejemplificar; en otras palabras, es una usura y mantenimiento de la máquina viva de la justicia. Warleta, Sánchez

de Lima o el Cabero, éste último que levanta el proceso, son milicianos extranjeros, desempleados de las guerras del juego cruel del poder europeo. Los ingleses por su parte, entraban entre tanto al territorio por la boca del Orinoco desde Kingston y remontaban sin obstáculo hasta Angostura (hoy ciudad Bolívar en Venezuela), donde las legiones británicas se encontraban, en teoría, bajo las órdenes del criollo Bolívar.

Las guerras de independencia fueron, en el peor de los sentidos, una expansión de las dinámicas mercenarias de los conflictos imperialistas de Europa, con el único y mayor perjudicado, que ha sido siempre en esta clase de conflictos, el natural de la tierra, el indígena o el criollo para este caso. Para ejemplo se ve ahí al usurero y especulador cura Vélez, pagando toda su falsa bonhomía en la que durante toda su vida y la vida de sus padres y sus abuelos, se había vivido en la Villa de Medellín sin que se descubriera o se sospechara delito en lo que era el comportamiento moral regular en aquello que el cura Vélez llamaba, desde su cárcel mental, el mundo.

El mundo...el mundo del cura Vélez, la Villa de Medellín, debió haber sido antes y después de este proceso, una ciudad de zombis y alucinados, interdictos que sospechan hasta de su sombra y mucho más del eco de sus opiniones pasadas, temiendo la acechanza en cada esquina de los

negados hijos de Malo<sup>33</sup>. El barrio de San Lorenzo es derribado en el 2009 en cumplimiento de las Leyes de Sanidad y Policía que ordenan la finiquitación del deprimido y esquizo-frénico sector de Niquitao, que es la última actualización del barrio de San Lorenzo o Mundo Nuevo que contó, en su momento de apogeo –y que fue el mismo en que se desarrolló este proceso- entre sus habitantes a Maria-no Pontón en la casa número dos de la calle Real, al mismo cojo Benítez y al Presbítero Vélez en la calle de la Amargura número 14.

Hoy los fantasmas de Mede-llín entre pesados andrajos y capas de muerte y olvido, se escabullen en la noche buscando bazuco para apurar su delirio, como los herederos de una estirpe de alucinados, en las casuchas de ensueño del tenebrosísimo barrio Niquitao, al fondo las largas paredes de la fábrica del cementerio de San Lorenzo, al oriente el ascenso montañoso que comunica con Santa Elena, la os-

---

<sup>33</sup> Hay un incidente comentado en el proceso contra el cura Vélez con respecto a José María Rodríguez, el cual fue asaltado por un comandante de la Revolución de apellido Malo, uno de los más comprometidos con la causa militar durante la Revolución. Rodríguez organiza un escuadrón armado que en breve alcanza a Malo cuando huía de las tropas de la reconquista por Caramanta y lo llevan reducido hasta Medellín, la Corona española le reclama a Rodríguez no haber entregado a Malo en ese momento a las autoridades de la Reconquista. Rodríguez se defiende aduciendo que se trataba de un caso personal y que no creyó que valiera la pena para los estrados públicos.

cura pared escarpada de montañas, el cerro tutelar de la Villa de Medellín y el cielo imperturbable bajo el que todo esto acontece.

### **El chivo expiatorio**

¡Eres el peor de los hombres, convéncete de ello! y este cura, envilecido por su sociedad, remonta el camino del martirologio. Se trata del estigma del indio, la marca ennegrecedora que poco a poco se va apoderando del cuerpo y del alma, como la mancha de la erisipela. Es el temido carate, que es una de las marcas de la progenie decadente de la vieja ciudad de Arma, nuestras sociedades aún están surcadas por esa forma de la temible lepra; de esto da cuenta el testimonio de los vecinos de Arma Viejo que propendieron por la creación de la ciudad de Rionegro finalizando el siglo XVIII.

El tiempo vuelto cosa anodina, sálvanos espíritu de la historia. El zapatero en su zapatería teje mundos subalternos. Rionegro pueblo de artesanías sin artesanos, de justicia sin lógica, allá estaban sojuzgando al cura Vélez, se consumían sin cesar, se aniquilaban, zombis enceguecidos, unos con otros devastándose, esta es la justicia de los tiempos tejiéndose sobre la pantalla de caos, el mundo del nunca jamás, del por siempre postergado triunfo americano, América minimizada, América endeudada, América

ensimismada, América por siempre postergada, sojuzgada y prescripta.

Cociéndose al fuego lento de la ciencia como red que circunda y amenaza, acecha y vigila, el panóptico reinventado, la voluntad de percibir ejecutada bajo los instrumentos que el momento histórico otorgue. A este cura en particular se le imputa el terrible delito de la infidencia, dentro de las leyes de corte medieval ésta era la más grave de las acusaciones que podía recaer sobre un súbdito, es lo imperdonable, lo que algunas generaciones no toleran, eso que a través de algún lente puede ser lo más peligroso, la condición de muerte, la otredad diría alguno.

El cura pecaba como todos habían pecado y seguirían pecado sobre la faz de la tierra, pero es sobre él que recae la atención y se abre el proceso, es él quien queda registrado como la carne misma que del juicio se procesa y se perdura en el tiempo en la carnicería o cementerio que son los archivos, carne de nuestra carne, memoria de nuestro olvido. Nuestras imágenes están latentes ahí, esa es la gran voz que es acallada ante la puerta de la ley o del archivo, pero algo nos obnubila la percepción de lo real, la historia nos lo recuerda y entramos entonces en sus pasadizos sin cuento y persistimos en mantenernos aferrados a este carro sideral de auriga borracho que soy yo mismo que debo despertar y tomar las riendas de mi existencia en este via-

je, ¡oh! fray Juan Francisco Vélez, me gustaría mostrarle este invitado que atraviesa la historia es Fray Juan de Sante Gertrudis, pero a quien más quisiera ver en tu celda es al reo de reos, Nariño, de todos los Éxodos y todas las huidas, verlos en sus celdas comunicándose masónicamente, teniendo intuiciones luminosas en sus antros oscuros de humillación.

Fray Juan Francisco Vélez pernocto como extranjero y olvidado en las celdas de Rionegro desde junio de 1817 hasta noviembre de ese mismo año que es enviado a Cartagena donde si no es porque llega retrasado hubiera sido juzgado con las rígidas leyes de Morillo; sin embargo, el virrey entrante traía otra visión de lo que era la Reconquista, como en la primera conquista debía vencer el simbolismo al poder de la fuerza, por eso no les convenía, en este sentido, admitir que lo que sucedió entre 1810 y 1816 en América había sido una Revolución. Estos, los contrarios al partido militarista, prefirieron llamarlo delirio o alucinación causada por algunos oportunistas de almas que aprovecharon un leve descuido de su majestad, este argumento permitió comprometer a los americanos no sólo políticamente sino también en cuanto a sus mentes y a sus formas de medir el mundo.

## Bibliografía

- AHA, Fondo Judicial, Tomo “proceso por infidencia contra el presbítero Juan Francisco Velez Posada y otros patriotas”, 1817.
- Alexander, Alexander. *La vida de Alexander Alexander contada por él mismo*. Caracas:Ediciones de la presidencia de la república, colección viajeros y legionarios, 1978.
- Sevilla, Rafael. *Memorias de un oficial del ejército español. Campaña contra Bolívar y los separatistas de América*, Madrid: Editorial América, 1916.
- Benítez, José Antonio. *Carnero y misceláneas de varias noticias, antiguas y modernas de esta villa de Medellín*, Medellín: Roberto Luis Jaramillo, Ediciones autores antioqueños, Vol. 40, 1988.
- Arango M., Gabriel. *Genealogías de Antioquia y Caldas*, Medellín: Imprenta departamental, 1942.
- Gracian, Gracian. *El crítico*, Barcelona: S.L.U. Espasa libros, 1998.
- De Feijoo, fray Benito Jerónimo. *teatro crítico ilustrado. 1726-1739* Disponible en: <http://www.fgbue-no.es/edi/fejoo1.htm>
- Restrepo, José Manuel. *Autobiografía*, Bogotá: Editorial Incunables, 1985.
- Friede, Friede. *la otra verdad. La independencia americana vista por los españoles*, Bogotá: Editorial Tercer Mundo, 1972.
- Muratori, Luis Antonio, *De la Fuerza e la Fantasia Humana*. Santafé de Bogotá: Antonio Espinosa de los Monteros, 1793.
- Álvarez, Víctor Manuel, editor, “La Relación de Antioquia en 1808”. Programa de Investigación Expedición Antioquia 2013, 2008, Medellín
- Piedrahíta E., Javier “Historia Eclesiástica de Antioquia. (Colonia e Independencia) 1545-1828. Documentos y estudio, Medellín: Editorial Granamérica, 1973.



## **El Romanticismo en el movimiento artesano de mediados del siglo XIX (1838-1854) en Santafé de Bogotá. *Romanticism in artisan's movement of the mid-nineteenth century (1838-1854) in Santafé de Bogota.***

“Recibido el 5 de abril de 2017, aceptado el 12 de mayo de 2017.”

Alejandra García Diosa\*

### **Resumen**

En este texto se pretende hacer un análisis del movimiento artesano de mediados del siglo XIX en Colombia, a partir de las concepciones románticas que llegaron al país por diferentes medios, de esta manera se busca dar cuenta de la influencia del romanticismo en dicho movimiento, influencia que se expresó en las publicaciones seriadas de los artesanos, los discursos de sus líderes y el uso de ciertas palabras que denotan un conocimiento previo, es decir, términos cuyo uso da cuenta del conocimiento de ciertas nociones que de lo contrario no usarían.

**Palabras clave:** Artesanos, romanticismo, movimiento artesano, siglo XIX, Santafé de Bogotá.

---

\* Historiadora, Universidad Nacional de Colombia.

## Abstract

This article aims to analyze, based on the romantic conceptions that came to the country through different ways, the artisan movement in the mids of the twentieth century in Colombia. Thus, we will shed light on the influence of romanticism on the artisan movement, an influence expressed on their conti-nous publications, their leader`s speeches and some words denoting a previous knowledge, a terminology whose usage gives an account of some notions that otherwise they would not use.

**Keywords:** Artisans, romanticism, artisan movement, 19<sup>th</sup> century, Santafé de Bogotá

## Introducción

A continuación, nos hemos propuesto desarrollar la idea de Romanticismo como uno de los componentes del movimiento artesano que se desarrolló en la Nueva Granada de mediados del siglo XIX, particularmente, entre los años 30 – que coincide con la fundación (propiamente dicha) de la República en 1832 cuando se aprueba la primera constitución de la Nueva Granada – hasta la década de 1850, que fue marcada por una guerra civil (1851), dos Constituciones (1853) y el golpe de estado que da José María Melo (1800-186) a José María Oban-do (1795-1861) en 1854 con la ayuda de los artesanos santafereños, que se encontraban para ese entonces agru-pados en sociedades que denominaban Democráticas, y además claramente alinderados desde lo político.

Así, en esta investigación, intentaremos demostrar que ese movimiento artesano ya demarcado en el tiempo y en el espacio tuvo un componente romántico; y que no se trató de un romanticismo tardío llegado a la Nueva Granada apenas con la materialización de obras como *Manuela*, sino que se trató de un romanticismo que venía siendo conocido desde los tiempos del ocaso virreinal neogranadino. Pero sobre todo, intentaremos demostrar que fue ese movimiento artesano receptáculo ideal para las posiciones románticas venidas del viejo continente.

Ahora bien, reconocemos de antemano que ni es el mismo romanticismo europeo ni fueron los neogranadinos decimonónicos, quienes desarrollarían al pie de la letra la génesis romántica de Lamartine, ni de la pintura de Delacroix, ni de los trata-

dos filosóficos sociales y políticos de Rousseau. Pero sí tenemos que reconocer una clase intelectual en formación que puso los mojones conceptuales devenidos de la imbricación entre el fenómeno político particular de la Independencia, la congestión mental que se desarrollaba por entonces dadas las intensas relaciones entre la metrópoli y la antípoda, la constante idea por la construcción de nación, y el esfuerzo consuetudinario para subir este nuevo territorio en el tren de la Historia.

De esa manera, y acompañados por elementos tan ortodoxos en la investigación histórica como la prensa de época y los relatos de los autores que de primera mano vivieron los hechos, nos atreveremos a construir una pequeña postura que aporte a la comprensión del fenómeno determinante para la historia de la nación y que se denomina: *Revolución del medio si-glo*, así como para el entendimiento de ese vértice que fue el movimiento artesano santafereño del siglo XIX.

### **Estado del Arte**

*La Revolución del medio si-glo* ha sido abordada desde diferentes perspectivas por los investigadores; encontramos estudios desde los meramente narrativos, obedeciendo a una descripción cronológica de los hechos como lo son *El golpe militar del 17 de abril de 1854* de Alirio Gómez Picon,

o la *Historia de la revolución del 17 de abril de 1854* de Venancio Ortiz; por otra parte, también encontramos investigaciones que han estudiado este fenómeno desde un punto de vista socio-político, como *La revolución liberal y la protesta del artesanado* de Carmen Escobar Rodríguez, *Los artesanos en la revolución latinoamericana. Colombia (1849-1854)* de Sergio Guerra Vilaboy, *Artesanos y política en Bogotá* de David Sowell, *Curso y discurso del movimiento plebeyo 1849/1854* de Francisco Gutiérrez Sainín, entre otros; al tratarse de un fenómeno social con tantas aristas, entre ellas la socioeconómica, también vemos estudios desde esta perspectiva, como *El liberalismo y la insurrección de los artesanos contra el librecambio* de Enrique Gaviria Liévano y *Colombia 1854: Melo, los artesanos y el socialismo*, aunque debemos señalar que este aspecto se encuentra en gran parte de los escritos sobre el tema.

Aunque las publicaciones sobre el movimiento artesano son numerosas, pocas se enfocan en el efecto que sobre este tuvo el Romanticismo, en este aspecto, sólo conocemos una que trata este tema, a saber, *La influencia de los románticos franceses y de la revolución de 1848 en el pensamiento político colombiano del siglo XIX* de Jaime Jaramillo Uribe. Ahora, queremos insistir en que nos referimos al romanticismo en el movimiento artesano del medio siglo, pues sobre

el Romanticismo en la sociedad colombiana decimonónica los estudios abundan.

### Perspectivas teóricas

*Las palabras son testigos que a menudo hablan más alto que los documentos*  
-Eric Hobsbawm-

Las revoluciones burguesas que transformaron el mundo occidental desde finales del siglo XVIII hasta mediados del siglo XIX, trajeron consigo una serie de términos que empezarían a conformar la base teórica sobre la cual se fundamentó la nueva sociedad occidental moderna, Hobsbawm advierte la aparición de términos como: “industria”, “clase media”, “clase trabajadora”, “liberal”, “conservador”, “nacionalismo”, “ideología”<sup>1</sup>, entre muchos otros, que adquirieron su significado moderno en el transcurso de los años 1789 y 1848, entre los cuales tienen lugar la Revolución Francesa y la Revolución Industrial, y otras tantas revoluciones que la historiografía más adelante denominaría como revoluciones burguesas. Estos términos dan cuenta en algunas ocasiones del bagaje teórico de un pueblo, así pues, encontrar este lenguaje en la prensa o en las memorias de indivi-

duos letrados, nos permite demostrar la influencia que tuvieron en los países donde estos se gestaron, en este caso, usar tal lenguaje en América denota los ecos que de Europa resonaron en el Nuevo Mundo a través de sus teóricos, filósofos, políticos, economistas, literatos, etc. sobre la sociedad.

Ahora bien, en medio de los avatares y las convulsiones que marcaron ese momento determinado por las revoluciones burguesas, aparece un elemento al que prestamos especial atención: el romanticismo. Se trata de un asunto trabajado a lo largo de los últimos ciento cincuenta años, y que ha generado un puñado de visiones dispares, de seguro muchas de ellas válidas y que alimentaron de manera efectiva la discusión conducente a dilucidar, no solo la composición y delimitación propia del romanticismo en tanto movimiento, sino cómo aquel se pudo elevar al carácter de determinante histórico que cubriría eventos sociales, económicos y políticos que aparecen dentro del abanico analítico de la sociología y la etnología histórica. Esas visiones con las que se ha contado pueden dividirse, de dos maneras, unas venidas del viejo continente; otras que surgieron en la América vapuleada por los movimientos que marcaron la génesis de Estados Nacionales conducidos por guerras de independencia, o relaciones traumáticas entre antípodas y metrópolis. Aquí, al lado de la lectura americanista del

<sup>1</sup> Hobsbawm, Eric. *La Era de la Revolución 1789-1848*. Barcelona: Crítica, 2011.

romanticismo, también aparecen los significantes y significados particulares de un grupo de términos que llegaron a nuestros días, sin embargo, sus significados e interpretaciones han variado a lo largo del tiempo y los usos culturales.

Otro asunto nodal, es el relativo al liberalismo y la construcción que de él se hacía doscientos años atrás. Para el siglo XIX el liberalismo era asumido, principalmente, de acuerdo a lo que el teórico Jhon Locke desarrolló en el *Tratado sobre el gobierno civil*, a partir de cual, los “derechos naturales, libertades individuales y civiles, gobierno representativo, mínimo y constitucional, separación de poderes, ejecutivo subordinado al legislativo, santidad de la propiedad, laicismo y tolerancia religiosa”<sup>2</sup>, se convirtieron en los pilares del liberalismo, esto en cuanto a lo político. Por su parte, el liberalismo económico tuvo en Adam Smith uno de los primeros teóricos de la economía occidental moderna, quien sentó las bases de la reflexión sobre el sistema de producción capitalista, este liberalismo era observado como la libertad de mercado o libre-cambio, el cual se regularía a sí mis-

mo, con cierta intervención estatal, si era necesario.

Así, el liberalismo tuvo un hijo natural, uno que salió de las universidades inglesas, el liberalismo Manchesteriano, caracterizado por poner en práctica la libre competencia entre productores sin ninguna restricción estatal, en medio de la más pura libertad de mercado. Este sostenía que el Estado debía permanecer lo más alejado posible de los asuntos de los particulares, en especial de la economía, dejando a aquellos el control de ésta y permitiendo que las leyes de la economía fueran las que determinaran el devenir de las naciones; se trató de una postura teórica que se logró materializar, parcialmente, en política de Estado, resultando aplicada con más fuerza en algunas regiones del Reino Unido decimonónico. En cuanto al libre-cambio, lo entenderemos como una doctrina económica que propugna por el establecimiento de un régimen de comercio libre, sin restricciones aduaneras ni políticas que obstaculicen la circulación de bienes.

Sin embargo, el liberalismo que aparece planteado un par de párrafos más arriba, fue el que tuvo su desarrollo en Europa. Al llegar a América comenzó a tomar matices, al igual que lo había hecho en el viejo continente, pero con los elementos de bricolaje cultural que el nuevo continente ofrecía. En la Nueva Granada decimonónica, y hacia la mitad de ese siglo, el

---

<sup>2</sup> Várnagy, Tomás. «El pensamiento político de Jhon Locke y el surgimiento del liberalismo.» En *Filosofía política moderna. De Hobbes a Marx*, de Atilio A. Boron, 41-76. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales-CLACSO, Editorial Universitaria de Buenos Aires-EUDEBA, 2000.

liberalismo estaba dividido entre los Gólgotas o radicales, y los moderados o Draconianos; las diferencias entre estos liberalismos las desglosaremos más adelante dentro de un contexto histórico que permita una mejor comprensión.

Ahora, para un mejor entendimiento del romanticismo resulta indispensable delimitar aquello que era concebido como “burgués”. Fue-ron las revoluciones burguesas las que dieron paso a que se desarrollara el romanticismo; así pues, “el clásico liberal burgués de 1789 (y el liberal de 1789-1848) no era un demócrata, sino un creyente en el constitucionalismo, en un Estado secular con libertades civiles y garantías para la iniciativa privada, gobernado por contribuyentes y propietarios.”<sup>3</sup>, así, las peticiones que el burgués tenía frente al gobierno las podemos encontrar en la *Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano*. Por otra parte, la burguesía, también tenía la característica de ser una clase social que tenía muy buenas condiciones de vida, integrada por ciudadanos movidos por similares intereses económicos mercantiles y financieros, y que era vista por sus contrapartes como una clase superior luego de haber surgido gracias a las revoluciones que ella misma desencadenó. Ahora, uno de los asuntos

<sup>3</sup> Hobsbawm, Eric. *La Era de la Revolución 1789-1848*. Op. cit.

que llamará la atención, es que el artesano santafereño, si bien estuvo compuesto por sujetos que podrían ser denominados como burgueses, también contó entre los suyos a quienes podrían considerarse como parte del proletariado.

Asimismo, no podemos dejar de anotar que “burguesía”, también se refiere a ese grupo social que “dio unidad efectiva al movimiento revolucionario. [...] sus ideas eran las del liberalismo clásico formulado por los «filósofos» y los «economistas» y propagado por la francmasonería y otras asociaciones.”<sup>4</sup> Fue esta burguesía la que finalmente desencadenó las revoluciones que transformarían la sociedad occidental decimonónica.

### **Un recorrido por el movimiento artesano**

El movimiento artesano de mediados del siglo XIX es uno de los fenómenos sociales más complejos en la historia de Colombia; incluso, nos atrevemos a situarlo al lado de asuntos decisivos para la historia de la nación, como lo fue la guerra civil de 1899, la separación de Panamá, o las batallas mismas que llevaron a la independencia administrativa de España. El desarrollo del movimiento artesano se dio en medio de numerosas corrientes po-

<sup>4</sup> Hobsbawm, Eric. *La Era de la Revolución 1789-1848*. Op. cit.

líticas, económicas e ideológicas, no fue únicamente, como muchos lo han señalado, una reacción contra el libre cambio –que también lo fue–. Así, sostenemos que el movimiento artesano que se desarrolló en Bogotá entre la década de 1830 y cubrió buena parte del siglo XIX, tuvo una clara influencia romántica, desde su aparición y en su posterior desarrollo.

En 1838 se ponen las primeras bases de lo que luego sería la Revolución del Medio Siglo en medio de la pugna política entre santanderistas y ministeriales<sup>5</sup>, y aquí vale la pena señalar que estas corrientes políticas serían reconocidas más adelante como los partidos Liberal y Conservador, respectivamente. Lorenzo María Lleras<sup>6</sup> (1811-1868) santanderista, funda la primera sociedad de artesanos: la Sociedad Democrática Republicana de Artesanos y Labradores Progresistas (1838-1840), con el propósito de cooptar a los electores progresistas en contraposición a la Sociedad Católi-

ca, que a su vez se había creado con el objetivo de atraer a los votantes ministeriales; la fundación de ambas sociedades es acompañada por la creación de sus respectivas publicaciones seriadas: *El labrador i artesano* de la Sociedad Republicana y *El investigador católico* de su contraparte; sin embargo, ambas sociedades y sus respectivos periódicos desaparecen en 1840 por cuenta de la Guerra de los Supremos (1839-1842), “guerra, que además de agravar la crisis económica que vivía el país, en lo político profundizó las diferencias y contradicciones en la sociedad granadina que desembocaron en el alinderamiento partidario: conservador y liberal.”<sup>7</sup>

Para 1844 los artesanos, disociados, no representaban una fuerza política que pudiese influir en la elección de un presidente que defendiera sus intereses pues no lograron constituir una opinión homogénea alrededor de un solo candidato, se encontraban divididos entonces entre Tomás Cipriano de Mosquera (1798-1878) y Eusebio Borrero (1790-1853). Hacía falta que se unificaran y organizaran, y es con este propósito que se crean las Sociedades, tanto Democráticas como Populares: para incidir más directamente en la vida política según sus intereses, como ya lo habían hecho

---

<sup>5</sup> Así se les llamaba a los que antes apoyaron a Bolívar y a los liberales moderados partidarios del gobierno.

<sup>6</sup> Lorenzo María Lleras, intelectual neogranadino, adelantó estudios de idiomas en Estados Unidos donde aprendió Inglés y Francés; periodista redactor de periódicos como *El neogranadino*, la *Gaceta Oficial*, entre otros. En la administración de José Hilario López fue llamado a ocupar la Secretaría de Relaciones Exteriores, desde donde firmó un tratado sobre comercio, amistad, extradición y límites entre la Nueva Granada y el entonces Imperio de Brasil.

---

<sup>7</sup> Escobar R., Carmen. *La revolución liberal y la protesta del artesano*. Bogotá: Ediciones Fondo Editorial Suramericana, 1990. p. 119.

en 1838, y como lo volverían a hacer en 1848.

Luego de la administración ministerial de Pedro Alcántara Herrán (1800-1872), la presidencia de Mosquera, de reconocimiento igualmente ministerial, aplica una serie de reformas de corte progresistas en aras de sacar al país de la crisis en la que se había sumido luego de la Guerra de los Supremos, sin saber que estas reformas serían el detonante del movimiento artesano que siglos más tarde tomaría reconocimiento como la *Revolución del Medio Siglo*. Su periodo presidencial ha sido definido bajo las siguientes circunstancias:

Con el fin de aliviar el presupuesto y poder destinar fondos para las grandes obras que tenía proyectadas, no vaciló, siendo él un militar de profesión, en rebajar gradualmente el pie de fuerza del ejército y en suprimir la marina, cuyas unidades se hallaban en mal estado y causaban enormes erogaciones fiscales al Estado. Mosquera intensificó la política iniciada desde la década de los años veinte, de parcelar las tierras comunales indígenas. En resumen, las reformas económicas apuntaron básicamente hacia una apertura de la economía nacional al exterior y un énfasis en el individualismo económico, al remover los obstáculos que impedían el mercado libre de la tierra y de la

<sup>8</sup> Para la Colombia decimonónica, ser progresista se refería a ser partidario del liberalismo político y económico.

mano de obra en beneficio de los intereses de la empresa privada.<sup>9</sup>

Las reformas de índole económica que adelantó Mosquera, fueron orientadas principalmente por su segundo Secretario de Hacienda, Florentino González (1805-1874), quien desmontó las trabas aduaneras a las manufacturas importadas bajo la tesis de que:

[...] en un país rico en minas y en productos agrícolas, que pueden alimentar un comercio de explotación considerable y provechoso, no deben las leyes fomentar industrias que distraigan a los habitantes de las ocupaciones de la minería y la agricultura [...] Debemos, pues, ofrecer a Europa las materias primas y abrir las puertas a sus manufacturas.<sup>10</sup>

Así, González le declara la guerra a las manufacturas nacionales<sup>11</sup>, que aunque eran pocas, un sector importante de la población urbana basaba su sustento en su producción artesanal; con lo cual la política económica del liberalismo manchesteriano impulsada por González despertó

<sup>9</sup> Biografías, Tomás Cipriano de Mosquera. En: <http://www.banrepcultural.org/blaavirtual/biografias/mosqtoma.htm>

<sup>10</sup> González, Florentino. Cit. por Francisco Gutiérrez de Sanín. *Curso y discurso del movimiento plebeyo 1849/1854*. El Áncora Editores, Bogotá, 1995. .

<sup>11</sup> Gutiérrez S., F. *Curso y discurso del movimiento plebeyo 1849/1854*. Op. cit.

entre los artesanos el temor de entrar en la ruina.

Ahora, la reacción contra las medidas librecambistas de González se materializó en mayo de 1846 cuando:

230 artesanos solicitaron al Congreso mantener los niveles existentes de protección arancelaria frente a las mercancías extranjeras que competirán con sus propios productos... [y] hablando en nombre de unos 2000 artesanos bogotanos y sus familias, y de los artesanos de otras regiones del país, los peticionarios argumentaron que ellos constituían un sector productivo crucial de la economía doméstica[...]<sup>12</sup>.

La respuesta del gobierno ante las protestas de los artesanos no fue positiva, antes bien, permitió que se redujera en un 33% el arancel a las importaciones; dicha respuesta llevó a que en 1847 Ambrosio López junto con Francisco Londoño, Francisco Torres Hinestrosa, Miguel León y Cayetano Leyva<sup>13</sup>, emprendieran la tarea de concientizar a los demás artesanos de la amenaza que el librecambio representaba para su forma de vida; de allí que en 1848, con el fin de proteger su industria, fundan la primera Sociedad

Democrática de Artesanos, institución que representaría sus intereses, al igual que lo hizo una década antes la Sociedad Democrática Republicana de Artesanos y Labradores Progresistas.

La prensa fue uno de los instrumentos decisivos que abrió paso a la participación política de los artesanos, allí también lo hicieron aquellos que respaldaron al artesanado y quienes posaron como defensores del gremio artesano, mientras lo que buscaban era sacar provecho de él como caudal electoral. Aquello no era novedad entre los artesanos, ya en 1838 la Sociedad Democrática Republicana de Artesanos y Labradores progresistas, se definió, divulgó y defendió sus intereses a través del periódico *El labrador i artesano*. Las Democráticas –como más adelante se llamaría a las distintas sociedades de artesanos que se crearon inicialmente Gólgotas– opinaban, descalificaban, anunciaban, se identificaban y se definían, por medio de la prensa. Periódicos como *El Alacrán*, *El Artesano*, *El Demócrata*, *El 7 de marzo*, y otros tantos que se crearon, se encargaron de hacerle conocer al país los intereses de los artesanos, los cuales decían manifestar simultáneamente los intereses del pueblo.

Como resultado de las reformas liberales de Mosquera quien era reconocido, como lo dijimos anteriormente, como ministerial, y frente a la candidatura conservadora para las elecciones de 1849, los artesanos

<sup>12</sup> Sowell, David. *Artesanos y política en Bogotá*. Ediciones Pensamiento Crítico; Editorial Círculo de Literatura Alternativa Ltda, Bogotá, 2006. P.15

<sup>13</sup> Escobar R., C. *La revolución liberal y la protesta...* Op. cit.

creyeron ver –erróneamente, como se darían cuenta más tarde– en el candidato liberal, José Hilario López a un defensor de la producción nacional; así pues, y al formar ya un cuerpo político importante, las Democráticas no estaban dispuestas a dejar la elección de su presidente a la voluntad de la mayoría conservadora que para entonces existía en el congreso, por lo que se aseguraron que en el escrutinio del Congreso, López saliera vencedor. Los relatos sobre las elecciones del 7 de marzo de 1849 no son pocos; reunió la población políticamente activa: estudiantes, funcionarios, letrados y artesanos, en la Iglesia de Santo Domingo, donde de momento sesionaba el Congreso dado que no se contaba aún con un capitolio nacional, se votaba a los dos candidatos más fuertes bajo las voces de “¡Viva López!” y “¡Viva Cuervo!”. Se dice que el tumulto y el escándalo fueron tales que luego de recomtar los votos de los congresistas tres veces, tuvieron que expulsar a los espectadores del recinto, y desde afuera, asomados por cualquier rincón que les permitiera enterarse del resultado del último conteo, escucharon al fin: “Por el General José Hilario López, cuarenta y cinco...45 [;] Por el doctor Rufino Cuervo, treinta y nueve... 39 [;] Total...84”<sup>14</sup>. De esta

manera, reuniendo la mayor cantidad de sufragios, el Congreso declaraba al General López, elegido como nuevo presidente de la República.

Luego de estas elecciones, los artesanos se ubican como una fuerza política relativamente organizada para hacer parte del gobierno y obtener un mayor peso en el poder estatal, asociados a otras fuerzas de la guardia nacional y de sectores populares y militares, además de la adhesión de jóvenes ilustrados; resulta entonces una mayor preocupación de individuos y grupos de la clase política partidista, liberal y conservadora, por obtener el apoyo de las distintas sociedades de artesanos. De esta manera, los conservadores buscan el amparo de las Sociedades Populares y los liberales acuden al apoyo político de las Sociedades Democráticas; sin embargo, esto no constituía una garantía para que los políticos cumplieran las promesas planteadas a los artesanos a cambio de su respaldo, el cual fue usado por los nacientes partidos políticos como una palanca para llegar al poder y una vez allí, desconocer y desvincularse por completo ellas. El ejemplo perfecto de esta incongruencia política lo encontramos en José Hilario López pues su elección fue posible, en parte, gracias al aval recibido de la Sociedad Democrática de Artesanos, a pesar de que su gobierno se reconoció por sus profundas reformas constitucionales, que iban desde la eliminación del término

<sup>14</sup> Cordovez, Moure, José María. *Reminiscencias de Santafe y Bogotá*. Bogotá: Carlos Valencia Editores, 1978. p. 118.

“magistrados”, hasta la supresión de la pena de muerte y la manumisión de los esclavos, también se dio libertad de prensa y se expulsó a los jesuitas<sup>15</sup>. A pesar de dicho carácter reformista del gobierno de López, este no suprimió la política económica librecambista implantada por su antecesor Mosquera, y más bien:

Una vez conseguidos los objetivos del movimiento liberal que llevó al poder al general López, conquistado el control de Estado y sobre todo del Congreso, la fracción liberal de la naciente burguesía comerciante comenzó a mirar a los artesanos como socios incómodos, que presentaban desproporcionadas e inconvenientes ambiciones.<sup>16</sup>

Por otra parte, dadas la características anteriormente descritas del gobierno de López, los conservadores se vieron profundamente, si bien no perjudicados, sí contrariados por sus políticas, conduciéndolos a organizar una oposición cada vez más fuerte, mientras los liberales marcaban tajantemente esa diferencia y distancia entre Draconianos y Gólgotas. En 1850, tras la expulsión de la Sociedad Democrática del joven ilustrado José

---

<sup>15</sup> Vargas, Gustavo. *Colombia 1854: Melo, los artesanos y el socialismo*. Editorial la Oveja Negra, Bogotá, 1872. p.62.

<sup>16</sup> Jaramillo U., Jaime. *La personalidad histórica de Colombia y otros ensayos*. Editorial Andes, Bogotá, 1977.

María Samper, en una sesión en la que pronunció un discurso que disgustó a los artesanos, la élite ilustrada que pertenecía a la Democrática se separó de ésta y creó, el 25 de septiembre del mismo año, la Escuela Republicana, institución que reuniría a los radicales de Santafé, quienes, luego de un discurso pronunciado allí por el mismo Samper, en el que hizo alusión al mártir de Gólgota “en favor de las ideas socialistas e igualadoras”<sup>17</sup>, le fue otorgado el sobrenombre de gólgota, y este se expandió a todos los radicales liberales.

Los gólgotas eran reconocidos por su ya mencionado radicalismo, su imperante entusiasmo republicano, incluso por su inocencia al tratarse de jóvenes que recién salían de la universidad y apenas se enfrentaban a la vida política; defensores de los ideales republicanos, eran impulsados por una pasión que German Colmenares valoró como romántica<sup>18</sup>, en este sentido fueron

hombres que nacieron casi todos en el momento en que la estrella de Bolívar declinaba y éste se veía forzado a asumir la dictadura para preservar su obra; que tuvieron por maestro a Ezequiel Rojas, al doctrinario con-

---

<sup>17</sup> Samper, José M. *Historia de un alma*. Editorial Bedout, Medellín, 1971. p. 249-251.

<sup>18</sup> Colmenares, German. *Partidos Políticos y Clases Sociales*. La Carreta Editores, Medellín, 2008. p. 121.

vencido de las teorías de Bentham, y por mentores a Florentino González, uno de los conjurados del 25 de septiembre, y a Manuel Murillo, el hombre más notable de la administración del 7 de marzo.<sup>19</sup>

Su contraparte, los draconianos, eran liberales que desde la independencia eran parte de la vida política, lucharon contra el despotismo bolivariano y contra los ministeriales en la guerra de los supremos, su experiencia los hacía menos apasionados que los gólgotas pues las desilusiones políticas y los habían curtido, se trataba pues de:

una generación a la que se atribuye cansancio y un deseo invencible de reposo. Los representantes de la nueva generación la declaran en quiebra porque, según ellos, sus resortes morales están agotados y es incapaz de respirar el sople renovador que se advierte por todas partes: incapaz de asimilar las nuevas ideas o de tolerar el desquiciamiento aparente y momentáneo de las clases sociales; incapaz de propiciar un nuevo orden o de hallar un punto de reposo a la inestabilidad reinante: debería mostrarse razonable y retirarse a descansar.<sup>20</sup>

En *Manuela*, la novela costumbrista de Eugenio Díaz, encontramos otras características de aquellos

<sup>19</sup> *Ibíd.*

<sup>20</sup> *Ibíd.* p.123

a quienes denominaban Draconianos, en palabras del personaje Demóstenes: “¡Draconiano! ¡Partidario del ejército permanente, de la pena de muerte, de las facultades omnímodas del Poder Ejecutivo, del centralismo, de la teocracia a medias y de los códigos fuertes!”<sup>21</sup>

Para las elecciones de 1853, luego de la desilusión instaurada a causa del gobierno de López, los artesanos se separan por completo del lopismo y ya habían roto lazos con los gólgotas, con lo cual deciden brindarle su apoyo a los Draconianos, quienes ganan la presidencia bajo la representación de José María Obando.

La relación de los artesanos con los jóvenes gólgotas es de especial importancia para el objeto de este trabajo, pues es por medio de ellos que llega a los artesanos la influencia romántica, ya que fue la recién surgida élite intelectual la que se “preocupó” por la educación de los artesanos –bajo el concepto de que a los “de abajo” se los educa por “los de arriba”, pues a los primeros se los considera incultos e ignorantes– que formaban parte de las Democráticas, como bien lo dice Samper en sus memorias:

Bien que yo tenía la cabeza muy montada al aire en 1849, á poco de figurar como uno de los más activos

<sup>21</sup> Díaz, Eugenio. *Manuela: Novela de costumbres colombianas*. Vol. I. Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 1889.

tribunos de la Democrática de Bogotá comprendí que aquel juego de peyoraciones desarregladas sería estéril, si no pernicioso para casi todos, á menos que se procurase la educación moral y política de los artesanos, casi todos ignorantes é incultos por extremo. Tomé interés, por tanto, en que se organizase, cumpliendo con uno de los objetos reglamentarios de la Sociedad, un sistema de enseñanzas gratuitas; y dando el ejemplo, establecí dos clases por mi parte, dictando lecciones orales de Moral y Derecho constitucional en dos noches de cada semana. Mis lecciones eran escuchadas con placer por más de 300 artesanos, y muchos de ellos, en las demás noches en que no había sesiones, asistían á clase de escritura, de historia patria [...]<sup>22</sup>

El presidente Obando sanciona la constitución aprobada por el Congreso en 1853, la cual, por sus características liberales, aterra a los conservadores y tampoco agrada a los liberales Gólgotas –ni al mismo presidente Obando en gran medida–, por lo que unos y otros se alinearon para oponerse radicalmente al gobierno obandista. De esta manera, los conservadores logran hacerse con numerosas administraciones municipales lo que significó un gran inconveniente para el gobierno central. Bajo la administración de Obando aparece y cobra fuerza la figura del general José Ma-

ría Melo, obandista y partidario de las Democráticas; frente a la fuerte oposición integrada por la coalición Gólgota-Conservadora, y a los rumores de un golpe de Estado, los democráticos inquietos por quién iba a derribar primero al gobierno, y dirigidos por Lorenzo María Lleras, se reunieron con el General Melo y otros defensores de la administración con la finalidad de prevenir el derrocamiento de Obando y lograr la unidad de propósitos entre el ejército y las Sociedades Democráticas.

Así, el 17 de abril de 1854, parte del ejército junto con los artesanos deciden tomarse el poder, sin embargo, no podían hacerlo sin contar con el apoyo del general Obando. Con esto en mente le ofrecen su respaldo para transformar su presidencia en una dictadura, no obstante, éste se niega y los artesanos resuelven desconocerlo como presidente; frente a este inesperado escenario, determinan finalmente que el General Melo asuma el mando civil y militar de la Nueva Granada con el respaldo de las milicias artesanas e incluso de una parte del ejército. Es así cómo frente al golpe de Estado del General Melo y los artesanos, el vicepresidente José de Obaldía y el Congreso se trasladan a Ibagué desde donde organizan la contrarrevolución.

Gustavo Vargas divide el corto gobierno del General José María Melo en dos etapas: en la primera etapa, el General se preocupa por consolidar

<sup>22</sup> Samper, José M. *Historia de un alma*. Editorial Bedout. Medellín. 1971, p. 231.

su poder en el territorio neogranadino mientras se valía de exacciones o empréstitos forzosos para activar el tesoro público; la segunda etapa es fundamentalmente militar pues acu-de a las fuerzas armadas y a las mili-cias democráticas de artesanos que se habían armado para defenderse de la coalición liberal gólgota-conservadora que se gestó para hacer la contrarre-volución. Sin embargo la lucha no era sólo militar, también tuvo lugar una lucha ideológica entre los golpistas y la oposición constitucionalista que se dio por medio de las publicaciones seriadas; es así como el gobierno de Melo también contó con una publica-ción seriada que lo defendió, preten-diendo legitimarlo y fortalecerlo fren-te a las fuerzas contrarrevolucionarias: *El 17 de abril*.

Después de ganar la batalla del 20 de mayo contra el ejército constitu-cionalista, Melo comete un error estra-tégico al no apoderarse de Honda, por otra parte, los constitucionalistas conforman una guerrilla que se le suma a los ejércitos del Sur y del Norte, liderados por José Hilario López y por Tomás Cipriano de Mosquera, respectivamente. Finalmente, la batalla que determinó el derrocamiento del go-bierno de Melo tuvo lugar en Bogotá, donde, desde el 24 de noviembre fue cercada la ciudad por los ejércitos del Sur y del Norte y la guerrilla constitu-cionalista, y los días 3 y 4 de diciem-bre tuvieron lugar en plena ciudad

los enfrentamientos que le otorgan el triunfo a las tropas contrarrevolucio-narias de la coalición liberal gólgota-conservadora<sup>23</sup>.

Finalmente, queremos señalar, a nuestro parecer que la *Revolución del Medio Siglo* comienza con la pro-testa contra la reducción de aranceles en 1846 y se apuntala con dos hechos: la creación de la Sociedad Democráti-ca de Artesanos en 1848 y la elección presidencial de 1849. Adicionalmente, si miramos lo que otro autor de épo-ca refiere, encontramos que para José María Samper la elección de 1849 fue tan importante que tuvo repercusiones continentales y puede parangonarse a la luz de los hechos de la revolución de febrero de 1848 en Francia<sup>24</sup>.

En general, la posición polí-tica de los artesanos no la podríamos enmarcar como liberal o como con-servadora pues contenía elementos de ambos partidos. Políticamente se denominaban liberales, defensores de la libertad de prensa, los derechos del hombre y la patria; mientras que en lo religioso eran creyentes fervientes: no les era posible un mundo sin Dios, y económicamente eran proteccionis-tas: el libre cambio evidentemente los

---

<sup>23</sup> Vargas, G. *Colombia 1854: Melo, los artesanos y el socialismo*. Op. Cit.

<sup>24</sup> Samper, José M. *Apuntamientos para la historia política i social de la Nueva Granada. Desde 1810, I especialmente de la administración del 7 de marzo*. Bogotá: Imprenta del Neo-Granadino, 1858, p. 5.

perjudicaba; por consiguiente, su cosmogonía no la podemos clasificar bajo una sola categoría o filiación política. Debido a este carácter ambiguo, los artesanos se balanceaban entre las dos corrientes del liberalismo, los draconianos y los gólgotas, pues los conservadores aparecían como una opción aparentemente más lejana, sin embargo un importante grupo de artesanos respaldaba a los conservadores por medio de las Sociedades Populares.

Así las cosas, ¿cómo determinar si este movimiento estuvo imbuido por el Romanticismo o no? y de haberlo hecho, ¿a qué tipo de romanticismo? Es por esta razón que nos vemos obligados a crear un marco tipológico que responda a los requerimientos necesarios para movernos dentro del concepto de Romanticismo, tanto en Europa como en América, especialmente en la Nueva Granada. Determinaremos si afana solo lo literario, o si se expresó también en lo sociopolítico, y de esta manera podremos proceder con la estructuración de nuestra argumentación.

## **Romanticismo**

Si bien el punto álgido del Romanticismo tiene lugar ya entrado el siglo XIX, sus antecedentes y sus raíces se ubican desde el siglo XVIII; ahora, no podemos dejar de señalar, al unísono con Gras Balaguer, que éste nació en Alemania pues “la era román-

tica tiene sus raíces en las teorías estéticas formuladas por los Hermanos Schlegel”<sup>25</sup>.

Podría pensarse que el Romanticismo Alemán no sería de nuestro interés, pues fue Francia, especialmente después de la Revolución Francesa, el país que se convirtió en el referente principal, política e intelectualmente, de las naciones latinoamericanas que habían logrado su independencia, y finalmente fueron los letrados franceses quienes ejercieron una mayor influencia sobre la reciente intelectualidad americana.

A pesar de la anterior afirmación, no podemos ignorar la importancia del Romanticismo alemán para el desarrollo de este en Francia; así, vemos el Romanticismo como un movimiento transnacional y un fenómeno social expandido a través de Occidente, tomando diferentes matices, y adaptándose desde nuevos rasgos culturales, a la sazón de donde iba llegando. Todo eso, terciado por la lectura constante de los románticos alemanes, por cuenta de los intelectuales franceses e ingleses, mientras, generándose un continuo proceso de interpretación y construcción, que alimentaría al Romanticismo de una *hermeneusis*, a su vez determinada por procesos políticos, económicos y sociales, que serían una doble implicación para ese mismo

---

<sup>25</sup> Gras Balaguer, Menene. *El Romanticismo*. Barcelona: Montesinos, 1988.

Romanticismo. Así, mientras que las posturas rousseauianas alimentaban la Revolución Francesa, ésta y sus resultados serían parte de los cimientos y el armazón constitutivo del Romanticismo.

Un ejemplo de ese bricolaje cultural que terminaría al borde del palimpsesto, lo vemos en la importancia que tuvo para el desarrollo del romanticismo francés la obra de Madame de Stael, *Alemania*, obra que, según el mismo Heinrich Heine “fue la única obra en dar cuenta de la vida intelectual Alemana de una manera compresiva, que ha sido accesible para los franceses”<sup>26</sup>, donde les da a conocer los autores alemanes y sus ideas, tales como Goethe, y presagiando con esto el Romanticismo.

Habiendo mencionado ya la importancia que tuvo el Romanticismo alemán para la consolidación del movimiento romántico francés, en la obra de Juan Jacobo Rousseau es donde podemos encontrar las raíces de este. Aunque Rousseau no se denominó a sí mismo como romántico ni tampoco dio una definición del término, sus escritos sientan las bases para lo que más tarde se denominaría Romanticismo, estas bases podríamos resumirlas en: la libre expresión de las emociones, su entusiasmo por la naturaleza, el buen salvaje o primitivismo.

<sup>26</sup> Heine, Heinrich. *The romantic School*. New York: Henry Holt and Company, 1882. [Traducción al español del autor]

Rousseau aparece en el siglo XVIII como un crítico del Antiguo Régimen, ya que él, a diferencia de su contemporáneo, el racionalista Voltaire, exaltaba los sentimientos y las emociones, además de los impulsos naturales del hombre; ambos, sin embargo, incitaban reformas extensas en Francia; en 1749, sostenía que la civilización corrompía a los hombres, corrupción que avanzaba a medida que progresaba la ciencia y el arte. En su obra *Julia o la nueva Eloisa*, enaltece la naturaleza y la vida en el campo en contra de la artificialidad de la sociedad urbana de las grandes ciudades, este entusiasmo de Rousseau por las emociones, los sentimientos y la naturaleza abrió en la literatura poética una nueva era, denominada Romantic Revival, hecho que lo proclamó como el padre del Romanticismo.

En *Emilio o de la Educación*, este autor prescribe una forma de enseñanza que desarrollaría las capacidades naturales e individuales del niño y preservaría a su vez su bondad natural; por otra parte, *El Contrato Social*, “la Biblia del gobierno democrático”<sup>27</sup>, se convirtió en la guía o base de la Revolución francesa. El tema central en la filosofía de Rousseau es, finalmente, el “retorno a la naturaleza”, retorno que no debe con-

<sup>27</sup> Ergang, Robert. *Europe: From de Renaissance to Waterloo*. Boston: D.C. Heath and Company, 1954.

cebirse literalmente, pues él mismo califica un regreso al estado primitivo como impensable y absurdo, así, esta filosofía emerge como contraposición a la artificialidad de su época; “Rous-seau estaba convencido de que la so-ciedad se había alejado demasiado de la naturaleza; que la miseria, la injus-ticia y la inequidad que él veía a su al-redeor eran el resultado de las leyes y las instituciones creadas por el hom-bre.”<sup>28</sup>. Estas leyes e instituciones era lo que debía ser transformado en or-den de volver a la naturaleza y acabar con los males ya nombrados. A pesar de los inconvenientes teóricos de esta filosofía, el “retorno a la naturaleza”, dice Robert Engard, fue la más po-de-rosa fuerza regeneradora en el tardío siglo XVIII.

Como ocurre con cualquiera de los autores de canon, sus posicio-nes han sido interpretadas de diferen-tes maneras. De esta forma, el común acuerdo que propende hacia la firma de un contrato que lleve al hombre a su libertad y por ende al ejercicio so-berano de su ciudadanía es un deseo y un interés colectivo que pudo haber estado abonado desde la lectura de *El Contrato Social* de Rousseau. Desde esa misma lectura, el valor de la indi-vidualidad no luce con preeminencia, sin embargo, aquella habrá de surgir si juiciosamente se llega a la firma de un

---

<sup>28</sup> Ergang, Robert. *Europe: From de Renaissance to Waterloo. Op. cit.*

contrato colectivo que genere bien-es-tar social.

Lo dicho en el último párra-fo, lo señalamos en virtud de que el Rousseau leído como precursor de la Revolución francesa, y la Revolución Francesa misma, ubicados ambos bajo el domo de la Modernidad, también fueron entendidos como los prolegó-menos de un movimiento romántico – que pasaremos a explicar más adelante – cuyo máximo esplendor reluciría en la Revolución de 1848.

### **Las revoluciones burguesas**

*si la economía del mundo del siglo XIX se formó principalmente bajo la influencia de la Revolución industrial inglesa, su política e ideología se formaron principalmente bajo la influencia de la Revolución francesa*  
-Eric Hobsbawm-

Finalizando el siglo XVIII el Antiguo Régimen<sup>29</sup> se encontraba en crisis, el espíritu de la Ilustración y el triunfo de la razón movían los ánimos de la cambiante sociedad europea, especialmente entre la burguesía. La aparición de la Enciclopedia como medio para difundir el conocimiento entre los ciudadanos de manera que

---

<sup>29</sup> Cuando hablamos de Antiguo Régimen, nos referimos al tipo de gobierno y economía que precedieron al Estado moderno y la economía capitalista, es decir, al régimen monárquico ab-solutista y la economía feudal mercantilista.

podieran usar la razón y valerse por sí mismos fue un gran paso para dejar atrás el Antiguo Régimen que sustentaba su poder en la ignorancia de sus ciudadanos. Así pues, intelectuales de la talla de Voltaire, Diderot, Montesquieu, Rousseau y otros tantos, llamados *philosophes*<sup>30</sup> (“filósofos”) empezaron a ser leídos con frecuencia entre esa burguesía ascendente que amenazaba a la aristocracia aferrada a sus privilegios feudales.

En Francia, de la lectura de estos personajes, aparecieron otros, de entre la burguesía, quienes le darían forma a la revolución que transformaría Occidente; entre ellos podemos contar a La Fayette, Mirabeau, Robespierre, Sieyés, Talleyrand, incluso los girondinos<sup>31</sup>, todos ellos se convertirían para la Historia en los hombres de la Revolución Francesa. Podríamos afirmar, sin incurrir en exageraciones que la herencia de esta revolución la

---

<sup>30</sup> Ellos no eran, sin embargo, filósofos entendidos como aquellos que se dedican al estudio o creación de un sistema filosófico, eran en cambio, literatos, historiadores, políticos, economistas y de otras disciplinas, que conformaron la llamada “República de las Letras” que traspasaba las fronteras nacionales.

<sup>31</sup> Así llamaban a al grupo político de burgueses que se caracterizaban por ser moderados y federalistas en la Asamblea Nacional y la Convención Nacional Francesa, este apodo se popularizó en el siglo XIX luego de la publicación de la obra de Lamartine, *Historia de los girondinos*. Su destino fue la guillotina luego de haber sido acusados por los jacobinos de de conspirar contra la unidad de la República.

encontramos aún hoy en las Repúblicas Democráticas de Occidente, incluso en las Monarquías Parlamentarias o Constitucionales como Inglaterra y España, pues fue Francia quien:

proporcionó el vocabulario y los programas de los partidos liberales, radicales y democráticos de la mayor parte del mundo. Francia ofreció el primer gran ejemplo y el vocabulario del nacionalismo. Francia proporcionó los códigos legales, el modelo de organización científica y técnica y el sistema métrico a muchos países.<sup>32</sup>

Ahora, el logro fundamental de la Revolución Francesa fue la eliminación del feudalismo y el absolutismo gubernamental; de esta forma sentó las bases de la democracia moderna, fundamentada en el Tercer Estado (el pueblo) sobre quien posa la soberanía, y la separación de los tres poderes: Legislativo, Ejecutivo y Judicial. Lo anterior bajo la fundamentación ideológica del “liberalismo clásico formulado por los “filósofos” y los “economistas”<sup>33</sup>.

Paralelamente, en Inglaterra, el liberalismo económico junto con los avances tecnológicos en los medios de producción y la producción agrícola en crecimiento capaz de abastecer a una población en aumento, permitie-

---

<sup>32</sup> Hobsbawm, Eric. *La Era de la Revolución 1789-1848*. Op. cit.

<sup>33</sup> *Ibíd.*

ron que a finales del siglo XIX la eco-nomía emprendiera el vuelo,

un día entre 1780 y 1790, y por primera vez en la historia humana, se liberó de sus cadenas al poder pro-ductivo de las sociedades humanas, que desde entonces se hicieron capa-ces de una constante, rápida y hasta el presente ilimitada multiplicación de hombres, bienes y servicios<sup>34</sup>.

Las transformaciones econó-micas, tanto teóricas como tecnoló-gicas llevaron a que la economía se industrializara y alcanzara un nivel en el que podría producir todo cuanto de-seara.

La ganancia era el principal objetivo de los comerciantes y empre-sarios, “el dinero no sólo hablaba, sino que gobernaba”<sup>35</sup>; con esta transición económica, vino también la transfor-mación laboral. Aunque las máquinas sustituyeron al hombre en algunas labores, y por ende disminuyeron en cierta medida las necesidades de mano de obra, también se dio que los agri-cultores y los artesanos se transforma-ran en obreros -no en su totalidad, por supuesto-, y esta nueva fuerza laboral debía cumplir, disciplinadamente, con su trabajo, con la producción, así, el obrero que no podía hacer más que trabajar y se fue transformando lenta-mente en sólo una herramienta, tam-

---

<sup>34</sup> *Ibíd.*

<sup>35</sup> *Ibíd.*

bién fue un producto de la Revolución Industrial. A propósito:

Y tanto Gran Bretaña como el mun-do sabían que la Revolución indus-trial iniciada en aquellas islas por y a través de los comerciantes y em-presarios cuya única ley era comprar en el mercado más barato y vender sin restricción en el más caro, estaba transformando al mundo.<sup>36</sup>

Estas fueron las principales revoluciones burguesas cuyas conse-cuencias traspasaron fronteras y años, su antecedente desató una serie de pe-queñas revoluciones que tuvieron lugar a lo largo y ancho y Europa, incluso en América con la independencia de las colonias, tanto españolas como por-tuguesas; sin embargo su herencia no fue sólo la democracia y el capitalis-mo, también lo fue el Romanticismo, una consecuencia contradictoria de éstas pues surgió en contra de todo lo que ellas pregonaron.

### **Modernidad: Romanticismo e Ilustración**

Definir el romanticismo o re-sumir en qué consistió no resulta sen-cillo ni mucho menos, sin embargo, como bien lo señala Hobsbawm, esta dificultad no es óbice para dudar de su existencia o de nuestra capacidad para reconocerlo; la obra de Isaiah

---

<sup>36</sup> *Ibíd.*

Berlin *Las raíces del romanticismo* es el ejemplo perfecto de la complejidad que representa esta tarea, allí da cuenta de muchas cosas que fue y no fue el movimiento romántico que no podríamos resumirlo con precisión, la definición más consistente que nos facilita es que este “es - en brevedad y multiplicidad”<sup>37</sup>, lo cual no es muy esclarecedor, y esto luego de decir mil y una características del romanticismo, así pues, definir el romanticismo es trabajo de otra investigación, por lo que nos limitaremos a poner sobre la mesa sus características más destacadas, además, al tratarse de un fenómeno cultural, clasificarlo podría, no sólo reducir su magnitud sino “desfigurar su significado”<sup>38</sup>, como es apropiadamente señalado por Menene Gras.

Empezando el siglo XIX, cuando ya se estaban consolidando los cambios impulsados por las revoluciones burguesas empieza a aparecer en Europa una nueva corriente de pensamiento que determinaría la primera mitad del siglo y con repercusión en América: el Romanticismo. Este surge luego de la culminación de ese proceso que empezó finalizando el siglo XVIII en Alemania y Francia donde se entrecruzaron ideas y maduraron

<sup>37</sup> Berlin, Isaiah. *Las raíces del romanticismo*. Londres: Edición Henry Hardy, 1999.

<sup>38</sup> Gras Balaguer, Menene. *El Romanticismo*. Op.cit.

las tendencias que caracterizarían el movimiento romántico<sup>39</sup>.

A pesar de que este nace como una reacción contra la Ilustración, corriente de pensamiento que se fundamentó en el uso de la razón como único medio de conocimiento, sólo fue gracias a la autonomía que esta le dio al hombre que pudo nacer en él la sensibilidad y el individualismo románticos; también apareció en contraposición al culto al dinero y el egoísmo resultante de la transición de la economía feudal al capitalismo moderno.

Los jóvenes, ávidos de preparación y aventura intelectual, eran los huéspedes idóneos para el Romanticismo; el sentimiento romántico, entre otras cosas, se caracterizaba por la insatisfacción con el estado de cosas, era una crítica a la sociedad burguesa - desde la misma burguesía-, que surgió luego de las revoluciones, pues los románticos anhelaban la recuperación de la unidad perdida entre el hombre y la naturaleza. Ellos también sentían nostalgia por el pasado, no por el Antiguo Régimen con su absolutismo sino por la sociedad medieval y los valores que allí dominaban.

El medievalismo fue pues un componente común en el Romanticismo, por lo menos en Europa. En Alemania lo podemos ver a través de las óperas y ballets románticos como el *Freischuetz* de Weber o *Giselle*, tam-

<sup>39</sup> *Ibid.*

bién en los cuentos de hadas de los hermanos Grimm, e incluso en las teorías históricas de Coleridge o Carlyle; mientras que en Francia el medievalismo se centró en “el pueblo eterno, doliente, turbulento y creador: la nación francesa reafirmando siempre su identidad y su misión”<sup>40</sup>, y esta preocupación por lo medieval la encontramos en la obra del historiador y poeta Jules Michelet, así como en *El jorobado de Notre Dame* de Víctor Hugo.

Aquello que buscó el Romanticismo fue, finalmente, replantear la posición del hombre frente al mundo, frente a la vida; por lo cual se caracterizó por la preeminencia de la emoción sobre la razón, por la libre expresión de la sensibilidad, la preponderancia de la imaginación sobre el análisis crítico, por el culto al “yo”, al individuo y por una nostalgia por ese mundo feudal que estaban abandonando. Sin embargo, se trató de un movimiento con tantas aristas, que mutó en cada cultura a la que arribaba, y que por tanto que no podríamos definirlo con precisión, pues además de lo ya mencionado, el Romanticismo también se preocupó por defender los ideales democráticos, por cultivar un sentimiento absolutamente patriótico, y por la práctica de un liberalismo político.

Así las cosas, y de la forma en que lo bosquejamos de manera previa,

---

<sup>40</sup> Hobsbawm, Eric. *La Era de la Revolución 1789-1848*. Op. cit. p. 269.

el Romanticismo surge como resultado contradictorio de las revoluciones burguesas, contra las cuales luchan por haber cambiado al hombre por la máquina<sup>41</sup> y enajenarlo a través del trabajo, por otra parte también de la preeminencia a la razón sobre el espíritu, por lo que tiene lugar un profundo desencanto de la Ilustración, pues

la experiencia inquietante de la nueva realidad social y cultural que estaba implantando la Revolución Burguesa, es decir, el desasosiego que producía [...] la modernidad, la inquietud de un presente dominado por la reificación mediante las relaciones de mercado y el dinero que creaban el egoísmo, la fragmentación social y el constante aislamiento.<sup>42</sup>

Frente a este panorama el Romanticismo aparece como una solución imaginaria - ideológica-, donde el pasado aparece como un refugio para escapar de ese presente desesperanzador, con lo cual, la nostalgia se

---

<sup>41</sup> Sin embargo, no era necesario ser romántico para oponerse a la Industrialización, ya que en el siglo XIX, en Inglaterra apareció grupo de artesanos que se opusieron a la implantación de la máquina, pues esta estaba destruyendo su modo de vida, estos se hicieron llamar “luditas”.

<sup>42</sup> Escobar Arronis, José. «Ilustración, romanticismo, modernidad.» *Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes*. 2010. [http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/ilustracin-romanticismo-modernidad-0/html/009a7f5c-82b2-11df-acc7-002185ce6064\\_3.html](http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/ilustracin-romanticismo-modernidad-0/html/009a7f5c-82b2-11df-acc7-002185ce6064_3.html) (último acceso: 28 de Octubre de 2015).

posiciona como otra característica del romántico.

Ahora, resultaría ingenuo afirmar que tuvo lugar en Latinoamérica bajo las mismas condiciones, pues aquí la transición no consistió en la llegada de la industrialización, sino en el abandono del antiguo régimen colonial y las recién logradas Repúblicas. Así pues, mientras en Europa el Romanticismo tuvo lugar gracias a la crisis sobre la visión del mundo que desataron la Revolución Francesa y Revolución Industrial Inglesa, pues era necesario reconfigurar la sociedad, en la Nueva Granada la sociedad de la primera mitad del siglo XIX se encontraba en plena transición hacia la Modernidad, transición que se estaba llevando a cabo por medio de la constitución como República, y es importante señalar que en esta transición los artesanos eran sujetos cuya capacidad de cambio hacia el pensamiento ilustrado era menor que la de la recién surgida élite ilustrada.

Ahora, al ser el Romanticismo un movimiento idealista, creemos, podemos demostrar que el movimiento artesano fue un movimiento romántico, aunque romántico en el sentido del romanticismo americano, que sí existió, que tuvo vertientes y diferentes lecturas.

## **Romanticismo neogranadino, un desembarco prematuro**

No puede negarse la influencia que sobre América tenían los países europeos, después de todo eran sus modelos a seguir, así pues, la mirada sobre Europa de los intelectuales americanos siempre estuvo fija; luego de la independencia sólo dejaron de mirar hacia el país que los habían subyugado, que generalmente era España, mientras que Francia, Inglaterra, incluso Alemania siguieron siendo los grandes referentes culturales<sup>43</sup>, sobre todo cuando la tarea que tenían los nuevos gobernantes era crear patria entre los recién constituidos ciudadanos.

Sobre la llegada del romanticismo a América, además de ser el primer movimiento literario que aparece en las naciones hispanoamericanas recién creadas, su aceptación y triunfo fue “una consecuencia inmediata de la independencia política”<sup>44</sup>, con lo cual, la traducción que hace Antonio Nariño de *Los Derechos del Hombre y el Ciudadano* y las tertulias de Santa Fe son los primeros *balbuces* del romanticismo en la recién independizada Nue-

<sup>43</sup> No ignoramos ni mucho menos negamos la importancia que Estados Unidos, al tratarse del primer país americano que se liberó del yugo colonial, tuvo para el resto de América, sin embargo, no es determinante en lo referente a la aparición del romanticismo en esta región.

<sup>44</sup> Carilla, Emilio. *El romanticismo en la América hispánica*. Madrid: Editorial Gredos, 1975.

va Granada<sup>45</sup>, y es que a los románticos declarados de la segunda mitad del siglo XIX, como Diego Fallón, Jorge Isaacs y Rafael Pombo, les precedieron José María Gruesso (1779-1835), José María Salazar (1785-1828) y José Fernández Madrid (1789-1830)<sup>46</sup>.

Si bien los medios de comunicación eran precarios, pensar que el romanticismo tardó medio siglo en llegar a la Nueva Granada resulta desproporcionado; sin embargo, este es el argumento que esgrimen aquellos que niegan la influencia del romanticismo en el movimiento artesano de mediados de siglo. Se suelen hacer afirmaciones como que la Sociedad Democrática de Artesanos se fundó en 1848, cuando apenas estaba teniendo lugar la rebelión de febrero de 1848 en Francia y sólo fue luego de que esta aconteció que llegó el Romanticismo a la Nueva Granada, o que fue en 1847 cuando empezaron los artesanos a movilizarse y que aun no había llegado el Romanticismo a este rincón del mundo pues la rebelión de febrero del 48 en Francia no había sucedido.

Luego, observamos como vaga y poco profunda la idea de un Romanticismo tardío en la Nueva Granada, y tres hechos nos permiten refutarla:

1. el primero es que podemos dar cuenta (y lo haremos más adelante) del Romanticismo en la Nueva Granada desde sus primeros años como República;
2. el segundo es que la noticia de la Revolución de 1848 en Francia, llegó varios meses antes de la fundación de la Sociedad Democrática de Artesanos en el mismo año;
3. pero sobre todo, y el tercero, es que no fue la fundación de dicha sociedad la piedra angular del movimiento artesano, ni fue la primera, ni sería la última, y muy a pesar de su importancia, se trató de un evento más que concitó al artesano. Como ocurrió con la fundación de “las populares”, que a pesar de ser sociedades, en su mayoría de artesanos conservadoras, también tuvieron rasgos románticos, o de las sociedades creadas hacia la década de 1830, a saber, la Sociedad Católica de artesanos.

Pasaremos a demostrar entonces que no fue necesario esperar hasta la Revolución de 1848 en Francia, para que llegara y se desarrollara el movimiento romántico en la Nueva Granada, la literatura fue su primera aparición en la sociedad neogranadina; así, se trató de un romanticismo literario en la obra del sacerdote y poeta José María Gruesso, quien mucho antes de su muerte en 1835, publica los versos donde “empleó la palabra *romántico*

---

<sup>45</sup> García Valencia, Abel. *El Profesor de Literatura*. Medellín: L. Vieco e Hijos Ltda., 1995.

<sup>46</sup> García Valencia, Abel. *El Profesor de Literatura*. Op. cit.

en el sentido en que la entendió Rousseau, para significar ciertos aspectos melancólicos del paisaje y determinadas situaciones del espíritu”<sup>47</sup>.

Ahora, todas las características del romanticismo se pueden encontrar en la poesía colombiana desde sus inicios, y “aquellas características son, la rebeldía, el egocentrismo, la melancolía, el anhelo de lo eterno, el amor a la patria, el desequilibrio emocional y filosófico, la fantasía, la musicalidad, el culto al paisaje y el colorido fastuoso y enérgico.”<sup>48</sup>. En 1825, veintico años antes del desarrollo del movimiento artesano, encontramos una de las características románticas anteriormente señaladas, a saber, el culto al paisaje y la naturaleza, en el canto a Bolívar de José Joaquín Olmedo, *La victoria de Junín*, uno de sus versos reza:

Mas los sublimes montes, cuya frente a la región etérea se levanta, que ven las tempestades a su planta brillar, rugir, romperse, disiparse, los Andes, las enormes, estupendas moles sentada sobre bases de oro, la tierra con su peso equilibrado, jamás se moverán.<sup>49</sup>

Por otra parte, en 1838, por fuera de la Sociedad Democrática Republicana de Artesanos y Labradores Progresistas de Artesanos, pero den-

<sup>47</sup> *Ibíd.* p.51

<sup>48</sup> *Ibíd.* p.56-57

<sup>49</sup> Olmedo, José Joaquín. *La victoria de Junín, canto a Bolívar*. 1825

tro de la élite intelectual de la sociedad neogranadina, encontramos, de boca del ilustre Jerónimo Torres, en la introducción que hace de su obra *Deberes domésticos, civiles, políticos, morales, y religiosos del Hombre en Sociedad* hace mención de los más reconocidos pensadores de Europa, en particular, de Francia, entre ellos, cita a Chateaubriand: “*Es una temeridad dice Chateaubriand, luchar contra el Angel de Dios, y creer que podemos detener la Providencia ella cumplirá tarde ó temprano, sus impenetrables é infalibles designios; toda impaciencia debe cesar*”<sup>50</sup>. Con esto presente, se hace innegable la presencia del romanticismo en la Nueva Granada a través de la lectura de los autores románticos, quienes fueron, no solo difundidos, sino que su estilo y esencia intentaban ser replicados.

La influencia de los románticos europeos sobre el artesanado la podemos encontrar en su primera asociación, es decir, en 1838, en la Sociedad Democrática Republicana de Artesanos y Labradores Progresistas, esta sociedad, como ya lo señalamos anteriormente, tenía un periódico en donde publicaba y defendía sus intereses, *El labrador i artesano*; se lee como, la integridad de sus números, poseen como entradilla una cita tomada del li-

<sup>50</sup> Torres, Gerónimo. *Deberes domésticos, civiles, políticos, morales, y religiosos del Hombre en Sociedad*. Bogotá: J. A. Cualla., 1838.

bro *La democracia en la América del Norte* de Alexis de Tocqueville:

Instruir la democracia, reanimar, si es que se puede, sus creencias, acendrar sus costumbres, arreglar sus movimientos; sustituir poco á poco la ciencia de los negocios á su inesperienza, el conocimiento de sus verdaderos intereses á sus ciegos instintos; adaptar su gobierno a tiempos i lugares, modificarle segun las circunstancias i los hombres: este es el deber impuesto en la actualidad a los que encabezan la Sociedad -TOCQUEVILLE<sup>51</sup>

Aquí, se trata de un texto, que además de ilustrar sobre el carácter y la personalidad de los artesanos miembros de la Sociedad citada, da cuenta de la cercanía intelectual con uno de los representantes más apasionados del romanticismo: Alexis de Tocqueville, un incesante lector de los románticos alemanes, Schiller y Goethe, influenciado por Chateaubriand, defensor de la subjetividad y el individualismo como esencias humanas, admirador de la obra de Walter Scott, de la libertad política y un nostálgico medievalista, Tocqueville era un romántico<sup>52</sup>.

Por otra parte, la presencia del Romanticismo en la Sociedad Demo-

crática de 1838, se personifica en uno de sus miembros, en su primer secretario<sup>53</sup>, Lorenzo María Lleras, “un romántico que injustamente ha sido olvidado por la crítica y los lectores”<sup>54</sup>, su papel en la democrática fue determinante, pues se trató de un personaje que contaba con un mayor caudal literario para una época en que la educación era precaria; fue un político, intelectual y poeta, su obra literaria, impregnada del más puro patriotismo desde la poesía y el teatro, representa una contribución importante al romanticismo colombiano<sup>55</sup>.

Aquí se hace importante señalar, en orden de no dar lugar a malentendidos, que el Romanticismo de Lleras no fue influenciado por los franceses. Fue el autor del prerromanticismo Europeo, el escocés Ossian quien determinó el surgimiento del sentimiento romántico en el neogranadino. En su obra *Ocios poéticos*, Lleras además de traducir el poema *Temora* de Ossian, da cuenta de la importancia que la lectura de éste tuvo para él en

<sup>51</sup> *El labrador i artesano*. Trimestre 1. Bogotá, domingo 23 de septiembre de 1838 Num. 2.

<sup>52</sup> Pastor, Mirialba. *Romanticismo francés*. México D.F: Universidad Nacional Autónoma de México, 2010. p.30

<sup>53</sup> Firma como tal en los comunicados oficiales de la Sociedad Democrática Republicana de Artesanos i Labradores Progresistas, tales como los *Es-tatutos* de la Sociedad, publicados en el número 1 del periódico *labrador i artesano*, del domingo 16 de septiembre de 1838; y el *Reglamento interior*, publicado en número 2 del 23 de septiembre del mismo año..

<sup>54</sup> Orjuela, Héctor. *Historia crítica de la literatura en Colombia*. Vol. II. Bogotá: Editora Guadalupe S.A., 2009. p.12

<sup>55</sup> *Ibíd.* p.17

su formación moral e intelectual durante su estancia en los Estados Unidos, y señala que tanto en Alemania, Inglaterra, como en Francia, quisieron replicar el estilo poético del escosés<sup>56</sup>.

También encontramos en *El labrador i artesano* una cita de Felicité de Lamennais, como entradilla de un artículo titulado *Democracia*, la cual reza:

Esclavo (el pueblo) como eras antiguamente, después siervo durante luengas edades, siempre oprimido, explotado siempre; semejante al prado segado en la primavera, á más de entregarle á un diente ávido por otoño, ¿qué fruto has sacado tú de los que se ha llamado por mofa tu manumisión? <sup>57</sup>

Ahora bien, en el siglo XIX el “pueblo” se convierte en una leyenda, en un término completamente romántico, la victimización y enaltecimiento del pueblo se convierten en características reconocidas del Romanticismo, y como tal se expresa tanto en Europa como en América.

El segundo hecho que nos permite refutar la idea de que el Romanticismo no influyó en el movimiento artesano de mediados de siglo tiene

---

<sup>56</sup> Lleras, Lorenzo M. *Ocios Poéticos*. Bogotá: Imprenta de Echeverría Hermanos, 1863. p. IX-XIII

<sup>57</sup> *El labrador i artesano. Democracia*. Trimestre 2. Bogotá, domingo 20 de enero de 1839. Num. 19

lugar diez años después, lo podemos rebatir con un relato de Salvador Camacho Roldán cuando corría el año de 1848, y contaba:

Paseaba en compañía de otros amigos una tarde a principios del mes de mayo, en el atrio de la Catedral, cuando notamos un movimiento extraordinario de corrillos hacia el extremo sur, en la galería que entonces se prolongaba desde las ventanillas de la Casa de Correos; acababa de llegar y empezaba a repartirse el del norte. Entre las personas que paseaban en aquel lugar se encontraba el señor Mariano Ospina acompañado de los señores Leopoldo Borda y Nepomuceno Jiménez Mora, y al recibir ellos la noticia que causaba esa agitación, el señor Ospina, fuera de sí, diciendo que era necesario echar a vuelo las campanas en celebración de tan fausto acontecimiento. El campanero no estaba allí, la puerta estaba cerrada y el señor Ospina insistía en forzarla con el intento expresado, lo que al fin no pudo lograr. Sin duda se habían despertado en él súbitamente las ideas que veinte años antes habían dominado en su alma de adolescente.<sup>58</sup>

Con este relato podemos dar cuenta de dos hechos fundamentales para nuestro planteamiento:

1. la razón por la cual trajimos esta historia a colación es: la noticia de

---

<sup>58</sup> Camacho R., Salvador. *Mis Memorias*. Editorial A B C, Bogotá, 1946. p. 9-10

la revolución de febrero de 1848 en Francia llegó en mayo, en medio de la organización para la fundación de la Sociedad Democrática de Artesanos, y la influencia de este movimiento romántico sobre la creación de las sociedades democráticas a lo largo del país, es reconocida por varios intelectuales de la época;

2. cuando afirma sobre Mariano Ospina Rodríguez “se habían despertado súbitamente las ideas que veinte años antes habían dominado en su alma de adolescente”.

De esta manera, y partiendo del planteamiento de Camacho, un actor de primera línea, se hace evidente que las ideas románticas que impulsaron la revolución de febrero de 1848 en Francia, ya habían llegado a la Nueva Granada mucho antes de que ésta tuviera lugar.

En este sentido, creemos haber demostrado que el romanticismo en la Nueva Granada, tuvo lugar gracias a la transición hacia la República y se expresó, en un principio desde la literatura, en particular, desde la poesía; por otro lado, esto se presentó mucho antes de la aparición en la segunda mitad del siglo XIX de obras como *Manuela* y *María*, que surgieron como pilares para la construcción del imaginario y los referentes simbólicos necesarios para la edificación de la nación. Novelas como las citadas, deben ser conce-

bidadas como uno de los resultados del Romanticismo costumbrista que estaba tomando forma.

Pero más allá de lo anterior, es decir, de lo meramente literario, el Romanticismo también advirtió su componente político, igualmente versado para las condiciones sociales y políticas de la Nueva Granada decimonónica. Fue entonces, como el Romanticismo tomó un tinte político en la primera mitad de siglo, especialmente gracias a la joven élite ilustrada, que era denominada Gólgota; allí, jóvenes como José María Samper, en quien se personifica el Romanticismo político, cuenta cómo alrededor de 1843, la lectura de los románticos europeos había llegado para hacer parte de su formación intelectual:

[...] mas no tardé en volverme romántico entusiasta, a influjo de las obras de Espronceda y Zorrilla, los Bermúdez de Castro, García Tásara y aun el duque de Rivas, el malogrado Lara y García Gutiérrez que formaron con su estilo poético escuela entre la juventud de Nueva Granada, Venezuela y otros pueblos hispano-americanos.

Al propio tiempo empezaba yo a nutrir mi espíritu, desordenadamente o sin método, con otras lecturas de muy distintas escuelas. Las obras de Bernardino de Saint-Pierre y Chateaubriand, de Lamartine y A. Dumas, Víctor Hugo y otros escritores franceses fueron enriqueciendo la luz de

mi alma y multiplicando las impresiones que diariamente recibía.<sup>59</sup>

Ahora, la coincidencia entre Salvador Camacho Roldán y José María Samper, sobre la importancia que tuvo el movimiento romántico de 1848 para el desarrollo del mismo movimiento artesano en la Nueva Granada, no deja lugar a dudas; ambos, en sus obras, *Mis memorias* e *Historia de un alma* respectivamente, dan cuenta de esto:

Salvador Camacho Roldán:

La revolución de febrero en Francia había inaugurado el régimen de los clubes políticos compuestos por la clase popular, conocida allí con el nombre de Cuarto Estado, y por imitación, como sucede con todos los grandes movimientos del espíritu humano, se había iniciado entre nosotros.<sup>60</sup>

José María Samper:

Y como entonces [1848] estaba de moda la república francesa, por todas partes, entre nosotros, se veía la misma divisa de la revolución francesa: Libertad, Igualdad, Fraternidad.<sup>61</sup>

<sup>59</sup> Samper, J. M. *Historia de un alma*. Op. cit. Págs. 135-136.

<sup>60</sup> Camacho R., S. *Mis Memorias*. Op. cit. p. 108.

<sup>61</sup> Samper, J. M. *Historia de un alma*. Op. cit. p. 229-230.

Ambos, cuando dicen “nosotros” se refieren a la juventud ilustrada que pertenecía a las Sociedades Democráticas, con lo cual, tiene perfecta cabida la afirmación que sobre ellos hace el historiador Alirio Gómez Picon cuando dice que se trataba de “[...] jóvenes que habían resuelto intervenir en la contienda [política] estimulados por los vientos renovadores, libros y papeles que llegaban de Europa y que eran devorados con ansiedad en todos los círculos intelectuales.”<sup>62</sup>

Ya en 1850, en pleno movimiento artesano, la Sociedad Democrática de Artesanos de Bogotá, bajo la instrucción de los jóvenes intelectuales como José María Samper y Salvador Camacho Roldán, se ve profundamente permeada por las ideas románticas venidas de Francia, esto lo podemos ver en la publicación de *El Demócrata, periódico de la Sociedad de Artesano*, donde, bajo el título de *la prensa opositorista*, dicen lo siguiente:

El grado de civilización de un país, su moralidad, sus costumbres, i en una palabra el estado de progreso o de atraso en que se halla se mide en los países extranjeros por las producciones de la prensa de ese mismo país, o por las noticias que transmiten los viajeros. Así para juzgar de la cultura e ilustración de la Francia,

<sup>62</sup> Gómez, Picon. *El Golpe Militar del 17 de abril de 1854*. Bogotá: Editorial Kelly, 1972. p. 45

bastará leer los escritos de Chateaubriand, de Lamartine, de Thiers, de Montalambert i de tantos jénios sublimes que han sido u son la honra i ornato de ese pueblo feliz.<sup>63</sup>

El artículo es firmado por J.M.S. (José María Samper), para entonces miembro e instructor de la Sociedad Democrática, con lo cual, podemos dar cuenta que las influencias del romanticismo francés que había recibido en 1843, como lo demostramos anteriormente, formaron en él un discurso que compartió e impartió entre los artesanos durante su membrecía en la Democrática.

Aunque ya se trataba de un romanticismo más político y social que literario, este último aspecto del Romanticismo no desapareció entre los artesanos; así, en el mismo año de 1850, en el apartado de “Literatura” de *El Demócrata*, se publican escritos desde poemas, hasta pequeños relatos donde se hacen patentes distintos elementos románticos, un par de ejemplos:

### V

Grande es mi patria i digna de sus hijos...  
Vedla dormir en medio de los mares,  
Rodeada de montañas seculares  
Rica de frutos, varia de estación.  
Mirad también al pie de sus colinas

<sup>63</sup> J.M.S., *La prensa opositora*, 2o artículo. El Demócrata, periódico de la Sociedad de Artesanos. Trim. I Bogotá 19 de mayo de 1850. Num. 2.

O en la altura, al brillar sus horizontes,  
A CÉSPEDES - sacando de los montes  
La fecundante mies de la creación.<sup>64</sup>

En estos versos vemos el enaltecimiento de la patria desde la exaltación de la naturaleza y de la gloria de sus héroes próceres de la independencia, ambos elementos absolutamente románticos. Incluso, al leer estos versos se nos viene a la cabeza *La Victoria de Junín*, que citamos más arriba. Ahora, otra expresión romántica, ya a partir de los sentimientos tan propios de la subjetividad del hombre, la vemos en otro escrito publicado en el mismo apartado de “Literatura” en el número 5 de *El Demócrata*:

- Metrófilo ¿por qué no escribes?  
Todos tus amigos notamos i aun censuramos la apatía o abandono en que has caído. Ha mucho tiempo que no vemos una producción tuya: que no ve la luz pública un romance en honor de un héroe; una cancioncita patriótica, un madrigal tierno i amoroso que conmueva a las damas; pero ni aun la triste i lamentable elegía que con frecuencia aparece de tu pluma. ¿Por qué has descuidado el culto de las nueve hermanas?... [...]

I esto que te refiero Arístides, pasaba en la época dorada de la romántica Bogotá, cuando no causaba espanto, ni se juzgaba por crimen la sincera i

<sup>64</sup> Pereira Gamba, Próspero. *Mi patria científica*. El Demócrata, periódico de la Sociedad de Artesanos. Bogotá 20 de abril de 1850. *Ibid.* p. 3

honesta declaratoria de un enamorado mancebo que amaba con transporte, i respetaba los vínculos sagrados de la naturaleza [...]<sup>65</sup>

Otro elemento que resulta importante resaltar en el movimiento artesano es el religioso. A diferencia de las posiciones que pudieron haberse soportado desde la Vieja Europa, donde el alejamiento de la religión, por parte de la intelectualidad romántica, parecía ser una constante, en la Nueva Granada aquello lucía impensable. Así fue como el Romanticismo de los artesanos posó con un claro componente religioso, al decir de ellos mismos: su consistencia estaba determinada por la nación, los principios de igualdad, libertad y fraternidad, y la religión; y eran estos los componentes que, en sus palabras, conformaban el partido liberal de la época:

Cumplir la voluntad de la Nación, segun los principios republicanos, es haber el *bien nacional* [...] Todo esto nos dice que el partido liberal ama a la religion cristiana, respeta sus dogmas, preceptos y ceremonias, acata a sus sacerdotes i entiende y comprende cual fué la divina mision del Hombre-Dios. [...] Todo esto nos dice que el partido liberal quiere la

igualdad, la libertad i la fraternidad<sup>66</sup>

Es inevitable señalar la evidente contradicción que subyace en la anterior cita, en principio el partido liberal se ha reconocido, si bien no como ateo, sí por su alejamiento de la religión. El liberalismo originario, antepone la libertad, la igualdad, el orden civil, en fin, a la religión, incluso, cuando encontramos cabida para el asunto religioso dentro del liberalismo, este se plantea más cercano a las versiones del cristianismo desarrolladas desde el luteranismo, el calvinismo, y en general del protestantismo; pues ni el ánimo de acumulación que se plantea desde el sistema de capitales, ni la idea de interés, ni mucho menos la concepción de una ley de los hombres que antecede a la divina, es posible en el catolicismo romano.

La contradicción podría prolongarse cuando se toman otros aspectos. Por ejemplo, el asunto del libre cambio, o el papel del Estado en la economía, o la idea de una economía de mercado; sin embargo, aquello no puede más que lucir contradictorio, pues el Romanticismo americano, y en particular el neogranadino, que es el que desarrollamos en esta modesta investigación, difiere substancialmente de los desarrollos europeos.

<sup>65</sup> Literatura. *No hai estimulo*. El Demócrata, periódico de la Sociedad de Artesanos. Trim. I Bogotá 9 de junio de 1850 Num.5 p. 3

<sup>66</sup> Lascario. *cuestiones de interés nacional-Cuestiones de interes de partido*. El Demócrata, periódico de la Sociedad de Artesanos. Trim. I Bogotá, 2 de junio de 1850. Num.4

## Conclusión

El Romanticismo literario que se desarrolló ampliamente en Europa, y que llegó a la América inmersa en el proceso independentista, cobró un radical y vertiginoso viraje; las obras europeas dieron paso a creaciones como las que referimos anteriormente, y estas a su vez, daban cuenta de otras situaciones y realidades que denotaban y acotaban distintos rasgos culturales, funcionaban como herramientas de propaganda con el fin de incentivar un sentimiento patriótico a partir de la exaltación de los héroes de la patria, especialmente desde la poesía, mientras el Romanticismo costumbrista que se desarrolló en la segunda mitad del siglo se expresó por medio de obras literarias como novelas o cuadros de costumbres; la idea de una sociedad que aún tenía rasgos y costumbres vinculadas al antiguo régimen, impulsaba esta necesidad de cohesión nacional, de creación de lo propio y dejar atrás el pasado colonial.

Es en este punto que debemos recalcar una diferencia sustancial entre el movimiento romántico neogranadino decimonónico y el europeo, y es que, mientras que el segundo propendió por una nueva propuesta de sociedad, el primero, en particular el que se desarrolló entre los artesanos, parecía más apegado a la tradición. Para decirlo con mayor insolencia, el Romanticismo del movimiento artesano

parecía antiliberal, aunque entre ellos los términos románticos y modernos como “pueblo”, “libertad” y “patria” eran recurrentes, y se volvieron parte del panorama gracias al uso continuo que de estos empezaron a hacer en la prensa; en este lenguaje aparentemente liberal, se camuflaba un conservadurismo que añoraba los tiempos en que los productos artesanales no eran reemplazados por las importaciones industriales, y cuando se protegía la producción nacional, es decir, un tiempo antes del librecambio y la industrialización: durante el feudalismo.

En este aspecto podríamos señalar una ruptura entre los artesanos y los jóvenes intelectuales que se ocuparon de su instrucción en las Sociedades Democráticas, pues estos últimos no tenían el mismo interés en un proteccionismo casi feudal como sí lo tenían en el liberalismo económico y político, y es probable que esta haya sido una de las razones por las que la juventud ilustrada se separara de los artesanos y formara la Escuela Republicana.

## Bibliografía

### Fuentes primarias

*El Labrador i Artesano*. 1838-1839

*El Demócrata. Periódico de la Sociedad de Artesanos*. 1850

Camacho Roldán, Salvador. *Mis Memorias*. Bogotá: Editorial A B C , 1946.

Cordovez Moure, José María. *Reminiscencias de Santafe y Bogotá*. Bogotá: Carlos Valencia Editores, 1978.

Díaz, Eugenio. *Manuela: Novela de costumbres colombianas*. Vol. I. Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 1889.

Lleras, Lorenzo M. *Ocios Poéticos*. Bogotá: Imprenta de Echeverría Hermanos , 1863.

Olmedo, José Joaquín. *La victoria de Junín*, canto a Bolívar. 1825

Samper, José M. *Apuntamientos para la historia política i social de la Nueva Granada. Desde 1810, i especialmente de la administración del 7 de marzo*. Bogotá: Imprenta del Neo-Granadino, 1858.

—. *Historia de un alma*. Medellín: Editorial Bedout, 1971.

Torres, Gerónimo. *Deberes domésticos, civiles, políticos, morales, y religiosos del Hombre en Sociedad*. Bogotá: J. A. Cualla., 1838.

### Fuentes Secundarias

Berlin, Isaiah. *Las raíces del romanticismo*. Londres: Edición Henry Hardy, 1999.

Carilla, Emilio. *El romanticismo en la América hispánica*. Madrid: Editorial Gredos, 1975.

Colmenares, German. *Partidos Políticos y Clases Sociales*. Medellín: La Carreta Editores, 2008.

Ergang, Robert. *Europe: From de Renaissance to Waterloo*. Boston: D.C. Heath and Company, 1954.

Escobar Arronis, José. «Ilustración, romanticismo, modernidad.» *Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes*. 2010. [http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/ilustracin-romanticismo-modernidad-0/html/009a7f5c-82b2-11df-acc7-002185ce6064\\_3.html](http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/ilustracin-romanticismo-modernidad-0/html/009a7f5c-82b2-11df-acc7-002185ce6064_3.html) (último acceso: 28 de Octubre de 2015).

Escobar R., Carmen. *La revolución liberal y la protesta del artesanado*. Bogotá: Ediciones Fondo Editorial Suramericana, 1990.

García Valencia, Abel. *El Profesor de Literatura*. Medellín: L. Vieco e Hijas Ltda., 1995.

Gómez, Picon. *El Golpe Militar del 17 de abril de 1854*. Bogotá: Editorial Kelly, 1972.

Gras Balaguer, Menene. *El Romanticismo*. Barcelona: Montesinos, 1988.

Gutiérrez S., Francisco. *Curso y discurso del movimiento plebeyo 1849/1854*. Bogotá: El Áncora Editores, 1995.

Heine, Heinrich. *The romantic School*. New York: Henry Holt and Company, 1882.

Hobsbawm, Eric. *La Era de la Revolución 1789-1848*. Barcelona: CRÍTICA, 2011.

Jaramillo U., Jaime. *La personalidad histórica de Colombia y otros ensayos*. Bogotá: Editorial Andes, 1977.

Orjuela, Héctor. *Historia crítica de la literatura en Colombia*. Vol. II. Bogotá: Editora Guadalupe S.A., 2009.

Pastor, Mirialba. *Romanticismo francés*. México D.F: Universidad Nacional Autónoma de México, 2010.

Sowell, David. *Artesanos y política en Bogotá*. Bogotá: Ediciones Pensamiento Crítico; Editorial Círculo de Literatura Alternativa, 2006.

Vargas, Gustavo. *Colombia 1854: Melo, los artesanos y el socialismo*. Editorial la Oveja Negra, 1972.

Várnagy, Tomás. «El pensamiento político de Jhon Locke y el surgimiento del liberalismo.» En *Filosofía política moderna. De Hobbes a Marx*, de Atilio A. Boron, 41-76. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales-CLACSO, Editorial Universitaria de Buenos Aires-EUDEBA, 2000.



## **The critical commitment of philosophy. On Marcuse's critical project**

### ***El compromiso crítico de la filosofía. Sobre el proyecto crítico de Marcuse***

“Recibido el 26 de abril, aceptado el 10 de mayo de 2017.”

Mauricio García Echeverri\*

#### **Abstract**

The present essay is not intended to be something new about Herbert Marcuse. As a personal exercise to clarify concepts, its aim is to provide an overview of Marcuse's conception, based especially from his book *One-Dimensional Man*, about an advanced industrial society and how our thinking is being more and more rooted in what social elites want us to believe. At the same time, the article provides a basis to think this problem in an increasing posmodern society that is forgetting the most important critical authors of 20th century and its main preoccupation: the identity between subject and society.

**Keywords:** Marcuse, critical theory, technological rationality, repression, negative thinking.

---

\* Graduated from Instituto de Filosofía, Universidad de Antioquia.

## Resumen

El presente ensayo no tiene ninguna intención de ser algo novedoso sobre Herbert Marcuse. Como ejercicio personal de clarificar ciertos conceptos, su propósito es dar un panorama sobre la concepción de Marcuse, basada especialmente en su libro *El hombre unidimensional*, acerca de una sociedad industrial avanzada y cómo nuestro pensamiento está cada vez más enraizado en lo que las élites quieren que creamos. Al mismo tiempo, el artículo da bases para pensar este problema en una creciente sociedad posmoderna que está olvidando los autores críticos más importantes del siglo XX y una de sus máximas preocupaciones: ¿cuál es la identidad entre sujeto y sociedad?

**Palabras clave:** Marcuse, teoría crítica, racionalidad tecnológica, represión, pensamiento negativo.

## Introduction

For Marcuse, individual liberty is reached when the productive apparatus is organized and centralized not by the social forces of the advanced industrial societies, but by a state that considers that autonomy is the base of a life that has to be guided by the own thinking of the subject. This will suppose the end of technological rationality, that is to say, the end of the establishment of living standards and judgment that make people act with an entire submission to the social apparatus; an apparatus that “imposes its economic and political requirements for defense and expansion on labor

time and freetime, on the material and intellectual culture”<sup>1</sup>

This is why for Marcuse liberty has to be reconceptualized. It can not be established in the same way as it was posed, for example, in 18th century with french enlightenment. Although it was a political view of human freedom, the circumstances and the power of technology over the individual are too far different from 18th century. As a hegelian, Marcuse’s view about freedom is negative. The negative terms that allow acting as a counter part of politics and economy is the path to liberation, which implies that positivity has to be rejected. However, this is one of the main problems of modern societies. Here

---

<sup>1</sup> Marcuse, Herbert. *One dimensional man. Studies in the ideology of advanced insutrial society*. New York: Routledge. 2002, p.5

the question is posed: How can the subject, as an alienated person, reject positivity?

Before arriving to the argument of Marcuse about how positive thinking can be rejected, we must, first of all, try to understand the ways in which that positivity is rooted in our thinking. For the German author, the implanting of material and intellectual needs is the way in which we are increasingly controlled, we think about ourselves as free subjects that can go to the market and establish what we want to do. However, one aspect of advanced industrial societies is that of a high degree of repression. It's the kind of repression that makes us see that we are happy, that we believe that our thoughts are an individual construction of our reason and desires, but hides the imposition of social interests. False needs, being these the so called gadgets, ideas about art and culture, conceptions and transformations of our bodies, in general everything that is stated as the material and intellectual excedent of capital, is the new way of repression.

Since Freud's psychoanalysis, repression is seen as an indispensable way of acting to the maintenance of culture. To appease one part of our dual nature, Eros and Thanatos, is essential to a harmonious life between men. Notwithstanding Marcuse's affinity with Freud's ideas, he saw another level of repression. Is in order to ideological

circumstances that this concept has to be understood; it's history and human interaction the ones that create repression, and not always our human nature. In an aggressive society, repression refers to the fact that social impositions upon our lives makes us believe that the relationship with the environment is true. This was possible in previous stages of society, for example that one established by German Romanticism, in which social impositions were not so strong; this is why the subject could see with suspicion the political apparatus and stayed against it.

Marcuse is against those who think that the concept of ideology hides a conspiracy or an illusion of the world. If this is true, that would remind us the rationality of industrial societies; but for Marcuse, social impositions are so strong, that the way of living is not an illusion; is something that we believe in, that we think is true. The reminding of the irrational rationality of technological progress is true.

Technological progress, the new way of control, shows the contradiction of this society. But this contradiction is assumed by human beings as a non contradiction. They think that social antagonisms are over and that there is no need to struggle against misery, injustice, poverty, bad education, and so on. Things are like this because we believe that the system is abolishing them. Now, we are

confronted with a social apparatus that puts us in a stage in which we think about ourselves according to our possessions, “the term introjection perhaps no longer describes the way in which the individual by himself reproduces and perpetuates the external controls exercised by his society. Introjection suggests a variety of relatively spontaneous processes by which a Self (Ego) transposes the outer into the inner”<sup>2</sup>. When this introjection, or mimesis, is our life style, we no longer accept other life styles. We no longer accept qualitatively changes, but we see our lives according to quantitative conditions, such as possessions or the attempt to size experiences and feelings like love and hate.

### **The closing of the political universe**

One question raises at the moment of posing the structure of alienated individual thinking: What is the social structure in which those people exist? Related to the political stage, the new society is for Marcuse the union between Welfare and Warfare state. In the new way of doing politics, economic power is held by private corporations, with an executive power more and more controlled by an elite, although not directly, but with its economic force able to buy the political class. As it was stated by the american

sociologist Charles Wright Mills<sup>3</sup>, the state, the corporations and the army were the modern institutions that ruled other institutions, such as the family, universities, church, and so on. The political universe is also an ideological stage in which we believe we are free to elect our servants; but they were already elected by an economic power in which we do not have any chance to participate.

A welfare and warfare state was one of the consequences of the first part of 20th century wars. In the Frankfurt School, the state is seen from the analysis of Friedrich Pollock, especially during the period of post World War II, with his essay about state capitalism. Either in his condition of democratic or totalitarian, the basic about state capitalism is that the market is deposed of his controller function, in order to be a function of the state, through a general plan that manages the actions of consumers. Its objective is to increase the benefits of those who have influence in the general plan. “No state capitalistic government can or will dispense with the profit motive, for two reasons. First, elimination of the profit motive would destroy the character of the entire system, and second, in many respects the profit motive remains as an efficient

---

<sup>2</sup> *Ibid.*, p.12

---

<sup>3</sup> Mills, C.W. *The power elite*. United States: Oxford University Press, 2000.

incentive"<sup>4</sup>. No matter if the state has a stronger power in the economic order of society, or that the welfare state represented benefits for everyone; the state was not autonomous; more than that, the aforementioned elite hoarded the political sphere. Moreover, as it was established recently by the french economist Thomas Piketty<sup>5</sup>, between 1970 and 1980, there was a growth deceleration, specially demographic, a movement in privatization and transference of public wealth to private wealth, and the recovery of real estate and stock exchanges actives, has led to an advent of certain social elites that hoarded the public power.

In that order of ideas, state capitalism, based on welfare and warfare institutions, do not tolerate, according to Pollock, a high degree on the standard of living to the masses. The democratic state is, of course, more susceptible to this; but in his nature there is the possibility for totalitarianism. Capitalist economy, with a reserve army, that is to say, unemployment, cannot be maintained in peace. Creating the conditions of welfare is, at the same time, conditioning people to war.

In order to understand the political universe of capitalist society,

---

<sup>4</sup> Pollock, Friedrich, *State capitalism: its possibilities and limitations. The essential Frankfurt School Reader*. New York: The Continuum Publishing Company, 1990.

<sup>5</sup> Piketty, Thomas, *El capital en el siglo XXI*. México: Fondo de Cultura Económica, 2015

Marcuse resort to the marxian analysis that contemplates the production apparatus as the one that creates the technical rationality. This technical rationality is shown not only in factories, tools and the exploitation of resources, but also in labor time. In order to achieve human freedom, socialist society proposes that those immediate producers should manage the productive apparatus. It is not the nationalization or the socialization the way to break the technological structure, the end of the existing social structure implies an alienation of the laboring classes from the universe.

To understand this transformation, Marcuse actualizes the marxian concept of labor. Mechanization reduces physical energy expended in labor. To Marx, workers are exploited under conditions in which private corporations of surplus value is joined with the appropriation of physical energy that is expended under subhuman conditions. Despite the technological advances made by social forces, 20<sup>th</sup> century labor is not so different, in relation to human conditions. Given that Marcuse's thesis is the one dimensionality of thinking and behavior, labor time serves to the process of standardization that makes the new working class does not sees it as a denial of their society. 19<sup>th</sup> century working class, according to marxian theory, was the negation of the society; his class consciousness stand against ca-

pitalist consciousness. "The machine process in the technological universe breaks the innermost privacy of freedom and joins sexuality and labor in one unconscious, rhythmic automatism—a process which parallels the assimilation of jobs"<sup>6</sup>

Due to the labor force changed along 20th century, the blue collar labor force declines and the white collar increases. However, there are more ways to increase the level of life, which is related to the life technification, human consciousness is not related as a member of a specific class. Because there is no longer an identification of the professional with some sort of autonomy, it is more difficult to create a negative force that goes against the enslavement forces. As a marxist, Marcuse believed that the new technological circumstances that determined the production were transforming human consciousness and putting it into a state of total alienation of autonomous thinking.

Concerning the relation between workers and machines, Marcuse pointed out the following. According to Marx, it was human labor force the one that created surplus value; from here is where the antagonism between the alienated laborers and the owners of modes of production comes. But in 20th century, Marcuse's arguments pointed out that it is not the labor force

that creates surplus value; it is the machine. That is why, in order to know what is the cost of production, there is no need to measure work, but just to measure the equipment utilization. However, if industrialization was determined by the measurement of job, what happened with the institutions that created it? The institutions that created the technological progress are of course changing, but with this change, the conscience of human beings is at the same time being transformed, with the condition that we no longer perceive that it changes. In this way the change of consciousness can not be understood if there is not consideration of the changes in the societal existence. This conscience, as the manifestation of bourgeois morality, requires the appeasement of our intellectual and body pleasures. Social existence is prior to our existence; but is also the limit of our thinking. But as a social change, it could not be developed without the interference of the people who hoarded the political universe.

The new organizers lose any kind of responsibility for his ownership of the modes of production. They are a minority increasingly bigger in the relation capital/ingress. As the new class of administrators are not determined in the same way as the others (right now called the 99%) by the unidimensionality of thinking. Rather than a capitalist, they are bureaucrats

---

<sup>6</sup> Marcuse, Op. Cit., p. 30

that do not see the misery in which thousands of people have to live in order to exist. Politics and economy are no longer administered by the ones who were really interested in them; it is the time for technicians, planners and scientists who believed that freedom comes from the freedom of choice that they predetermined. "Egoism characterizes the aggressive tendencies of little groups of societies, and it has nothing to do with happiness of the majority"<sup>7</sup>

According to these aspects, it can be said that for Marcuse the problem is the way in which the state has been organized. It is not a vain critique of technology what Marcuse did, his critique consists in the analysis of this progress as a source of alienation by itself, as if it were build in an Orwellian world that does not allow us to see the vital principle of a real relation with others. It has to be considered the technological process as a process made in first instance by a welfare and warfare state in order to be used for its purposes.

American capitalism, for example, is a welfare state because it has the capacity to increase the life level, understood as more access to education, to better jobs, more free time, and an apparently diminution of the

gap between rich and poor. Although this is not true, this standard of living generates in human beings the one dimensionality of thinking and behavior.

The prospects of containment of change, offered by the politics of technological rationality, depend on the prospects of the Welfare state. Such a state seems capable of raising the standard of administered living; a capability inherent in all advanced insutrial societies where the streamlined technical apparatus [...] depends for it's functioning on the intensified development and expansive of productivity<sup>8</sup>

But welfare state could not work without the coercitive system that is inherent to it. Technological progress has been created by welfare and warfare state. State that was not only in american society, but also in soviet socialism. As one of the most important theorists of 20th century marxism, Marcuse did not see stalinist socialism as the realization of freedom. Capitalism, as well as socialism, were both systems builded on the basis of a certain productive apparatus, but also on the ideology that conceives the other as the enemy.

---

<sup>7</sup> Horkheimer, Max. "Egoísmo y movimiento liberador", En: *Teoría Crítica*, Argentina: Amorrortu Editores, 1974, p.159 (author's translation)

---

<sup>8</sup> Marcuse, Op. Cit., p.52

## The conquest of the unhappy consciousness

To understand the unhappy consciousness that is held in an advanced industrial society, Marcuse refers to the difference between high culture of pre-technological society and culture created in an advanced industry society. Marcuse said: “What is happening now is not the deterioration of higher culture into mass culture but the refutation of this culture by the reality. The reality surpasses its culture. Man today can do more than the culture heroes and half-gods; he has solved many soluble problems”<sup>9</sup>

The development of conscience would be analyzed not by the interference of the state, as it was made previously, but from the space where social processes are held: culture; some contributions are necessary before Marcuse’s arguments. The distinction between high culture and mass culture was one of the principal topics of Frankfurt School, especially in Adorno and his 1947 essay with Max Horkheimer called Cultural industry. For all of them, the discussion was not about making a difference of what culture is and what is not; and was not, as many people think, to create an elite culture just enjoyable for the bourgeoisie<sup>10</sup>. Because they were

writing in fascist time (remember that for them, american mass culture had related aspects of authoritarian conditions of german fascism<sup>11</sup>) and culture was a problem because they saw in it certain mechanisms of oppression. The maintenance of culture implies, in its dynamic conception, to be seen as a fire imposition of a physic coaction on peoples mind. His legitimate maintenance is held in the family, school, church and the state. Authority, in Marcuse’s case, the technological rationality, is the way in which people think they are free, but in fact they are just free to obey what social elites say to them what is to be obeyed.

In Marcuse’s thought, Freud’s psychoanalytic theory and its two principles, reality and pleasure, give the base to understand the state of the unhappy consciousness. Reality

---

of Adorno’s Aesthetic Theory, the New Left believed that it was going to be a leftist aesthetic. However, that would be impossible, insofar as Adorno was opposed to that aesthetic, represented by soviet realism. For a discussion about this, see: Adorno et al. *Aesthetic and Politics. Afterword by Fredric Jameson*. New York: Verso, 2010

<sup>11</sup> “Today, tragedy has vanished in the nothingness of that false identity of society and subject, whose horror still brights fleetingly in the empty appearance of the tragic. But the miracle of the integration, the permanent act of grace of the one who has the power to welcome the one who does not stand against any resistance and swallows its own reluctance, signifies fascism” In: Adorno & Horkheimer. *La Industria cultural*. Madrid: Akal, 2007, p. 167 (author’s translation)

---

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 60

<sup>10</sup> For example, with the postumous publication

principle, like the determinations of politics, economy, production, etc., has been imposed over culture, that is to say, over the libidinal nexus of the subjects. Immediacy between them has been lost, making our consciousness mediated by those determinations. In capitalist societies, the world of the metaphysical subtleties, which to the eyes of a one-dimensional man is posed as a social structure, is able to fix even our thoughts. Western high culture was built into a feudal and romantic world vision, remote of the influence of industrialization, business and the productive system. Romantic novels, for example, used images of people who were distanced even from their world. As in Schiller's drama and poetry, the visions about the romantic hero gave to the reader another dimension of reality. It was not intended to be fiction, but it was a construction of the reality principle led by the pleasure principle; in the artist case it was the role of imagination that gives the possibility to reconcile our reason with our happiness, reality with the subject, the one that led the construction of the work of art.<sup>12</sup> In the case of the young Raskolnikov of Dostoyevky's *Crime and Punishment*, the inner struggle for his own subsistence and to determine who knew about the crime, was a job for himself; there was no self-help

book that said to him how to commit a suicide without nobody realizing it. In spite of the level of life of 17<sup>th</sup> and 18<sup>th</sup> centuries, reality was not above the aesthetic dimension, and the artists knew it. For Marcuse, artistic alienation makes reference to the conscious power to transcend social positivity.

What makes 20<sup>th</sup> century high culture is the manifestation of the same things that happens in society. It is not alienated art, but positive art. Even places where that art is represented is different from romantic places. Theaters, temples, cathedrals, were places where people could experience a totally different dimension of the one that manifest to themselves every day. Architecture, for Adorno and Horkheimer in "The cultural industry", is based upon the fact that cities have to be built in order to benefit the productive apparatus; houses and factories are not even planned, they are just built in order to guarantee specific economic benefits. Making a difference with certain types of artistic manifestations, Marcuse, who has a debt with Adorno's aesthetic theory, pointed out the importance of alienated art. His main function is to be opposed to the positive aspects of society. Art has to be negative; it has to demonstrate how our pleasure principle can stand against the reality principle. But it is not just to stand against; it is to try to reconcile both principles, because in that way we can experience a return

---

<sup>12</sup> See: Marcuse, *Eros and Civilization*, chapter VII.

to the repressed. Artistic imagination gives us an unconscious memory of the lost path of liberation. In a state of affairs in which there is no liberty, art puts an image of a free man. Surrealism, in the case of Eros and Civilization, with the psychoanalytical images of man, gives us a political interpretation of the Oedipus complex; but not as Freud's conception of the submission of the son to the father, but rather is the image of the son who can fight and destroy the authority.

However, technological rationality, with the cultural industry, has permeated artistic manifestation. Romantic art is, of course, not even available; its time has passed. But advanced industrial societies have not created a new type of art according to the new circumstances. For Marcuse there is no possibility for the Great Refusal that was stated by Marcuse in *Eros and Civilization*. This refusal, stated by surrealism, is the protest against an unnecessary repression; is the prospect of a life without anguish. Art is no longer the negation of society but only the ideological manifestation of the welfare and warfare state. An unconscious manifestation which people assume as true. Positive art is totally opposed to sublimation. The images created by sublimated oeuvres d'art are useful because they represent to the audience the negative part of society. However, the negation does not intend to reconcile people with

his reality principle avoiding the internal contradiction of Eros and Thanatos, sublimation is referred not just to an astonishing art representation; it is rather that pleasure principle that stands upon reality principle<sup>13</sup>. What makes this argument strength enough to be taken into account is that the artistic sublimation is a phenomenon that plays with our instincts, that is to say, with the way of living. Although the discussion is in the aesthetic realm, for the Frankfurt School there is an influence of technological progress into artistic manifestations. The social apparatus creates a dimension in which human activities are reduced and in which pleasures are reduced too. Instinctual experience is, by consequence, reduced but not withstanding, has to be relocalized. This relocalization is put in terms of sexual experience, but not as an erotic experience. It is clear, since Freud, that erotic relationships are different from sexual relations, whose purpose is just sexual satisfaction or reproduction. As long as the latter is just the accomplishment of partial impulses, erotism refers to a wide range of impulses that include not only sexuality, but also the gratification of good life. This is why

Diminishing erotic and intensifying sexual energy, the technological reality limits the scope of sublimation. It

---

<sup>13</sup> See: Horkheimer, Authority and family.

also reduces the need for sublimation: In the mental apparatus, the tension between that which is desired and that which is permitted seems considerably lowered, and the Reality Principle no longer seems to require a sweeping and painful transformation of instinctual needs. The individual must adapt himself to a world which does not seem demand the denial of his innermost needs- a world which is not essentially hostile<sup>14</sup>.

This adaptation of the individual into the reality principle that is imposed on him, presupposes the rejection of the possibility of his own pleasure principle.

This unconscious rejection is used for political mobilization. People are seen, not as the modern subject, but as a subject used for political purposes. It is the individual more a neurotic person than an individual struggling with Eros and Thanatos. The neurotic personality<sup>15</sup> is formed by the controlled desublimation product of the social apparatus. This is why, as Marx pointed out, people tend to find themselves as consumers of the productive apparatus and not trying to resolve the inner conflicts of humans. In this transfer, that is to say, to give to external factors what has to be resolved internally, the social apparatus assumes the role of a moral agent;

---

<sup>14</sup> Marcuse, *One-dimensional man*, op.cit, p.77

<sup>15</sup> See: *Eros and Civilization*, chapter 10.

our conscience is in this way reified. Our world representations are based in things and not in what human beings are. It's just the general necessity of things. Because reified conscience is not longer autonomous conscience, responsibility of our actions decreases and we think that what we are doing corresponds to a social manifestation and not to an individual subjectivity. This is why we no longer feel guilty for our actions. "Today, the mark of ideologies is rather the absence of this autonomy than the fraud of its pretension. With the crisis of bourgeois society, the same concept of ideology seems to lost its object"<sup>16</sup>

### **The historical commitment of philosophy**

Insofar the ideological problem is whether we can know what is true or not, what is happiness and what is an imposed happiness; the conflict appears at a philosophical level of what is real and what it seems to be real. To Marcuse, this philosophical question is evident since platonic dialectic and Aristotle's formal logic. In ancient Greek philosophy, reason is the cognitive faculty to determine what is truth and false, being this contraposition the conditions of Being and Reality. As man would be able to

---

<sup>16</sup> Adorno, Theodor, "Contribución a la doctrina de las ideologías", En: *Escritos sociológicos I*. Madrid: Akal, 2004, p. 443 (author's translation)

act according to what is real, he would be acting pursuant to what is true. The problem is not just at an epistemological level, it is clear how since greek philosophy, epistemology and ethics were part of the same problem, that of man and how he can develop his own faculties involved in certain space-time conditions. Epistemology cannot stay apart from ethics. Those who think that philosophy is just a mere reflection on what are ideas, suffer from the same trivialization of those who are embedded in the cultural industry standards: they are afraid of knowing what they are.

However, more than giving an erudite analysis of greek philosophy, what Marcuse tries to develop, since the origins of greek philosophy, is how human thought is determined by dualities; a duality that the same thinking has to resolve. This is why the ontological categories, like truth, falseness, being, nothingness, reality, reason, and so on, are the ones who build human beings forms. "Philosophy originates in dialectics, its universe of discourse responds to the facts of an antagonist reality"<sup>17</sup> No matter the historical gap between Marcuse and ancient philosophy, what is clear is the dialectic conception of philosophy; conception that is going to be developed by Marcuse according, not just to Plato's dialectic, but more from Hegel's conception of what is real

<sup>17</sup> Marcuse, *One-dimensional man*. Op.cit., p.130

Although Marcuse explores his ideas since the greeks, what is also clear for him is that he is not wanting to give an scholar account of Plato and Aristotle. What he wants to make clear is that no matter the historical gap, philosophy is to have a compromise with what is truth; and in that case, the more simple epistemological fact shows us that truth cannot be discovered just by the use of our senses. If this would be the case, advanced industrial societies would not have any kind of repression; it would be so evident for us the one-dimensionality of thought and behavior, that nobody would accept his own repression. However, that is not the case. In this order of ideas, the rejection of positivism is at the same time the confidence on our reason and in metaphysics. How can something really important as our liberty be explained just from experience? Did not Descartes metaphysics show us the importance of skepticism and self-reflection? In explaining ancient philosophy, Marcuse tries to link it with modernity, which is the stage of consciousness in which individuality can develop itself with the dialectic relation with the universality. "Conscience is aware of itself as thought, and knows that my thought is for me the only thing that is binding"<sup>18</sup> Philosophy is the believe that the own thought

<sup>18</sup> Hegel, *Philosophy of right*. New York: Prometheus books, 1996, p.130.

is capable, from a critical judgement, to understand the true content of reality. Philosopher is not a person who stands against his reality and rejects an specific position on it; he is not a person who is always in the pejorative world of ideas, on the contrary, philosopher is the one who wants to know how can reality has a rational basis, and with this knowledge create a good life for him and for the others. This is the concrete problem of philosophy. However, as history has shown us, are not philosophical values the ones who govern reality; conversely the power of a surplus-repressed civilization was imposed upon them. In Plato and Aristotle philosophy, the problem is stated in their conception about movement, of what is in potentiality and actuality, as a manifestation of Being. That is why "The philosophic quest proceed from the finite world to the construction of a reality which is not subject to the painful difference between potentiality and actuality, which has mastered its negativity and is complete and independent in itself-free"<sup>19</sup>

Despite the great effort that philosophy has made to introduce his philosophic value of reason into the world, it is not the convergence between Reason and Liberty what makes a society a rational organization. As we have shown, technological ratio-

nality, the imposition of standards of living and acting, is the type of rationality imposed on advanced industrial societies; a society based in an excessive production of what we do not really need, but we think that we do. This is why Marcuse called it technological rationality. We think our world based on a technique, in how can we produce more and more; but not because we really want to produce, but because we need to have a role in our society. It has not to follow our dreams the purpose of capitalist societies, because, insofar as dreaming is a free human activity, our freedom depends of external conditions; those of the imposed necessities.

Marcuse is not just one of the great thinkers of 20<sup>th</sup> century that the nervous, fearful and an ignorant post-modernity educational system is trying to forget; he is also a romantic thinker who believed in immediate human relations; those who do not need a market between them to be "real" relations. The commodity production has made this. In this order, the new human needs are those who establish in first instance human thought, and then is the development of the latter. This is the commitment of philosophy. Our thinking has to be developed in order to establish a state of affairs in which men no longer need to spend an anguish life in the realm of necessity. If this is the case, truth, as a concept, would be realized in a true human existence,

---

<sup>19</sup> Marcuse, *Op. Cit.*, p. 131

that of a real universality. Philosophy think about a world in which human beings could be equal, denying the actual equality.

With the problem of universality, Marcuse returns to Hegel's approach in which thought should not be alien to his object. Although there is a rejection of formal logic, what Marcuse's dialectic requires is a logic system that allows it to move into the laws of the Real, of concrete. But these forces, laws, tendencies, elements, are developed in their inner oppositions. Marcuse saw the solution that Marx gave to the problem of Hegel's dialectic: too much idealism. Insofar as experience is presented to the individual as a false experience, that is to say, as an objectivity that hides its causes, the development of things, history, has to be understood as a men practice. A practice understood not in terms of productivity that is to Marcuse the way in which this term is understood in 20<sup>th</sup> century capitalist society. As an intellectual and material activity, practice begins from the data of experience but goes deeper and put that experience in the colander of a dialectical thought that understands the different dualities in which experience resides. Once human thought notices this, reason becomes not only historic reason, but also the negation of the established order. Thereby, "the idea of reason pertains to the move-

ment of thought and of action. It is a theoretical and a practical energy"<sup>20</sup>.

Marcuse believed that universals cannot be understandable without the whole they belong to. That is why such analysis requires the understanding of that whole. As it was stated before, this is not only on behalf of philosophical thinking; it is also on behalf of those people on which universals act. "If philosophy does not comprehend these processes of translation and identifications as societal processes, as a mutilation of the mind (and the body) inflicted upon the individuals, their society- Philosophy struggle only with the ghost of the substance which it wishes to demystify. The mystifying character adheres, not to the concepts of mind, self, consciousness, etc. but rather to their behavioral translation"<sup>21</sup> In this translation, social analysis have to take into account Marcuse's concept of Real. If the analysis of universals begins from the presupposition that these concepts could be understood as modes of actual behavior, it falls in the mistake that actual behavior is the real one, and consequently the appearance that irrational is rational. In this sense, philosophy is not just merely the interpretation of the world; it is, as it was established by Marx on his "Theses on Feuerbach", the assumption that the actual conditions have to be changed.

<sup>20</sup> *Ibid.* p.146.

<sup>21</sup> *Ibid.*, p.208.

That is philosophy's commitment; commitment that is guided by the concept of liberty, that presupposes real possibilities of a qualitative change. It is the real possibility of liberation. It is not what commonly people think about utopia, a mere illusion. No. We cannot reject the historical changes that are upon our eyes. Qualitative changes, which presuppose a change in the social productive apparatus, a reduction of unnecessary repression, it's at the same time the change of human behavior. The construction of a new life implies the construction of a new sensibility. As an aesthetic dimension, this construction is not an aesthetic sensibility that stagnates himself in a positivist appreciation of the world. As is stated in *Eros and Civilization*, especially in the chapter the aesthetic dimension, the new sensibility is a political factor, like in Schiller's *On the aesthetic education of man*. The assumption that man has impulses which go beyond direct sexuality implies that erotic impulses are the ones that can stand against aggressiveness and guilt. "Freedom, in this sense, would become the environment of an organism which is no longer capable of adapting to the competitive performances required for well-being under domination, no longer capable of tolerating his aggressiveness, brutality, and ugliness of the established way of life"<sup>22</sup>.

---

<sup>22</sup> Marcuse, Herbert, *An essay on liberation*. United States: Beacon Press, 1971, p.9.

It is the actual conformation of social institutions that made unthinkable this liberation, to the extent that mutilated individuals defend the chains that attach them to undemocratic institutions. Democratic planning serves to certain interests, hiding its totalitarian attitudes. It would be an organized, rational and fair society when the historical subject of modern societies could achieve the purpose of freedom as a real possibility. Marcuse's arguments are not in defense of philosophy by itself; philosophy is rather committed with those who were deprived of a good life. This is why our purpose is to keep fighting for utopia. Marcuse's reflection gives us the arguments to support the idea that miserable people cannot continue maintaining the actual system just because an intolerable egoism of social elites. The fight against economic, social, political, and even academic forces has to be carried out with new arguments. The New Left is right now old; it did not work. But it has to be restored. The actual experiences of Greece, Spain, and Ecuador give us the illusion of a new life. "It is [in Benjamin's words] only for the sake of those without hope that hope is given to us"<sup>23</sup>.

---

<sup>23</sup> Marcuse. *One-dimensional man*. Op.Cit., p. 261.

## Bibliography

- Adorno, Theodor. "Contribución a la doctrina de las ideologías", En: *Escritos sociológicos I*. Madrid: Akal. 2004.
- \_\_\_\_\_, Horkheimer, Max. La industria cultural. En: *Dialéctica de la Ilustración*. Madrid: Akal. 2007.
- Freud, Sigmund. *El malestar en la cultura*. Madrid: Alianza editorial. 2013.
- Hegel. *Philosophy of right*. New York: Prometheus books. 1996.
- Horkheimer, Max. *Teoría Crítica*. Buenos Aires: Amorrortu editores. 1974.
- Marcuse, Herbert. *One dimensional man*, New York: Routledge. 2002.
- \_\_\_\_\_. *Eros y Civilización*, Madrid: Editorial Seix Barral. 1971.
- \_\_\_\_\_. *Razón y Revolución. Hegel y el surgimiento de la teoría social*. Madrid: Alianza editorial. 1972.
- \_\_\_\_\_. *An essay on liberation*. United States: Beacon Press. 1971.
- \_\_\_\_\_. *Some social implications on modern technology*. 1941. [en línea] <http://www.nyu.edu/projects/nissenbaum/papers/Socialimplicationsoftechnology.pdf>
- \_\_\_\_\_. La ideología de la muerte. En: *Ensayos sobre política y cultura*. Barcelona: Planeta-Agostini., 1986, p.149-170.
- Mills, C.W. *The power elite*. United States: Oxford University Press. 2000.
- Piketty, Thomas. *El capital en el siglo XXI*. México: Fondo de Cultura Económica. 2015.
- Pollock, Friedrich. State capitalism: its possibilities and limitations. En: *The essential Frankfurt School Reader*. New York: The Continuum Publishing Company. 1990

## **Hacia una reparación integral para la población LGBTI de la comunidad wayúu en el marco del posconflicto. *Towards integral reparation for the LGBTI population of the Wayuu community in the post-conflict context***

“Recibido el 15 de abril de 2017, aceptado el 29 de mayo de 2017.”

Diego Esteban Valderrama Castellanos\*  
María Alejandra Gutiérrez Parra\*\*

### **Resumen.**

El presente texto tiene como objetivo presentar una alternativa a la reparación integral de los indígenas LGBTI víctimas del conflicto armado interno colombiano. Para ello, se mostrará cuáles son las formas de reparación reconocidas a nivel nacional e internacional, y se señalarán los modelos de acción que actualmente existen a favor de las comunidades indígenas y de la población LGBTI.

Más adelante, con base en el anterior análisis, se traerá a colación una perspectiva de reparación analizada desde el contexto de aquellos indígenas Wayúu que se reconocen como LGBTI, para, finalmente, mostrar una serie de recomendaciones que puedan implementarse durante el desarrollo del Acuerdo de Paz al interior del territorio indígena. Esto último, con el fin exclusivo de sentar un antecedente teórico que abra paso a la consolidación de un modelo de reparación particular pero idóneo a las finalidades estatales y a las finalidades

---

\*Estudiante de octavo semestre del programa de Derecho en la Universidad Católica de Colombia.

\*\* Estudiante en proceso de grado del programa de Derecho de la Universidad Externado de Colombia

propias de las víctimas que, directa o indirectamente, han sido marcadas por el flagelo de la guerra.

**Palabras claves:** reparación integral, comunidad indígena Wayúu, población LGBTI, conflicto armado, Acuerdo de Paz.

### **Abstract.**

The present text aims to present an alternative to the reparation of indigenous LGBTI victims of the Colombian internal armed conflict. To do this, this paper shows examples of the forms of reparation recognized at national and international level. Later, indicates the models of action that currently exist in favor of indigenous and LGBTI communities. In the same way, based on the latest studies, we're going a reference about reparation perspective analyzed from the context of the Wayuu indigenous people who are recognized as LGBTI.

Finally, this text shows a series of recommendations that might be applied during the development of the Agreement of Peace within the indigenous territory. The latter, with the exclusive fine of build an effective antecedent that opens the way to the consolidation of a particular model of reparation, the investigation shows the ideal one to the state about the peace and the only ones of the victims that directly or indirectly have been marked by the scourge of the war.

**Keywords:** reparation, Wayuu native community, LGBTI people, armed conflict, Peace Agreement.

### **Introducción**

El posconflicto exige el reconocimiento de nuevas realidades que a lo largo del conflicto armado colombiano han estado subyacentes a los ojos de la población por diversos factores; uno de ellos, quizá el más importante, es el resultado de la poca visibilidad que durante décadas tuvieron los sectores sociales LGBTI, así como también de la incapacidad del

Estado de llegar a regiones ubicadas en la periferia, como lo es la región de la Guajira. Así pues, el hecho de perpetuar diversas formas de violación a los derechos de las poblaciones vulnerables no ha sido una casualidad dada en el marco del conflicto sino que ha obedecido a fines puntuales de la lucha armada, y en ese sentido, la consolidación de la paz requiere la construcción de todo un modelo de reparación para las víctimas por parte del Estado,

pues “conquistar la paz no es solo un derecho de la sociedad, sino también una obligación del Estado”<sup>1</sup>.

De esta manera, el presente texto busca nutrir el debate hoy existente respecto a la forma de reparar a una población invisibilizada durante siglos, esto último a través del planteamiento de ciertos elementos que permitan consolidar una política pública que atienda a las exigencias del Derecho Internacional en materia de reparación.

En ese orden de ideas, para la elaboración del presente trabajo de investigación nos valimos de diversos elementos y diferentes herramientas metodológicas. Entre ellas se pueden contar las siguientes: trabajo de campo con un miembro de la comunidad Wayúu que ha realizado su labor en la academia como antropólogo; investigación sobre las diversas formas de reparación establecidas por el derecho internacional; contextualización de la situación actual de la comunidad LGBTI en Colombia; materialización del enfoque diferencial a favor de poblaciones indígenas con la firma del Acuerdo de Paz; problematización de las experiencias LGBTI dentro de una comunidad étnica específica – Wayúu–; y planteamiento de una serie

---

<sup>1</sup> García-Sayan, Diego. Reflexiones sobre los procesos de justicia transicional. Revista digital EJIL. 24 de octubre de 2016. Disponible en: <http://publicaciones.eafit.edu.co/index.php/ejil/article/view/4581/3847>.

de recomendaciones identificadas con base en la metodología descrita.

Antes de comenzar, es importante resaltar que este escrito supone una reflexión sobre el papel que tenemos todos los colombianos como integrantes de la Nación frente a las comunidades más vulnerables que hacen parte del territorio, esperando comprender que “el futuro de la paz se jugará en la periferia de la geografía nacional que ha vivido lo peor del conflicto armado”<sup>2</sup>, en donde la acción del Estado ha llegado de manera distorsionada desde décadas atrás.

### **Formas de reparación integral.**

En todo proceso de justicia transicional se ha presentado un cambio sustancial del *statu quo* propio de los actores del conflicto, incluidas las víctimas, quienes, para el caso colombiano, son el eje central de la negociación. Así pues, en concordancia con lo dispuesto por el derecho internacional, se ha establecido la llamada reparación integral como forma de resarcir los daños ocasionados, la cual comprende principalmente cinco aspectos generales: restitución, indemnización, rehabilitación, satisfacción y garantía de no repetición.

---

<sup>2</sup> Rodríguez Garavito, César. La Paz Ambiental: retos y propuestas para el posacuerdo. Dejusticia. Disponible en: [https://www.dejusticia.org/wp-content/uploads/2017/04/fi\\_name\\_recurso\\_924.pdf](https://www.dejusticia.org/wp-content/uploads/2017/04/fi_name_recurso_924.pdf).

En primer lugar, el modelo de restitución, también conocido como *restitutio in integrum*<sup>3</sup>, se encuentra encaminado a “devolver a la víctima a la situación anterior a la violación manifiesta de las normas internacionales”<sup>4</sup>, y a determinar “aquellas medidas que buscan restablecer el *statu quo* de la víctima”<sup>5</sup>. Este modelo de reparación opera siempre y cuando exista una violación manifiesta a las normas de protección de los derechos humanos o de regulación frente a la violación grave del Derecho Internacional Humanitario. A su vez, tiene un contenido amplio, pues su objeto de regulación abarca los derechos fundamentales, los derechos patrimoniales y los derechos laborales.

Al respecto, la Asamblea General de la ONU determinó el alcance del modelo de restitución bajo los siguientes términos:

- I. restablecimiento de las libertades;
- II. disfrute de los derechos humanos;

<sup>3</sup> Uprimny Yepes, Rodrigo. ¿Justicia transicional sin transición? Dejusticia. Disponible en: [https://www.dejusticia.org/wp-content/uploads/2017/04/fi\\_name\\_recurso\\_201.pdf](https://www.dejusticia.org/wp-content/uploads/2017/04/fi_name_recurso_201.pdf) - cita textual

<sup>4</sup> Comisión Colombiana de Juristas. Principios Internacionales sobre Impunidad y Reparaciones. Disponible en: [http://www.coljuristas.org/documentos/libros\\_e\\_informes/principios\\_sobre\\_impunidad\\_y\\_reparaciones.pdf](http://www.coljuristas.org/documentos/libros_e_informes/principios_sobre_impunidad_y_reparaciones.pdf)

<sup>5</sup> De Greiff, Pablo. Justicia y Reparaciones. Disponible en: <http://www.corteidh.or.cr/tablas/r29767.pdf>

- III. reconocimiento de la identidad;
- IV. protección a la vida familiar y ciudadanía;
- V. participación en el regreso al lugar de residencia;
- VI. reintegración en el empleo,
- y; VII. devolución de bienes<sup>6</sup>.

Por otra parte, el artículo 75 del Estatuto de Roma reconoce expresamente la restitución como una de las formas de reparación, así como también establece que los sujetos de dicha restitución podrán ser las víctimas directamente afectadas o sus causahabientes.

Con base en lo anterior, la restitución supone un elemento importante para las víctimas, pues reafirma la titularidad sobre los derechos que les fueron despojados. Esto constituye también un reconocimiento individual y de contenido implícito enviado a la población: el Estado está encaminado al resarcimiento de los derechos de todas las víctimas. Entonces, como garante de los derechos de los ciudadanos, el Estado debe encargarse de cuantificar los daños sufridos tras una serie de violaciones manifiestas a los derechos humanos y al derecho internacional humanitario. Estos daños, sin embargo, no tienen que ser

<sup>6</sup> Comisión Colombiana de Juristas. Principios Internacionales sobre Impunidad y Reparaciones. Disponible en: [http://www.coljuristas.org/documentos/libros\\_e\\_informes/principios\\_sobre\\_impunidad\\_y\\_reparaciones.pdf](http://www.coljuristas.org/documentos/libros_e_informes/principios_sobre_impunidad_y_reparaciones.pdf)

exclusivamente económicos. En ese contexto, surge la indemnización – también conocida bajo el nombre de compensación– como una forma de reparación reconocida por el derecho internacional.

La indemnización hace referencia a la reparación que se hace de manera “proporcional a la gravedad de la violación por perjuicios económicamente evaluables”<sup>7</sup>. Lo anterior se traduce en las diferentes medidas adoptadas por los Estados que “buscan compensar los daños sufridos a través de la cuantificación de los daños”<sup>8</sup>. Dicho daño puede abarcar desde pérdidas económicas hasta lesiones morales.

La Asamblea General de la ONU, de la misma manera que con el modelo de restitución, estableció los casos de violaciones de derechos en los que procede la indemnización:

- I. Daño físico o mental;
- II. Pérdida de oportunidades, en particular las de empleo, educación y prestaciones sociales;
- III. Daños materiales y la pérdida de ingresos, incluido el lucro cesante;
- IV. Perjuicios morales;
- V. Gastos de asistencia jurídica o de expertos, medicamentos y servi-

<sup>7</sup> *Ibíd.*

<sup>8</sup> De Greiff, Pablo, Op. Cit. Disponible en: <http://www.corteidh.or.cr/tablas/r29767.pdf>

cios médicos y servicios psicológicos y sociales<sup>9</sup>.

En este sentido, la doctrina ha admitido la idea de que la reparación pecuniaria “puede consistir tanto en un capital pagado en un solo contado, como en una renta”<sup>10</sup>. La Convención Americana sobre Derechos Humanos, por su parte, ha establecido en su artículo 63 que “se reparen las consecuencias de la medida o situación que ha configurado la vulneración de esos derechos y el pago de una justa indemnización a la parte lesionada”.

De esta manera, la indemnización plantea un reconocimiento por parte del Estado del daño causado y, así mismo, la asignación de una suma que, si bien es pecuniaria, permite que no haya un desequilibrio respecto de las partes involucradas, pues el objetivo de este tipo de reparación es que sea efectivamente proporcional al daño ocasionado.

La rehabilitación, por su parte, es una forma de reparación que tiene como fin restablecer las condiciones físicas y psicosociales de las víctimas

<sup>9</sup> Comisión Colombiana de Juristas, Op. Cit. Disponible en: [http://www.coljuristas.org/documentos/libros\\_e\\_informes/principios\\_sobre\\_impunidad\\_y\\_reparaciones.pdf](http://www.coljuristas.org/documentos/libros_e_informes/principios_sobre_impunidad_y_reparaciones.pdf)

<sup>10</sup> Henaó, Juan Carlos. Las formas de reparación en la responsabilidad del Estado: hacia su unificación sustancial en todas las acciones contra el Estado. Disponible en: <http://revistas.uexternado.edu.co/index.php/derpri/article/view/4133/4477>

incluyendo atención médica y psicológica<sup>11</sup>. Existe un concepto general que define a la rehabilitación como un instrumento de terapia física destinado a revertir los efectos resultantes de un daño físico sufrido<sup>12</sup>. Sin embargo, esta definición es limitada si se tiene en cuenta el ámbito médico específico que define a la rehabilitación como “la aplicación combinada de medidas médicas, sociales, educativas y profesionales para preparar o readaptar al individuo con objeto de que alcance la mayor proporción posible de capacidad funcional”<sup>13</sup>.

Por otra parte, en el derecho internacional se encuentra una definición estandarizada e incompleta consagrada en los Principios Básicos, que comprende el reparar a personas que han sufrido graves violaciones a sus derechos humanos refiriéndose a la atención física y psicológica por ellas requerida<sup>14</sup>.

<sup>11</sup> Dejusticia (2011). Tejiendo derechos: la reparación a los pueblos indígenas. Disponible en: [https://www.dejusticia.org/wp-content/uploads/2017/04/fi\\_name\\_recurso\\_213.pdf](https://www.dejusticia.org/wp-content/uploads/2017/04/fi_name_recurso_213.pdf)

<sup>12</sup> Oxford. Oxford Pocket Dictionary. Disponible en: <http://www.encyclopedia.com/doc/1O999-rehab.html>

<sup>13</sup> OMS (1969). Comité Experto de la Organización Mundial de la Salud en Rehabilitación Médica. Segundo Informe. Serie de Informes Técnicos 419, pág. 23. Ginebra.

<sup>14</sup> REDRESS (2009). La rehabilitación como una forma de reparación con arreglo al derecho internacional. Disponible en: [http://www.redress.org/downloads/publications/2009\\_Dec\\_La\\_rehabili-](http://www.redress.org/downloads/publications/2009_Dec_La_rehabili-)

Con base en lo anterior, se puede reinterpretar una definición más exacta y comprensible de todos los distintos significados:

- 1) Entendida como la asistencia médica dirigida a recomponer las capacidades psicológicas y funcionales y de compensación del individuo para que pueda llevar una existencia autónoma y activa (médica)<sup>15</sup>;
- 2) Comprensible de todas las formas de integración personal mediante la adopción de exigencias en la vida familiar, colectiva y profesional, y dirigida a reducir las cargas económicas y sociales (social);
- 3) Compuesta de instrumentos de tipo profesional para que las víctimas puedan reintegrarse a sus labores sin estar en situación de invalidez (profesional)<sup>16</sup>.

Entonces, como se ve, la satisfacción es una medida que incluye diversidad de temas relacionados con la rectificación de los hechos y la verificación de la verdad. Específicamente, esta forma de reparación incluye medidas relacionadas con los siguientes aspectos: normas eficaces; revelación de la verdad completa que no provoque daños o inseguridades superiores

tacion.pdf

<sup>15</sup> OMS (1969). Comité Experto de la Organización Mundial de la Salud en Rehabilitación Médica. Segundo Informe. Serie de Informes Técnicos 419, pág. 6. Ginebra.

<sup>16</sup> Oxford, Op.cit. Disponible en: <http://www.encyclopedia.com/doc/1O999-rehab.html>

a las existentes; búsqueda de personas desaparecidas, secuestradas y asesinadas; declaraciones oficiales y decisiones judiciales, etc.

En un segundo plano, junto con aquellas medidas que buscan reparar el daño inmaterial que no puede tasarse y que puede repercutir social y públicamente, encontramos las actividades que integran las garantías de no repetición dentro del concepto de reparación integral. Estas últimas tienen como fin evitar que los hechos que afectaron los derechos humanos y produjeron ciertas consecuencias, no se vuelvan a producir en el futuro.

En algunas situaciones, tanto la rehabilitación como las garantías de no repetición son trabajadas para generar una alternativa de conciencia social. Frente a este punto, la Corte Interamericana de Derechos Humanos analizó los criterios adoptados por las Naciones Unidas con base en una serie de medidas tendientes a satisfacer el daño psicológico sufrido por las víctimas; por lo demás, dichas medidas que dependen de la situación específica, y pueden ser:

1. Creación de escenarios en honor a las víctimas.
2. Disculpas públicas y reconocimientos de responsabilidad.
3. Reapertura de procesos judiciales.
4. Investigación y castigo de los hechos no investigados ni castigados.
5. Acciones destinadas a restablecer

el proyecto de vida social en los casos de las comunidades indígenas.

6. Tratamiento médico, psicológico y psiquiátrico a las víctimas.
7. Proporción de cursos o capacitaciones a ciertos funcionarios.

### **Modelo de reparación a comunidades indígenas.**

La idea de reparación que en este contexto se ha pretendido asegurar a favor de las comunidades indígenas tiene por objeto situar a sus miembros en el estado en el que se encontrarían de no haber sufrido daños producto del conflicto armado interno. En ese sentido, para identificar las diferentes formas de reparación que se han propuesto y encontrar un modelo que reproduzca integralmente lo pretendido, resulta necesario recordar las causas del conflicto armado al interior de los territorios indígenas.

De acuerdo con lo señalado por la UNICEF, los motivos del conflicto interno en territorios indígenas se relacionan con la ubicación espacial, la inversión nacional y extranjera, el incremento de cultivos ilícitos y el fenómeno del narcolatifundismo<sup>17</sup>. En efecto, dichas causas se centran en las siguientes consideraciones:

---

<sup>17</sup> Dejusticia, Op.cit. Disponible en: [https://www.dejusticia.org/wp-content/uploads/2017/04/fi\\_name\\_recurso\\_213.pdf](https://www.dejusticia.org/wp-content/uploads/2017/04/fi_name_recurso_213.pdf)

- 1) Las ventajas de la ubicación geográfica de los territorios indígenas para el desarrollo de actividades ilegales, tales como las zonas de concentración, el paso de tráfico de armamentos, drogas y contrabando, y el control de puntos militar y económicamente estratégicos;
- 2) Las altas inversiones de capital hechas por empresas nacionales y multinacionales que atraen la creación de insurgencia y la retaliación de contrainsurgencia;
- 3) La expansión de los cultivos ilícitos como fuente de financiación de los diferentes actores armados; y,
- 4) La incursión del llamado narcotráfico en tierras altamente valoradas.

Los diferentes partícipes de la guerra (donde se incluye a la insurgencia, contrainsurgencia, narcotraficantes y empresas multinacionales) han contribuido a la desestabilización del equilibrio ambiental, cultural y social de las comunidades indígenas mediante la represión y la incursión desmedida de instrumentos generadores de violencia. Para los indígenas hoy en día, ya es completamente inexistente la diferencia entre la actividad guerrillera y la paramilitar: mismas fuentes de financiación, desconocimiento de la autonomía política, identidad cultural y reivindicaciones indígenas, vulneración de territorios sagrados, reclutamiento forzado, desapariciones

de dirigentes, alianzas con grupos de delincuencia común, control sobre la población, creación de riesgos no permitidos, subordinación de organizaciones populares, actos indiscriminados de racismo, etc.<sup>18</sup>.

Ahora bien, como se dijo al inicio del texto: con el fin de estructurar un modelo de reparación integral que involucre a todos los actores del conflicto, es necesario considerar las características propias de aquellas víctimas que, directa o indirectamente, han sufrido los estragos de la guerra.

En el caso de los pueblos indígenas, estos han experimentado una serie de violaciones a sus derechos humanos cuyos efectos a corto, mediano y largo plazo han traído consecuencias irreversibles para el correcto funcionamiento de sus sistemas de interacción. En ese sentido, el conjunto de derechos que resultan protegidos a favor de este tipo de comunidades, no se agota en los derechos fundamentales que hacen parte de la Constitución Política colombiana, sino que además, comprende una serie de prerrogativas reconocidas por las diferentes autoridades jurídicas internacionales.

Un primer conjunto se encuentra inspirado en el Proyecto de Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos In-

---

<sup>18</sup> Caribe Afirmativo. Voces y sentidos para repensar la diversidad sexual y de género en el Caribe colombiano. Agencia para el desarrollo internacional, USAID, 2013.

dígenas<sup>19</sup>. Con base en este Proyecto, los pueblos indígenas gozan de unos derechos derivados de su situación especial de vulnerabilidad: el derecho a la distintividad, el derecho al reconocimiento de lo que les es propio, el derecho a la progresividad de los derechos y el derecho a ser tratados de manera preferente.

En cuanto al derecho a la distintividad, los miembros de estas comunidades deben ser respetados por el hecho de considerarse a sí mismos como diferentes. Desde una perspectiva colectiva, los sujetos que no pertenecen a ellas deben valorar, sin injerencia, las diferentes características que los determinan como pertenecientes a un pueblo indígena: el nombre, la lengua, las creencias, y en general, las distintas formas de vida. Respecto al derecho al reconocimiento de lo que les es propio, este se inclina por garantizar efectivamente todo lo relacionado con su cultura, la cual se encuentra manifestada en sus usos, costumbres y cosmovisiones<sup>20</sup>.

De lo anterior surge el llamado derecho a la progresividad de los derechos, pues a partir del reconocimiento de lo que le es propio nace una obligación condicionada al ejercicio del buen gobierno: aumentar la calidad de los servicios que se prestan (relacionados específicamente con los derechos

económicos, sociales y culturales) y no disminuir el nivel oportunamente alcanzado. Igualmente, el derecho a ser tratados de manera preferente se encuentra representado en la forma de reparar los daños sufridos por los indígenas gracias a la implementación de políticas públicas adecuadas a las particularidades de cada comunidad y en consideración a su calidad de minorías históricamente marginadas.

El Acuerdo Final para la Terminación del Conflicto y la Construcción de una Paz Estable y Duradera en Colombia (desde ahora, “El Acuerdo”), incorpora un enfoque diferencial a favor de los pueblos indígenas y de la protección de sus derechos como grupos históricamente vulnerados. Dicho enfoque diferencial, desde el ámbito territorial, se refiere al reconocimiento de las necesidades, características y particularidades económicas, culturales y sociales de los territorios y de las comunidades rurales, en especial de las comunidades indígenas.

El Acuerdo también reconoce que el conflicto armado ha ocasionado un sufrimiento y un daño a la población como nunca antes en la historia, y reafirma que han sido millones las víctimas de actos constitutivos de desplazamiento forzado, violencia sexual y psicológica, desapariciones de toda índole y asesinatos en masa, incluyendo directamente a las comunidades indígenas. Enfatiza en este último caso que, al tratarse de víctimas pertene-

---

<sup>19</sup> *Ibíd.*

<sup>20</sup> *Ibíd.*

cientes a grupos de especial protección, las violaciones son más graves y merecen una reparación y protección superior.

En efecto, el Acuerdo recuerda que el fin del conflicto, además de constituir la mejor oportunidad para la materialización de los derechos de las víctimas, implica el deber de adoptar medidas de acción afirmativas que garanticen plenamente la reparación de quienes han sido más afectados por la violencia.

En cuanto al seguimiento estatal del proceso de terminación del conflicto, el Acuerdo dispone que uno de sus fines será el de lograr acabar con el sufrimiento ocasionado a las poblaciones ubicadas en el territorio colombiano, incluyendo, entre otras tantas, a las poblaciones indígenas. Específicamente, hace referencia a las siguientes medidas de inclusión<sup>21</sup>:

- a. Apoyar la transformación estructural del territorio indígena, el cierre de la frontera agrícola a través de un ordenamiento socio-ambiental sostenible y el fomento a las diversas formas de asociatividad solidaria.
- b. Garantizar, en el menor plazo posible, el ejercicio pleno de los de-

rechos de las comunidades indígenas mediante la erradicación de la pobreza y la satisfacción plena de sus necesidades en zonas rurales, respetando el enfoque territorial y la diversidad étnica y cultural indígenas.

- c. Crear mecanismos de concertación y diálogo social entre el Gobierno Nacional, regional y local y las comunidades indígenas para generar espacios que permitan consolidar una agenda de desarrollo común orientada a la sostenibilidad socio-ambiental, el crecimiento económico, el bienestar de la población, la regularización y protección de los derechos de propiedad, la promoción del uso adecuado de la tierra, y la prevención y mitigación de conflictos por uso y tenencia que limitan el fortalecimiento de la producción de alimentos.
- d. Formar y actualizar el orden catastral y el impuesto predial rural respetando los derechos adquiridos por las comunidades indígenas para propiciar el uso adecuado, productivo y sostenible de la tierra; así como estructurar un sistema de información destinado a la promoción del desarrollo agrario integral, el incremento del recaudo de municipios y de la inversión social, la desconcentración de la propiedad rural improductiva y la estabilización con transparencia de la propiedad sobre la tierra.

<sup>21</sup> Calla Ortega, Ricardo. La perspectiva de la diversidad étnica en derechos humanos: Algunos aportes para una discusión urgente. Instituto Interamericano de Derechos Humanos. Costa Rica. Unidad de investigaciones aplicadas, 2000.

- e. Transformar estructuralmente el ámbito rural para mantener una relación equitativa entre el campo y la ciudad, y fortalecer el desarrollo de las formas propias de producción de las comunidades indígenas otorgándoles acceso integral a la tierra y a bienes y servicios productivos y sociales. Los llamados Programas de Desarrollo con Enfoque Territorial se crean para fomentar espacios interétnicos e interculturales que avancen hacia el progreso y la convivencia armónica.
- f. Mantener el reconocimiento de los usos ancestrales y tradicionales de la hoja de coca como parte de la identidad cultural de las comunidades indígenas destinada a fines médicos, científicos y otra diversidad de usos lícitos.
- g. Diseñar modelos condicionados territorialmente a cada espacio geográfico indígena mediante la implementación del Programa Nacional Integral de Sustitución.
- h. Evidenciar las diferentes formas en las que el conflicto afectó a los pueblos indígenas para que la sociedad se concientice sobre los mecanismos históricos de discriminación ejecutados a causa del conflicto, y se conforme, por tanto, una sociedad más justa e incluyente mediante el esclarecimiento y la promoción del impacto humano y social dejado por el conflicto sobre

los derechos económicos, sociales, culturales y ambientales.

- i. Dentro de los principios que integran el componente de justicia del sistema integral de verdad, justicia, reparación y no repetición, el Estado debe consultar con los pueblos indígenas la forma y la oportunidad en la que las decisiones, respecto de conductas objeto del componente, van a ser competencia de su jurisdicción.

Finalmente, el Acuerdo se refiere al principio democrático como un conjunto de parámetros constitucionales que deberán acompañar el ejercicio de interpretación e implementación del proceso, incluyendo: el carácter unitario del Estado Social de Derecho, el pluralismo, las libertades individuales, la separación de poderes, la integridad territorial, la libertad económica, el derecho a la propiedad privada y derechos inalienables, y los procesos organizativos de las comunidades indígenas.

### **Modelo de reparación a población LGBTI**

En el marco de transición de los escenarios de conflicto a escenarios de paz, la justicia transicional presupone un reconocimiento a las víctimas de violaciones sistemáticas de derechos humanos y del derecho internacional humanitario. En ese senti-

do, las experiencias anteriores relacionadas con la resolución de conflictos han demostrado que, para lograr un efectivo reconocimiento, los Estados deben garantizar la implementación de diversas herramientas que permitan lograr la consecución de una justicia transicional satisfactoria. De acuerdo al ICTJ (The International Center for Transitional Justice, por sus siglas en inglés), figuran las siguientes:

- I. Acciones penales;
- II. Comisiones de la verdad;
- III. Programas de reparación;
- IV. Justicia de género;
- V. Reforma institucional;
- VI. Iniciativas de conmemoración.

No obstante lo anterior, estos enfoques no representan una regla general, pues cada Estado es autónomo de incluir aquellas herramientas que permitan un escenario pleno de paz. Así pues, haciendo énfasis en el enfoque de justicia de género, el objetivo principal de este apartado será determinar las principales violaciones de derechos por razones de identidad de género en los diferentes escenarios del conflicto armado colombiano.

En primera medida, es necesario hacer algunas precisiones conceptuales acerca del sexo, el género y la identidad de género. En primer lugar, “el sexo hace referencia a las características biológicas y físicas diferenciales entre hombres y mujeres como

cromosomas, genitales, hormonas, etc.”<sup>22</sup>. El género, por su parte, “es una construcción social del sexo biológico por la que se prescriben diferentes papeles y responsabilidades”<sup>23</sup>. La identidad de género, a su vez, es “la vivencia interna e individual del género tal como cada persona la experimenta profundamente, la cual podría o no corresponder con el sexo asignado al momento del nacimiento, incluyendo la vivencia personal del cuerpo”<sup>24</sup>.

Definidos los anteriores elementos, es posible plantear que, al romperse los estándares socialmente aceptados, “la heterosexualidad no es una realidad ‘natural’, sino que es una institución social que responde a intereses muy precisos”<sup>25</sup>. El movimiento LGBTI, al tomar distancia de la regla general en el marco del conflicto armado –el heteropatriarcado–, plantea entonces un interrogante: ¿la violación de derechos a los sectores

<sup>22</sup> Calás Bravo, Pilar. La Construcción de la Identidad de Género: enfoques teóricos para fundamentar la investigación e intervención educativa. Disponible en: <http://www.redalyc.org/pdf/2833/283321895010.pdf>

<sup>23</sup> *Ibid.*

<sup>24</sup> ONU. Orientación sexual e identidad de género en el derecho internacional de los derechos humanos. Disponible en: <http://www.movilh.cl/documentacion/orientacion-sexual-e-identidad-de-genero2.pdf>.

<sup>25</sup> Centro Nacional De Memoria Histórica. Aniquilar la diferencia. Disponible en: <https://www.centrodehistoria.gov.co/descargas/informes2015/aniquilar-la-diferencia/aniquilar-la-diferencia.pdf>

sociales LGBTI obedece a un objetivo específico o es un evento meramente fortuito? Pues bien, en el contexto de la guerra, los actores del conflicto persiguen intereses definidos que pueden ser económicos, sociales e incluso morales, y de esta forma, en la búsqueda de dichos intereses, todo aquello que represente una amenaza al orden pre-establecido supone un obstáculo para los fines trazados por los actores del conflicto, lo que facilita legitimar la lucha por parte de los victimarios<sup>26</sup>.

En este escenario, las personas LGBTI constituyen *per sé* un grupo que goza de efectiva protección constitucional en la vasta jurisprudencia de la Corte Constitucional<sup>27</sup>, así como de protección en el orden legal<sup>28</sup>. Sin embargo, es de resaltar que “la Unidad Nacional de Protección no reconoce a las personas LGBT como sujetos de especial protección”<sup>29</sup>, lo que implica que dicha protección no actúa *de facto*, pues se hace necesario acudir al aparato judicial para el reconocimiento de

los derechos. Con estos antecedentes, y sin protección fáctica, las personas LGBTI han sido objeto de diversos tipos de violencia.

El Centro Nacional de Memoria Histórica ha documentado estos tipos de violencia<sup>30</sup>, entre los cuales llaman la atención las violencias heteronormativas cometidas, no precisamente por actores armados, sino específicamente por la población civil o, lo que es igual, aquellas que “han sido cometidas por otras personas de las comunidades, que no están vinculadas a los grupos armados pero que cuentan con su respaldo”. En efecto, tal y como se analiza, “las comunidades han solicitado a los grupos armados que cometan acciones violentas contra las personas que se apartan de la norma heterosexual”<sup>31</sup>.

Por otra parte, sobresalen las violencias simbólicas, que consisten en reafirmar la heteronormatividad al “reforzar el binarismo de género de hombres y mujeres”<sup>32</sup>, ocultándose bajo los discursos de odio que en la práctica se dan a través de rumores o mofas a las personas con identidades de género y orientaciones sexuales no hegemónicas.

---

<sup>26</sup> *Ibíd.*

<sup>27</sup> Colombia. Corte Constitucional. Sentencia C-075 de 2007; COLOMBIA. Corte Constitucional. Sentencia C-811 de 2007.

<sup>28</sup> Colombia. Congreso de la República. Ley 1482 de 2011; COLOMBIA. Congreso de la República. Ley 1448 de 2011.

<sup>29</sup> Colombia Diversa. Informe sobre la situación actual de los derechos humanos años 2013-2014. Disponible en: <http://colombiadiversa.org/colombiadiversa2016/wp-content/uploads/2016/12/colombia-diversa-informe-dh-2013-2014.pdf>

---

<sup>30</sup> Centro Nacional De Memoria Histórica, Op. cit, Aniquilar la diferencia. Disponible en: <https://www.centrodememoriahistorica.gov.co/descargas/informes2015/aniquilar-la-diferencia/aniquilar-la-diferencia.pdf>

<sup>31</sup> *Ibíd.*

<sup>32</sup> *Ibíd.*

Por último, las violencias sexuales se presentan como una forma de “corrección” a lo predispuesto por el heteropatriarcado, llevando así a que, por ejemplo, las mujeres lesbianas sean víctimas de violaciones y se identifiquen bajo su sexo biológico. Este último tipo de violencia, en el caso de las mujeres lesbianas, tiene una connotación especial, pues “emerge el uso de la violencia sexual como castigo y corrección”<sup>33</sup>. En ese contexto, los sectores sociales LGBTI han sido puestos en una situación de vulnerabilidad reconocida abiertamente con la firma del Acuerdo de Paz para la terminación del conflicto.

Ahora bien, el marco del Acuerdo también establece dinámicas que confirman que la violación sistemática de derechos persigue los fines preestablecidos por los actores del conflicto. De esta manera, el Acuerdo reconoce a los sectores LGBTI como un grupo poblacional vulnerable y establece un enfoque diferencial y de género que comprende, entre otros elementos:

- I. Promoción a la no estigmatización de grupos en condición de vulnerabilidad, entre ellos la población LGBTI;
- II. Promoción de valores democráticos y participación política, haciendo énfasis en las poblaciones vulnerables;

- III. Acceso ciudadano a una justicia independiente, oportuna, efectiva y transparente, que contribuya a una administración de justicia efectiva en casos de violencia de género, libre de estereotipos sobre las personas LGBTI;
- IV. Promoción de un Pacto Político Nacional con inclusión de la población LGBTI;
- V. Coordinación de programas de intervención frente al consumo de drogas ilícitas que atienda las necesidades del enfoque diferencial y de género;
- VI. Acciones de prevención contra la estigmatización de los consumidores, teniendo en cuenta el impacto diferenciado en la población LGBTI;
- VII. Seguridad en la transversalidad del enfoque de género con la puesta en marcha de la Comisión de la Verdad;
- VIII. Seguridad por parte de la Jurisdicción Especial para la Paz en cuanto a que las violaciones más graves serán las cometidas contra los grupos vulnerables.

Como se desprende de lo anterior, además de garantizar un efectivo reconocimiento de los derechos de las víctimas y de las sanciones a quienes los vulneren, el Acuerdo defiende el pluralismo y los principios de igualdad y no discriminación.

---

<sup>33</sup> *Ibíd.*

## Modelo de reparación a población indígena LGBTI.

Al interior de la cultura Wayúu confluyen elementos que llegan a ser contradictorios, pues por una parte es una sociedad donde predomina el matriarcado y, por otra parte, predomina el patriarcado (Caribe Afirmativo). Esto es posible evidenciarlo en algunos aspectos puntuales, como que “desde la década de 1980 en los arreglos de género de estas comunidades, la mujer cumple un papel de intermediación, representación y enlace entre su comunidad indígena, y el mundo no indígena”<sup>34</sup>. Los hombres, por ejemplo, son identificados con el jaguar, el cual es el símbolo de lo masculino: “en la mitología Wayúu hay una referencia al jaguar como un animal que se ‘homosexualizó’ y perdió sus poderes. Esto muestra cómo la cultura asume el rol del homosexual”<sup>35</sup>.

Los hombres, además, son quienes participan en los combates, pues las mujeres son “las responsables de recoger a los heridos y muertos, de curarlos y enterrarlos”<sup>36</sup>. De acuerdo

---

<sup>34</sup> Centro Nacional de Memoria Histórica. Informe Bahía Portete: mujeres Wayúu en la mira. Disponible en: [https://www.centrodehistoriahistorica.gov.co/descargas/informes2010/informe\\_bahia\\_portete\\_mujeres\\_wayuu\\_en\\_la\\_mira.pdf](https://www.centrodehistoriahistorica.gov.co/descargas/informes2010/informe_bahia_portete_mujeres_wayuu_en_la_mira.pdf)

<sup>35</sup> Caribe Afirmativo, Op.cit. Agencia para el desarrollo internacional, USAID.

<sup>36</sup> Centro Nacional De Memoria Histórica, Op.

con lo anterior, los patrones heteropatriarcales permean fuertemente a la sociedad, llegando a un punto en el que “el grupo étnico Wayúu no visibiliza el reconocimiento a la diversidad sexual e identidades de género”<sup>37</sup>. Sin embargo, no existe una sanción social generalizada, pues cada familia constituye una unidad política y económica autónoma donde son libres de fijar sus reglas y alcances, y en este sentido, cada familia está en plena libertad de imponer sanciones, donde la más grave es el destierro.

Se hace innegable entonces entender que “en contextos Wayuu son vulnerados de manera sistemática los derechos de la población LGBTI”<sup>38</sup>. Estas causas y consecuencias en el contexto del conflicto armado, sin embargo, no son atendidas por el Estado, pues corresponden a dinámicas internas de la comunidad. El Estado se encarga de ser el garante de los derechos de los grupos étnicos así como de las personas LGBTI, pero de manera individual.

En el escenario de la guerra, la violación de derechos a los sectores LGBTI y a los grupos étnicos se da por hecho. Sin embargo, a través de lo es-

---

cit. Informe Bahía Portete. Disponible en: [https://www.centrodehistoriahistorica.gov.co/descargas/informes2010/informe\\_bahia\\_portete\\_mujeres\\_wayuu\\_en\\_la\\_mira.pdf](https://www.centrodehistoriahistorica.gov.co/descargas/informes2010/informe_bahia_portete_mujeres_wayuu_en_la_mira.pdf)

<sup>37</sup> Caribe Afirmativo, Op.cit. Agencia para el desarrollo internacional, USAID.

<sup>38</sup> *Ibid.*

bozado en este trabajo, es posible afirmar la existencia de una vulneración simultánea de dichos derechos para quienes gozan de ambas condiciones, esto es, pertenecer a la comunidad Wayúu y ser persona LGBTI. De esta manera, interactúan dos problemáticas que cobran visibilidad a raíz del conflicto armado, y que, directa o indirectamente, han sido responsabilidad del Estado. En este sentido, se hace lógico que el Estado sea quien deba reparar a quienes hayan sufrido una vulneración de derechos por gozar de una doble condición de vulnerabilidad.

Para plantear una eventual forma de reparación integral a favor de la población con doble condición de vulnerabilidad, se hace necesario entender el contexto de las familias Wayúu. Las familias constituyen una unidad autónoma en donde se establece la figura del jefe de familia: “cada jefe familiar es una autoridad política al interior de su gente”<sup>39</sup>. Dicho jefe puede tener concepciones sobre temas específicos que distan mucho de las de los demás, como es el caso de las personas LGBTI. Así pues, en un escenario de reparación integral para víctimas del conflicto armado, es indispensable la existencia de una representación de la comunidad Wayúu frente al Estado colombiano.

---

<sup>39</sup> Entrevista. Docente de Antropología: Universidad Externado de Colombia. Abril, 2017.

Esta representación supone problemas para el Estado, en principio, por factores cuantitativos, pues se estima que de la población étnica en todo el territorio nacional, la Guajira concentra el 44,94% en cifras del censo nacional del 2005. A esta amplia población se suman factores como los climáticos, los cuales dificultan que la acción del Estado llegue eficazmente hasta sus territorios. Se hace entonces necesario establecer figuras de autoridad y representación de la población Wayúu que puedan canalizar las principales problemáticas internas. De otro modo, “puede implicar una suerte de negociación totalmente asimétrica entre una familia y otra familia”<sup>40</sup>.

Una vez comprendido el problema de representación de las familias Wayúu frente al Estado colombiano, es posible suponer que resulta obligatorio, en consecuencia, actuar con políticas públicas de gran alcance que planteen soluciones a la larga historia de violaciones sistemáticas de derechos en contra de estos grupos sociales. La comunidad Wayuu es un pueblo que ha vivido en guerra (entre familias o clanes) desde tiempos anteriores a la colonización por motivos relacionados con patrones culturales asociados al principio de reciprocidad social y familiar. De igual forma, es una sociedad en la que se entrelaza el matriarcado y el machismo donde el

---

<sup>40</sup> *Ibid.*

hombre “real” está simbolizado con la gura de Juya o la “lluvia”, y se define, bajo esas circunstancias, como un ser “errante y seductor con una gran for-taleza y fuerza física como cazador y guerrero y quien es progenitor de nu-merosos hijos. Su presencia se siente por la lluvia y los truenos, que son sus balas”<sup>41</sup>.

Teniendo en cuenta lo anterior, son varias las circunstancias que han definido los prototipos típicamente aceptados entre los indígenas Wayúu bajo una serie de creencias espirituales y dinámicas sociales. Respecto al reconocimiento de la diversidad sexual e identidades de género, existen contextos dentro de la comunidad donde se hace visible el desconocimiento y la vulneración sistemática de los derechos de la población LGBTI<sup>42</sup>, a excepción de las mujeres trans. Este último caso goza de un tratamiento diferente dada la cosmovisión en la que se relaciona a la mujer con la madre tierra y se representa a lo femenino en lo sagrado, por lo que, en cierta medida, reciben un mayor respeto entre el resto de los habitantes.

Para la mayoría de los miembros de la comunidad indígena Wayúu,

---

<sup>41</sup> Centro Nacional de Memoria Histórica, Op.cit. Informe Bahía Portete. Disponible en: [https://www.centrodememoriahistorica.gov.co/descargas/informes2010/informe\\_bahia\\_portete\\_mujeres\\_wayuu\\_en\\_la\\_mira.pdf](https://www.centrodememoriahistorica.gov.co/descargas/informes2010/informe_bahia_portete_mujeres_wayuu_en_la_mira.pdf)

<sup>42</sup> Caribe Afirmativo, Op.cit. Agencia para el desarrollo internacional, USAID.

resulta ser posible, e incluso imprescindible, “curar” la homosexualidad, pues ser lesbiana, gay, bisexual, transexual o intersexual es una “deshonra”<sup>43</sup>. Para el restante, la poca aceptación que entre ellos genera el tema de la diversidad sexual, llega a ser una comprensión construida a partir de prejuicios sexuales y tendencias morales y religiosas, unidas, a su vez, a la multitud de cosmovisiones culturales que caracterizan a cualquier grupo étnico Wayúu.

En este punto, se cree que los elementos culturales y las creencias religiosas son las principales fuentes de discriminación que en poco o nada permiten la disminución de la indiferencia social frente a este tipo de realidades. Pero es aún más grave si se tiene en cuenta que son las instituciones las partícipes de un complejo entramado de prejuicios: al rol que juega cada persona en la familia, en la escuela o en el trabajo, se le asigna un contenido con base en su sexo.

Así ha sido referenciado por sus propios miembros:

En nuestra sociedad se tiene una visión del mundo muy religiosa y machista, que se asienta en unas bases culturales y las cuales aprendemos desde niños y niñas. Nuestra construcción de personas como hombres y mujeres se da por todos los códigos

---

<sup>43</sup> Entrevista. Docente de Antropología: Universidad Externado de Colombia. Abril, 2017.

culturales y los roles y costumbres que se adquieren del entorno en el que se desarrolla cada persona, desde niños/as nos educan a partir de la diferencia sexual, con diferentes tratos, juegos y comportamientos. De ahí, que a los hombres no se le permita llorar o jugar con muñecas y a las mujeres sí<sup>44</sup>.

En efecto, la diferencia de los roles asignados en la infancia se presenta por las concepciones de género socialmente aceptadas y derivadas de la imponente heteronormatividad. Actualmente, si bien existen algunas organizaciones que trabajan por el reconocimiento de la diversidad sexual e identidad de género, aún subsiste la presencia permanente de violaciones de derechos contra personas con sexualidades diversas.

### **Propuesta de un modelo de reparación a población indígena LGBTI.**

Con base en la problemática estudiada en este documento, buscando atender las exigencias del Derecho Internacional y del Derecho Internacional Humanitario, y encaminados a una política pública pluralista, incluyente y orientada a no repetir los hechos del conflicto, se ponen en consideración algunas recomendaciones:

- I. Realizar censos periódicos que permitan identificar el número de familias y jefes Wayúu en el territorio de la Guajira, haciendo especial énfasis en la Alta Guajira por ser la zona donde se perpetran las mayores violaciones de derechos humanos.
- II. Proponer la creación de la figura de “Representantes de los Jefes de Familia”, quienes serán el canal de diálogo entre el Estado y el interior de la comunidad Wayúu.
- III. Hacer programas pedagógicos en temas de diversidad sexual desde una visión que no comprometa la barrera cultural de la comunidad Wayúu, dándole visibilidad a los tratos a los que han sido sometidos las personas LGBTI dentro de la comunidad.
- IV. Individualizar a la población LGBTI dentro de la comunidad Wayúu y, específicamente, la población víctima del conflicto por doble condición de vulnerabilidad. De esta manera, establecer un consenso sobre la alternativa de reparación colectiva más satisfactoria, así como también un mecanismo de reparación individual que no sea exclusivamente de carácter económico.
- V. Permitir que la población LGBTI dentro de la comunidad Wayúu escriba un relato de las violaciones sistemáticas de derechos a las que fueron sometidos en el que

<sup>44</sup> *Ibíd.*

interfieran testimonios personales, y no factores externos de la comunidad. De esta manera, construir una verdad histórica que no sea exclusivamente jurídica.

VI. Promover espacios que fortalezcan la relación entre los miembros de la comunidad y su tierra, naturaleza y ancestros: lograr que el vínculo entre los indígenas y la madre tierra sea mayor que el arraigo a sus mentalidades tradicionales con el fin de reconocer en la diversidad una variable natural que debe ser respetada.

VII. Impulsar la participación de sus líderes, sanadores tradicionales y las demás figuras claves al interior de la cultura: contribuir a la formación de grupos promotores de derechos humanos a favor de las personas que pertenecen a la comunidad LGBTI.

VIII. Mantener los lazos de unión entre los diferentes tipos de familia reinterpremando el significado de los roles y promoviendo el respeto del derecho al libre desarrollo de la personalidad a través de métodos como la ponderación (derecho individual versus derecho a la integridad del pueblo).

IX. Reconocer el derecho consuetudinario y los diferentes procedimientos de resolución de conflictos, y ampliar espacios de diálogo y participación de la comunidad a través del consenso. Por ejemplo,

controlar el horario laboral de los jóvenes en los rebaños para evitar su exclusión política.

X. Crear mecanismos que promuevan el progreso de los derechos económicos, sociales y culturales, tales como: modelos especiales de educación que permitan la comunicación con la sociedad mayor; erradicar las formas de explotación laboral infantil en el contrabando; fomentar la combinación de medicinas tradicionales; hacerle el seguimiento al registro de los niños y niñas a través de ciertos medios que garanticen su derecho a la identidad y que no desconozcan el nombre adquirido por línea materna, etc.

## Conclusiones

De lo anteriormente descrito, resulta importante hacer énfasis en la existencia de una realidad poco visible: existen personas de los sectores LGBTI dentro de la sociedad Wayúu a quienes, de manera directa e indirecta al conflicto armado, se les ha vulnerado sus derechos más esenciales. Ante esta realidad, el Estado colombiano debe hacer una adecuada y urgente reparación. Sin embargo, dicha reparación puede llegar a ser difícilmente integral si no se tiene en cuenta la existencia de barreras culturales entre la sociedad Wayúu y la sociedad occidental. Barrera que, ante dichos an-

tecedentes, requiere ser superada sin comprometer la cohesión social interna de la comunidad.

Por consiguiente, es completamente necesario enfocarse en el tema de la representación de la población LGBTI indígena al interior de su comunidad. Es decir, no basta con establecer una realidad interna que a simple vista resulta compleja y reestructurada, sino que además es imprescindible proponer alternativas de resolución de conflictos que mantengan la unión política, social y cultural de la comunidad, así como la aceptación de un modo de vida diverso y distante de aquel que normalmente se promulga en virtud de las creencias culturalmente establecidas al interior de, como nos llaman ellos, la sociedad mayor.

## Bibliografía

- Calás Bravo, Pilar. La Construcción de la Identidad de Género: enfoques teóricos para fundamentar la investigación e intervención educativa. Disponible en: <http://www.redalyc.org/pdf/2833/283321895010.pdf>
- Calla Ortega, Ricardo (2000). La perspectiva de la diversidad étnica en derechos humanos: Algunos aportes para una discusión urgente. Instituto Interamericano de Derechos Humanos. Unidad de investigaciones aplicadas. Costa Rica.
- Caribe Afirmativo (2013). Voces y sentidos para re-pensar la diversidad sexual y de género en el Caribe colombiano. Agencia para el desarrollo internacional, USAID.
- Centro Nacional De Memoria Histórica. Aniquilar la diferencia. Disponible en: <https://www.centrode-memoriahistorica.gov.co/descargas/informes2015/aniquilar-la-diferencia/aniquilar-la-diferencia.pdf>
- Centro Nacional De Memoria Histórica. Informe Bahía Portete: mujeres Wayúu en la mira. Disponible en: [https://www.centrode-memoriahistorica.gov.co/descargas/informes2010/informe\\_bahia\\_portete\\_mujeres\\_wayuu\\_en\\_la\\_mira.pdf](https://www.centrode-memoriahistorica.gov.co/descargas/informes2010/informe_bahia_portete_mujeres_wayuu_en_la_mira.pdf)
- Colombia Diversa. Informe sobre la situación actual de los derechos humanos años 2013-2014. Disponible en: <http://colombiadiversa.org/colombiadiversa2016/wp-content/uploads/2016/12/colombia-diversa-informe-dh-2013-2014.pdf>
- Colombia. Congreso de la República. Ley 1482 de 2011.
- Colombia. Congreso de la República. Ley 1448 de 2011.
- Colombia. Corte Constitucional. Sentencia C-075 de 2007.
- Colombia. Corte Constitucional. Sentencia C-811 de 2007.
- Comisión Colombiana de Juristas. Principios Internacionales sobre Impunidad y Reparaciones. Disponible en: [http://www.coljuristas.org/documentos/libros\\_e\\_informes/principios\\_sobre\\_impunidad\\_y\\_reparaciones.pdf](http://www.coljuristas.org/documentos/libros_e_informes/principios_sobre_impunidad_y_reparaciones.pdf)
- De Greiff, Pablo. Justicia y Reparaciones. Disponible en: <http://www.corteidh.or.cr/tablas/r29767.pdf>
- Dejusticia (2011). Tejiendo derechos: la reparación a los pueblos indígenas. Disponible en: [https://www.dejusticia.org/wp-content/uploads/2017/04/fi\\_name\\_recurso\\_213.pdf](https://www.dejusticia.org/wp-content/uploads/2017/04/fi_name_recurso_213.pdf)
- Entrevista. Docente de Antropología: Universidad Externado de Colombia. Abril, 2017.
- García-Sayan, Diego. Reflexiones sobre los procesos de justicia transicional. Revista digital EJIL. 24 de octubre de 2016. Disponible en: <http://publicaciones.eafit.edu.co/index.php/ejil/article/view/4581/3847>.
- Henao, Juan Carlos. Las formas de reparación en la responsabilidad del Estado: hacia su unificación sustancial en todas las acciones contra el Estado. Disponible en: <http://revistas.uexternado.edu.co/index.php/derpri/article/view/4133/4477>
- OMS (1969). Comité Experto de la Organización Mundial de la Salud en Rehabilitación Médica. Segundo Informe. Serie de Informes Técnicos 419, pág. 23. Ginebra.
- ONU. Orientación sexual e identidad de género en el derecho internacional de los derechos humanos. Disponible en: <http://www.movilh.cl/documentacion/orientacion-sexual-e-identidad-de-genero2.pdf>.
- Oxford. Oxford Pocket Dictionary. Disponible en: <http://www.encyclopedia.com/doc/1O999-rehab.html>.
- Redress (2009). La rehabilitación como una forma de reparación con arreglo al derecho internacional. Disponible en: [http://www.redress.org/downloads/publications/2009\\_Dec\\_La\\_rehabilitacion.pdf](http://www.redress.org/downloads/publications/2009_Dec_La_rehabilitacion.pdf)
- Rodríguez Garavito, César. La Paz Ambiental: retos y propuestas para el posacuerdo. Dejusticia. Disponible en: [https://www.dejusticia.org/wp-content/uploads/2017/04/fi\\_name\\_recurso\\_924.pdf](https://www.dejusticia.org/wp-content/uploads/2017/04/fi_name_recurso_924.pdf).
- Uprimny Yepes, Rodrigo. ¿Justicia transicional sin transición? Dejusticia. Disponible en: [https://www.dejusticia.org/wp-content/uploads/2017/04/fi\\_name\\_recurso\\_201.pdf](https://www.dejusticia.org/wp-content/uploads/2017/04/fi_name_recurso_201.pdf) - cita textual

