

**Arar la tierra; vivir en el campo. Descripción fenomenológica del mundo de la vida
campesino en Belén de Umbría.**

Christian Camilo Galeano Benjumea



Universidad de Caldas
Facultad de Artes y Humanidades
Maestría en filosofía
Manizales
2023

**Arar la tierra; vivir en el campo. Descripción fenomenológica del mundo de la vida
campesino en Belén de Umbría.**

Christian Camilo Galeano Benjumea

Director:
Pedro Juan Aristizábal Hoyos

Trabajo de grado para optar al título de magíster en filosofía

Universidad de Caldas
Facultad de Artes y Humanidades
Maestría en filosofía
Manizales
2023

Agradecimientos.

Agradecer a esas mujeres campesinas que se atrevieron a conversar y describir un mundo que para la mayoría es desconocido. También son estas palabras para aquellas personas que trabajan en el campo en silencio y configuran un universo, un mundo de la vida complejo. A todos aquellos que han compartido un espacio para conversar y creer que la filosofía no es un lujo de algunos pocos, sino la posibilidad de pensar la vida, el campo y el pantano. Amigos, pareja, familiares, gracias por la paciencia y aguantar el barro de mis zapatos y las palabras en mi boca.



Resumen:

El objetivo de este trabajo es realizar una descripción fenomenológica del mundo de la vida campesino de dos campesinas del municipio de Belén de Umbría, Risaralda. Para esta labor de carácter práctica se pretende utilizar los desarrollos teóricos de Husserl en lo que respecta al concepto de mundo de la vida, complementario a esto utilizar las reflexiones de Alfred Shutz sobre la forma en que los individuos interactúan en la cotidianidad. A su vez, realizar un contexto sobre la idea del campesino en Colombia para comprender la complejidad de un actor social que ha sido marginalizado de manera constante. Por último, realizar la descripción fenomenológica de dos campesinas para describir algunas vivencias fenomenológicas, esto a partir del sustento teórico de Alfred Max Manen.

Palabras claves: Husserl, mundo de la vida, campesino, fenomenología práctica, intersubjetividad, cotidianidad.

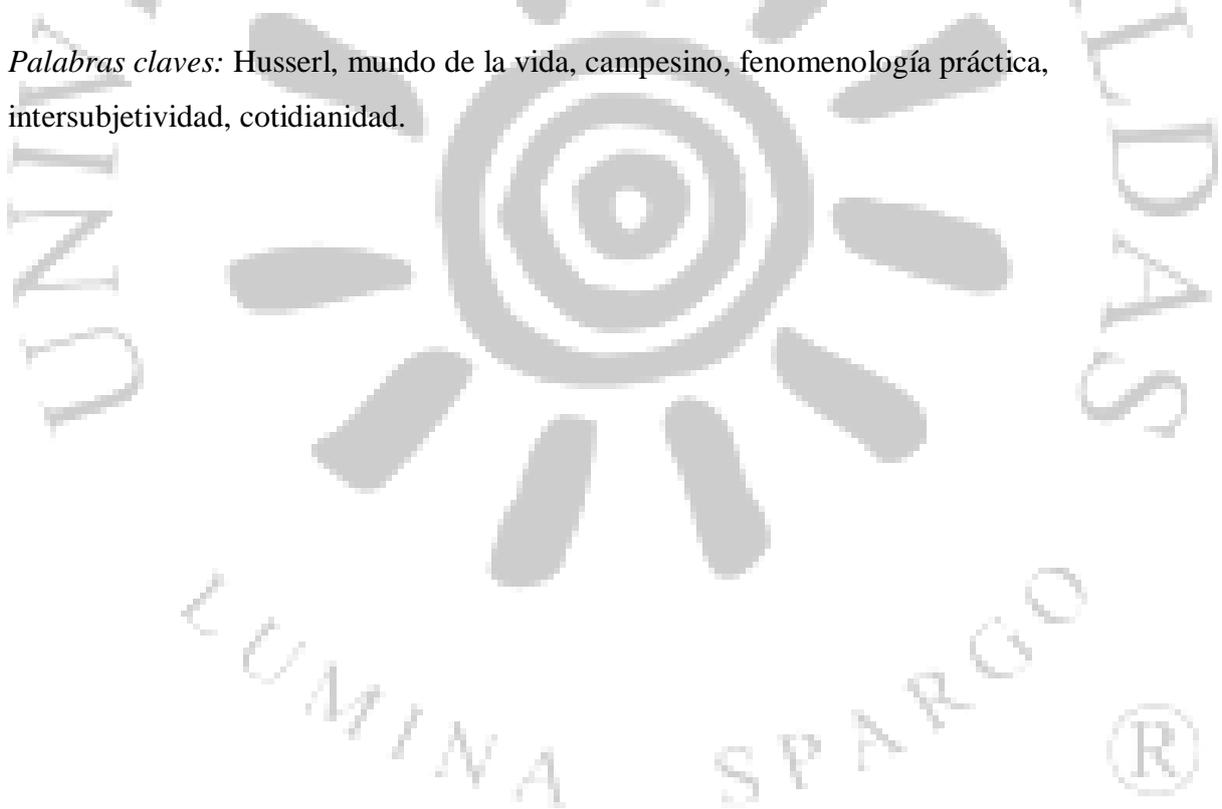


Tabla de contenido

Capítulo I: El mundo de la vida.	4
a) Acercamiento al mundo de la vida en Husserl.	4
b) La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental	20
c) Shutz y el mundo de la vida social.	32
Capítulo II: Mundo de la vida campesino.	39
a) aproximación a la idea de campesino	39
b) Particularidades del campesino cafetero.	52
c) El campesinado en Belén de Umbría	58
Capítulo III Descripción fenomenológica.	64
a) La perspectiva fenomenológica de Max Manen como ruta para acercarnos a las experiencias del mundo de la vida campesino.	64
b) Entrevistas fenomenológicas.	72
Conclusiones	81
Anexos	84
a) La casa campesina en el eje cafetero como símbolo de la colonización antioqueña.	84
b) Registro fotográfico-fenomenológico sobre el campo.	88
Bibliografía.	91

Introducción

Arar la tierra; vivir en el campo. Descripción fenomenológica del mundo de la vida campesino en Belén de Umbría es una investigación de carácter fenomenológico que busca acceder al mundo de la vida campesino a través del corpus teórico que ofrece esta disciplina filosófica. Así pues, esta investigación parte de la hipótesis de que el mundo de la vida campesino es un sustrato amplio que puede ser descrito a través del método fenomenológico, para acceder a esas vivencias originarias de los sujetos campesinos. Sujetos que tradicionalmente han sido excluidos y vivido diferentes formas de violencia. Entonces, poder acceder a sus vivencias originarias a través de la fenomenología permite ampliar el horizonte de comprensión sobre este grupo social, al tiempo que abre nuevos espacios para las investigaciones de carácter fenomenológico.

Esta investigación se divide en tres capítulos. El primer de ellos ahonda en el concepto de mundo de la vida tematizado por Edmund Husserl, explorando toda el viaje filosófico que tuvo que desarrollar este pensador para consolidar lo que él denominó como “el apriori universal concreto”: Es de resaltar que este concepto es de suma importancia porque legitima ese mundo cotidiano y precientífico donde los individuos interactúan con el mundo y los otros entes. Ahora bien, en este primer capítulo se exploran las reflexiones que lleva a cabo Husserl en el libro: *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, donde consolida todas las intuiciones que ha tenido alrededor del concepto de mundo de la vida. Además de realizar una crítica a las ciencias positivas de la época y las implicaciones que estas tenían en la humanidad. Por último, este primer capítulo, explora las reflexiones de Alfred Schutz y Thomas Luckmann en el libro: *Las estructuras del mundo de la vida*, con el fin de ver la forma en que este concepto de carácter filosófico nutre las ciencias sociales. De esta manera, este primer capítulo fundamenta el carácter fenomenológico de esta investigación al tomar como eje central el concepto de mundo de la vida tematizado por Husserl y conectado por

Schutz y Luckman a las ciencias sociales. Esto con el objetivo de validar las experiencias cotidianas que viven a diario los campesinos en su mundo de la vida en una actitud natural y que son la base para acceder a esas vivencias originarias.

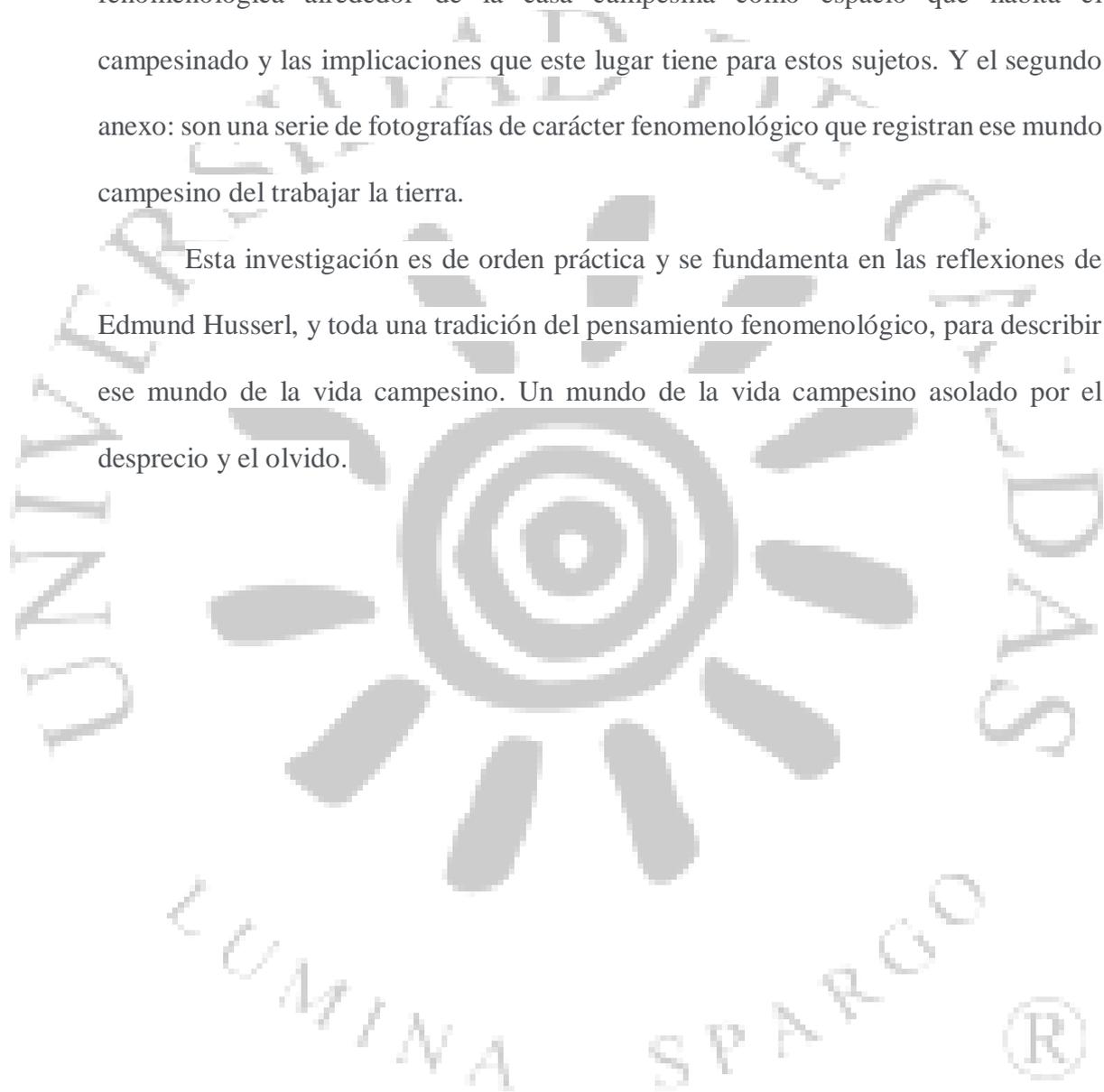
El segundo capítulo, ahonda en las diferentes particularidades que tiene el sujeto campesino en una sociedad como la colombiana. Por este motivo, explora reflexiones que han tratado de construir una idea acerca del campesino en Colombia. Reflexiones que van desde miradas antropológicas, sociológicas, económicas e históricas. Todo para entender la forma en que el campesinado ha habitado un territorio. A su vez, permite entender las dinámicas del conflicto armado y como este actor social se ha convertido en la mayor víctima del conflicto armado que ha vivido el país. Por este motivo, esta investigación integra las reflexiones y acercamientos dados por el Informe Final de La Comisión de la Verdad (2022) para darle mayor relevancia a esta investigación. En la parte final de este capítulo se centra en las particularidades del campesinado cafetero, en específico el que habita en el municipio de Belén de Umbría. Entonces, este capítulo pretende crear un contexto que nutra este ejercicio investigativo, previo a la descripción fenomenológica.

Por último, el tercer capítulo toma como punto de referencia las reflexiones llevadas a cabo por Max van Manen en su libro: *Fenomenología práctica. Métodos de donación de sentido en la investigación y la escritura fenomenológica*. Este texto se funda en el carácter práctico e interdisciplinario de la fenomenología. Cómo desde esta disciplina filosófica es posible nutrir las diferentes investigaciones científicas y sociales. Es por ello que en este capítulo se explora el método fenomenológico, la epojé y un tipo reducción eidética, y las particularidades que este método de investigación. A su vez este capítulo demarca el enfoque existencial de las descripciones fenomenológicas que se llevaron a cabo. En esa línea investigativa, fundamenta y da

validez a las entrevistas que se llevaron a cabo para extraer las vivencias originarias de las dos campesinas que fueron entrevistadas para esta investigación. Por último, cada una de las entrevistas que fueron transcritas son descritas bajo el lente fenomenológico.

Esta investigación contempla dos anexos importantes. El primero una reflexión fenomenológica alrededor de la casa campesina como espacio que habita el campesinado y las implicaciones que este lugar tiene para estos sujetos. Y el segundo anexo: son una serie de fotografías de carácter fenomenológico que registran ese mundo campesino del trabajar la tierra.

Esta investigación es de orden práctica y se fundamenta en las reflexiones de Edmund Husserl, y toda una tradición del pensamiento fenomenológico, para describir ese mundo de la vida campesino. Un mundo de la vida campesino asolado por el desprecio y el olvido.



Capítulo I: El mundo de la vida.

a) Acercamiento al mundo de la vida en Husserl.

Una persona camina a su trabajo, puede ir por una calle de una ciudad latinoamericana o por una carretera veredal empantanada, el trayecto lo realiza ensimismado, camina y simplemente se mueve entre la cotidianidad. En ese momento, generalmente, no está elaborando teorías o contrastando ideas o posiciones, simplemente: es.

Esta actitud que en términos fenomenológicos se puede denominar como actitud natural. Esta actitud la desarrolla Husserl de manera clara en su texto Ideas I, entre los párrafos 27 al 31. Allí Husserl destaca que:

Tengo conciencia de un mundo extendido sin fin en el espacio y que viene y ha venido a ser sin fin en el tiempo. Tengo conciencia de él, quiere decir ante todo: lo encuentro ante mí inmediata e intuitivamente lo experimento. Mediante la vista, el tacto, el oído, etc., en los diversos modos de la percepción sensible están las cosas corpóreas, en una u otra distribución espacial, para mí simplemente ahí, "ahí delante" en sentido literal o figurado, lo mismo si fijo la atención especialmente en ellas, ocupándome en considerarlas, pensarlas, sentirlas, quererlas o no. (Husserl, pág. 64, 1949)

Husserl de entrada se plantea como en la actitud natural —la actitud más típica de los seres humanos— el mundo se presenta ante el sujeto. No solo el mundo los objetos que circundan al ser humano se hallan delante de sí, las otras personas y demás objetos, claro está, que su existencia no se limita a la conciencia del sujeto. Todos esos entes co-existen en la cotidianidad.

Ahora bien, el mundo se abre —utilizando un término de Husserl— como un *horizonte oscuramente consciente de la realidad indeterminada*. Esto quiere decir que el mundo si bien es limitado, sus perspectivas de análisis son incontables, a saber, de un fenómeno se puede abordar desde múltiples puntos de vista o teorías. El mundo que se presenta ante los ojos del observador es un fenómeno de carácter indeterminado, en otros términos, se puede pensar inabarcable.

Bajo esa misma argumentación Husserl entiende que el ser humano hace parte del mundo (de la vida). Señaló que:

Este mundo está persistentemente para mí "ahí delante", yo mismo soy miembro de él, pero no está para mí ahí como un mero mundo de cosas, sino, en la misma forma inmediata, como un mundo de valores y de bienes, un mundo práctico. (Husserl, pág. 65, 1949)

No es posible tener, entonces, una mirada del hombre por fuera del mundo, un sujeto imperturbable ante el mundo que él mismo habita. Esta idea, empieza a marcar una clara diferencia con el ideal de objetividad de las ciencias positivas que imperaban en la época. De ahí que el mismo sujeto está en el mundo y se inserta en un mundo de valores, creencias, un mundo práctico. Al estar inserto en el mundo, hereda toda una carga cultural e histórica, no funda el mundo, lo habita. De ahí que sea posible pensar que la subjetividad no consiste

meramente en compartir físicamente un mundo con otros hombres¹, porque se habita un mundo infestado de las huellas de otros sujetos.

Este habitar está marcado por los otros que lo han presidido y por otros, que al igual que él, habitan el mundo en la actualidad. Todos, a pesar de las diferencias de sentido que puedan tener sobre el mundo, habitan un mismo mundo que funge como horizonte indeterminado. Esta lógica permite entrever como para Husserl, el sujeto está conectado de manera intersubjetiva. “El mundo circundante de todos nosotros, que está ahí y al que pertenecemos nosotros mismos.” (Husserl, pág. 68, 1949).

Lo que en términos de la filosofía Husserliana es conocido con el concepto de mundo de la vida es la apuesta por la filosofía por pensar lo cotidiano. Ahora bien, esa cotidianidad que es tan cercana, pero que al mismo tiempo es tan extraña. Al estar presente, siempre ahí ante los ojos, los fenómenos cotidianos adquieren un tamiz reconocible; sin embargo, la cotidianidad está investida de múltiples facetas —casi infinitas— que no se logran percibir debido a la actitud natural, desapercibida sobre el mundo.

En realidad, el fundamento o tema central de las partes de las reflexiones llevadas a cabo por Edmund Husserl se halla en dicha cotidianidad. Bajo el concepto central del mundo de la vida, ya que Husserl en la búsqueda de un fundamento para entender el mundo se percata que este concepto sirve de base para entender la forma en que el ser humano opera y representa el mundo que habita.

Esta idea —el mundo de la vida—, más que una idea, es una certeza concreta que podemos elevar a la categoría de idea y que el mismo Husserl enunció como un universal concreto y a priori. Este apriorismo concreto que se enuncia es fundamental para la fenomenológica. Ya que se convierte en el eje de las reflexiones fenomenológicas.

¹ Se utiliza el término de manera genérica.

¿Cómo entender esa idea de un universal concreto y apriori? Para comprender esta idea es necesario acercarnos, en un primer momento, a la crítica a la ciencia moderna positivista que realiza el pensador alemán. De dicha crítica se desprende la posibilidad de comprensión del concepto de mundo de la vida. Ya que, la ciencia positiva de finales del siglo XIX, asume un carácter universal de validez, es decir, que aquellos fenómenos que no puedan ser explicados bajo sus parámetros, no tienen validez para el entendimiento y, como ya se ha señalado, la fenomenología rescata las múltiples facetas de los fenómenos y del mundo (de la vida).

Es necesario tener presente que las ciencias positivas estaban en un auge en dicho momento, ya que el sujeto moderno se valía de ciencia moderna para comprender el mundo, a partir de un modelo físico-matemático. Modelo que rompe con la tradición aristotélica de buscar a través de la ciencia las esencias de los fenómenos. Ahora el objetivo es diferente.

En su forma ideal, un experimento consiste en observar cómo una propiedad determinada (operativa) causa efecto en una segunda propiedad (experimental), mientras se mantienen constantes o invariables todas las demás propiedades que potencialmente podrían influir en la propiedad experimental. El científico intuye que cierta propiedad podría estar causando determinada influencia en otra propiedad, y procura probar su intuición o hipótesis intentando reproducir lo que ha observado en una situación artificial. Allí intenta bloquear todas las variaciones de las otras propiedades que se supone que también podrían influir en la propiedad experimental, manteniéndolas efectivamente constantes. Al realizar un experimento de forma ideal, el científico puede averiguar la forma pura (es decir, sin influencias de otra fuente) de la relación entre la propiedad operativa y la experimental, y también determinar la dirección de esta relación: la operativa tiene una influencia causal en la otra. (Esquivel, pág. 19, 2021)

Sin embargo, como señala el historiador israelí Yuval Noah Harari la ciencia moderna tiene un problema: “La ciencia moderna es incapaz de establecer sus propias prioridades, así como determinar qué hacer con sus descubrimientos” (Harari,pág.303, 2014).

Este historiador se percató que determinado descubrimiento científico está a merced de la ideología dominante y los fines que esta le imponga. De ahí que, por ejemplo, un descubrimiento en medicina puede ser utilizado de diversas formas dependiendo si la sociedad es liberal, comunista, nazi, etc. De tal suerte que el avance de la ciencia moderna estuvo ligado, como lo rastrea Harari, con una lógica imperialista que pretendía aumentar su capital. Uno de los muchos ejemplos se halla en las expediciones británicas por el mundo fundando colonias, estas se valieron de geógrafos, lingüistas, antropólogos, biólogos, entre tantos otros científicos para comprender los nuevos territorios a los cuales llegaban.

Cabe resaltar que este análisis que realiza Harari corresponde a un enfoque que podría denominarse histórico-sociológico, en el que muestra la forma en que se organizó un tipo de sociedad (en este caso la capitalista) para desplegar todo su aparato científico en pro de unos beneficios. Ahora bien, la crítica que realiza Husserl es más de orden epistemológico, a saber, rastrea la estructura de pensamiento que fundamenta las ciencias de la ciencia positiva. Una ciencia que, claro está, se halla ligada a un tipo de sociedad específica.

Esta estructura de pensamiento científico que se acopla al modelo de producción del capital, surgida a partir de los descubrimientos de Galileo Galilei y fundamentada por algunos filósofos de la ilustración, trajo muchos frutos en la ciencia y en la industria. El mundo matemáticamente era medible, las fronteras del saber se expandieron. La ciencia empezó a descubrir los secretos del universo y de la tierra, las ciencias que buscaban medir el mundo, comprenderlo - que no era otra cosa que- enumerar, llevarlo a una fórmula matemática, empezaron a saltar a la vista.

A medida que transcurría el tiempo, la conquista de conocimientos y la conquista de territorios se entrelazaron de manera todavía más fuerte. En los siglos XVIII y XIX, casi todas las expediciones militares importantes que partieron de Europa en dirección a tierras distantes llevaban a bordo científicos que emprendían el viaje no para luchar, sino para realizar conocimientos científicos. Cuando Napoleón invadió Egipto en 1798, llevó consigo 165 estudiosos, que, entre otras cosas, fundaron una disciplina completamente nueva, la egiptología, e hicieron importantes contribuciones al estudio de la religión, la lingüística y la botánica. (Harari, pág. 314,2014)

Esta misma línea narrativa la desarrollan Giovany Realy y Dario Antiseri al hacer un rastreo histórico de las ideas del positivismo al interior de la historia de la filosofía. Esa primacía de las ciencias y de la idea del progreso irrigó todos los campos de la humanidad e hizo pensar que el desarrollo de la humanidad estaba ligado al desarrollo exclusivo de las ciencias.

La idea de un progreso humano social imposible de detener galvaniza el entusiasmo general: de ahora en adelante dispondríamos de los instrumentos capaces de solucionar todos los problemas. Estos instrumentos consistían -en opinión de muchos sobre todo en la ciencia y en sus aplicaciones a la industria, y luego con el mercado libre y en la educación. (Realy & Antiseri, pág. 277, 1988)

Bajo este optimismo pasmoso, el positivismo se movió gracias al desarrollo industrial de la época y los avances de la ciencia se erigen como los fundamentos de esta forma de abordar el mundo. Con estos faros conceptuales se puede rastrear —como lo hizo Antiseri y Realy— unos elementos comunes que pueden distinguir el positivismo. a) La primacía del método científico b) el estudio de las ciencias naturales y sus leyes es aplicable a la sociedad, c) plantea como la ciencia es el único medio que puede solucionar problemas de la humanidad, d) se consolida una fe ciega en la idea de progreso de la ciencia. (Realy & Antiseri, 1988)

No es extraño encontrar en Comte una posición marcada a favor de sociología con carácter científico que pueda solucionar los problemas de la sociedad a partir del conocimiento de sus leyes universales. Esta idea es una consecuencia de las ideas de la ciencia como fundamento del saber y del progreso del hombre trasladadas de los hechos naturales a los hechos sociales. De tal suerte que Comte puede formular las siguientes afirmaciones:

«Al abandonar también la filosofía política la razón de las metafísicas ideales para internarse en el ámbito de las realidades observables, a través de una subordinación sistemática, directa y continua, de la imaginación a la observación, obligadamente las concepciones políticas dejan de ser absolutas para convertirse en algo relativo al estado de la civilización humana, de manera que las teorías, que se encuentran en condiciones de seguir el curso natural de los hechos, permiten preverlos [...]. El espíritu fundamental de la política positiva puede resumirse en la previsibilidad racional del futuro desarrollo de la convivencia social.» (Citado por: Realy & Antiseri, pág. 276, 1988)

Las ciencias humanas, como se puede observar en la cita, se fundamentan en el ejercicio de la observación de los hechos que permita deducir leyes para predecir hechos sociales del futuro. La convivencia social se convierte en una ciencia que puede ser comprendida a partir de ciertas leyes, es decir, que las formas en que se relacionan los sujetos pueden ser entendidas a partir de leyes universales que permitan prever, entender y comprender los comportamientos. No obstante, la unilateralidad del discurso positivistas desconoce otras fuentes de aproximación a los fenómenos sociales, tales como aquellas que se fundan en el orden de la comprensión y no de la explicación, es decir, los análisis sociológicos, artísticos, antropológicos, fenomenológicos, entre otros.. Esto termina por ser una pérdida para el saber. Con esta idea se toparon muchos filósofos, incluyendo Husserl, que abordara su crítica a las ciencias naturales en el texto de La Crisis de las ciencias Europeas.

Bajo esta misma línea argumentativa es posible entender lo que plantea el fenomenólogo colombiano Daniel Herrera en *Escritos sobre fenomenología* sobre los problemas que asume la ciencia positivista. Ya que este tipo de ciencia que no se piensa, no se analiza o -en términos husserlianos- no tiene unos fundamentos sólidos termina por desembocar en una crisis. No es extraño que el desarrollo de la ciencia desembocara en el siglo veinte en dos guerras mundiales y en una constante amenaza de destrucción del planeta. Tal amenaza persiste en las primeras décadas del siglo XXI. La ciencia, pensada bajo unos parámetros instrumentales, acrecienta las formas de la barbarie. De ahí que las que como destaca Daniel Herrera la ciencia enfrenta los siguientes problemas:

1. Aceptan, en el punto de partida, la existencia del mundo y de realidades como tiempo, espacio, casualidad, etc. “Está completamente fuera de la duda, que el mundo existe, que él es dado como la totalidad de los seres en una experiencia continua y constantemente unificada en un acuerdo universal. Pero otra cosa es comprender esta certeza absoluta que acompaña la vida y la ciencia positiva, y clarificar el fundamento legal de dicha certeza”.
2. Aceptan igualmente en el punto de partida de su actividad, la inteligibilidad de las realidades.
3. Sostienen como algo perfectamente indiscutible, la posibilidad del conocimiento. ¿Acaso no se sienten en posesión de la verdad objetiva?
4. Operan con un sinnúmero de conceptos, cuyo sentido o significado igualmente no ha sido aclarado. La falta de clarificación de conceptos es un síntoma de que las ciencias se encuentran en una falta total de claridad en relación con su propio sentido.
5. Finalmente, “los científicos no han llegado a tener conciencia de toda las problemáticas que lleva consigo el método de las ciencias positivas”. La

significación de la experiencia escapa a los creadores de la ciencia, entre otros motivos, porque la problemática de la experiencia no tiene solución a partir de la misma experiencia, ya que la trasciende(...) (Herrera, pág.224,1986)

El punto tres enunciado por Herrera merece algunos matices. Ya que si bien la crítica a la que apunta el fenomenólogo colombiano está orientada a la forma totalizante del saber científico positivo vale la pena pensar que no solo los científicos aspiran a la posibilidad de un conocimiento, puesto que la mayoría de filósofos desde las ramas del pensamiento en que se hallen aspiran a un tipo de conocimiento también. De ahí que la pregunta roce los límites de la retórica, porque tener certeza de la posibilidad de un conocimiento no conlleva a pensar que se pueda tener una verdad objetiva. Ahora bien, este punto de vista de Herrera, se enmarca en una idea de ciencia que abarca la totalidad de realidad; sin embargo, es importante matizar estas ideas para no caer o dar a entender que la fenomenología husserliana se configura como anticientífica.

Las comillas del punto cinco son hechas por el autor de esta investigación, puesto que pensar en las consecuencias del método científico es necesario. Ya que detrás de toda apuesta por el saber se halla una mirada del sujeto que conoce o investiga, en este caso, los investigadores positivistas están desprendidos de una mirada crítica sobre los efectos de sus investigaciones. En otras palabras, la mirada positivista de la ciencia encarna a un sujeto racional —por supuesto—, pero anclado a una racionalidad instrumental donde solo importa los fines a los que se vea interesado.

Ahora bien, la crítica alrededor de la ciencia se puede dividir en varios puntos de vista, como destaca Daniel Herrera. La ciencia positiva lo que hace es dar por sentado que el mundo es tal cual es, un dato dado. Partir del supuesto de su simple existencia cierra la puerta a pensar fundamentos conceptuales que sirvan de soporte para el avance de la misma ciencia. Si la ciencia solo se centra en el método anclado a la experiencia y la fundamentación matemática,

rehuye de la necesidad epistemológica de pensar los fundamentos que le permitan comprender su avance y los descubrimientos mismos. Husserl, como se ha reiterado constantemente, no desprecia de la ciencia; por el contrario, resalta sus avances, solo que sabe de la necesidad los fundamentos de este saber.

Esta actitud responde a las dinámicas de una razón instrumental que se sirve de los métodos para avanzar en el desarrollo de la ciencia. Pero, ese desarrollo al no ser pensado a partir de fines o fundamentos claros, desemboca en los excesos de la razón, a saber: la ciencia puesta al servicio de los intereses económicos, los descubrimientos científicos en pro del aumento del capital, los desarrollos científicos convirtiendo en esclavos o máquinas a los seres humanos.

Es importante comprender que la crítica fenomenológica husserliana a la ciencia moderna es uno de los primeros ejercicios reflexivos que señala los peligros de una ciencia que no se piensa. Para los lectores del siglo XXI, es posible comprender y ver los efectos de una ciencia que avanza de una manera desahogada, sin sentido, sin un rumbo concreto, generando una y otra vez productos para el mercado que terminan por esclavizar a las personas. Pero para los pensadores de finales del siglo XIX y principios del XX esta idea no era algo tan evidente, a penas estaban siendo asombrados por los avances científicos de la época, la producción en masa de Ford, la electricidad y la fuerza de los medios de transporte convertían al mundo en lugar donde todo estaba a merced del mercado y la ciencia. De ahí que quien objetara los avances científicos o pusiera en entredicho su validez inmediata, prontamente se ponía en el ojo del huracán. Aun así, hoy por hoy, cuando avanzan las primeras décadas del siglo XXI, la ciencia y los discursos que la rodean se siguen manteniendo como valores supremos de la humanidad.

El problema de este tipo de sesgos positivos es que presuponen que el mundo es cognoscible de manera completa, a partir de un método establecido - generalmente el

matemático-, anula la complejidad del fenómeno. Porque si bien es cierto que las ciencias positivas pueden tener una aproximación “objetiva” del fenómeno, describir ciertos rasgos y predecir ciertas variables, esto no permite comprender la totalidad del fenómeno. Estos rasgos no pueden considerarse la totalidad de un fenómeno, ya que este puede ser visto, comprendido desde diferentes perspectivas.

En otras palabras, al acercarse a un fenómeno X, puede ser una mesa, un objeto que por su inmediatez representa para una fácil comprensión, de ese fenómeno mesa, se puede tener unas descripciones físicas, medidas, trabajo de materiales, ser atravesado por toda la estructura del pensamiento matemático y físico del mundo, pero aún así, todos esos resultados terminan por ser parciales. Porque el fenómeno desborda la lógica de la ciencias positivas, se tiene de él un acercamiento parcial. Este punto será desarrollado más adelante en detalle cuando se comente el texto de Husserl de La Crisis de las ciencias europeas. Aquí se halla una lógica esencialista y crítica sobre la verdad, creer que se puede tener de una manera total la verdad sobre un fenómeno o el mundo termina para ser útil para un tipo de razón instrumental que avanza ignorando otros puntos de vista.

Otro rasgo, que es esencial dentro de la crítica de Husserl a las ciencias positivas, como lo destacan pensadores como Hoyos y Restrepo, es la falta de claridad conceptual de las ciencias con los conceptos que ella utiliza para acceder al mundo. En ese orden de ideas, Husserl cree que las ciencias se encuentran en una incapacidad de generar conceptos que les permita comprender y fundamentar su acción frente al mundo, es decir, como ya lo han resaltado muchos comentaristas de Husserl, la crítica hacia las ciencias se funda en su incapacidad de auto justificarse, es decir, que sin esa carga conceptual le es imposible considerarse una ciencia. Porque opera de manera ciega, sobre los hechos, no tiene un horizonte, está incapacidad permanente es la que genera lo que en términos de Heidegger, denominará el olvido del ser.

Siguiendo la línea conceptual de Cagua en su ensayo sobre El concepto de mundo de la vida (lebenswelt) en el pensamiento de Daniel Herrera (2014). Hay que tener presente que la ciencia es un saber particular (lógico- matemático) que limita su nivel de análisis bajo está lógica. El problema radica en que al ser un saber especializado se quiere erigir como un saber universal sobre el mundo, en realidad al avanzar por los caminos de la ciencia, que es un saber valioso, solo se está recorriendo una mirada particular, pero las dinámicas del saber han hecho que esté saber se muestre como el único realmente válido. De ahí que el concepto de mundo de la vida antecede las construcciones epistemológicas de la ciencia moderna.

Ahora bien, como lo resalta Guillermo Hoyos el mundo de la vida no se caracteriza por ser una estructura limitada del mundo, por el contrario, es una apertura infestada de pluralidad. No es extraño encontrar entonces que Hoyos se manifieste en este sentido al decir que el mundo de la vida es: “El mundo es primero que todo horizonte , pluralidad y diversidad, contexto universal de sentido y fuente inagotable de comprensión , orientación y validación de pretensiones de verdad , rectitud y autenticidad” (Hoyos, pág. 138, 1993). La ciencia es una mirada limitada sobre la realidad que pretende erigirse como imperio sobre el universo del mundo de la vida.

Bajo esta lógica es comprensible el porqué la crítica al modo de operar de la ciencia moderna mutila muchas facetas del mundo de la vida, al encasillar el mundo en una lógica específica. Entonces centrarse en las operaciones del pensamiento de la ciencia moderna, asumir que sus postulados operativos epistemológicos son universales, lleva necesariamente al olvido del mundo de la vida. La gran paradoja radica en que el ejercicio del pensamiento científico hace que lo más inmediato y cotidiano desaparezca, sea una ilusión. Mientras que los

productos del desarrollo científico sean abstractos o virtuales adquieran una dimensión ontológica más consistente y verídica².

Para ilustrar la crítica sobre la ciencia positiva que sintetiza Daniel Herrera y Guillermo Hoyos, al tiempo conectándose con las consecuencias que puede tener una ciencia que no se piensa y por ende no tiene sentido, una figura literaria que ilustra esta situación del científico es Victor Frankenstein el personaje recreado por Mary Shelly en Frankenstein. El científico que pone todas sus fuerzas en crear una criatura a su imagen y semejanza a toda costa, volcando sus esfuerzos en dar vida a un ser similar al ser humano, pero sin pensar en las consecuencias o el sentido de su labor.

Esa meta me había privado del debido descanso y mi salud se había resentido. Anhelé alcanzar mis fines con una pasión carente de mesura. Al terminar mi obra, sin embargo, la belleza se desvaneció y me embargaron un intenso terror y repulsión. Incapaz de soportar el aspecto del ser que había creado, salí huyendo de la celda y me refugié en mi dormitorio, donde pase un buen rato caminando arriba y abajo, incapaz de serenar mi mente para conciliar el sueño. Al final el cansancio venció a la impetuosidad, y me tendí sobre la cama con la ropa puesta intentando concederme unos instantes de olvido. Fue en vano. Ciertamente que dormí, pero el sueño más terrible que haya tenido jamás vino a perturbar mi reposo. En él creí ver a Elizabeth, caminando lozana por las calles de Ingolstadt. Encantado y sorprendido, la abracé, pero al rozarla con mi beso sus labios adquirieron la lividez de la muerte. De repente fue como si sus rasgos cambiaron y sentí que entre mis brazos sostenía el cadáver de mi madre muerta. Un sudario envolvía su cuerpo y vi cómo los gusanos de las tumbas se arrastraban por los pliegues de la tela.

² Esta problemática es posible comprenderla si se sitúa la mirada en el desarrollo actual de los avances científicos alrededor de la inteligencia artificial, donde la virtualidad desborda las experiencias cotidianas. Y si estas últimas no están ligadas o conectadas a una virtualidad, en términos técnicos no existen.

Desperté al instante de mi pesadilla, horrorizado. Un frío sudor perlaba mi frente, los dientes me castañeban y mis extremidades se agitaban presas de la convulsión; entonces, a la pálida y amarillenta luz de la luna que se filtraba a través de las persianas, contemplé al desgraciado: el miserable monstruo que yo había creado. La criatura levantó la cortina del dosel de la cama y fijó sus ojos, si así puedo llamarlos, en mí. Abrió la boca y emitió un conjunto de sonidos inarticulados mientras su sonrisa le hendía las mejillas. Tal vez me hablara, aunque yo no lo oía. Tendía la mano hacía mi, como si quisiera retenerme, pero escapé y bajé corriendo por las escaleras” (Shelly, 2015, pág. 132).

La descripción que se hace del científico en esta obra literaria puede ilustrar el argumento fenomenológico alrededor de los peligros encarna el científico que no piensa en el sentido de su obra. Al no pensar el sentido de la investigación esta puede desbordar las intenciones del investigador y mostrar un rostro completamente diferente al esperado. Este horror del científico que se ve sorprendido por las consecuencias de sus investigación se ve patente a lo largo del siglo XX, por ejemplo, en aquellos que participaron en las investigaciones que dieron como fruto la bomba atómica o aquellos científicos que estuvieron en los proyectos militares que terminaron con la vida de tantos hombres y mujeres.

El científico que se aboca a las proyectos de una razón instrumental y que no piensa los fines de su labor, termina por sentir un “inmenso terror” como le sucede a Victor Frankenstein al ver a su prometeo moderno; la obra esperada es reemplazada por una obra que no se reconoce y que además no se logra entender. La razón instrumental con la que trabaja el científico moderno, termina por generar un hombre que es incapaz de ser responsable de su obra y de sí mismo. En otras palabras, el uso del saber disciplinario que posee no le permite construir una visión del mundo propio o crítica, por el contrario, trabaja desde una parcela del conocimiento abocado con la idea de que piensa acceder a un supuesto saber universal, sin

embargo, el conocimiento que tiene en su haber no le permite acceder a una visión del mundo amplia, al contrario, tiene una forma de ver el mundo muy limitada y, cuando aparece una obra que desborda el saber, está lo intimida.

Incapaz de actuar sobre su obra, el científico -como lo muestra la imagen de Victor Frankenstein- cae derrotado por el cansancio y, como si el inconsciente, fuera un preámbulo del fracaso que se avecina, muestra cómo la lógica de la razón instrumental termina por acabar no solo con el proyecto científico sino también deteriorar las relaciones con el otro (intersubjetividad). Porque la imagen del cadáver de Elizabeth en el sueño es la forma en que terminan las relaciones intersubjetivas en tanto prima una razón que se usa como un medio para obtener ganancias y resultados.

Por otra parte, al despertar del sueño y toparse de frente con la obra, el científico es mirado por su creación. En este caso, la mirada no opera como lo expresa Sartre (Sartre, 1993), es decir, que al ser mirado por el otro, se es consciente de sí mismo, el otro me descubre y me hace consciente, su mirada devela al ser del individuo. En este caso, la obra - el monstruo sin nombre de la novela de Mary Shelly- ahonda la perplejidad del científico, lo descoloca del terreno seguro en el que generalmente se mueve. No tiene las herramientas conceptuales para comprender los balbuceos de su creación. De esta manera, la literatura ofrece un acercamiento al problema del desarrollo científico que describe Husserl en su texto *La crisis de las ciencias europeas*.

Ahora bien, antes de abordar el texto de *La crisis*, es importante aclarar el movimiento que estuvo latente a lo largo de toda la apuesta husserliana por tematizar el concepto de mundo de la vida y los presupuestos teóricos que trae consigo, como se verá más adelante.

Como bien lo desarrolla a lo largo de sus investigaciones fenomenológicas Daniel Herrera (2010), muestra cómo el concepto de mundo de la vida fue una persecución constante a lo largo de toda la vida intelectual de Edmund Husserl. La correlación entre el ser humano y

el mundo, fue el punto firme que necesitaba el pensador para empezar a elaborar toda su teoría fenomenológica. Tal como lo expresa después en la obra de la crisis “La paradoja de la subjetividad humana que es sujeto del mundo y conjuntamente objeto en el mundo” (Citado por Herrera, 2010, página 250). El mundo es un a priori universal concreto, donde los sujetos pueden asumir posiciones trascendentales.

¿Qué implica esa universalidad concreta? Apunta a que el mundo de la vida, donde el ser humano está “lanzado”, está presente de antemano, cargada de múltiples sentidos y valoraciones. No es posible, asumir una unilateralidad de sentido, como presupone la ciencia que crítica Husserl, es imposible hacer una lectura unívoca de un fenómeno. Las manifestaciones del mundo de la vida en la cotidianidad, están repletas de escorzos de sentidos. En ese orden de ideas, el sujeto que vivencia, recuerda, piensa, siente... el mundo de la vida, no es un hombre atravesado de dualismo, es un yo-cuerpo que es atravesado por las vivencias, que es al mismo tiempo un fluir de la conciencia en el tiempo.

De tal suerte, como lo señala Herrera, la fenomenología:

De acuerdo con lo anterior, la fenomenología, tal como la vivió el último Husserl, es un método descriptivo cuyo objetivo es un saber sobre el mundo de la vida como el verdadero a priori universal concreto de nuestra experiencia, sobre cuyo suelo nos es dado construir muchos mundos especializados como lo son, por ejemplo, el mundo de la ciencia y el mundo universitario, pero también como lo son el mundo poético, el religioso, *el del campesino*, etc. (Herrera, pág. 263, 2010)

Las cursivas sobre el mundo de la vida campesino, son añadidas, porque permiten ir introduciendo y dando validez a la necesidad de este trabajo de investigación, a saber, una fenomenología práctica sobre el mundo de la vida campesino. Ahora bien, este universal

concreto del que habla Herrera, tiene muchas implicaciones, porque de fondo se halla además de la crítica al paradigma de la ciencia moderna, también se halla el ejercicio de la recuperación del ser. Para recabar en esa idea de que las ciencias modernas, debido a su lógica sin fundamento, han olvidado el fundamento esencial del mundo (Marciales, 2016).

En ese orden de ideas, es importante resaltar como lo hace Marciales en el texto *El mundo de la vida, de la fenomenología a la hermenéutica* (2016), cómo la apuesta que realiza Husserl, por consolidar o dar fundamento al mundo de la vida es a través de una reducción trascendental. Como ya se ha mencionado, la apuesta Husserliana busca romper esa división entre sujeto y mundo, al ser ambas condiciones necesarias para la constitución de la realidad. El mundo se ve afectado por el sujeto y el sujeto es afectado por el mundo que interroga.

El mundo de la vida es el horizonte de posibilidad de los objetos y sujetos, aun así es necesario que la conciencia (polo subjetivo) de un sentido a los objetos que están en el mundo de la vida. Es posible pensar, entonces, una relación entre el mundo y la conciencia, a partir de la estructura intencional de la conciencia.

¿Cuál es la estructura intencional de la conciencia? Se puede hacer esta pregunta a la par que se rastrean las reflexiones de Husserl en *Ideas I* (1943). En este texto, Husserl se percató que la intencionalidad es el rótulo de las estructuras fenomenológicas universales. No es extraño encontrar como Husserl señala que:

Entendimos por intencionalidad la peculiaridad de las vivencias de "ser conciencia de algo". Ante todo nos salió al encuentro esta maravillosa peculiaridad, a la que retrotraen todos los enigmas de la teoría de la razón y de la metafísica, en el cogito explícito: una percepción es percepción de algo, digamos de una cosa; un juzgar es un juzgar de una relación objetiva; una valoración, de una relación de valor; un desear, de un objeto deseado, etcétera. El obrar se refiere a la obra, el hacer a lo hecho, el amar a lo amado,

el regocijarse a lo regocijante, etc. En todo cogito actual, una "mirada" que irradia del yo puro se dirige al "objeto" que es el respectivo correlato de la conciencia, a la cosa, la relación objetiva, etc., y lleva a cabo la muy diversa conciencia de él (Husserl, pág.199, 1943)

Es decir, la conciencia se mueve en el mundo buscando puntos de referencia con los cuales ubicarse y orientarse, los objetos en el mundo, pueden tener múltiples naturaleza (física, imaginaria, fantástica), pero siempre demuestra el hecho de que detrás de ellos, se encuentra una estructura general, como lo es el mundo de la vida. Cabe resaltar que el mundo — polo objetivo— no existe en tanto que una conciencia intencional lo "mire", el mundo se halla como un campo potencial de percepción al cual puede dirigirse cualquier intencionalidad. Recuérdese que uno de los elementos centrales del mundo de la vida radica en su inagotabilidad de sentidos.

Además toda intencionalidad o mejor dicho, todo acto de la conciencia, como lo asevera Daniel Herrera :

“Una intención significativa, por sí sola, no es un conocimiento. Ella es una intención vacía, que solo se hace conocimiento si su objeto se hace presente en sí mismo a la conciencia, es decir, si el objeto es aprehendido intuitivamente y no tan solo representado en la significación. Por consiguiente es la aprehensión del “llenar” la intención vacía mediante la presencia del objeto en persona lo que constituye propiamente el acto del conocimiento” (Herrera, pág.140, 1986).

De tal suerte que la intención es el vínculo -puente- entre el mundo y la conciencia del sujeto. Esta condición permite caracterizar la forma en que se rompe el dualismo de sujeto-objeto, tradicional de la filosofía moderna y del que toma ciertos presupuestos la ciencia positiva.

El giro intencional -por supuesto- que utiliza Husserl radica en abordar la complejidad del ser humano en relación con el mundo. Si bien, como el mismo pensador lo percibe, la

ciencia moderna descubrió un mundo, para volver a encubrir al valerse de toda una estructura lógica de las ciencias modernas positivistas.

No es extraño que las reflexiones alrededor de la intencionalidad nutran el ejercicio fenomenológico permanentemente, ya que es preciso entenderla para comprender el vínculo entre el mundo de la vida con los sujetos. Comprender la relación entre la intencionalidad es el eje central para ahondar en esa relación sujeto-mundo de la vida. De ahí que como señala el profesor Pedro Juan Aristizabal:

En términos existenciales, la conciencia implica en su esencia un rebasarse así misma en lo otro, en el mundo, y en su constante acción, como ha dicho Jean-Paul Sartre se capta, negándose, al reafirmarse como ser en el mundo. (Aristizabal, pág.31, 2019)

Esta idea de la intencionalidad permite comprender el concepto de mundo de la vida. Al mismo tiempo nutre la mirada panorámica sobre este concepto, siendo un paso previo — y necesario — para ahondar el texto de La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental de Husserl, ya que en este tematiza el concepto que se viene abordando.

b) La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental

“La crisis muestra las entrañas de la vida humana, el desamparo del hombre que se ha quedado sin asidero, sin punto de referencia; de una vida que no fluye hacia meta alguna y que no encuentra justificación”

María Zambrano

La cita de María Zambrano muestra cómo la crisis pone a la vida del ser humano en un punto de quiebre, donde no se hallan puntos de referencia y la vida parece estancada. De igual forma Husserl, percibe que el desarrollo de la ciencia ha llegado a un punto muerto por la forma en que el discurso ha adquirido una validez universal que impide que el pensamiento fluya y se estanque en los moldes de la ciencia moderna.

La ciencia moderna se ha ubicado en un punto paradójico: por una parte tiene un avance permanente a partir de su método; por otro lado, la incapacidad de pensarse —como señala Husserl— genera un estancamiento. Esta aparente contradicción hace que el mundo de la vida se oculte para el ser humano, trayendo como consecuencia la pérdida de sentido. Esta crisis es la que abordará Husserl en su libro *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. En este texto busca fundamentar esa intuición general del mundo de la vida. Para consolidar esta empresa, reflexiona alrededor de los avatares de la ciencia moderna, y se percata cuando va a realizar la exposición del problema de una ciencia del mundo de la vida que, las personas no siempre están abocadas a partir de intereses científicos, ni tampoco - en ese orden de ideas- que los científicos están abocados siempre a la ciencia.

Esta idea aunque parezca una obviedad es central dentro de la argumentación husserliana, porque las relaciones que establecen los individuos no están centradas a partir de una estructura de pensamiento científico permanente. En otras palabras, las personas no van por la vida elaborando teorías científicas, comprobando hipótesis, jugando con las diferentes pruebas... para moverse en el mundo cotidiano. En realidad en la cotidianidad, esa estructura de pensamiento no se desarrolla o aplica, claro está, que los sujetos pueden -sin saberlo- construir hipótesis para resolver problemas cotidianos, pero esto no implica que se lleve a cabo un ejercicio del científico estrictamente.

De la misma manera, los científicos no siempre han estado abocados a vivir a partir de una pensamiento científico. Ellos también han sido personas de carne y hueso que les tocó enfrentar diferentes creencias, vidas y opiniones en su cotidianidad, sin que esto estuviera ligado con una estructura científica del mundo cotidiano. Bajo esta lógica es comprensible como para Husserl es importante reconocer que el mundo de la vida antecede a la ciencia y es el suelo desde donde el ser humano construye sus relaciones con los otros y la vida. De ahí que para acceder a las lógicas del mundo del mundo de la vida sea preciso suspender todas las

opiniones objetivo- científicas, para poder describirlo. Es importante tener presente que Husserl, está constantemente poniendo entre paréntesis (epojé) el mundo, haciendo a un lado las opiniones para tratar de acceder al núcleo del modo ser del fenómeno.

Al colocar entre paréntesis lo primero que emerge a la luz es la *intuición subjetiva-relativa* del mundo de la vida pre-científico. Este punto es de suma importancia porque se empieza a filtrar la idea de la doxa (opinión) en el entramado del mundo de la vida. En otras palabras, las opiniones se configuran como un espacio de relevancia en el mundo de la vida, porque este al tener una estructura precientífica, se nutre de las múltiples miradas de los individuos. Ya que, ese mundo de la vida cotidiano está infestado de opiniones que muestran las múltiples caras del mundo de la vida.

Ahora bien, esa estructura inicial de los individuos de dirigirse al mundo a partir de una intuición subjetivo-relativa, no es ajena a las ciencias objetivas; por el contrario, Husserl se dará cuenta de que la ciencia se vale de esas opiniones relativas para acercarse y construir el entramado teórico que permite describir al mundo de la vida a partir de un lenguaje matemático. No obstante, creer que con ese uso de las intuiciones la ciencia puede conocer el mundo de la vida o atreverse a postular que la ciencia conoce la estructura interna del mundo de la vida es un error, ya que la ciencia solo puede acceder a un segmento de la experiencia del mundo de la vida. Esto, por lo que ya se ha reiterado de que la ciencia trabaja a partir de una estructura específica de pensamiento que por su naturaleza misma no puede comprender en su totalidad una idea tan general como el mundo de la vida.

¿Cómo entender entonces la relación entre el mundo objetivo y subjetivo? Esta pregunta es central para comprender de manera adecuada el acercamiento al problema que pretende desarrollar Husserl.

El contraste entre lo subjetivo del mundo de la vida y el mundo "objetivo", "verdadero", se halla ahora en que este último es una sustracción lógico-teorética de algo por

principio no perceptible, por principio no experienciable en su propio ser sí mismo, mientras lo subjetivo del mundo de la vida está señalado en todos y cada uno, precisamente mediante su capacidad de ser efectivamente experienciado (Husserl, pág. 169, 1990).

Ese mundo objetivo está marcado por un sustrato teórico y lógico que es la antesala o, mejor dicho, sirve de fundamento para acercarse al mundo de la vida. Entonces, bajo esta lógica de análisis Husserl plantea como el mundo de la vida sirve como elemento corroborador de las ideas de la ciencia. Ya que este sustrato teórico objetivo, es puesto a prueba a través de la verificación en el mundo de la vida.

Ahora bien, este mundo de la vida está plagado de impresiones originarias sobre la conciencia, en términos Mannen (2019), estas impresiones son una experiencia cruda y sin mediación, atravesada por capas temporales que van complejizando cada vez más los fenómenos. Estas impresiones originarias inundan la conciencia del ser humano, incluso antes de ser conscientes de ellas. Es importante tener presente que estas experiencias siempre se dan en una temporalidad presente, en el ahora. Es por este motivo que si el individuo busca a través de una experiencia reflexiva comprender estas experiencias, siempre habrá una mediación temporal sobre ellas, porque reflexionar sobre toda experiencia es pensar en términos pasados; no es posible pensar de manera inmediata sobre las experiencias originarias, ya que estas están mediadas por un transcurso temporal. La fenomenología construye esquemas epistemológicos para mediar alrededor de estas experiencias.

Si bien la ciencia también construye un esquema epistemológico para conocer el mundo, esta no es una apuesta fundante del mundo, como destaca Husserl. Esto quiere decir que la ciencia da mayor primacía a su aparatage teórico, más que al mundo de la vida. La ciencia entonces se configura como un esquema epistemológico que sirve para tener un acercamiento

parcial de determinados fenómenos. El saber científico puede ser dimensionado en tanto que tiene como evidencia el mundo de la vida, como resalta Husserl:

Más bien, en todo caso, deben ser traídas a consideración para la elucidación de éstas como de todas las otras adquisiciones de la actividad humana, en primer lugar, el mundo concreto de la vida, y en verdad en la universalidad efectivamente concreta, en la cual el mundo actualmente y a la manera de horizonte (horizonthaft) incluye en sola sedimentación de validez adquirida por los seres humanos para el mundo de su vida en común y ha referido en conjunto estas valideces, en última instancia, a un núcleo de mundo a preparar abstractamente para su surgimiento: el mundo de las simples experiencias intersubjetivas. (Husserl, pág, 175, 1990).

Esas sedimentaciones que configuran el mundo de la vida permiten comprender la forma en que este está pre dado y abierto al mismo tiempo. Como señala Husserl en la cita anterior al hablar del horizonte del mundo de la vida concreto. De ahí que el mundo de la vida adquiera un carácter de problema filosófico de carácter universal, ya que este sirve de fundamento al saber de las ciencias y de la fenomenología.

Asimismo, Husserl empieza a develar el ejercicio descriptivo al apostar por el mundo de la vida como tema de análisis y de estudio fundamental para el saber filosófico, un tema, por supuesto, de carácter universal. De ahí que exprese como: “ Tenemos un horizonte de mundo como horizonte de experiencia posible de cosas” (Husserl,pág. 180, 1990), pero para acceder a este saber es preciso desarrollarlo de los fenómenos particulares, de aquellos fenómenos que tenemos a la mano y se con-
figuran como una realidad subjetiva. Tal como la piedra cerca del camino o el computador con el que se escribe esta tesis.

Estos fenómenos particulares corresponden a una realidad subjetiva relativa que crea marcos de referencia que le dan validez y sentido a estas experiencias que se vivencian a diario.

Ahora bien, Husserl sabe que el mundo de la vida donde se presentan todos estos fenómenos particulares tiene una estructura general, que no es posible acceder a ella a través de una lógica científica; pero, al mismo tiempo, esta estructura general se vincula de manera relativa con todo lo existente (Husserl, 1990).

De ahí que se pueda observar de manera detallada cómo el mundo de la vida tiene una estructura espacio temporal. Donde los cuerpos se presentan a través de una forma efectivo-real, que son los cuerpos como se presentan en su cotidianidad. Diferente de los cuerpos de la física que son analizados a través de una forma de ser matemática idealizada. Esta diferencia de la mirada sobre los cuerpos es muy importante porque muestra de entrada esa diferencia entre el mundo matemático objetivo, con el mundo de la vida que posee una estructura general y relativa. Es importante retomar la idea que el mundo de la vida no anula esa configuración de mundo-matemático-objetivo, ya que el mundo de la vida se halla en la base de esta estructura epistemológica.

El mundo que se presenta a los ojos fenomenológicos, es lo visible, lo patente, lo que se presenta ahí. No es extraño que Husserl entonces diga:

“...el mundo es el todo de las cosas, de las cosas que participan de la espacio-temporalidad en la forma mundo en el doble sentido “de lugar” (según el lugar espacial, el lugar temporal) de los “onta” espacio-temporales. Con esto, se halla aquí la tarea de una ontología del mundo de la vida, comprendida como una doctrina esencial concretamente general de estos onta.” (Husserl, pág. 184, 1990)

Esa doctrina general sobre lo específico del mundo de la vida que se ubica en un lugar. Todo fenómeno se sitúa en un espacio temporal-relativo que pone en relación con esa estructura general del mundo de la vida. Aquellos onta que menciona Husserl, efectivamente, son entes concretos que se ubican en esa otra estructura general del mundo de la vida. Es importante resaltar la gran cantidad de ontas, fenómenos que se ubican en el mundo de la vida y que, por

decirlo de una manera, están ahí y permiten comprender la estructura general del mundo de la vida.

Ahora bien, vivimos en el mundo, pero se presenta una diferencia entre la conciencia del mundo y la conciencia de la cosa. Esta diferencia es importante para Husserl ir aclarando la forma en que el mundo de la vida es la estructura universal apriorí concreta.

¿Qué es la conciencia? Una de las definiciones que trae a correlación la RAE sobre la conciencia dice que la conciencia es “Actividad mental del propio sujeto que permite sentirse presente en el mundo y en la realidad”. Esta definición es una muestra de esa idea de creer a la conciencia como un estado esencial de sujeto que le permite situarse en el mundo. Sin embargo, la fenomenología de Husserl toma distancia (posterior a las indagaciones en Ideas I) de esa mirada esencialista y subjetivista de la conciencia.

Como muy bien lo muestra Jaime Montero Anzola en el artículo La fenomenología de la conciencia en E. Husserl (2007). La idea que desarrolla Husserl de la conciencia está anclada a la idea de intencionalidad de la conciencia. De ahí que

“Por lo tanto, cualquier objeto es interpretado por la fenomenología como correlato de los modos de donación intencional. Todo lo que se le da a la conciencia y a su vez lo que se le escapa, pero que de alguna manera la conciencia vivencia es a su vez fenómeno, estoy hablando aquí de una conciencia presente y una conciencia potencial” (Anzola, pág. 133, 2007)

Entonces la conciencia no es una entidad del sujeto ni un estado del psiquismo que permite configurar el mundo. Es un hilo conductor que está en relación con los fenómenos y permite acceder a esas vivencias objetivas, a través de esa relación con el sujeto. No es extraño que el mismo Husserl en Investigaciones Lógicas (1995) define la conciencia como “nombre colectivo para toda clase de “actos psíquicos” o “vivencias intencionales” (Husserl, pág.475, 1995). Entonces la conciencia no es un sustrato o sustancia, sino que es un río por dónde fluyen

las experiencias. un río que puede estar anclado a un polo material que permite acceder a la “esencia” de un fenómeno a través de la descripción. Lo cierto es que siempre está en constante movimiento.

De tal suerte que en este punto y siguiendo la lectura de Husserl, es posible pensar la una diferencia entre el mundo y la conciencia de las cosas del mundo. Ambas, claro está, en una unidad, lo cierto es que como se percata Husserl, los objetos son percibidos en un horizonte de mundo, en cambio el mundo no tiene esa particularidad, se halla como un existente en su particularidad. El mundo de la vida, en sí, es ya un horizonte abierto donde los fenómenos concretos se despliegan en todas sus posibilidades.

Esto abre un interrogante porque permite comprender la forma en que se puede estar de forma diferente en el mundo y la forma en que se puede relacionar con los objetos. Primero es un modo directo hacia los objetos, donde se parte de un mundo pre-dado, constantemente fluyente, en una unidad normal del horizonte de la vida (Husserl, 1990). Ahora bien, qué significa esta idea, es importante tener presente que la relación con los objetos se da en un mundo pre dado, es decir, que el mundo no se funda con el sujeto que entra en relación con el objeto, el mundo ya estaba antes del sujeto y viene cargado, con una historia, una cultura, un horizonte. Entonces los objetos en ese orden de ideas, los objetos se presentan, aparecen, se hacen patentes en un mundo de posibilidades abiertas.

La segunda forma de dirigirse a los objetos del mundo, se da según Husserl, a través del cambio de una conciencia temática que interrumpe la normalidad del fluir. Este cambio de conciencia o, mejor dicho, de mirada sobre los fenómenos del mundo opera a través de un modo de darse subjetivo, y el modo en que se presentan los objetos queda determinado por el sujeto. Así la forma en que el sujeto percibe el mundo crea nuevas configuraciones de percepción sintéticas que dan nuevos sentidos de relación con el mundo y los objetos.

Esto implica en la argumentación husserliana una consecuencia grave que tanto la vida natural sea en el orden científico como precientífico, se configura como un horizonte universal no temático. De ahí que Husserl sostiene que: “La vida que produce la validez del mundo en la vida mundana natural no deja que se la estudie en la actitud de la vida mundana natural. Es necesario, por lo tanto, un cambio de actitud total, una epojé universal totalmente peculiar.” (Husserl, pág. 190, 1990).

Este llamado de atención que realiza Husserl pone de manifiesto la necesidad de ver al mundo con nuevos ojos, ya que este permanece oculto o ignorado generalmente. De ahí la necesidad de utilizar la epojé que permita ahondar en las relaciones del mundo de la vida desde una perspectiva más amplia.

De este modo eso es en cada caso activamente consciente y, correlativamente, el tener conciencia activa, dirigirse-hacia-eso, ocuparse-con-eso siempre está rodeado por una atmósfera de valideces mudas, ocultas pero co-funcionantes, de un horizonte viviente en el que el yo actual puede también adentrarse arbitrariamente, reactivar viejas adquisiciones, captando conscientemente ocurrencias aperceptivas, mutándolas en intuiciones (Husserl, pág. 191, 1990)

Dichas atmósferas de validez mudas, como expresa Husserl, son la puerta de entrada donde el yo puede ingresar, analizar o, en el caso fenomenológico, describir. Si los objetos en el mundo tienen relaciones particulares y pueden ocultarse o pasar desapercibidos, cambiar el modo de ser la conciencia sobre ellos, permite que de manera clara se puede ingresar en esos horizontes de posibilidades que comportan en sí.

Para Husserl es claro que asumir el estudio del mundo de la vida desde una actitud natural es indeseable. Es imperativo que el sujeto cambie de actitud ante el mundo de la vida, pase a una mirada fenomenológica o reflexiva que le permita adentrarse en los fenómenos de una mejor manera. Ahora bien, este cambio de actitud implica pensar la forma en que se dirige

el yo al mundo, es claro, como ya se mencionó al hablar de la conciencia que el yo siempre está dirigido al mundo en tanto la conciencia opera de forma intencional.

En esa lógica, los objetos del mundo no están aislados, están conectados en un horizonte infinito a través de capas. Esta idea es muy importante porque aquí se observa cómo el mundo de la vida es el sustrato que está interconectado a todos los objetos del mundo y al mismo tiempo permite que estos estén en un modo de ser abierto y con un horizonte de posibilidades igualmente abierto.

Al dirigirse a esos objetos, puede percibir el yo que se topa con un horizonte abierto viviente en el cual puede adentrarse.

Todos los intereses naturales han sido puestos fuera de juego. Pero el mundo, exactamente como era antes para mí y como todavía lo es, válido a la manera subjetiva no ha desaparecido, sólo que mediante la epojé consecuentemente llevada a cabo se presenta a la mirada puramente como correlato de la subjetividad que le da su sentido de ser, a partir de cuyo valer el mundo absolutamente "es". (Husserl, pág. 193, 1990)

En este punto Husserl muestra cómo en tanto que el mundo es mirado de una nueva forma de ser adquiere su ser. Esto en tanto que se puede ver como un correlato de la subjetividad. Si esta condición no se cumple, el mundo será una cosa sin sentido, una cosificación de la cual se saca provecho pero de la que no se puede comprender el sentido. De ahí que Husserl en ese orden de ideas, muestre como la tematización del mundo de la vida opera entonces por cauces vitales, y la mirada científica es solo una de las vías de apropiación de los fenómenos. Es claro que el mundo se vuelve fenómeno en un sentido particular, sin ser señalado o puesto solo por una mirada que configure la forma en que se entiende. Para Husserl es importante considerar al mundo de la vida en su relatividad, de ahí que sea importante considerar lo multiforme de una misma cosas, así poder considerar lo enriquecedor.

De este modo el mundo en la conciencia despierta está continuamente consciente de ese modo válido como horizonte universal. La percepción se refiere sólo al presente, ya se dijo antes, que tiene detrás de sí un pasado infinito y ante sí un futuro. Enseguida se ve que se necesita el análisis intencional de la rememoración, como modo de conciencia original del pasado, pero también, que tal análisis presupone por principio el de la percepción, ya que en el recuerdo, de modo sorprendente, está incluido el haber percibido (Husserl, pág. 199, 1990)

Ese horizonte válido de horizonte universal que es el mundo, se presenta ante la conciencia en su infinito movimiento, tanto si se considere en una dimensión del pasado como del presente. Esto muestra, como bien lo piensa Husserl, la necesidad de revisar la forma en la que la conciencia se dirige al mundo, porque lo percibido implica el ejercicio sobre el mundo y la conciencia. Ya que esta lógica abre un horizonte que se abre sobre las cosas que se perciben.

Esta idea de acercarse al mundo de las cosas del mundo de la vida, revela varias implicaciones. La primera es que la descripción del fenómeno siempre se dará en un primer momento de manera torpe, ya que la relatividad del fenómeno marca y señala diferentes facetas del mismo fenómeno. Trae consigo entonces una idea de horizonte abierto sobre todo análisis que realicemos sobre los hechos, además de que como se ha mencionado anteriormente, la conciencia opera a través de una lógica intencional y fluyente. Obligando, en un segundo momento, a realizar un análisis temporal de la rememoración sobre la percepción para observar cómo se presenta el fenómeno, a saber, los modos de de retención y en que se dan.

Husserl percibe que la cosa tiene un horizonte interno y horizonte externo de percepción. ¿Qué significa esto?, que las condiciones internas de un fenómeno se abren a múltiples posibilidades, en la perspectiva temporal interna en que las condiciones internas del fenómeno también comportan un fluir en varias direcciones. En otras palabras, las condiciones

internas que puede tener un fenómeno, varían a lo largo del tiempo; de la misma manera las condiciones externas están sometidas a esas características cambiantes de igual forma. Percibir una cosa, es claro que recorta la percepción del mundo, pero al mismo tiempo deja huellas de esa presencia original del mundo de la vida.

Ahora bien, en la percepción del mundo fluyente no se está solo, se opera a partir de una intersubjetividad, tal como lo expresa el mismo Husserl:

No obstante, en lugar de investigar la esfera de nuestras propias intuiciones, dirigimos nuestra atención al hecho de que nosotros en nuestra percepción del mundo continuamente fluyente, no estamos aislados, sino que en esto, al mismo tiempo, estamos en conexión con otros seres humanos. Cada uno tiene sus percepciones, sus presentificaciones, sus concordancias, cambio de valor de sus certezas como meras posibilidades, dudas, preguntas, ilusiones. Pero en el vivir uno con otro cada uno puede participar en la vida del otro de este modo, en general el mundo no es existente para el ser humano aislado sino para la comunidad de seres humanos, y en verdad, ya por medio de la comunitarización de lo perceptivo.” (Husserl, pág. 202, 1990)

Es decir, que aquí tenemos otro aspecto importante en el desarrollo que permite acceder al mundo de la vida y es el hecho de la condición intersubjetiva del sujeto. No es el sujeto aislado, en un solipsismo de la conciencia, el que funda el mundo. En realidad el sujeto se encuentra en una relación intersubjetiva donde se presentan rasgos comunes, a pesar de la diversidad de percepciones. Es importante resaltar que esta esfera de la intersubjetividad se aborda en el tercer capítulo de esta investigación.

En términos de Husserl, se halla “apresado en lo obvio” (Husserl, pág. 204,1990), ya que esas relaciones intersubjetivas han estado presentes en el ejercicio del pensamiento y del ser humano desde los presocráticos, pero se han obviado. Es decir, que los conceptos y las

experiencias intersubjetivas también tienen una unidad de síntesis universal -diferente del mundo objetivo de la ciencia- ya que presenta en unas condiciones relativas y temporales que se muestran en un permanente fluir, de ahí la necesidad de analizar la forma intencional de dicho fluir.

En este punto es posible pensar varias posibilidades alrededor del mundo de la vida, siguiendo la lectura de Daniel Herrera (2002) en su libro *La persona y el mundo de su experiencia, contribuciones para una ética fenomenológica*. Ya que allí muestra tácitamente las implicaciones del mundo de la vida. En un primer momento destaca Herrera que el mundo de la vida no se experimenta como una simple extensión; por el contrario, se funda en una *causalidad invariable* del mundo de la vida. Esta causalidad anterior a la experiencia del individuo, hace referencia a un mundo ya configurado no como simple extensión del sujeto, sino como un horizonte abierto de posibilidades. Esta idea de horizonte abierto ha estado latente a lo largo de la obra de la Crisis, en este caso, es importante constatar que el mundo de la vida es un horizonte concreto de posibilidad apriari, es decir, que no se funda con el individuo.

En segundo lugar, el horizonte de donación, como expresa Herrera, está predeterminado por el horizonte de donación de cada objeto. En otras palabras, los fenómenos vienen condicionados por un estado de donación determinado, pero abierto, no hay que olvidar que tienen un horizonte interno como externo.

Un tercer momento, se condiciona por que “ No existe ni un sujeto puro ni un objeto puro” (Herrera, pág.16, 2002), esta idea es clara en todo el andamiaje fenomenológico, ya que la relación que se presenta entre el sujeto y el mundo está mediada por el mundo de la vida donde objetividad y subjetividad, entran en contacto. Esta relación anula la idea de un sujeto puro que accede a la realidad en bruto o de una realidad que condiciona al sujeto; ambos se ven afectados, en esas tensiones.

A su vez, un cuarto punto destacado por Herrera, se halla en que la verdad no opera a partir del principio de adecuación. Sino que se da a partir de las diversas praxis humanas sobre la realidad. Esto trae como consecuencia que no se le dé primacía a un esquema epistemológico para abordar la realidad, como sería el caso del lógico matemático, sino que se descubra como el ejercicio reflexivo desde diferentes praxis puede constituir una verdad que aparece en el tiempo. En este orden de ideas se da una construcción del sentido del ser y de la verdad.

Por último, Daniel Herrera (2002), destaca en el análisis del mundo de la vida, como el yo no es una sustancia invariable. Por el contrario, es una vivencia más que se constituye en una temporalidad (pasado, presente y futuro), donde adquiere una forma y sentido que se construye y constituye, siempre como una vivencia más.

Es importante tener en cuenta, a modo de una primera conclusión, que el mundo de la vida es una a priori universal concreto que rescata el mundo cotidiano como fuente de saber. Bajo esta lógica es importante reconocer que el aproximarse al mundo de la vida campesino implica mirar esas experiencias que se constituyen como un saber. La fenomenología y el concepto de mundo de la vida permite tematizar la experiencia de estos sujetos que viven en la ruralidad en tanto que describe las experiencias de los sujetos de la ruralidad, y esto permite acceder a esas vivencias fundamentales que enriquecen el horizonte de comprensión del fenómeno campesino.

c) Shutz y el mundo de la vida social.

“Por mundo de la vida cotidiana debe entenderse ese ámbito de la realidad que el adulto alerta y normal simplemente presupone en la actitud de sentido común.” (Schutz; Luckmann, Pág. 25, 2001). Con esta afirmación inician el desarrollo conceptual Schutz y Luckmann, alrededor del libro de Las estructuras del mundo de la vida. Este texto que se configura como una apuesta por llevar las reflexiones fenomenológicas al campo de las ciencias sociales. Entonces el mundo de la vida se configura como el ámbito de la realidad que el adulto asume desde su

sentido común. Es una estructura, a priori, que se da al individuo y que vivencia en su cotidianidad y que está determinada socialmente.

De ahí entonces que sea necesario como diferencia el profesor Pedro Juan Aristizábal que:

Es importante destacar, en primera instancia, que en la obra de Schütz resaltan dos aspectos centrales: uno tiene que ver con el tema del mundo de la vida, mundo que experimentamos de modo natural o trascendental; el otro, que el fundamento de toda experiencia, sea vista de un modo u otro, tiene un significado esencialmente social y es socialmente que debe investigarse el sentido de toda experiencia, es decir, desde la *acción social*. (pág. 46, 2019)

Ahora bien, es importante destacar que Shutz y Luckmann desde un principio marcan el camino por el cual llevarán sus reflexiones, a saber, el análisis del hombre adulto, normal y alerta, en el que el mundo se da de manera obvia y patente. Este presupuesto de entrada delimita y pone al ejercicio reflexivo alerta, ya que se sitúa en un ámbito del mundo de la vida “normal” del adulto, así se comprende la idea de que adulto no reflexiona sobre su entorno sino que lo asume como dado.

Gracias a estos límites, es posible pensar, como lo plantea Aristizábal que: “...la fenomenología trata, primariamente, de poner a la vista las condiciones normales y comunes de nuestra experiencia habitual en la actitud natural.” (pág. 47, 2019). Bajo esta línea argumentativa la fenomenología se sitúa en un rango específico, el sujeto normal, aquel que habita la cotidianidad. Esta idea puede resultar problemática en tanto las reflexiones filosóficas se han situado en el anormal, el loco, es decir, en aquel que se sale de los parámetros. Sin embargo, en este caso, la fenomenología sitúa la mirada sobre aquel sujeto anodino que, bajo otro lente interpretativo, puede ser un sujeto rico en experiencias y vivencias que permitan construir un saber.

Volviendo al libro de las estructuras del mundo de la vida, es importante tener presente que

Únicamente en el mundo de la vida cotidiana puede constituirse un mundo circundante, común y comunicativo. El mundo de la vida cotidiana es, por consiguiente, la realidad fundamental y eminente del hombre. (Schutz; Luckmann, Pág. 25, 2001)

Ese aspecto comunicativo que destacan los sociólogos es importante, ya que de entrada están dando por sentado la realidad intersubjetiva del mundo de la vida. Este presupuesto permite romper esa idea solipsista del ser humano, al tiempo que construye un espacio cotidiano y común donde los sujetos normales pueden operar en su cotidianidad y comunicarse con los otros para construir su realidad social.

Cabe resaltar que, ese mundo de la vida cotidiano, como muy bien lo expresó Husserl -y se ha desarrollado- en el primer apartado de este capítulo, es un mundo abierto que se configura como un horizonte de posibilidades. Esta apertura encaja en ese mundo social en el cual están “lanzados” los sujetos. De ahí que se pueda comprender la forma en que estos pensadores sitúan la relación que tienen el individuo consigo mismo y con los otros. Al señalar, por ejemplo, que el mundo de la vida cotidiano presupone la existencia corporea de unos otros, con los que comparto un espacio y además, tienen una conciencia en la cual el yo se inserta de igual forma. (Schutz; Luckmann, pág 26, 2001).

El mundo de la vida pasa a constituirse en un modo de ser como natural y social al mismo tiempo. Natural, en el que el individuo adulto se relaciona de manera “ingenua” con el mundo, lo da por sentado y social, en tanto que, se relaciona con otros que comparten una estructura de ser similar al individuo. En este sentido, resaltan los pensadores, que el mundo de la vida cotidiana opera en un ámbito pragmático donde los individuos pueden intervenirlo, conocerlo y transformarlo.

Pero es necesario resaltar que ese mundo dado no se configura como una realidad, ya establecida o como un límite de acceso que tiene el individuo sobre su mundo. Lo dado, como destacan Schutz y Luckmann, puede ser problematizado o, en palabras de ellos, el presupuesto está rodeado de “incertidumbre”. De ahí que lo que se presenta en el mundo de la vida, está repleto de “evidencias” que constituyen el horizonte abierto de posibilidades de acceder a determinado fenómeno. En consecuencia, el mundo de la vida social se da por supuesto, pero esté -herencia de las reflexiones husserlianas- está abierto y repleto de evidencias que se constituyen como huellas de los infinitos caminos que se abren en el mundo de la vida cotidiano.

De igual forma, la experiencia del individuo está configurada por “acervo de conocimientos”, que como desarrolla el profesor Aristizábal, sirve como esquema de referencias para explicitar el mundo. Y además de explicitar el mundo, este acervo tiene una utilidad pragmática para el sujeto. El acervo permite resolver esos problemas cotidianos con los cuales los individuos se topan en actitud natural.

¿De qué manera el sujeto que se constituye como un cuerpo y una conciencia vivencia al mundo y a los otros? Esta pregunta es importante ya que introduce un rasgo intersubjetivo en el mundo de la vida cotidiano.

Desde el comienzo, sin embargo, encuentro en mi mundo de la vida a semejantes que se manifiestan no solo como organismos, sino también como cuerpos dotados de conciencia, como hombres «iguales a mí». La conducta de un semejante no es, digamos, un suceso espaciotemporal, sino más bien una acción «como la mía». Es decir, está sumergida para él en contextos de sentido, y está subjetivamente motivada e intencionalmente articulada de acuerdo con sus intereses particulares y con lo que le resulta factible. (Schutz; Luckmann, Pág. 35, 2001)

Esta idea es supremamente importante, ya que inserta la reflexión sobre el mundo de la vida en un ámbito en que las acciones del individuo tienen una orientación que es interpretada por otros, en otras palabras, reconocida. Es así que la acción del sujeto en el mundo de la vida se inserta en una red con otros cuerpos dotados de una conciencia que puede reconocer las acciones de otros individuos. El actuar de los otros se comprende de manera subjetiva, tal como reconocen Schutz y Luckmann, que tiende a un fin en un contexto.

Bajo esa misma lógica argumentativa, los sociólogos reconocen que:

Todo sistema social total tiene estructuras de relaciones familiares, grupos de edad y generaciones; tiene divisiones del trabajo y diferenciaciones según las ocupaciones; tiene equilibrios de poder y de dominio, dirigentes y dirigidos, y los tiene con todas las jerarquías asociadas. Cada hombre puede vivir entonces el mundo social como un sistema ordenado con determinadas constantes relacionales, aunque sus aprehensiones en perspectiva, sus explicaciones subjetivas del orden, dependan, para mí tanto como para él, de su posición o punto de vista, que en parte le es impuesto y en parte está determinado por la cadena biográfica de sus decisiones; pero a la vez, en principio, el mundo social es «comprensible» para mí de otra manera (pág. Schutz; Luckmann, pág.38, 2001)

Todo individuo está inserto en una estructura social que muestra determinadas condiciones específicas, al tiempo que ordena y estructura el mundo social de una determinada manera. Ahora bien, es importante resaltar que ese individuo siempre va comprender ese mundo social desde una perspectiva subjetiva, es decir, desde el punto de vista desde el cual se ubique. Aun así, a pesar de siempre estar desde una posición determinada es importante, resaltar que esa comprensión del mundo sigue siendo abierta por la misma estructura ontológica del mundo de la vida, puesto que a pesar de siempre percibir el mundo desde una posición

determinada, por ejemplo: el campesinado, un obrero, un desempleado... Ese mundo de la vida no está ontológicamente determinado, puesto que su estructura es indeterminada y abierta.

En otras palabras, todo sujeto, por ejemplo un campesino, está inserto en una red de estructuras sociales que determina su modo de ser, el campesino, a partir de su relación con el mundo tiene una comprensión del él específica. Tal como se puede notar en el hecho de que muchos consideren que su “destino” está determinado o que las condiciones en el campo siempre van a ser difíciles para las personas que viven allí. Sin embargo, es importante resaltar que estos mismos sujetos pueden tener una percepción diferente del mundo de la vida en tanto que este es abierto y el sujeto puede tener miradas diferentes de este. A pesar, claro está, de las condiciones históricas o culturales que lo determinan.

Ahora bien, es importante retomar esa idea de cómo la acción en el mundo de la vida de los individuos en actitud natural tiene un carácter pragmático que se manifiesta en la actitud natural. Esta condición se encuentra marcada por las consecuencias futuras y esperables en las cuales se encuentra el sujeto. Ya que puede, sin lugar a dudas, actuar esperando en actitud natural e inserto en una estructura social, esperar que sus acciones tengan consecuencias e implicaciones en el futuro. No es extraño que tanto Schutz como Luckmann comprendan que la actitud natural es la actitud fundamental del ser humano o, para ser más específico, del adulto normal y alerta.

Es importante en este punto plantear la diferencia entre mundo de la vida y vida cotidiana que está implícita en las reflexiones de Schutz y Luckmann. Tal como lo expresa Estrada, se presenta una distinción entre ambos conceptos con implicaciones importantes en el desarrollo del proceso investigativo que recubre la apuesta por una fenomenología sociológica.

“El mundo de vida es para Schütz, siguiendo a Husserl, el extenso horizonte de sentido que abarca a todas las regiones o provincias finitas de sentido; la vida cotidiana es una

región particular de sentido, pero es la provincia finita de sentido privilegiada en el plano intersubjetivo.” (Estrada, pág, 115, 2000)

Esa es una provincia de carácter subjetivo, donde se inserta el individuo con una actitud natural y unas necesidades pragmáticas que le permiten desenvolverse con otros. Además que el acervo de experiencias permite llevar a cabo actitudes y resolver problemas cotidianos en tanto no exijan una reelaboración de los acervos existentes.

¿Cómo investigar ese mundo de la vida cotidiana? Es importante seguir en este punto el rastro dejado por las reflexiones del profesor Pedro Juan Aristizábal Hoyos (2019), al señalar que el mundo que tematiza el investigador es *el mundo de la vida de los Otros*. Esta lógica reconoce que el investigador es un sujeto con unas intencionalidades y acervo de experiencias; sin embargo, al acercarse al mundo que pretende comprender opera una enajenación en la cual toma distancia. “Por ende, los objetos ideales de las ciencias sociales deben ser correlativos con los objetos del pensamiento del mundo de la vida cotidiana” (Aristizábal, pág. 52, 2019). A saber, si bien el investigador no puede estar por fuera de las lógicas del mundo de la vida — como si sucede en una mirada positivista—, este al cambiar la mirada toma una disposición diferente, está en el mundo de la vida, es afectado por el fenómeno de estudio, aun así toma una mirada general, que le permite describirlo.

Esta correspondencia, como bien lo detecta el profesor Pedro Juan de la lectura de la Shtutz, implica una cohesión lógica, la interpretación subjetiva de los fenómenos sociales en términos de acciones y motivos y la adecuación de estos elementos. Esta estructura de pensamiento permite comprender los fenómenos sociales.

Si con Husserl se logra dimensionar lo concreto del mundo de la vida como estructura general y abierta del mundo, con Schutz y Luckmann, ese mundo de la vida se acentúa en una cotidianidad. Esto es muy importante para el análisis fenomenológico del mundo de la vida

campesino, porque es desde esa cotidianidad desde donde se pueden extraer las experiencias que sirven para comprender a dichos sujetos.

Después de mostrar los elementos conceptuales de la fenomenología como lo es el mundo de la vida y las implicaciones en la cotidianidad. Ahora, con el objetivo de describir el mundo de la vida campesino, es preciso mostrar cómo se configura ese mundo de la vida campesino. Comprender parte de la historia, las lógicas de su cotidianidad para poder después hacer un epojé de estas ideas y poder llevar a cabo una descripción fenomenológica.

Capítulo II: Mundo de la vida campesino.



Fotografía del municipio de Belén de Umbría desde la vereda El Tigre. Christian Camilo Galeano Benjumea

a) aproximación a la idea de campesino

La noche se mantiene en silencio, son las cuatro de la mañana y las luces de una pequeña casa enquistada en el filo de una montaña se prenden. En su interior, una pareja empieza a romper

la continuidad del silencio, mueven ollas, prenden una fogón de madera, abren el closet donde se encuentran las botas de caucho y varios plásticos (así se llama a las bolsas que sirven de impermeable en los días de lluvia). El hombre se asoma a la ventana, por las nubes que ve, intuye que el día será soleado y al medio día el calor será insoportable. La mujer revisa la cocina, mientras hierve la aguapanela, empieza a preparar el desayuno de su esposo. Por un momento se detiene para pensar en el dinero que necesitan conseguir para poder cambiar esa nevera vieja que acompañó a su papá por tantos años y ahora la acompaña a ella, pero de alacena porque hace varios meses dejó de refrigerar.

Antes de marcharse la mujer le entrega una botella de gaseosa de dos litros con agua y solo expresa, “para acabar con la seca”. Así puede tomar camino por una trocha para llegar a un cultivo donde hace algunas semanas se encontraba el café maduro. Ahora le pagan el jornal, treinta mil pesos al día, doce horas de sol a sol y se le descontará el almuerzo. Los días en el campo suelen ser arduos, trabajar la tierra es difícil, pero estar insertado en las lógicas del desprecio de la sociedad rural es peor.

¿Cómo acceder al mundo de la vida campesino?, ¿de qué manera acercarnos a sus experiencias originarias que permitan comprender a sujetos marginados?, ¿es posible un acercamiento fenomenológico del campesinado? más aún, ¿tiene sentido realizar un acercamiento conceptual hurgando entre diferentes fuentes de la literatura especializada para entender lo que es el campesinado?, esto teniendo en cuenta que dentro de una investigación de carácter fenomenológico, “filosofía sin supuestos”, este factor no es relevante, ya que se trata de que el fenómeno esté puesto “entre paréntesis” alejado de todos los supuestos. Por ahora, para justificar este capítulo, es válido señalar que es importante realizar el mapa del concepto de campesinado, comprender parte de su historia y modos de ser, en tanto permite al

lector y al investigar construir un universo y puntos de referencia desde los cuales entender ciertos modos de ser que desde el fenómeno mismo y sin estos presupuestos pueden pasar por alto o ser despreciados.

En otras palabras, este capítulo busca enriquecer el ejercicio reflexivo alrededor del campesinado, ofrecer puntos de referencia al lector para que pueda ampliar su horizonte de comprensión. Ya en el capítulo tres de este trabajo, es posible retomar el método fenomenológico y hacer a un lado, todos los supuestos antes vistos en este capítulo para acercarse al fenómeno del campesinado. Entonces, es posible entender esta variante metodológica como una variante que enriquece el método de la fenomenología, a saber, nutrir al lector con los puntos de vistas y referencias y supuestos del fenómeno, para luego hacer todo a un lado y describir el fenómeno, en este caso el fenómeno del campesinado.

De ahí que para evitar caer en la romantización del campesino al verlo como una variante del *buen salvaje roussoniano* que vive en paz y armonía en el territorio. Esta lógica borra la posibilidad de pensar las contradicciones internas del campesinado, sus luchas y, por supuesto, las amenazas que ha padecido. Tal como lo ha demostrado El Informe Final de la Comisión de la Verdad para la no Repetición, donde muestra cómo el campesinado fue una víctima del conflicto:

Las campesinas y los campesinos colombianos han sufrido no solo daños a su vida y su integridad; un efecto de la guerra es el desconocimiento del campesinado como sujeto político, cultural y de derechos. (Comisión para el Esclarecimiento de la Verdad, pág. 37, 2022a)

Ahora bien, los campesinos han sido tradicionalmente un sujeto desplazado de los aspectos políticos, sociales y, por supuesto, de los derechos humanos. A su vez han sido una población que se ha caracterizado por resistir a lo largo de los años, de ahí que una de sus últimas batallas legales por ser reconocidos se dio alrededor del censo poblacional del año

2017, en el que se obligó a sacar un concepto para definir al campesinado. Esta apuesta estuvo a cargo del Instituto Colombiano de Antropología e Historia (ICANH) que formuló un texto llamado: “Elementos para la conceptualización de lo campesino en Colombia” (2017).

¿Qué es entonces un campesino? Para responder esta pregunta el ICANH se basó en unas dimensiones generales que permitieran deducir las características de lo que es un campesino.

Conocer parte de su pasado, para evitar caer en la romantización del campesino, visto como un hombre exótico que trabaja duro la tierra, para alimentar a los ciudadanos. Cómo romper con esas mitificaciones que se tejen alrededor de estas personas. Que como señala Orlando Fals Borda (1978), solo alejan más la comprensión del campesinado, para ser sustituido por una mirada de desprecio que considera sus condiciones de vida inevitables y, por supuesto, merecidas .

La tierra ha sido un factor de desarrollo a lo largo de la historia y, por ende, de violencia. Desde la época de la colonia se han configurado procesos productivos alrededor de la tierra que han generado dinámicas de exclusión y violencia. Un primer mito muy común que encontramos en las lógicas de análisis alrededor de la tenencia de la tierra es aquel que señala que el campo colombiano opera a partir de relaciones feudales, donde el campesino está sujeto a la voluntad del propietario.

Orlando Fals Borda en su libro *La cuestión agraria* (1982) toma distancia de esta posición para decir que las relaciones que se han tejido alrededor de la tierra han sido de un orden precapitalistas. Esto en cuanto que los campesinos se han configurado como una clase social que trabaja la tierra (medio de producción), pero que han mantenido una libertad formal para elegir donde trabajar. Esto no implica que los campesinos, como clase, hayan desarrollado una configuración autónoma completamente sobre las formas en que establecen las relaciones productivas; ya que al ser una población flotante que solo dispone de su cuerpo como fuerza

de trabajo está sujeta al vaivén de las malas condiciones laborales. Es por este motivo, que se pueden notar las formas en que se han configurado en ciertos momentos luchas por el reconocimiento y los derechos.

Borda entiende al campesinado como: el conjunto de clases sociales con cuya fuerza de trabajo se hace producir la tierra de manera directa, estableciendo formas diversas de relaciones de producción”(1982, pág. 65)”. La lectura marxista de Borda configura una relación con el campesino de tal manera que, es la tierra el eje central de su configuración como clase social. De ahí que esté en constante desintegración y, en palabras de Borda, en camino a proletarizar en tanto pierde el acceso a ella, quedando solo como mano de obra flotante, excluidos del medio de producción propio del campesino.

Ahora bien, las dinámicas de tenencia de tierra y acumulación de capital propias de las formaciones precapitalistas que se empezaban a ver en el campo colombiano. Al tiempo que la configuración del Estado fue lo que fomentó el auge de los latifundios y generó procesos de exclusión con las comunidades campesinas. El punto para Borda radica en que las relaciones entre el campesinado y los dueños de la tierra no estuvieron marcadas por un dominio total del uno sobre el otro, a pesar de las dificultades los campesinos tenían la libertad de decidir con quién y dónde trabajar. De esta forma entablaba formas de relación y producción donde, el campesino tenía cierto grado de libertad. La libertad ha sido uno de los ejes del campesinado, esto es un punto importante que permite pensar las formas de lucha por el reconocimiento que han llevado a cabo a lo largo de los años los campesinos.

En este punto es importante complementar con la lectura que realiza Marx sobre las formaciones precapitalistas, y el comentario que realiza alrededor de los sujetos que viven en el campo. Esto para ilustrar la idea de libertad en estos sujetos. Marx señala que:

La naturaleza de la entidad comunitaria se basa aquí en el hecho de que sus miembros son agricultores de parcelas, propietarios de la tierra que trabajan, y, en igual medida, la autonomía de éstos resulta de su relación recíproca en tanto miembros de la comunidad, [de la] salvaguardia del *ager publicus* para las necesidades colectivas y para la gloria colectiva, etc. En este caso, sigue siendo presupuesto para la apropiación del suelo el ser miembro de la comunidad, pero, en tanto miembro de la comunidad, el individuo es propietario privado. Se relaciona con su propiedad en tanto ésta es el suelo, pero, al mismo tiempo, en tanto ésta es su ser como miembro de la comunidad, y el mantenimiento de sí mismo como miembro es igualmente el mantenimiento de la comunidad y a la inversa, etc. (Marx, pág. 72,1989)

Se puede creer a simple vista que se presenta una contradicción entre el argumento de Borda y Marx; no obstante, ambos señalan la autonomía del campesino en unas comunidades específicas. La libertad que señala Borda se conjuga con la autonomía que rescata Marx en tanto que los campesinos al estar insertos en unas determinadas relaciones sociales precapitalistas, tienen una autonomía en ciertas decisiones.

Ahora bien, cómo definir al campesino, si se configura como un sujeto que desde la subalternidad resiste las dinámicas de desprecio y violencia que teje una sociedad tardomoderna. El ICANH (2017) lo definió de la siguiente manera:

Un sujeto intercultural e histórico, con unas memorias, saberes y prácticas que constituyen formas de cultura campesina, establecidas sobre la vida familiar y vecinal para la producción de alimentos, bienes comunes y materias primas, con una vida comunitaria multiactiva vinculada a la tierra e integrada con la naturaleza y el territorio. El campesino es un sujeto situado en las zonas rurales y cabeceras municipales asociadas a estas, con diversas formas de tenencia de la tierra y organización, que

produce para el autoconsumo y la producción de excedentes con los cuales participa en el mercado a nivel local y regional.(ICANH, pág.7)

Esta mirada permite comprender que los campesinos no son simples sujetos oprimidos, sino que encarnan tradiciones y luchas que les permiten afianzarse en los territorios a partir de toda una cultura. La tesis que plantea esta aproximación radica en que si bien los campesinos, pueden tener una relación individual y utilitaria con la tierra. Estos mismos sujetos pueden estar inmersos en procesos comunitarios, de lucha y defensa del territorio generando lo que podría entenderse como una resonancia con el territorio. Y tal como establece Francia Marquez en el texto acerca del territorio de la Comisión de la Verdad, “el territorio es el espacio del Ser” (2020) en tanto, que los individuos confluyen en procesos comunitarios y de reconocimiento de los individuos y las comunidades. A su vez, las comunidades campesinas que se insertan en el territorio y establecen formas de expresión y producción comunitaria, pueden salir de las relaciones de desprecio y entrar en las dinámicas de resonancia.

En el texto *La constitución campesina* de editorial *Dejustica* se establece que el campesinado ha sido excluido y discriminado tanto por la sociedad como por el Estado (2020). Las falencias económicas que atraviesan las comunidades campesinas, se expresa en la forma en que estas comunidades no pueden acceder a muchos derechos fundamentales básicos: vivienda, paz, seguridad social, educación, salud, entre otros.

Esta forma de exclusión se relaciona además con la estigmatización que desde la sociedad e, incluso, desde la academia se ha dado sobre los campesinos. Los campesinos han sido mirados como un subproducto de la sociedad que, como bien lo señalan las investigadoras de Dejusticia, por una lado es visto como el campesinado que depreda la naturaleza o trabaja para el narcotráfico. Sin contar con las constantes intimidaciones que han tenido al asociarlos

con grupos armados ilegales. Como es sabido, estas prácticas discursivas discriminatorias han ocasionado, en muchos casos, masacres y formas de violencia.

Tal como lo demuestra una de las múltiples masacres que vivieron estas comunidades. Es el caso de la masacre sobre la comunidad de Paz de San José de Apartadó.

El 21 de febrero de 2005, en la vereda Mulatos Medios, corregimiento de San José de Apartadó, Antioquia; fue escenario de una cruel masacre donde sus pobladores fueron víctimas y testigos de torturas y brutales asesinatos que quedaron para siempre plasmadas en su memoria.

Paramilitares miembros del Bloque Héroes de Tolová, con ayuda de militares del Ejército nacional, incursionaron en el corregimiento e ingresaron por la fuerza a la casa de Luis Eduardo Guerra, reconocido líder de la Comunidad de Paz de San José de Apartadó. Luis Eduardo, junto con su hijo Deyner Andrés Guerra, de 11 años, y Bellanira Areiza fueron asesinados con machetes y sus cuerpos sin vida dejados a las afueras del corregimiento. Posteriormente, asesinaron a Alfonso Bolívar Tuberquia junto con su esposa Sandra Milena Muñoz y sus hijos Natalia y Santiago de 5 y 2 años respectivamente, quienes según los comandantes alias “Cuatro Cuatro”, “Makeison”, “Aguila 6” y “Cobra”, del escuadrón paramilitar afirmaron que, “en el futuro serían una amenaza guerrillera si los dejaban vivos”. También acabaron con la vida de Alejandro Pérez, un trabajador de la zona.

Estos hechos fueron utilizados como excusa para que el entonces presidente de la República Álvaro Uribe Vélez ordenara mayor cubrimiento policial y militar en esa zona donde hacía años no existía la circulación de armas, puesto que desde 1997 la comunidad se había declarado neutral ante la presencia paramilitar y guerrillera. Tras la militarización de la zona, las familias de la Comunidad se vieron obligadas a desplazarse, abandonando todo lo que habían construido.

En 2010, a pesar de las declaraciones del ex jefe paramilitar y extraditado Diego Fernando Murillo, alias “Don Berna”, quien confesó que bajo su mando el Bloque paramilitar Héroes de Tolová con ayuda del Ejército Nacional habría cometido este crimen, el Juzgado Segundo Penal del Circuito Especializado de Antioquia absolvió a 10 militares de su responsabilidad en la Masacre de San José de Apartadó.” (Comisión Intereclesial de justicia y. paz 2022)

Aun así, es importante no caer en en forma de análisis victimizante sobre los campesinos. Como muy bien lo expresa Dejustica: “Por el contrario, el campesinado es un sujeto social y político complejo, que permanece y, además, quiere permanecer defendiendo su modo de vida y su cultura.” (Dejustica, pág.22, 2020). Esta claridad es necesaria ya que permite acceder a las experiencias fundamentales del mundo de la vida campesino, sin la necesidad de recurrir a un sesgo intelectual que observe a los campesinos como simples víctimas del proceso de desarrollo social del país. De ahí que comprender cómo el campesinado se ha movilitado y luchado por el reconocimiento —ser mirado— es fundamental para el desarrollo de la investigación.

Es importante comprender que la ausencia de claridad alrededor de lo qué es el campesinado ha hecho que se caiga en estereotipos y clichés. Esta idea la retoma el economista Carlos Salgado al señalar que:

En tal esquema, lo relativo al mundo rural, en particular lo campesino, se inscribió dentro del concepto de lo atrasado. Una vez calificado así el mundo rural, comenzaron a hacerse invisibles los complejos caminos por los que el campesinado continuaba estando presente y haciendo parte integral del mundo rural, invisibilidad que tuvo expresión en las actitudes políticas relacionadas con los campesinos y, con mayor razón, con las campesinas.(Salgado, 2002, p. 13)

Tal como lo expresa el profesor Salgado inscribir al campesinado en un concepto de lo atrasado solo trajo consecuencias negativas en diferentes aspectos. Porque asumir — de mala fe— que el campesinado está asociado a lo atrasado es presuponer de entrada que sus saberes y experiencias no son válidas en un mundo burocráticamente organizado por la razón instrumental.

Por este motivo, las acciones de cada uno de los sujetos campesinos tiene consecuencias nefastas para el mundo en el que se inscribe. Porque sus acciones, sus palabras, demandas y necesidades no son tenidas en cuenta por la sociedad, ni por el Estado. No es extraño encontrar que dentro de las experiencias que relatan los campesinos confiesen que ellos son tratados como ciudadanos de segunda o tercera categoría por funcionarios o habitantes del pueblo, al verlos llegar a algún espacio público. Ellos, hombres y mujeres, que trabajan la tierra encarnan un concepto de lo viejo y en desuso que la mayoría acepta tácitamente.

Esta mirada que recae con lo que generalmente se ha entendido por campesino, contrasta con el trabajo que realizó el ICANH. Ya que como lo demuestra el informe del (ICANH, 2017) el campesinado no es un sujeto unidimensional que tiene únicamente una relación con la tierra, sino que además tiene un pasado, construcciones históricas, políticas y organizativas. De ahí que no sea extraño que las investigadoras de Dejusticia señalen que:

Por último, el campesinado es un sujeto intercultural e histórico, por lo que su identidad no es monolítica, sino que, por el contrario, es fluida y puede convivir con otras identidades cuando una persona se autorreconoce como campesina e indígena o campesina y afrodescendiente. (Dejusticia, pág. 47, 2020)

En ese orden de ideas, El ICANH retoma cuatro dimensiones para poder entender al campesinado: la territorial, cultural y organizativa. Estas dimensiones deben ser tenidas en cuenta ya que operan como conceptos dinámicos que permiten acercarse a una categoría tan

maleable como lo es la del campesinado. La primera hace referencia al lugar específico donde los campesinos construyen su territorio.

No es extraño que la actual vicepresidenta de la república y lideresa social, Francia Marquéz, señalé que el territorio es el espacio para el Ser en el libro dedicado al territorio de la Comisión de la Verdad y la No Repetición, de su colección Futuro en tránsito:

El territorio es el espacio para el Ser, aquí ponemos en práctica los saberes ancestrales de nuestra cultura, los cuales se transmiten de generación en generación. En lo individual, el territorio me ha permitido autoreconocerme y autodeterminarse como una mujer negra, cuidadora de la vida. De las parteras o comadronas, los sabedores y sabedoras, las mayores y mayores hemos aprendido sus enseñanzas sobre la importancia de cuidar los ecosistemas del territorio, en tanto en estos se encuentran las plantas medicinales que ayudan a parir la vida, curar las enfermedades del espíritu y del cuerpo. (Marquéz, pág.10, 2020)

Es ese “espacio del Ser” donde las comunidades construyen y tejen una red de significados alrededor de sus prácticas agrarias, sociales, comunitarias y, por supuesto, individuales. Es por esto que tener presente la dimensión territorial de los sujetos campesinos es muy importante en todo análisis fenomenológico sobre cualquier otra disciplina humana. Porque tener presente esta relación es un factor importante para que los análisis no se construyan sobre el aire, despojados de las relaciones concretas con el mundo de la vida. Porque todo mundo de la vida particular se funda sobre la tierra, una *tierra estable*³.

³ Esta idea de tierra estable, permite pensar el manuscrito de fenomenología genética de Edmund Husserl titulado *La Tierra no se mueve*. En el texto, Husserl reflexiona alrededor de la necesidad de pensar un terreno firme, fijo. En el que todo ser humano puede tener como punto de partida para elaborar sus reflexiones o viajes. El título termina por ser polémico, pero se inscribe en una lógica crítica alrededor de un presupuesto irrefutable que tiene la ciencia -que la tierra se mueve-, pero del cual en la cotidianidad pasa desapercibido. De ahí que Husserl, utilice el concepto de “arca originaria” para hacer referencia a la *tierra como suelo* en la experiencia primigenia de los seres humanos y que es previa a las concepciones de esa misma tierra tomada como cuerpo o como astro, establecidas por la ciencia griega y por la ciencia moderna occidental en general. Sobre el concepto de tierra como la *Morada originaria* Cf, Husserl, E. *La tierra no se mueve*. Editorial Complutense, S. A. Madrid 2006 p. 43 ss

En el caso de las relaciones culturales, cabe resaltar que la humanidad siempre está en un proceso de construcción de memoria y cultura, sin importar sus particularidades, los campesinos no son una excepción.

“La dimensión cultural hace referencia a las memorias, tradiciones y formas de identificación, que son transmitidas con el paso del tiempo. Allí también convergen los conocimientos y las concepciones campesinas —tales como la interpretación del clima, el manejo del tiempo y las prácticas de conservación de la naturaleza— así como la configuración histórica de este sujeto” (Dejusticia, 2020, p. 50)

Ahora bien, la cotidianidad en la que se insertan los campesinos transcurre en su relación con los otros, la familia y las organizaciones locales. Comprender las formas en que los campesinos operan al interior de las familias es central, porque se puede observar las formas en que se excluye de forma directa, por mencionar un caso a las mujeres. Las formas de desprecio en que se insertan al interior de toda la estructura social. Es decir, la familia es un factor importante para pensar el campesino, no obstante, es importante comprender la forma en que este genera relaciones asimétricas entre sus miembros que pueden mostrar formas de violencia. Como el que se expresa en las manifestaciones de violencia que tienen las familias al interior de sus núcleos intersubjetivos.

Por otra parte, un rasgo fundamental dentro del proceso colectivo de las organizaciones campesinas tiene que ver con la forma en que se teje el lazo social entre las comunidades. Por una parte, las juntas de acción comunal, las asociaciones campesinas han sido eje central en el proceso de conformación del campesinado. Ya que no es posible comprender el mundo de la vida campesina si no se integra a los procesos de lucha y resistencia.

Un ejemplo valioso y consignado en la obra que recoge las múltiples voces de las organizaciones campesinas del Guaviare se da en el libro Don Armando Montaña Ríos- Historia oral de la acción colectiva del Guaviare 1970-2010. Este libro es una apuesta ficcional que construyó un personaje de ficción, Don Armando Montaña Ríos, para recoger las historias de la organización campesina. Es claro que esta historia no es un proceso armónico y pacífico, ya que ha estado marcado por los procesos de desplazamiento amenaza que han sufrido no solo los campesinos del Guaviare sino los de todo el país.

“Las crisis son las que han ayudado a que se fortalezcan las organizaciones” (Ríos. pág. 14, 2018). Esa expresión de Crisis que atormentaba a los colonos del Guaviare y que un siglo atrás, desde otra perspectiva, rondaba por la cabeza Husserl. Se centra precisamente en el aspecto que hemos retratado de que las comunidades campesinas han estado a merced del olvido estatal y las violencias producto del conflicto armado interno y, en términos fenomenológicos, desarraigo del suelo originario.

Ahora bien, un rasgo importante dentro del proceso campesino para enfrentar las dificultades es la solidaridad. Los procesos comunitarios que han construido los campesinos implican al otro como sujeto importante dentro del desarrollo de los individuos y comunidades. Sin el otro no es posible sobrevivir en un contexto adverso. Esto se expresa en los siguientes términos:

La solidaridad fue la clave. Aquí no había espacio para los egoístas. O éramos solidarios o nuestros sueños no florecían. En este trabajo colectivo de ayuda mutua nacieron nuestras veredas y nuestras juntas. Algunos la llamábamos "junta de vecinos", otros, "juntas de colonos"; en fin, fueron varios los nombres, pero siempre los mismos objetivos: tener una buena finca, una vereda bonita, una comunidad organizada, buenos caminos, escuelas, puestos de salud, en resumen, todo lo que necesita un pueblo para ser pueblo. Finalmente lo estábamos fundando. (Ríos, pág. 15, 2018)

La lejanía de las distancias entre las personas no dificultaba que estos terminen por construir lazos sociales más fuertes. Por el contrario, el problema de la distancia unido a las falencias que tienen como comunidad obligó en muchas ocasiones a tener que unirse para construir una carretera, una caseta comunal o una escuela.

Como todo proceso organizativo no es armónico; por el contrario, enfrenta situaciones imprevistas o que ponen en riesgo la vida de las personas. El caso organizativo de las comunidades campesinas del Guaviare no es la excepción, ya que en este caso las personas — como ya lo mencionamos— sufrieron estigmatización. “De ser criticados como autoritarios, pasamos a ser señalados de auxiliares de la guerrilla. Eso sí que nos jodió; esa acusación nos hizo mucho mal.”(Ríos, pág. 18, 2018)

El ejercicio político popular de las organizaciones campesinas está enmarcado en lo que las investigadoras de Dejusticia, al igual que el profesor Carlos Salgado saben ubicar en el plano de las luchas por el reconocimiento de las luchas campesinas. Los campesinos — como sujetos subalternos— que se movilizaron a lo largo del siglo XX para exigir derechos sobre la tierra, en la década del noventa, estos mismos sujetos sumaron el valor del reconocimiento sin la estigmatización.

Cabe resaltar que el ejercicio organizativo de las comunidades campesinas puede rastrearse desde 1930 con Jesús Antonio Bejarano, para luego conformarse las prácticas políticas de la ANUC (Bejarano, 1983). El profesor Bejarano establece que:

en todo caso con ANUC hay por primera vez una organización campesina con proyección nacional que logra movilizaciones masivas, que promueve invasiones masivas afectando grandes cantidades de tierra, acaso más amplias que las de los años treinta. (Véanse los datos de Escobar Sierra, 1972 y Gilhodes, 1974 y Bagley y Botero, 1978; para los datos después de 1971-72 véase Posada Agudelo, 1980). Aquí, de nuevo,

los campesinos son convocados bajo el gobierno de Lleras, a crear una organización campesina como contrapeso a las fuerzas que bloqueaban la reforma agraria (Bagley y Botero, 1978, pág. 62) pero creando mecanismos que garantizaran un control estricto por parte del gobierno (véase para un relato, Molano N., 1975). Sin embargo, la ANUC empieza a exigir la aceleración de la reforma agraria, se radicaliza y ya en 1971-72 resulta imposible el control gubernamental. Se inician las invasiones y los paros cívicos que no convergen en un proyecto político, sino más bien en divergencias ideológicas y fragmentación, dada la existencia de subclases campesinas cuyos intereses objetivos generan estrategias y prácticas de acción distintas (Bejarano, pág. 297, 1983).⁴

De ahí que el ejercicio organizativo de los campesinos esté atravesado por las luchas sociales permanentes alrededor de los procesos de reconocimiento político y la tierra. Esta idea la desarrollan las investigadoras de Dejusticia (2020) al plantear que las luchas del siglo de los campesinos estuvieron marcadas por el derecho a la tierra. Cabe aclarar que con la irrupción de la constitución de 1991 y el bloque constitucional que este trajo las luchas campesinas se diversificaron alrededor del reconocimiento político y las luchas por el territorio.

De acuerdo con las líderes campesinas que entrevistamos, las demandas por el reconocimiento apuntan a la visibilidad del sujeto campesino en la vida pública como un actor político, social y económico relevante, quién tiene derecho vivir dignamente en condiciones similares al resto de la población y a perseguir su proyecto de vida particular. (Dejusticia. pág, 34, 2020)

⁴ Se pueden categorizar tres intentos de reforma agraria en la historia de Colombia. El primero con la ley 200 de 1936 del presidente Alfonso López Pumarejo en la década de los treinta, este intento fue bloqueado por las clases económicas tradicionales (sin distinción de partido) que vieron en esto una amenaza a sus intereses. El segundo con Carlos Lleras Rastrojo, bloqueado por el conocido *Pacto de Chicoral*. A su vez, el más reciente esfuerzo por democratizar la tierra en Colombia se da con el acuerdo de paz entre el gobierno y la guerrilla de las FARC, planteando como punto uno una *Reforma Rural Integral*.

Todas estas luchas por el reconocimiento y la acción política están enmarcadas en un ejercicio político permanente de las comunidades campesinas por politizar sus territorios. Ahora bien, este ejercicio está marcado por las diferencias culturales en las que cada comunidad se desenvuelve.

b) Particularidades del campesino cafetero.

Ya que no es posible equiparar un concepto general para la idea de campesino. Esta idea la tiene muy presente el pensador Estanislazo Zuleta en su texto *Tres culturas, tres familias* y otros ensayos (Zuleta, 2010). En este ensayo Zuleta se percata de cómo la forma de la posesión de la tierra en lo que respecta a las zonas cafeteras — objeto de estudio de la presente investigación— desarrolla en los habitantes de estas zonas una forma de ser reservada y tímida. Aun así, las lógicas del desarrollo social son contradictorias y ambivalentes como muy bien lo anota el filósofo.

Pero no hay que olvidar que la parcela envuelve una contradicción, ya que en la misma medida en que encierra a la gente, la expulsa de sí. La encierra, porque el parcelero tiene con sus vecinos relaciones de compadrazgo o de linderos, pero no de colaboración y, menos aún, de división del trabajo. Su vida social es los domingos, en la misa y en la plaza, y allí se acaba todo porque después viene el regreso al silencio parcelario, a la falta de diálogo, al empleo mínimo del lenguaje; un silencio que para nosotros, que vivimos rodeados de millones de palabras a todas horas, resulta cada vez más extraño. (Zuleta, pág. 30, 2010)

La zona cafetera que describe Zuleta presenta varios rasgos interesantes que merecen ser pensados a partir de su uniformidad social, producto de la forma de la tenencia de tierra que posee, a saber, parcelas. Es importante destacar cómo la idiosincrasia campesina cafetera crea

lo que podría pensarse en términos fenomenológicos como pequeñas parcelas solipsistas, donde el contacto con el otro es limitado. Las relaciones intersubjetivas se limitan a los espacios de encuentro festivos y religiosos, lo que hace que estas unidades productivas familiares se convierten en pequeños reinos aislados de sí. Esto podría explicar las diferencias entre el proceso de movilización campesina cafetera con otras regiones. (Consultar tabla)

Esto crea una división del trabajo muy marcada donde se consolida una relación patriarcal de la familia. El padre — dueño de la tierra— tiene una familia organizada en pro de la parcela. La esposa atiende el hogar, mientras que los hijos, mientras están jóvenes pueden ayudar en la parcela. Pero esto cambia cuando están mayores, y la tierra no alcanza para ofrecerles un sustento propio. El mismo Zuleta, define esta contradicción a partir de la huida de casa, como el movimiento que tiene el cafetero de salir de casa para labrar su futuro. Las lógicas campesinas de la pequeña propiedad además de consolidar una sociedad homogénea, también determinan un regionalismo muy marcado.

Es importante no perder de vista el desarrollo económico de estas zonas cafeteras que movilizaron parte del desarrollo del país en el siglo XX. Empujaron el desarrollo del país que, con una incipiente industrialización, no podía retener la mano de obra. La vida en las zonas rurales era el eje del movimiento económico. Esto lo puede retratar de manera más acertada el economista Jose Antonio Ocampo, al señalar que:

Al mismo tiempo, en la zona occidental del país, en los escarpados pero ricos suelos volcánicos de la cordillera Central, que habían sido poblados por los antioqueños en el siglo XIX, la producción cafetera prosperó. De hecho, la producción de los departamentos de Antioquia, Caldas, Valle y Tolima aumentó de 110 mil a 2 millones 423 mil sacos en el mismo período, es decir a un ritmo anual del 10%. La producción de esos departamentos se concentró en propiedades de tamaño pequeño y mediano. Como reflejo de este hecho, en 1932 el 59,5% de la producción de café de Colombia

provino de 145 mil predios de tamaño pequeño y mediano, en los cuales las siembras de café cubrían 12 hectáreas o menos de superficie. (Ocampo, pág. 162, 2015)

Si bien es cierto que el café movilizó el proceso económico del país, la producción cafetera no contribuyó al desarrollo de industrialización del país, como lo anota Aurelio Suarez (2002). Esto debido a que las lógicas de producción cafetera no generaban una renta mayor que movilizará las lógicas de consumo o de creación de nuevas formas tecnológicas de producción. Esto lo sustenta Aurelio Suárez cuando dice que:

El consumo total de los hogares cafeteros es el resultante agregada de múltiples pequeñas demandas compuesto de bienes primarios que muy pocas veces superan los de la canasta familiar y excepcionalmente algunos bienes de consumo duradero. Por ende, ni el tamaño, ni la configuración, ni la diversificación de los cultivos propiciaban la creación de industrias para satisfacer las exigencias de la producción, de centenares de miles de productores, con una población de varios millones de personas, quienes, por el modo de producción, dedican el mayor monto de sus ingresos a bienes de subsistencia, alimentos, vestuario y similares (...) Es decir, el grado incipiente de la industria cafetera incide en las demandas de bienes de consumo, pero su condición de materia prima, no le permite influir en mayor grado para encadenamientos y articulaciones de honda repercusión en el desarrollo y el crecimiento general” (Suárez, pág. 104, 2002).

Si bien la lectura que realiza Suárez está anclada a un eje capitalista que mira el trabajo de la producción cafetera con los ojos de producción y beneficio. Esta lectura es importante porque muestra las dificultades económicas a las que se enfrenta el campesinado cafetero de la región. Ya que la forma de organización productiva impide en términos generales que los dueños de las pequeñas propiedades tengan un nivel de consumo y de vida más alto. Eso sin

pensar en las condiciones de los trabajadores del campo que trabajan al día (jornaleros) y que su nivel de ingreso y consumo es reducido.

Ahora bien, estos nichos de producción cafetera, como se expresó con Zuleta, aislaban el ejercicio e interacción social. No es extraño encontrar investigaciones como Pompeyo José Prada Sanabria (Sanabria, 2015), donde se muestran las dificultades organizativas de las comunidades campesinas cafeteras. Esto lo hace evidente en su texto: *Práctica social y cultural del campesinado cafetero en cuatro municipios de Caldas*, allí expresa:

Mientras en otros contextos culturales los niveles de sociabilidad y asociacionismo muestran desarrollos en campos distintos a los procesos de trabajo, en Caldas esta práctica social permanece ligada a la actividad productiva. De los tres tipos de asociacionismo analizados solo uno tiene un carácter diferente al productivista, pues pertenece al plano de la política. Esto implica que la sociedad civil es precaria, por la estructura de la caficultura colombiana, que tiene una economía frágil dependiente de la volatilidad de los precios y de las estrategias de los sectores dominantes en el mercado internacional. Si bien es cierto que la caficultura coadyuvó a la construcción de la modernización económica de Colombia en el siglo xx, paradójicamente ha generado un proceso de trabajo neocolonial y unos sujetos sociales que presentan dificultades en la integración a la sociedad y al Estado colombiano. Difícilmente pueden mostrar formas asociativas en lo festivo o en la religiosidad, por ejemplo, y menos en campos cívicos o puramente societarios. Por eso, los mejores esfuerzos en este sentido están en los sectores más vulnerables de la caficultura caldense: las comunidades de Riosucio, con el asociacionismo productivista alternativo, y en los resguardos indígenas, que por el impulso de la Constitución de 1991 han recobrado su vigor. (Sanabria, pág. 211, 2015)

Esta caracterización de la desorganización política en relación con la pequeña propiedad agraria no es una característica exclusiva de los campesinos cafeteros. El sociólogo Orlando Fals Borda en uno de sus estudios sobre el campesino boyacense se topa con una característica similar de desorganización política. El investigador se expresa:

Sin embargo, por su situación inferior en la pirámide social, por el minifundio, estos propietarios no han podido llegar a ser sino subordinados en los asuntos públicos, peones pasivos en el gran juego de ajedrez del poder que han ejercido las elites y grupos de terratenientes. Aquella pasividad que hubieron de cultivar los antepasados de los campesinos durante la época colonial se manifiesta hoy en la docilidad política, especialmente en los arrendatarios, que componen una tercera parte de los agricultores boyacenses. (Borda, pág. 52, 2015)

Esa pasividad organizativa alrededor de los campesinos pequeños propietarios es un rasgo central en el análisis reflexivo. Lo anterior, permite comprender cómo estas comunidades excluidas terminan por afrontar las dificultades sociales en las que viven. La forma en que la violencia irrumpe y el despliegue que toma a la luz de las formas de ser del campesinado en el mundo de la vida.

No obstante, este argumento —como todo argumento— tiene sus matices, más cuando se trata de comprender la realidad social. En este caso, no sorprende el caso de organización campesina de la ANUC en el municipio de Guática Risaralda, tal como lo registró el Informe Final de la Comisión de la Verdad referido al Eje Cafetero:

«Nosotros no estábamos en un programa gubernamental, sino que donde había un fundo que veíamos que no estaba aprovechado lo invadíamos, nos lo tomábamos; nosotros allá en Guática hicimos la toma de un predio que se llama La Guajira. [...] Era de un señor que vivía en Estados Unidos y había abandonado el predio, entonces nosotros lo cogimos, lo mejoramos, sembramos comida. Está en la parte alta de Guática y San

Clemente, y cuando el señor vino a reclamar nosotros con él pudimos hablar, nos sentamos y le dijimos que él ya no lo necesitaba, que él vivía muy bien allá con el Tío Sam» (Comisión para el Esclarecimiento de la Verdad, pág. 67, 2022)

Si bien el informe muestra un ejemplo de la forma organizativa de un grupo campesino alrededor de la necesidad de la tierra en el eje cafetero, este hecho no se constituye como una regla, por el contrario es una excepción a la regla. Es importante aclarar que estos juicios no pueden considerarse universales, ya que los procesos sociales se fundan en un principio claro, a saber, la complejidad.

Ahora bien, este elemento descripción sociológica de las formas de organización de las comunidades campesinas cafeteras destaca un rasgo importante, a saber, la dificultad que presentan para la organización social y política. De ahí que la presencia de la Federación Nacional de Cafeteros intente suplir esa dificultad. No es extraño como anota Ocampo que:

El carácter privado de la Federación no fue obstáculo para que asimilara gradualmente funciones públicas. Desde la creación de la Federación, se adoptó un mecanismo institucional para el manejo del sector: un comité Nacional de Cafeteros, con representación del Gobierno, adoptaba decisiones políticas, que luego ejecutaba la Federación (...) La contrapartida de ello fue la enorme influencia de los intereses cafeteros privados en la formulación de la política económica” (Ocampo, pág. 162, 2015)

Las consecuencias que esta forma de organización social tiene para los campesinos cafeteros, desbordan el objetivo de esta investigación. No obstante, vale la pena señalar que la Federación —pese a su importancia— se ha configurado como un modelo hegemónico que ha limitado el ejercicio político y discursivo de las comunidades, ya que son sus líderes los que “saben” aquello que le conviene a la mayoría de caficultores. La irrupción de una institución de carácter privado sobre la vida de los campesinos cafeteros es un factor pendiente por

analizar. Solo por mencionar un dato importante el informe Final de la Comisión de la Verdad dedicado a los campesinos señala que:

En el Quindío se formaron cofradías o arreglos privados entre los eslabones de compra del café; los campesinos quedaron a merced de un entramado de alianzas que, según Guzmán, involucró a la Federación Nacional de Cafeteros y a las agencias locales de compra, donde las cosechas que venían de los pequeños productores eran rechazadas en las agencias de compra. Así, por necesidad, los campesinos se veían obligados a vender a intermediarios a menores precios, y estos luego lo vendían a la Federación al precio fijado por esta. (de la Verdad, 2022)

Ahora bien, en lo que respecta al municipio de Belén de Umbría es importante resaltar varios puntos alrededor de su formación. Para esto nos valdremos de dos textos importantes que sirvan de contexto para la investigación: *Belén de Umbría antes y después de su fundación*, y *Fantasma de Valdelomar, Narración, verdad y democracia*. Además de tener presente las investigaciones recientes del Informe Final de la Comisión de la Verdad en el apartado Colombia Adentro dedicado al Eje Cafetero.

c) El campesinado en Belén de Umbría

Belén de Umbría es un municipio enclavado en unas vertientes orientales de la cordillera occidental. El valle del río Risaralda es el paisaje que sirve de antesala para llegar a un territorio campesino infestado de contradicciones. Por una parte, es un pueblo que se funda con un pasado indígena que luego es atravesado por la irrupción de la colonización antioqueña. Tal como lo se expresa en la monografía *Belén de Umbría antes y después*.

...en el caso de Belén estaba compuesta por aventureros, guaqueros y hombres que tenían cuentas pendientes con la justicia y que al pasarse del estado federado del Cauca y no haber extradición, podían iniciar una nueva vida. Este fenómeno no ocurrió en el

oriente de Caldas como en el caso de Aguadas o Salamina y otros pueblos donde llegaron grupos de familias supremamente tradicionalistas y religiosas donde se conservan aún ciertas costumbres, del auténtico sabor paisa. (Bolívar & Palacio, pág. 28, 1990)

La irrupción de la cultura paisa y el trabajo cafetero determinó en gran parte el proceso de tenencia de la tierra. Factor clave alrededor de los procesos campesinos y de las formas de la violencia. No es extraño que en este territorio haya sufrido diferentes formas de la violencia. Como es conocido por los estudiosos de la violencia, este proceso que explota con la muerte de Gaitán en 1948 detona este proceso llamado La Violencia o lo que es para otros, autores, como Estanislao Zuleta es conocido como *contrareforma* (Zuleta, 2020)⁵.

Dentro de la historia local de Belén de Belén de Umbría resalta la masacre de Valdelomar. Esta masacre se dio en el contexto de La Violencia, es decir, entre la puja entre liberales y conservadores. Este hecho se relata en la tesis Fantasma de Valdelomar. Narración, verdad y democracia dejó huellas en los habitantes del pueblo, ya que:

Dijeron que cuando los cuerpos llegaron al pueblo, los dejaron en la plaza para que el alcalde decidiera qué hacer con ellos. Todos los belumbrenses pensaron que era el circo el que había regresado, pues el rumor de que había que ir a la plaza se esparció por el pueblo a una velocidad descomunal y en pocos minutos la plaza estaba llena. Todos se toparon con una imagen que bastantes, ni siquiera después de haber pasado muchos años, han podido arrancar de su memoria: cuerpos ensangrentados y cabezas arrumadas. El alcalde Gabriel Velásquez y el padre Horacio Vélez, temiendo que este acontecimiento tan perturbador pudiera desencadenar mayores enfrentamientos, ordenaron disolver la turba y llevar los cadáveres a la morgue del hospital, el mismo en

⁵ Quizás se pueda recordar la novela de Juan Vásquez “La forma de las ruinas” (o el relato “Canciones...” que refiere al eje cafetero) dedicado a explicitar la muerte de Gaitán (y Uribe Uribe) alrededor de un entramado muy interesante (2014).

el que a Atilano Marín, en ese momento, le intentaban reconstruir su rodilla y su hombro. (Salazar & Giraldo. pág. 20, 2011)

La masacre de campesinos conservadores y las formas de violencia con las que se ensañaron contra los campesino, como resaltan los (Salazar & Giraldo., 2011), al final de cuentas terminaron por banalizar la violencia. Entonces la cantidad de asesinatos que se empezaron a cometer en Belén de Umbría como reacción a las formas de la violencia, terminó por normalizar los cadáveres. Así, como después se relata, los conservadores cometerían otra masacre en la vereda El Tigre, como respuesta a la violencia ejercida en Valdelomar. Las formas de la violencia se insertaron en el territorio dejando solo cadáveres y silencio.

“Sí, el silencio era la oportunidad de vivir, sobre todo sin tener que aceptar la inmundicia de la realidad.” (Salazar & Giraldo. pág. 40, 2011) esta idea es muy importante porque alrededor de los hechos de violencia en esta zona campesina se construye algo que podría denominarse un no-relato, es decir, el silencio como forma de asumir la violencia. El silencio resulta conveniente ya que permite a los diferentes actores violentos continuar con sus acciones sin ninguna repercusión, al tiempo que las víctimas pueden tener una especie de zona segura desde donde pueden seguir o, por lo menos intentar, asumir con cierta normalidad su vida cotidiana.

Esta idea del silencio alrededor de la violencia en las zonas cafeteras es retomada en el Informe Final de La Comisión de la verdad en el libro dedicado a la zona cafetera, donde se hace un rastreo de la historia de las diferentes formas de la violencia en el eje cafetero.

Así mismo, se identifican silencios intencionales que omiten estructuralmente ciertas características de lo sucedido en el conflicto para defender intereses particulares anclados a la ilegalidad; silencios naturales que se relacionan con una sociedad que le dio la espalda al reconocimiento de la magnitud y dimensión de la guerra, naturalizando así una invisibilización recurrente de la presencia de la violencia del conflicto armado

en la región, y silencios adaptativos, derivados de actores diversos, que reconocen o niegan el conflicto armado en la región de acuerdo con los intereses coyunturales. (Comisión para el Esclarecimiento de la Verdad, pág. 166, 2022b).

Este silencio fue conveniente tendría otro desarrollo a partir de la llegada de los dineros del narcotráfico y la violencia en la década de los ochenta. Con la irrupción de Rodrigo Escobar (Comisión para el Esclarecimiento de la Verdad, pág.76, 2022b), que se alió con Narcotráficantes del norte del Valle, ejercieron control territorial, violencia sexual y, por supuesto, violencia selectiva. Los relatos que recoge la comisión de la verdad alrededor de estos hechos muestran la inoperancia de las autoridades locales, llegando casi a un silencio cómplice. No es extraño que el Informe Final resalta este silencio y la conveniencia de los políticos tradicionales alrededor de los actores armados que terminan por beneficiarlo:

A diferencia de otros departamentos en los que es clara la relación entre los grupos paramilitares y políticos de determinados partidos, en Risaralda esa relación ha sido difusa y los señalamientos de parapolítica han recaído en personas de diferentes grupos políticos, aunque no ha habido condenas:

«Yo no creo que aquí en la clase política haya habido un plan para apoyar a los paramilitares para luchar contra la guerrilla ni tampoco un plan abierto para apoyar en esa toma que ellos hicieron en la ciudad, sino que aquí el político recibe plata al que se la dé y aquí el que dé plata es bienvenido de donde venga» (Comisión para el Esclarecimiento de la Verdad, pág. 115, 2022b)

Otro rasgo interesante para el análisis de este capítulo es la violencia que se ejerció contra los cuerpos de los habitantes de esta zona. Un ejemplo de esto fue la violencia contra las mujeres:

«El patrón es que normalmente a las niñas las asedian por un tiempo y si las niñas no acceden a tener relaciones, pues muy sencillamente un día ellas van caminando y se bajan dos, tres tipos, les ponen un revolver en la cabeza, las suben a los vehículos y se las llevan. Viterbo está rodeado por muchos condominios, muchos cañaduzales; entonces, a las que mejor les va, digamos, las meten en un condominio, una finca privada, y las violan allí; a las que peor les va, sin ser pues mejor para las otras, las llevaban a un cañaduzal cerca, las abusaban, las dejaban por allá tiradas; o había unos tan cínicos que las llevaban hasta la puerta de la casa y ahí las dejaban. [...] Lo más indignante es que no las violan una vez, sino dos, tres, cuatro veces. A los hombres es igual, los asedian por un tiempo, y si los niños no ceden a esa presión, los violan [...] y no solo es una persona la que agrede, sino que son dos, tres, cuatro violadores al tiempo, y cuando es con niños es muy triste lo que los obligan a hacer» (Comisión para el Esclarecimiento de la Verdad, pág. 77, 2022b)

Vale la pena hacer un pequeño paréntesis en este punto. Ya que si bien el capítulo se centra en realizar un rastreo histórico y sociológico de las particularidades del campesinado, como pasos metodológicos para que en el tercer capítulo de esta investigación se de una descripción fenomenológica. Los elementos encontrados permiten hacer una referencia a las lógicas del desprecio pensadas por el filósofo Axel Honneth. Este paréntesis no se ubica en el ámbito fenomenológico, sino político. Ahora bien, este momento de aclaración no contradice el desarrollo de la investigación sino que busca ampliar el horizonte de comprensión del fenómeno del campesinado.

Hecha está aclaración, es posible identificar en este relato lo que generalmente se ha denominado como formas de desprecio por los otros. Esta idea la podemos comprender con las reflexiones del pensador Axel Honneth (Honneth, 2011). En su análisis de la sociedad, se percata de que son las luchas por el reconocimiento las que mueven a la sociedad. Honneth

entiende que hay diferentes estadios del desprecio que van desde lo individual, el derecho y lo social. En el primer momento nos encontramos con formas de desprecio como el maltrato físico y la violencia; luego la desposesión y la exclusión de derechos; para terminar en la indignidad e injuria que se da en un grupo social. De ahí que los comentarios que realiza Dejusticia (Dejusticia, 2020) muestran cómo la teoría de Honneth busca el reconocimiento en las formas de la dignidad humana y no exclusivamente en la redistribución de derechos.

Tabla 1. Honneth, el reconocimiento como teoría social.

La teoría del reconocimiento como fundamento normativo de una teoría social		
Menosprecio	Formas de reconocimiento	Efectos en el individuo reconocido
Humillación: violación física o tortura	Amor: particularismo moral no universalizable (Hegel)	Autoconfianza
Exclusión social y privación de derechos	Respeto jurídico: primer deber kantiano, honestidad jurídica, el hombre como fin en sí mismo (Kant)	Autorrespeto
Desprecio por ciertas formas de vida socialmente infravaloradas	Apreciación de valor o solidaridad: reconocer el aporte a la comunidad de un proyecto de vida particular; brindar espacios u oportunidades para desarrollar su propia concepción de vida buena (Hegel)	Autoestima

Fuente: Dejusticia (2020)

El relato citado muestra cómo la violencia sobre las mujeres puede ser ubicada en un primer momento de la teoría de Honneth, es decir, en una violencia física que destruye la autoconfianza del individuo, en este caso de las mujeres y niñas violadas. La humillación sobre los cuerpos hace que en ellos se destruya la autoconfianza, al tiempo que destruye el tejido social. Si los sujetos que sufren esta forma de desprecio y violencia se ubican en un grupo

poblacional específico (comunidades negras, indígenas, LGBTIQ+, entre otras), puede trasladar a un tercer momento las lógicas del desprecio donde se desprecia ciertas formas de vida social infravaloradas que encarnan determinadas comunidades.

Ahora bien, nutrir este apartado con estas reflexiones desde el ámbito político permite, como ya se mencionó, ampliar el horizonte de comprensión del fenómeno campesino. Ya que estas reflexiones posibilitan entender las formas en que actúan y viven a diario los campesinos, con la desconfianza y el recelo frente al aparato estatal y la sociedad. Ya que su historia ha estado marcada por las diferentes formas de desprecio, desde individual, jurídica o social. De ahí que, el silencio o lo parcos de algunos relatos o experiencias campesinas, ya que algunos sujetos encarnan la humillación de pertenecer a un grupo social violentado, lo que ha traído como consecuencia que parte de sus miembros no quieran relatar su pasado, porque en nada cambia su vida. Solo queda la mirada de desconfianza del campesino sobre la sociedad que lo ha humillado. Así podemos cerrar este paréntesis para continuar con el rastreo histórico del campesinado.

Ya en la década de finales de los noventa, el paramilitarismo adquiere otra forma en el territorio cafetero. Porque el asedio guerrillero llevó a los productores de café a organizarse y apoyar las organizaciones de seguridad privada llamadas CONVIVIR. Esto como una respuesta a la irrupción y presión de los frentes guerrilleros que transitaban por la cordillera occidental en tránsito hacia el Chocó y el norte del Valle.

Así surgió el grupo Muerte a Guerrilla Organizada (MAGO) que desde 1998 operó en Belén de Umbría con el apoyo de víctimas de la extorsión, como comerciantes, narcotraficantes, cafeteros, ganaderos, transportadores y cañicultores. Estas estructuras armadas terminaron siendo articuladas por Macaco y financiadas por el Cartel del Norte del Valle luego de una reunión celebrada en el año 2000 en el restaurante Cabo Verde, entre Belén de Umbría y Anserma, en la que Rodrigo Escobar y los alias Monoteto,

Patemuro, El Nato, Don Gildardo, Jhony Cano y Mecato concretaron sus aportes económicos a la organización paramilitar de Macaco. Su posterior ingreso al Bloque Central Bolívar fue interpretado como la compra de una franquicia paramilitar. (Comisión para el Esclarecimiento de la Verdad, pág 114 2022b)

Estos grupos paramilitares, al igual que otros reseñados por la Comisión de la Verdad (Comisión para el Esclarecimiento de la Verdad, 2022b), ejercieron presión sobre la vida de las comunidades campesinas, ya que hacían retenes ilegales en las veredas, desaparecían y amenazaban a los habitantes de la zona. Este hecho contribuyó a crear una idea de paraestado donde los grupos armados ilegales construían una red social que amedrentaba a las comunidades campesinas.

De tal suerte, que el ejercicio del poder político y social ha hecho que en el territorio de Belén de Umbría se consolide un silencio ante las formas de violencia. Aun así, Belén de Umbría en la actualidad es el municipio de mayor producción de café y plátano del departamento, además de consolidar asociaciones de productores agrícolas que le permiten a estos consolidar alianzas estratégicas en pro del bienestar.

Aun así, como relata una mujer campesina: “el campo se está envejeciendo”, al señalar la ausencia de mano de obra joven en el campo, además del envejecimiento de la actual población campesina. Esta problemática general del país responde al desprecio que de parte del Estado ha tenido el campesinado —como se relató en un principio de este capítulo— donde las políticas estatales han estado orientadas al desarrollo de proyectos productivos a gran escala desestimulando la vida en el campo.

El anterior recorrido es la antesala para llegar a la descripción fenomenológica de dos campesinos del municipio de Belén de Umbría.

Capítulo III Descripción fenomenológica.

- a) La perspectiva fenomenológica de Max Manen como ruta para acercarnos a las experiencias del mundo de la vida campesino.

La fenomenología es un movimiento filosófico que gracias a sus reflexiones teóricas procura aferrarse a la práctica o siguiendo la línea discursiva de esta investigación, aferrarse al mundo de la vida. Esta idea es central en el trabajo que realiza Max van Manen en el texto *Fenomenología de la práctica. Métodos de donación de sentido en la investigación y la escritura fenomenológica*.

La fenomenología de la práctica también es eficaz respecto a la práctica de la vida cotidiana; en otras palabras, *la fenomenología de la práctica es para la práctica y de la práctica(...)* ya hablaba (Husserl) de la primacía esencial de la práctica que se encuentra en el profundamento del pensamiento, de la conciencia, del ser del ser humano” (Manen, pág. 17, 2016)

La apuesta de Manen (al igual que la de Husserl) es mostrar cómo la fenomenología es una disciplina filosófica de carácter práctico y que en su practicidad radica su profundidad, resulta esencial para esta investigación. Es importante resaltar cómo el ejercicio llevado a cabo por Manen de reconstruir el desarrollo del pensamiento fenomenológico a partir de una matriz práctica — en consonancia con el fundador de la fenomenología— permite comprender la forma en que la fenomenología centra su objetivo en las vivencias pre-originarias. Esto en cuanto se deja claro que la fenomenología es el modo de acceder al mundo como lo vivimos pre-reflexivamente (Manen, 2016).

Esto no quiere decir que las descripciones fenomenológicas sean sencillas. Como bien lo resalta Harry Reeder, este método es arduo y lento, como lo evidencian los textos de Husserl.

Si bien el foco es la cotidianidad, fijar la mirada en ese espacio abierto que es el mundo de la vida cotidiano, implica que:

Hay también dos tipos distintos de "descripción fenomenológica" que aparecen en la literatura fenomenológica, incluyendo los propios trabajos de Husserl. Raramente ocurre la "estricta descripción fenomenológica" verdadera. La mayor parte de las "descripciones" en textos fenomenológicos son, efectivamente, informes o resúmenes de los resultados de cuidadosas descripciones fenomenológicas. (Reeder, pág. 152, 2011)

Ahora bien, en el ejercicio reflexivo Manen se percata que toda investigación fenomenológica parte del asombro ante una vivencia cotidiana. Esto es de suma importancia porque permite comprender cómo la realidad cotidiana infesta al investigador y lo des-coloca (asombra). Este asombro que encarna el investigador fenomenológico lo conduce a fenómenos que evocan vivencias originarias. Vivencias que a su vez permiten comprender de manera más profunda un fenómeno. En otras palabras, la fenomenología permite construir condiciones de sentido de los fenómenos.

De ahí que la experiencia cotidiana y ordinaria, bajo la mirada fenomenológica — superando la actitud natural— adquiera una dimensión extraordinaria y profunda, tal como fue resaltado en el primer capítulo de esta investigación. Esto en tanto que permite, comprender y acceder a una vivencia originaria. El poderse acercar a estas experiencias permite, en términos de Manen, dar sentidos a las experiencias vividas como se mostrará posteriormente.

En el ejercicio de pensar las vivencias Manen se percata que la fenomenología adquiere su validez en tanto busca pensar las vivencias de las personas. De ahí que exprese:

El valor de la fenomenología es que prioriza cómo el ser humano *vivencia* el mundo - por ejemplo- cómo el paciente vivencia la enfermedad, cómo el profesor vivencia un encuentro pedagógico con un niño, cómo el estudiante vivencia un momento de éxito o

fracaso, cómo un amante vivencia el contacto de una caricia, cómo el estudiante vivencia un momento de éxito o fracaso(...) La actitud fenomenológica nos mantiene reflexivamente atentos a los modos en que los seres humanos vivencian y son conscientes del mundo antes de reflexionarlo o tematizarlo. (Manen, pág. 65, 2016)

A esta reflexión que realiza Manen podemos sumar que es posible conocer la vivencia de un campesino sobre su territorio o en palabras del acervo fenomenológico, del mundo de la vida. Esto, teniendo en cuenta que es precisamente en su mundo de la vida cotidiano campesino, prereflexivo, sin tematización y conceptualización donde los campesinos experimentan las vivencias que pueden permitir construir un sentido del mundo de la vida rural.

Ahora bien, bajo el presupuesto de acceder al mundo de manera vivencial, la fenomenología —como lo destaca Manen— cuestiona las abstracciones, los presupuestos, los marcos teóricos que sirven de referencia.. De ahí que en la búsqueda de esas vivencias explore los sentidos de determinados fenómenos vividos en la cotidianidad.

En la apuesta de Manen por convertirse en un divulgador de la fenomenología desglosa un aspecto central en el pensamiento fenomenológico, a saber, la *epojé* y la *reducción*, que ya hemos relacionado desde el pensamiento de Husserl. Ambos pasos centrales para llevar cualquier análisis fenomenológico práctico.

La palabra *epojé* significa abstención, permanecer alejado. Los escépticos antiguos usaron el término para indicar la suspensión de la creencia. Husserl adoptó el término *epojé* para indicar el acto por el cual se suspende tanto las creencias dadas por sentadas en la actitud natural, como la actitud de la ciencia. El usó el término *poner entre paréntesis* como una analogía con la matemática, donde lo que se pone entre paréntesis se puede mantener separado de las operaciones que se hacen por fuera de ellos. Poner entre paréntesis significa encerrar los presupuestos que podrían obstaculizar el camino de acceso al sentido originario o viviente de un fenómeno. El término *reducción* se

deriva del *re-ducere*, retornar. El significado es engañoso pues la reducción fenomenológica está dirigida, irónicamente, contra el reduccionismo (abstraer, codificar, acortar). (Manen, pág.245, 2016)

Ambos conceptos son significativos en todo el proyecto fenomenológico, ya que, permiten pensar la estructura de análisis de esta disciplina. La *epojé* — como señala Manen— permite separar el fenómeno de toda la carga de sentidos o teorías que pueden llegar a saturarlo e impedir acceder a la vivencia del fenómeno. Un ejemplo de la anterior puede ser cómo una descripción fenomenológica de un campesino sea permeada por la cantidad de información y estudios sobre el campesinado. Análisis sociológicos, antropológicos, estudios de casos infestan al fenómeno que se pretende describir y terminan por ocultarlo. En este caso la descripción fenomenológica implica la necesidad de *poner entre paréntesis* al campesino en el sentido conceptual para poder acceder a su experiencia o, en términos prácticos, a su voz⁶.

Por su parte, la reducción busca rastrear la forma en que un recuerdo, idea, experiencia emergen en la conciencia. Esto obliga a pensar cómo —para Manen siguiendo la lectura de Husserl— la reducción implica una función de esencias y no de hechos. En ese orden de ideas la reducción fenomenológica implica un relación dinámica entre el mundo y la experiencia conciente para mirar atentamente el cómo surge determinada vivencia en un fenómeno que ha sido puesto entre paréntesis.

La reducción fenomenológica no es un simple paso metodológico que se lleva a cabo para acceder a un determinado conocimiento. Por el contrario, esta forma de acceder a las experiencias del mundo implica una actitud reflexiva sobre la realidad, en otras palabras, en un

⁶ En el capítulo II se realizó un rastreo histórico y sociológico del campesinado colombiano. Esto con la idea de tener presente las teorizaciones que ha recibido este grupo poblacional desde las diferentes perspectivas sociales, a su vez ampliar el horizonte de comprensión del lector. Ahora bien, este paso metodológico permite realizar la *epojé* fenomenológica al colocar a los campesinos entre paréntesis de dichos dichos discursos.

cambio de la mirada sobre el mundo de la vida. Aquí es importante recordar la idea de asombro sobre el mundo de la vida porque esto permite ver en lo ordinario algo extraordinario.

Un volver al mundo de la vida para acceder a las experiencias en la forma cómo son vividas antes del ejercicio de conceptualización al que la cultura lleva con el paso del tiempo.

Para esta investigación se asumirá el enfoque epojé-reducción vivencial: la concreción. Ya que este enfoque pretende explicar el sentido concreto de lo vivido. En este ejercicio fenomenológico — como lo explica Manen— se pretende se suspenden las abstracciones a favor de las facticidades vivenciales concretas.

En términos existenciales, podemos decir que la vivencia es dónde y cómo estamos en el tiempo y el lugar en cuanto tiempo y lugar; la vivencia también es cómo estamos corporal y relacionalmente en el mundo como seres encarnados y relacionales. Estamos interesados fenomenológicamente en el *ti estin*, en el qué acerca de dónde y cómo estamos en el mundo. Entonces, ¿qué es una vivencia? La vivencia es el nombre para lo que se presenta directamente; la vivencia es lo que se presenta inmediatamente, sin mediación de otro pensamiento, imagen o lenguaje. (Manen, pág. 256, 2016)

Este enfoque es útil para esta investigación, ya que permite pensar el mundo de la vida cotidiana del campesino en términos existenciales. Acercarse a la experiencia del territorio que habita y las formas de sentido que le da a su entorno a partir de sus experiencias.

Si el recorrido que se ha dado hasta el momento — agobiante y casi innecesario— busca retratar esas experiencias del mundo de la vida campesino, surge una pregunta: ¿cómo hacerlo?

Es necesario resaltar que en este punto —siguiendo las reflexiones de Manen— no hay que olvidar como la escritura fenomenológica de las vivencia roza lo poético. Se utiliza el término rozar, porque si bien la descripción fenomenológica no implica un versificar, si implica tratamiento del lenguaje que acerque a imágenes que permitan comprender el mundo de la vida. En términos de Manen: “Poetizar es pensar en la experiencia original y, por ende, hablar en un

sentido más original” (Manen, pág. 274, 2016). Esta idea hace que la apuesta práctica de Manen adquiera una dimensión estética en torno al tratamiento y escritura de las descripciones fenomenológicas.

El análisis de las experiencias —relatos empíricos— se escinde de su naturaleza fáctica cuando pasa por el análisis fenomenológico. Esto en tanto que no importa su comprobación empírica sino su constitución de validez en tanto permite acercarse a una vivencia originaria. Esta idea de Manen permite repensar y dar su justo valor a las anécdotas a las cuales referiremos más adelante.

Cualquier lector de fenomenología podrá notar que, en algún sentido, cada autor suele partir de anécdotas que luego sirven para revelar una estructura, una idea, una vivencia originaria. Para este caso específico, Manen entiende que las anécdotas son parte de lo cotidiano —mundo de la vida—. Podría pensarse que estas son un registro inconsciente del mundo de la vida. Inconsciente no en el sentido psicoanalítico, sino en un registro no-intencional vivencial, es decir, las anécdotas recogen esas experiencias del mundo de la vida sin tematizar que de manera verbalizada comparten los individuos.

No resulta extraño que una de las características de la anécdota, como lo expresa Manen, sea que: “Una anécdota comienza cerca del momento central de una vivencia” (Manen, pág. 287, 2016). En esta proximidad a la evidencia vivida su importancia, ya que la anécdota es una puerta de entrada a esas vivencias originarias o estructuras o ideas que pretende rastrear la fenomenología.

De ahí que Manen no ahorre esfuerzos en describir cuál es el tratamiento más adecuado para editar las anécdotas.

Editar (reescribir) una narración prometedora en una anécdota vívida borrando material irrelevante o redundante y reteniendo el material importante para el tema (Advertencia: no sobrescriba, cambie o distorsione el texto).

Si es posible, revise o consulte con la fuente (por ejemplo, el entrevistado o el autor) de la narración para determinar la validez icónica (pero no confunda validez icónica con validez empírica o factual). Pregunte: ¿Esta anécdota muestra cómo es o fue un aspecto de tu vivencia?

• Después, refuerce y refine (edite) la anécdota de acuerdo con el fenómeno y su tema. Pregunte: “¿Esta anécdota muestra cómo es o fue un aspecto significativo de esta vivencia? No olvide que la buena escritura casi siempre perfecciona el texto mediante la re-escritura. (Manen, pág. 290, 2016)

Todo esto para demostrar que la anécdota es un ejemplo al interior de la fenomenología. Esto con la particularidad de entender que cada anécdota acerca esas experiencias vivenciales que en un primer momento se presentan difusas o poco claras para de esta manera ser explicitadas. La anécdota toma lo singular y lo convierte en un momento o punto de fuga de la reflexión. De ahí que Manen siempre esté receloso con la noción de ejemplo fenomenológico y por ese motivo, recalca que el ejemplo fenomenológico se basa en la singularidad, de ahí su naturaleza enigmática y contradictoria.

Otro paso importante para realizar y poder acceder a estas experiencias fenomenológicas es la pregunta adecuada. Ahora bien, esta pregunta tiene que permitir acercarse al fenómeno singular, al mismo tiempo que permite ver en lo ordinario a extraordinario. Aclara Mannen:

“Una pregunta fenomenológica no pretende generalizaciones empíricas o descriptivas; no formula una ley científica social de cómo algunas cosas o personas se comportan en determinadas circunstancias, no prueba una hipótesis; no pregunta por opiniones (...)” (Manen, pág. 341, 2016)

Un tercer paso radica en el hecho de explicitar los registros vivenciales. Esta idea no puede confundirse con opiniones, hipótesis o leyes que sirvan para entender un fenómeno.

Manen plantea varias estructuras existenciales que permiten comprender las experiencias vivenciales. De las cuales, para este análisis utilizaremos algunas:

A.1 Relacionalidad-El yo-Otros vividos.

Este aspecto —resalta Manen— tiene que ver en la forma cómo se relacionan el objeto de estudio con la comunidad, entendida como esos otros con los que comparte un espacio en común. Este existencial implica la forma relacional al entorno de las personas y aquellas otredades que lo componen. Este aspecto está también ligado a una faceta intersubjetiva de la constitución del yo en relación a su entorno. De ahí que este existencial sea puesto en relación a su vez con las reflexiones acerca de la intersubjetividad fenomenológica (Aristizábal, 2019).

En el caso concreto del análisis fenomenológico sobre los campesinos de Belén de Umbría, implica pensar la forma en que estos campesinos se relacionan con los otros y su comunidad, como ya se ha mostrado en el segundo capítulo en los procesos de organización comunitaria, lo que nos ayuda a comprender algunas visiones de la comunidad.

Algunas preguntas fenomenológicas:

- ¿Cómo es la relación con los otros campesinos en el territorio (mundo de la vida)?
- ¿Cómo evoca los prejuicios que se dan en su comunidad entre las personas?

A2. Corporalidad-El cuerpo vivido

La forma en que se relaciona el cuerpo con el fenómeno de estudio, porque como se ha visto a través de las reflexiones de Husserl, Sartre, Ponty, entre otros. El cuerpo no está separado de la conciencia que fluye; se es un cuerpo que vivencia el mundo de acuerdo a su espacio y entorno.

La importancia del cuerpo remite a los entornos rurales a dos facetas que podrían alimentar y acercar las reflexiones alrededor del mundo de la vida: la enfermedad y la forma cómo el cuerpo vivencia el campo, lo habita lo sufre o padece.

De ahí que las preguntas que orienten este existenciario son:

- ¿Cómo ha vivido su cuerpo la relación con el campo y la tierra (mundo de la vida)?
- ¿Cómo las enfermedades han marcado su relación con la tierra y el campo (mundo de la vida)?

A3. Espacialidad- Espacio vivido.

El espacio en que se sitúan los individuos es una característica central del análisis fenomenológico, ya que este es un factor crucial en la forma en que se desenvuelven. Es importante, recordar las reflexiones de esa tradición de fenomenólogos (Heidegger, Husserl, Bachelard) que toman distancia de una mirada del espacio desde una perspectiva cartesiana matemática, es decir, como un lugar donde se ubican los objetos. Bajo esa lógica el espacio puede ser matematizado y medido, desde un óptica objetiva donde el sujeto no interviene en dicho análisis.

Por el contrario, el espacio es un lugar lleno de sentido y relaciones que adquiere múltiples significados y vivencias. De ahí que la mirada fenomenológica sobre el campo y la vida rural no se centre en factores numéricos (necesarios pero no suficientes), sino que ahonde en las relaciones y la mirada que tienen los sujetos sobre su lugar.

De ahí que las preguntas sean:

¿De qué forma experimenta o vive su relación con el campo (mundo de la vida)?, ¿Qué recuerdos emergen alrededor de su vida en el campo?

b) Entrevistas fenomenológicas.

¿Cómo acceder a la vivencia del otro? De alguna manera esta pregunta circunda las reflexiones de Manen al conceptualizar alrededor de la entrevista y definir esta como el medio para recoger material vivencial (Manen, pág. 360, 2016). Si bien es cierto que no es posible pensar que una persona en un primer momento puede decir una vivencia de manera precisa, Manen establece algunas pautas para acceder a dicho material. Primero el tener claro

cuál es la intención de la entrevista fenomenológica y a partir de esa idea buscar experiencias particulares del entrevistado.

Es fácil caer en conversaciones abstractas que terminan por conducir la entrevista a ideas generales que borran las particularidades y experiencias del sujeto. Por eso el entrevistador debe evitar caer en dichas abstracciones y fijarse en lo particular — que puede ser entendido como otra forma de lo vivencial—.

Doña Floralba. Vereda el Tigre.

Mi nombre es Floralba Grajales Sánchez, tengo 52 años. Yo no he tenido nunca problemas con ningún vecino, siempre se está ayudando, como tratando de colaborar. También la comunidad es muy solidaria. En ese sentido siempre la Junta ha trabajado y ha mantenido ahí esos fonditos, los recursos. Siempre se ha dicho que ante todo que alguna persona tenga una calamidad o estén enfermas y no tienen con que comprar, el sustento y les han colaborado desde la Junta o los vecinos.

Un caso fue con doña Luz Dari, en un invierno la casa se le fue a pedazos, y mira que la gente estuvo muy activa. También recuerdo la otra vez que una persona adulta estuvo muy enferma. Recuerdo en particular un señor que era como de Mistrató. Él, por circunstancias de la vida, no sé por qué llegó ese señor por acá y le dieron allí más abajo una piecita para vivir y, entonces, lo que hacíamos la comunidad era que les dábamos las comidas; por ejemplo, yo, en particular, siempre le decía no vaya aguantar hambre vengase y acá yo le doy el almuerzo, la comida y cuando no le daba yo, le daba mi Isabel. El ya tenía más de 80 años, *pero no era capaz de trabajar*. No tenía familia, pero nosotros tratamos de estar ahí.

Si lo pienso, ahora hablando de ese viejito, hay trabajadores muy adultos acá en el campo que, según ellos, no tienen familia. Están solos. Yo le digo a mi esposo que es muy

difícil que les llegue una enfermedad y no tengan a quien recurrir o a donde irse. Qué es lo que uno hace por ellos en la finca y voltea con ellos, pero usted sabe que no es lo mismo tener familia. Gilbert, el que cuida y ama a los perros, dice que no tiene a nadie. El campo es muy solitario para algunas personas.

Otra cosa de acá es que el trabajo de la mujer es poco valorado. Porque a uno le toca en las fincas trabajar duro muy duro. Yo pienso que las fincas funcionan porque, pues porque uno de mujer está ahí pendiente de los de los trabajadores y de la comida y todo eso. Pero no hay remuneración. A los únicos que se les paga es a los que recogen el café. Es muy duro trabajar de sol a sol en la finca y no ser tenida en cuenta sin ningún salario. Es muy duro, y triste.

El campo tiene muchas cosas lindas, otras no tanto. Yo le digo a Laura —mi hija— que es la que se mantiene ahorita conmigo que su papá es un guapo, porque yo lo veo salir cuando tiene que garitear. Él sale con una cantidad de cosas de ahí para abajo y, fuera de eso, con un bordón. Él tiene ese problema en la pierna, toda una vida trabajando en esta montaña, de aquí para allá, con bultos de café, racimos de plátano; el cuerpo se acaba. El campo es muy duro para los viejos y enfermos. El problema es que ahora los trabajadores están viejos, no hay jóvenes, ¿quién va a trabajar en el campo en unos años?

Además, uno se dedica tanto a vivir en el campo que no tiene tiempo para compartir en familia. Uno siempre está con la responsabilidad de no dejar sola las fincas. Hace falta ese espacio para compartir en familia. Yo le decía a Jairo que uno se convierte en el trabajador de día y el vigilante de noche, porque si usted deja la finca sola ya es responsabilidad suya lo que pase, si se roban algo. No hay tiempo libre, todo es un trabajo en la tierra. Hace mucha falta en el campo ese espacio de compartir en familia y esos espacios de tiempo libre. La tierra es muy agradecida, tiene cosas buenas, pero todo está enfocado a ella. Uno se cansa. Uno quiere mucho el campo, pero se necesita a veces de un respiro.

Otra cosa es la seguridad. Con los paramilitares la seguridad fue difícil, porque ellos se hacían en los patios de las casas. Todo era muy intranquilo, uno no podía decir ni hacer mucho. Más porque esa gente se la pasaba para arriba y para abajo. Nosotros nos encerramos y yo me ponía a llorar. Yo le decía a Jairo —mi esposo— que me iba a morir de los nervios porque uno cerraba las puertas, y usted los sentía en el corredor; además del sonido de esas armas traqueaban, ¡ay no!, ¡qué pereza! Y usted levantarse por la mañana y ver ese gentío ahí, ocupándole el lavadero y el patio, entonces, usted no sabía qué hacer. De ese tiempo quedaron muchas fosas arriba en la cancha, donde vive Isabel.

Un caso en específico de un niño que señaló un viejito de que lo iba a violar. A las cinco de la tarde bajaron por el viejito que estaba picando caña. Un señor como de ochenta años y pasaron con él por la carretera amarrado, por ahí a las seis se escucharon los tiros, allá más arriba. El cuerpo del viejo nunca lo encontraron, lo desaparecieron y a la señora que era como la esposa le tocó irse. Lo que da rabia es que después el niño dijo: “¡Ah!, ¡no! Ese no, era otro”.

Otro hecho que me dejó asustada, fue cuando estaba soltera. Llegó otro señor, estábamos todos de mi abuela. Estábamos viendo televisión como a las 8:00 de la noche cuando llegaron por ahí 6 hombres en una camioneta diciendo que eran policías. “Me hacen el favor y salen todos para afuera” — nos dijeron— y cómo le parece que habíamos por ahí trece personas, sin contar con papito y mamita que ya eran personas de edad avanzada. Esos tipos nos van pidiendo que nos hagamos en fila, y de una nos acusan de ser colaboradores de la guerrilla.

Y cómo le ve que nos hicieron en fila a todos y nos trajeron por esta carretera para arriba ya sólo dejaron a mamita y a papito que quedaron para morir. Nos hicieron sentar todos en ese muro y eran preguntándonos: “qué si nosotros habíamos visto la guerrilla, qué a dónde las teníamos escondidos. Buscaban en la cocina como si los guerrilleros estuvieran

metidos en las ollas. Ahí nos dejaron por ahí hasta la una o dos de la mañana sentados. Luego nos teníamos que ir con ellos para mostrarles donde tenían el campamento. Como a las dos de la mañana cuando no encontraron nada nos mandaron para las casas más asustados. Yo pensé que si fueran tan machos se metían al monte a buscarlos, pero vienen a meterle miedo a la gente.

Ahora todo está más tranquilo, la vereda es muy calmada, el campo tiene cosas muy buenas, otras no tanto.

Descripción fenomenológica:

El yo, el cuerpo, el otro, la comunidad son ideas que se filtran alrededor del relato anterior. La relación que crea la comunidad campesina es de solidaridad ante el otro, que no tiene pasado -que lo niega y prefiere no enunciarlo-, porque le es cruel y decepcionante. El otro que camina por los senderos y surcos es un cuerpo viejo, un cuerpo labrado por el tiempo, que es de igual forma consumido por la tierra. Un cuerpo lanzado sobre la tierra para trabajarla, cultivarla y enterrarse en ella. Un cuerpo que se logra salvar —en ocasiones— por otros que al igual que él son devorados por la tierra.

¿Por qué ese otro prefiere no mentar su pasado? El desprecio parece ser el sino de algunos hombres que han dedicado su vida a la tierra. Como si el trabajo, allí poco a poco los despojará de los lazos con los otros. Unos otros que emigran a la urbe para olvidarse del pasado. No solo del pasado, para olvidar a los hombres que alguna vez fueron sus hermanos, padres o amigos. Así este cuerpo, solo tiene a los que comparten con él la rutina del trabajo diario de sol a sol.

Quizá lo único que salva al campesino es el otro, porque la tierra — ese punto estable desde donde se puede iniciar el trayecto, en ocasiones, suele ser una madre cruel con algunos de sus hijos. La comunidad salva a través de una figura imaginaria como lo es la Junta de Acción, una idea, una ilusión política local que teje lazos y permite, a pesar de las distancias, unir a aquellos que caminan por los cafetales. Los otros, la comunidad son aquellos que pueden ofrecer un pequeño nicho que resguarde de la adversidad propia del campo. Techo y pan, ofrecen como la promesa de hermandad de una comunidad huérfana.

Si esta comunidad está aislada o no se siente reconocida por la urbe, al interior de ella, como un ejercicio contrario, se puede percibir, a pesar de las dificultades y carencias, como la solidaridad permite construir un tejido social.

“El campo se está quedando viejo” los cuerpos que trabajan la tierra son cuerpos desgastados, en muchos casos enfermos. La paradoja del trabajo del campo es que se vale de una mano de obra gastada por el tiempo. Mano de obra vieja y enferma que trabaja la tierra para sobrevivir. Pero al mismo tiempo, aquellos que sobreviven en el campo son los que dan de comer a los habitantes de las urbes. La urbe como espacio de lo vital, de lo sano, lo joven; el campo es el espacio del trabajo, del paso del tiempo y la enfermedad.

Aquellos cuerpos enfermos trabajan la tierra en silencio. Toman los frutos que da la tierra y vuelven sobre ella como el hijo que va en búsqueda de su madre. Ella le entrega el fruto del trabajo y el esfuerzo, ellos — esos cuerpos que son otros frutos atravesados por el tiempo— le entregan la vida.

Las mujeres, al igual que la tierra, dan el alimento que mueve a los cuerpos que trabajan en el campo. Sin embargo, estas son ubicadas en un espacio específico, encerradas de la zona rural, en la finca. El trabajo que realizan no termina por ser reconocido, pero este —por extraño

que parezca— termina por ser fundamental para que este funcione. La mujer habita la casa campesina, viven en ella para que el trabajo funcione.

Isabel bonilla rojas. Líder comunitaria de la vereda El Tigre

Desde 1981 vivo en la vereda El Tigre. Creo que vivir acá tiene cosas buenas, como por ejemplo, siento mucho amor por todo lo que veo y analizo. Además, desde acá se tiene el espacio para contemplar todo, desde lo más pequeño.

Aquí en el campo he sido como una líder para mi comunidad. Ayudé a organizar el programa del Adulto Mayor — que yo fui su fundadora—, además de ayudar con el Comité de Salud y ser manipuladora de alimentos en la escuela. Yo empecé a organizar por el “empuje” del doctor Holmes y un alcalde. Porque ellos veían que yo era una líder de la vereda.

Vivir en el campo es muy difícil, ya que siempre se está como en el abandono. Nada más mire y vea esas carreteras. Algo que me pone muy triste es ver cómo las Juntas de Acción Comunal están muy abandonadas, pero eso es por culpa de nosotros que vamos pa’ donde nos diga la gente. El presidente de la junta es muy importante. Son como el alcalde en la vereda.

Con la profesora Patricia Guerrero, trabajamos con posprimaria y con el Comité de Cafeteros, para hacer un germinador de café. Entonces yo le ayudaba a los niños. Pero también teníamos el proyecto de hacer una capilla. Ya hasta había conseguido un terreno, pero por los chismes nos hicieron quitar el apoyo, tanto para la capilla como para el germinador. Eso de los chismes es muy berraco, no dejan progresar a la gente ni a la vereda. Hubo una señora que empezó a decir que eso que estábamos haciendo era para yo ganar plata. Eso me afectó mucho e impidió que se hicieran muchas cosas. Eso es duro.

Aunque por acá hubo unos tiempos muy duros que fue cuando se enfrentó el ejército con un grupo guerrillero. Me acuerdo, incluso, que una vez yo estaba en la cocina de la escuela

y sentí un ruido, pensé que era un vecino. Yo lo llamaba y resulta que no decía nada. Cuando al final, salió un tipo de las sombras. Cuando él salió me dio mucho miedo porque yo estaba sola. Ese tipo me miró, me dijo que no fuera a dar mucha “lora” y se fue.

Por acá se encontraban paramilitares, guerrilla y ejército. Más por acá, en esta cancha que está al lado de la casa, era un lugar bueno para que ellos acamparan y nadie los viera, porque a esto lo rodeaba mucho monte. Entonces era perfecto para que ellos se hicieran. Una vez mi hija vio que los paras venían con un costal cargado entre varios. Ellos le dijeron que eran unos bultos de plátano, pero luego nos dimos cuenta que eran los cuerpos de dos muchachos que habían matado.

Luego, otro día hubo un enfrentamiento entre la guerrilla y el ejército. Lo duro fue que el ejército hizo acá en el barranco de la casa y nosotros muertos del miedo. No teníamos para donde correr, ni para donde ir. Le dije a los niños que se metieran debajo de la cama y yo y mi esposo también nos metimos de bajo. Esperando que no pasara nada malo, pero si sentían las balas por todas partes. Eso fue horrible. Ese día le mataron al ejército dos soldados.

A los días aparecieron golpeando la puerta. Mi esposo estaba en calzoncillos y le tocó salir así, muerto del miedo. Pensaron que nosotros éramos unos guerrilleros, pero nosotros no teníamos nada que ver con ninguno de ellos. Eso fue muy duro porque los niños eran muy pequeños y no teníamos para donde irnos por ese motivo tenías que aguantar y esperar.

Esa época fue muy dura. A ese grupo guerrillero que se estaba formando luego nos dimos cuenta que pego pa'l Chocó, porque por acá les alcanzaron a matar a varios pelados. Lo cierto es que en esa época las personas teníamos mucho miedo de hacer cualquier cosa.

Hoy todo está más tranquilo, pero en esa época uno no se sentía seguro ni en la propia casa.

Descripción fenomenológica:

La exploración de la dimensión comunitaria, es decir, la forma como se relacionan el yo con los otros es patente. El campesino — en este caso una mujer campesina— teje relaciones con los otros a partir de instituciones fundamentales para el territorio. La Junta de Acción Comunal en relación con el Comité de Cafeteros y la institución educativa permiten habitar un territorio le dan forma. Quizá una lectura plana de la forma en que se relacionan los seres humanos da por sentado que este tipo de relaciones se dan de manera armónica, sin embargo, como lo muestra esta entrevista, la relación con el otro está mediada por el rumor.

¿Qué implicaciones tiene el rumor en la forma como el campesino habita el territorio?

El rumor — chisme— se construye como una imagen falsa del otro, una ruptura en los procesos intersubjetivos que busca, en parte, negar a una subjetividad. Esto, incluso a costa del mismo proceso colectivo o comunitario. Podría pensarse que es un acto inconsciente y de envidia, pero es posible pensar el chisme, como un acto de mala fe⁷ que está ligado a la experiencia necesaria de habitar un espacio con otros sujetos, otras conciencias.

El relato subterráneo que se construye sobre el otro, aquel relato que es una expresión de desconfianza, donde el otro ya no es el cuerpo con el que se encuentra en el campo, si no que es el cuerpo que se desea expulsar. Se devora a través de las palabras, de la información imprecisa que distorsiona al cuerpo que trabaja en la vereda. El rumor, rompe el tejido social, se enfrasca en las lógicas de las diferencias, marca.

⁷ Sartre desarrolla la idea de mala fe en el libro *El ser y la nada*. Allí muestra cómo la mala fe es una estructura de la conciencia que se desenvuelve en el entramado de afrontar la libertad y la angustia que está genera. La mala fe implica la capacidad de ocultarse de la conciencia, es decir, no es transparente, puede tomar diferentes modos de ser. Entonces la mala fe, más que un error de la conciencia es un modo de ser de la misma

El sujeto campesino está expuesto al rumor, el chisme. En un terreno donde lo comunitario puede ser una clave para sobrevivir, el chisme adquiere relevancia ya que permite pensar como los lazos intersubjetivos no se dan de manera armónica, ideal. Por el contrario, aquello que dice el otro afecta la imagen del campesino, la moldea e, incluso, le puede costar la vida.

La entrevista fenomenológica también permite rastrear una relación con el espacio marcada por el conflicto. El territorio pasa de ser un espacio donde se puede cultivar la tierra a convertirse en un campo de batalla. Las dinámicas del conflicto alteran las imágenes del otro, ya que este pasa a ser una sombra, como el caso del guerrillero.

Los otros — soldados o guerrilleros— están en el territorio campesino estableciendo relaciones binarias con el entorno. Cada uno de los bandos asume que los campesinos o están con ellos o son parte del bando enemigo. En ese orden de ideas, la forma en que se construyen las relaciones intersubjetivas están mediadas por el temor y la violencia.

Más cuando el espacio que se habita se convierte en un campo de batalla. El territorio que es vivido como un espacio para la siembra muta en trinchera y los campesinos no están seguros ni siquiera en su propia casa. De esta manera están a merced de las balas y las falsas ideas que se construyen alrededor de ellos.

Los cuerpos de los campesinos mutan por la guerra. Unos y otros embisten a los campesinos con los uniformes de los adversarios, en medio de la guerra, dependiendo de las miradas, un campesino puede llegar a ser un guerrillero o un paraco o un militar. La guerra desdibuja al campesino, lo convierte en otro, en víctima.

Conclusiones

El ejercicio de investigación de esta tesis buscó romper la idea de que los estudios en filosofía son un ejercicio netamente teórico. Por el contrario, la fenomenología es una disciplina de alto valor para el quehacer filosófico en tanto que permite repensar los fenómenos cotidianos, es decir, las múltiples realidades que se pueden abrir al posar la mirada sobre el mundo de la vida.

Así pues, la fenomenología práctica se configura como un elemento necesario para las nuevas investigaciones de carácter social. Ya que, a partir de todo su aparataje epistemológico ofrece herramientas importantes para comprender los fenómenos sociales, como en este caso, el mundo de la vida del campesinado.

El concepto de mundo de la vida teorizado por Husserl se convierte en un eje central para pensar las relaciones sociales. Ya que permite pensar las formas en que los individuos actúan en actitud natural, sin teorizar, en su cotidianidad. Es esta cotidianidad donde se pueden extraer vivencias fundamentales para comprender un fenómeno. Algo importante de la teorización llevada a cabo por Schutz radica en que permite pensar a sujetos normales, anodinos, como fuentes de vivencias que pueden aportar al conocimiento del ser humano.

En lo que respecta al campesinado, como fenómeno de estudio, la lectura que se desprende de esta descripción fenomenológica radica en que rompe los procesos tanto de idealización como de saturación conceptual. El primer punto, se da con esa idealización sobre los campesinos como sujetos buenos en sí mismos que trabajan la tierra y que viven una vida tranquila. Esta mirada borra de lleno a los individuos y olvida las contradicciones internas que tienen estos sujetos, que pueden construir lazos comunitarios importantes o destruirlos por medio de los rumores. La fenomenología permite ver al campesinado a los ojos, escucharlo y dejarlo ser.

El segundo punto se piensa en la continua producción de estudios desde diferentes disciplinas que piensan al campesinado, (algo necesario, sin lugar a dudas). Sin embargo, el proceso descriptivo de la fenomenología al utilizar la epojé, permite hacer por un instante a un lado los estudios para escuchar al fenómeno. Ir a las cosas mismas, parafraseando el lema fenomenológico para entender sus formas de ser y sus estructuras en el mundo.

Un elemento importante que se puede ver de esta descripción fenomenológica es como la tierra, el eje desde donde se piensa al campesino. Puede tener una mirada complementaria, porque si bien es cierto que es la fuente proveedora de recursos y alimentos. También, puede convertirse, debido a las relaciones que establecen los individuos en una tumba, es decir, un lugar en el que los campesinos son enterrados vivos debido a las relaciones de desprecio que viven. Entonces la tierra no es simplemente el arca originaria — parafraseando a Husserl— es también el espacio que consume a los campesinos. Una relación contradictoria donde los sujetos viven y mueren.

A su vez, la guerra en los territorios desdibuja al campesino. Las relaciones sociales se rompen y este pasa — sin querer— a ser un actor más del conflicto. Esto implica que los espacios (la casa campesina, el territorio, las trochas y cultivos) pasan a ser lugares inseguros donde no es posible transitar con calma. El otro, esas relaciones intersubjetivas, quedan en suspenso y pasa a ser una amenaza.

En otras palabras, esta tesis busca acercar los saberes de la filosofía a los territorios y personas que, tradicionalmente, han sido excluidos. Crear un puente entre el mundo de la vida y la academia.

Ahora bien, un espacio que deja abierta esta investigación para futuras tesis de investigación es la relación que se abre entre fenomenología y crónica (periodismo narrativo).

Ya que en el ejercicio de describir, entrevistar, tomar apuntes para la construcción de los textos se pudo observar un puente entre la fenomenología y la crónica.

Esto está pensado desde las palabras de Ryszard Kapuscinski que dice: “El verdadero periodismo es intencional, a saber: aquel que se fija un objetivo y que intenta provocar algún tipo de cambio” (Kapuscinski, pág. 38, 2018). En este punto rompe con la idea de un periodismo objetivo, todo aquel que pretenda describir (narrar) está mediado por unas intenciones que lo ponen en relación con el fenómeno que mira. No es posible pensar estos fenómenos descriptivos despojados de las intencionalidades de periodistas o investigadores. La fenomenología puede entregar herramientas importantes para llevar a cabo no solo descripciones académicas, sino también descripciones que puedan llegar a un mayor público a través de reportajes o crónicas.

Para finalizar, el objetivo de esta tesis fue posar la mirada sobre un segmento de la población que ha sido excluido de muchas esferas del mundo social. Adentrarse en el mundo de la vida campesina, describirlo, pensarlo, es una forma parcial de redimir y evitar que caiga en el olvido.

Anexos

- a) La casa campesina en el eje cafetero como símbolo de la colonización antioqueña.

Hoy, cuando el afuera, las calles y el mundo se convierten en una amenaza por la presencia de un virus, pensar, soñar y habitar la casa se hace indispensable. Comprender que al abrir la puerta de nuestro hogar nos situamos en las márgenes de un microcosmos habitado por símbolos y sentidos que se mueven entre las habitaciones, los muebles, el cuarto del reblujo, el comedor, para comprender que el espacio se convierte en lenguaje y ya dejamos de estar en la casa para ser la casa en que moramos.

Esta es la sensación que se tiene al leer el libro *Qué es ser antioqueño* del escritor Pedro Adrián Zuluaga; ya no se puede mirar con indiferencia esos espacios cotidianos porque son una proyección de la cultura y las tradiciones. Leer la casa antioqueña permite tener una dimensión amplia de los matices que alberga, dimensionar que no es homogénea, que fue construida a partir de retazos, que algunas puertas quedan flojas, que hay ventanas abiertas desde donde se puede saltar y que esa misma casa puede dar cabida a algún arrimado que lo necesite.

Para hacer al recorrido por la casa antioqueña y poder disfrutar de un tinto en la sala es preciso dejar atrás esa mirada cartesiana del espacio, donde solo se ven metros cuadrados y puntos en un espacio vacío. Urge adoptar una mirada fenomenológica, al igual que Gastón Bachelard en su poética del espacio, ya que: “Nuestra alma es una morada. Y al acordarnos de ‘las casas’, de los ‘cuartos’, aprendemos a ‘morar’ en nosotros mismos”. Expectantes ante este microcosmos, vemos como los utensilios son proyecciones de nuestro ser, los cajones guardan la memoria de una historia que necesita del espacio para ubicarse, ya que el tiempo es efímero, como el humo de un cigarrillo se desvanece ante nuestra mirada.

Si para Bachelard nuestro inconsciente se halla en el sótano y guardilla es una conexión con el universo. Podría pensarse que en la casa antioqueña el cuarto del reblujo –residencia del poeta, como destaca Zuluaga– están amontonados todos los recuerdos del pasado. Un cuarto que las visitas no pueden ver porque nuestra historia está patas arriba, allá solo mantiene el loco de la familia, leyendo y perdiendo el tiempo entre cajas y libros.

Limpiar y organizar el cuarto del reblujo (pasado) es una tarea que cuesta porque hay demasiado polvo y cajas llenas de recuerdo que se acumulan unas sobre otras. A su vez, en el patio de esta casa nuestra existencia se hace consciente de esa relación vertical con el universo

al alzar la vista, nosotros acá, anclados a la tierra con las ideas, las empresas, la búsqueda de sentido, las palabras; allá arriba, las estrellas, el universo y el silencio.

Al entrar a la sala de la casa antioqueña, junto al cuadro del Sagrado Corazón de Jesús, se puede notar como esta casa es un lugar ambivalente entre la quietud y el movimiento. “A veces la casa es apenas un reposo entre viajes, pues la necesidad de moverse del antioqueño es tan pertinaz como la de establecerse o echar raíces. Entonces la casa se vende y se transa, pero se mantiene como idea. El antioqueño compra y vende casas con compulsión; se obstina en no establecerse en lo establecido como si la casa, en todo caso, no pudiera contenerlo.” Este toponálisis que emprende Pedro Adrián logra hallar grietas en esa idea homogénea de la cultura antioqueña. La primera de ellas muestra como el ethos antioqueño se mueve entre esa idea de echar raíces o emprender una aventura colonizadora.

La casa permite contemplar el mundo, ver desde la ventana como todo se mueve y gira alrededor, al echar raíces se tiene el deseo latente de querer tumbar la casa o abandonarla, porque asentarse es una forma de morir. La contraparte andariega tampoco está exenta de contradicción, porque todo viajero quiere volver al primer amor, como diría Gardel, así sea para tomar un corto descanso y volver a partir. La casa, entonces, es el punto de fuga para el antioqueño que cavila entre marcharse o quedarse en un solo lugar.

No cabe duda que al construir la casa es preciso nombrarla, demarcar los límites, esta es la consigna de todo grupo social para crear una identidad; sin embargo, todo proyecto de unidad suele tener rendijas por donde entra el agua y la luz. Detrás del proyecto antioqueño se filtran esos otros que no se reconocen en la austeridad y el trabajo férreo, aquellos que viven “a la enemiga” y que deben hacer otra casa o saltar por la ventana para poder resistir los valores dominantes de la cultura.

Pedro Adrián Zuluaga nos trae a colación la figura de León Zuleta, un personaje que se mueve entre los cuartos de la casa antioqueña, saliendo y entrando para redefinir los límites del deseo, lo interior y lo exterior desaparecen bajo la expresión “saltar por la ventana”. No basta con “salir del clóset” para liberarse de los dogmas frente al deseo y el cuerpo, es preciso atravesar corriendo las casas, esquivar a los tíos que llegan, pasar por un lado del perro que duerme, para llegar a la ventana de la sala que da la calle y de un salto cruzar el umbral de las tradiciones y llegar esa calle común a todos, para gritar a los cuatro vientos los mandatos que rigen nuestro cuerpo y que no aguantan ni un minuto más en el silencio.

Al fin de cuentas, al “salir de clóset” nombramos nuestro deseo en una esfera privada y silenciosa de la vida familiar. Nuestro cuerpo sigue sujeto a las miradas de desconfianza de los familiares que descreen de alguien que no entra en el canon de lo tradicional. “Al saltar por la ventana” trasladamos la discusión de los valores que recaen sobre la sexualidad a las calles, a la esfera pública donde puede ser pensada y hablada abiertamente sin el peso del dogma familiar. En la casa antioqueña entran y salen arrimados, gamines, homosexuales esos otros que reclaman un cuarto, un espacio para ser.

En ese ir y salir de la casa se reconfiguraron los valores tradicionales, la austeridad, el gasto, el narcotráfico, la violencia, armaron un barullo en la casa antioqueña que trajo un padre con aires de tirano a poner todo el orden y limpiar la casa. Pedro Adrián Zuluaga realiza lectura psicoanalítica dialogando con la escritora Carolina Sanín sobre la figura de Álvaro Uribe Vélez, como representación de la imagen del padre.

Uribe ante el asesinato y ausencia de su padre construye un discurso desde la venganza, erige un enemigo fantasmagórico que encarna la guerrilla y los otros, para ocultar esa culpa inconsciente ante la muerte de su progenitor. Ahora, él debe ocupar el puesto del padre y poner

todo en orden, cueste lo cueste, así ello implique edificar una casa a partir de la destrucción del otro y la negación de sí mismo.

Este padre que habla y delira, busca en cada rincón de la casa el fantasma de sus deseos inconscientes, todo objeto o habitante extraño (otros) es un potencial enemigo de la seguridad de la casa. La paradoja es que al querer maníaticamente dejar la casa limpia la destruye poco a poco.

Al final de esta travesía por la casa antioqueña podemos ver esas tejas rotas, el marco de la puerta desajustado, la ropa de algún familiar que está de paso, la foto de la oveja negra de familia que se ha ido, pero siempre vuelve; una casa que se mantiene como ideal de la cultura antioqueña y como punto de referencia para comprender esa Colombia ambigua que muchas veces termina por ser más una tumba que una casa para sus hijos.(Galeano Benjumea, 2020)



b) Registro fotográfico-fenomenológico sobre el campo.



LUMINA SPARGO®





Bibliografía.

- (2022, 14 de agosto). comisión intereclesial de justicia y paz.
<https://www.justiciaypazcolombia.com/masacre-de-san-jose-de-apartado/>
- Araméndez, C. S. (2002). *LOS CAMPESINOS IMAGINADOS*. Cuadernos TIERRA Y JUSTICIA NO. 6.
[https://www.academia.edu/31434761/Cuadernos TIERRA Y JUSTICIA NO 6 LOS CAMPESINOS IMAGINADOS](https://www.academia.edu/31434761/Cuadernos_TIERRA_Y_JUSTICIA_NO_6_LO_S_CAMPESINOS_IMAGINADOS)
- Aristizábal, Pedro Juan. (2019). *Intersubjetividad Fenomenológica y comunicación, análisis del mundo de la vida social y otros temas*. Editorial Aula de humanidades.
- Bejarano, J. A. (1983). *CAMPESINADO, LUCHAS AGRARIAS E HISTORIA SOCIAL: NOTAS PARA UN BALANCE HISTORIOGRAFICO*. *Anuario colombiano de historia social y de la cultura N.11*.
<https://revistas.unal.edu.co/index.php/achsc/issue/view/2925>
- Bolívar, J. G., & Palacio, O. V. (1990). *Belén de Umbría, antes y después de su fundación*. Editorial Gráficas Olímpica.
- Bolivar, J. G., & Palacio, O. V. (1990). *Belén de Umbría. Antes y después de su fundación*. Editorial Gráficas Olímpica.
- Borda, O. F. (2015). *Una sociología sentipensante para América Latina*. Siglo veintiuno editores.
- Comisión para el Esclarecimiento de la Verdad, la C. y. la N. R. (2022). *Hay futuro si hay verdad. Informe final. Colombia Adentro Relatos territoriales sobre el conflicto armado. Eje Cafetero*. <https://www.comisiondelaverdad.co/hay-futuro-si-hay-verda>
- Herrera, D. (1986). *Escritos sobre fenomenología*. Bogotá: Centro de enseñanza Desecolarizada.

- Herrera, D. (2010). *Husserl y el mundo de la vida*. FRANCISCANUM • VOLUMEN LII • N.o 153 • ENERO-JUNIO DE 2010.
- Dejusticia. / Güiza Gómez, Diana Isabel, Ana Jimena Bautista Revelo, Ana María Malagón Pérez, Rodrigo Uprimny Yepes. (2020). *La constitución campesina*. Editorial Dejusticia.
- Estrada, Marco. (2000) *Sociológica*, año 15, número 43, pp. 103-151
- Esquivel. (2021) *La ciencia moderna. Surgimiento y características*. <https://perio.unlp.edu.ar/catedras/esdcat2/wp-content/uploads/sites/21/2021/04/Esquivel-16-31-1.pdf>
- Francia Márquez. (2020), *Territorio*. Colección *Futuro en Tránsito*, Comisión de la verdad y la No repetición/ Rey Naranjo Editores.
- *Gabo periodista* (Vol. 1). (2012). Fundación para el periodismo iberoamericano.
- Harari, Y. N. (2014). *De animales a dioses*. DEBATE.
- Herrera Daniel. (2002) *La persona y el mundo de su experiencia, contribuciones para una ética fenomenológica*. Universidad de San Buenaventura.
- Herrera, Daniel.(2010). *Husserl y el mundo de la vida*, Universidad de San Buenaventura, .
- Honneth, A. (2011). *La sociedad del desprecio*. Editorial Trotta.
- Hoyos Vásquez, G. (1993). *El mundo de la vida como tema de la fenomenología*. *Universitas Philosophica*, 10(20). Recuperado a partir de <https://revistas.javeriana.edu.co/index.php/vniphilosophica/article/view/11749>
- Husserl, E. (1949). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Fondo de Cultura Económica, S.A. de C.V.
- Husserl, E. (1990). *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Barcelona: Editorial Crítica.

- Husserl, E. (1995) *Investigaciones lógicas (II)*, Buenos Aires. Altaya.
- Kapuscinski, R. (2018). *Los cínicos no sirve para este oficio sobre el buen periodismo*. Anagrama.
- Manen, van M. (2016). *FENOMENOLOGÍA DE LA PRÁCTICA. Métodos de donación de sentido en la investigación y la escritura fenomenológica*. Editorial Universidad del Cauca.
- Marciales, Luis. *Apuntes Filosóficos*. Volumen 25. Número 49/2016.
- Marx, K. (1989). *Las formaciones precapitalistas*. Fondo de Cultura Económica, S.A. de C.V.
- Mayo-agosto
- Montero Anzola, (2007) *universitas philosophica*, año 24, jun 2007, 48: 127- 147
- Ocampo, J. A. (2015). *Café, Industria y macroeconomía: Ensayos de historia económica colombiana*. Fondo de Cultura Económica, S.A. de C.V.
- Polisemia No. 17, 76 - 84. (2014) *El concepto de mundo de la vida (Lebenswelt) en la fenomenología de Daniel Herrera [...]*. Bogotá, ISSN: 1900-4648. Enero - junio -
- Realy, G., & Antiseri, D. (1988). *Historia del pensamiento filosófico y científico III*. Editorial Herder.
- Reeder, H. (2011). *La praxis fenomenológica*. San pablo.
- Ríos., A. M. (2018). *Don Armando Montaña Ríos. Historia oral de la acción colectiva del Guaviare 1970-2010*. Editorial Pontificia Universidad Javeriana.
- Salazar, J. B., & Giraldo., C. V. (2011). *Fantasma de Valdelomar. Narración, verdad y democracia*. <https://repository.javeriana.edu.co/handle/10554/1451>
- Sartre, J. P. (1993). *El ser y la nada: ensayo de ontología fenomenológica*. Altaya.
- Schutz, Alfred; Luckmann, Thomas. (2001) *Las estructuras del mundo de la vida*. Amorrortu editores

- Shelley, Mary. (2015) *Frankenstein o el prometeo moderno*. Penguin Editores, Colombia,.
- Suárez, A. (2002). *Modelo FMI. Economía colombiana 1990-2000*. Ediciones Aurora.
- Wasserman, Moisés; Pizano, Lariza; Pachón, Damian. (2020). *Incertidumbre*, Comisión para el esclarecimiento de la Verdad, la convivencia y la No repetición. Colombia.
- Zuleta, E. (2010). *Tres familias, tres culturas y otros ensayos*. Hombre Nuevo Editores.
- Zuleta, E. (2020). *Colombia: violencia, democracia y derechos humanos*. Ariel.

