



## Capítulo 16

**MIGUEL GIUSTI**  
Editor

**El paradigma del reconocimiento  
en la ética contemporánea**

**Un debate en curso**

BIBLIOTECA NACIONAL DEL PERÚ  
Centro Bibliográfico Nacional

303.372  
P1

El paradigma del reconocimiento en la ética contemporánea : un debate en curso / Miguel Giusti, editor.-- 1a ed.-- Lima : Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial, 2017 (Lima : Tarea Asociación Gráfica Educativa).  
366 p. ; 21 cm.

Incluye bibliografías.

D.L. 2017-16451

ISBN 978-612-317-314-2

1. Honneth, Axel, 1949- - Crítica e interpretación 2. Justicia social - Ensayos, conferencias, etc. 3. Reconocimiento (Filosofía) - Aspectos morales y éticos 4. Reconocimiento (Filosofía) - Aspectos políticos 5. Capitalismo - Aspectos morales y éticos 6. Ciencias sociales - Filosofía I. Giusti, Miguel, 1952-, editor II. Pontificia Universidad Católica del Perú

**BNP: 2017-2923**

*El paradigma del reconocimiento en la ética contemporánea*

*Un debate en curso*

Miguel Giusti (ed.)

Red Latinoamericana de Estudios sobre el Reconocimiento (RELAER)

De esta edición:

© Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial, 2017

Av. Universitaria 1801, Lima 32, Perú

feditor@pucp.edu.pe

www.fondoeditorial.pucp.edu.pe

Imagen de portada: túnica de la cultura Wari con bloques escalonados y fibra de camélidos. Museo Textil, Washington DC

Diseño, diagramación, corrección de estilo

y cuidado de la edición: Fondo Editorial PUCP

Primera edición: noviembre de 2017

Tiraje: 500 ejemplares

Prohibida la reproducción de este libro por cualquier medio, total o parcialmente, sin permiso expreso de los editores.

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú N° 2017-16451

ISBN: 978-612-317-314-2

Registro del Proyecto Editorial: 31501361701266

Impreso en Tarea Asociación Gráfica Educativa

Pasaje María Auxiliadora 156, Lima 5, Perú

## HACIA UNA NARRATIVA COMPRENSIVA DEL RECONOCIMIENTO EN COLOMBIA

*Paula Ospina*

Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá

En mis anteriores trabajos he intentado complementar la teoría del reconocimiento de Axel Honneth con la hermenéutica gadameriana, con el fin de sustentar que el reconocimiento en el individuo sucede como una ampliación del entendimiento, a la vez que acontece lo que el teórico explica como la expansión de la esfera de relación. El mismo Honneth anuncia en *La sociedad del desprecio* (2006) que el reconocimiento se experimenta como el «descentramiento del propio egocentrismo», por lo que el vínculo con la teoría gadameriana constituye el sustento al que aludía. Entender el reconocimiento como una experiencia de la relación fortalece la afirmación de Honneth en «Reconocimiento y obligaciones morales» (1999) de que ese reconocimiento es más un rasgo relacional que un efecto contractual, por lo que no constituye un ideal, sino un aspecto por desplegar.

Dicha tesis es la antesala para este artículo: el intento por recabar en lo que considero son las huellas de tal despliegue, como un intento de arqueología del reconocimiento. A esta forma de recabar la he llamado, desde hace algún tiempo, «perspectiva dialógico-comprensiva». Con ella, me he propuesto una forma —o quizás una actitud— de revisar las relaciones entre seres distintos. Mi planteamiento ha señalado la necesidad de desapasionarnos de personajes y «hechos» concretos para poder revisar en perspectiva las relaciones que usualmente han sido

examinadas exaltando los aspectos conflictivos. Y creo que para señalar la relevancia del reconocimiento no es suficiente con irnos a las demandas de los grupos sociales que hoy lo exigen, pues, como ya lo señalaba, el reconocimiento es un aspecto relacional humano, lo que exige recabar en las relaciones históricas que sostienen los grupos con las sociedades en las que están insertos y por las que no se sienten reconocidos. Eso es a lo que me quiero dedicar.

Me refiero, pues, a relaciones que habrían experimentado alguna expansión de haber acontecido el reconocimiento, según lo explica Honneth, como una visibilización del individuo o colectivo como aportante de elementos que contribuyen al desarrollo de la sociedad, por lo que la realización de sus particularidades y prácticas significaría el beneficio de integrar una sociedad que garantice la realización de las particularidades y prácticas de todos sus individuos.

Mi apuesta es compartir lo que podrían ser los hallazgos primarios de una revisión adelantada de la literatura dedicada a hablar de una relación. En este caso, la que sostienen el indígena y el no-indígena en Colombia. Por ello, acudí a una literatura configurada desde distintas «disciplinas»: históricas, sociológicas, informativas, políticas y del derecho, entre otras. Tal revisión me ha permitido vislumbrar aspectos pragmáticos —o relativos a los hechos narrados—, subjetivos —relacionados con el lugar de enunciación— y disciplinares —como los límites y objetivos detienen o movilizan a quienes narran—.

Quiero referirme a estos hallazgos no sin antes explicar aquello que he estimado para hacer plausible este ejercicio. La primera regla es la necesidad de determinar que las relaciones históricas son sostenidas por sujetos históricos que, con el tiempo, se han convertido en los grupos que hoy demandan el reconocimiento. Quiero dedicarme a revisar cómo se ha desplegado el reconocimiento en la relación histórica sostenida por el indígena y el no-indígena en Colombia, pues tengo la intuición de que, por más que los movimientos sociales, la gesta indígena y los activistas políticos, entre otros grupos, acusen que no ha habido reconocimiento,

esto no es del todo cierto. Sé que afirmar esto no es políticamente correcto, pero prefiero arriesgarme en busca de un objetivo mayor: revelar cómo se despliega el reconocimiento.

No me ocuparé, entonces, del movimiento social indígena actual. Ni siquiera lo mencionaré. Para explorar esta relación, quiero irme a sus inicios: al episodio que protagonizan La Gaitana y Pedro de Añasco, quienes personifican a los sujetos históricos de esta relación.

La segunda regla es distinguir las expresiones de reconocimiento unilateral, no-reconocimiento y reconocimiento intersubjetivo. En efecto, sabiendo que el no-reconocimiento constituye la invisibilización del otro, podremos valorar mejor cualquier expresión de lo contrario; es decir, del reconocimiento intersubjetivo. Asimismo, es importante señalar las expresiones de reconocimiento unilateral, pues, aunque no podemos interpretarlo como un paso para llegar al reconocimiento intersubjetivo, sí nos indica que el otro aparece —o gana visibilidad— dentro de la relación como una autoconciencia (es decir, como un ser humano con sentimientos, expectativas y planteamientos) —incluso, vía la instrumentalización—, lo que constituye ya una ganancia a la hora de explorar la relación como experiencia transformativa, con lo que llegamos a la tercera regla.

El otro elemento relevante de este trabajo es la comprensión del reconocimiento como expresión del carácter transformativo del entendimiento humano, por lo que valorar las transformaciones en el esquema de prejuicios de los sujetos históricos debería aportarnos claves para vislumbrar que en breve acontecerá una nueva expansión en la esfera de relación... o quizás un constreñimiento, lo cual también sería posible. Entender el reconocimiento en una dimensión transformativa implica que este nunca es total, otro elemento de la hermenéutica gadameriana. La esfera de relación, pues, siempre puede expandirse más, aunque también pueda constreñirse, lo que nuevamente implicaría la posibilidad de otra expansión.

Finalmente, quiero invitar a los filósofos especialistas en el tema del reconocimiento a cautivar a más estudiosos de otras disciplinas, porque este no es un tema que le corresponda exclusivamente a la filosofía.

De hecho, la filosofía tiene unos límites disciplinares que respetan mucho más los filósofos que quienes no lo somos, lo que puede implicar tomar algunas licencias que difícilmente se da el filósofo.

Este trabajo está dividido en tres apartados: primero, la explicación de lo acontecido en Aquirgá; segundo, el ejercicio comprensivo del despliegue del reconocimiento y, tercero, la valoración del reconocimiento como aspecto transformativo de la relación.

## 1. LOS HECHOS REPORTADOS: LA GAITANA Y PEDRO DE AÑASCO

Me remito a lo más concreto del episodio para asegurarme de que todos sepamos de qué estamos hablando. La historia se remonta a un hecho de la conquista de la corona castellana ocurrido en el territorio del Alto Magdalena, en un poblado conocido como Timaná, localizado al sur del actual departamento colombiano del Huila. Allí tuvo lugar un suceso entre conquistadores y lugareños, en 1538, que se prolongó por más de cien años (SINIC, s.f.) y llevó al exterminio del pueblo aborígen pijao<sup>1</sup>. Sebastián de Belalcázar había enviado a su teniente Pedro de Añasco<sup>2</sup> para que fundara una población que sirviera de puente entre Popayán y el Magdalena, lo que Añasco hizo en diciembre del mismo año cuando fundó Guacayo<sup>3</sup>.

Añasco contó con la amistad del hijo del cacique Pigoanza, quien fue bautizado como don Rodrigo, para casarse con una dama noble. La lealtad de don Rodrigo fue determinante en el triunfo de la corona castellana, pues

---

<sup>1</sup> Algunos dicen que es Juan de Castellanos el primero en recoger la historia en *Elegía de varones ilustres de Indias*, mientras que otros indican que fue fray Pedro Simón en *Noticias históricas*.

<sup>2</sup> Pedro de Añasco, natural de Segovia, es descrito del siguiente modo: «hijo del alcalde de la fortaleza de Sanlúcar de Barrameda Alonso de Añasco y pariente de los Añasco de Sevilla» (Castejón, s.f.).

<sup>3</sup> Guacayo, Guacahayo o Guacacayo es el nombre que los naturales de la región le daban al río actualmente conocido como río Magdalena. En su lengua, significaba «el camino de los muertos». El nombre indígena (quechua) del río Magdalena, *Guacacallo*, significa ‘camino sagrado’ o ‘camino de los muertos’.

suministraba la información requerida para efectuar los repartimientos<sup>4</sup> de indios entre los conquistadores. Sin embargo, hubo más leales, como el cacique Cañari Chaparra, quien ofrecía información gráfica sobre las regiones (Gómez Picón, 1981, p. 30) para facilitar los planes de conquista contra Rumiñahui. El cacique Cameno dotaba de información militar sobre los pijaos; y el cacique Inando refugiaba y protegía a los españoles heridos en combate. Añasco, entonces, no estaba solo con sus soldados, sino que contaba con la amistad de varias poblaciones indígenas que, a la llegada de los conquistadores, ya se encontraban en pugna entre ellas mismas e, incluso, preferían el yugo extranjero en vez del que habían padecido los últimos tiempos por parte de los pijaos<sup>5</sup>.

Juan de Castellanos, cronista de la época, cuenta que Añasco «sometió superficialmente a los indígenas comarcanos»<sup>6</sup> y que, en un comienzo, la convivencia se llevaba a cabo con una mediana normalidad, pues mantenían el comercio propio de la época. Al poco tiempo, Añasco fue nombrado gobernador de Timaná, con la orden de «terminar de conquistar a los naturales y proceder a su reparto» (La web de las biografías, s.f.), por lo que decidió convocar a los caciques en Timaná para que se sometieran a su vasallaje, lo que despertó la molestia de varios de ellos. El rechazo de Timanco, un joven pijaos<sup>7</sup>, encendió las alarmas de Añasco, por lo que este salió personalmente en su busca. Los historiadores cuentan que Timanco

---

<sup>4</sup> La medida de los repartimientos consistía en mudar a los naturales más pacíficos de sus territorios de origen, lo que provocaba tanto la desestructuración política como social de estos y el fortalecimiento de la mano de obra en los lugares estratégicos de los conquistadores. La mayor parte de estos lugares estratégicos eran minas de extracción de oro, plata y demás materiales o productos preciosos o de valor económico para la época.

<sup>5</sup> Gómez Picón afirma que la información de Cañari permitió «planear su ataque a Rumiñahui quien [...] adolecía de la peor falla [...]: carecía de autoridad moral. Por eso muchas tribus, especialmente la de los cañaris llegaban hasta a preferir el yugo extranjero» (1981, p. 30).

<sup>6</sup> Entre ellos, yalcones, inandos, guanacas, piramas, paeces, panaos y pijaos, que comenzaban a resentir las desmedidas exigencias de los nuevos vecinos que llegaron a imponerse en la tierra de sus mayores. Véase La web de las biografías (s.f.).

<sup>7</sup> El poema de Juan de Castellanos, *Elegías de varones ilustres de Indias*, indica que Timanco es el nombre del hijo de La Gaitana (1955). Otra referencia lo llama Yaxaban

resistió la persecución, hasta que sucumbió a la cacería y Añasco no se contentó con apresarlo, sino que decidió incinerarle vivo y públicamente, lo que sucedió en presencia de su madre<sup>8</sup>: la cacica Gaitana<sup>9</sup>.

La madre de Timanco fue descrita por fray Pedro Simón, otro cronista de la época, como «una gran señora a quien obedecían con gran puntualidad gran número de vasallos» (La web de las biografías, s.f.). La Gaitana estaría emparentada con los principales señores de los pueblos paeces y yalcones, quienes acataban sus disposiciones. Muerto Timanco, La Gaitana dio inicio a una campaña que requirió de habilidades políticas, pues no tenía muchas adhesiones, ya que varios pueblos estaban alineados con los conquistadores. El objetivo central era conformar un ejército con los principales guerreros de la región, que ahora debía confederar. De allí la importancia de su labor, pues mientras los pueblos no lucharan unidos, su fracaso estaría seguro.

La Gaitana logró congregarse un ejército de 12 000 indígenas guerreros, bajo el mando de su mayor aliado: el cacique Pigoanza, padre de don Rodrigo (SINIC, s.f.). «Una vez enterado [don Rodrigo] por las indias del servicio de los preparativos de su padre, informó a Añasco detalladamente» (Gómez Picón, 1981, pp. 138-139). Sin embargo, Añasco subestimó el ataque y, contra todas las expectativas, el concierto indígena logró su primer éxito en el valle de Aquirgá.

---

y está basada en veintidós folios que integran el pleito entre los encomenderos Pedro de Molina y Álvaro Botello (De Molina, 1550-1564).

<sup>8</sup> Añasco se comportó como lo que era, un conquistador —como Alonso Domínguez, quien dio muerte a Tisquesusa; o Baltazar Maldonado, que ultimó al cacique Tundama; y Hernán Pérez, quien ordenó degollar a Aquimín—. Véase López Guevara (1973, p. 141).

<sup>9</sup> El nombre de La Gaitana parece aludir a una dignidad propia de algunas mujeres indígenas con desempeños políticos y religiosos. Al parecer, como lo indica Susana Matallana (2012), el nombre original es Guatapén, también llamada «señora Guatipán», pero, por una deficiencia de los españoles de la época que no lograban pronunciar este nombre bien, la llamaban Gaitana. El historiador Ramón Gómez Cubides afirma que el nombre de Guatapén o Guatipán proviene de la palabra quechua *waqtaqpay* (o *huactaqpay*), que significa ‘instigar, agitar’ (1986; Tovar, 1993).



Añasco combatió a muerte, así como sus colaboradores<sup>10</sup>; sin embargo, quedó preso de los combatientes contrarios, quienes lo llevaron de inmediato ante La Gaitana. Historiadores como Max López Guevara y Rafael Gómez Picón cuentan que la cacica le extrajo los ojos, «con dogal al cuello lo pasea, de comarca en comarca, hasta que muere» (López Guevara, 1973, p. 71). Su cráneo era disputado por los guerreros «para beber en él» (Gómez Picón, 1981, p. 144). Quienes lograron huir<sup>11</sup> fueron recibidos bajo la protección del cacique Inando. Al tiempo sucedió el segundo enfrentamiento, en el que salieron victoriosos nuevamente los pijao<sup>12</sup>.

Juan del Río, motivado en parte por la muerte de su hermano en Aquirgá, siguió a la cabeza de la campaña conquistadora. El cacique Inando se enteró de los últimos planes de La Gaitana y Pigoanza y puso al corriente a Juan del Río. Los pijao atacaron una tercera vez y se enfrentaron a un ejército que logró rechazar el ataque (La web de las biografías, s.f.). La Gaitana no se daba por vencida y consiguió 15 000 guerreros en las poblaciones vecinas e Inando volvió a enterarse; informó a Juan del Río e indicó a sus súbditos alertar a los conquistadores<sup>13</sup>. Los pijao tuvieron éxito en un principio, pero fueron pronto repelidos por indígenas leales a los castellanos, lo que desconcertó a los atacantes, quienes, luego de una larga lucha y copiosas pérdidas, emprendieron la retirada. Esta derrota y lo acontecido posteriormente constituyó el final de la sublevación indígena pijao en estos territorios.

---

<sup>10</sup> Pedro de Esperanza, Baltazar del Río, Francesco Sánchez y otros tantos, entre los que se habría encontrado un hijo de Sebastián de Belalcázar.

<sup>11</sup> Entre ellos, Mideros, Cornejo y Medina.

<sup>12</sup> Los pijao habían determinado que la debilidad de los conquistadores era su susceptibilidad a la fatiga: especialmente después de sus victorias, hasta el punto de no tener empacho en descansar plácidamente entre los cadáveres, si bien es cierto que con el propósito de despojarlos de sus joyas. Pero los conquistadores también tenían información importante sobre los pijaos, como su temor a las bajas, por lo que preferían huir (véase Gómez Picón, 1981, p. 168).

<sup>13</sup> «Acezantes, conturbados, atropellándose nerviosamente llegaron varios mensajeros de Inando a informar [a los españoles] que el enemigo avanzaba» (1981, p. 187).

Tras la huida de los naturales, Juan de Cabrera tomó medidas radicales. Invitó a los indígenas para que acudieran a Timaná con el ánimo de reedificar las casas. Los indígenas acudieron al llamado asumiendo que los conquistadores habían reconsiderado su forma de relacionarse. Muy por el contrario, Cabrera mandó matar a quienes se presentaron en la ciudad; cosa nada extraña, pues, entre otros, ya William Ospina ha relatado en *Ursúa* (2005) los ardides castellanos para someter a los pueblos de indias. Es en estos sucesos que se pierde el rastro de La Gaitana (La web de las biografías, s.f.), de la que algunos dicen que se suicidó lanzándose desde los picos del Pericongo al río Magdalena, mientras que, para otros, de seguro murió de vieja acorde con la usanza de su pueblo<sup>14</sup>.

## 2. LA RELACIÓN INDÍGENA/NO-INDÍGENA Y EL EJERCICIO COMPRENSIVO DEL DESPLIEGUE DEL RECONOCIMIENTO

Quiero dirigirme ahora a aquello que, en mi criterio, nos muestra esta relación histórica, para lo cual debo volver sobre la regla que nos indica

---

<sup>14</sup> Hay quienes entienden el accionar de La Gaitana (Guatapén) como un ritual de reordenación política y social, pues estaba a la cabeza de grandes pueblos indígenas, con funciones políticas, de manera que se podría pensar que bajo su mando estaba un cacicazgo femenino, propio de la zona, en cuestión. En esta lectura, muy posiblemente el hijo de la cacica estuviese destinado a ser el heredero de su poder, por obedecer a un orden matrilineal. Esto habría provocado que la incineración de Timanco perpetrada por Añasco dejara al pueblo sin un horizonte político claro, por lo que se hacía necesaria una reestructuración; cuestión nada sencilla si el heredero era hijo único. Aquí ya el panorama es muy sombrío; pero, ¿qué solución pudo haber traído la muerte de Añasco? Y, ¿en qué ayudaría «la tortura» —como la llaman algunos— a la que fue sometido? Más que una venganza, la muerte de Añasco habría supuesto un ritual de reordenación social y política. Sacarle los ojos era necesario para que él no volviera del «más allá» a tomar venganza; los tormentos servirían para convertir, según la cosmovisión de estos pueblos, lo «malo» de Añasco en algo «bueno», porque lo malo del mundo no se podía destruir, sino que tenía que ser trabajado para que se convirtiera en bueno. El mencionado festejo caníbal sería la conclusión de todo el proceso. Lo que el pensamiento occidental interpreta como antropofagia, habría sido necesario para repartir entre el pueblo el «nu», algo así como la esencia de la vida, especialmente porque se trataba de un guerrero cuyo «nu» podría enriquecer a los combatientes indígenas. La Gaitana también repartió las cenizas de Añasco para devolverse a la tierra y con esto cerrar el ciclo de la vida de este.

diferenciar entre cada sujeto histórico, integrado por todos los perfiles por relacionar, para dar cuenta de la complejidad del mismo. Es así como el sujeto histórico que en esta relación encarna Añasco, como no-indígena, también habría sido encarnado en su momento por Cristóbal Colón, quien en sus diarios reportó que los indios eran «fermosos» y hacían gala de una generosidad poco conocida por el almirante; aunque, al poco tiempo, fueron considerados unos ladrones. El mismo sujeto histórico es encarnado por fray Bartolomé de las Casas, para quien el indio merecía ser evangelizado, pues interpretaba la religiosidad de estos como una búsqueda de la divinidad. Asimismo, Juan Ginés de Sepúlveda encarna al no-indígena, aunque, para él, el natural americano era evidentemente inferior al europeo y, sobre todo, un hombre cruel y primitivo.

De otro lado, el sujeto histórico «indígena» que llamamos La Gaitana lo integra también Pigoanza, quien no es muy distinto en sus expectativas. Lo interesante es cuando entendemos a don Rodrigo, a Inando, a Cameno y al resto de naturales aliados a los conquistadores como parte de ese sujeto histórico indígena. Aquí también podemos extrapolar a otro contexto del mismo período histórico, para lo cual me remito al narrador Felipe Guamán Poma de Ayala, quien relata que, en nombre del Inca, Guamán Malqui recibió a los castellanos en la isla de Tumpez, aceptando la soberanía de Carlos V (Adorno, 1988, p. 65), con lo que evitó innecesarios derramamientos de sangre. Esto evidenciaría, para Guamán Poma de Ayala, el carácter político del gobernante Inca.

Las decisiones y acciones de ambos sujetos históricos estuvieron determinadas por los esquemas de prejuicio que cada uno habría configurado<sup>15</sup> históricamente, contando con lo avanzado a lo largo de la corta relación.

---

<sup>15</sup> Pablo Rodríguez-Grandjean advierte sobre la necesidad de los prejuicios para los ejercicios comprensivos, máxime cuando estos son una característica de los sujetos históricos: «Somos históricos puesto que tenemos prejuicios y estos operan en toda comprensión. Intentar deshacernos totalmente de nuestros prejuicios, el ideal ilustrado de la *Vorurteilslosigkeit* [o prejuicio como limitante para el entendimiento humano] es realmente un querer situarse fuera de la historia» (2002, p. 9).

Y el prejuicio aquí es un elemento que ancla al sujeto a su historia, por lo que entenderlo nos ayuda a comprender el porqué de las decisiones que toman los sujetos históricos.

Intentemos ahora comprender el entendimiento de Añasco, quien cuenta con una información previa (Marco Polo, Colón, de las Casas y Sepúlveda, entre otros) y con el mandato que le venía de la Corona de someter a los pijaos de Timaná para extender su dominio en ultramar. Añasco podría tener en su esquema de entendimiento la imagen de un indígena que era tan humano como él, aunque estuviera en una situación de subordinación<sup>16</sup>; un indígena que reconocería la corona y se sometería a ella, ya fuera por convicción o bajo engaños y métodos más agresivos. Historiadores como Gómez Picón afirman que, para Añasco, «los indios no eran seres humanos dignos del menor aprecio» (1981, p. 123). Sin embargo, ¿cómo podría, entonces, haber sostenido una amistad con don Rodrigo y con los otros indígenas leales a la Corona si no los considerara seres humanos valiosos? Es cierto que para Añasco estas amistades eran útiles, pero, ¿cómo tener detalles amistosos o considerar lealtades de parte de alguien que no apreciara? Lo que se podría entender de esta situación es que Añasco considerara a los pueblos indígenas como parte de una civilización menor, con la que prefería mantener relaciones estrechas porque eran importantes para realizar los objetivos de la sociedad de la que era parte. Y este es el concepto de reconocimiento intersubjetivo honnethiano al que me he referido y por lo que es posible afirmar que desde los primeros contactos de la relación que sostienen indígena y no-indígena sí se puede hablar de reconocimiento intersubjetivo.

En cuanto al esquema de entendimiento del sujeto histórico indígena, extrapolemos a otra experiencia que sucede en un contexto geográfico apartado —aunque contemporáneo—, la cual puede brindar luces sobre la forma como el indígena pensaba sus relaciones políticas. Me remito

---

<sup>16</sup> Cabe recordar que, para la época, la historia reciente del reino castellano tenía el recuerdo de ocho siglos de dominación árabe, por lo que sabrían que la subordinación no necesariamente deshumanizaba a aquel que quedaba conminado a un estatus menor.

al personaje del escritor autóctono Fernando de Alva Ixtlilxóchitl, quien habría hecho referencia a las lealtades que algunos pueblos mexicanos tenían con Hernán Cortez, con el fin de vengar los desmanes de poder del Imperio azteca con respecto a sus vecinos. Examinar estas alianzas entre conquistadores y pueblos indios permite señalar una mutua instrumentalización, lo que refleja que el indígena podría percibir en el no-indígena un sujeto con una racionalidad semejante y en el cual puede confiar para arriesgarse en apuestas políticas y militares, como efectivamente sucedió en Timaná.

La lectura estratégica y política expresa en las lealtades del indígena con el no-indígena permite ver que las relaciones de subordinación no eran algo nuevo para los naturales americanos. La llegada de estos extranjeros castellanos brindaba la posibilidad de derrotar al anterior opresor. Esto es preciso para señalar dos formas de reconocimiento desde el indígena: el unilateral y el intersubjetivo.

El reconocimiento unilateral, de acuerdo con la lectura hegeliana en «la dialéctica del amo y el esclavo», consiste en la percepción entre dos autoconciencias de manera desigual, por lo cual una de ellas no es reconocida como un *alter*. La medida de repartimientos expresa una subvaloración del indígena que, por estar subordinado al poder del castellano, es «repartido» y, con ello, sometido al criterio del «repartidor», quien no lo ve como a un *alter*.

Asimismo, se pueden advertir visos de reconocimiento intersubjetivo en las lealtades sostenidas entre indígenas y no-indígenas. La lealtad indígena surgía como estrategia para derrotar a los anteriores opresores; y, por parte del no-indígena, constituía un punto de apoyo para adelantar exitosamente la campaña conquistadora. Uno y otro se «visualizan» como elementos decisivos para alcanzar el objetivo de la sociedad donde están situados, lo cual está en relación con el concepto de reconocimiento intersubjetivo abordado.

Sin embargo, todo lo que sucede en el entendimiento del indígena no es positivo con respecto al no-indígena. De hecho, algunos caciques

se resisten a las medidas de los conquistadores, lo que ya anuncia una nueva transformación del entendimiento del indígena. Este, ante la inminencia de una disgregación de su pueblo, comienza a experimentar un malestar respecto a las exigencias de los conquistadores, a quienes empieza a ver como agresores de sus poblaciones de origen. Percibir al no-indígena como agresor de su pueblo hace que el indígena advierta que la frontera de su identidad es susceptible de ser transgredida; por ello, no es extraño que algunos caciques se opusieran a las disposiciones de la Corona. La aparición del otro, en esta experiencia, permite que el sujeto histórico se reconfirme en sus convicciones<sup>17</sup>. Y lo mismo le podría haber sucedido al sujeto histórico no-indígena, el blanco conquistador. Para adelantar sus luchas, estos encontrarían ánimo en su religiosidad como símbolo de su pertenencia a una existencia mayor o en su procedencia, por lo que agitarían la bandera del pueblo castellano de entonces.

Esto nos indica que el reconocimiento intersubjetivo no acontece al mismo tiempo para todo el sujeto histórico de la época, sino que, en el mismo momento en que se despliega el reconocimiento como una expansión de la relación, puede también tener lugar el no-reconocimiento o el reconocimiento unilateral. Por ello, afirmo que las expresiones de reconocimiento y no-reconocimiento no se presentan, necesariamente, de manera ascendente o en línea recta, como un comportamiento progresivo. Siempre puede suceder también el constreñimiento de la esfera de relación.

Adicionalmente, el enfrentamiento entre pijaos y castellanos que tuvo lugar en Aquirgá me hace anotar otra intuición que podría alimentar el concepto de reconocimiento intersubjetivo y que llamo «expectativa de convivencia». Los combates en Aquirgá provocan la comparación con el enfrentamiento al que alude Hegel en «la dialéctica del amo y el esclavo», texto en que el autor describe un «reconocimiento unilateral y desigual» (W 3).

---

<sup>17</sup> Incluso se podría afirmar que el sujeto histórico indígena de entonces —e incluso el actual— se entendía también como perteneciente a una existencia mayor, diferente a la otra con la que estaba compartiendo territorio físico.

Lo que quiero decir es que en la dialéctica del amo y el esclavo, luego del combate a muerte, el amo o señor encarna la autoconciencia que prefirió la muerte y el siervo o esclavo, la que prefirió la vida. Me explico: el señor despreció la vida y, por ello, gana ante quien se convierte en siervo; y esto sucede porque la autoconciencia que se convierte en señor no tenía un ideal de convivencia con el otro, si esa convivencia debía tener lugar en las mismas condiciones, pues solo deseaba convivir en el marco de una condición propia de superioridad. De lo contrario, prefiere morir.

Esta reflexión nos debe mostrar un aspecto que solo está en relación con el reconocimiento intersubjetivo: que aquel que demanda reconocimiento intersubjetivo, así como quien está ya experimentando el «descentramiento de su propio egocentrismo», le está diciendo al otro, implícitamente, que desea vivir en la misma sociedad, porque ya valora en él rasgos con los que es posible convivir bajo unos mismos objetivos; o que se pueden cumplir, al igual que los propios, en una sociedad compartida.

### **3. EL RECONOCIMIENTO COMO ASPECTO TRANSFORMATIVO DE LA RELACIÓN**

Considero que cualquier forma de revisar la relación indígena/no-indígena es parcial si se limita a describir la relación entre oponentes como actores de eventos concretos. Por ello, insisto en que debemos referirnos a sujetos históricos complejos. Personajes como Cañari, Inando y don Rodrigo están cobijados por la misma estructura de entendimiento indígena que Timanco, Gaitana, Pigoanza y los otros combatientes indígenas. La diferencia reside en que, para los primeros, la experiencia previa de relación con los pijao y los beneficios que les plantea la nueva relación con los castellanos transforma su estructura de entendimiento de manera distinta a como se transformó la de los segundos, que están luchando por expulsar a los castellanos de su territorio<sup>18</sup>. Y esto revela que las

---

<sup>18</sup> Ahora bien, el enfrentamiento, aquí visto como una experiencia de encuentro, le proporciona elementos a los sujetos para configurar su entendimiento del otro y

posibilidades de transformación son múltiples, así como las formas que se pueden dar de reconocimiento.

Aun así, la expansión de la esfera de relación sucede como resultante de un proceso que no acaba, por lo cual hablar de expansión no remite a un único evento; muy por el contrario, señalar la característica transformativa del individuo y sus relaciones implica que el reconocimiento ocurrirá con diferentes eventos expansivos; sin embargo, también implica que estos no se dan de forma periódica ni guardan una regularidad. Ni siquiera es posible decir que las transformaciones son siempre positivas, como para hablar de una tendencia al progreso del reconocimiento intersubjetivo. De hecho, lo que sí podríamos señalar es la doble posibilidad de transformación, ya como expansión o constreñimiento de la esfera de relación, según el comportamiento de los individuos, de su actitud de apertura y de sus formas de negociación.

Y el reconocimiento intersubjetivo es también una experiencia que emerge en la lectura de quien revisa la relación, en la medida en que puede advertir la transformación de su propio entendimiento. Y el entendimiento del estudioso de la relación también se transforma; en principio, porque así se lo propone, aunque con un objetivo supuestamente claro; pero, sobre todo, porque la experiencia del análisis así lo impone. Es así como la revisión de la relación entre Añasco y La Gaitana no puede dejar al lector ileso, sino que la lectura misma de la experiencia afecta al punto que genera

---

del mundo que están habitando. A partir de este enfrentamiento, ninguno volverá a ser el mismo. Para Johannes Roggenhofer (2001), cada interacción, cada encuentro significativo, provoca cambios en las reglas de interpretación válidas para cada cultura en el punto de partida, lo que confirma que el enfrentamiento no puede dejar iguales los entendimientos de quienes se encuentran. De hecho, y parafraseando a Gadamer, indígena y no-indígena llegan a conocer algo más del otro, lo que motiva nuevas transformaciones de sus entendimientos y, basados en la experiencia que les acaba de acontecer, aprenden cómo el otro se comporta en batalla, lo que les significará una importante y decisiva información a la hora de un posterior enfrentamiento. Y, más allá de ello, uno y otro identifican el alcance de sus pretensiones y lo que están dispuestos a dar por los ideales específicos que los constituyen.



el vínculo con la historia y con, al menos, uno de sus personajes. Pero, sobre todo, existe una posibilidad de entender el momento y las determinantes de cada uno de los sujetos históricos, sus primarias transformaciones que promueven otras en el entendimiento de las futuras generaciones y que pueden pasar por el reconocimiento intersubjetivo al que se habrán sometido los partícipes de la relación.

Si bien es cierto que en la relación de la que me he ocupado predomina la lucha por el dominio, también he manifestado los hitos transformativos que pueden constituir las primeras pistas de lo que podemos llamar «la escalada del reconocimiento». Sin embargo, también tengo que admitir que tal escalada podrá ser señalada con mayor contundencia en contraste con otras ilustraciones que vean la luz en posteriores ejercicios, impulsados por una arqueología del reconocimiento, y que terminen por constatar —o quizás derrumbar— la tesis de que el reconocimiento intersubjetivo, más allá de un ideal, es un camino que se recorre y del que se puede dar cuenta realizando revisiones históricas ampliadas.

## BIBLIOGRAFÍA

- Adorno, Rolena (1988). El sujeto colonial y la construcción cultural de la alteridad. *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, 14(28), 55-68.
- Castejón, Antonio (s.f.). *Arias de Ávila o Arias Dávila con breve nota final sobre los Cota, seguida sobre otra sobre el Condado de Puñoenrrostro*. [http://www.euskalnet.net/laviana/gen\\_hispanas/arias\\_davila.htm](http://www.euskalnet.net/laviana/gen_hispanas/arias_davila.htm)
- De Castellanos, Juan (1955). *Elegías de varones ilustres de indias*. Cuatro volúmenes. Bogotá: ABC.
- De Molina, Pedro (1550-1574). *Colonia Historia Civil*. En *Archivo General de la Nación*. Bogotá. Tomo 18, rollo 19, folios 569r-590v.
- Fraser, Nancy & Axel Honneth (2006). *¿Redistribución o reconocimiento?* Madrid: Morata.

- Gómez Cubides, Ramón (1986). *Etnohistoria del Alto Magdalena*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.
- Gómez Picón, Rafael (1981). *Timaná, de Belalcázar a La Gaitana; parábola de violencia y libertad*. Bogotá: ABC.
- Honneth, Axel (1999). Reconocimiento y obligaciones morales. *Estudios Políticos*, 14, 173-187.
- Honneth, Axel (2006). *La société du mépris*. París: La Découverte.
- La web de las biografías (s.f.). *La Gaitana, cacica (siglo XVI)*. <http://mcnbiografias.com/app-bio/do/show?key=la-gaitana>
- López Guevara, Max (1973). *Leyendas indígenas de Colombia*. Tunja: Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia.
- Matallana, Susana (2012). Desvelando a la Gaitana. *La manzana de la discordia*, 7(1), 7-21.
- Ospina, William (2005). *Ursúa*. Bogotá: Alfaguara.
- Rodríguez-Grandjean, Pablo (2002). Experiencia, tradición e historicidad en Gadamer. *A Parte Rei*, 24, 9. <http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/pagadamer.pdf>
- Roggenhofer, Johannes (2001). La conquista como apertura de un nuevo juego de lenguaje. En Felipe Castañeda y Matthias Vollet (eds.), *Concepciones de la conquista. Aproximaciones interdisciplinarias* (pp. 27-41). Bogotá: Uniandes.
- SINIC-Sistema Nacional de Información Cultural (s.f.). La Gaitana. En *Mitos y Leyendas-Huila*. <http://www.sinic.gov.co/SINIC/ColombiaCultural/ColCulturalBusca.aspx?AREID=3&SECID=8&IdDep=41&COLT EM=212>
- Tovar, Bernardo (1993). La guerra de La Gaitana: historia, leyenda y mito. *Señales Abiertas*, 2, 129-134.