

INALTERA

Un espacio para el reencuentro con El Otro



Medellín, Colombia 2024



PUBLICACIÓN BIMESTRAL
www.inaltera.org



**Publicación del área de las
ciencias sociales y humanas**

Volume 2, Número 12, Septiembre - Octubre, 2024
ISN: 2981-3395
Medellín, Colombia
www.inaltera.org

INALTERA

Colectivo Inaltera:

Paul Gutiérrez C.
Rosalba Castrillón Zapata
Pompilio Betancur
Ignacio Soto
M. Liliana Taborda
Sergio Gutiérrez
Byron Galeano Rojas
Miller Gómez B.

Diagramación y edición:

Paul Gutiérrez C.
Sergio Gutiérrez

**Cada trabajo expresa la opinión de su autor. La opinión de Inaltera se expone en
Palabras del editor y en aquellas notas que así lo indiquen.**

**Vol. 2 / No. 12 / Septiembre - Octubre, 2024
Derechos © 2024 Inaltera.org ISSN: 2981-3395
Redacción: Proyecto Inaltera, calle 106 C 70 24, Medellín Antioquia**

**www.inaltera.org Informes y suscripción: info@inaltera.org
Cubierta: "La Conquista: españoles con indígenas aliados someten a comunidades
enemigas de estos. Imagen generada con IA..**



Palabras del Editor

.....

En su ensayo, *Del concepto de paradigma* en Thomas S. Kuhn, el profesor José D. Marín G. nos presenta el concepto de “paradigma” en la forma como lo desarrolla Kuhn en su obra *La Estructura de las Revoluciones Científicas*. El texto presenta la polémica entre ciencias sociales y naturales; sobre todo, con respecto al método, lo que se ha constituido en la polémica que más interés ha despertado entre seguidores de uno y otro método de las ciencias, es decir, los métodos cualitativos y cuantitativos.

A continuación, con una nostalgia, que no es pretérita, el profesor Rafael Rubiano, reivindicando la figura del historiador Germán Arciniegas, nos plantea un debate que no es nuevo para el mundo de la academia y espacios de formación como nuestra Alma Mater: *El qué ser (hacer) de la universidad* en nuestro contexto político, social e histórico. Debate que desde la misma publicación “*Universidad*” en 1921 mantiene su vigencia, máxime cuando muchos de los “profesores de la educación superior del país, quienes se desgarran oral y mentalmente exigiendo democracia, participación, justicia, igualdad, inclusión y otras demandas”, han abandonado el debate teórico y a una importante intelectualidad que ya no se refiere, ni cita, porque a la desorientación intelectual en que se vive en las instituciones universitarias hay que añadirle la carcoma que ha invadido los cerebros de docentes, administradores en nuestras Aulas Mater.

En esta línea de reflexión sobre la ciencia en nuestro país, el artículo *Historia y arqueología: encuentros y desencuentros*, el profesor Carl Langebaek, hace una profunda reflexión en torno al distanciamiento metodológico y teórico de la arqueología e historia en Colombia. Distanciamiento que se da en medio de su consolidación que lleva a la arqueología a acercarse más a la antropología, de manera distinta a lo que acontece en Europa. Langebaek deja en claro que este artículo “tiene como objetivo describir la relación entre la arqueología, la antropología y la historia entendidas, no más que como ´campos de acción del pensamiento´ [... así,] este artículo quiere demostrar que, aunque las prácticas de unos y otros se ha distanciado, no es simplemente por ignorancia de los arqueólogos, no sólo por los prejuicios de la antropología con respecto a la historia, sino también por la actitud de los historiadores con respecto al pasado prehispánico.”

Por último, el artículo *Conquistadores e indios* presenta la transcripción de la conferencia, en el Museo MUSA, del profesor Carl Langebaek donde entregó los hallazgos de su trabajo de investigación sobre la conquista en Colombia. En el coloquio, a manera de un ameno conversatorio, el profesor propone repensar lo que han sido los procesos históricos de nuestro país desde tiempos pretéritos que, obviamente, resultan “cargados” por una posición política que se refleja en las investigaciones al respecto de la conquista en Colombia y lo que de allí se desprendió. De esta manera, en su exposición el profesor plantea un nuevo paradigma de lo que fue el desarrollo de la conquista en nuestro país, el cual ostenta grandes diferencias sociopolíticas, económicas, culturales e históricas con otros procesos como el de México o el Perú, lo que implica para los científicos sociales abordar las realidades actuales desde un enfoque diferente al mesiánico o militante.

Paul Gutiérrez

Sumario

Del concepto de paradigma en Thomas S. Kuhn

Por José Duván Marín Gallego

Pág. 8 – 28

¿Germán Arciniegas, un anticorrosivo para las universidades públicas hoy?

Por Rafael Rubiano Muñoz

Pág. 30 – 36

Historia y arqueología. Encuentros y desencuentros

Por Carl Langebaek

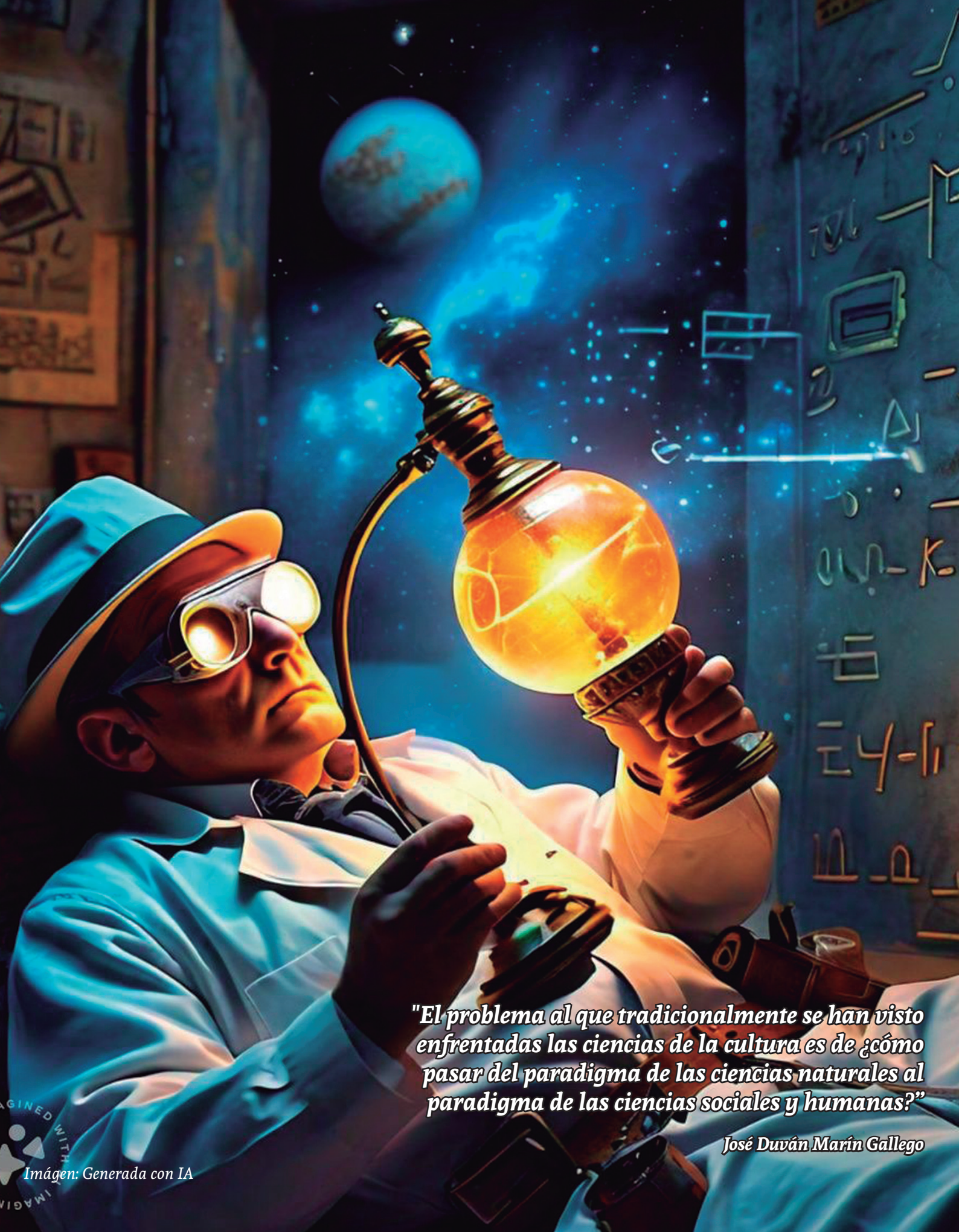
Pág. 38 - 62

Conquistadores e indios

TRanscripción conferencia

Por Carl Langebaek

Pág. 64 - 81



"El problema al que tradicionalmente se han visto enfrentadas las ciencias de la cultura es de ¿cómo pasar del paradigma de las ciencias naturales al paradigma de las ciencias sociales y humanas?"

José Duván Marín Gallego

DEL CONCEPTO DE PARADIGMA EN THOMAS S. KUHN, A LOS PARADIGMAS DE LAS CIENCIAS DE LA CULTURA

Por José Duván Marín Gallego¹

Resumen

Este artículo de reflexión es, a la vez, un ensayo, resultado de un proceso de búsqueda de antecedentes necesarios para mi tesis doctoral en Educación, con la Newport International University, que me permite poco a poco un acercamiento a los Fundamentos Epistemológicos y Metodológicos de la Pedagogía, intentando responder a la pregunta: ¿por qué no se puede hacer ciencia de la pedagogía?, teniendo en cuenta, además, que la ciencia es una construcción social. Esta reflexión parte del concepto de “paradigma” en la forma como lo desarrolla Kuhn en su obra *La Estructura de las Revoluciones Científicas* el cual me lleva a plantear la pregunta de ¿cuál es el paradigma que deben privilegiar las ciencias sociales y humanas?, y a la conclusión de que siguiendo la distinción que hace Dilthey entre ciencias de la naturaleza que se explican (*Erklären*) y ciencias del espíritu que se interpretan (*Verstehen*), el paradigma dominante y que mejor conviene a las ciencias sociales y humanas es el Crítico-hermenéutico desarrollado por la Escuela de Frankfurt y la Teoría Crítica de la Sociedad.

Palabras clave

Paradigma, epistemología, ciencia normal, ciencia revolucionaria, ciencias sociales, ciencias humanas, cultura, reglas.

¹ Abogado, Licenciado en Filosofía, Especialista en Docencia Universitaria, Magíster en Evaluación de la Educación, candidato a Doctor por la Newport Internacional University. Es docente-investigador de la Universidad Santo Tomás y de la Universidad Militar Nueva Granada. Hace parte de los grupos de investigación Investigación Educativa e Investigación y clasificados por Colciencias en las categorías C y B, respectivamente. Dirección de contacto: joseduvanmarin@yahoo.es.

Introducción

La polémica que más literatura ha generado hoy en el campo de la ciencia, ha sido talvez la disputa entre ciencias sociales y ciencias naturales, sobre todo con respecto al método y se ha constituido también en la polémica que más interés ha despertado entre seguidores de uno y otro método de las ciencias, es decir, de los métodos cualitativos y cuantitativos. En medio de estas discusiones teóricas se ha colocado un concepto que, aunque no es nuevo como veremos luego, sí ha despertado bastante debate en los círculos académicos, especialmente en la filosofía de la ciencia, no solamente por la carga de sentimientos que despierta, sino, sobre todo, por los valores epistemológicos y sociológicos de que se halla cargado. Me refiero al concepto de “paradigma”.

Las definiciones se han multiplicado por doquier, en unos casos con mayor precisión que en otros y para todas las disciplinas y campos del saber. Pero por su originalidad ha tenido su despertar mayor en el campo de las ciencias en el siglo XX por los aportes de la obra de Kuhn y por el debate se ha venido dando. Desde este autor se tomará precisamente para su interpretación y aplicación en las ciencias sociales y humanas como propósito del presente escrito.

Para una mayor comprensión del concepto de paradigma y su función en las ciencias sociales y humanas,

dividiré el trabajo en dos partes. En primer lugar, seguiré en la obra misma de Kuhn el desarrollo que él hace de dicho concepto, más que pretender buscarlo en otros autores que con frecuencia terminan oscureciendo la sencillez y naturalidad con la que el autor expone su pensamiento. Para este análisis me fundamento en tres tópicos que desarrolla Kuhn: 1) la prioridad de los paradigmas y las reglas que guían la investigación científica, 2) la crisis de la ciencia y los cambios revolucionarios y, 3) la respuesta que los científicos suelen dar a los cambios de paradigmas. En segundo lugar desarrollo el concepto en relación con las ciencias sociales y humanas a las que denominaré con el nombre genérico de “ciencias de la cultura”², pero sobre todo, tratando siempre de mantener la comprensión kuhniana del concepto de paradigma.

Aunque no desarrollo el concepto en las ciencias de la educación y de la pedagogía como las ciencias que comienzan a emerger en el panorama de las ciencias sociales y humanas, espero poder utilizar el concepto con mayor propiedad en investigaciones posteriores. Sin embargo, esta investigación ya me acerca a ellas.

² Prefiero el término “ciencias de la cultura” que ciencias “sociales y humanas” o “ciencias del espíritu”, por ser un concepto mucho más rico, ya que la cultura involucra todas las actividades del ser humano, es decir, el mundo creado por el hombre: historia, filosofía, literatura, arte, ciencia, técnica, tecnología, política, deporte, etc., al mismo tiempo que existe un “continuo” con los hechos de naturaleza (Diccionario de Filosofía, J. Ferrater Mora).





El desarrollo de la ciencia en Thomas S. Kuhn

¿Qué es un paradigma?

Hablar de paradigma en todos los círculos académicos parece hoy un término de moda; ¿pero sabemos, en verdad, qué es un paradigma? Platón usó el término *paradeigma* (*paradeigma*) en varios sentidos: “ejemplo”, “muestra”, “patrón”, “modelo”, “copia”. Sin embargo, parece que el significado más apropiado para designar un paradigma es el de modelo o ejemplar, especialmente cuando se refiere a las ideas como ejemplares o modelos de las cosas naturales, y en la forma como lo refiere en uno de sus diálogos: “... que estas mismas formas [refiriéndose a las ideas] permanezcan en la naturaleza a modo de ejemplares (*paradeigmata*), que las cosas se les parezcan y sean como imágenes (*paradeigma*) de ellas...” (Parménides. 132d). Aristóteles también utilizó el término “ejemplo” en el sentido de paradigma para referirse a la forma de argumentación (Pr. Anal. II, 24, § 4 y 5).

Recientemente la noción de paradigma ha despertado un interés importante en la historia y en la filosofía de la ciencia, especialmente a partir de la obra de Thomas Samuel Kuhn: *The Structure of Scientific Revolutions* (1961) (Trad. al español: *La Estructura de las Revoluciones Científicas*, 1992) y por la polémica que despertó, no solamente entre sus críticos, sino también entre sus mismos seguidores, se vio precisado

a escribir una “Posdata” a su obra en 1969, no sólo para aclarar el concepto de “paradigma”, sino también los demás conceptos que habían generado dicha discusión.

Se acusó a Kuhn de haber hecho de la ciencia una empresa irracional y de haber caído en un relativismo lingüístico, epistemológico y metodológico, sobre todo porque su obra, en cambio de contribuir a aumentar la reacción contra el positivismo al que pretendía oponerse, terminó siendo netamente positivista. Además, se le acusó de imprecisión en el uso de los términos y de no haber analizado adecuadamente las nociones de “paradigma”, “marco conceptual”, “significado”, “cambio de significado” (Bunge, 1985: 43), así como de haber reducido la filosofía de la ciencia a un puro psicologismo, (Lakatos, 1998: 120).

Sin embargo, en la Posdata de 1969, Kuhn se centra principalmente en la defensa del concepto de paradigma por ser éste el que más discusión había causado. Afirma al respecto que, a pesar de la acusación que le hace la señora Margaret Masterman de haber usado el término “paradigma” al menos en veintidós modos distintos (Kuhn, 1992: 279)³, advierte que solamente lo había utilizado en dos sentidos diferentes: en primer lugar, significa “toda la constelación de creencias, valores,

3 Ver la nota 4 en la página 269 del texto citado.

técnicas, etc., que comparten los miembros de una comunidad dada”; en segundo lugar, “denota una especie de elemento de tal constelación, las concretas soluciones de problemas que, empleadas como modelos o ejemplos, pueden remplazar reglas explícitas como base de la solución de los restantes problemas de la ciencia normal”. Este segundo sentido lo considera Kuhn como el más profundo de los dos y es el que ha causado las mayores controversias y equívocos al menos en el aspecto filosófico, particularmente por haber hecho de la ciencia una empresa subjetiva e irracional.

Ahorabien, si el término “paradigma” no es lo suficientemente funcional para indicar que los miembros de una comunidad científica comparten una teoría o conjunto de teorías como parte de un paradigma, Kuhn propone cambiarlo por el de “matriz disciplinaria”. Disciplinaria –dice– porque “se refiere a la posesión común de quienes practican una disciplina particular”; “matriz”, por estar compuesta de “elementos ordenados de varias índoles cada uno de los cuales requiere una ulterior especificación” (Kuhn, 1992: 279-280). No obstante esta propuesta de cambiar el término, no tuvo éxito entre la comunidad científica y filosófica, ya que prevaleció y se siguió utilizando el término “paradigma” en todos los campos de la ciencia y con todas las implicaciones epistemológicas, metodológicas y semánticas.

Prioridad de los paradigmas y las reglas que guían la investigación científica.

Según Kuhn, la historia muestra que a lo largo de su evolución, las disciplinas científicas han pasado por distintos ciclos que él mismo denomina “ciencia normal” y “ciencia revolucionaria”. De acuerdo con este esquema, los ciclos a que están sometidas las ciencias a través de la historia se inician con una etapa más o menos prolongada de “presciencia” o periodo “pre-paradigmático”, durante el cual se recogen observaciones casi al azar, sin un plan definido y sin referencia a un esquema general. En este periodo pueden surgir varias escuelas de pensamiento que compiten entre sí, pero sin que prevalezca alguna de ellas sobre las demás. Sin embargo, poco a poco un sistema teórico adquiere aceptación general, dando lugar a la idea de “paradigma”, que representa la teoría general o conjunto de ideas aprobadas y sostenidas por una generación o un grupo coherente de científicos contemporáneos.

Para explicar su desarrollo Kuhn no distingue entre teorías, sino entre dos maneras diferentes de hacer ciencia, es decir, por una parte, la ciencia normal, y por la otra, la ciencia extraordinaria o revolucionaria.

La “ciencia normal” es la ciencia en su forma corriente y corresponde al modo usual en que opera y a la





manera en que ésta funciona la mayor parte del tiempo, la cual se desarrolla dentro de un paradigma y sólo dentro de ese paradigma los conocimientos tienden a acumularse. Durante el período de ciencia normal los científicos se dedican a solucionar toda clase de enigmas o rompecabezas (puzzle solving) (Kuhn, 1992: 70) que aparecen en el interior de una teoría, recurriendo a técnicas, procedimientos establecidos y reglas dominantes entre los miembros de la comunidad científica. Durante este período todo lo que no se halla dentro del correspondiente paradigma es rechazado como perteneciente al campo de la metafísica y como algo que corresponde a la competencia de otra disciplina o también, porque por su complejidad no vale la pena dedicarle demasiado tiempo (Kuhn, 1992: 71). Dado que en los períodos de ciencia normal la ciencia crece y se desarrolla de manera acumulativa, cuando el trabajo científico no marcha normalmente, es decir, cuando una teoría ya no es capaz de explicar ciertos fenómenos o experiencias, o cuando un enigma no se puede resolver, la teoría entra en un estado de crisis, y en ocasiones, termina en un “cambio de paradigma”.

En el momento que la ciencia entra en crisis, se pasa, por lo tanto, de hacer ciencia normal a hacer ciencia extraordinaria. Durante este período crítico se empieza a desconfiar de los procedimientos normales y se proponen teorías alternativas que dan la

posibilidad de resolver anomalías bajo un nuevo conjunto de compromisos y nuevas prácticas científicas, hasta que se produce una transición al nuevo paradigma. Este proceso de transición lo denomina Kuhn “revolución científica”, el cual es promovido, no sólo por los investigadores que pertenecen a la antigua práctica científica, sino también por la mayoría de los científicos más jóvenes. Sin embargo, una vez institucionalizado el nuevo paradigma, comienza también un nuevo período de ciencia normal.

En relación con el concepto de paradigma, Kuhn dedica el capítulo V de su libro al tema de la “Prioridad de los Paradigmas”. En él establece una correlación entre reglas, paradigma y ciencia normal. Cuando se hace una investigación histórica y profunda⁴ acerca de una disciplina o una ciencia, siempre se encuentran, como dice Kuhn, conjuntos de “ilustraciones recurrentes y casi normalizadas de diversas teorías en sus aplicaciones conceptuales, instrumentales y de observación” (Kuhn, 1992: 80), que constituyen propiamente los paradigmas de la comunidad. Estos

⁴ Es necesario recordar que la intención inicial de Kuhn como físico de profesión fue la de hacer una historia de la ciencia, no obstante que luego termina haciendo profundas contribuciones a la filosofía de la ciencia. Así lo expresa en el Prefacio de su obra: “El resultado fue un cambio drástico en mis planes profesionales, un paso de la física a la historia de la ciencia y, luego, gradualmente, de los problemas históricos relativamente íntegros a las inquietudes más filosóficas, que me habían conducido, hacia la historia” (Kuhn, 1992: 9).

paradigmas generalmente se exponen en los libros de texto, conferencias y en las prácticas de laboratorio que los estudiantes tienen que aprender. Se conforma, de esta manera, la comunidad que comparte ese mismo paradigma. Pero aun que los paradigmas se determinan fácilmente en el seno de una comunidad, queda, sin embargo, una zona confusa, como una especie de penumbra ocupada por realizaciones científicas cuyo status permanece en duda todavía (Kuhn, 1992: 80).

El problema consiste, entonces, en que a pesar de que se comparten los mismos paradigmas por una determinada comunidad científica, no siempre se comparten las mismas reglas.

Para la comprensión del concepto de paradigma es preciso, por tanto, clarificar el concepto de regla en la obra de Thomas Kuhn, para saber si las reglas hacen parte de los paradigmas o son cuestiones aparte. En el capítulo IV, cuando se refiere a la “Ciencia normal como resolución de enigmas”, en varios apartes da a entender que existen cuatro tipos de reglas que guían u orientan la investigación científica durante el desarrollo de la ciencia normal: 1) los enunciados explícitos de leyes, conceptos y teorías científicas que ayudan a fijar enigmas y a limitar las soluciones aceptables. Esas reglas, ayudan, por ejemplo, a los químicos a fijar los resultados de sus análisis, al mismo tiempo que suministran información acerca de lo que es el

átomo, la molécula, los compuestos y las mezclas; 2) el uso de instrumentos y el modo como pueden ser utilizados legítimamente en los experimentos. Los instrumentos se hallan en un nivel inferior y son más concretos que las leyes y las teorías; 3) los “compromisos metafísicos” y “metodológicos”, tales como las creencias acerca del mundo y del universo, y la forma como funcionan y explican las leyes científicas; y, 4) otros compromisos que conducen a los científicos a interesarse por comprender el mundo y por extender la precisión y el alcance con que ha sido ordenado, requisito sine qua non para todo científico, el cual le permite analizar algún aspecto de la naturaleza con toda clase de detalles empíricos, ya sea por sí mismo o por medio de otros colegas investigadores (Kuhn, 1992: 75-78).

Por tanto, los profesionales que practican alguna especialidad científica se pueden adherir a estas reglas, pero ellas pueden no especificar por sí mismas todo lo que tiene en común la práctica de los especialistas. “Las reglas –afirma Kuhn– se derivan de los paradigmas; pero éstos [los paradigmas] pueden dirigir la investigación, incluso sin reglas” (Kuhn, 1992: 79). Lo cierto es que “la búsqueda de reglas es más difícil y menos satisfactoria que la de paradigmas” (Kuhn, 1992: 81), y tratar de buscar reglas que sean pertinentes para constituir una determinada tradición de investigación normal, puede resultar una empresa frustrante para el científico y el investigador.





¿Cómo funcionan entonces los paradigmas y las reglas?

En uno de sus apartes de la Posdata de 1969, Kuhn, en forma muy gráfica y sencilla, afirma: “Un paradigma es lo que comparten los miembros de una comunidad científica y, a la inversa una comunidad científica consiste en unas personas que comparten un paradigma” (Kuhn, 1992: 271). Pareciera un círculo vicioso, pero no lo es; pues, si se considera el paradigma como un ejemplar o un modelo, aunque los científicos compartan los mismos paradigmas, no necesariamente comparten las mismas reglas, y, aunque pueden estar de acuerdo e identificar plenamente el mismo paradigma, no necesariamente tienen que compartir la misma interpretación o racionalización de dicho paradigma.

Sin embargo, la ciencia normal siempre está guiada, en parte, por los paradigmas, proceso que resulta más fácil y sencillo con la ayuda de reglas y suposiciones, a pesar de que el paradigma no dependa de la formulación de las reglas. “Los paradigmas—sostiene Kuhn—pueden ser anteriores, más inflexibles y completos que cualquier conjunto de reglas para la investigación que pudiera abstraerse inequívocamente de ellos” (Kuhn, 1992: 84), y por tanto, pueden determinar la ciencia normal sin necesidad de reglas. Para demostrar que los paradigmas funcionan en forma prioritaria sin necesidad de reglas Kuhn da algunas razones explicativas (Kuhn, 1992: 85 ss.):

La primera razón, como ya se explicó, es el hecho de que existe una enorme dificultad para descubrir reglas que guíen la tradición particular de la ciencia normal, por cuanto es difícil saber qué es lo que tienen en común todas las ciencias.

La segunda razón para que los paradigmas funcionen independientemente de las reglas, la fundamenta Kuhn en la educación científica. Todo científico no aprende los conceptos, las leyes, las teorías ni el uso de instrumentos en forma directa y abstracta, sino que el aprendiz de científico aprende todas estas cosas en los libros de texto en los que halla ya las formas de aplicarlas y de resolver los problemas, tanto en el laboratorio como con papel y lápiz. El aprendizaje desde un principio se desenvuelve como en una especie de “unidad histórica y pedagógica”.

Una tercera razón para suponer que los paradigmas guían la investigación, no solo como modelos directos sino por medio de reglas, la constituye el hecho de que la ciencia normal sigue avanzando, aunque no utilice reglas, mientras la comunidad científica acepte, sin discusión, la solución de problemas particulares que se lleven a cabo.

Por último, una cuarta razón para conceder a los paradigmas un status anterior al de las reglas es el hecho de que, no obstante, hallarse los científicos dentro del mismo campo de la ciencia o en campos estrechamente

relacionados y a pesar de que todos empiezan estudiando los mismos libros y alcanzan los mismos logros en el transcurso de su formación profesional, con frecuencia adquieren paradigmas muy diferentes. Esto mismo acontece cuando se da un cambio de paradigma, pues no a todos los afecta de la misma manera, ni todos se logran trasladar al mismo paradigma.

El problema de la crisis de las ciencias y el cambio revolucionario

Durante los períodos de “ciencia normal” el conocimiento científico crece y se desarrolla en forma acumulativa, pero cuando las teorías ya no son capaces de explicar suficientemente ciertos fenómenos o experiencias, o cuando ya no se pueden resolver los posibles enigmas, la teoría se enfrenta con anomalías que se manifiestan lo suficientemente reacias, tanto para solucionar, como para disminuir la confianza de la comunidad en su enfoque teórico. De esta manera, la ciencia entra en crisis, provocando así la búsqueda de posibles sustitutos e iniciando un período de “ciencia extraordinaria”.

Los capítulos VI, VII y VIII del libro, los dedica Kuhn al planteamiento y desarrollo del problema de la crisis en la ciencia. Durante los períodos de ciencia normal –dice- no existen novedades fácticas ni teóricas; pero gracias a la investigación científica siempre

habrá descubrimientos de nuevos e inesperados fenómenos que permitan a los científicos la construcción, también, de nuevas teorías. Todo esto conlleva, sin duda, a la percepción de que comienzan a aparecer anomalías, es decir, al reconocimiento de que en cierto modo la naturaleza ha violado las expectativas inducidas por el paradigma que hasta ese momento regía la ciencia normal (Kuhn, 1992: 93). Con todo, muchos de los descubrimientos que aporta una teoría son parte de la ciencia normal y no dan como resultado algún hecho novedoso, de la misma manera que no todas las teorías pertenecen a paradigmas; pero tanto durante los períodos preparadigmáticos como durante las crisis que conducen a cambios en los paradigmas, los científicos acostumbran a desarrollar muchas teorías meramente especulativas e inarticuladas que, sin embargo, conducen a nuevos descubrimientos, producto de esas hipótesis especulativas planteadas. Solamente cuando, tanto el experimento como la teoría, logran articularse de tal manera que coinciden plenamente, dando lugar a un nuevo descubrimiento, la teoría se convierte en paradigma (Kuhn, 1992: 105-106). Para ilustrar esta circunstancia Kuhn se vale de dos ejemplos clásicos del siglo XVIII: el descubrimiento del oxígeno y de los rayos X, y concluye que en todos los descubrimientos científicos en los que surgen nuevos fenómenos, se dan algunas características comunes, tales como: 1) la percepción previa de la anomalía, 2) la aparición gradual y





simultánea del reconocimiento, tanto conceptual como de la experiencia, y 3) el cambio consecuente de las categorías y de los procedimientos del paradigma, los que van acompañados, a menudo, por estados de resistencia al cambio.

Pero una vez que los nuevos descubrimientos sean aceptados por todos los científicos y éstos pueden dar explicación precisa de muchos fenómenos previamente conocidos, avance que se logra descartando creencias y procedimientos previamente aceptados y reemplazando simultáneamente los componentes del paradigma anterior por otros, se acepta también el nuevo paradigma. Sin embargo, los descubrimientos no son las únicas fuentes de cambio de paradigma, pues, también las anomalías profundas se convierten en requisitos para aceptar teorías, tal como sucedió con los descubrimientos de Copérnico, Galileo y Newton, respecto a las teorías de Ptolomeo y Aristóteles (Kuhn, 1992: 113)⁵, la crisis que precedió a la aparición de la teoría de Lavoisier sobre la combustión del oxígeno y la crisis de la física a finales del siglo XIX que preparó, a principios del siglo XX, el camino para el surgimiento de la teoría de la relatividad. En cada uno de estos ejemplos surgió una nueva teoría

después de que fracasó la actividad normal de resolución de problemas, y esta nueva teoría se dio precisamente como respuesta directa a la crisis.

Un aspecto importante más que hay que tener en cuenta durante los períodos de crisis de la ciencia, es el hecho de que no existen teorías científicas que resuelvan todos los problemas posibles, por tanto, cualquier paradigma siempre estará enfrentado a contraejemplos, aún durante los períodos de ciencia normal, pues, como arriba se dijo, los científicos, durante estos períodos, están casi siempre dedicados a resolver enigmas (puzzle solving). En este mismo sentido, la ciencia normal “se esfuerza y deberá esforzarse continuamente por hacer que la teoría y los hechos estén más de acuerdo, y esta actividad puede verse fácilmente como una prueba o una búsqueda de confirmación o falsedad” (Kuhn, 1992: 132-133). Por este motivo, un objetivo importante para el científico consistirá en resolver los enigmas, pero presuponiendo la validez de la teoría. Si el científico fracasa en el intento de resolver los enigmas, la causa no es de la teoría, sino de su misma incapacidad. Kuhn compara esta incapacidad con un mal carpintero que culpa de sus fracasos a sus herramientas (Kuhn, 1992: 131). En este contexto, es necesario, por tanto, aclarar, como lo hace Kuhn respecto a la enseñanza de las ciencias, que los ejemplos y aplicaciones que traen los libros de texto no son prueba alguna de validez y de aceptación de la teoría, sino que son solamente en

5 Aristóteles y Claudio Ptolomeo defendieron el sistema geocéntrico, hasta cuando Nicolás Copérnico publicó su libro *De Revolutionibus Orbium Coelestium* en 1543, teoría que fue seguida y defendida por J. Kepler (1571-1630), Galileo (1564-1642) y Newton (1642-1727).

meros ejemplos necesarios para el aprendizaje del paradigma, base de la práctica profesional.

¿Cómo responden los científicos a los cambios de paradigma?

Kuhn insiste en que las crisis de la ciencia se convierten en condición previa y necesaria para el nacimiento de nuevas teorías. Pero, el problema está en cómo responden, los científicos a estas crisis.

En primer lugar, aunque los científicos generalmente empiezan perdiendo la fe en el paradigma que los llevó a la crisis y a pensar en nuevas alternativas, casi nunca renuncian de inmediato a él (Kuhn, 1992: 128). En este sentido parece más bien que asumen una actitud de resistencia pasiva al cambio, y solamente aceptan el nuevo paradigma cuando ya disponen de una teoría alternativa que reemplace el paradigma anterior. Esta decisión la toman, no sólo cuando de hecho existe el nuevo paradigma, sino, sobre todo, cuando han llegado a un juicio suficiente, comparando el paradigma anterior con el nuevo y contrastando las teorías con los hechos naturales que les permita seguir el camino más seguro y acertado.

En segundo lugar, los científicos comienzan, también, a inventar hipótesis ad hoc, es decir, “numerosas articulaciones y modificaciones ad hoc de las teorías para eliminar cualquier conflicto aparente” (Kuhn, 1992: 129).

Esto permite que, aunque hayan existido algunos científicos intolerantes ante las crisis de la ciencia y hayan abandonado su misión, no obstante, son muy pocos en la historia los que lo han hecho así. A pesar de todo, cuando un paradigma es rechazado sin que aún se tenga otro que lo sustituya, lo que equivale a un abandono de la ciencia, se convierte en un problema que no es del paradigma mismo, sino del científico que como el mal carpintero culpa de sus fracasos a sus herramientas (Kuhn, 1992: 131).

Regresando de nuevo a la pregunta: ¿cómo responden los científicos ante las crisis de la ciencia?, Kuhn responde que no toda anomalía en el campo de la ciencia provoca una crisis, puesto que muchas anomalías son aparentes y sin importancia fundamental ya que solo pretenden poner en tela de juicio “generalizaciones explícitas y fundamentales de un paradigma”, como se demuestra, en muchos casos, traídos por la historia de la ciencia que no fueron más que molestias sin importancia y sin incidencia grave en el paradigma. Pero cuando la anomalía resulta de trascendencia y ésta llega a ser “algo más que otro enigma de la ciencia normal, se inicia, la transición a la crisis y a la ciencia fuera de lo ordinario” (Kuhn, 1992: 136). De esta manera, la anomalía comienza a hacer mella en los científicos, y aunque inicialmente responden mediante cierta resistencia, aparecen, no obstante, los primeros intentos de resolución del problema, siguiendo las reglas establecidas por





el paradigma. Ante esta situación, pocos serán los que acepten las nuevas propuestas de solución y muchos las pondrán en duda. Así se inicia la crisis del paradigma con sus efectos de confusión y con un nuevo problema: “el aflojamiento consiguiente de las reglas para la investigación normal” (Kuhn, 1992: 138), debilitando, por tanto, los estereotipos, los cuales proporcionan, simultáneamente, los datos adicionales necesarios para un cambio de paradigma fundamental. Con todo, la crisis continuará con la aparición de un nuevo candidato a paradigma y con la lucha subsiguiente para su aceptación, y aunque se trata todavía de un paradigma “en embrión”, los científicos, durante esta etapa de crisis, generarán nuevas teorías especulativas que, si dan buenos resultados, van señalando el camino hacia el nuevo paradigma que comienza a gestarse.

En los períodos de crisis de la ciencia, los científicos echan mano de un recurso filosófico: el análisis, como herramienta para resolver los enigmas de su campo, lo que no sucedía durante el período ciencia normal, tal como ocurrió durante el surgimiento de la física de Newton en el siglo XVII, la Teoría de la Relatividad y la Mecánica Cuántica en el siglo XX.

Este proceso de transición de un paradigma en crisis a un nuevo paradigma de ciencia normal no se da por acumulación de conocimiento, sino más bien por “una reconstrucción que cambia algunas de las generalizaciones

teóricas más elementales del campo, así como también muchos de los métodos y aplicaciones del paradigma (...). Cuando la transición es completa, la profesión habrá modificado su visión del campo, sus métodos y sus metas” (Kuhn, 1992: 139). Nace, de esta manera, una nueva teoría que rompe con una tradición y unas prácticas científicas e introduce nuevas prácticas con nuevas reglas, dentro de razonamientos también diferentes. Se produce entonces la “Revolución Científica”.

En el Camino desde la estructura Kuhn afirma:

Los cambios revolucionarios son diferentes y bastante más problemáticos. Ponen en juego descubrimientos que no pueden acomodarse dentro de los conceptos que eran habituales antes de que se hicieran dichos descubrimientos. Para hacer, o asimilar, un descubrimiento tal, debe alterarse el modo en que se piensa y describe un rango de fenómenos naturales (Kuhn, 2002: 25).

Un dato curioso señalado por Kuhn durante las crisis de la ciencia, es que estas situaciones se dan casi siempre por investigadores muy jóvenes o novatos en el campo cuyo paradigma cambian (Kuhn, 2002: 146).

Del paradigma científico al paradigma de las ciencias de la cultura

El problema

El problema al que tradicionalmente se han visto enfrentadas las ciencias

de la cultura es de ¿cómo pasar del paradigma de las ciencias naturales al paradigma de las ciencias sociales y humanas? Kuhn permite dar ya un primer paso al pretender romper con las categorías de la ciencia clásica positivista y al introducir nuevas categorías históricas que obedecen a fuerzas irracionales e ilógicas, relacionadas más con factores sociológicos y psicológicos que con principios racionales empíricos. Kuhn, sin lugar a dudas, abre un camino muy importante para dar a las ciencias de la cultura el estatus de científicidad, no obstante que el debate todavía continúa.

Uno de los temas de discusión está dado en torno tanto al pluralismo de la ciencia, como a su unidad, no en cuanto a sus contenidos, sino con respecto al método, especialmente, a la distinción que se ha planteado entre ciencias naturales y ciencias sociales. Dilthey a finales del siglo XIX y principios del XX, ya había señalado el problema de la división del conocimiento en “ciencias de la naturaleza” y “ciencias del espíritu” (Cf. Dilthey, 1978), y para éstas últimas, buscaba un método que tuviera el mismo éxito y la misma eficacia del método que ya habían asegurado las ciencias naturales. (Dilthey, 1978: 14). Es preciso advertir que Dilthey jamás planteó una división excluyente entre estos dos reinos, si no, por el contrario, sostuvo una estrecha relación entre ambos, por cuanto los hechos de la naturaleza sirven de apoyo a los hechos del espíritu

y estos, a la vez, son la expresión suprema de los hechos naturales. Así lo expresa en varios apartes de su obra Introducción a las ciencias del espíritu: “Los hechos del espíritu constituyen el límite supremo de los hechos de la naturaleza, los hechos de la naturaleza constituyen las condiciones ínfimas de la vida espiritual”, y en otra parte afirma: “La unidad psicofísica (...) recibe por medio del sistema nervioso influencias del curso general de la naturaleza y reacciona a su vez sobre él (...) Los conocimientos de las ciencias de la naturaleza se mezclan con los de las ciencias del espíritu” (Dilthey, 1978: 24-25).

La siguiente es una cita que reafirma con mayor contundencia este aserto:

Las ciencias que se ocupan del hombre, de la sociedad y de la historia tienen como base suya las ciencias de la naturaleza por lo mismo que las unidades psicofísicas sólo pueden ser estudiadas con ayuda de la biología, pero también porque el medio en que se desenvuelven y en que tienen lugar su actividad teleológica, encaminada en gran parte al dominio de la naturaleza, está constituido por ésta: En el primer aspecto, nos servirán las ciencias del organismo, en el segundo las de la naturaleza inorgánica (Dilthey, 1978: 26).

En este debate Edgar Morin (1998: 77), en desarrollo del concepto del paradigma de la complejidad, plantea la necesidad de la unidad de la ciencia. Esta unidad no es posible dentro de marcos en los que las “grandes disciplinas parecen corresponder a esencias y a materias heterogéneas: lo físico, lo biológico, lo antropológico”,





o dentro de sistemas “reduccionistas”, es decir, “reduciendo al nivel más simple de organización los fenómenos de la organización compleja”, sino como posibilidad dentro del marco de una “physis generalizada”, en la que la física, la biología, la antropología, y también la sociología dejan de ser entidades cerradas, sin perder su identidad. Morin considera que hoy existe, por una parte, “incertidumbre” en el concepto de ciencia y, por otra, “una brecha, una apertura”. Por esta razón, sostiene que toda pretensión de definir las fronteras de la ciencia de manera segura, y toda pretensión monopolística de la ciencia, es por eso mismo una “actitud no científica” (Morin, 1998: 79).

Ante estos planteamientos es necesario hacer claridad con respecto a lo que se entiende por unidad de la ciencia: Si se trata de una unidad en relación con el contenido, es decir, una unidad ontológica; si es una unidad metodológica; si respecto a la forma de conocer: unidad epistemológica, o si es unidad respecto a los fines: unidad teleológica. Todos estos aspectos son elementos paradigmáticos de la ciencia, por tanto, la tendencia más común es pensar que, frente a la pretensión de unidad de la ciencia, será la pluralidad la característica predominante, tanto en relación con los contenidos por cuanto cada disciplina y cada ciencia construyen sus propios objetos, como respecto al método y, por eso también, una pluralidad de fines, sin desconocer,

no obstante, que existe, al mismo tiempo, pluralidad epistemológica, sobre todo cuando se trata de las epistemologías regionales, pues cada campo del saber tiene sus propias formas de afrontar el conocimiento. Sin embargo, ante el problema de la pluralidad científica, tampoco es conveniente para la misma ciencia hacer distinciones excluyentes, como entre ciencias naturales o ciencias sociales, o entre métodos cuantitativos y métodos cualitativos, así como hacer distinciones claras entre los fines de la ciencia, y menos aún determinar fronteras precisas entre unas y otras disciplinas. Todas estas posiciones dualistas no son otra cosa que maniqueísmos científicos que, en cambio de ayudar al desarrollo de la ciencia, frenan, por el contrario, su natural desenvolvimiento y avance. Hoy se está más de acuerdo con conceptos como interdisciplinariedad y transdisciplinariedad, conceptos que no se desarrollarán en este artículo.

Los paradigmas de las ciencias

Retomando de nuevo el problema del que nos venimos ocupando desde el inicio, nos hacemos la siguiente pregunta: ¿Cuál es entonces el paradigma que debe determinar a las ciencias sociales y humanas o ciencias de la cultura?

No es posible, por tanto, comprender el paradigma de las ciencias de la cultura, si previamente no hemos comprendido el problema del desarrollo en toda la

ciencia. El problema se plantea, pues, de dos maneras: desde una concepción histórica y desde una concepción epistemológica o filosófica.

Desde una concepción histórica, además de los cuatro paradigmas dominantes del conocimiento a lo largo de toda la historia de la humanidad: el mitológico, el reduccionista, el sistémico y el de la complejidad (Peñate Montes, 2005), a partir de los años treinta del siglo pasado, se han desarrollado también cuatro paradigmas alrededor del conocimiento científico que de ninguna manera excluyen los anteriores: tres que pertenecen a las ciencias naturales: el paradigma “clásico”, el paradigma “historicista”, el paradigma “estructuralista” (Jaramillo, 1993: 63-92) y uno que pertenece, principalmente al paradigma de las ciencias de la cultura: el “Crítico-hermenéutico”.

El paradigma clásico, según Jaramillo, aglutina todas aquellas escuelas o corrientes filosóficas que surgieron alrededor del positivismo lógico (R. Carnap, H. Reichenbach, Hempel. O. Neurath cuya influencia fue decisiva en todas las ciencias durante la primera mitad del siglo pasado) y que pertenecieron al Círculo de Viena unos y al Círculo de Berlín otros (Hans Reichenbach), ambos conocidos con el nombre de la “Concepción Heredada”. Hay que incluir también en este paradigma el “Racionalismo Crítico” de K. R. Popper, el “Realismo Científico” de Mario Bunge de

gran influencia en el pensamiento científico Latinoamericano y el “Constructivismo” de la Escuela de Erlangen (P. Lorenzen). Se caracteriza este paradigma por una serie de puntos de vista, postulados y tendencias con respecto a la ciencia que, a pesar de sus diferencias, presentan al mismo tiempo, ciertas semejanzas muy familiares. La preocupación general del paradigma clásico es la búsqueda de “un método” fundamentado en formalismos lógico-matemáticos o axiomas que den consistencia y sistematicidad a sus enunciados teóricos. Se plantea como problema fundamental de la investigación científica el “criterio de demarcación” que para los positivistas lógicos es el de la verificación de los enunciados científicos, caracterizado porque las proposiciones científicas deben ser confirmadas por la experiencia. Para esta escuela sólo se pueden verificar o confirmar las teorías científicas recurriendo a la observación experimental, mientras que para los racionalistas críticos es el falsacionismo, el cual consiste en que las proposiciones de la ciencia puedan ser falsadas o refutadas por medio de contraejemplos. Popper, especialmente, rechazará todas las formas de verificacionismo, y por supuesto también, todo intento por construir una lógica basada en la inducción, para proponer, por el contrario, una lógica de tipo deductivo. Para el Racionalismo Crítico el desarrollo de la ciencia es no-inductivo, teleológico y racional (Popper, 1982), mientras que para el positivismo lógico el desarrollo de la





ciencia es inductivo, acumulativo y racional.

En síntesis, el paradigma clásico defiende la tesis de que la ciencia es ante todo un conjunto de teorías, esto es, enunciados o entidades lingüísticas susceptibles de ser verdaderas o falsas; las relaciones lógicas entre los enunciados son relaciones de deducibilidad, las cuales presentan, además, una estructura lógico-axiomática.

En reacción contra el paradigma clásico, surge, a partir de 1960 el “Paradigma Historicista”, representado, sobre todo, por la obra de T. S. Kuhn y por todo el conjunto de seguidores, especialmente Imre Lakatos y Paul Feyerabend (Jaramillo, 1993).

En primer lugar, el trabajo de Kuhn ya ha sido analizado con suficiente amplitud en la primera parte de este ensayo. Solamente es necesario precisar algunos puntos para comprender mejor el cómo y el porqué de la reacción contra el paradigma clásico: Aunque para muchos la obra de Kuhn carece del rigor y de la precisión que caracterizaba al paradigma clásico, sin embargo, constituye una verdadera revolución en toda la filosofía de la ciencia de estos últimos tiempos. El paradigma historicista aparece como una nueva visión del mundo y de la ciencia, toda vez que Kuhn lo presenta como una forma alternativa de hacer ciencia y como una imagen nueva de la ciencia

estableciendo algunas de las nuevas implicaciones historiográficas. La aceptación del nuevo paradigma se asemeja, según el mismo Kuhn, a una especie de conversión religiosa que no puede ser forzada mediante razonamientos lógicos.

En segundo lugar, para Lakatos “las revoluciones científicas” consisten en que un programa de investigación reemplaza a otro (superándolo de modo progresivo) (Cf. Lakatos, 1993: 25). Esta metodología proporciona una nueva reconstrucción racional de la ciencia, y el mejor método de presentarla es contrastándola con el falsacionismo y con el convencionalismo, de los que toma prestados los elementos esenciales. En “La metodología de los programas de investigación científica” (1998), Lakatos comienza con una crítica al programa de Popper, en el sentido de que debe rechazarse una versión del falsacionismo, que él mismo llama “Falsacionismo metodológico ingenuo” (Lakatos, 1998: 19), según el cual, toda teoría debe considerarse falsa tan pronto se compruebe la existencia de una contra evidencia empírica y de acuerdo con esa comprobación, la teoría científica debe ser descartada. En su obra distingue tres formas de falsacionismo, cada uno con un grado creciente de crítica y complejidad: El falsacionismo dogmático, el falsacionismo metodológico ingenuo de Popper y el falsacionismo sofisticado. Este último representa su propia posición.

Afirma Lakatos que: “Según la lógica del falsacionismo dogmático la ciencia crece mediante reiteradas eliminaciones de teorías con la ayuda de hechos sólidos”, y aunque el falsacionismo metodológico ingenuo representa un notable progreso en relación con el falsacionismo dogmático, piensa que ambas doctrinas siguen compartiendo ciertos principios que deben ser desechados, y al mismo tiempo valora el hecho de que este falsacionismo utilice criterios considerablemente más flexibles que los del falsacionismo dogmático.

Para el falsacionismo sofisticado que Lakatos asume como propio, no hay juego científico si no se dan dos o más teorías rivales que compiten en la explicación o la predicción de los hechos. Mientras Popper pensaba que el progreso de las ciencias radica principalmente en el abandono de las teorías que han mostrado estar equivocadas, Lakatos piensa que el valor de las refutaciones depende, en buena medida, del éxito correlativo de una teoría rival.

Por tanto, las teorías no deben examinarse en forma aislada, sino que deben integrarse en una secuencia de teorías que comparten un núcleo firme común. Supóngase una serie de teorías T1, T2, T3... Tn, que se van generando una a partir de la otra y que tienen en común un conjunto de hipótesis fundamentales que forman su núcleo firme, el cual se declara irrefutable por decisión

de la comunidad científica. Ningún experimento u observación podrá falsar las hipótesis que componen este núcleo y que constituyen el elemento de continuidad del “programa de investigación científica”. El núcleo firme de todo programa de investigación se halla resguardado por un cuerpo de hipótesis auxiliares que forman un “cinturón protector” alrededor del núcleo. Estas hipótesis pueden ser modificadas o directamente sustituidas, a fin de lograr el ajuste entre la teoría y los resultados experimentales, recurso del cual se valen habitualmente los científicos para evitar que las hipótesis del núcleo firme resulten refutadas.

Como síntesis de los dos paradigmas anteriores (el clásico y el historicista), desde los años 1970 en adelante ha surgido un nuevo paradigma: el “estructuralista”. Este nuevo paradigma recoge y reconstruye los aspectos semánticos, sintácticos y pragmáticos de las teorías científicas, por tanto, tiene en cuenta, por una parte, los fundamentos lógicos y metodológicos del paradigma clásico, y, por otra parte, recoge los aspectos de tipo histórico formulados por el paradigma historicista (Jaramillo 1993).

La propuesta básica del paradigma estructuralista consiste en considerar la ciencia como un “gran sistema”, compuesto por toda la actividad que realizan los científicos, tanto teórica como práctica. A su vez, las teorías empíricas deben estar explicitadas,





no como estructuras lingüísticas, es decir, como “sistemas hipotético-deductivos de enunciados”, sino como estructuras no lingüísticas, es decir, como “modelos”.

La obra fundamental de este paradigma se titula *The Logical Structure of Mathematical Physics* (1971) de J. D. Sneed que como lo refiere W. Stegmüller (1983: 22) “se dispone (en ella) de una base conceptual, sobre la cual pueden formularse también los aspectos lógicos de algunas de las ideas de Kuhn; incluso puede decirse que sin esta base no podría verse que tales aspectos lógicos realmente existen”.

El paradigma estructuralista, representado, además de Sneed, por W. Stegmüller y C. U. Moulines, se propone, tanto una visión sincrónica como diacrónica de la ciencia. Los estructuralistas consideran que la ciencia “consiste en un vasto y complicado sistema de teorías, junto con un gran número de métodos específicos, aplicaciones y prácticas asociadas a ellas” (Díez y Moulines, 1997: 439), y aunque la ciencia representa un fenómeno relativamente reciente en la historia de la humanidad, al estudiarla sistemáticamente junto con sus componentes, no se puede olvidar su dimensión histórica. Por tanto, las teorías científicas y todo lo que va asociado a ellas constituyen entidades que existen en el tiempo histórico, se desarrollan y cambian de una fase a otra de la historia, al igual que las lenguas, las naciones, los códigos jurídicos o las

religiones (Cf. Díez y Moulines, 1997).

Queda claro, por tanto, que estos tres paradigmas de la ciencia responden al modelo de la clasificación de las ciencias que Habermas había denominado como ciencias “Empírico-analíticas”, porque tienen una relación estrecha con las ciencias de la naturaleza, cuyo interés es técnico en cuanto procuran el control y el dominio de la naturaleza. Sin embargo, se puede observar que muchas de las propuestas de los tres paradigmas (el clásico, el historicista y el estructuralista) son factibles de funcionar también en las ciencias sociales o ciencias de la cultura.

El paradigma crítico hermenéutico y las ciencias de la cultura

En forma paralela a los tres paradigmas anteriores, surgió casi durante los mismos períodos, un cuarto paradigma: el “Crítico-hermenéutico”, nacido en Frankfurt (Alemania) durante la década de los años veinte del siglo XX y proveniente principalmente de una línea nueva del marxismo basada en un interés por revisar sus errores y fracasos, pero que tuvo, sin duda, y aún sigue teniendo, un enorme influjo, especialmente en Europa Occidental sobre todo en el campo de las ciencias sociales y humanas, entre cuyos principales exponentes se cuentan Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, Hebert Marcuse, Erich Fromm y, sobre

todo, Jünger Habermas. Los resultados de este movimiento se conocen históricamente con el nombre de “Teoría crítica de la sociedad” o “Escuela de Frankfurt”.

Este nuevo paradigma desarrolla una tradición empeñada en dotar a las ciencias de la cultura de un estatuto científico propio, en la forma como también Dilthey ya lo había señalado. El paradigma Crítico-hermenéutico con su interés histórico interpretativo, pretende por tanto, reivindicar al sujeto humano como protagonista de sus propias acciones y de su historia, intención que ya se hallaba representada en los orígenes de la modernidad por Kant y Hegel, pero que no había logrado posicionarse sino prácticamente hasta después de la Segunda Guerra Mundial.

No es este el momento de agotar todo el contenido y la enorme riqueza de este paradigma. Solo deseo señalar algunos aspectos que lo hacen propicio para las ciencias de la cultura.

Desde el comienzo de la obra *Zur Logik der Sozialwissenschaften* publicada en Frankfurt en 1982, (trad. al español: *La lógica de las ciencias sociales*. 1996a), Habermas, arranca de una concepción de la hermenéutica que había sido olvidada, pero que se retoma en el campo de la teoría analítica de la ciencia gracias al debate planteado entre Kuhn y Popper (Habermas, 1996a: 13) y se propone presentar una nueva metodología

para las ciencias sociales como una estrategia fundamentada en la teoría de la “Acción Comunicativa” teniendo como mediación el lenguaje. Así lo anuncia en su libro “La teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos” (Habermas, 1996b: 19): “Pero no es mi intención investigar y exponer sistemáticamente estos diversos planteamientos teóricos. Mi intención es más bien desarrollar una determinada estrategia conceptual para las ciencias sociales y hacer plausible su fecundidad”. Sin embargo, en la *Lógica de las Ciencias Sociales* plantea toda la problemática de estas ciencias en permanente discusión con escuelas y autores más característicos de la época que han desarrollado teorías sobre las ciencias sociales, tales como el positivismo con su pretensión de extender el modelo metodológico de la física a los demás campos del saber científico; con el mismo T. Adorno que entendía la sociedad como totalidad en sentido puramente dialéctico y que no le permitía concebir orgánicamente el todo conforme al principio según el cual, ese todo es más que la suma de sus partes (Habermas, 1996a: 21); con Gadamer, frente a la pretensión de una hermenéutica universal (Cf. Habermas, 1996a: 277 y ss.) y con Niklas Luhmann, entre otros, quien propone una teoría de la sociedad basada en una teoría de sistemas que pretende reducir la complejidad de estos mismos sistemas (Habermas, 1996a: 309 ss.).





No se puede pasar por alto, sin embargo, el hecho de que alrededor de la Teoría Crítica de la Sociedad han surgido también otros movimientos y concepciones filosóficas y epistemológicas que están contribuyendo al enriquecimiento metodológico y epistemológico de este nuevo paradigma de las ciencias de la cultura, como las teorías sobre fenomenología de Edmund Husserl en “Investigaciones lógicas” (1995) y el desarrollo de las concepciones hermenéuticas de M. Heidegger en su obra “El Ser y el Tiempo” (1993) y H. G. Gadamer en “Verdad y Método” (1997), que tanta importancia han tenido, no solamente para la historia de la filosofía, sino sobre todo, en las discusiones metodológicas de las ciencias sociales, e inclusive, en el mismo campo de la educación y de la pedagogía.

Desde la posición filosófica arriba anunciada, para comprender el paradigma de las ciencias y de la sociología, es necesario volver a los planteamientos de Dilthey en cuanto a la distinción (no a la separación) entre “ciencias de la naturaleza” y “ciencias del espíritu”. Ya desde los comienzos de su obra (1978), Dilthey propone dos términos que han hecho historia en toda la filosofía de la ciencia: “explicar” (erklären) y “comprender” (verstehen). Las ciencias naturales se explican, las ciencias del espíritu se comprenden. Veámoslas en las siguientes afirmaciones:

La conexión mental necesaria que la ciencia natural moderna busca como razón explicativa (erklären) de la realidad, en correspondencia con el ideal de conocimiento desarrollado por la metafísica (Dilthey, 1978: 341).

(...)

Estos hechos espirituales que se han desarrollado en el hombre históricamente y a los que el uso común del lenguaje conoce como ciencia del hombre, de la historia, de la sociedad, constituyen la realidad que nosotros tratamos, no de dominar, sino de comprender (verstehen) previamente (Dilthey, 1978: 45 y 46).

Los filósofos que en estos últimos tiempos han venido elaborando una hermenéutica considerada bajo tres características: como arte, como técnica de la interpretación y como filosofía y metodología de las ciencias sociales y humanas, entre ellos, principalmente Heidegger, Gadamer, Ricoeur y otros, han hecho hincapié en el método “verstehen” para estas ciencias, por cuanto consideran que dar explicaciones de los fenómenos y acontecimientos sociales resulta demasiado oneroso para el científico y riesgoso para el conocimiento, no sólo por la fugacidad de los hechos sociales e históricos, sino también por la imposibilidad de experimentar o repetirlos hechos, en la forma como sí se puede hacer con las ciencias naturales en los laboratorios, para encontrar explicaciones legales o relaciones de causalidad. Por tanto, aceptando que las acciones de los seres humanos están cargadas de intencionalidades,

las cuales generalmente se ocultan detrás de esas mismas acciones, es necesario buscar interpretaciones (método hermenéutico) para desvelar o desocultar, desde el fondo de esas mismas acciones, las verdaderas intenciones del obrar humano.

Conclusión

Las ciencias sociales y humanas o ciencias de la cultura y entre ellas la pedagogía ya tienen su paradigma que hunde sus raíces históricas en la obra de Dilthey, y pasando por los diversos intentos de los demás paradigmas, se asientan finalmente en el paradigma Crítico hermenéutico con un interés histórico interpretativo, pero sin olvidar que tienen un fin práctico, comprender toda la realidad de la cultura de la humanidad para su transformación en beneficio del hombre mismo.

Y, aunque se busque una unidad de la ciencia teniendo en cuenta que la realidad es única, pero bajo diferentes manifestaciones, sigue, sin embargo, existiendo también diferentes maneras metodológicas de acercamiento a ellas para conocer a esa misma realidad. Por tanto, una es la manera de conocer la realidad natural, y otra es la manera de observar e investigar la cultura en sus diversas manifestaciones, y aunque desde el punto de vista metodológico hay diferencias entre los métodos de las ciencias de la cultura, no son, con todo, excluyentes. Las ciencias sociales pueden servirse de métodos y técnicas cuantificables y medibles

propios de las ciencias naturales, y a la vez, en el campo de las ciencias naturales es posible hacer inferencias de tipo cualitativo. Todo ello enriquece y da también mayor firmeza al conocimiento como uno de los ideales de la ciencia, teniendo en cuenta, según observa Bericat (1998: 51), que al “igual que el resto de autores partidarios de la integración, el argumento base estriba en que cada método tiene un conjunto de debilidades y fortalezas diferentes, siendo posible diseñar investigaciones que compensen unas y otras”.

Bibliografía

Bericat, E. (1998). *La integración de los métodos cuantitativo y cualitativo en la investigación social. Significado y medida*. Barcelona: Ariel Sociología.

Bunge, M. (1985). *Seudociencia e ideología*. Madrid: Alianza Universidad.

Díez, J. A. y Moulines, C. U. (1997). *Fundamentos de Filosofía de la Ciencia*. Barcelona: Ariel.

Dilthey, W. (1978). *Introducción a las ciencias del Espíritu*. México: Fondo de Cultura Económica.

Gadamer, H. G. (1997). *Verdad y Método*. Salamanca: Sígueme.

Guerrero Pino, G. (2003). *Estudios Kuhnianos*. Santiago de Cali: Departamento de Filosofía, Facultad de Humanidades, Universidad del Valle.

Habermas, J. (1996a). *La lógica de las ciencias sociales*. Madrid: Tecnos.

Habermas, J. (1996b). *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*. México: Rei.





Heidegger, M. (1993). *El Ser y el Tiempo*. Bogotá:

Fondo de Cultura Económica.

Hughes J. y Sharrock, W. (1999). *La filosofía de la*

investigación social. México: Fondo de Cultura Económica, México.

Husserl, E. (1995). *Investigaciones lógicas*. Barcelona: Altaya.

Jaramillo Uribe, J. M. (1993). *Desarrollos recientes en la filosofía de la ciencia: tres momentos significativos*, en: *Revista Praxis filosófica* No. 4, Departamento de Filosofía Universidad del Valle.

Jaramillo Uribe, J. M., et al. (1997). *Thomas Kuhn*, Universidad del Valle: Santiago de Cali.

Jaramillo Vélez, R. (1991) *Presentación de la teoría crítica de la sociedad*. Bogotá: Argumentos.

Kuhn, T.S. (1992). *La estructura de las revoluciones científicas*. Bogotá: Fondo de Cultura Económica.

Kuhn, T.S. (1994). *¿Qué son las revoluciones científicas?* Barcelona: Altaya.

Kuhn, T.S. (2001). *La revolución copernicana*. Barcelona: Folio.

Kuhn, T.S. (2002). *El camino desde la estructura. Ensayos filosóficos, 1970-1993, con una entrevista autobiográfica*. Barcelona.

Kuhn, T.S. (2005). *El camino desde la estructura*. Barcelona: Paidós.

Lakatos, I. (1993). *Historia de la Ciencia y sus reconstrucciones racionales*. 3ª edición. Madrid: Tecnos.

Lakatos, I. (1998). *La Metodología de los programas de investigación científica*.

Madrid: Alianza.

Mardones, J. M. (1994). *Filosofía de las ciencias humanas y sociales. Materiales para una fundamentación científica*. Bogotá: Anthropos.

Morin, E. (1998). *Introducción al pensamiento complejo*. Barcelona: Gedisa.

Peñate Montes, L. (2005). *Referentes epistemológicos de la investigación*. Módulo didáctico. Bogotá: Newport International University.

Pérez Ransanz, (1999). *A. R. Kuhn y el cambio científico*. México: Fondo de Cultura Económica.

Pérez Tamayo, R. (2000). *¿Existe el método científico?* México: Fondo de Cultura Económica.

Popper, K. R. (1982). *La lógica de la investigación científica*. Madrid: Tecnos.

Stegmüller, W. (1983). *Estructura dinámica de teorías*. Ciencia de la ciencia. Barcelona: Ariel.



"Perteneciente a la generación de Los Nuevos, Arciniegas fue un insobornable agitador estudiantil en los años 20, además un persistente empresario cultural y un incansable editor en el país. Se desempeñó como diplomático, parlamentario, ministro de educación, pero lo más relevante fue docente universitario".

Rafael Rubiano Muñoz

¿Germán Arciniegas, un anticorrosivo para las universidades públicas hoy?

Por Rafael Rubiano Muñoz
Profesor titular, UdeA

La lectura de la obra del intelectual bogotano Germán Arciniegas ofrece ante la crisis de la educación superior en el país en los actuales momentos un eficaz anticorrosivo mental y brinda al público universitario en general un estímulo incalculable, de reflexiones, análisis y argumentos -no exentos de polémicas y de disentimientos-, muy estimulantes para comprender las variadas crisis que nos aquejan.

Perteneciente a la generación de Los Nuevos, Arciniegas fue un insobornable agitador estudiantil en los años 20, además un persistente empresario cultural y un incansable editor en el país. Se desempeñó como diplomático, parlamentario, ministro de educación, pero lo más relevante fue docente universitario, lo que da a entender que conoció los intrínquilis del mundo de la educación superior, sus vicios y bondades, sus defectos y sus cualidades. En 1933, como parlamentario, propuso una reforma

educativa que, en lo esencial, procuraba la autonomía como la modernización de dicha institución; dos asuntos hasta el día de hoy inconclusos: ni autonomía, por el contrario factores internos y externos la manipulan; ni modernidad, formas rancias, envejecidas y caducas como el dogmatismo, las idolatrías y fanatismos carcomen la lacerada institucionalidad educativa. Como intelectual orgánico a carta cabal, Arciniegas y hay que mencionar a otros adalides latinoamericanos, Alfonso Reyes, Pedro Henríquez Ureña, José Luis Romero, quizás la más valiosa generación de la inteligencia universitaria que tuvieron nuestros pueblos, invirtió su vida y existencia convencido que si se renuevan los claustros progresaban nuestras gentes y nuestras naciones, ¿ilusión vana a la luz de lo que sucede en la actualidad?

No es extrañeza, ni avergüenza ya a nadie, que esos letrados comprometidos - ni qué hablar de las letradas, Gabriela Mistral, Victoria Ocampo, Teresa de la



Armando Solano, Gilberto Owen, Luis Cano, Alberto Lleras, Eduardo Santos, Sanín Cano, Jorge Zalamea, Juan Lozano y Lozano, Germán Arciniegas, Emilia Pardo, Enrique Santos, Abelardo Forero, Jorge Padilla, Eduardo Zalamea, José Mar, Ignacio Jaramillo, Hernando Téllez y otros en una foto de 1930.

Imagen. antologiacriticadelapoesiacolombiana.com

Parra, María Cano, Virginia Gutiérrez de Pineda, quienes se deben incluir - con las causas sociales y educativas no se lean hoy; menos aún, es asombroso comprobar que profesoras y profesores de la educación superior del país, quienes se desgarran oral y mentalmente exigiendo democracia, participación, justicia, igualdad, inclusión y otras demandas, no los refieran, ni citen, porque a la desorientación intelectual en que se vive en las instituciones universitarias hay que añadirle la carcoma que ha invadido los cerebros de docentes, administradores, empleados, estudiantes y comunidad en general; es decir, lo primordial es ejecutar, no pensar, lo más perentorio es resolver, no contemplar cómo se resuelve, lo esencial es actuar de modo inmediato y voluntario, no reflexionar sobre la coherencia de la acción y lo actuado.

Valga decir que, en 1921, Arciniegas creó la revista Universidad publicada hasta el año de 1931, el impreso se constituyó en un proyecto político cultural del movimiento estudiantil colombiano en esos años, fue una publicación que en sus 150 números de existencia vertió el ímpetu rebelde e inconformista, la insumisión, claro está con altura y calidad, de una generación que con su pensamiento y acción, alteró las caducas y envejecidas instituciones educativas, políticas y culturales de nuestro país. Bajo el apoyo y auspicio de renombrados pensadores latinoamericanos, José Ingenieros, Deodoro Roca, José Vasconcelos, Carlos Pellicer, Héctor Ripa Alberdi, entre otros, la revista juvenil, tuvo una repercusión continental y además propició desde su tribuna plural, diversa y reflexiva, a partir de la exposición y la opinión pública, algunas de las reformas de la





Imagen.portal.amelica.org



educación entre otras, la posibilidad en parte de un gobierno cuasi propio universitario, la libertad de cátedra, la elección profesoral y administrativa (la burocracia académica) por méritos y no por relaciones de amistad y parentesco (que hasta el día de hoy no se ha desterrado valga decir de las universidades del país), la admisión de las mujeres a la educación superior, entre las más avanzadas innovaciones y transformaciones culturales.

Universidad entonces, se convirtió en un espacio en la que jovencitos precoces se ensayaron en las letras y con el amparo de curtidos y encumbrados intelectuales, valga mencionar al rionegrino Baldomero Sanín Cano (quien fungió como editorialista y casi codirector) asumieron los desafíos que les propuso la sociedad colombiana y el mundo en general en los años 20. Desmitificar,

destruir prejuicios y desterrar dogmas, frente a la manera como se concebía la educación superior, fue la misión que Arciniegas y algunos estudiantes de esos años asumieron con decoro, con ética y responsabilidad, porque para esa época la universidad estaba supeditada al monopolio de un estado conservador descompuesto, pero sobre todo, las instituciones educativas estaban supeditadas, subordinadas y sometidas bajo el poder de la iglesia, herméticamente engrilletadas, manejadas por fanáticos y delirantes demagogos o profetas. Los astros y los hombres vuelven cíclicamente, los fanáticos, demagogos y delirantes, también vuelven en las universidades.

Resultado de esos avatares, Arciniegas publicó en 1932 su primer libro, *El estudiante de la mesa redonda*, traducido a varios idiomas y curiosamente, leído con fervor por



Imagen: abebooks.com

el austríaco Stefan Zweig, quien en sentida epístola le comentó brevemente al colombiano la impresión que le causó la obra. En el libro, Arciniegas de cuerpo entero editado por Juan Gustavo Cobo Borda se puede juzgar y divisar la incidencia y repercusión que tuvo este librito con relación al carácter revolucionario, progresista y transformador que el estudiantado a lo largo de los siglos tuvo en el mundo centro europeo, pero especialmente y esencialmente en el ámbito latinoamericano. La característica primordial del espíritu universitario estudiantil, según se concluye de la lectura del libro de Arciniegas, es el desfanatizarse, destruir ídolos y ante todo luchar por la libertad contra todo lo que se le oponga y formar y divulgar el espíritu estudiantil universitario como un alma colectiva. Esa es el Alma

Mater, que no es exclusivo propiamente de alumnos y estudiantes, porque ese espíritu (visión de mundo y de sentido) cobija a toda la comunidad universitaria.

No obstante lo anterior y pese al transcurrir del tiempo, por ciertas formas de secularización en el país, en casi un siglo, la degradación y la decadencia, por razones que son explicables debido al dogmatismo y al fanatismo que aun reina en los recintos de la universidad, han impedido cualquier renovación, reforma y transformación de la vida universitaria. Las creencias en la comunidad que quienes dirigen la universidad y fungen (¿o fingen?) como administradores académicos no deben tener un horizonte intelectual; la normalización que se ha extendido según aducen la mayoría que las prerrogativas de la formación universitaria hoy son técnicas, digitales y de inteligencia artificial, más que de cierto humanismo y, digámoslo, cierto carácter filosófico; es decir, la comprensión de las tensiones conflictivas de ser y deber ser, de vida interior y exterioridad, de experiencia y acción. La arraigada concepción según la cual la vida académica, la científicidad, la acción política y la vida cotidiana (dentro y fuera de la U) riñen y rehúyen, como el agua y el aceite; valga insistir que se ha divulgado la pertinaz y destructiva noción, idea, opinión que la formación intelectual se contradice con los asuntos burocráticos, administrativos e incluso de decisiones prácticas.





El expresidente Alberto Lleras, el caricaturista Ricardo Rendón, el poeta León de Greiff y el historiador Germán Arciniegas hicieron parte de este grupo de jóvenes idealistas liberales.

Imagen. Semana.com

Al monopolio del fanatismo y la idolatría que ahoga las universidades del país, se suman espacios educativos sin límites, sin formas de regulación y sin referentes de autoridad, y el eslabón más perjudicado en este espacio delirante de formas legales e ilegales, es la del docente (profesoras y profesores) quienes en la No Mans Land, deben afrontar como se pueda (sin respaldo y apoyo de ningún lado) las agresiones, los vituperios, las sordideces y hasta las calumnias y descalificativos en su proceso de enseñanza y en el de formación, frente a una comunidad desatada en sus resortes normativos, regulativos y hasta de tratos y de convivencias. Sin autoridad y respeto, sin formas de regulación se desencadenan todas las tiranías, la peor, esa violencia subrepticia de vindicar, descalificar y de negar la figura profesoral. En el espacio donde la libertad se practica sin límites y sin fronteras, se imponen las tiranías privadas, particulares, de grupos y de sectas ingobernadas e

ingobernables y eso no es defender lo público.

Ahora bien, sobre Arciniegas, cualquier lector puede estar en desacuerdo con su vasta obra de más de media centena de libros dedicados a repensar la historia desde abajo, debido a su manera de confrontar la historia oficial de las élites siempre relatada por los guerreros armados, por héroes, por los vencedores quienes legitiman con sus narraciones épicas sus formas de dominación y poder; muchos otros lectores pueden disentir con su pensamiento latinoamericano, porque invierte el sentido de la rueda que giró bajo el arco hegemónico de la mirada europea y occidental, rescatando la suerte de los “don nadie”, una historia de los antihéroes y antiheroínas, de la gente común y vulgar (de vulgo), del pueblo, aquellos no nombrados, historias de la gente de a pie, siempre ignorados, esas otredades, las otras y otros desconocidos e invisibilizados.

De de hecho, los variados lectores discutirán sus versiones folletinescas de la historia de la conquista, la colonia, las independencias y la formación de nuestros pueblos en dos siglos, del XIX al XX. Sin duda, pese a lo debatible y confrontador, de su manera de escribir y de concebir los problemas de Colombia y de América Latina a la luz de su ensayística, o a la luz de lo producido por cumbres como las de Mistral, Ocampo, de la Parra, Turner, Reyes, Henríquez Ureña, Romero o Sanín Cano, es válido y legítimo invitar a leer a Arciniegas, porque suscita con argumentos y reflexiones, pensar en cómo salir de las crisis que nos carcomen y nos ahogan. Más aún hoy, con modelos universitarios de enseñanza, profundamente dedicados a trasladar miméticamente lo foráneo y ajeno en lo propio, y con docentes (profesoras y profesores) que ni leen ni entienden ¿por qué leer? el pensamiento colombiano y latinoamericano.

En conclusión, valga reiterar con obstinación, con modas como las del decolonialismo o la poscolonialidad, adulando sus mercenarios intelectuales, de editoriales y de aulas, quienes colocan en el escaparate del olvido a estas letradas y letrados, por premeditada ignorancia y por decidido desprecio, nunca será posible una renovación, reforma y transformación hacia lo mejor de la universidad y de su vida universitaria. De todos modos, antes que esas modas y muchas tendencias intelectuales de ocasión, Arciniegas (como muchas otras y otros)

con algunos de sus libros en especial, El estudiante de la mesa redonda, nos ofrece la opción para repesarnos y repensar la universidad y es un faro, un anticorrosivo contra las crisis y además es un referente para saber superar las crisis. ¿Nos reconquistarán el desierto y la maleza?





"El alejamiento entre la historia y la arqueología se agudizó a medida que la antropología se definió como el estudio del "otro", del no europeo, y también por cuanto el punto de partida de los pueblos no occidentales tenía un referente ajeno, que no requería estudiar Europa".

Historia y arqueología: Encuentros y desencuentros¹

Por Carl Henrik Langebaek²

Preámbulo³

La relación entre los historiadores y los arqueólogos en Colombia está marcada por cierta ambivalencia. En teoría, estos últimos deberían ser, entre todos los antropólogos, los más cercanos a los historiadores. En general, incluso las razones para un distanciamiento grande entre historia y antropología parecen objetables. Como afirma Marc Augé⁴, si el espacio es la materia prima de la antropología, es un espacio histórico, y si el tiempo es la materia prima de la historia, es un tiempo localizado y, por lo tanto, antropológico. Pero el divorcio es en teoría aún más absurdo por cuanto los arqueólogos podrían por igual tratar con “tiempos localizados” y con “espacios históricos” sin que sintieran la más mínima pérdida en tanto disciplina. Historiadores y arqueólogos pueden reclamar, legítimamente, que tienen objetivos en común: tratan de explicar las acciones de la gente en el pasado, o procesos de cambio pretéritos; aunque a veces expresado de formas distintas, procuran entender y explicar fenómenos de cambio cultural.

No obstante, en Colombia los historiadores no se consideran arqueólogos; y los arqueólogos rara vez se ven como historiadores. Antes que nada, los arqueólogos se definen a sí mismos como “antropólogos del pasado”. Creen, con pocas excepciones, que todo lo que la arqueología tiene de teórico se lo debe a la antropología, no a la historia. Quienes ejercen como arqueólogos en Colombia, estudian en departamentos de antropología y rara vez asoman sus narices en

1 El autor agradece los comentarios de Mauricio Nieto y Carlo Emilio Piazzini, los cuales contribuyeron a enriquecer el artículo.

2 Arqueólogo. Decano de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de los Andes.

3 Tomado de <http://www.scielo.org.co/pdf/rhc/n27/n27a07.pdf> publicado en enero de 2024.

4 AUGÉ, Marc, “El espacio histórico de la antropología y el tiempo antropológico de la historia”, en Cucuilco. Revista de la Escuela Nacional de Antropología e Historia, vol. 1, N. 1, 1994, p. 15.

los de historia. Cuando la antropología americana era poco más que la colección de curiosidades etnográficas, la arqueología no iba más allá de la colección de antigüedades; cuando la primera enfatizó el estudio de las comunidades, la segunda se concentró en el estudio de patrones de asentamiento; cuando la primera descubrió la ecología cultural, la segunda se sintió fascinada por los estudios ecológicos; cuando la antropología retomó las banderas del evolucionismo, la arqueología hizo lo propio⁵. Y, más recientemente, cuando renegó de ella, y se echó en brazos del relativismo y la postmodernidad, muchos arqueólogos dejaron de excavar y se convirtieron en “críticos” relativistas y postmodernos.

Esta situación no es universal. En Europa y en la antigua Unión Soviética, los arqueólogos se sienten más cercanos a la historia que a la antropología. En algunas universidades de Inglaterra, se describe a la arqueología como una simple “ciencia auxiliar” de la historia⁶. En otras partes de Europa, la disciplina está más cerca de las ciencias de la tierra. En la antigua Unión Soviética, muchos arqueólogos se consideraban historiadores con pala⁷. En breve, el contraste es grande: en Colombia, como en el resto del continente americano, la arqueología se define como una disciplina científica, perteneciente –al lado de la etnología, la antropología física y la lingüística- a la antropología. Aquí, al igual que en el resto de América, ha prosperado la idea de que arqueología es antropología o no es nada⁸.

La estrecha relación entre la arqueología y la antropología en Colombia, así como su alejamiento de la historia, lleva implícitas tensiones, y también sentidos y razones. Este artículo tiene como objetivo describir la relación entre la arqueología, la antropología y la historia entendidas, no más que como “campos de acción del pensamiento” –como si la realidad se dividiera en una “antropológica” y otra “histórica”-, en términos disciplinares. El autor de este artículo no comparte la posición de algunos arqueólogos de que la arqueología es una ciencia generalizante y la historia una disciplina particularista. Por el contrario, este artículo quiere demostrar que, aunque las prácticas de unos y otros se ha distanciado, no es simplemente por ignorancia de los arqueólogos, no sólo por los prejuicios de la antropología con respecto a la historia, sino también por

5 FLANNERY, Kent, “Culture History vs Cultural Process: A Debate in American Archaeology”, en *Scientific American*, 1967, vol. 217 N. 2, pp. 119-22.

6 HALSALL, Guy, “Archaeology and Historiography”, en BENTLEY, M. (ed.), *Companion to Historiography*, Londres, Routledge, 1997, p. 818.

7 KLEJN, Leo, *La arqueología soviética. Historia de una escuela desconocida*, Barcelona, Editorial Crítica, 1993.

8 FLANNERY, Kent, op. cit. Para la relación entre arqueología y antropología: GOSDEN, Chris, *Anthropology and Archaeology, a Changing Relationship*, Londres, Routledge, 1999.





la actitud de los historiadores con respecto al pasado prehispánico. Más que un divorcio entre arqueólogos e historiadores, existen desacuerdos, insalvables por cuanto ideológicos, entre ciertas formas de hacer arqueología y ciertas formas de hacer historia. Ambas disciplinas han hecho parte de una tradición intelectual común y tienen retos a futuro que las obligarán a converger, pero el divorcio entre formas de ver el pasado, independientemente de que se puedan encasillar en parcelas profesionales, existirán por un buen tiempo.

"Los primeros interesados por el pasado prehispánico –los jesuitas y, más tarde, los naturalistas criollos y exploradores europeos de finales del siglo XVIII- admitieron que había dos maneras de estudiar el pasado remoto de América: una, a través de las ruinas; otra, por medio de la observación de las costumbres entre los aborígenes"

las sociedades nativas del Nuevo Mundo encerraban la clave para comprender el pasado europeo. Si su idea hubiera prosperado, independientemente de lo acertada, historia y arqueología jamás se habrían separado. Pero fue una ilusión pasajera, apenas retomada por Lewis Morgan a finales del siglo XIX en los Estados Unidos y otros evolucionistas de una forma de la que hoy seríamos muy críticos. Efectivamente, se trataba de un evolucionismo que –en palabras de Augé⁹- asumía los desplazamientos en el espacio como equivalentes a desplazamientos en el tiempo.

Los orígenes del desencuentro

El inicio de la antropología y la historia es prácticamente indiferenciable. Las dos tienen sentido, hasta cierto punto, por las mismas razones. Sin embargo, el ejercicio práctico implicó que, en el afán de las disciplinas por diferenciarse y “madurar” autónomamente, el tipo de arqueología que se ha hecho en América terminara afiliándose más a la antropología que a la historia. Y es que, en el continente americano, los estudios históricos no se realizaron de la manera que en el Viejo Mundo. Cuando la curiosidad ilustrada se interesó por América, se pensó que el estudio de los aborígenes podía arrojar luz sobre el pasado de los europeos. Joseph Lafitau, al escribir en 1724 *Costumbres de los salvajes americanos* comparadas con los de tiempos antiguos, especuló, seriamente, que

Independientemente de la ingenuidad con que los evolucionistas de finales del siglo XIX plantearon el problema, por lo menos había una virtud: historia y antropología (incluyendo por su puesto a la arqueología), en el fondo, se referían a la misma cosa. El hecho es que los estudios antropológicos no se incorporaran en la disciplina histórica; por el contrario, arqueología e historia encontraron cada una su propio nicho.

Los primeros interesados por el pasado prehispánico –los jesuitas y, más tarde, los naturalistas criollos y exploradores europeos de finales del siglo XVIII– admitieron que había dos maneras de estudiar el pasado remoto de América: una, a través de las ruinas; otra, por medio de la observación de las costumbres entre los aborígenes. Ninguno de las dos era un método propiamente histórico, aunque se hablara con frecuencia de reconstruir la “historia americana”. Hubo intentos por conciliar las cosas y poder emprender una investigación verdaderamente “histórica”; prueba de ello es la frecuencia con la que la historia de los pueblos americanos se pensó como una extensión de pueblos conocidos en el Viejo Mundo; mejor aún, los intentos de encontrar una “escritura” en las pictografías, o “calendarios” en algunos grabados sobre piedras, como forma de incorporar a las sociedades prehispánicas más complejas a la ideal ilustrada de “Civilización”. Pero al final ninguna de esas ideas prosperó (excepto, y muy puntualmente, en el caso de la escritura mesoamericana). Estudiar el pasado indígena y los monumentos terminaron por confundirse en una sola cosa, muy diferente a la de comprender la historia de Europa. La arqueología, como la antropología, se hizo impensable fuera del hecho colonial. En la Nueva Granada, a finales del siglo XVIII, Jorge Tadeo Lozano planteó que, con el fin de estudiar la naturaleza de los pueblos anteriores a la llegada de los españoles, era necesario realizar trabajo etnográfico entre sus descendientes. Esas comunidades, especialmente las más remotas, arrojarían luz sobre los tiempos prehispánicos. La antropología no se hizo pasado –no se hizo historia; pero en cambio el presente etnográfico, se hizo pasado¹⁰.

Gran parte de los estudios realizados sobre el pasado aborígen se inspiró en las ciencias naturales. Hasta cierto punto, la historia universal misma se asimilaba a un problema de las ciencias naturales. Y es que, desde que Carl Linneo había especulado sobre la genealogía de las razas humanas, el desarrollo histórico de las mismas se podía reducir a su constitución física o el medio que habitaran, lo cual fue especialmente debatido en el caso americano¹¹. No fue, desde luego, una

10 LANGEBAEK, Carl Henrik, *Arqueología colombiana: ciencia, pasado y exclusión*, Bogotá, Colciencias, 2003, p.60.

11 GERBI, Antonello, *La disputa del Nuevo Mundo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993; LANGEBAEK, Carl Henrik, *op. cit.*





***"El alejamiento
entre la historia y
la arqueología se
agudizó a medida
que la antropología
se definió como el
estudio del "otro"***

opción unilateral, adoptada tan sólo por interesados en el pasado prehispánico. La historia no se hizo pasado americano por los prejuicios de clase. Y porque, si bien la naturaleza parecía explicar la "debilidad" o incluso el "degeneramiento" de los pueblos no occidentales, estos últimos parecían escapar en ocasiones al enorme peso de la naturaleza. Por lo tanto, su estudio podría también escapar a un modelo centrado en la naturaleza.

El alejamiento entre la historia y la arqueología se agudizó a medida que la antropología se definió como el estudio del "otro", del no europeo, y también por cuanto el punto de partida de los pueblos no occidentales tenía un referente ajeno, que no requería estudiar Europa. La historia perdió interés por el pasado prehispánico, y la arqueología –inicialmente poco más que el interés por las antigüedades- encontró un nicho adecuado a sus propósitos. De hecho, al lado de la antropología, un enorme campo de interés claramente pertinente para las ciencias naturales y médicas. Al fin y al cabo, para las elites, el estudio del pasado prehispánico de alguna manera representaba efectivamente el estudio del "otro". De un "otro" del cual, por cierto, era necesario tomar distancia. Aunque algunos criollos de finales del siglo XVIII -entre ellos José María Salazar y Manuel del Socorro Rodríguez- defendieron la existencia de una "historia prehispánica integrada a una historia americana", la opinión generalizada en esa época fue que la historia nativa era poco digna de incorporarse a la historia nacional. Para Francisco José de Caldas, el medio americano degeneraba en mayor o menor grado las diferentes razas que habitaban la Nueva Granada, especialmente las tierras bajas. Tan sólo se salvaba la población – predominantemente blanca- de las tierras altas.

El pasado prehispánico se hizo equivalente a "prehistoria" en el sentido de constituirse en una etapa felizmente superada. Para Tadeo Lozano, las sociedades que encontraron los españoles eran o bien "rudimento de una población que empezaba a formarse" o "reliquias de grandes naciones" que habían degenerado. Optó por lo segundo, con lo cual el problema propiamente histórico quedó superado por un planteamiento derivado de las ciencias naturales: por qué habían degenerado las sociedades prehispánicas. Por qué, como lamentablemente aún se preguntan algunos arqueólogos, "no habían llegado a ser". Según Pedro Fermín de Vargas, había que reconocer el "estado miserable de estas regiones antes que los europeos se estableciesen en ellas". Años más tarde, Manuel Vélez, al encontrar las

ruinas arqueológicas de El Infiernito, sostuvo que debían ser el legado de “pueblos más antiguos y civilizados que los que encontraron los españoles”. Igual opinión sostuvo más tarde, a mediados del siglo XIX, Agustín Codazzi con respecto a San Agustín.¹²

El divorcio entre la historia nacional, la cual, en cierto sentido, no podía ser más que la de occidente, y el estudio del pasado remoto en América, se confirmó a lo largo del siglo XIX. La historia creció, especialmente con la influencia del romanticismo, en el estudio de lo particular, único e irrepetible de lo patrio. En las nuevas naciones americanas, la historia creció como el recuento de los hechos, personas y acontecimientos euroamericanos. La antropología, en contraste, se desarrolló en un ambiente que siempre mantuvo pretensiones más generalizantes. Ya a mediados del siglo XIX, Samuel Harris, en los Estados Unidos, había encontrado en la alianza entre la arqueología, la etnología, la lingüística y la craneometría (base aún de nuestros currículos), la clave para entender las ocupaciones humanas en América, antes de la historia¹³. Mientras para el historiador, cada estudio se constituía en un esfuerzo por comprender un contexto concreto, para el antropólogo, y con ello para el arqueólogo, cada investigación se tomaba como un “caso” más que ayudaría a investigar asuntos más generales. Los problemas fueron relativamente independientes de la construcción nacional, naturalmente con las excepciones de Perú y, especialmente México, y algunos intentos en el caso de Colombia con los muiscas.

Los estudios comparativos eran mucho más factibles en un contexto como el de las sociedades prehispánicas; no era el caso de las historias nacionales, cada una de las cuales se pensó a sí misma única e inconmensurable. Para complicar las cosas, cuando a lo largo del siglo XIX se fortaleció el estudio de las sociedades prehispánicas, en parte debido a la expansión imperial europea y su afán por amontonar objetos de todos los confines del mundo en sus museos, el evolucionismo biológico había comenzado a orientar sus baterías hacia el entendimiento de las razas humanas. Aunque el evolucionismo de Darwin no fue fácilmente aceptado en Colombia, más o menos por las mismas razones que su contraparte marxista tampoco lo sería más tarde, los arqueólogos colombianos establecieron sin mayor problema una relación entre raza, lengua y nivel de desarrollo que hizo del estudio del pasado un campo inseparable de cuestiones biológicas.

12 LANGEBAEK, Carl Henrik, *op. cit.*, pp. 63, 85-86. PIAZZINI, Emilio, *Arqueología de las fronteras: la región del Bajo Cauca-Nechí, Territorios y Metáforas*, Medellín, Iner-Universidad de Antioquia, pp. 247-63.

13 GRUBER, Jacob W., “Archaeology, History and Culture”, en MELTZER, David J., FOWLER, Don D., SABLOFF, J. A. (eds.), *American Archaeology: Past and Future*, Washington, Smithsonian Institution Press, 1986, pp. 163-86.





"Estudiar los procesos de ocupación del ámbito geográfico o de cambio cultural fue equivalente a preguntarse por cuestiones de raza"

El estudio del pasado prehispánico se plegó, en efecto, a ese nuevo enfoque, cambiando, al menos en parte, su interés por la geografía por un notable cuestionamiento de lo asuntos biológicos. Estudiar los procesos de ocupación del ámbito geográfico o de cambio cultural fue equivalente a preguntarse por cuestiones de raza. A partir de las primeras clasificaciones raciales –y, en el caso de Suramérica, de la obra de Alcides d’Orbigny– cada cultura fue asociada a una raza particular. En Colombia, se habló de que los “primitivos” habitantes de la selva pertenecían a la raza pampeana, la más antigua e imperfecta; las civilizaciones de la sabana de Bogotá hacían parte de la superior raza andina, de origen peruano; y los grupos que encontraron los españoles en la costa atlántica a la raza Caribe, quizás proveniente de México o de las Antillas. El estudio de las razas apartó a la arqueología aún más de la historia, para hacerla cada vez más parte de la antropología. Esta última, de hecho, a finales del siglo XIX, no era mucho más que el estudio científico de las razas y sus costumbres. Era una suerte de “biología histórica humana”.

El paradigma impuesto sobre la arqueología, a manos de la biología y las ciencias naturales, predominó a lo largo del siglo XIX y bien entrado el XX. La antropología creció de espaldas a la historia debido, por lo menos en parte, a su obsesión por el “presente etnográfico” y su énfasis en las aproximaciones estructural-funcionalistas. Pero también porque el estudio de la nación por parte de los historiadores le dio la espalda al tema de las sociedades prehispánicas: si el pasado indígena se podía entender en términos de raza (lo cual en parte explicaba su decadencia contemporánea), Colombia como nación tenía más que ver con héroes y batallas. Más tarde, cuando se pudo hablar de la arqueología como disciplina, no se rompió con esa tradición. Paul Rivet, tomado como iniciador de la antropología científica en América (de igual forma que sumisamente en su momento se tomó a Humboldt como el primer gran científico en nuestras tierras), era médico. Y médicos fueron, en general, los debates en los cuales participaron los antropólogos, o sus equivalentes, hasta mediados del siglo XX. Rivet hizo un llamado para englobar los procesos de evolución americana dentro de la evolución humana entendida a la vez como proceso biológico y cultural. Reforzó, de esta manera, el método comparativo. Así mismo, procuró fortalecer el trabajo de campo entre sus pupilos, tanto para rescatar lo que se pensaba sería valiosísima información sobre las “últimas” sociedades indígenas, como para estudiar el pasado prehispánico.

"El desprecio de los arqueólogos por la historia sólo tiene paralelo en el que los propios historiadores han sentido por la arqueología"

para entender el pasado. Dada la urgencia del “rescate” etnográfico, la tarea de los arqueólogos se supeditó a mediciones y observaciones que pudieran hacer mientras trabajaban con comunidades indígenas vivas. El trabajo de Rivet llevó a una serie de estudios de grupos sanguíneos, craneometría y lingüística; se suponía que ellos arrojarían luz sobre problemas como el poblamiento de América y el desarrollo de las civilizaciones americanas. En otras palabras, se podía estudiar el pasado, siempre y cuando se hiciera sin sacrificar el estudio de las que serían las “últimas” sociedades indígenas; el arqueólogo-etnógrafo, dispuesto a tomar muestras de sangre entre indígenas actuales para comprender la ocupación del continente, se distanció aún más del historiador, ajeno no sólo a esas metodologías, sino incluso a las preguntas más básicas que guiaban la investigación. Pero además, debido a la naturaleza de los estudios biológicos y lingüísticos, los métodos de laboratorio del arqueólogo se confundieron con los del profesional de las ciencias naturales.

Otro aspecto que vinculó aún más al arqueólogo en las cuestiones antropológicas fue la importancia que le dieron Rivet y sus alumnos a la investigación de “áreas culturales”. Éstas se pensaron como relativamente estables en el tiempo. La distribución de rasgos culturales estudiada por los arqueólogos se asumía como relativamente similar a lo observado en el presente por los etnógrafos. Por lo tanto, estudiarlas era de interés para entender tanto el presente etnográfico como el pasado prehispánico. La confusión en la materia se evidencia en el estudio de los grupos indígenas y restos arqueológicos en muchas partes del país. Pero quizás con más fuerza en aquellas donde se supone han sobrevivido las comunidades indígenas más “auténticas”. Es el caso de la Sierra Nevada de Santa Marta: sus restos arqueológicos y sus comunidades indígenas fueron por años estudiadas por parte de las mismas personas, prácticamente con los mismos intereses y preguntas. Los historiadores no podían participar en semejante empresa para resolver las cuestiones que ellos se habían planteado como las más importantes. El trabajo etnográfico y sincrónico simplemente no podía hacer





parte de sus intereses. Esto no quiere decir que los arqueólogos no se interesaran por temas que indudablemente resultaban de interés para los historiadores, pero lo hicieron de una forma muy particular. En Colombia, son pocos los arqueólogos de la segunda mitad del siglo XX que despreciaran los archivos. Algunos de ellos llevaron a cabo trabajos historiográficos de primer orden. Pero se trató de investigaciones que difícilmente se incorporaban a la corriente historiográfica nacional. Esto se entiende mejor si comparamos la *Historia de la Provincia de Santa Marta*, de Ernesto Restrepo, con *Datos histórico-culturales sobre las tribus de la antigua Gobernación de Santa Marta*, de Gerardo Reichel-Dolmatoff¹⁴. Exagerando un poco las cosas, pero no mucho, si se lee la primera, la historia se iniciaría con la llegada de los españoles y no habría sido más que una sucesión de conquistadores y gobernadores. Si se lee la segunda, se pensaría que todo lo que sucedió se circunscribe a la resistencia cultural indígena y su capacidad de sobrevivir hasta nuestros días, como si la llegada de los españoles hubiera sido algo irrelevante o apenas significativo.

El desprecio de los arqueólogos por la historia sólo tiene paralelo en el que los propios historiadores han sentido por la arqueología. La *Historia de la Nueva Granada* de José Manuel Restrepo comienza con la Independencia. La obra del mismo título de Joaquín Acosta, mucho más inclinado a una visión más balanceada de la historia patria, con la llegada de Colón. Obras más recientes, como la *Nueva Historia de Colombia*, no incluye ningún trabajo de carácter arqueológico. Las enciclopédicas históricas de Colombia, publicadas por Lerner, el Círculo de Lectores o Planeta, incluyen la historia prehispánica como un capítulo aparte a cargo de arqueólogos, sin mayor vinculación con los procesos históricos más recientes. Desde luego, se debe destacar que historiadores como Germán Colmenares, Jorge Orlando Melo, Jaime Jaramillo y Hermes Tovar, para citar algunos casos, han tenido un interés por temas indígenas. Y que ese interés es mayor que el que los arqueólogos sienten por cualquier cosa distinta a los indígenas prehispánicos y, en el mejor de los casos, a sus descendientes. No obstante, pese a las excepciones, rara vez el interés de los historiadores se remonta más allá del siglo XVI, es decir de lo que encontraron y describieron los conquistadores. Casi siempre los desarrollos prehispánicos ocupan el lugar de “antecedentes”. Y en la producción historiográfica europea sobre América, la tensión entre historia y arqueología sigue presente. El tratamiento intelectualmente “limitado” de las sociedades prehispánicas se excusa por la “naturaleza propia” de la perspectiva arqueológica. Sobre las sociedades más antiguas, sólo existen “testigos mudos” y, por lo tanto, empobrecidos análisis que sólo la existencia de documentos escritos podría llenar.

14 *RESTREPO, Ernesto, Historia de la Provincia de Santa Marta, Bogotá, Instituto Colombiano de Cultura, 1975; REICHEL-DOLMATOFF, Gerardo, Datos histórico-culturales sobre las tribus de la antigua Gobernación de Santa Marta, Bogotá, Imprenta del Banco de la República, 1951.*

Una historia intelectual común

"...cualquier cambio social se propuso impulsado por migraciones e influencias de una cultura sobre otra. Con frecuencia, el reemplazo de unos pueblos por otros se constituyó en el motor de la historia..."

No obstante la trayectoria tan distinta de los arqueólogos y los historiadores, el desencuentro con la historia nunca ha sido completo. De hecho, las dos han compartido un desarrollo intelectual común. La separación ha sido disciplinar y, por lo tanto, gremial y política. Sin embargo, los grandes temas de las humanidades y ciencias sociales las han tocado a las dos; pueden tener diferencias profundas en cuanto a sus fuentes e intereses, no sobre cuestiones de fondo; pueden ver de maneras muy diferentes al mundo,

funcionar en mundos institucionales aparte, pero no ven dos mundos distintos ni funcionan en universos completamente distintos.

De hecho, cada escuela que se ha desarrollado en la arqueología tiene una contraparte en la historia. La escuela arqueológica predominante en el país hasta hace pocos años, es decir la arqueología histórico-cultural es, en efecto, comparable con la historia positiva. Para sus practicantes, la cultura se definía a partir de ciertos tipos de restos materiales que se encuentran recurrentemente asociados. En el mejor de los casos, es decir cuando explícitamente se pensó en el problema, cualquier cambio social se propuso impulsado por migraciones e influencias de una cultura sobre otra. Con frecuencia, el reemplazo de unos pueblos por otros se constituyó en el motor de la historia. De allí también se derivó la idea de que la tarea del arqueólogo era relativamente modesta; se limitaba al quehacer de un minusválido que podía decir algunas cosas interesantes sobre tecnología y sistemas productivos, muy poco sobre organización social y nada, o casi nada, sobre la vida política y la ideología de las sociedades que estudiaba. Lo histórico se redujo a lo particular y la investigación se circunscribió al estudio de tipologías secuenciales de eventos descritos en términos de relaciones causa-efecto¹⁵. La tarea consistió en amontonar montañas de hechos y tratar de ubicarlos en una escala temporal. Se trató de una propuesta inductiva y empírica. Y también de una tarea que se veía como "científica" en el mismo sentido que las disciplinas biológicas.

15 COBB, Charles, "Social reproduction of the *Longue dureé* in the Prehistory of the Midcontinental United States", en WHITLEY, D. S. (ed.), *Reader in Archaeological Theory. Post-Processual and Cognitive Approaches*, Londres, Routledge, 1998, p. 199-218.





La tarea del arqueólogo histórico-cultural no era muy distinta a la que llevaban a cabo muchos historiadores. Ellos también se imaginaron con excesiva frecuencia como los encargados del estudio de lo que “había sucedido” a través de la acumulación de información. Asimismo, vieron en la sucesión de factores externos a la sociedad el motor de la historia. También ellos reclamaron la legitimidad de conocer de forma “neutral” y “objetiva” el pasado.

Cuando la arqueología procesual, a mediados de los sesenta, reaccionó contra la historia, lo hizo no sólo plegándose a una noción positivista de la ciencia, sino también en contravía de una historia que había probado no ser muy superior. También lo hizo, y esto sus críticos europeos no lo comprenden fácilmente, contra una historia euro-céntrica que había demostrado su olímpico desprecio por lo prehispánico en América. La cuestión tiene antecedentes. Dos de los maestros del líder de la arqueología procesual -Lewis Binford- habían manifestado sus reservas con respecto a la historia y además compartían una visión unitaria de la ciencia. Por un lado, Leslie White reclamaba que las técnicas y suposiciones básicas “que comprenden la manera científica de interpretar la realidad”, eran igualmente aplicables “a todas sus fases, a la humana social, o cultural, como asimismo a la biológica y la física”. Para White, la ciencia se asimilaba a un “modo de conducta”, a un “modo de interpretar la realidad, antes que como una entidad en sí misma”¹⁶. Por otro lado, Julian Steward distinguía entre una aproximación científica, generalizante, y otra histórica, particularista, a la cultura¹⁷. Las condiciones estaban dadas desde muchos otros puntos de vista. Ya había hecho carrera la crítica de Radcliffe-Brown a la historia como conjetura, o la proclama de Edmund Leach en el sentido de que la historia sólo importaba a los antropólogos sociales en el nivel empírico, viéndose obligados a rechazar todo lo que percibieran en ella, que era mucho, de “especulativo”. Los antropólogos, con razón, criticaron a los historiadores su excesivo interés por los acontecimientos únicos y su ingenua idea de reconstruir el pasado “como realmente había sido”¹⁸.

La falsa dicotomía entre ciencia e historia obligaba a tomar decisiones, lo cual fue explícitamente aceptado por Binford. Para él, así como para algunos otros arqueólogos procesuales, la sociedad fue vista como todo aquello del sistema cultural, es decir por fuera de lo somático y genético, que respondía

16 WHITE, Leslie, *La ciencia de la cultura. Un estudio sobre el hombre y la civilización*, Buenos Aires, Paidós, 1964, p. 27.

17 STEWARD, Julian, *Theory of Culture Change. The methodology of multilineal evolution*, Chicago, University of Illinois Press, 1972, p. 3.

18 STURTEVANT, William C., “Anthropology, History and Ethnohistory”, en CLIFTON, James A. (ed.), *Introduction to Cultural Anthropology. Essays in the Scope and Methods of the Science of Man*, Nueva York, Houghton Mifflin Company, 1968, p. 452.

"La clasificación taxonómica en la que se basaba el trabajo de los arqueólogos colombianos era ya, plenamente, prestada de la biología, mucho antes de la influencia del procesualismo"

la necesidad de formular hipótesis y verificarlas, idealmente con ayuda de información "independiente". Los textos más radicales de la arqueología procesual reivindicaron oponerse a los historiadores "no científicos", los cuales no se preocupaban por contrastar o confirmar leyes, sino que depositaban su confianza en los argumentos de sus colegas basados en su seriedad profesional. No es que no se preocuparan por "leyes", sino que éstas eran implícitas y plausibles, en lugar de explícitas y verificadas. En este contexto, explicación se hizo necesariamente equivalente a predicción. Desde luego, se dudó por completo de las explicaciones a partir de "eventos antecedentes" las cuales parecían ser la materia prima de la interpretación histórica²¹; es decir, se cuestionó que narrando eventos ordenados cronológicamente se estuviera dando una explicación satisfactoria de esa cadena de eventos. Así mismo, se privilegió el uso de herramientas cuantitativas para el análisis de información.

Aunque el llamado de Binford consistió en romper radicalmente con "la historia", se deben hacer salvedades. La primera es que, en Colombia, las propuestas de Binford no son las culpables –si se puede hablar aquí de "culpa"– de que la arqueología esté más cerca de las ciencias naturales que de la historia. La sagrada unión entre lingüística, antropología física, etnología y arqueología, entendida como la unión comprensiva de lo humano, ha sido el paradigma predominante en la educación universitaria en Colombia mucho antes que Binford. La clasificación taxonómica en la que se basaba el trabajo de los

adaptativamente al medio ambiente¹⁹. La arqueología se erigió entonces como una ciencia que sentía la necesidad de desarrollar su propia jerga para entender la variabilidad cultural. Adicionalmente, adoptando el modelo de las ciencias naturales que se percibió como más interpretativo, los arqueólogos procesuales aspiraron a "llegar a leyes", especialmente a las que Carl Hempel consideraba eran las únicas que se podían alcanzar en el estudio del pasado: es decir, "probabilísticas"²⁰.

La arqueología procesual creyó en

19 BINFORD, Lewis, *Archaeological Perspectives*, Nueva York, Seminar Press, 1972, p. 431.

20 DRAY, H., HEMPEL, Carl, "Historical Explanation: A Contemporary Controversy", en DONAGAN, A. (ed.), *Philosophy of History*, Nueva York, The Macmillan Company, 1965, pp. 106-112.

21 DUNNELL, Robert C., *Systematics in Prehistory*, Nueva York, Free Press, 1971, p. 20.





arqueólogos colombianos era ya, plenamente, prestada de la biología, mucho antes de la influencia del procesualismo. No en vano, Gerardo Reichel-Dolmatoff denominaba “especímenes” a sus muestras de cerámica. La aproximación de Paul Rivet al pasado prehispánico había sido un enorme respaldo a la unión entre la arqueología y las ciencias naturales. Éstas se caracterizaron por clasificar hechos, describir relaciones y llegar a generalizaciones. Copiar cierto modelo de las ciencias naturales fue exactamente lo que pretendieron hacer los arqueólogos colombianos a partir de los cuarenta²².

La segunda salvedad es que muchos historiadores estuvieron dispuestos a compartir una visión muy similar a la de Binford sobre su propia práctica. La historia no se liberó, inmaculada, de la pretensión de que las explicaciones pudieran asimilarse a predicciones, pese a su enfoque por lo general particularista. Por ejemplo, la pretensión de Binford de alcanzar leyes “probabilísticas” no era muy distinta a lo que, desde la historia, Labrousse planteaba: que el estudio del pasado no podía alcanzar la formulación de “leyes” como las de las ciencias naturales, pero sí generalizaciones en el sentido, no de necesidad, sino de probabilidad, más en el sentido de “apostar” que de “prever”.²³ Tampoco existía un abismo enorme con la propuesta de historiadores como Cardoso y Pérez Brignoli²⁴, dispuestos a darle la bienvenida a herramientas prestadas de las ciencias naturales –como los métodos estadísticos y las estructuras lógico- matemáticas, a través de la mediación de las ciencias sociales. El debate sobre el status científico de la historia se dio también en Colombia, por la misma época en que se discutió el asunto con respecto a la arqueología²⁵.

La tercera salvedad es que la arqueología que se desarrolló a partir de finales de los sesenta no se puede reducir ni a lo que sucedió en los Estados Unidos, ni a los planteamientos de Binford. Es más, pese a los inevitables estereotipos con que a veces jugamos desprevenidamente, no toda la arqueología que se hizo o se hace en los Estados Unidos es igual, ni toda la arqueología que se hace en Colombia es resultado de la influencia foránea. La gran mayoría de arqueólogos de la década de los setenta del siglo XX compartían la idea de que “hacían ciencia, en lugar de escribir historia, deducían en vez de inducir, evaluaban hipótesis en

22 LANGEBAEK, Carl, *op. cit.*, pp. 160-168.

23 LABROUSSE, K., *Las estructuras y los hombres*, Barcelona, Ediciones Ariel, 1969, p. 102.

24 CARDOSO, Ciro, PÉREZ BRIGNOLI, Héctor, *Los métodos de la historia*, México, Editorial Grijalbo, 1976, p. 43.

25 MELO, Jorge Orlando, “Los estudios históricos en Colombia, situación actual y tendencias predominantes”, en MELO, Jorge Orlando (ed.) *La Nueva Historia de Colombia*, Bogotá, Instituto Colombiano de Cultura, 1976, pp. 25-58

lugar de especular”²⁶. Pero, aunque el paradigma general parecía claro, la práctica no lo fue tanto²⁷. Si bien gran parte de la arqueología comenzó a anclarse más en el modelo de las ciencias naturales, al menos algunos de sus practicantes se iniciaron en el estudio del pasado de formas perfectamente comprensibles para los historiadores. De hecho, un puñado intentó estudiar casos arqueológicos concretos a partir de las ideas tomadas de los historiadores²⁸. Incluso, algunos comenzaron a preocuparse por el análisis de documentos escritos, bastión tradicional de los historiadores, como parte del llamado de Binford por evaluar la mayor cantidad de evidencia independiente posible.

Walter Taylor, uno de los pioneros de la arqueología procesual, mantuvo como preocupación central la relación entre la arqueología y la historia. Y gracias a esa relación, sin ignorar la que indudablemente existía con la antropología, quiso romper tanto con una arqueología histórico- cultural como con una historia normativa. En su famosa tesis de doctorado, *A Study of Archaeology*, escrita en 1948, incluyó un capítulo titulado “Archaeology: History or Anthropology?” Admitió que los arqueólogos eran antropólogos que paradójicamente sentían que hacían historia y que eso obligaba a preguntarse si sería que los arqueólogos estaban totalmente despistados o si las relaciones entre la antropología y la historia era más rica y compleja de lo que se pensaba. Naturalmente, optó por lo segundo. Entre todas las posibles definiciones de lo que es la “historia” –es decir, o bien el ámbito de lo pasado, o el “origen de las cosas”, o la proyección del pensamiento contemporáneo sobre el pasado- se decidió por esta última. Nada implicaba que la historia o la arqueología no se ajustaran a esa definición. No obstante, en su opinión, lo lamentable es que la mayor parte de los arqueólogos recolectaban información, en tanto que los antropólogos buscaban llegar a generalizaciones para entender aspectos culturales, y los historiadores combinaban información particular con generalizaciones culturales para llegar a explicaciones sobre las diferencias y las transformaciones sociales. Evidentemente, los arqueólogos debían integrarse con sus colegas antropólogos e historiadores.

La arqueología procesual, o por lo menos su versión más radical, cientifista y, por qué no decirlo, simplista, fue duramente criticada a partir de la década de los setenta del siglo XX. En primer lugar, se le objetó que los sistemas sociales se imaginaran como esencialmente estables; en segundo lugar, que la ideología

26 LEONE, Mark, “Issues in Anthropological Archaeology”, en LEONE, Mark (ed.), *Contemporary Archaeology. A guide to Theory and Contributions*, Carbondale, Southern Illinois University Press, 1972, p. 17.

27 *Ibid.*, p. 25.

28 TRIGGER, Bruce, *Sociocultural Evolution: Calculation and Contingency*, Nueva York, Blackwell Publishers, 1998.





estuviera virtualmente ausente del análisis. Se consideró que la estructura social podía ser vista como un conjunto de normas y reglas, en otras palabras como códigos de comportamiento. Por lo tanto, se argumentó que la cultura material jugaba un papel importante y que ella podía ser leída como un “texto”²⁹; la arqueología, por lo tanto, podía entenderse –como lo sugería el sugestivo título de uno de los libros de Ian Hodder- equivalente a “leer el pasado” (Reading the Past). Las nociones de habitus de Bourdieu y de la gramática generativa de Chomsky entraron a hacer parte integral del arsenal de nuevos conceptos con que trabajaron muchos arqueólogos. Y en lugar de procesos y comportamiento, se habló cada vez con mayor frecuencia de contingencia y agencia.

Las implicaciones teóricas y metodológicas de lo que entonces se vino a llamar post- procesualismo, fueron enormes. Se negó, con razón, la oposición entre teoría y datos. Se afirmó que la historia ofrecía un método que serviría tanto a la antropología como a la historia en la medida en que ofrecía un modelo de interpretaciones alternativo a los acartonados modelos etnográficos³⁰. Se propuso que las interpretaciones necesariamente implicaban la empatía del investigador con los eventos del pasado. Y, al mismo tiempo, se dejó al margen el énfasis que había propuesto Binford en la verificación. Así mismo, se propuso que la empatía entre el arqueólogo y los acontecimientos del pasado obligaba a conocer los actores humanos específicos y su contexto cultural; por lo tanto, también a entender cómo esos actores negociaban sus roles en ámbitos ideológicos concretos. No todo fue tan productivo. Entre las consecuencias negativas, algunos arqueólogos cayeron presa de simplistas dicotomías y encontraron una fácil excusa para ocultar su falta de conocimiento en métodos cuantitativos. La ingenuidad ha llegado a extremos delirantes. Aun hoy, existen arqueólogos que consideran “positivista” –o “neopositivista”, lo cual es aparentemente más grave- cualquier trabajo de arqueología que utilice la estadística y se formule preguntas explícitas. En esos términos, incluso Marx pasaría por positivista de la mejor estirpe.

Aunque la influencia de historiadores como Collingwood se hizo patente, especialmente en Hodder, no se trató tan sólo de una colonización de la arqueología por parte de la historia. En cierto modo, fue también una colonización de la historia por parte de la antropología. O por lo menos, de un acercamiento mutuo. Ya Franz Boas, a principios del siglo XX, había hecho un llamado por una antropología más particularista e historicista, aunque no simpatizara con la idea de la empatía subjetiva con el objeto de estudio y sí con la neutralidad científica.

29 HODDER, Ian, *Reading the Past: Current Approaches to Interpretation in Archaeology*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986.

30 DEETZ, James, “History and Archaeological Theory: Walter Taylor Revisited”, en *American Antiquity*, vol. 53 N. 1, 1988, pp. 13-22.

Además, gracias a la escuela francesa de los Annales, y la “historia popular” inglesa, la historia se hizo más antropológica e, incluso, si se me permite, más procesual. Los historiadores reflexionaron, quizás no por primera vez, pero sí de forma consistente e insistente, en la historia de la vida cotidiana y en las naciones no como cuerpos homogéneos de gente, sino como entidades fracturadas en clases, rodeadas de un cambiante medio físico, económico, social y cultural. A partir de los Annales, los mismos historiadores empezaron a propugnar por un acercamiento con las ciencias sociales. Basta recordar la importancia del estudio de la geografía y el clima en los estudios de Braudel; o también, su propuesta por reivindicar el método comparativo, su invitación a que la historia partiera de “problemas”, o su noción de que no existía una relación aséptica entre el historiador y su materia prima³¹. Las fronteras, en cuanto al verdadero carácter de las fuentes, también se objetaron: aparte de los documentos, estaba la tradición oral, además de muchas otras posibilidades; entre ellas, desde luego, la cultura material que los arqueólogos habían venido estudiando desde hacía años.

Las facetas inútiles del debate

"Cualquier oposición entre historia y arqueología ignora que las posiciones teóricas de los historiadores son diversas, o incluso mucho más que las de los arqueólogos"

El anterior recuento debería ofrecer una explicación razonable de por qué la gran mayoría de los arqueólogos en América se han sentido antropólogos, no historiadores. Pero, al mismo tiempo, por lo menos insinuaría por qué, pese a todo, el desarrollo de las disciplinas ha estado vinculado. En realidad, cualquier oposición entre historia y arqueología ignora que las posiciones teóricas de los historiadores son diversas, o incluso mucho más que las de los arqueólogos. Omite, además, que incluso la dicotomía

entre historia y antropología es falsa³². Por lo tanto, cuando se afirma que los arqueólogos ignoran la historia se hace referencia a una decisión más o menos explícita de objetar alguna manera de ver el pasado. Es justo entonces preguntarse de qué historia se está hablando. Y es que realmente hay formas de hacer historia que bien vale la pena ignorar. Los puentes han sido más fáciles, aunque se les

31 SAMUEL, Rápale, “Historia popular, historia del pueblo”, en SAMUEL, Rápale (ed.), *Historia popular y teoría socialista*, Barcelona, Editorial Grijalbo, 1984, pp. 15-47.

32 TRIGGER, Bruce, “History and contemporary American Archaeology: A Critical Analysis”, en LAMBERGKARLOVSKY, C.C., KOHL, P. (eds.), *Archaeological Thought in America*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990, pp. 19-34.





pueda imputar cierta falta de conciencia explícita en el asunto, cuando la manera de ver el pasado es ideológicamente más aceptable para practicantes de una y otra disciplina.

Otra faceta del debate es por completo ingenua y hace más evidente la falsedad de la dicotomía entre historia y arqueología, aun incluso si lo que pretende es tender puentes entre las dos. No pocas veces se mantiene que el acercamiento a la historia representa para los arqueólogos la apertura a nuevas formas de conocer, a más y mejores maneras de aproximarse al pasado. Es más, con frecuencia se agrega un cuestionable argumento ideológico: se afirma que la ciencia es “excluyente” y la historia, entendida como ejercicio no científico sino humanista, “incluyente”. Esta idea es cándida al menos por dos razones: primero porque la teoría crítica no proviene sólo del campo de los historiadores; segundo, porque la exclusión social, especialmente en países como Colombia, ha estado tan a cargo de los poetas como de los biólogos, e incluso más de los gramáticos que de los etnógrafos. Si alguien quiere afirmar que las teorías científicas de finales del siglo XIX (marxismo y darwinismo, en especial) sentaron las bases para la exclusión, debería por lo menos tratar de explicar por qué las excluyentes elites colombianas vieron en esas teorías un formidable enemigo y las ignoraron o criticaron consistentemente desde finales del siglo XIX, mientras exaltaban la filología, las artes y la literatura³³.

Retos al futuro: la arqueología histórica y la etnohistoria

Hay razones para sospechar que cualquier llamado a una nueva síntesis entre la antropología o la historia, o entre la arqueología y la historia, así como cualquier petición sobre la mayor o menor preponderancia de una sobre otra, está llamado al fracaso. Lo anterior, desde luego, no quiere decir que no existan problemas por resolver. No obstante, el desarrollo intelectual compartido, es necesario reconocer que la relación entre la historia y la arqueología no ha sido la más productiva.

Es hueco decir que los arqueólogos deben aceptar la historia, y hasta absurdo, como lo hizo Hodder, pedir “volver a ella”. Igualmente tonto es afirmar que no la deben aceptar. Las fronteras se han ido, afortunadamente, borrando, no sólo porque la arqueología esté plegándose a la historia, sino también porque la historia se ha venido acercando a la antropología. O mejor, porque los sectores más críticos tanto de la una como de la otra han visto la necesidad de marcos conceptuales más abarcantes y sofisticados. La arqueología no puede escoger

33 LANGEBAEK, Carl, *op. cit.*

ser antropología o historia; podrá ser más una que otra, pero jamás podrá ser algo que no sea ni la una ni la otra. La forma más productiva para entender la dinámica interacción entre ellas, no consiste en demarcar las cuestiones de teoría o método que cada una de ellas debe abordar. Por el contrario, está delineada por la necesidad de encontrar nichos comunes en los cuales puedan interactuar de la manera más productiva.

Un nicho en común está conformado por el surgimiento de “disciplinas” que tratan de funcionar como síntesis entre la historia y la antropología, o entre la historia y la arqueología. Hay dos experiencias al respecto: la etnohistoria, que trata de hacer lo primero³⁴, y la arqueología histórica, que pretende lo segundo³⁵. Las dos tienen la enorme virtud de obligar al arqueólogo a dejar su refugio prehispánico y enfrentarlo, en mayor o menor grado, al mundo y sociedad de hoy. Ambas contribuyen de manera decisiva a romper la dicotomía entre las historias antes y después de la llegada de los españoles. Más aún, desbaratan, en hora buena, con el absurdo, que se desarrolló desde inicios del siglo XIX, de que la arqueología se refiere exclusivamente al estudio del pasado cuando no había documentos históricos³⁶. Finalmente, rompen con la noción de que la cultura europea, la africana, o la experiencia republicana en América, no son el campo de estudio del arqueólogo.

"Cualquier preocupación sería por el texto deberá abordar, tarde o temprano, lo que la naturaleza del texto implica en términos de cómo conocemos"

La etnohistoria y la arqueología histórica han obligado a que los arqueólogos –y en general los antropólogos– se enfrenten a la evidencia escrita. A su vez, esto ha llevado a que se familiaricen con debates teóricos que hacen parte más de la historia y de la literatura que de la antropología dentro de la cual fueron formados. Lamentablemente, los arqueólogos se han preocupado por la información textual desde tres

limitadas perspectivas: ilustrativa, en la cual los datos han servido para “ilustrar” y a lo mejor contextualizar aspectos tales como la apariencia de la gente o de los objetos; justificatoria, en la cual los hallazgos arqueológicos se han utilizado para

34 BERMÚDEZ, Suzy, MENDOZA, Enrique, “Etnohistoria e historia social: dos formas de recuperación del pasado”, en *Revista de Antropología*, vol. 3, núm. 2, 1987, pp. 31-54.

35 DEETZ, James, op. cit.

36 TRIGGER, Bruce, *Beyond History: The Methods of Prehistory*, Nueva York, Holt, Rinehart and Winston, 1968, p. 3.





confirmar una propuesta tomada de la lectura de documentos; y, finalmente, para llenar vacíos, es decir, concentrar la investigación arqueológica en el rescate de información de aquellos aspectos sobre los cuales los documentos no dicen nada³⁷. Añadiría que otra fuente de preocupación por los textos se inscribe dentro de nuestra muy cuestionable tradición retórica, en la cual todo es muy elegante y argumentado, pero nada tiene relación con nuestra práctica, y menos con nuestra realidad. Estos usos de los textos no agotan las posibilidades. Es más, las limitan seriamente. Las reducen a cuestión de método. Cualquier preocupación sería por el texto deberá abordar, tarde o temprano, lo que la naturaleza del texto implica en términos de cómo conocemos. No quiero caer aquí en la simpleza de todo conocimiento como narrativa. Pero sí recordar al texto como gramática, y por lo tanto como un sistema de conocimiento regulado. Tanto los arqueólogos como los historiadores escribimos historia, pero no nos reducimos a simples narrativas, y por lo tanto intervenimos en un proceso creativo común, cuya naturaleza apenas comenzamos a explorar.

La arqueología histórica y la etnohistoria tienen la limitación de enfocar la interacción entre antropólogos, historiadores y arqueólogos desde el punto de vista de los materiales que estudian, a lo sumo desde el problema del método. Los etnohistoriadores se piensan como historiadores sensibles a la diferencia cultural o como antropólogos de archivo. En sus orígenes, la etnohistoria se definió como el estudio del cambio en poblaciones aborígenes, en oposición a la historia europea. Asumió que estudiar el cambio acaecido después de la conquista era fundamental para comprender cómo eran las sociedades actuales, que de ellos se preservaba como nativo y, al mismo tiempo, aportar información valiosa que los arqueólogos pudieran proyectar a un pasado prehispánico que se asumía relativamente constante. Por lo general, creen que la ausencia de documentos escritos sobre el pasado prehispánico es una gran limitación y que, en cambio, ellos pueden aportar un conocimiento mucho más completo para la época de contacto. Los arqueólogos, con gran naturalidad, aceptan la información etnohistórica para entender procesos de contacto, e incluso tienden a proyectarlos al pasado prehispánico para darle sentido a sus hallazgos³⁸. Los arqueólogos históricos se consideran arqueólogos que tienen la buena fortuna de contar con documentos y a partir de eso quieren definir su peculiar carácter como “disciplina”; una disciplina que se podría definir como “el estudio arqueológico de los aspectos materiales –en términos históricos, culturales y sociales concretos- de los efectos del mercantilismo y del capitalismo traídos de Europa”³⁹.

37 HALSALL, Guy, *op. cit.*, p. 819.

38 ROGERS, J. Daniel, WILSON, Samuel M. (eds), *Ethnohistory and Archaeology. Approaches to Postcontact Change in the Americas*, Nueva York, Plenum, 1993.

39 ORSER, Charles E., *Introducción a la Arqueología Histórica*. Buenos Aires, Asociación de amigos

Ni la etnohistoria ni la arqueología histórica podrían existir sin el hecho colonial y sin una ruptura, más o menos artificial, entre lo prehispánico y lo posthispánico. Sin duda, las dos pueden llamar potencialmente la atención tanto de arqueólogos como historiadores, lo cual redundaría en el trabajo articulado de profesionales de las dos disciplinas. No obstante, en términos prácticos, la etnohistoria la hacen por lo general antropólogos con poca preparación como arqueólogos y la arqueología histórica arqueólogos. Es decir, las dos “disciplinas” se toman como parte de la antropología, lo cual no tiene nada de raro, puesto que también ésta es imposible sin el hecho colonial.

Pero más allá de ese problema práctico, la verdad es que etnohistoriadores y arqueólogos históricos hay de todas las tendencias. Volver a esas “disciplinas”, en abstracto, en búsqueda de puentes entre la arqueología y la historia, puede aportar, pero sólo de forma muy limitada. Con el auge de la arqueología procesual, numerosos arqueólogos históricos se acogieron a sus propuestas y, entusiastas, adoptaron lo que percibieron como ciencia normativa. Hoy, hay arqueólogos históricos y etnohistoriadores marxistas, estructuralistas, funcionalistas, y – desde luego- escépticos y despistados. Por cierto, existen también corrientes en la etnohistoria y la arqueología histórica que reproducen el rompimiento de la historiografía con el pasado prehispánico, transformándose en una suerte de historia a secas, en el sentido clásico de historia nacional. El que etnohistoriadores y arqueólogos históricos tengan ciertos acuerdos sobre el problema de sus fuentes y cierto interés por el contacto cultural entre europeos e indígenas, no parece ser suficiente para garantizar un trabajo mutuamente productivo entre historiadores y arqueólogos.

Historia de la arqueología y antropología de la historia

Una posible interacción entre la arqueología y la historia respeta las barreras disciplinares. Incluso se alimenta de ellas. Se basa en la mirada que cada una de las disciplinas puede hacer sobre la otra. En los últimos años, la historia de la arqueología pasó de ser un incómodo interés por parte de algunos arqueólogos a ser un tema central en el carácter reflexivo que se quiere de la disciplina⁴⁰. En Colombia, se ha empezado a publicar sobre el tema desde el



del Instituto Nacional de Antropología, 2000, p. 22. Ver también: LEONE, Marc, POTTER, Parker B., *The Recovery of Meaning-Historical Archaeology in the Easter United States* (eds.), Washington, Smithsonian Institution Press, 1988.

40 TRIGGER, Bruce, *The coming of Age of the History of Archaeology*, *Journal of Anthropological Research*, vol. 2 N. 1, 1994, pp. 113-136.



punto de vista historiográfico⁴¹, postcolonial⁴² y crítico⁴³ los trabajos realizados se han concentrado en investigar cómo se han desarrollado ciertos debates, o cómo ellos se relacionan con el contexto en el cual se desarrolla la práctica. Sin embargo, aún no se cuenta con historiadores (o filósofos) que se interesen seriamente por el tema. No ha sido, en fin, una mirada desde la historia, sino un afán de los propios arqueólogos por escudriñar los antecedentes de su disciplina. Por otra parte, falta por completo la mirada antropológica sobre la historia. La oportunidad, por ejemplo, de estudiar la enseñanza de la historia en el aula, o los prejuicios antropológicos de la disciplina histórica, está completamente ausente en el panorama. Algunos historiadores pueden tener lo que se puede llamar una suerte de sensibilidad antropológica, pero no han sido los antropólogos quienes han liderado esa mirada.

Retos en común: los grandes problemas

El trabajo de los etnohistoriadores y arqueólogos históricos, o la mirada que los antropólogos podamos hacer sobre la historia, o viceversa, sólo resuelven el problema de la relación entre la arqueología (o la antropología) y la historia, desde un punto de vista disciplinar. No obstante los aportes que puedan realizar, rehúyen un aspecto fundamental. Y es que, como afirma R. Aron⁴⁴, todos pensamos históricamente. Prefieren, en otras palabras, ignorar que la historia abarca todo el inmenso rango de lo social; que la realidad histórica es siempre sociológica, antropológica, filosófica y psicológica, por no mencionar sus relaciones con la estética en cualquiera de sus manifestaciones. Para ponerlo en palabras de Braudel, que la historia no puede ser menos que la “suma de todas las historias posibles, pasadas, presentes y futuras”. Las soluciones propuestas se quedan en el campo de lo disciplinar. Y no atacan a fondo el problema.

Un campo de interacción muy productivo entre la historia y la arqueología está dado por la definición de problemas conceptuales lo suficientemente abarcales como para ser siempre útiles cuando se intenta dar solución a problemas concretos, sin importar si se trata del campo habitual de los arqueólogos

41 BURCHER DE URIBE, Pricilla, *Raíces de la arqueología en Colombia*, Medellín, Universidad de Antioquia, 1985; HERRERA, Leonor, “Colombia”, en MURRAY, Tim (ed.), *Encyclopedia of Archaeology*, Londres, 1999, pp. 354-369.

42 GNECCO, Cristóbal, *Multivocalidad histórica. Hacia una cartografía postcolonial de la arqueología*, Bogotá, Departamento de Antropología, Universidad de los Andes, 1999; GNECCO, Cristóbal, PIAZZINI, Emilio (eds.), *Arqueología al desnudo. Reflexiones sobre la práctica disciplinaria*, Popayán, Editorial Universidad del Cauca, 2003.

43 PIAZZINI, Emilio, *Arqueología al desnudo...*, op. cit.; LANGEBAEK, Carl, op. cit.

44 ARON, Raymond, *Dimensiones de la conciencia histórica*, México, Fondo de Cultura Económica, 1983, p. 38.

o de los historiadores. Estos problemas no son ni necesariamente particularistas, ni exclusivamente comparativos y generalizantes.

Para dar un ejemplo, tanto arqueólogos como historiadores estamos preocupados por la noción de tiempo. Pese a la cercanía de la arqueología con la antropología, las nociones de cambio histórico y de tiempo tan ampliamente discutidas. Levi-Strauss lo ejemplifica con la diferenciación entre sociedades calientes y sociedades frías. También Marshall Sahlins, en *Islands of History*⁴⁵, cuando se refiere al diálogo entre las categorías recibidas –claramente históricas y en cierto sentido arqueológicas– y los contextos percibidos. Incluso, la preocupación reciente por la aceleración de la historia y el estrechamiento del planeta, son temas a los cuales los arqueólogos podrían aportar. Desafortunadamente, los arqueólogos usamos el tiempo cronométrico y estamos apegados a la idea de lo que Elías llama el tiempo físico. Es más, definimos unidades de tiempo a partir de cultura material, contextos estratigráficos y dataciones absolutas. Tomamos entonces cada una de las unidades de tiempo como categoría homogénea.

También la gran mayoría de historiadores se apega a una dimensión única de tiempo, la cual se despliega linealmente en un sólo sentido y está compuesta por unidades idénticas. Este tiempo no es, en ninguno de los casos, el tiempo histórico. La separación entre tiempo físico y social está relacionada con el ascenso de las ciencias físicas; ellas hicieron del primero el prototipo de tiempo como tal y como un compendio de orden, y en cierto sentido algo más real⁴⁶. Pero tanto la arqueología como la historia han comenzado a sospechar que la noción de cambio cultural es oportunista y no direccional. Es decir, que cualquier escala de tiempo cronológica, por sí sola, no es el marco en el cual existen (ni mucho menos se explican) los cambios.

La escuela de los Annales se interesó por el estudio de la naturaleza del tiempo y eso tuvo profundas implicaciones para los arqueólogos, acostumbrados a la idea de que ellos, por la naturaleza de su disciplina, estudiaban procesos a largo plazo. Braudel se preocupó por los cambios estructurales, lentos, basado en transformaciones geográficas, climáticas y biológicas; la coyuntura, es decir los ciclos más pequeños que involucran variables económicas y sociales; y los eventos, entendidos como las oscilaciones que representan episodios o actos individuales. No es casual que los arqueólogos que se preocuparon en serio por el tema se enfrentaron a dos problemas que hoy en día ninguno considera ajeno a su práctica: el asunto de las escalas de análisis y el del individuo y la agencia.

45 SAHLINS, Marshall, *Islands of History*, Chicago, The University of Chicago Press, 1985. PIAZZINI, Emilio, *op. cit.*

46 ELIAS, Norbert, *Sobre el tiempo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1997, p. 130.





El aspecto del largo plazo, asimilado a la idea de cambios estructurales, ha sido implícito en trabajos arqueológicos: el estudio del cosmos zapoteca en Marcus y Flannery⁴⁷, el intento de explicar las continuidades culturales milenarias en los centros ceremoniales andinos de Isbell⁴⁸. En el contexto colombiano, sin embargo, el problema ha sido planteado de forma relativamente simplista. Escuetamente, se acude a la propuesta de las permanencias inmutables y casi eternas de una suerte de núcleo cultural nativo. Un ejemplo es el caso de Ann Osborn y su trabajo sobre los U'was en relación con el pasado prehispánico. La autora habló de las “estructuras de pensamiento que son resistentes al cambio social”⁴⁹. Los mitos y ritos son tomados entonces como punto de referencia para identificar lugares de residencia de grupos relacionados e identificar los sitios arqueológicos. Los relatos de los chamanes (y de otros indígenas) le sirvieron para identificar regiones a las cuales luego se desplazó y encontró sitios arqueológicos, con la idea de “localizar los grupos denominados tunebos (autodenominados U'wa) en el pasado y profundizar nuestro conocimiento de su cultura”⁵⁰. En este caso, se elimina el problema histórico, para resolverlo enteramente a favor de la etnología.

Un reto para historiadores y arqueólogos es el debate franco sobre la solidez conceptual que apoya sus investigaciones. En otras palabras, la confrontación de sus maneras de ver en el mundo en el sentido más general posible. Cuando los arqueólogos post-procesuales proclamaron un llamado a “regresar a la historia”, no lo hicieron desprevénidamente. Muchos se limitaron a una manera de ver la historia, en el caso de Hodder a la propuesta idealista de Collingwood, asimilando la historia sólo a su dimensión narrativa o discursiva, enfatizando la necesidad de introducirse dentro de los acontecimientos y pretendiendo entender la finalidad de los acontecimientos y el pensamiento detrás de ellos. Es decir, quisieron recrear los hechos en la mente y entender la historia como un proceso continuo, sin rupturas. Esta fue una decisión de la que los arqueólogos deben ser conscientes. Hodder no hizo un llamado a retomar la historia que, en su propio país, estaban llevando a cabo Edward Thompson o Eric Hobsbawm, es decir la contraparte marxista y más cercana a la antropología. Seleccionó, por el contrario, a su más formidable oponente. Algunos arqueólogos post-procesuales aceptan que la noción de evolución se debe rechazar por completo, y que el cambio social debe

47 MARCUS, Joyce, FLANNERY, Kent, *Zapotec Civilization. How Urban Society Evolved in the Mexico's Oaxaca Valley*, Londres, Thames and Hudson, 1996.

48 ISBELL, W. H., *Mummies and Mortuary Monuments: A Postprocessual Prehistory of Central Andean Social organization*, Austin, University of Texas Press, 1997.

49 OSBORN, Ann, *El vuelo de las Tijeretas*, Bogotá, Fundación de Investigaciones Arqueológicas Nacionales del Banco de la República, 1985, p. 18.

50 *Ibid.*, p. 23.

verse como “siempre abierto, un texto polisémico, un texto para ser escrito e interpretado, y no como algo que define en cualquier grado lo que escribimos”⁵¹. Esta es una forma de hacer historia. Y no necesariamente la más conveniente.

El llamado de Hodder no fue simplemente a regresar a “la historia”; se trató, más bien, de volver a cierta clase de historia: consistió en plantear, una vez más, un matrimonio, a mi juicio dudoso, entre la arqueología y cierta clase de ver el pasado. Uno de los más importantes retos al futuro es decidir si la historia, como la concebía Collingwood, es la más útil para los arqueólogos. Si la decisión es aceptarlo, entonces se debe explicar por qué historia y evolución son conceptos opuestos, no complementarios⁵². La única forma de hacer arqueología crítica no se basa en la propuesta de “regresar a la historia”, ni en defender el relativismo. El llamado a volver a la historia podrá convertirse, una vez más, en un regreso al particularismo y en una nueva (aunque ya vieja) reacción contra el evolucionismo. No sería nada raro. El fenómeno se ha repetido a lo largo de la historia de la arqueología colombiana en forma, paradójicamente, de sofisticadas innovaciones traídas de afuera, pero que en realidad tienen un notable y conservador arraigo local⁵³.

Los arqueólogos no deberían siquiera cuestionarse si quieren o no dialogar con la historia. Tendrán que hacerlo, aunque como disciplina tendrán también diálogo con las ciencias naturales y no avergonzarse de ello. Pero quien se tome en serio el oficio, se verá obligado a decidir cuál historia es su mejor aliada y cuál se ajusta mejor a sus compromisos e intereses. Se verán obligados a resolver si otras alternativas a las planteadas por la corriente post-procesual son mejores opciones. Igual reto tienen los historiadores: habrán de ser conscientes de las diferentes formas de hacer arqueología y, por lo tanto, desecharlas o aceptarlas con elementos de juicio crítico, no como supuestas verdades disciplinares. Hace años, Gordon Childe criticó que se consideraba que la tarea del historiador “consistía en dilucidar los hechos de interés y en describirlos en una secuencia cronológica y con arreglo a formas literarias artísticas”⁵⁴. La gran mayoría de historiadores y de arqueólogos estarían de acuerdo con esa crítica. De forma explícita, Childe objetó las que el llamó historia teológica, o la basada en héroes; la historia geométrica, basada en la idea de llegar a leyes “inmutables, comparables a las de las matemáticas”; la historia basada en determinismos geográficos o de raza; y la historia como parte de la economía política, entendida ésta como un

51 SHANKS, Michael, TILLER, Christopher, *Social Theory and Archaeology*, Albuquerque, University of New Mexico Press, 1987, p. 175

52 TRIGGER, Bruce, *History and contemporary American Archaeology*, op. cit., p. 19.

53 LANGEBAEK, Carl, op. cit.

54 CHILDE, Gordon, *Teoría de la Historia*, Buenos Aires, Editorial La Pléyade, 1976, p. 58.





comportamiento económico basado en la maximización de las ganancias. Abogó, en cambio, por una historia, que si bien científica, se trabajara como proceso creador, no como la aplicación de una receta. Childe consideró que la arqueología era, a la vez una “ciencia seria” y una “historia de la actividad humana, siempre que los actos hayan producido resultados concretos y dejado indicios reconocibles”⁵⁵. El trabajo de los arqueólogos tenía, a su juicio, la capacidad de revolucionar a la propia disciplina histórica. Afortunadamente algunos arqueólogos empiezan a tomar en serio esos argumentos.

55 CHILDE, Gordon, *Progreso y arqueología*, Buenos Aires, Editorial Dédalo, 1960, p. 8.



"Al campamento de Jiménez de Quesada, según los españoles mismos, entraban 400 venados diarios para que comieran. Les dan comida, riquezas, mujeres y les ayudan. "Ah ¿usted viene a conquistar a Bogotá?", venga les ayudo", eso fue lo que hizo Suba. "¿Están peleando con los panches? Venga les ayudo". Es decir, lo que están haciendo los indígenas desesperadamente por todos lados es tratar de hacer alianzas."

Conquistadores e indios¹

Por Carl Langebaek²

A manera de introducción del editor

El texto presentado a continuación es la transcripción de la conferencia “Conquistadores e indios” del profesor Carl Langebaek, en el Museo Arqueológico de MUSA, el 30 de septiembre de 2023, donde presentó los hallazgos de su trabajo de investigación que se recogen en el libro “Conquistadores e Indios”.

En esta conferencia, a manera de un ameno conversatorio, el profesor propone repensar lo que han sido los procesos históricos de nuestro país desde tiempos pretéritos que, obviamente, resultan “cargados” por una posición política que se refleja en las investigaciones al respecto de la conquista y lo que de allí se desprendió.

En su exposición el profesor nos propone un nuevo paradigma de lo que fue el proceso de conquista en nuestro país, el cual presenta grandes diferencias sociopolíticas, económicas, culturales e históricas con otros procesos como el de México o el Perú, lo que implica para los científicos sociales abordar las realidades actuales desde un enfoque diferente al mesiánico o militante. Es un fuerte cambio de paradigma que rompe con viejos esquemas de quienes se “reivindican como víctimas” de procesos que desconocemos y mantenemos un relato alejado de lo que fue la realidad de los procesos de la conquista en nuestro país.

Por último, dado el carácter de conversatorio de la conferencia, en la transcripción del texto nos hemos tomado algunas licencias literarias para intentar recoger los temas centrales de la propuesta que nos entrega el profesor Langebaek, intentando ser lo más fieles posibles a lo que el autor presenta.³

Paul Gutiérrez

1 Transcripción de la conferencia del profesor Carl Langebaek en el Museo Arqueológico de MUSA, el 30 de septiembre de 2023 donde presenta los hallazgos de su trabajo publicado en el libro “Conquistadores e Indios”.

2 Antropólogo Universidad de los Andes. Ph. D Universidad de Pittsburgh.

3 La conferencia puede ser consultada en https://youtu.be/_gIIDqrxrQ

Es un honor estar acá con ustedes y agradezco a MUSA por esta invitación, sobre todo porque lo que puedo aportar sobre pintura rupestre se acerca a cero, pero voy a hablar de un tema bastante distinto que es el de la conquista española. Algunas pistas sobre algo que en realidad, si bien no ha sido mi tema de investigación, ni mucho menos a lo largo de la vida, sí fue mi tema de docencia.

El tema de la conquista es uno de los más trillados que puede haber en la historia de Colombia y América Latina, incluso de América del Norte, y por lo tanto siempre corre uno el riesgo de hablar de cosas sobre las cuales creemos que sabemos un montón. Uno de los problemas sin embargo, cuando hablamos de la conquista, es que siempre lo miramos -es muy difícil no hacerlo- desde la óptica de la política o la identidad; de allí vienen frases como por ejemplo ¡Nos conquistaron! Esa es una frase cargada de cosas donde se juegan un papel políticamente activo en el tema de la conquista. Y por supuesto, eso quiere decir que tomar distancia, y tratar de analizar el proceso de la conquista, es difícil de separar de esas posiciones que pueden ser positivas o negativas.

Uno puede, y en efecto es así, hallar políticos que critican la conquista y políticos que le defienden. Ustedes pueden encontrar todo ese abanico en España, como en América Latina, y muchas otras partes del mundo de forma muy clara; sin embargo, lo paradójico de estas posiciones políticas de ¡Somos víctimas o somos personas que llevamos los grandes valores culturales al Nuevo Mundo! en realidad, en el fondo, terminan siendo muy parecidas; yo diría que más lejos que eso, tanto la posición “indigenista”, de quienes no son indígenas claramente, y pro española terminan compartiendo mucho más de lo que la gente cree. Terminan compartiendo puntos de partida que incluso se encuentran en Colón. Él es la persona que dice en su diario “los indígenas son las personas más buenas del mundo” y en otra página dice “los indígenas Caribes son espantosos y hay que esclavizarlos”, siendo estas dos posiciones las que caracterizan la naturaleza de este debate que prácticamente parten de individuos como Colón.

Los elementos que comparten esas posiciones, negativas o positivas, sobre la conquista son múltiples pero se pueden resumir en algunos puntos: primero, toda la conquista parte de la iniciativa de los españoles. Siempre los españoles son los elementos activos con la conquista; los indígenas parecen congelados en el tiempo y espacio; son absolutamente receptores pasivos de la conquista, para bien o para mal, porque eran muy buenos o muy brutos. No importa la posición que usted adopte; siempre son pasivos, están allí siendo víctimas sin que pudieran de ninguna manera defenderse. La segunda característica de las dos posiciones políticas extremas es que la conquista fue la imposición de una cultura sin ningún tipo de negociación; es decir, se impusieron valores culturales rígidos, buenos





o malos, ahí depende ya de cuál posición tome usted, pero fue una imposición absolutamente clara de valores culturales que no solamente se aceptan como más fuertes, sino que se proyectan a niveles como la tecnología o “biología” española: las armas españolas eran superiores, la navegación española era superior, o el hecho de que trajeran enfermedades de Europa también ayuda a explicar la conquista, etcétera, porque evidentemente no había cómo defenderse de eso. Y por supuesto, la tercera reacción, que yo creo que sigue siendo muy viva, que es común a esas dos posiciones, es que la cultura indígena es valiosa en la medida en que no cambie. Occidente se inventó la noción de que los valores culturales indígenas se refieren a su tradición y a que son, de alguna manera, congeladas en el espacio, en el tiempo sobre todo, y que tienen valor en la medida en que no se transformen. Fíjense la locura que es nuestra sociedad, es un poco esquizofrénico; si yo les digo a ustedes si quieren un cambio, todo el mundo levanta la mano, y no tienen ni idea que es el cambio, y todos estamos felices con la noción de cambio y progreso. Eso es para nosotros, pero no para los indígenas. Los indígenas tienen que conservar sus tradiciones. Si por alguna razón deciden hacer una cosa novedosa, están perdiendo su cultura. Los hemos vuelto un poco “objetos de museo” donde son personas valiosas en la medida que no cambien. Y eso, por supuesto, afecta nuestra visión de la conquista, porque entonces se asume de entrada que lo que trataron de hacer los indígenas en el siglo XVI fue conservar su cultura y que fueron incapaces de cambiar porque eso no está en su chip.

Creo que esas tres cosas caracterizan tanto a los que se paran de un lado o del otro, quienes, en el fondo, siguen mirando la conquista desde un punto de vista profundamente religioso, profundamente cristiano, el cual, sí se quiere, es la historia de “la pelea entre buenos y malos”. Sí, aquí unos eran buenos y otros eran malos, usted escoja cuáles son los buenos y cuáles los malos. Yo creo que eso nos ha llevado a una posición muy maniquea donde algunos exigen que nos den excusas y otros que demos agradecimiento; y, en el fondo, las dos posiciones son terriblemente parecidas. Y por supuesto, nos hace identificar actores buenos y malos, incluso entre los españoles; por ejemplo, Jiménez de Quesada es malo, y evidentemente tenía mucho de malo, pero Bartolomé de las Casas era Bueno. Sí. Bartolomé de las Casas, que denuncia la violencia contra los indígenas, etcétera, etcétera, pero cuando se empieza a rasguñar las cosas resulta que Bartolomé de las Casas no era tan bueno.

En fin, ese tipo de proyección moral hacia el pasado, donde siempre hay que encontrar el crucificado y a quien se crucifica, es una cosa que nos ha enceguecido para entender este proceso de conquista. Entonces, voy a empezar brevemente a describir algunos resultados que están en un libro orientado a la divulgación.



Imagen: desdelaje.mx

La sociedad Española

Voy a empezar por la sociedad conquistadora para entender algunos elementos de juicio que son importantes. Primero que todo, la sociedad conquistadora no era una sociedad como la nuestra. Tenía diferencias y eran importantes. Uno no puede pensar en el conquistador del siglo XVI simplemente diciendo “es que era occidental capitalista” y entonces eso explica todo. No. Era una sociedad muy distinta a la nuestra.

Simplemente voy a empezar por elementos bobos; la posición de la mujer en la sociedad española del siglo XVI era mucho más avanzada que la posición de la mujer en la sociedad colombiana del siglo XIX. La mujer era bastante más poderosa de lo que se cree. Ella podía tener propiedades, podía heredar, el marido no tenía derecho sobre las propiedades de la mujer; no podía votar, porque no había voto. Era una sociedad donde la mujer era realmente más importante que en la sociedad colombiana que se desarrolló después. Ese tipo de cosas es importante entenderlas porque, por ejemplo, en la segunda mitad del siglo XVI cerca de la mitad de los encomenderos de Tunja y Bogotá eran mujeres. Entonces, son cosas a las que hay que aproximarse desde una visión distinta. Pero, quizás, la diferencia más importante es que la sociedad española empieza a ser una sociedad mucho más urbana de lo que se cree, mucho más dinámica.

En la España del siglo XVI, cuando hablamos de conquistadores españoles ya nos equivocamos, porque una de las paradojas del título es que éste es falso. En el momento de la conquista no había españoles y tampoco había indios; porque indios es una categoría colonial. Una de las características de la sociedad española





es que ya tenía el ánimo de lucro claramente introducido en la sociedad. Eso fue un cambio revolucionario, porque el lucro había sido visto, por lo menos hasta el siglo XIII o XIV, es decir hasta muy poco antes de la conquista, con muy malos ojos.

Para la iglesia las personas que se lucraban a partir de otros cometían pecado y se iban a ir al infierno. El infierno estaba garantizado para los prestamistas, para quienes se lucraban con el comercio, etcétera. Era una visión muy fuerte. Existía incluso la mentalidad que cuando un mercader se iba a casar le iba a caer una piedra en la catedral y lo iba a matar. El patrono de los mercaderes era el mismo Santo Patrono de los ladrones; y hoy en día rendimos culto puramente comercial a ese Santo: es San Nicolás, o sea Papá Noel. Entonces, había una resistencia muy fuerte al ánimo de lucro, que por supuesto era una cosa muy relacionada con la nobleza que no era activa en el mercantilismo que ya estaba surgiendo, pero el problema es que los que estaban haciendo el dinero y se estaban volviendo mucho más ricos que los nobles eran los mercaderes.

Para desarrollar el ánimo de lucro en la gente hubo una transformación religiosa muy importante que fue el desarrollo de la noción de purgatorio. Hasta el siglo XIII la división que se hacía era cielo e infierno, punto. Usted se salvaba o no. Pero además era una salvación colectiva. Recordemos que en los textos sagrados Dios castiga pueblos enteros. Sodoma y Gomorra por ejemplo; incluso hay un pequeño debate: “oiga, pero ¿no habrá una buena persona? ¡No, todo se acaba!” Pero con el purgatorio se introducen dos nociones que son fabulosas: uno, la salvación es puramente individual. Es usted el que se salva o no. Se salva es la persona. Eso tiene que ver con el individualismo que surge en el siglo XIV y XV en realidad.

En la España del siglo XIII la gente no tenía apellido, este es un invento reciente; ¿será Juan de dónde? pues Juan de Tunja o no sé dónde, o Juan Herrero. La noción de apellido, que empieza a marcar la identidad personal, es una cosa más o menos reciente. Uno de los objetos más valiosos de esta época en que surge el individualismo es el espejo. Ustedes ven un cuadro del renacimiento de algún hogar y eso no falta un espejo. Vayan a ver algo de la Edad Media; el espejo era muy raro; y eso tiene que ver con muchas otras cosas que empiezan a pasar. Los pintores nunca firmaban sus cuadros, no había una autobiografía; todas esas cosas surgen con esta época.

Pero además, el purgatorio tiene una cosa fantástica y es que el mercader, y, en general, las personas que hacen lucro se salvan. Es decir, lucrarse está bien pero se pueden ir al infierno si no se hacen cosas buenas. ¿Entonces, qué pasa con el purgatorio? Usted puede comprar su salida del purgatorio. Sí, por eso le rezamos



Cuadro, Sanfrancisco va al purgatorio
Imagen: ecoevangelii.com

a las ánimas del purgatorio y por eso la iglesia se mete muy fuerte a que la gente rica le deje parte de sus riquezas para que se puedan salvar y empieza, entre otras cosas, la noción de mecenazgo; es decir, yo me robo cincuenta millones de pesos, pero si no dedico veinte a obras de caridad me puede ir mal. Entonces, la caridad viene al mismo tiempo que esta actitud de ¡Yo me lucro, pero es peligroso! Tengo que hacer cosas para salvarme.

Eso fue una noción tan fuerte que los misioneros españoles no solamente se metieron en la vida privada de los conquistadores sino que, además, encontraron una herramienta fundamental. Aquí no amenazaron a los indígenas con el infierno; los indígenas se reían de la noción de infierno. No entendían muy bien la cosa; pero la de purgatorio sí la entendieron muy bien porque ella implicaba la interacción entre vivos y muertos. A usted no se le aparecen las almas del infierno. Le aparecen las ánimas del purgatorio; y usted tiene que rezar por los muertos porque pueden venir a jalarle las patas por las noches si usted no reza por ellos. Esa noción de interacción entre vivos y muertos fue clave para la conversión a través del purgatorio; no del cielo y del infierno, que eran conceptos que realmente no tenían ninguna claridad.

El hecho es que el conquistador que llega es un conquistador con ánimo de lucro, pero con sentimiento de culpa. Sin eso, no se puede entender la conquista. Colón es eso; claramente menciona el purgatorio y dice que ahora puede comprarse la entrada del cielo. Y ¿cómo se compra la entrada del cielo? Con oro; con riquezas. Es una noción que todavía está muy vinculada con lo sagrado. ¿Dónde terminó buena parte del Oro americano? En iglesias, en cuadros, no terminó en bancos; claro, buena parte se usó para invertir en expediciones de comercio, etcétera,





pero mucho se fue a lo sagrado. Y la plata terminó en China quien era potencia mundial de la época. No era España.

Colón no llega a conquistar. Colón no es un conquistador, en realidad llega a comerciar y lo que busca es oro, perlas, esmeraldas y miente sistemáticamente sobre todo, excepto las perlas. Oro encuentra muy poco, pero dice a la corona “está lleno de oro; no aquí, pero en la siguiente isla”. El caso es que Colón llega a comerciar, no llega a conquistar.

Otro elemento muy importante es que la sociedad española del siglo XVI no era racista. Eso es algo muy importante de entender. El español del siglo XV no era racista porque ni siquiera existía el concepto de raza. Cuando se ven las descripciones de Colón sobre cómo son los indígenas, lo primero que llama la atención es que el 13 de octubre no hace ninguna descripción de cómo eran los indígenas. No es un rasgo que le llame la atención. Después dice “es gente muy bonita, son hermosos”. No hay una cosa racista, que efectivamente se va a desarrollar. Y de nuevo quiero decir, en 1492, la sociedad española era menos racista que la sociedad colombiana del 2023. Así de sencillo. No existían esas categorías raciales tan fuertes; y no solamente en España, tampoco en Inglaterra, tampoco en Francia. No era una cosa que se hubiera desarrollado como después se desarrolló.

Pero ¿qué pasó? Colón encuentra que las riquezas son escasas y que lo que hay que hacer es establecer asentamientos para seguir buscando. Todas las licencias que pide Colón para seguir explorando son para seguir yendo al oriente y tratar de encontrar un paso. Encuentra tierra firme y lo que quiere es encontrar un paso, no quiere quedarse. Al final, lo que él propone es que hay que contentarse con lo que hay y se debe esclavizar a los indígenas. Su último deseo fue esclavizar a los indígenas y se inventa todo tipo de cuentos como por ejemplo este, que va en contra de lo que nos han enseñado toda la vida, que es Colón insistiendo que no se cristianice a los indígenas; que la única forma de cristianizar a los indígenas en realidad era o llevarlos a España o esclavizarlos. ¿Por qué no cristianizarlos? porque un cristiano no esclaviza cristianos, como un musulmán no esclavizaba musulmanes, pero sí cristianos. Entonces, obviamente aquí viene toda una idea de seguir conquistando.

Conquista en Colombia

Ahora bien, aterrizo el análisis en Colombia. Todos sabemos que esa aventura colonizadora de Colón, que no era tan colonizada, empieza a desencadenarse con mucha fuerza con la conquista de México y Perú. Lo interesante, para aterrizar el debate en el territorio colombiano, es que Colombia tuvo los primeros



Imagen: bbc.com

asentamientos permanentes firmes de la corona en el continente. O sea, la idea era entrar en este territorio y así tenemos asentamientos con 5000 habitantes en el Darién en las primeras décadas del siglo XV; sin embargo, lo que hoy es Colombia no se conquista. Sí, Pizarro estuvo en el Darién ayudando a la conquista, pero su meta estuvo en otro lugar y los españoles básicamente entraron a este territorio a comerciar. ¿Qué querían conseguir? Esclavos. Fundamentalmente esclavos; y por eso nuestra costa se llama costa Caribe, porque los únicos que usted podía esclavizar eran aquellos indígenas que la corona autorizaba esclavizar que eran, solamente, los Caribes porque eran “caníbales”. Por supuesto el mundo empezó a ser poblado de caníbales. Empezaron a aparecer Caribes en los sitios más insospechados en toda la costa colombiana. Durante años los españoles venían para conseguir esclavos que comerciaban con los indígenas quienes participaron activamente en este comercio.

Fue muy difícil conquistar este territorio; lo interesante, si se mira el mapa, es que primero se conquista México, que tiene cierta lógica, pero antes de que se conquiste lo que hoy es Colombia se conquista Perú. Y eso no tiene mucho sentido. Se saltaron a Colombia. Fueron por mar. Toda gente experimentada en guerra contra indígenas en Colombia. Entonces, la conquista colombiana fue tardía y muy difícil. A nosotros nos cuentan el cuento de que entró Quesada con una expedición “exitosa”, subió Belalcázar con una expedición exitosa, subió Federmann con una expedición exitosa y no nos cuentan las decenas de expediciones que sistemáticamente fracasaron una tras otra desde el Darién, Santa Marta, Riohacha o Cartagena porque, evidentemente, la cosa aquí fue





mucho más compleja, en gran parte por el tipo de sociedades indígenas que encontraron y en parte por la naturaleza Tropical.

Entonces, la conquista fue una tenaza que llegó del norte y el sur, después de que Perú y México fueron “exitosamente” conquistados. Viene Jiménez de Quesada del norte, Belalcázar del sur, en el mismo momento, años después de la conquista de Perú. Incluso, algunos conquistadores como Pedro Alvarado habían tratado de llegar al Perú con un barco lleno de soldados indígenas mexicanos a conquistar Ecuador y encuentra que ya Pizarro hizo todo. Esto no nos lo cuentan. Belalcázar llega desde Ecuador con una hueste que es fundamentalmente indígena. Hay probablemente 800 españoles y 6000 indígenas que estaban participando y eran indígenas Orejones o Yanaconas del imperio Inca que son aliados de los españoles y suben con ellos a conquistar este territorio.

Ahora bien, las huestes no son empresas coloniales en el sentido de que fueran controladas por la corona. Eran lo que hoy en día llamaríamos una alianza

público privada. El Rey lo que daba era el permiso. El conquistador tenía el permiso de entrar; pero además, el Rey daba el mismo permiso a varios conquistadores sin ningún problema; por eso, muchas veces los conquistadores pelearon más entre ellos que con los indígenas. Federmann estaba mucho más asustado de los españoles de Santa Marta que de los indígenas de Venezuela.

Lo que hacen las huestes es que cada persona invierte en su propia participación. Usted, Juanito Pérez, pone tanta comida, su casco, su arcabuz y, al final, el premio que se reparta dependerá de lo que invirtió. La gente lo que hacía era endeudarse para participar en la conquista. A todo nivel. Se endeudaba la corona con los banqueros españoles para tratar de mantener el orden; se endeudaban los grandes conquistadores; se endeudaba el pequeño conquistador, que si se quiere comparar con alguien de hoy sería con los desplazados.

Son gente muy aventurera que quiere hacer riqueza muy rápidamente, endeudarse en una empresa absolutamente privada y emprender la aventura de entrar a hacer “rescates”. Rescatar quiere decir: obtener algo lujoso con algo no lujoso; eso es lo que quiere decir rescatar. No tienen ninguna idea de quedarse acá. No quieren ser colonos. Quieren enriquecerse y devolverse. Lo que pasa es que la corona tiene otra idea y la realidad impone otra. La corona quiere que sí sean colonizadores; que se queden porque ella está interesada en las riquezas a largo plazo. No con el botín de Cortés o de Pizarro, que en el fondo se vuelven más problema que ventaja para la corona porque se enriquecen unos personajes en el nuevo mundo sobre los cuales no hay un gran control. La corona quiere minas, una fuente de ingresos estable y próspera para ella.

Contra lo que usualmente se dice, la corona trató de controlar muy claramente quiénes venían al Nuevo Mundo. Es totalmente falso que abrió las cárceles para que vinieran ladrones. Eso no es cierto. Solamente en un viaje de Colón, el tercero, cuando los sobrevivientes del primer viaje habían contado lo horrible que fue, entonces no había voluntarios, ante lo cual soltaron unas personas de las cárceles, con delitos menores, para que acompañara la expedición.

La corona trataba de tener un control muy riguroso; no podían viajar judíos, musulmanes, conversos, hombres o mujeres solteras. Tampoco es cierto que fueran campesinos únicamente; ello dado porque los grandes terratenientes en España lo primero que hicieron fue no perder su fuerza de trabajo. Entonces, el gran drama de los españoles fue que sabían hacer muchas cosas, menos cultivar la tierra. Obviamente hubo todo tipo de trampas y los barcos que llegaban a América eran muy costosos. Todo era ilegal, la gente había comprado identidades para viajar; viajaban muchas prostitutas huyendo de horribles condiciones de maltrato en Sevilla, muchachos menores de edad, en algunas partes llegaron





Imagen: bbc.com

nobles, personas ricas, en fin, llegó de todo. Quizás la prohibición más divertida de todas fue la de que migrarán abogados y, por supuesto, fue la que más se incumplió y el país se llenó de abogados desde muy temprano.

Pagar el viaje al Nuevo Mundo era muy difícil; algunos investigadores calculan que, para una persona promedio en España, equivalía a un año y medio de trabajo ahorrado. Era un viaje miserable, la mayoría de los pasajeros a la luz del sol en cubierta, en condiciones de higiene absolutamente desastrosas; la gente tenía que contratar tripulantes que los protegieran porque otros les amenazaban. A medio camino de viaje el capitán podía anunciar que la tarifa del viaje había subido y, para no extenderme, si había una tempestad había que hacer dos cosas: el cura a bordo rezaba y había que pagarle, pero, además, si había que votar productos fuera de borda para poder sobrevivir, el notario tenía que hacer un inventario de los productos, describirlos y evaluarlos; todo esto en una tormenta cuando el barco se estaba hundiendo.

Lo que quiero significar con lo anterior es que el mestizaje nace ahí. Los barcos no eran homogéneos. En esos barcos había moros, judíos, africanos, españoles, flamencos -que se hacían pasar por vascos porque nadie entendía el vasco- mujeres embarazadas, había prostitución, había de todo. Entonces el mestizaje en realidad ya llegaba en estos barcos.

Ahora bien, los conquistadores fueron enemigos de la corona y esto es una cosa muy importante para que dejemos de pensar en blanco y negro, buenos y malos. Los grandes enemigos de la corona no eran los indígenas; eran los conquistadores, porque eran el poder político y económico en el Nuevo Mundo y durante por lo menos 30 años fue posible que algunos conquistadores se declararan independientes de España, como trataron de hacerlo algunos, incluyendo a Pizarro. Entonces el objetivo de la corona no era tanto controlar a los indígenas

en este momento de la conquista sino a los conquistadores. La corona hizo todo para tratar de someter a los conquistadores y limitar sus riquezas. A todos los conquistadores los metieron en líos jurídicos; muchos terminaron presos en España o acá; a muchos les quitaron sus riquezas.

Había una imagen social del conquistador que era muy negativa en España. ¿Cómo se reconocía el conquistador que volvía a España? Era conocido como nuevo rico; por el ostentar; el mal gusto; andaban armados; y se reconocían por sus deformaciones en la cara por la sífilis.

La culpa sacramental

Acá viene Bartolomé de las Casas. Bartolomé de las Casas era un jodido que participó con la corona para quitarle el poder a los conquistadores. Y ¿cómo lo hizo? Con lo lógico, que es el sentimiento de culpa de los españoles. Recordemos el lucro y culpa. Entonces, los sermones de Bartolomé de las Casas atacando a los españoles por su crueldad a los indígenas, que no eran sermones equivocados, tenían una doble agenda que era sacarles la plata. Bartolomé de las Casas escribe un manual para confesar conquistadores. Y lo logra.

Los testamentos de los conquistadores en el Nuevo Mundo son fantásticos y también marcan, de alguna manera, un contraste con nuestra sociedad porque, en muchos de los testamentos, los españoles hicieron un esfuerzo enorme para reparar a los indígenas. Sí, nuestra sociedad, donde hablamos de reparación, donde no ha habido muchos ejemplos de reparación, contrasta con los españoles



Imagen: Generado con IA freepik.com





Imagen: Historia.nationalgeographic.com.es

que a veces dejan la mitad de su fortuna para reparar a los indígenas. Ahora, ¿cómo lo hacen? Dejándoselo a la iglesia. Ahí está el truco. Por eso los Dominicos y Franciscanos, que fueron tan importantes acá, son grandes defensores del purgatorio. Tanto San Francisco como Santo Domingo de Guzmán son personas que visitaron el purgatorio. Entonces le quitan buena parte de la fortuna, pero el hecho es que los españoles en sus testamentos dicen cosas fantásticas sobre la conquista. Hay una anécdota divertidísima en que un español que llega a Boyacá dice “yo le quité el oro de los indígenas en unos santuarios. Yo no sé de quién son, pues quién es el dueño de los santuarios; no tengo ni idea”. Entonces lo que hace es dejar el dinero al Papa.

Las lógicas culturales

La conquista es hecha en este contexto. Ahora bien, el contexto indígena es muy distinto. Nosotros, paradójicamente, vemos a los conquistadores como malos, pero actores racionales. Están buscando oro, van a lo que van, saben lo que quieren y actúan dentro de esa lógica racional que es un poco la lógica de nuestra propia sociedad. Pero el indígena hace cosas irracionales. Lo primero que hace Montezuma es lo más divertido del mundo. Cuando sabe que viene Cortés es que busca al indígena más parecido a Cortés, lo viste como él, porque Montezuma está perfectamente informado de todo lo que hacen los españoles, y se lo manda como diciendo “usted no es nada nuevo, yo sé cómo son ustedes”; lo segundo que hace es mandarle riquezas y decirles “no venga”; parece un acto irracional, ¿no es cierto? “Tenga estas riquezas, pero no venga”. Y esto es Montezuma, que se supone es uno de los “grandes imperios indígenas”.

¿Qué más hacen los indígenas? Lo primero que hacen cuando llega una expedición española, si es la primera vez que los ven, porque si es la segunda salen corriendo y se esconden o pelean, pero si es la primera vez los inundan de regalos, les dan regalos por todos lados. Al campamento de Jiménez de Quesada, según los españoles mismos, entraban 400 venados diarios para que comieran. Les dan comida, riquezas, mujeres y les ayudan. “Ah ¿usted viene a conquistar a Bogotá?, venga les ayudo”, eso fue lo que hizo Suba. “¿Están peleando con los panches? Venga les ayudo”. Es decir, lo que están haciendo los indígenas desesperadamente por todos lados es tratar de hacer alianzas. Vamos a hablar un poquito de eso, pero claramente acá hay un concepto cultural muy distinto. Tenemos una sociedad con un claro concepto qué es riqueza y qué no; con un ánimo de lucro con culpa; y acá, del otro lado, tenemos sociedades que, a mi juicio, no tenían el concepto de riqueza. Simple y llanamente no lo tenían. Que tratan de hacer cosas que son por supuesto completamente distintas.

En la sociedad indígena las cosas son seres sociales; los animales son seres sociales y las plantas son seres sociales y todo tiene algo de mágico. Lo mágico no es una deidad que está más allá de lo visible, sino que está un poquito en todas partes. Incluso, para los indígenas los españoles también tenían algo de mágico. Y obviamente las cosas que les entregan no son simplemente cosas, son claramente unos objetos que se les entregan con una idea de interactuar de alguna manera; en el caso Muisca muy probablemente ofrendas; y eso está clarísimo en el libro de registro de riquezas de Jiménez de Quesada. Si ustedes ven el libro donde anotaban cuánto oro conseguían cada día, buena parte del documento no es “llegamos y les quitamos oro” -eso sucedió en Tunja por ejemplo-, es “vinieron y nos entregaron oro”; lo encuentran por el camino. Hay varias entradas que dicen “y nos dejaron en el camino tal cantidad de oro”. Entonces, claramente hay una noción que no es la de riqueza. No les están entregando riqueza.

Pero además, esa estrategia de los indígenas, que parece tan irracional, sirvió un montón. No fueron unos tontos. Dentro de sus términos culturales tuvieron mucho éxito; muchas veces alejaron la conquista; muchas veces hicieron alianzas matrimoniales muy importantes; buena parte se traduce en caciques mestizos en el altiplano que son hijos de español e indígenas. La primera generación de conquistadores terminó viviendo como indígenas en Santa Marta, tenían sus mujeres indígenas, sus hijos indígenas y los españoles que llegaron después se burlaban. De alguna manera la estrategia de dar mujeres funcionó.

Una supuesta superioridad

Respecto de la supuesta “superioridad tecnológica y biológica” de los españoles que se ha argumentado tanto, hay muchas cosas que no funcionan,





sobre todo en el trópico. Aquí las armas españolas no sirvieron. Todas las armas defensivas de los españoles muy pronto fueron las indígenas. Imagínense usar una armadura en la guajira, una armadura en el chocó o usar una armadura durante un año para llegar de Santa Marta a Bogotá. Algunas armas fueron muy efectivas más por efecto psicológico que por su efectividad y todas las expediciones españolas terminaron con indígenas flecheros que los ayudaran. Eso fue muy valorado en el Caribe. Los españoles no se movían en galeones; tenían una navegación muy limitada; se movían en canoas que podían transportar hasta 80 personas y la tecnología indígena se impuso sobre la tecnología española. No solamente la tecnología, sino la alimentación y muchas otras prácticas.

Era imposible hacer una jornada de conquista sin aliados indígenas porque eran los que conocían el territorio; eran los que conocían la lengua: sabían que se podía comer y que no. Es muy chistoso que, en algunos casos, españoles del siglo XVI en Bogotá tienen armaduras, pero son armaduras que traen después de la conquista para poner en la sala y hacerse retratos. La superioridad tecnológica indígena se reflejó incluso en ese tipo de cosas en algo tan importante como las armas.

Nos han dicho, con mucha razón, que muchas enfermedades fueron introducidas por los españoles; sin embargo, soy muy escéptico de que jugaran un papel importante. En realidad creo que en la conquista las enfermedades jugaron a favor de los indígenas y no de los españoles, quienes vivían con enfermedades estomacales todo el tiempo. Esto hizo mucho daño entre los españoles. Fue bacterias contra virus. Los virus los traen los españoles, las bacterias estaban acá. Pero, además, las enfermedades que traían los españoles al trópico jugaron un papel muy distinto al que jugaron en México o Perú. Ello porque acá la gente se movía; no había sociedades completamente sedentarias que estuvieran todo el tiempo viviendo en su casa. Eso no existía acá, según lo que se puede leer. En realidad, los indígenas que estaban en mayor contacto con las enfermedades españolas eran sus aliados. Los españoles describen como sus indígenas aliados eran los que se estaban muriendo todo el tiempo. No los que estaban allá lejos disparándoles flechas. Entonces creo que las enfermedades realmente jugaron un papel muy marginal en la conquista; pudieron jugar en contra del conquistador.

A manera de conclusión

En realidad lo que alimentó la conquista fue el lucro. Si se analizan las batallas que ganaron o perdieron los españoles, perdieron de pronto más de las que ganaron. Eso no fue que la superioridad llegó y arrasó con los indígenas, sino que cada jornada exitosa se puede poner al lado de decenas de jornadas que fracasaron. Pero ¿qué pasaba? Llegaban más y más españoles y no había cómo

pararlo. Y ¿a qué llegan esos españoles adicionales que ya no son necesariamente conquistadores? Llegan a vender cosas. Era un suministro casi ilimitado de gente de armas que llegaba y, por supuesto, en algunos casos se impusieron.

Otra cosa en que insiste mucho mi trabajo es que la conquista no para en el siglo XVI. Hay jornadas de conquista que se organizan a finales del XVI, aunque la corona dice que eso ya no es conquista sino pacificación. Hay jornadas que se hacen en el siglo XVII como contra los Pijaos, en que la mayoría de los soldados eran mestizos, afros u otros indígenas, no españoles. Y hay jornadas de conquista muy similares a las jornadas emprendidas por las huestes españolas en el siglo XVI en el siglo XX. Resulta que Colombia organizó expediciones de conquista, tal cual, contra los indígenas Motilones y Nasa con la bandera colombiana para, de alguna manera, controlarlos.

La otra cosa en que insiste el texto es que nuestra idea de ver el mundo en blanco y negro, entre buenos y malos, es muy compleja porque no entiende muchas cosas de la conquista. No entiende los indígenas aliados, que fueron muchos. Por ejemplo, Guatavita lo primero que hace con Quesada es darle un sobrino. Y ¿quién era el sobrino? El heredero a su cacicazgo, y él es el que le ayuda a Quesada a hacer sus negociaciones con Bogotá; porque los caciques también tenían intereses políticos. Se movían, se metieron en el juego. Ayudaron activamente a la conquista; los conquistadores les dieron tierras, les eximieron de pagar tributos; fueron aliados. Hoy, en España hay un señor que se llama el conde de Moctezuma, y está vivo, porque es de la familia Moctezuma y se volvió nobleza. Hay un descendiente de Colón que también tiene un cargo de nobleza, pero el cargo de nobleza del descendiente Montezuma es mayor que el de Colón. Entonces, esas élites se incorporaron. Si se ven los testamentos de los caciques indígenas del siglo XVI, que editó un historiador Rodríguez, son caciques muy ricos que dicen “yo tengo casa en Tunja, casa en Bogotá, 5000 ovejas”. No son caciques pobres.

Hubo conquistadores mestizos; claro, como esta conquista de este territorio fue tan tardía, ustedes ¿qué creía que había en el Caribe en 1520, 30 años después de la conquista? Mestizos por todas partes. Y muchos de los soldados de la conquista eran mestizos. Muchos conquistadores exitosos fueron mestizos. Los hijos de Belalcázar con mujeres indígenas fueron conquistadores en Antioquia. Caracas fue fundada por un conquistador mestizo. Es decir, aquí la cosa empieza a tener caracteres distintos. Hubo conquistadores afrodescendientes. Algunos de ellos muy exitosos. Juan Garrido fue un conquistador que introdujo el trigo en México y era negro. Pero no solamente eso, sino que terminó emproblemado con la ley por haber introducido esclavos indígenas en España.





Igualmente, hubo mujeres españolas que participaron, de forma más limitada, en este territorio que en otras partes; algunas se disfrazaban de hombres para que las dejaran participar en la conquista; y, por supuesto, también hubo renegados. Hubo españoles que se fueron a vivir con los indígenas, que terminaron más cerca de la sociedad indígena que de la sociedad española y ayudaron a los indígenas a pelear contra los españoles. Hubo indígenas que participaron en el comercio de esclavos indígenas; hubo pactos entre, por ejemplo, el cacique de Mompós y los españoles para atrapar esclavos negros que se escaparan. Es decir, la cosa fue mucho más compleja, mucho menos blanco y negro que lo que nos han contado; y estoy hablando de la primera parte del siglo XVI.

Yo, simplemente, ya para terminar, creo que hay una responsabilidad nuestra en el fondo, y quizás más noble para nosotros, de dejar de sentirnos como víctimas colectivas de lo que pasó en el siglo XVI y más bien empezar a pensar el rol que podemos tener como responsables de las cosas que pasan. Porque el rol de víctima es muy fácil. Cuando tú eres víctima de un señor de hace 500 años te pones en el papel de bueno.

Cuando tú miras con algún detalle lo que pasó, que es tan distinto a lo que nos han contado desde el colegio, y te das cuenta que en Colombia en 1967, en los llanos orientales, un grupo de colombianos invita a un grupo de indígenas y les envenena; y después, al ser preguntados ¿por qué? dicen que no sabían que eran seres humanos; allí, empiezas a ver la historia de una forma un poco menos maniquea y a entender que, tal vez, lo que más nos va a ayudar en el futuro no es seguir cacareando que nos den excusas o que somos unas víctimas milenarias y que seguiremos siendo víctimas, sino que en el fondo lo que nos puede ayudar como sociedad es más bien empezar a tener cierto sentido de responsabilidad de las cosas que suceden hoy, lo que es más difícil. Ser responsable no te ponen el papel de bueno necesariamente y eso creo que es mucho más útil para nosotros.