

Oscar Andrés López Cortés\*

## De memoria nos llenan el olvido. Revisión histórico-cultural de la doctrina jurídico laboral

---

### RESUMEN

Este artículo pretende mostrar que en la construcción de nuestras instituciones jurídico-laborales hemos recurrido a fuentes diversas y extrañas a nuestras condiciones históricas, generando formas híbridas de cultura que no siempre son inteligibles para los analistas jurídicos, lo que a su vez produce contradicciones permanentes que hacen del estudio de la disciplina una constante lucha por entender por qué las normas laborales tienen tan bajo grado de aplicación. Para ello, realiza una crítica a la dogmática laboral colombiana mediante herramientas conceptuales provenientes de la historia y la antropología, con el fin de evidenciar las carencias de la dogmática enunciadas en la hipótesis.

**Palabras clave:** Derecho, trabajo, dogmática laboral, cultura, historia, narrativas.

### ABSTRACT

This article intends to show that in the construction of our legal-labor institutions we have taken up sources that are diverse and strange to our historical conditions, generating hybrid forms of culture that are not always intelligible for legal analysts. This produces permanent contradictions that make the study of the discipline a constant struggle to understand why labor norms have such a low level of application. For this reason, I engage in a critique of Colombian labor dogmatism using conceptual tools rooted in history and anthropology with the aim of making evident the weaknesses of the dogma articulated in my hypothesis.

**Keywords:** Law, labor, legal labor doctrine, culture, history, narratives.

---

\* Abogado de la Universidad Nacional, Especialista en Derecho del Trabajo, Magister en Derecho de la Universidad Nacional, Profesor del posgrado de Derecho del Trabajo y del posgrado en Instituciones Jurídicas de la Seguridad Social, Profesor de la Facultad de Psicología de la Universidad Javeriana, miembro del grupo COPAL. Grupo de Investigación adscrito a UNIJUS.

*No podremos olvidar cuánto amor subió por las escalinatas de Chichén Itzá. El dolor de una pasión perdida seguirá atropellando de alas los bosques de nuestros trópicos, mientras la entrega de otros días crecerá sobre las ruinas de Tulum, que se resiste a olvidarlo todo. Tendremos que amar el silencio mientras llenamos nuestras manos de piedra para que cada beso de ayer sea como Cobá, un monumento a la esperanza. Si pudiéramos volver a construir el amor, la risa se abriría como mazorcas anunciando nuevas primaveras. Entonces, la ciencia sólo habrá de servirnos para roturar la piel de otros días y fundar, sobre los ojos perdidos, nuevos universos.*

Hermes Tovar Pinzón, 1989

## INTRODUCCIÓN

**E**l título que he decidido ponerle a este artículo evoca el libro de Mario Benedetti “El olvido está lleno de memoria”, con la variante que ya el lector o la lectora habrán percibido, la cual apela deliberadamente a la polisemia que la misma oración provoca. Podemos tomar la palabra memoria como un sustantivo, un recuerdo que nos es puesto en lugar de algo perdido, en donde sólo hay olvido. O bien, podemos entender memoria como la acción misma de memorizar algo para llenar lo que creemos vacío.

Escoja usted, amable lector o lectora, la que más le parezca, a mi me da igual, y no porque subvalore su opinión, sino porque ambas interpretaciones reflejan lo que quiero decir en este artículo. La razón es simple: parto de creer que el olvido del derecho sobre lo que significa el trabajo en nuestras sociedades se produce porque ha copiado formas foráneas de trabajo que no se compadecen con nuestra realidad, pero también se produce porque en el ejercicio de imitar hemos simplemente memorizado una cantidad de definiciones y conceptos que reemplazan las experiencias de vida y que nos hacen confundir el ser con lo que es apenas un deber ser. Entonces, pongámonos serios y tratemos de replicar el ejercicio en uno y otro sentido para encontrar –aunque al final sólo resulte un desencuentro– si hemos llenado de memoria(s) nuestro olvido, o si éste se nos llenó “a punta” de memorizar todo aquello que creemos es trabajo en algunos libros de derecho laboral.

El lugar que ha tomado el trabajo en el mundo occidental es el de vínculo social por excelencia y factor predominante de construcción de la identidad individual. De acuerdo con Méda, a través del trabajo hemos desarrollado un sentimiento de pertenencia a la sociedad, el cual se basa en la reciprocidad de la necesidad. En la modernidad, en la medida que necesitamos de la sociedad y al tiempo que le somos útiles, reafirmamos la percepción del trabajo como vínculo social (Méda, 1998, 21). Esta es la concepción predominante en la sociología del trabajo<sup>1</sup> y en los análisis teóricos que plantean el debate acerca de la posible crisis que afrontan las sociedades basadas en el trabajo.

Sin embargo, como sostiene Méda, es muy poco lo que sabemos acerca del trabajo. Su lugar en la política ha sido cooptado por los discursos técnicos de la economía; la relación trabajo-ocupación –que lleva inevitablemente a la pregunta de cómo generar más empleo– se ha convertido en el único interrogante relevante, aunque esto no es más que el producto de una serie de paradojas (Méda: 1998, 9-14). Como lo muestra Forrester, entre más tecnología y conocimiento produce la humanidad menos posibilidades de empleo ofrece el mercado<sup>2</sup>. Las oportunidades de trabajo digno son cada vez más reservadas para un grupo social exclusivo: aquel que cuenta con la mayor cantidad de capitales, tanto simbólico como económico, los cuales normalmente sólo son parte de las herramientas que el sistema de educación contribuye a reproducir entre unos pocos (Kweitel y Cerani: 2003, 203).

Como se puede observar en Europa, las promesas de la sociedad basada en el trabajo son cada vez más insostenibles, aunque ha habido periodos en los que crecimiento económico y bienestar social no han sido incompatibles. Otra cosa sucede en América. Con el fin de seguir de cerca la ruta del progreso y la civilización que han hecho posible el desarrollo europeo, nuestros países han imitado –generalmente por imposición del centro– el concepto de trabajo imperante en los países desarrollados, sin importar si éste corresponde o no a su propia realidad.

El derecho ha contribuido a eso. Tal como lo sugiere Ernesto Pinilla, la dependencia cultural de los pensadores colombianos del siglo XIX que siguieron de cerca las posturas de Bentham, Rosseau y otros, en combinación con las medidas que sobre la enseñanza de la disciplina jurídica impuso

<sup>1</sup> Para una mayor ilustración del debate con un marco teórico de perspectiva internacional y un análisis del caso interno se recomienda Uricoechea: 2002. Para una revisión de la literatura latinoamericana se sugiere Schvarstein: 2005; De la Garza: 2000. Este debate también ocupa a parte de la academia europea, ver Méda: 1998; Gorz: 1994.

<sup>2</sup> “Nuestras concepciones del trabajo y por consiguiente del desempleo en torno de las cuales se desarrolla (o se pretende desarrollar) la política se han vuelto ilusorias, y nuestras luchas motivadas por ellas son tan alucinantes como la pelea de Don Quijote con sus molinos de viento” Forrester: 1997, 9.

Santander mediante el decreto del 8 de noviembre de 1825, consolidaron una dependencia cultural que incidió profundamente en la producción de la normatividad positiva en Colombia (Pinilla: 1996, 98).

La mayoría de las instituciones laborales del sistema jurídico colombiano de origen e inspiración europea, describen normativamente la realidad del mundo industrial europeo, al tiempo que se construyen sobre los ideales de modernidad y desarrollo eurocéntricos que sólo encuentran significado en los países que cuentan con condiciones sociales y económicas acordes con la normatividad de su entorno. De esa forma, la doctrina desarrollada por los autores colombianos comenta las instituciones jurídicas del derecho laboral sin detenerse en el hecho de que se trata de unas instituciones que no necesariamente encuentran sustento en la realidad propia. La realidad colombiana, como en general puede ser la de los países ubicados en la periferia, es bastante diferente de la que ha caracterizado a los países europeos o de norte-América, de los cuales se han copiado muchas de las instituciones jurídicas.

Esta ruptura, que existe en la sociedad, pero que es negada por el derecho laboral de inspiración europea, es lo que permite sustentar la hipótesis de este artículo: en la construcción de nuestras instituciones jurídico laborales hemos recurrido a fuentes diversas y extrañas a nuestras condiciones históricas, lo que genera formas híbridas de cultura que no siempre son inteligibles para los analistas jurídicos. Esto a su vez produce contradicciones permanentes que hacen del estudio de la disciplina una constante lucha por entender por qué las normas laborales tienen tan bajo grado de aplicación en el tránsito de las relaciones de trabajo.

Este primer planteamiento encuentra sustento en lo ya argumentado por Ernesto Pinilla acerca de los orígenes contradictorios de buena parte del derecho positivo en Colombia. Comenta el autor lo siguiente:

*(s) i se piensa que la Carta Política encarna el proyecto jurídico-político de una nación y, que a partir de ella, fluye la filosofía para elaborar todas las leyes, es fácil advertir la anormalidad histórica de nuestro derecho positivo, ya que éste, a su vez al desarrollarse en leyes ha recurrido a muy diversas fuentes, extrañas y distantes del propio derecho americano. Se producirá, como en otras manifestaciones de la cultura, un eclecticismo de otro eclecticismo, con un manifiesto agravante cuando se trata de instituciones jurídicas ya que, no debe olvidarse que en ella se expresa el “deber ser” y, por tanto, desde sus orígenes se producirá un distanciamiento contradictorio entre el ser social y aquél deber ser. Puede decirse que desde sus inicios no existieron condiciones de posibilidad cultural para la eficacia del ordenamiento jurídico (Pinilla: 1996, 99).*

Es de aclarar que los trabajos realizados en el país sobre la relación entre derecho y trabajo resultan diversos en contenido y enfoque metodológico, por lo cual he acudido a reseñar únicamente los trabajos de pura descripción normativa –que son los que se consultan en las facultades de derecho por parte de los estudiantes–, entre los cuales se encuentra la mayoría de los que denomino los manuales de derecho, normalmente preocupados por registrar los cambios normativos y jurisprudenciales.

Podría pensarse que la literatura local no tiene porqué mostrar otro concepto de trabajo debido quizás a que este simplemente no existe. Al respecto se puede contestar que es posible partir de un planteamiento distinto. Mi hipótesis complementaria es que no se conoce otra forma de entender el trabajo, quizás no porque no exista, sino porque la misma literatura se ha encargado de ignorarla, que es una forma de ocultarla. También podría pensarse que resulta un prejuicio creer que la literatura jurídica ha ocultado deliberadamente otros conceptos de trabajo, pero existen argumentos que conducen a pensar lo contrario.

En primer lugar, no se puede desconocer que los textos, aunque se precien de ser académicos, nunca son neutrales. Siempre implican prejuicios, tradiciones, formas de conocer convalidadas que hacen de su contenido el reflejo de las condiciones sociales, económicas y políticas. Si la literatura jurídica laboral es una expresión del derecho del trabajo que se escribe en un contexto específico, entonces la literatura jurídica al omitir la reflexión sobre otras formas de trabajo, conscientemente o no, está siendo funcional a una determinada racionalidad a la cual quizás no le interesa visibilizar la existencia de otras formas de comprensión del trabajo.

Respecto de la ausencia de neutralidad en los textos, incluyendo los académicos, Arturo Escobar, apoyándose en Tausig, Smith y Garfinkel, afirma:

*(L)as prácticas documentales no son inocuas en absoluto. Están inmersas en relaciones sociales externas y se hallan profundamente implicadas en los mecanismos de poder. (...) En resumen, los procedimientos documentales representan una dimensión significativa de las prácticas a través de las cuales se ejerce el poder en el mundo actual, dimensión que ha sido, en gran parte, descuidada en los análisis críticos (Escobar, 1998, 210).*

Lo que intentaré entonces es hacer una forma de lo que el mismo Arturo Escobar denomina etnografía institucional (Escobar: 1998, 206-213). Por medio del análisis documental, en este caso de los textos de dogmática laboral, describiré las prácticas que organizan la forma mediante la cual el auditorio jurídico aprehende un determinado concepto de trabajo y de paso omite la

reflexión acerca del trabajo desarrollado en las comunidades locales propio de otros saberes. En este sentido, el propósito de analizar los textos es dual: en primer lugar pretendemos indagar si en los textos de dogmática laboral colombianos se hace algún tipo de reflexión expresa acerca del objeto de estudio (el trabajo), y si se hace, qué tan consistente y profunda es la reflexión. Los criterios de valoración serán la pertinencia de las fuentes utilizadas en los textos, la reconstrucción histórica y conceptual del debate acerca del trabajo, la consistencia de las afirmaciones respecto de las fuentes utilizadas y la precisión acerca del concepto de trabajo, entre otras. Como se trata de una reconstrucción histórica y conceptual del trabajo, el segundo propósito será determinar si los textos analizados tienen en cuenta la historia del trabajo en nuestra cultura, o si por el contrario han omitido las especificidades históricas del trabajo en Colombia. En caso de encontrar en los textos reflexiones en torno al trabajo en perspectiva de nuestra experiencia histórica, se analizará qué tan rigurosas han sido estas reflexiones.

## 1. ESTUDIOS DOGMÁTICOS DE LAS CARACTERÍSTICAS DEL MANUAL

Los textos de derecho laboral que a continuación son analizados<sup>3</sup>, se restringen a las descripciones normativas en las que el autor se limita a comentar las normas laborales y los virajes jurisprudenciales sin contextualizarlos política, social o económicamente. En este tipo de trabajos se percibe que a los autores no les interesa tomar posición frente a las problemáticas relacionadas con la generación de empleo, o las crisis que afrontan sociedades basadas en el trabajo. Su labor se agota en informar el estado de las reformas causadas en el ámbito del derecho positivo. Estos trabajos son lo que propongo denominar “manuales de derecho”. Su público central está integrado por los abogados litigantes, los operadores judiciales, y buena parte de los estudiantes de derecho.

La estructura de este tipo de textos, cuyo índice generalmente guarda el mismo orden del Código Sustantivo del Trabajo, se divide en capítulos, tales como: “principios del derecho del trabajo, prestaciones del trabajador, obligaciones de las partes...” que identifican cada una de las temáticas de las leyes laborales. En estos textos se percibe que buena parte de su contenido es una reproducción de las normas, bien de manera literal, o por la vía del comentario –que normalmente es la misma norma en glosa del autor–, o en redacciones inversas a las del texto legal. Incluyen capítulos en los que se comentan algunas sentencias, pero no explicitan las razones por las cuales citan esa(s) sentencia(s) y no otra(s), así como tampoco advierten que sobre un mismo tema puede haber una serie de posiciones jurisprudenciales diversas, y generalmente no se preguntan por las razones de la variación jurisprudencial.

<sup>3</sup> Campos: 2003; Lafont: 1993; Isaza: 1999; Guerrero: 1994; Ostau: 2006.

Estos rasgos pueden variar de un texto a otro atenuándose o acentuándose dependiendo del autor. Lo que resulta común a la mayoría es el fuerte desinterés que tienen por dilucidar qué se entiende por trabajo, si es un concepto unívoco, si ha existido en todas las etapas históricas del país, si todos los habitantes de la nación y sus culturas lo comprenden de la misma forma o se organizan de igual manera para ejecutarlo, entre otras cuestiones, que revelan el desinterés por conceptualizar a fondo el objeto de estudio denominado trabajo. Además, utilizan indistintamente las categorías *actividad*, *trabajo*, *labor*, *empleo* y hasta *obra*, limitándose a entender por trabajo la definición suministrada por la ley.

Otras características de estos textos es que carecen de hipótesis o preguntas guías, conclusiones así como de un marco teórico o de referencia. Se abstienen de realizar análisis interdisciplinarios y de utilizar información producto de comprobaciones empíricas. Generalmente son reeditados cuando tiene lugar una reforma legal importante o se editan por primera vez precisamente con ocasión de la reforma<sup>4</sup>. Algunos de estos trabajos se limitan a una institución o figura jurídica, o a un grupo de ellas, como el contrato de trabajo, las prestaciones por invalidez o “las obligaciones del empleador en la nueva ley de acoso laboral”, etc., pero guardan la misma estructura, finalidad y método que las demás. Veamos entonces algunos de los textos del derecho laboral colombiano.

## 1.1. Las cuatro afirmaciones de Domingo Campos Rivera

### 1.1.1. La primera afirmación: el concepto de trabajo

En los primeros párrafos de “Derecho Laboral”, Campos, con una loable intención<sup>5</sup> y sin mucho éxito, intenta definir el concepto de trabajo. La falta de éxito radica en la superficialidad de la definición propuesta por el autor y en la falta de comprensión que muestra acerca de las fuentes de la definición.

Sostiene el autor que una primera aproximación se puede hacer a través de la etimología, de donde afirma que

*... la palabra **trabajo** podría venir de la voz latina **trabs-trabis**, que significa “traba”, “obstáculo”, “dificultad”. De acuerdo con esta acepción el trabajo sería la lucha contra las dificultades, lucha que es necesaria al hombre para atender la satisfacción de sus necesidades*

<sup>4</sup> Por ejemplo, a propósito de reformas como la ley de carrera administrativa o la ley de acoso laboral, así como por las reformas al Código Sustantivo mediante la Ley 789 de 2002, se produjeron diversos textos que se ocupan de comentar las reformas, o se reeditaron algunos otros. Ver, Higueta: 2005.

<sup>5</sup> Campos Rivera llama la atención sobre algo en lo que la mayoría de autores de esta clasificación no se detienen: la necesidad de definir el objeto sobre el cual recae el estudio disciplinar antes de exponer los principios del derecho y las instituciones que lo regulan. Ver, Campos: 2003, 3.

vitales. De conformidad con este criterio, **trabajo** no significaría otra cosa sino que el hombre necesita luchar, esto es, **trabajar**, para satisfacer sus propias necesidades (Campos: 2003, 3. Cursiva original).

Y más adelante agrega: “(d)e la misma manera, la palabra trabajo podría venir de la locución latina *labor - laboris*, que significa ‘actividad encaminada a producir, a realizar algo’. *Labor* es, en consecuencia, sinónimo de actividad, de ocupación, de quehacer” (Campos: 2003, 4. Cursiva original).

Cabe agregar que Campos no cita una sola fuente de sustento en la reconstrucción etimológica de la definición de trabajo que presenta. Quizás este hecho explica el por qué las definiciones y los sentidos etimológicos que plantea no se compadecen con lo que otros autores describen como la raíz etimológica del concepto trabajo, que no es otro que el de “*trepalium*” (instrumento de castigo), planteada por autores como Méda, Friedmann y Supiot<sup>6</sup>, ni tampoco se corresponden con las precisiones que al respecto hace Hannah Arendt<sup>7</sup>.

Sin embargo este parece ser el hecho menos relevante. Para Campos Rivera, en la corriente filosófica denominada “idealista”<sup>8</sup> –definición por demás equívoca en el autor<sup>9</sup>– el trabajo no es más que un castigo al cual se encuentra

<sup>6</sup> Méda: 1998; Friedmann: 1963; Supiot: 1996. Basta simplemente citar la revisión que al respecto hace Supiot: “(n)o es útil detenerse demasiado en la propia palabra ‘trabajo’ y en su etimología, pues las demás lenguas europeas disponen de otras, con su propia historia, que expresa la misma noción”. Y al respecto agrega apoyándose en el *Dictionnaire étymologique de la langue française* de Bloch y Wartburg: 1975, que “(*Lavoro* (italiano) o *labour* (inglés: con el sentido de la categoría social), *Arbeit* (alemán: con el sentido de la actividad), *work* (inglés: con el sentido de la actividad) o *Werk* (alemán: con el sentido de la obra). Sólo el español *trabajo* comparte con el francés la raíz latina de *trepalium* (instrumento hecho de tres pies al que se sujetaban los animales para herrarlos; más tarde, por extensión, instrumento de tortura)” (Supiot: 1996, 20. Cursivas originales).

<sup>7</sup> La clave parece estar en lo que la misma Arendt señala como una equivocación de los historiadores modernos, quienes opinan que labor y trabajo eran despreciados en la antigüedad debido a que solamente incumbían a los esclavos. En realidad, según Arendt, la sociedad antigua se habría basado en un razonamiento bastante diferente. Era razonable tener esclavos debido a que la única manera de garantizar la libertad era manteniendo la vida, aunque eso implicara dominar por la fuerza a aquellos que habían muerto al haberse convertido en animales domesticados dejando de ser hombres; admitiendo que la condición de la vida humana implica encontrarse esclavizado por la principal necesidad natural que es mantener la vida, y que esto solamente puede hacerse a través de actividades útiles, era necesario someter a los esclavos a la realización de este tipo de actividades (Arendt: 2005: 109).

<sup>8</sup> Según Campos Rivera “(e)l idealismo parte de un punto de vista estático, de un principio metafísico. Atribuye la creación del mundo, y por consiguiente, del hombre, a un principio vital externo y superior a él. Es principio vital, Dios, creó y gobierna el mundo y a Él están sometidas todas las cosas y criaturas que lo pueblan. El hombre debe acatar sumiso los mandatos de la divinidad y observar religiosamente sus leyes” (Campos, 2003, 6).

<sup>9</sup> Nada más lejano del idealismo que la definición que de esa corriente filosófica hace Campos Rivera, la cual se asemeja más a una especie de deísmo o algo semejante. “La palabra idealismo se usa en



condenado el hombre como consecuencia de haber violado los preceptos impuestos por Dios, quien, desatando su furia, le impuso el trabajo como un castigo. Según el autor, la iglesia católica no varió nunca esta concepción, manteniendo el trabajo en un sentido peyorativo que sería apropiado posteriormente por el capitalismo (Campos: 2003, 6). Nuevamente, el autor afirma todo lo anterior sin una sola fuente de respaldo, de hecho alterando los elementos conceptuales de la filosofía al respecto. Veamos por qué.

La lectura de Campos Rivera es desacertada, ya que es precisamente gracias a la doctrina de la iglesia católica –a través de la lectura que de las sagradas escrituras hicieran San Agustín y Santo Tomás– que el trabajo dejó de tener la condición fútil que le había sido atribuida en la antigüedad. Por el contrario, sería una lectura audaz de la Biblia la condición de posibilidad para el desarrollo de los conceptos de utilidad y obra, tan caros al capitalismo posterior, lectura que a su vez he aquí lo más importante de ese hecho para los juristas– permite comprender el trabajo como deber en las constituciones modernas.

Para poder entender con claridad esta relación, revisemos rápidamente la connotación del trabajo como libertad (dimensión propia de la etapa de inicio y consolidación del capitalismo), derecho (que surge como respuesta reivindicativa de las clases progresistas) y deber<sup>10</sup> (transversal a las definiciones anteriores y con otra lógica temporal), deteniéndonos con más cuidado en esta última dimensión, la cual, se repite, es una derivación inmediata hecha por la economía política clásica de la lectura de los textos bíblicos que le anteceden.

Es la revolución burguesa la que da origen a la libertad formal, dada la necesidad de liberar la mano de obra y ponerla a circular libremente en los mercados de trabajo para de esa manera desarrollar el capitalismo como modo de producción dominante<sup>11</sup>. La noción del trabajo como derecho surgirá como

---

sentidos muy diversos. Hemos de distinguir principalmente entre idealismo en sentido *metafísico* e idealismo en sentido *epistemológico*. Llamamos idealismo metafísico a la convicción de que la realidad tiene por fondo fuerzas espirituales, potencias ideales. Aquí sólo hemos de tratar, naturalmente, el idealismo epistemológico. Éste sustenta la tesis de que no hay cosas reales independientes de la conciencia. Ahora bien: como suprimidas las cosas reales, sólo quedan dos clases de objetos, los de conciencia (las representaciones, los sentimientos, etc.) y los ideales (los objetos de la lógica y de la matemática), el idealismo ha de considerar necesariamente los pretendidos objetos reales como objetos de conciencia o como objetos ideales. De aquí resultan las dos formas del idealismo: el subjetivo o psicológico y el objetivo o lógico. Aquél afirma el primer miembro; éste, el segundo o la alternativa anterior” (Hessen: s.a., 78). Para una definición enciclopédica ver Ferrater: 1964, 898.

<sup>10</sup> Recordemos, que en términos de la Corte Constitucional colombiana, la Constitución del 91 contempla el trabajo como libertad, derecho y deber. Al respecto se puede observar la Sentencia T-014 de 1992, que abre la línea al respecto.

<sup>11</sup> Al respecto señalan Hardt y Negri: “(p)rimero, en los procesos de acumulación primitiva, el capital separa las poblaciones de sus territorios específicamente codificados y las pone en movimiento.

reacción posterior ante la ineficacia del liberalismo a la hora de garantizar una mejor distribución de la riqueza y un crecimiento y desarrollo económico equitativo (promesas rotas del liberalismo económico y del neoliberalismo actual), al incorporar los derechos en el trabajo estrechamente relacionados con cargas valorativas soportadas en justicia, equidad y dignidad humana. El trabajo como deber social, por el contrario, tiene otros ritmos. Este concepto surge desde las mismas lecturas de Santo Tomás acerca de la utilidad de las actividades humanas consideradas despreciables en la antigüedad, ahora valoradas por el aporte a la sociedad que estas permitían.

Gracias a Méda, podemos afirmar que la

*... Edad Media fue el escenario de una lenta conversión de los espíritus y de las prácticas, poco a poco, bajo el influjo de los redescubiertos textos griegos y de las interpretaciones árabes de los mismos, así como por la conveniencia de definir normas de convivencia –especialmente en los monasterios– los Padres de la Iglesia y los teólogos irán promoviendo una nueva concepción del trabajo. Sólo será al final de la Edad Media cuando teoría y práctica habrán cambiado al extremo de favorecer la eclosión de una modernidad centrada en el trabajo. El proceder agustiniano es un buen ejemplo de la interacción entre las exigencias de la vida práctica y la profunda revisión de la teoría. San Agustín expuso de forma combinada su concepción del trabajo monástico y su interpretación de la creación divina, entremezclando, en los mismos textos, los dos actos, el divino y el humano, el humilde trabajo monástico y la obra divina. Por otra parte, San Agustín usa el mismo vocablo para aludir al trabajo humano y a la obra divina –opus Dei– u obra por antonomasia en la que deben inspirarse los hombres. El uso de la misma palabra para referirse al quehacer divino y al humano, aunque sólo invita a pensar en la analogía –pues sólo metafóricamente cabe pensar que Dios y el hombre hagan la misma cosa– señala, sin embargo, el inicio de una fase crucial: se comienza a reinterpretar la Creación del Génesis en el sentido de una obra de Dios (Méda: 1998, 43).*

Méda pone de presente cómo el mismo *nec octium* (negación del ocio, negocio - negociante) se convierte en una actividad útil y quien la desarrolla en un sujeto valorado, después de haber sido proscritos en la época clásica, ya que especular con el tiempo era uno de los peores “pecados” que un ser humano podía cometer, pues el tiempo sólo pertenecía a los dioses. Ahora,

---

Despeja los Estados y crea un proletariado ‘libre’. En su marcha infatigable a través del mundo, el capital destruye las culturas tradicionales y las organizaciones sociales para crear las redes y los itinerarios de un único sistema cultural y económico de producción y circulación” (Negri y Hardt: 2002, 288).

esa actividad no sólo era lícita, sino además útil, pues prestar dinero o emitir títulos valores permitían el tránsito seguro de capitales en beneficio de la sociedad.

Aunado a esto, se encuentra la lectura de San Agustín según la cual la obra del hombre en la tierra es una oportunidad para alcanzar la gloria de Dios en el cielo, al tiempo que es la obra de Dios en la tierra, el *opus Dei*, la obra divina. El trabajo del hombre en la tierra deja de ser un castigo para convertirse en un deber ante dios y los demás hombres como buenos cristianos empeñados en alcanzar la gracia eterna. El sincretismo de estas dos visiones constituyen el elemento transversal del trabajo como deber, lo que hoy en términos laicos reconoce e incorpora nuestra constitución, pero ahora como deber frente a la sociedad, lo cual no deja de tener una carga mítica y social al mismo tiempo, o como lo afirma Forrester: “el más venerable que se pueda imaginar: el mito del trabajo vinculado con los engranajes íntimos o públicos de nuestras sociedades” (Forrester: 1997, 10). El paso oculto lo dio la economía política clásica, que incorporó la noción de utilidad tomista con el concepto de obligación social agustiniana para sintetizarlas en la idea según la cual es gracias al trabajo de todos los ciudadanos que se da el crecimiento de la economía, la cual es recogida por los ordenamientos constitucionales modernos en la fórmula política de trabajo como deber que engrandece al hombre y a la sociedad.

De manera mucho más relevante, Campos desconoce la importancia de la obra de Max Weber, quien precisamente muestra la relevancia del concepto de trabajo, no como castigo, sino como forma de redención y de obtención de la gracia, la que se alcanza en la realización del *beruf* o el deber profesional. Gracias a esta concepción revitalizada del trabajo, el cristianismo crea una idea de trabajo completamente antitética a la del castigo o pena grecolatina<sup>12</sup>.

<sup>12</sup> En una nota al pie Weber explica: “(p)ero, además de esto, el trabajo es fundamentalmente un fin absoluto de la vida, prescrito por Dios. El principio paulino: ‘quien no trabaja que no coma’ se aplica incondicionalmente a todos; sentir disgusto en el trabajo es prueba de que falta el estado de gracia. Aquí se pone claramente de relieve el desvío de las concepciones medievales. También santo Tomás de Aquino había interpretado dicho principio; pero, según él, el trabajo es necesario sólo *naturli ratione*, para la conservación de la vida individual y social; cuando este fin no existe, cesa también la validez del principio, validez genérica, no individualizada en cada caso (...) Dios ha asignado a cada cual, sin distinción alguna, una profesión (*calling*), que el hombre debe conocer y en la que ha de trabajar, y que no constituye, como en el luteranismo, un ‘destino’ que hay que aceptar y con el que hay que conformarse, sino un precepto que Dios dirige a todos los hombres con el fin de promover su propia honra. Esta diferencia de intrascendente apariencia produjo, sin embargo, efectos psicológicos de gran alcance y estuvo en conexión con el desenvolvimiento de la interpretación providencialista del cosmos económico que ya era corriente en la Escolástica. El fenómeno de la división del trabajo y de la estructura profesional de la sociedad ya había sido interpretado, entre otros, por Santo Tomás de Aquino como derivación directa del plan divino del mundo” (Weber: 1999, 220).

La obra de Max Weber *La Ética Protestante y el Espíritu del Capitalismo* explica precisamente la influencia del concepto de trabajo, y en específico la revaluación que éste sufre en el Medioevo, dentro de la constitución del ethos capitalista, en el que nada luce más lejano que concebir el trabajo como castigo impuesto por Dios. Por el contrario, la idea cristina de revalorar el trabajo como una gracia y un modo de estar en común unión (comunidad) con los demás, es una de las condiciones que permitirá el auge de las sociedades capitalistas, basadas precisamente en el trabajo como valor que constituye la justificación para la abolición de la esclavitud.

De manera que la comprensión del concepto de trabajo presentada por Campos resulta desacertada y carente de fuentes, en especial dado que desconoce la relevancia de los fundamentos religiosos, los mismos que permitirían transformar el concepto de trabajo de una noción de castigo a otra de deber social, de valor inconmensurable en la modernidad, que para la ideología de la época será la fuente principal de riqueza, prosperidad y desarrollo.

### **1.1.2. La segunda afirmación: la función del resguardo**

En cuanto al trabajo en las sociedades indígenas, Campos afirma que el resguardo consistía en un sistema de protección y organización jurídico administrativa que era para los indígenas la única alternativa en la protección de sus tierras y de sus derechos, ya que la voracidad de los colonizadores por apropiarse de los territorios americanos se veía contenida en la figura del resguardo concedido desde el centro del poder imperial, ante la imposibilidad de los indígenas de protegerse a sí mismos mediante mecanismos distintos que aquellos brindados por el poder español<sup>13</sup>. Afirma que el resguardo contaba con una organización interna compuesta por el cacique –que fungía como autoridad suprema–, y un cabildo que ejecutaba funciones administrativas y de resolución de conflictos tales como el recaudar los tributos –que eran pagados a la corona a través del corregidor–, administrar las tierras del resguardo, adjudicar las parcelas y resolver las quejas de los comuneros (Campos: 2003, 177).

Pero lo más relevante tiene que ver con la forma en la que –según Campos Rivera– el resguardo funcionaba como forma de organización del trabajo indígena y simultáneamente como mecanismo de protección para los mismos indígenas. Según él, esta forma de organización protectora del indio creaba la obligación mediante la cual cada integrante debía realizar la ejecución de labores en beneficio de la comunidad, las cuales eran prestadas de forma gratuita determinados días cada año. Para el autor, esta reglamentación resultaba adecuada ya que permitía “el normal desarrollo de las actividades de

<sup>13</sup> “Para el indígena ignorante, sometido, temeroso, reducido a la pobreza, el resguardo es el único medio que le permite vivir. Es su medio natural” (Campos: 2003: 178).

cada uno de sus miembros”, al tiempo que protegía a los indios de la voracidad de los conquistadores por hacerse a las tierras y al trabajo indígena barato para su laboreo, pero al mismo tiempo la acusa de ineficaz, cuando afirmar que las “buenas intenciones de la corona” en procura de protección y organización adecuada, resultaron ineficaces ante el despojo sufrido por los indios de su libertad de trabajo y de sus tierras (Campos: 2003, 177). Estas afirmaciones contradictorias de Campos abren una pregunta: ¿cómo puede afirmar que la medida del resguardo era adecuada si él mismo admite su ineficacia?

Pero más allá de eso, la interpretación de Campos parte de dos premisas discutibles. Primero, que efectivamente la institución del resguardo era solamente una medida de protección que en un acto de humanidad la corona española concedía a los “ignorantes” y explotados indígenas, y segundo, pensar en la reglamentación que organizaba los sistemas de tributación y la división del trabajo libre combinada con la prestación de servicios obligatorios a la comunidad –dada por los españoles– como la más adecuada para el “desarrollo” de los pueblos indígenas, que de otra manera permanecerían en la ignorancia, el atraso y la explotación. Considero que ambas premisas derivadas del planteamiento del autor son erróneas:

- La primera, porque tras la aparente humanidad y altruismo que asistía a los españoles sólo se ocultaba un proceso de resistencia indígena y de búsqueda de nuevos mecanismos de control por parte del colonizador. En realidad la corona española no pretendía proteger las tierras para los indios frente al apetito de apropiación de los colonizadores, sino a sí misma de ellos. La verdadera intención de la corona era impedir la constitución de “reinados” paralelos, de poderes locales que a tan gran distancia eran sencillamente imposibles de controlar.

Tal como lo afirma Fals Borda, a la corona española no le interesaba otorgar tierras a los conquistadores en las cuales éstos pudieran constituir una nobleza feudal. Por el contrario, desde los días de los reyes Fernando e Isabel –tanto en territorio español como, y con mayor razón, en América– la corona española procuraría impedir la creación de reinados paralelos, por lo que combatieron duramente a la nobleza de la época (Borda: 1975, 19).

Si algo preocupaba al rey tanto como la ausencia de poder efectivo sobre la totalidad del territorio entonces comprendido por el imperio de Castilla y Aragón, era la creación de nuevos poderes locales en las indias occidentales que a corto plazo amenazarán su poder absoluto sobre los territorios de ultramar<sup>14</sup>. Eso fue lo que motivó a la corona

<sup>14</sup> Diversos autores coinciden en señalar que las medidas de entregar indígenas a cambio de conceder tierras, así como el envío de virreyes y otras autoridades, eran parte de una estrategia adelantada por

española a abstenerse en muchos casos de conceder tierras a los exploradores en las indias, y a cambio conceder la propiedad sobre los “naturales” que hallaren en nuevas tierras a condición de adoctrinarlos en el credo católico. La medida de la corona era exitosa por donde fuera vista. Al tiempo que impedía la constitución de nuevos reinos, impedía la masacre de los indios, que eran necesarios para el proyecto de expansión y comercio, pues al mantenerlos “protegidos” en sus territorios atendía un reclamo de éstos y aseguraban su existencia por un tiempo mayor. Nada de altruismo o humanidad inspiraba esta medida.

- Y la segunda premisa errónea de la cual parte Campos: pensar que la reglamentación dada por los españoles era la mejor y de hecho necesaria, es cuestionable dado que, en primer lugar, desconoce que en la organización indígena precolombina existieron formas jurídicas y políticas así como de organización de la mano de obra tan complejas como las dispuestas por el derecho español, y en segundo término, sugiere que los indígenas no tenía organización alguna dada su ignorancia, atraso e inferioridad frente al avanzado y racional sistema jurídico español.

Ni lo uno ni lo otro. Basta afirmar que muchas de las sociedades indígenas existentes a la llegada de los españoles contaban con sistema de organización política y de división del trabajo altamente complejas, en las cuales se podían detectar formas de gobierno centralizado y autónomo, especialización en las actividades de producción de bienes necesarios para la vida de aquellas épocas, ciudades estratificadas, entre otros factores, que son típicos de sociedades

---

la Corona para evitar la constitución de reinos paralelos en ultramar: “(e)n 1547, tras el fracaso del primer virrey, se acercaba a las costas peruanas un clérigo llamado Pedro de la Gasca, enviado por el emperador como ‘Pacificador del Perú’. Venía ligero de equipaje, menos armas y pocos soldados, pero Carlos V, cansado de los conflictos de Perú, había delegado en él algo fundamental: la suprema autoridad para castigar a los traidores, pero también para conceder el perdón y la gracia real a todos los conquistadores rebeldes que se pasasen a las filas de los leales al rey, más la no aplicación de las referidas Leyes Nuevas en sus aspectos más controvertidos. Su misión, difícil, era aplastar la rebelión y consolidar el frágil dominio real en el espacio andino” (Garavaglia: 2005: 169). En el mismo sentido: “(...) el monarca tomó la sabia determinación, al firmar las capitulaciones con los conquistadores, de no adjudicarles tierras en propiedad, por miedo a que se constituyeran aquí en calidad de émulos de su poder. En cambio, sí estaba en condiciones de atender las apremiadas demandas de ellos para que les repartiera indios en encomienda” (Molina: 1987, 36).

<sup>15</sup> Al respecto puede consultarse Tovar: 1990, quien desde una perspectiva estructuralista y con apoyo en fuentes arqueológicas, documentales (crónicas y material de archivo), antropológicas y etnológicas, propone la idea de un “modo de producción precolombino”, como concepto “que surge de la necesidad de estudiar la historia indígena americana a partir de un modo de producción específico que no es precisamente el *esclavista*, *antiguo* o *feudal*, y tratar de definir el proceso de “regresión”, descomposición y dominación a que fueron sometidas las culturas indígenas americanas” (Tovar: 1990: 16).

organizadas<sup>15</sup>. Adicionalmente, Campos ignora que los resguardos tenían muchas limitaciones como consecuencia de las presiones ejercidas por los mismos colonizadores, quienes por vías jurídicas y de hecho, como el despoblamiento y la ocupación, terminaban apropiándose de los territorios de resguardo reconocidos por la corona española<sup>16</sup>.

### **1.1.3. La tercera afirmación: la relación entre el indio y la tierra**

También se equivoca Campos al pretender comprender la intención de los indígenas por conservar la tierra desde los valores propios de occidente. La intención de los indígenas por preservar el territorio es distinta a la que puede mostrar una sociedad heredera del derecho occidental en su intento por mantenerse en la posesión de un bien. En ese sentido, la lucha por la tierra para el pueblo indígena no es simplemente un acto de disputa por la vacuidad de la propiedad de un bien, sino parte de la lucha por la emancipación. Para entender esta relación indígena-tierra, debemos partir de la visión organicista, según la cual tierra y humanos hacen parte de un mismo todo indivisible como órganos vivos de un mismo cuerpo, el cual no funciona si uno de ellos muere o se desprende. Esta visión se opone a la mecanicista, que parte de la concepción antropocentrista según la cual la naturaleza le ofrece al ser humano “recursos” para su aprovechamiento, explotables, divisible, extraíbles de la tierra, para optimizar la “calidad de vida” y alcanzar los estándares de desarrollo y progreso impuestos por la civilización.

Las sociedades amerindias –pido excusas por el reduccionismo academicistas que esta clasificación implica– pueden ser ubicadas en el primer grupo. Ello explicaría por qué la visión de los pueblos indígenas respecto de la tierra es de madre creadora, maestra que señala y produce las reglas de cohabitación y equilibrio mediante las cuales el indio puede convivir con todos los demás seres (animados e inanimados) como parte de un todo. Por eso la relación no es de simple apropiación con el fin de la explotación, sino de construcción de identidad, aprendizaje, crecimiento, armonía.

Desde esta visión, la lucha por la emancipación para los pueblos indígenas de Colombia está estrechamente relacionada con la lucha por la tierra, pero no por la simple tenencia en el sentido jurídico occidental-racional de apropiación por medio de títulos y leyes únicamente, sino en una relación en la que las

<sup>16</sup> “Las posibilidades de aprovechamiento de los resguardos por parte de los indios eran muy limitadas. Por un lado, la disminución constante de la población y su traslado a los asentamientos españoles; por otro lado, la usurpación, como en el caso que acaba de verse, o la ocupación de los resguardos con los cultivos de los encomenderos” (Colmenares: 1997, 238). Para una revisión detallada de las funciones, formas y cronología de los resguardos en Colombia durante el siglo XVI, se sugiere Colmenares: 1997.

leyes son originadas por la misma vida<sup>17</sup>, no pudiendo existir emancipación sin el equilibrio entre indio y tierra<sup>18</sup>.

#### **1.1.4. La cuarta afirmación: la aplicación de categorías jurídicas occidentales a las prácticas indígenas**

Otra equivocación que se encuentra presente en el análisis de Campos sobre el trabajo indígena, tiene lugar en la siguiente afirmación del autor: “(t)ambién imponía (el cabildo) la *obligación* a los indios, que consistía en que cada indio del resguardo estaba obligado a prestar servicios o realizar obras en provecho de la comunidad, *en forma gratuita*, determinados días cada año” (Campos: 2003, 177. La cursiva es nuestra).

Los conceptos de obligación y gratuidad empleados por el autor refieren instituciones jurídicas modernas, eurocéntricas y racionales ajenas al mundo indígena existente a la llegada de los españoles y que con variaciones aún se mantiene en muchas regiones de América. El concepto de “obligación” como deber (positivo o negativo, de acción o abstención) que es exigible a un particular a través de un poder estatal y fuente fundamental del derecho privado, se encuentra estructurada sobre pilares del derecho europeo: la autonomía de la voluntad individual, la capacidad y la igualdad de las partes, pero en especial, la propiedad privada<sup>19</sup>, todas ellas desconocidas en la filosofía indígena. Al tiempo, la noción de gratuidad implica su antagónica onerosidad, conceptos igualmente ajenos a la tradición indígena, por lo menos en cuanto al trabajo se refiere. En las prácticas de las sociedades andinas que aún hoy,

<sup>17</sup> Las sociedades amerindias reivindican la idea de derecho natural como forma ideal de organización, en el que son las mismas reglas de la naturaleza las que determinan las maneras de relacionamiento entre hombres y tierra. Al respecto, Quintín Lame, por ejemplo, reivindicaba la idea de derecho natural cuya norma constante e invariable garantizaría inequívocamente la realización del mejor ordenamiento de la sociedad humana, siendo la perfecta racionalidad, en tanto que el derecho positivo es una construcción imperfecta (Romero: 2004, 124).

<sup>18</sup> Quintín Lame es sin duda uno de los más representativos líderes del movimiento indígena en Colombia, cuyos hechos y pensamientos inspiraron y propiciaron la conformación de organizaciones y movimientos en torno a su ideario. “El Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC) se fundó en 1971 con un programa de siete puntos que hace eco de los objetivos abanderados por Quintín Lame: recuperar la tierra de los resguardos; ampliar los resguardos; fortalecer los Cabildos; no pagar terraje; hacer conocer las leyes y exigir su justa aplicación; recuperar costumbres, tradiciones e historia propia; y formar profesores que enseñen de acuerdo a las necesidades y en sus respectivas lenguas” (Rappaport: 2004, 72).

<sup>19</sup> “En general, no se concibe un poder de goce a favor de una persona sin el correlativo deber jurídico de otro u otros. Se puede decir que el *deber jurídico* crea los *poderes de goce* (aspecto interno del derecho subjetivo). Pero, además, de nada serviría estatuir deberes jurídicos si en caso de incumplimiento el titular del derecho no pudiera recurrir a la justicia para exigir el cumplimiento forzado. Efectivamente, la propiedad privada no puede concebirse sino desde el momento en que existe un orden jurídico que establece para los demás miembros de la colectividad la obligación o deber de respetar tal poder y de sancionar a quien lo viole. También puede afirmarse lo contrario: el *deber jurídico* y la sanción por su incumplimiento son producto de la existencia de facultades o poderes de goce a favor de determinadas personas” (Valencia: 1996, 219).



y desde tiempos anteriores a la invasión europea, se conocen, el trabajo en minga y el “préstamo de días” constituyen formas de regulación social del trabajo que no tienen en cuenta su valor de cambio, que no implican un salario o una retribución, y son por lo tanto ajenas a lo oneroso y a su antónimo la gratuidad.

Aplicar los conceptos de “obligación” –en su sentido moderno racional– y de gratuidad, a una forma de organización del trabajo que prescinde de los elementos coercitivos y retributivos del derecho, es desconocer los usos y costumbres (a lo que prefiero llamar simplemente la cultura y filosofía indígena) acerca del trabajo en los pueblos indígenas de Colombia. Hoy se sabe, por diversas fuentes, que la minga y el préstamo de días –como prácticas indígenas que regulaban el trabajo– son anteriores a la presencia de España en América y por tanto no fueron impuestas por los colonizadores. Todo lo contrario, tanto éstos como los republicanos intentaron a través de diferentes mecanismos abolirlas de las prácticas de vida indígenas.

## 1.2. La perspectiva de Francisco Lafont en su Tratado de Derecho Laboral

En el “Tratado de Derecho Laboral” de Francisco Lafont se incluye un capítulo denominado “Historia del derecho laboral colombiano”, el cual no deja de asombrar por dos razones: la primera, ser uno de los pocos libros de dogmática jurídica en materia laboral que se interesa por describir la historia del derecho laboral colombiano, y dos, por la excesiva ingenuidad de sus líneas.

La idea central es que la legislación indiana garantizó de manera real y efectiva los derechos laborales de la mano de obra indígena propios de las conquistas del siglo XX, haciéndolo además de manera prematura, esto es, cuatrocientos años antes de la expedición de las normas laborales más progresistas. Esto no es del todo nuevo, pues algunos importantes historiadores coinciden en afirmar que ya para esa época se dictaban normas que pueden considerarse como normas laborales<sup>20</sup>. Lo curioso es que Lafont siga pensando que esas normas eran eficaces y que eran aplicadas en todo su rigor por los colonizadores de América.

Antes de desarrollar el argumento es necesario hacer una observación de tipo metodológico que complementa la crítica: en el texto de Lafont, de las quince páginas que componen el tema de los aspectos laborales regidos por las leyes

<sup>20</sup> Me refiero especialmente a Germán Colmenares, quien lideró la recopilación más importante de normas al respecto. Se sugiere ver Colmenares: 1968. Así mismo, Gerardo Molina advierte sobre la existencia de estas normas en la colonia, al tiempo que señala su marcada ineficacia por las condiciones existentes en América donde la utilización del trabajo forzado era la realidad por encima de las ordenanzas de Carlos V (Molina: 1987, 40)

de indias en la Colonia<sup>21</sup>, la mayor parte son transcripciones a modo de citas extensas de un solo tipo de fuente: las cédulas y demás documentos reales de la época. Unos extraídos de la “Recopilación de las leyes de los Reynos de indias”, documento oficial de la época producido por la corona española. Y el segundo texto citado pertenece a la recopilación hecha por Germán Colmenares, igualmente de documentos oficiales de la época.

Hago esta aclaración ya que los documentos citados por Lafont no son contrastados con ningún otro tipo de fuente, y en tal sentido hacen incurrir al autor en los errores de apreciación que comentaremos. Esto sucede dado que Lafont toma por cierto lo que es apenas una intención normativa, una formalidad de papel, mas no lo que sucedía en la práctica económica de la colonia basada en la mita y la encomienda. La ausencia de contraste en las fuentes genera el error que se advierte al contrastarlo con la mayoría de autores que coinciden en afirmar la ineficacia de las estipulaciones emanadas de la corona española en cuanto a la legislación indígena.

Sostiene Lafont que

*(l)as leyes de Indias proclamaron el principio de la personalidad humana, los derechos individuales del indígena, y la igualdad jurídica de las razas. El derecho social constituyó una de las metas más importantes de la política española en las Indias, como señala Viñas y Mey (...). La legislación indiana resuelve el problema social del trabajo con criterio realista y humanitario, protegiendo al trabajador, sin excluir la cardinal finalidad económica de la colonización: la explotación de las tierras nuevas. La importancia de esta recopilación en la historia no estriba sólo en su antigüedad, sino en señalar el contraste existente con el estado lamentable que en muchos aspectos ofrecía, en la misma época, la masa trabajadora en todos los países del mundo.*

Fuertes equívocos muestra Lafont en su argumentación. Para comenzar, resulta contradictorio sostener que la legislación de indias buscaba la realización del derecho social, en primer lugar, porque la humanidad requirió de cuatro siglos más, del proceso de constitucionalización del derecho y de algunos aportes de la economía, para conocer las teorías sobre derecho social<sup>22</sup>. Y en segundo

<sup>21</sup> Lafont: 1993, 29-43.

<sup>22</sup> Escribe Luigi Ferrajoli en el 2004: “(e)n los últimos veinte años, en casi todos los países de Occidente, los derechos sociales –desde el derecho a la salud, pasando por el derecho a la educación, hasta los derechos a la subsistencia y a la asistencia social– han sido objeto de ataques y restricciones crecientes por parte de políticos considerados “liberales”. La constitucionalización de tales derechos y las políticas de bienestar –que constituyen tal vez la conquista más importante de la civilización jurídica y política del siglo pasado– han sido así puestas en discusión y corren hoy el riesgo de verse comprometidas” (Ferrajoli: 2004, 9).

lugar, porque las leyes de indias, como él mismo afirma, “proclamaron el principio de la personalidad humana, los derechos individuales del indígena, y la igualdad jurídica de razas”, reivindicaciones que son propias de los derechos civiles y políticos, no de los derechos sociales. En segundo grado, afirmar que en la misma época (siglo XVI) ya existía una masa trabajadora en todos los países del mundo, cuando la humanidad apenas se encontraba en la etapa de producción feudal, es simplemente un desacierto histórico. Luego el autor presenta una evidente contradicción –además de serios errores históricos– que invalida la tesis por él planteada.

La ingenuidad del texto de Lafont continúa durante todo el apartado, afirmando incluso que derechos como la protección a la mujer embarazada<sup>23</sup>, al trabajo de los menores<sup>24</sup>, la libertad de seleccionar profesión u oficio<sup>25</sup>, y hasta el tema de los salarios<sup>26</sup> y la jornada de trabajo<sup>27</sup> fueron, en términos de Lafont, eficazmente protegidos por la corona a través de la legislación que ella producía desde Europa.

Esta posición del autor, según la cual el derecho laboral aparece gracias a la magnificencia y la permanente preocupación mostrada por la corona española a la hora de intentar mejorar las condiciones de vida de los integrantes de los pueblos indígenas en Colombia, no es más que una secuela de lo que Germán Colmenares denomina la escuela de los historiadores “hispanizantes” o tradicionales<sup>28</sup>, que buscan, “a través de la filiación de instituciones jurídicas,

<sup>23</sup> “Durante la época del embarazo se prohibía el trabajo y algunas leyes extendían este lapso hasta cuatro meses después del parto...” (Lafont: 1993, 31).

<sup>24</sup> “La protección infantil tampoco era desconocida en la legislación india; se prohibía el trabajo a los menores de dieciocho año (edad de tributar) pero se les admitía para el pastoreo de los animales, siempre que mediara autorización de los padres” (Lafont: 1993, 31).

<sup>25</sup> “La libertad de emplearse en la actividad que más plazca sin imposiciones, y de elegir libremente profesión u oficio, fueron consagradas por las Leyes de Indias” (Lafont: 1993, 33).

<sup>26</sup> “Las Leyes de Indias reglamentaron el salario que debía de pagarse a los indígenas asegurando un trato humano y una retribución justa.” (Lafont: 1993, 35). Y más adelante agrega: “(e)ste justo salario mínimo establecido en la legislación indiana era equivalente a un real y medio cada día, en moneda de la tierra, y a los que sirvieran en estancias por meses a cuatro pesos y medio de la misma moneda. Además, se pagaba el jornal que fuera justo por el tiempo que trabajasen, la ida y vuelta hasta sus casas, la comida; todo lo constituía el salario mínimo que debía percibirse en aquella época” (Lafont: 1993, 36).

<sup>27</sup> “La legislación indiana también regulaba el tiempo del trabajo; para las mitas de indios existían providencia que limitaban el trabajo a 23 días al mes y solamente 207 días al año. (...) Esta ley demuestra cuán erróneo es considerar la jornada de trabajo como una idea nueva en la legislación social; cuando ya en el siglo XVII condiciones de trabajo la impusieron para algunos casos. La limitación de la jornada de trabajo a ocho horas y el descanso obligatorio obtenido en este siglo, después de un fuerte movimiento de agitación en todo el mundo, eran concesiones voluntarias que España hacía a sus provincias de Indias. Esta realidad legislativa no fue el resultado de aspiraciones obreras logradas por los movimientos sociales, sino fruto de una concesión estatal sensible a la necesidad de la vida y la salud de los trabajadores” (Lafont: 1993, 38).

<sup>28</sup> Lo cual se hace evidente en la cita de Viñas y Mey utilizada por Lafont: “España inicia y pone en práctica, por primera vez en la historia, la doctrina de la protección y tutela de las razas coloniales,

la permanencia del hecho europeo” en América, mostrando un marcado desinterés por el proceso histórico real y una evidente filiación y dependencia de la cultura europea (Colmenares: 1997, 110).

Desde los estudios poscoloniales, la afirmación de Viñas y Mey compartida por Lafont, acerca de la “protección de las razas coloniales como parte del mandato histórico de las razas superiores civilizadas”, no es más que parte de aquello que Rajagopal denomina como la historiografía elitista de la exclusión y el colonialismo que invisibiliza el discurso de intervención y dominación tras la ideología del desarrollo<sup>29</sup>. Idea que sigue de cerca lo planteado por Said acerca de la necesidad que el colonizador construye en el colonizado quien se convence de que la única posibilidad de desarrollo y progreso es seguir la ruta de su colonizador, y, así, este se vuelve indispensable y el primero cree que efectivamente lo es<sup>30</sup>.

En ese sentido, las apreciaciones de Lafont acerca del trabajo en la época colonial, tiene una loable intención, cual es la de analizar en clave histórica el derecho laboral en Colombia, pero adolece de grandes deficiencias conceptuales, históricas y analíticas que hacen caer la obra en posiciones extremadamente ingenuas o radicalmente “hispanizantes”, y en cualquier caso contrarias a las evidencias históricas y a la posición hoy aceptada acerca de las condiciones del trabajo en la colonia.

La ingenuidad de Lafont puede ser constatada al revisar la obra de Margarita González, quien con apoyo en abundante material de archivo y reconocidos trabajos de investigación historiográfica, demuestra que la conformación de normas laborales desde el inicio de la colonia y el resto del periodo abarcado por la presencia física de España, se originó en la necesidad de crear un sistema de explotación que beneficiara a España, mantuviera conformes a los colonizadores enviados por la Corona o avalados por ella y evitara la

---

como mandato histórico de las razas superiores civilizadas. La manifestación más conocida de ello es la consagración por la legislación indígena del Estatuto Jurídico de la Libertad Indígena. El poder público por primera vez asume la obra de regulación e inspección del trabajo y la dirección de la política obrera en general que descansaba en la encomienda y la mita reglamentando la actividad productora, no como mercancía, sino como tal actividad vital en cuya reglamentación se afirman prácticamente los principios jurídicos de la personalidad, para lo cual fue dictándose ininterrumpida serie de disposiciones sociales en las cuales se hallan realizadas importantes conquistas del derecho obrero que hacen de la legislación de Indias un verdadero código del trabajo” (Viñas y Mey:1930, citados por Lafont: 1993, 29 y 30).

<sup>29</sup> Esto es lo que Rajagopal denomina como materializaciones del primer momento de la ideología del desarrollo, y se dan a partir de la obra del Papa Inocencio IV, seguido por los textos fundacionales del derecho internacional como los escritos de Francisco de Vitoria y que dan origen a la teoría de la soberanía” (Rajagopal: 2005, 49). Para el debate acerca del desarrollo en el ámbito local se recomienda Escobar: 1998.

<sup>30</sup> “La independencia era cosa de blancos y europeos. A los pueblos inferiores o sometidos se los gobernaba: la ciencia, el conocimiento y la historia venían de occidente” (Said: 2001, 64).

extinción de la mano de obra como uno más de los recursos necesarios para la empresa colonial, y no en la intención de proteger a los indios contra los abusos de los conquistadores por su condición de seres humanos titulares de derechos. Sostiene Margarita González que las grandes reformas laborales ocurrieron por el descenso general de la población india incrementado por las pestes que azotaron los centros del establecimiento español, lo que ocasionó pérdida del control sobre los indios por parte de los encomenderos y se terminó imponiendo un sistema de trabajo forzado bajo control público conocido como el repartimiento laboral o la mita” (González: 2005, 33).

De lo anterior, Lafont concluye que es posible afirmar que el concepto de trabajo es un hecho social que aparece en América con la llegada de las instituciones jurídicas españolas, y es, en esa medida, ajeno a la vida precolombina en la cual simplemente no existía. Lo anterior se hace evidente en el hecho de que para el autor la historia del derecho laboral colombiano tiene su coordenada de inicio en las leyes de indias y en las prácticas desarrolladas por la corona española. Para el autor, lo que existía antes no importa, en tanto simplemente no existe para él.

### 1.3. El trabajo de Isaza Cadavid: el típico manual

En el año 1999 fue publicada la tercera edición de *Derecho Laboral Aplicado*. Isaza, a diferencia de autores como Lafont, de entrada presenta una definición acerca del trabajo. Su definición no le es propia, pues simplemente se limita a transcribir de manera textual y sin citar la fuente la definición que de ese concepto presenta el Código Sustantivo del Trabajo<sup>31</sup> y, en dos notas al margen, citar en extenso a Julio Armando Rodríguez Ortega y a la Corte Suprema de Justicia. Además, una vez que termina de transcribir la norma del código, transcribe literalmente en las dos páginas siguientes el texto de Guerrero Figueroa. En otras palabras, el texto de Isaza Cadavid es la muestra más representativa de lo que al inicio denominé como la dogmática de manual. En este tipo de texto jurídico no se ve un sólo aporte del autor, ni mucho menos que se proponga una discusión acerca del concepto de trabajo; simplemente se limita a transcribir de manera textual las definiciones que al respecto se pueden leer en otros textos de dogmática semejantes o, peor aún, simplemente en un código laboral. No le interesa generar ningún tipo de discusión acerca

<sup>31</sup> Isaza Cadavid inicia el texto de esta manera: *El trabajo es toda actividad humana libre, ya sea material o intelectual, permanente o transitoria, que una persona natural ejecuta conscientemente al servicio de otra, y cualquiera que sea su finalidad, siempre que se efectúe en ejecución de un contrato de trabajo* (Isaza: 1999, 7). Y el artículo quinto del Código Sustantivo del Trabajo establece: *Definición de trabajo. El trabajo que regula este código es toda actividad humana libre, ya sea material o intelectual, permanente o transitoria, que una persona natural ejecuta conscientemente al servicio de otra, y cualquiera que sea su finalidad, siempre que se efectúe en ejecución de un contrato de trabajo.*

del concepto. Únicamente intenta una exégesis, propia o de otro autor, acerca de los elementos que presenta la definición<sup>32</sup>.

En cuanto al concepto de trabajo en perspectiva histórica, no es posible hacer comentario alguno, pues en su transcripción no menciona en qué momento surge esta definición y si es válida en todo tiempo y lugar, así como tampoco trae a colación al trabajo de la colonia. En atención a lo anterior, y como quiera que la definición que presenta el texto de Isaza no es otra que la de Guerrero Figueroa, no vale la pena detenerse más en este texto, pues los comentarios que a continuación se hacen a la obra de éste, son predicables frente a aquel, aunque sea por defecto y copia antes que por virtud propia.

#### **1.4. La visión liberal de Guerrero Figueroa**

A la postura de Guerrero, planteada en la mayoría de sus obras, se le debe reconocer que inicia admitiendo la necesidad de explorar en los antecedentes históricos del trabajo como categoría objeto de la disciplina denominada derecho laboral, afirmando que tal proceder permite una mejor comprensión de la evolución del trabajo y los factores de formación<sup>33</sup>, situación en la que, como se ha visto, no reparan muchos de los autores reseñados.

De esa manera, Guerrero se dedica a precisar el concepto de trabajo en las diferentes etapas de la “evolución histórica” partiendo del concepto de trabajo en la edad antigua, pasando por el concepto de trabajo en la edad media y en el individualismo liberal, hasta llegar al trabajo en la edad contemporánea. De entrada podemos concluir que el autor se encuentra sujeto a la periodización tradicional de la historia eurocentrista, donde la temporalidad es lineal y tiene su origen en las civilizaciones grecolatinas del mediterráneo europeo y su punto máximo de evolución en la Europa capitalista de fines del XVIII e inicios del XIX con el desarrollo de la revolución industrial y la eclosión de la modernidad.

Es en la periodización en sí misma donde propongo hacer la primera observación a la obra de Guerrero. La división histórica que el autor propone a primera vista pareciera la más adecuada, de hecho, es la más ortodoxa –por utilizar algún calificativo, en tanto que es el paradigma que usualmente

<sup>32</sup> Sostiene Guerrero Figueroa, citado por Isaza Cadavid: “De la anterior definición (refiriéndose a la de la norma) se deducen los elementos de trabajo protegido por nuestra legislación colombiana, a saber: (...)” (Isaza: 1999, 7).

<sup>33</sup> Dice Guerrero: “(T)enemos, pues, que aun cuando el derecho del trabajo sea una rama nueva, interesa saber los antecedentes históricos del trabajo objeto de la disciplina jurídica laboral, porque ayuda a comprender su evolución socioeconómica y suministra valiosos conocimientos sobre circunstancias que pueden considerarse como factores remotos en la formación del derecho del trabajo” (Guerrero: 1994: 11).

se emplea en ciencias sociales como forma de división de la historia de la civilización humana—, la que desde el auge de la filosofía positivista han utilizado las ciencias sociales<sup>34</sup>, y que es ahora discutida desde diferentes enfoques, especialmente en la teoría poscolonial<sup>35</sup>.

Desde Augusto Comte, la división de la historia en antigüedad, edad media y modernidad que es directamente asociada a la triada: pensamiento teológico, metafísico y racional o positivo, respectivamente, ha sido la más utilizada por las ciencias sociales, en tanto a través de ésta se ha justificado la ubicación espacio temporal de la racionalidad, el progreso, el desarrollo y la mayor evolución de la humanidad en un lugar y tiempo específicos que corresponden a la Europa occidental del siglo XVIII en adelante. El resto es subdesarrollado, atrasado, imposible, premoderno, incivilizado, o simplemente un antecedente de la modernidad actual. Dentro de esa narrativa, como lo muestra Cristina Rojas, todo lo que no hace parte de la tradición del hombre blanco occidental se encuentra por fuera de la historia y no hace parte del pensamiento civilizado<sup>36</sup>.

Guerrero no constituye la excepción a esa forma de comprensión. Al periodizar la historia del trabajo —tanto en su forma de concepto como de manifestación de una realidad concreta— en los ciclos fijos y lineales de las ciencias sociales herederas del positivismo, de entrada está aceptando lo que Dussel ha criticado como el sentido mítico de la modernidad, esto es, aquel que no constituye más que la legitimación de la imposición violenta y en tal sentido irracional de una específica racionalidad europea que desconoce toda forma de conocimiento distinta a la que tiene como base la ilustración, la revolución francesa, el renacimiento y la industrialización<sup>37</sup>.

<sup>34</sup> “Sólo a la filosofía positiva, convenientemente completada por el estudio de los fenómenos políticos, corresponde acabar lo que sólo ella comenzó, representando en el orden político, igual que en el científico, la serie íntegra de las transformaciones anteriores de la humanidad, como evolución necesaria y continua de un desarrollo inevitable y espontáneo cuya dirección final y marcha general están exactamente determinados por leyes plenamente naturales” (Comte: 2003, 67).

<sup>35</sup> Una crítica a esta posición entre los teóricos poscoloniales puede ser vista en Dussel: 2003.

<sup>36</sup> Al respecto Cristina Rojas sostiene: “(D)a historia ha sido contada como la historia universal de la civilización del hombre blanco occidental, punto culminante de todas las otras historias. Esta universalización de la historia va a la par con la narrativa del desarrollo capitalista. Por tanto, quienes están fuera de la civilización occidental y del capitalismo avanzado, tales como los campesinos que producen para su subsistencia, las comunidades indígenas, los negros y las mujeres se consideran “sin historia”; por representar lo atrasado y lo primitivo son colocados fuera de la historia” (Rojas: 2001: 145).

<sup>37</sup> “Si la Modernidad tiene un núcleo racional *ad intra* fuerte, como “salida” de la Humanidad de un estado de inmadurez regional, provinciana, no planetaria, dicha Modernidad, por otra parte *ad extra*, realiza un proceso irracional que se oculta a sus propios ojos. Es decir, por su contenido secundario y negativo *mítico*, la “Modernidad” es justificación de una praxis irracional de violencia” (Dussel: 2003, 48).

Consecuente con la visión positivista y lineal de la historia –esto es, por periodos evolutivos y continuos– Guerrero sostiene que el trabajo como concepto y realidad válida actual, únicamente puede ser aquel que encuentra desarrollo en el individualismo liberal surgido como reacción al feudalismo medieval, y que evolucionó gracias a algunos fenómenos como la revolución francesa, la industrialización y la gran contratación fabril (Guerrero, 1994, 15), y no el trabajo que se observa en nuestros días, contrario a lo que parecería indicar la clasificación que propone. En este punto es necesario hacer una aclaración: si bien Guerrero propone un último periodo como aquel que es denominado “El trabajo en la edad contemporánea”, solamente analiza el concepto de trabajo hasta el liberalismo, lo que tiene lugar debido a que Guerrero no precisa qué se entiende por trabajo en la edad contemporánea, como sí lo hace frente a la edad antigua, media y al individualismo liberal. Frente a la contemporaneidad, únicamente se limita a mostrar la forma en que la agitación social –producto de la inconformidad generada por el auge del liberalismo individual– da lugar a una reacción jurídica que a su vez se constituye en la base del derecho laboral colectivo<sup>38</sup>.

De lo sostenido por Guerrero se puede afirmar que, primero, no existe una definición acerca del trabajo novedosa en lo que él denomina la edad contemporánea, aunque en esta época aparezcan las formas asociativas de los trabajadores que actualmente conocemos; segundo, y como consecuencia de lo anterior, para el autor el estadio más avanzado que alcanzó el concepto de trabajo es el que pertenece a la época propia del liberalismo, siendo la edad contemporánea tan sólo un momento en el que tiene desarrollo el derecho del trabajo protector y las formas asociativas típicas reglamentadas por el derecho laboral colectivo; y por último, ligado con lo segundo, que “trabajo” y “derecho del trabajo” se confunden en un solo fenómeno en la contemporaneidad, siendo el derecho el sustituto de la definición de trabajo en el mismo periodo.

Hecha la aclaración, despleguemos ahora la crítica que ofrece el hecho de que el autor considere al trabajo surgido de la época del liberalismo como el concepto actual del mismo. La primera constatación evidente con respecto a esa tesis es que parte de la visión según la cual el máximo grado de desarrollo es aquel que proviene de la modernidad europea, lo cual resulta consecuente con la teoría seguida por el autor y criticada por la teoría poscolonial (Dussel, Rojas, Said, etc.). Esa visión impide que una noción alternativa de trabajo –esto es, ubicada por fuera de la visión liberal que del mismo surge en la modernidad– no pueda tener lugar en el desarrollo lineal de la historia

<sup>38</sup> “Las condiciones en que debían laborar, además de los bajos salarios, dieron origen, en los primeros años del siglo XIX, a sucesivas rebeliones de los trabajadores contra los patronos de entonces” (Guerrero: 1994: 16).



mundial aceptado por Guerrero. Es decir, si la historia del trabajo inicia en la edad antigua como aquella época que tuvo lugar entre las culturas helénica y romana de aproximadamente dos mil doscientos años atrás y termina en la Europa liberal de finales del siglo XVIII e inicios del XIX, todo aquello que se encuentre por fuera de esta secuencia y de estos lugares deja de ser considerado trabajo, o de ser considerado como tal, no sería un concepto de trabajo relevante para el análisis jurídico laboral.

No obstante lo anterior, Guerrero propone en el segundo capítulo un estudio acerca del trabajo y de su reglamentación en los pueblos de América precolombina, lo cual resulta llamativo si se tiene en cuenta que ya el autor ha periodizado y localizado previamente el trabajo como un fenómeno propio de la evolución histórica europea que culmina en la modernidad, fiel en ese sentido a la tradición racionalista y europeizante que las ciencias sociales impusieron como parte de la colonialidad epistémica en la periferia. En el capítulo II del texto de Guerrero, denominado “El trabajo y su reglamentación en los pueblos de América Precolombina”, una primera observación que hace el autor tiene que ver con la dificultad que han encontrado los investigadores para diferenciar entre las costumbres y creencias de los pueblos aborígenes que habitaban en América antes de la llegada de los españoles, lo cual se debe, en palabras del autor a la “interacción de las diferentes razas aborígenes americanas como consecuencia de la dominación de las unas (sic) sobre las otras, por ser más fuertes o más civilizadas” (Guerrero: 1994, 19).

El párrafo con el que el autor abre el capítulo ya amerita algunos comentarios. Según Guerrero, la interacción de los pueblos amerindios solamente puede ser valorada en términos de dominación de uno sobre otro, es decir que las relaciones que se entablaron entre los pueblos de América antes de la llegada de los españoles eran únicamente de dominación, no de intercambio o convivencia. Esto parece un poco inverosímil dado que diversos autores<sup>39</sup> muestran la manera en que se construyeron relaciones de comercio entre pueblos de diversas zonas, como es el caso de las comunidades indígenas del norte de los Andes. No quiere decir lo anterior que fueran sociedades absolutamente pacíficas, pues obviamente se dieron conflictos, pero no todas sus relaciones pueden ser cifradas en términos de dominación.

Otro aspecto que llama poderosamente la atención es la afirmación según la cual esas mismas relaciones de dominación se daban por la presencia de una “raza” más “civilizada” que otra. Dos imprecisiones importantes se encuentran aquí contenidas. La primera es que el concepto de raza no es aplicable a los diferentes pueblos suramericanos, por dos razones: la primera es que

<sup>39</sup> Se sugiere ver Uribe: 1999; Uribe: 1988; Mamián: 1996 y Moreno: 1999.

de acuerdo al sentido de la palabra “raza” dado en ciencias sociales, todos los habitantes de América antes de la llegada de los españoles pertenecían a una sola raza: la india o indígena. La segunda es que el concepto de “raza” solamente nace a partir de la colonización europea en lo que hoy es América, luego no es lógico hablar de las razas que habitaban el territorio americano antes de la colonización<sup>40</sup>.

La segunda imprecisión relevante, que se deriva de la afirmación según la cual existían razas más civilizadas, es el concepto mismo de civilización. El autor no explica si el mayor grado de civilización hace referencia a tener mayor poderío militar, mayor capacidad económica, mayores desarrollos tecnológicos, o a lo que H.L.A. Hart denominara “una regla de reconocimiento en su sistema jurídico”<sup>41</sup>, o a cualquiera de las condiciones que modernamente se atribuyen a las sociedades más “civilizadas”. Y eso sucede precisamente porque la noción de sociedad civilizada o incivilizada no es más que una categoría arbitraria inventada por el colonizador español para justificar su presencia y la imposición de su cultura<sup>42</sup>. Luego medir a las sociedades amerindias entre sí como civilizadas o incivilizadas es equívoco, porque en las ciencias sociales de corte tradicional las sociedades amerindias son incivilizadas por oposición a las europeas, no a sí mismas<sup>43</sup>.

Por último, el autor afirma que las relaciones de dominación entabladas entre los pueblos amerindios dificulta la diferenciación entre las costumbres y creencias que se conformaron en la América precolombina. Esta afirmación

<sup>40</sup> De esa manera lo sostiene Aníbal Quijano: “(La idea de raza, en su sentido moderno, no tiene historia conocida antes de América. Quizás se originó como referencia a las diferencias fenotípicas entre conquistadores y conquistados, pero lo que importa es que muy pronto fue construida como referencia a supuestas estructuras biológicas diferenciadas entre esos grupos. La formación de relaciones sociales fundadas en dicha idea, produjo en América identidades sociales históricamente nuevas: indios, negros y mestizos y redefinió otras (...) español, portugués, más tarde europeo (...). En otros términos, raza e identidad racial fueron establecidos como instrumentos de clasificación social básica de la población” (Quijano: 2003, 202).

<sup>41</sup> Ver: Hart: 1963. Para una crítica profunda desde la teoría poscolonial y relativa a los prejuicios antropológicos de Hart, se recomienda Fitzpatrick: 1998.

<sup>42</sup> “Con acuerdo a esa perspectiva, la modernidad y la racionalidad fueron imaginadas como experiencias y productos exclusivamente europeos. Desde ese punto de vista, las relaciones intersubjetivas y culturales entre Europa, es decir Europa occidental, y el resto del mundo, fueron codificadas en un juego entero de nuevas categorías: Oriente-Occidente, primitivo-civilizado, mágico/mítico-científico, irracional-racional, tradicional-moderno” (Quijano: 2003, 211). Y en un sentido más general: “(n)o hay modernidad sin “modernizado”, civilización sin “bárbaro”. Pero esta relación ocultada, olvidada, no advertida, cubre igualmente lo que he denominado el “mito de la modernidad”: la justificación de la violencia irracional contra la periferia en nombre del proceso civilizador, situando a los victimarios (conquistadores, comerciantes, imperios coloniales, cultura superior) como inocentes, y a los victimados como culpables” (Dussel: 1999, 39).

<sup>43</sup> No quiero decir que comparto esta clasificación, sino simplemente que resulta incoherente el planteamiento del autor en tanto parte de la clasificación tradicional y de las categorías eurocéntricas y colonizadoras como “raza” y “civilización” pero las aplica en contextos y sentidos equivocados.

resulta cuestionable si se tiene en cuenta que en Europa muchas de las relaciones fueron de dominación marcadas por una profunda violencia, y eso no impide que se puedan rastrear buena parte de sus culturas. Es necesario aclarar que la dificultad, más que en las posibles relaciones de dominación entabladas, radica en que el colonizador buscó borrar las culturas amerindias, lo cual se le facilitó dado su logocentrismo, que se impuso sobre la tradición oral de la mayoría de los pueblos colonizados.

Continuado con la introducción del capítulo, Guerreño señala que al momento del arribo de los españoles tan sólo tres pueblos indígenas de América tenían algún grado de organización social: incas, aztecas y chibchas o muiscas. Esta afirmación la hace al autor para justificar la restricción del análisis propuesto acerca del trabajo en el periodo precolombino, ya que para él solamente estos tres grupos son “dignos de ser tenidos en cuenta” para su análisis<sup>44</sup>. Por último, en cuanto a los mayas, decide no estudiarlos debido a que su cultura fue “absorbida por los aztecas” (Guerrero: 1994, 19).

Este pasaje amerita diversas críticas. Lo primero es que resulta cuestionable considerar que chibchas, aztecas e incas fuesen los únicos pueblos con algún grado de organización social en América, y fuesen por tanto “civilizados”. En primer lugar por las consideraciones ya expuestas sobre el concepto de “civilizado”. En segundo, porque asociar *civilizado* a *grado de organización social* implica por lo menos explicitar qué se entiende entonces por “organización social”. Puede afirmarse que el concepto de organización

<sup>44</sup> “Cuando los europeos llegaron al Continente Americano encontraron en sus diversas zonas pueblos indígenas sin organización social, con excepción de los *aztecas* en México, los *incas* en el Perú, y los *chibchas* o *muiscas* en Colombia. Estos tres grupos alcanzaron una verdadera civilización y se encontraban concentrados en planicies de clima templado. Nos limitaremos, pues, al estudio de estos pueblos *dignos de tenerse en cuenta* para analizar las diferentes modalidades del trabajo y su reglamentación con anterioridad a la conquista hispánica.” (Guerrero: 1994: 19) (Cursivas fuera del texto)

<sup>45</sup> De acuerdo con algunos especialistas, por organización social podemos entender: “(L)a organización social es uno de los conceptos sociológicos que presenta mayores diferencias en cuanto a la determinación de su contenido, ya que puede referirse a los procesos sociales en su conjunto, al resultado de esos procesos y a algunos agentes sociales colectivos de los mismos. En cuanto conjunto de procesos sociales, la organización social se refiere a la coordinación efectiva y real de las acciones individuales y colectivas dentro de una sociedad determinada, tanto si esa coordinación es la manifestación de las relaciones sociales espontáneas, como si significa la intervención intencional y planificada por parte de individuos y grupos sobre una sociedad. En este sentido, el concepto de organización social reflejaría el dinamismo existente así como el grado y la forma en que este dinamismo responde a pautas o modelos comunes de comportamiento” (Uña: 2004, 1028-1029). Organización que posee numerosas estructuras y capas sociales que, en parte, son paralelas y en parte se entrecruzan confusamente. Multivariedad de individuos que realizan actividades especializadas pero mutuamente dependientes, con miras a obtener el objetivo común de supervivencia y desarrollo (H. Spencer). Se conoce por tal al proceso que tiende a la conexión de hombres en su conjunto (L. VonWiese). Ordenación consciente de fines de personas o grupos de un conjunto social para realizar determinadas funciones reales que sirven a los objetivos del conjunto (J. Sánchez López). Cualquier sistema interrelacionado de roles o estatus. El análisis de

social<sup>45</sup> hace alusión a comunidades que han alcanzado un tipo de estructura con ciertas características que son compartidas por los individuos que la integran, como por ejemplo, un determinado tipo de interacción social, un mercado como lugar de intercambio masivo de bienes, un sistema de división del trabajo sobre la base de normas y roles, especialización en el trabajo que refleja actividades diferentes pero mutuamente dependientes y la identificación de roles y estatus diversos que conforman capas sociales contrapuestas.

Allí mismo radica el primer desacuerdo de Guerrero. Muchas otras sociedades indígenas alcanzaron grados de organización social. Aquello que Guerrero afirma sin citar una sola fuente de respaldo, es ampliamente controvertido por la antropología y la arqueología. Una prueba de lo anterior lo constituyen las sociedades de los andes septentrionales, las cuales, antes de la expansión de los Incas –la cual no estaba, como lo afirma el autor, limitada a territorio de lo que hoy se conoce como Perú, pues los Incas lograron expandirse por el sur hasta lo que hoy es Chile y por el norte hasta la frontera colombiana con el Ecuador–, alcanzaron importantes grados de desarrollo y organización social cercanos incluso a la conformación de Estados<sup>46</sup>.

Como el caso de las sociedades de los Andes septentrionales hay muchos en la etnografía y la antropología de América. La afirmación de Guerrero Figueroa solamente contribuye a invisibilizar otras culturas indígenas como la Aymara<sup>47</sup>, los Pastos<sup>48</sup>, los Mochicas<sup>49</sup>, y tantas otras que simplemente quedaron por fuera de los análisis, no necesariamente porque fueran menos desarrollados, sino porque se cuenta con menos información debido a una tradición historiográfica que los ocultó –lo que se puede confirmar con base en lo afirmado por autores como Tovar Pinzón<sup>50</sup>– la misma que ahora es

---

una organización exige la identificación de los roles y estatus que la constituyen y el examen de las relaciones que existen entre ellos” (Greco: 2003, 197). “Un patrón establecido de relaciones sociales entre individuos y subgrupos, en una sociedad o grupo, basado sobre roles y normas sociales y significados compartidos que proveen regularidad y predecibilidad en la interacción social. En este sentido, organización social es esencialmente sinónimo de estructura social” (Theodorson: 1978, 204).

<sup>46</sup> Al respecto se sugiere ver Moreno: 1999.

<sup>47</sup> Para una detenida observación sobre la organización jurídico social del pueblo Aymara ver Peña: 2004.

<sup>48</sup> Se sugiere consultar los trabajos de María Victoria Uribe y Doumer Mamián Guzmán que se encuentran citados en la bibliografía.

<sup>49</sup> Se sugiere Castillo: 1999.

<sup>50</sup> “Pero curiosamente los Andes del Norte de Suramérica no han recibido la atención que los investigadores dedican al Perú, a Bolivia y a regiones de Mesoamérica. La ausencia de una reflexión sobre otros aspectos andinos con desarrollos económicos diferentes a los de los Andes Peruanos hace de repente muy parcializada la visión de una época histórica como es la del mundo prehispánico, marginando múltiples pueblos de los debates que sobre el tema se realizan en institutos internacionales” (Tovar: 1990, 11).

replicada por autores como Guerrero, producto de la ausencia de diálogo con otras disciplinas. Lo anterior resulta paradójico en la obra de Guerrero, pues él mismo, antes de finalizar la introducción, señala la existencia en América Latina de múltiples pueblos indígenas que se destacaron por su laboriosidad y diversidad de actividades, a pesar de lo cual no merecen ningún tipo de atención distinta para el autor.

Obviamente desbordaría los propósitos de la obra de Guerrero realizar un estudio minucioso del concepto de trabajo en todos y cada uno de los pueblos indígenas de América. Sin embargo sería más preciso admitir que la gran mayoría de las sociedades existentes al momento de la llegada de los españoles, e incluso las que se disolvieron antes, como el caso de Mochicas y Mayas entre otras, alcanzaron altos grados de complejidad y sofisticación en la división del trabajo, por lo que el concepto del mismo en esas sociedades merece estudios mucho más detenidos.

Luego muchos otros pueblos, distintos de Aztecas<sup>51</sup>, Incas y Chibchas pueden ser estudiados con el fin de determinar el concepto de trabajo presente en sus culturas. Por supuesto hacerlo no es una obligación y menos en un tipo de trabajo como los manuales de derecho, pero no hacerlo aduciendo que no son dignos de ser tenidos en cuenta por no haber alcanzado un determinado grado de organización social que les permitiera entrar en el grupo de los “civilizados”, constituye una arbitrariedad académica producto de la desinformación<sup>52</sup> y los prejuicios, que le resta rigor a la investigación en el derecho, además de contribuir a fomentar una deliberada ignorancia entre muchos juristas acerca de la importancia de otras culturas en la historia de la América precolombina.

---

<sup>51</sup> Grupo poblacional que no solamente ocupó lo que hoy comprende México, pues los Aztecas ocuparon la región de Mesoamérica, que corresponde a Guatemala, México y sur de los Estados Unidos. Así como también es ligero afirmar que los mayas desaparecieron por la expansión de los Aztecas, pues ninguna investigación hasta la fecha ha logrado corroborar una hipótesis semejante.

<sup>52</sup> Afirmaciones como la planteada por Guerrero acerca de la “ausencia de organización social” o la desaparición de la cultura Maya por la “absorción y dominación” de la cultura Azteca (Guerrero: 1994, 19) solamente son producto de la carencia de información característica de este autor. Por ejemplo, tratándose de los Mayas, la investigación de Lorenzo Ochoa ha demostrado que la culminación de su cultura entre los años 250 y 900 de nuestra era fue el resultado de sus propias transformaciones y no de la presencia de los Aztecas (Ochoa: 1999, 175): “pero ese desarrollo y esplendor cultural llegó a su fin por un desenlace que no fue repentino ni violento. En efecto, después del siglo IX, las estructuras sociales, políticas y económicas comenzaron a resquebrajarse poco a poco. A lo largo de una centuria se dio una serie de desajustes que se conoce como el ‘colapso de la cultura maya’. Unos centros primero y otros después fueron abandonados; cesó la construcción de grandes palacios, templos, juegos de pelota y observatorios. No se tallaron más monumentos ni se construyeron más tumbas ricamente decoradas con inscripciones y pinturas para perpetuar la historia de las hazañas y el origen divino de los gobernantes y sus familias. Pero no hubo un abandono total” (Ochoa: 1999, 197).

Por último, Guerrero Figueroa cierra su introducción haciendo explícita la razón por la cual considera pertinente estudiar las instituciones laborales que existían en América al momento de la llegada de los españoles. Aduce el autor, que más allá de una “simple curiosidad intelectual”, es importante estudiar las instituciones laborales de los indígenas “porque muchas de ellas subsistieron en la época de la Colonia y otras permanecen en la actual como los ejidos, las comunidades indígenas, que constituyen los antiguos *calpullis* mexicanos y *ayllus* peruanos” (Guerrero: 1994, 20).

Comparto con Guerrero la necesidad de intentar comprender cómo se organizaba el trabajo en las comunidades indígenas, y, más que eso, cuál era el concepto de trabajo que algunas de esas sociedades construyeron. Pero no sólo porque algunas de ellas permanezcan o no en la actualidad, sino por la necesidad académica de reconstruir una historia que permita entenderla la historia desde un lugar diferente al hegemónico occidental. En cualquier caso, considero que es valioso en términos académicos el intento de este autor por incluir en un texto de dogmática una reflexión, aunque breve, que ponga en evidencia la existencia de sociedades indígenas con alto grado de sofisticación en cuanto a la comprensión y la organización del trabajo (cuestionando que sólo sean aztecas, incas y chibchas), ya que hasta el momento ninguno de los autores revisados reflexiona al respecto y, de hecho, algunos confunden la concepción y formas del trabajo entre los indígenas con las formas de explotación impuestas por los españoles desde el inicio de la colonización.

En el capítulo III Guerrero Figueroa realiza una aproximación al trabajo durante la colonia, que él denomina como la época hispánica. Para el análisis de este periodo, el autor propone dividirlo en tres sub-periodos: el descubrimiento, que se limitaría a 1492 y los arribos subsiguientes sin precisar en qué momento termina. Le sigue la conquista, que se extiende hasta 1520 comprendiendo todo el periodo de guerra entre españoles e indios y que culminaría con el sometimiento de los indios a manos de los españoles. Y por último la colonia, en la cual “el vencedor español impuso sus instituciones de la época” (Guerrero: 1994, 35). De la periodización propuesta por Guerrero se infieren dos premisas discutibles: la primera es que el encuentro entre indios y españoles habría terminado con un sometimiento absoluto de los primeros, y la segunda que en 1520 iniciaría un periodo un periodo sin guerra<sup>53</sup>. No se precisa en el texto porqué 1520 constituye el fin de la guerra, ni si demuestra que aquél haya tenido lugar. ¿Qué suceso significativo ocurrió ese año que fuera suficiente para marcar el final de la “conquista”?, es una pregunta que el texto de Guerrero no responde, así como sugiere otros debates que intentaré abordar a continuación.

<sup>53</sup> Dice textualmente Guerrero: “inmediatamente se inicio la *conquista*, que consistió en la lucha armada por parte de España para someter a las tribus indígenas rebeldes a la presencia del blanco. Esta situación de guerra duró hasta el año 1520” (Guerrero: 1994, 35).

Uno de los aspectos más discutibles de estas primeras afirmaciones de Guerrero sobre el trabajo en la colonia es creer que la guerra solamente se extiende hasta el año de 1520. Contrario a lo afirmado por el autor, la resistencia indígena se mantuvo durante los siglos siguientes, en un conflicto que –en algunos territorios– en ocasiones dejaba a los indios como únicos detentadores del poder, como en el caso de los incas. Como lo muestra Ramiro Reynaga, las repúblicas andinas nacieron como resultado de 300 años de guerra *Kheswaymara* (Reynaga: 1989, 159) de resistencia india –armada y pacífica–, que sin duda tiene en *Tupaj Amaru*, a finales del siglo XVIII, uno de los más prominentes íconos de la rebelión indígena en América, pero no al único. Reynaga sostiene, con apoyo en fuentes históricas de archivo y etnográficas, que durante los más de tres siglos de colonización muchos pueblos indígenas americanos ofrecieron férrea resistencia a la imposición de costumbres y valores europeos.

En otros casos, como lo han mostrado los estudios interculturales, simplemente hubo fusiones, sincretismos y mestizajes que terminaron creando “culturas híbridas”, para utilizar la expresión de García Canclini, que, como él mismo explica, se da no sólo por los encuentros étnicos y religiosos, sino también por la confluencia de productos de diversas tecnologías y de procesos sociales (García Canclini: 1989). O como lo expone de manera más clara y específica Fals Borda, quien argumenta que durante el siglo XVI en el territorio americano, y específicamente en Colombia, las articulaciones entre las formas de producción indígena y las que trajeron los colonizadores españoles, dieron lugar a las formas de organización del trabajo que aún subsisten en el campo colombiano, tales como los “apegados” en Cauca y Nariño, los “concertados” en Boyacá y Cundinamarca o el terraje en la Costa Atlántica (Borda: 1975, 9).

Resulta entonces ligero seguir creyendo que la imposición de una cultura sobre otra fue total. En lo que nos atañe, como el mismo Guerrero lo admite al cerrar la introducción del capítulo, son diversas las formas de trabajo indígena, tales como el *ayllu* y la *minka* (Guerrero: 1994, 29), que aún subsisten de manera paralela en un continente que está muy lejos de ser el habitado exclusivamente por pueblos indígenas americanos.

#### **1.4.1. Apreciaciones diferentes sobre la esclavitud**

Guerrero continúa su exposición acerca del trabajo en la colonia hablando de la esclavitud. Para el autor, ésta se dio pese a la prohibición prescrita en múltiples disposiciones imperiales consagradas en cédulas reales, las cuales no eran acatadas por los colonizadores; sostiene además que la Corona permitió la esclavitud debido a la necesidad de “civilizar” a algunos pueblos

que se mantenían en prácticas oprobiosas como el canibalismo<sup>54</sup>. El primer aspecto es cierto, pues la ineficacia de las disposiciones imperiales era una rasgo permanente de su normatividad, lo que hace que este autor no caiga en la trampa de la ingenuidad hispanizante de otros. En cuanto a la justificación de la esclavitud aludida por Guerrero es necesario tomar distancia.

En una juiciosa disertación, Álvaro Félix Bolaños, acudiendo a las herramientas del análisis del discurso, sostiene cómo la imagen de bestia caníbal –creada a propósito de los indios Pijaos– es sólo la consecuencia de una “historiografía clásica, medieval y renacentista que excluía al no europeo de su calidad de humano”, lo cual se propiciaba por intereses políticos y económicos ocultos en el discurso del barbarismo y la necesidad de civilizar a los pueblos atrasados como deber humanitario y cristiano de los más “desarrollados” (Bolaños: 1994, 25)<sup>55</sup>.

Bolaños muestra cómo la estrategia discursiva de los cronistas españoles del siglo XVI, entre ellos fray Pedro Simón, que apelaba a expresiones como “salvaje”, “bárbaro” y “pagano”, justificaba el exterminio, la dominación y el sometimiento de los nativos americanos hallados por los españoles. De acuerdo con la investigación, lo que esa estrategia discursiva ocultaba es que se catalogaba como salvaje o bárbaro a aquellos “naturales” que se resistían al proceso de colonización, ya fuera por la confrontación armada directa, o por la negativa a dejar sus tierras o a trabajar en las mitas y las encomiendas dispuestas para la explotación indiscriminada de la mano de obra.

Este es el caso de los Pijaos, pero la investigación bien vale para afirmar que en la construcción de la figura del indio como un sujeto perezoso, salvaje, violento y hasta caníbal, el discurso resultó tan efectivo que aún se encuentra profundamente arraigado en el lenguaje común e incluso en la academia<sup>56</sup>, ocultando formas de explotación del indígena a favor de intereses

<sup>54</sup> Según el autor, “(e)n 1503, como consecuencia de la guerra y por la antropofagia existente entre los miembros de muchas tribus, se admitió la esclavitud de los prisioneros y de los caníbales” (Guerrero: 1994, 35).

<sup>55</sup> Explica Bolaños que “(e)n el contexto de la justificación del exterminio del Pijao en *Noticias históricas*, la caracterización de este aborigen tenía que producir un monstruo despreciable y hostil a la civilización (europea) y los intereses hispanos en América. Sólo tal índole de seres pueden someterse con autoridad moral a tan drástico castigo” (Bolaños: 1994, 25).

<sup>56</sup> Como lo expone Bolaños, “(e)l indio Pijao, en razón de su pertinaz rebeldía y su violenta resistencia contra los españoles, ha sido visto (...) como la expresión más vívida del carácter enfermizo del aborigen americano. Todo lo proveniente de él es pernicioso; y como contribuyente al bagaje cultural colombiano es el responsable de los aspectos más negativos del carácter del pueblo de este país. José Francisco Socarras, autor participante en una de las sesiones de la Semana de Higiene Mental que exploraba el problema de la violencia en Colombia (el 14 de Noviembre de 1962), llegó a sostener que esta violencia era una constante de la historia de este país y que sus orígenes podían rastrearse directamente hasta los indios Pijaos. Esta peregrina y, por supuesto, nunca demostrada tesis –repetida por autores como Gutiérrez Anzola, Rosselli y Mejía Gutiérrez– no solamente ha sido calificada de “teoría” sino que se ha presentado entusiastamente como ‘original’” (Bolaños: 1994, 32).



económicos locales y transnacionales, como le ha ocurrido a muchos otros grupos indígenas, como los del Amazonas, masacrados por los intereses de quienes se beneficiaban por la extracción del caucho.

Con base en estudios como los de Bolaños, hoy es posible afirmar que la tesis según la cual la esclavitud era necesaria como consecuencia de la existencia de pueblos caníbales, sólo es parte de una estrategia retórica de la colonización para domeñar y explotar económicamente a los indígenas, toda vez que aun no se ha comprobado científicamente la antropofagia de estos pueblos como práctica cultural. Hacer esta precisión, implica tomar distancia del relato universal aceptado por académicos locales que contribuyen a invisibilizar la explotación indígena como mecanismo de acumulación capitalista y condición del desarrollo europeo, tarea que no hace Guerrero.

Es necesario tener en cuenta que, tal y como lo describe Claudia Mosquera con apoyo en Immanuel Wallerstein, la identidad de los sujetos nunca se configura como un concepto o una definición terminada. Por el contrario, “las identidades y las denominaciones se crean, caen en el olvido y desaparecen en el tiempo” (Mosquera: 2003, 504). Las identidades de los pueblos colonizados se construyeron de manera funcional a una lógica de explotación y expropiación, lo que hace más importante la invitación de Mosquera cuando afirma que el investigador debe ser cuidadoso cuando aborda nociones construidas históricamente, pues el contexto de producción de una identidad como la de “indios antropófagos” puede variar con el tiempo, pero además, puede obedecer a una necesidad de descripción funcional a un sistema de dominación, y no necesariamente a una característica real del comportamiento humano.

Una segunda crítica que merece la posición de Guerrero acerca de la esclavitud, es que el autor asimila la que existió en la América colonial con las formas de esclavitud propias del modo de producción conocido bajo ese nombre en Europa y el resto del mundo. Es necesario aclarar que la esclavitud en nuestro continente dista mucho de ser la misma acaecida como forma de producción europea. De acuerdo con Fals Borda, para la época en la que se da inicio a la colonización, la esclavitud comenzaba a reducirse debido a la prohibición de venta de cristianos que estaba imponiendo la iglesia católica. Así, los esclavos estaban quedando únicamente como servidores personales en los poblados, ajenos al trabajo agrícola, el cual estaba comenzando a ser desempeñado por jornaleros y arrendatarios de la tierra (Borda: 1975, 11).

En el territorio que hoy conocemos como España, entre los siglos XIV y XVI aproximadamente, la corona carecía de control absoluto sobre la totalidad de la geografía debido a la guerra en contra de los moros que habían llegado desde el siglo VIII, razón por la cual debían acudir al apoyo de la nobleza,

la iglesia y los banqueros privados que comenzaban a emerger como clase determinante de las relaciones de poder. Esta nueva oligarquía conocía formas de dominación diferentes de la esclavitud dado el predominio económico de sus relaciones, que primaba sobre el poder basado en el derecho natural o de la pertenencia a cierto linaje. Para la clase privilegiada que basaba su poder en la tenencia de tierras y otras riquezas, a su servicio quedaron siervos, arrendatarios y jornaleros, y cada vez menos esclavos como consecuencia de la influencia que sobre esa condición ejercía la iglesia católica.

### **1.5. El trabajo más reciente: Ostau de Lafont y una utilización de la visión historicista del derecho**

Ostau de Lafont (2006) representa una perspectiva jurídica novedosa en tanto supera la visión clásica de los manuales de derecho. Desde una perspectiva diferente, procura remontarse hasta los años de la Colonia con el fin de identificar los elementos “paternalistas” de las normas laborales en Colombia<sup>57</sup>, para lo cual inicia el análisis desde el mismo ordenamiento que la Corona Española expedía con el fin de regular el trabajo de los pobladores de América, siendo las normas del derecho indiano el punto de partida en su análisis histórico jurídico. Esto significa un avance importante en la dogmática laboral por cuanto es uno de los pocos textos que desde el derecho busca hacer análisis de periodos anteriores a la República –génesis para muchos del derecho en Colombia– intentando identificar aquellas ideas centrales del colonialismo que resuenan aún en el derecho colombiano. Y resulta novedoso porque para la mayoría de los textos de derecho laboral el periodo colonial no tiene relevancia alguna, en unos casos, porque no hace parte del desarrollo industrial sustrato material de las normas laborales<sup>58</sup>, en otros porque no existían en esta época actores sociales relevantes para el análisis, esto es, una clase trabajadora en sentido moderno<sup>59</sup>. De manera que un análisis que desafíe la ubicación tradicional de las coordenadas resulta relevante.

Ostau de Lafont, con apoyo en una considerable cantidad de fuentes historiográficas, sostiene que las normas laborales en Colombia, desde

<sup>57</sup> “En nuestro país, la regulación del mundo del trabajo ha sido más bien producto del discurso paternalista de los distintos actores sociales, que adquirió diversos matices a través del tiempo y en donde la lucha social ha jugado un papel menor. Ésta será la hipótesis que se pretende demostrar a lo largo del presente trabajo” (Ostau de Lafont: 2006, 15).

<sup>58</sup> En tal sentido apunta especialmente Miguel Urrutia, para quien el análisis sobre el trabajo es relevante hacerlo sólo desde el siglo XX con el auge de las teorías del desarrollo (Urrutia: 1969). Así, para Archila, Urrutia puede ser ubicado en el Discurso desarrollista, auspiciado por los intereses norteamericanos en la Guerra Fría (Archila: 2003, 62).

<sup>59</sup> David Sowell afirma que una de las razones por las cuales los textos sobre el trabajo no indagaban por las condiciones de su existencia antes del siglo XX es que en esas épocas no había clase obrera. Sin ésta, la historia del trabajo deja de ser pertinente, pues sólo adquiere sentido con la presencia de la clase que la identifica, lo que ayuda a invisibilizar los periodos anteriores (Sowell: 2006, 18).

la colonia y hasta la década del setenta han sido “producto del discurso paternalista<sup>60</sup> del Estado y de los actores sociales, y no exclusivamente de las luchas sociales o de las condiciones socioeconómicas del país” (Ostau: 2006, 23); a juicio del autor, se puede observar una variación en esta tendencia desde la década del setenta (la cual se acentúa durante los noventa) momento en el que aparecen en escena los tecnócratas que responderán a los lineamientos del capital internacional y los intereses de los gremios económicos en procura de reducir los costos de mano de obra (Ostau: 2006, 31).

No obstante la profundidad del análisis de Ostau de Lafont en materia histórica, y lo relevante que resultan sus cuestionamientos acerca del origen de las normas laborales en Colombia, el autor no se detiene en ningún momento a reflexionar acerca del concepto de trabajo. Por el contrario, parte del concepto construido por la centralidad del discurso occidental europeo y más recientemente norteamericano sobre el trabajo, sin preguntarse por cuál fue el efecto de la inserción del concepto en la realidad propia, o si puede existir otra forma de entender el trabajo desde una experiencia histórica propia anterior al mundo colonial, y mucho menos si, existiendo dicha experiencia, ésta aún significa algo en la cotidianidad colombiana; por el contrario admite como única la definición heredada de la centralidad europea.

Así, Ostau toma como cierta una historia en la que el concepto de trabajo se construye desde el “pensamiento” europeo, desde la ciencia racional, desde una historia en la que no tienen cabida los “saberes” de los pueblos indígenas, pues las explicaciones sobre el trabajo son exclusivamente liberales y economicistas (a partir de Smith) o históricas materialistas (desde Marx), pero nunca periféricas. Sin embargo, lo que no logra responder Ostau de Lafont, por diversas razones —especialmente porque no existen, según el autor, fuentes suficientes para ello—, es si efectivamente el mundo precolombino concebía el trabajo de la misma manera que su colonizador. Esto es, si para los aborígenes que encontraron los españoles el trabajo era el factor determinante en la cohesión de las sociedades de la misma manera en que lo hacía al anochecer del mundo europeo medieval que despertaba a la modernidad.

El mismo autor admite que es bastante difícil analizar la historia del trabajo antes del arribo de los españoles, por la ausencia de fuentes documentales, o la precariedad de las halladas. Al respecto, afirma que estudiar la historia de Colombia anterior al descubrimiento es tarea difícil en cuanto a sus fuentes,

---

<sup>60</sup> El mismo autor intenta describir lo que entiende por paternalismo acudiendo a una definición del Diccionario Enciclopédico de Teología Moral de Rosi y Valscherchi, afirmando que es un forma de comportamiento de un superior con un inferior que se asemeja al de un padre con su hijo, identificando tres ideas básicas: la indefensión y la falta de conciencia del trabajador, las cuales conducen al paternalismo explotador, para afirmar, que en el paternalismo laboral, por benévolo que sea, hay un elemento de servidumbre (Ostau: 2006, 23).

ya que estas son un producto de los recopiladores españoles y no de sus verdaderos actores, afirmación que comparto plenamente. Afirma además que en el caso colombiano hay que recurrir a fuentes secundarias que nos indican que el mundo del trabajo era el de la subsistencia de sociedades cerradas, en que la división del trabajo era una de sus principales características. Apelando a Blanca Ochoa de Molina y otros autores, sostiene que existían agrupaciones gremiales como los orfebres, que para el siglo XV ya conformaba una especie de aristocracia. Concluye sosteniendo que la precariedad de las fuentes directas y del grado de evolución del mundo del trabajo aborígen, que se confunde con relatos mitológicos, impide realizar un análisis como el propuesto para los demás periodos, para los cuales se cuenta con fuentes escritas; de esa manera el autor justifica que el origen de su estudio sea el del derecho indiano correspondiente al de la norma escrita (Ostau: 2006, 44).

En este punto tomo distancia de la posición planteada por Ostau de Lafont, pues si bien es cierto que las fuentes documentales útiles para establecer las dimensiones del sistema de organización laboral indígena son verdaderamente escasas, no obstante existen, especialmente en la antropología y en la arqueología. Es problemático que Ostau de Lafont solamente tome como fuentes documentos de inicios de la década del 80, que aún se encuentran influenciados por las fuentes históricas tradicionalmente colonialistas, en tanto que existen trabajos mucho más recientes que permiten comprender más profundamente las sociedades indígenas y que las describen como sociedades, no sólo con especialización en el trabajo, sino abiertas y con redes de mercado importantes, como se puede observar en los trabajos ya anunciados de María Victoria Uribe y Moreno Yañez.

Adicionalmente, creo que a pesar de la ausencia de fuentes existen otro tipo de recursos no documentales que pueden ser útiles a la hora de reconstruir el trabajo indígena, lo que denominaré en adelante, con apoyo en Josef Estermann, *fuentes vivas*. Estas fuentes vivas están constituidas por las prácticas cotidianas actuales, el trabajo que día a día se realiza entre los pueblos indígenas de Colombia, que representa a su vez una particular forma de entender el trabajo y las relaciones que se tejen a su alrededor.

Al respecto señala Esterman:

*(m)uchas veces se presume que la filosofía se fundamenta exclusivamente (o predominantemente) en textos como fuentes imprescindibles para su elaboración y desarrollo. Esta concepción lleva a la presunción consecuente de que una cultura ágrafa (sin escritura) per definitionem no puede (o no ha podido) producir “filosofía”. La filosofía entendida como hermenéutica de textos filosóficos producidos en el pasado, es decir: como “historia de la filosofía”, sin embargo, es una reflexión de “segundo orden”: La reflexión (interpretación textual) de la*

*reflexión (interpretación conceptual) de la experiencia humana vivida (interpretación vivencial). Y sólo ella (la interpretación textual) presupone como fuente a productos textuales históricamente identificables. Mientras la interpretación conceptual de la experiencia vivida tiene como base y fuente ante todo una experiencia ágrafa, pero expresada por una serie de formas “semiológicas” no-lingüísticas, y la interpretación vivencial a su vez tiene como fuente directa la vida en su circunstancialidad física, social y psíquica del ser humano. Sostenemos aquí que la cuestión de la “textualidad” (o mejor dicho: ‘grafidad’) de una cultura solamente importa en la medida en que es sometida a un proceso de historización (Estermann: 1998, 64).*

Lo que sucede es que esa “grafo dependencia” hace impensable el rastreo de otro tipo de fuentes diferentes de las escritas. Es generalizada la tendencia a recurrir al argumento de autoridad hallado en un libro, un artículo especializado, la opinión de un experto, para catalogarlo como fuente confiable (este mismo artículo lo hace de manera recurrente). Sin embargo, perdemos de vista que éstas en ocasiones tan sólo son interpretaciones, y que pese a que las interpretaciones construyen realidad, el conocimiento también se extrae de la cotidianidad.

De modo que la afirmación de Ostau de Lafont, según la cual no es posible rastrear suficientes fuentes que permitan entender el trabajo antes de la llegada de los españoles más que como una circunstancia mítica, tiene dos dimensiones: una de carácter metodológico que es derivada de la dependencia del grafo y la “interpretación textual”, y otra de carácter político conceptual (que es la que me interesa): la invisibilización de otras realidades en el trabajo no contempladas al no estar escritas, esto es, registradas positivamente.

Por esa razón, Ostau de Lafont reproduce la dificultad que todos los demás autores registran. Las formas de organización en el trabajo propias de las sociedades indígenas no nos dicen nada a los modernos. La razón aparente se debe a que no se encuentran registradas, pese a que existe una fuente dinámica que permite construir “interpretaciones vivenciales”. Permítaseme ensayar otra explicación: los estudios dogmáticos reproducen una historia basada en el grafo, la palabra escrita como única fuente de conocimiento, propia del racionalismo central europeo, que se replica hasta nuestros días y que nos impide “conocer” otra historia.

## 2. CONCLUSIONES

Buena parte de las instituciones laborales del sistema jurídico colombiano se basan en las instituciones y normas europeas, por lo que intentan regular una realidad ajena como es la del mundo industrial europeo. Al respecto, las categorías de análisis eurocéntricas como modernidad y desarrollo se

convierten en mecanismos de imposición colonial, la cual toma forma a través de una normatividad nacional disonante de las realidades locales. Esto, como era de esperarse, ha repercutido en la doctrina nacional, que se ha limitado a comentar las instituciones jurídicas del derecho laboral sin reparar críticamente en la ausencia de correspondencia de esas instituciones con nuestras propias realidades.

Así, parece ser cierto lo afirmado por Ernesto Pinilla, para quien en la construcción de nuestras instituciones jurídico laborales hemos recurrido a fuentes diversas y extrañas a nuestras condiciones ontológicas, dando lugar a formas híbridas de cultura en ocasiones ininteligibles para quienes intentan aproximarse críticamente al análisis jurídico de las mismas. Si bien esta ininteligibilidad no necesariamente constituye la razón última de la ineficacia de las instituciones jurídicas laborales, pareciera acertado afirmar que las contradicciones que genera hacen del estudio de la disciplina una constante lucha por entender las razones de la ineficacia de las normas en el mundo del trabajo.

Las causas, como se ha constatado, se encuentran en el eurocentrismo presente en las formas de pensar jurídicas y económicas que rodeneja el mundo del trabajo, generando normas de pretensión universalista, abstracta, generalizadora y homogenizante, correspondientes a una disciplina jurídica que invisibiliza otras realidades como el trabajo de los pueblos indígenas. Al respecto, los libros de dogmática parecen haber jugado un papel relevante en la invisibilización de las formas organizativas en el trabajo desarrolladas por los pueblos indígenas, generándose unas formas de exclusión/dominación de los saberes tradicionales; a esto, con base en la teoría poscolonial, podemos denominarlo como una más de las formas de violencia epistémica ejercida como mecanismo de colonialidad del saber en el derecho.

Parte de esa violencia epistémica puede hallarse en la literatura jurídica colombiana de carácter laboral, en la cual –coincidiendo con el planteamiento del profesor Pinilla–, encontramos una dogmática que no parece ser del todo coherente con la cultura, las realidades económicas y las tradiciones propias, sino que ha sido construida a partir de una serie de acontecimientos y conocimientos ajenos, invisibilizando las prácticas locales y los saberes propios, por lo que podemos afirmar a esta altura que la mayor parte de la doctrina jurídica laboral en Colombia con la que se forman los estudiantes de derecho y que con frecuencia parece ser consultada por los operadores judiciales, no ha tenido en cuenta las condiciones históricas, económicas, sociales y culturales en las cuales se ha definido el concepto de trabajo en nuestro entorno.

Así, el hecho de que las formas de organización del trabajo presentes en las culturas indígenas hayan permanecido invisibles para la dogmática laboral

obedece, entre otras causas, al marcado énfasis occidental y moderno de este tipo de literatura jurídica. En esa medida, para el derecho colombiano esas formas de organización laboral no pasan de ser situaciones marginales en vía de extinción, peculiaridades de comunidades apartadas que no ameritan mayor reflexión, pues el derecho laboral es únicamente el de la época, lugar y participantes de la industrialización moderna occidental.

Para el derecho laboral, el concepto de trabajo de los indígenas, y con él, sus formas organizativas, no pasan de ocupar un comentario al margen en las obras que componen la literatura de esta disciplina, cuyo objetivo es mostrar como relevantes para el análisis únicamente las formas de organización de la sociedad industrial, donde el trabajo del campo tampoco ocupa un lugar relevante. En los textos de dogmática laboral y demás disciplinas que lo rodean, el trabajo de los indígenas –cuando merece algunas líneas de la obra– es escudriñado como una anécdota en la historia laboral, que, como tal, no pasa de ser un comentario adicional sin importancia ni trascendencia alguna en el análisis de la realidad actual.

Adicionalmente, el trabajo indígena es visto solamente desde las formas organizativas que impusieron los españoles en la América colonial, no desde las expresiones auténticas del mundo indio. Es decir, el trabajo y la concepción que de éste desarrollaron los pueblos indígenas se pierde tras las formas de trabajo (mita y encomienda principalmente) impuestas en la colonia y no como una manifestación de los mismos pueblos indígenas.

En esa medida, cuando los doctrinantes del derecho laboral colombiano hablan del trabajo indígena, solamente se refieren al trabajo que los indígenas desarrollaban en el marco de los dispositivos económicos que escapaban al control de los lineamientos jurídicos producidos por la corona<sup>61</sup>, y no al trabajo desarrollado por los pueblos indígenas en las épocas anteriores a la llegada de los españoles, invisibilizando las formas de trabajo indígena tras los sistemas de explotación español por el simple hecho de ser ejecutado por indios y de esa manera negando otras formas de concepción del trabajo distintas de las occidentales impuestas desde la colonia.

Las razones de lo que he denominado la invisibilización del concepto de trabajo indígena pueden ser muchas. La herencia del pensamiento jurídico occidental plasmada en la literatura del derecho laboral colombiano desarrollado durante el siglo XX es quizás la más evidente, pero también

---

<sup>61</sup> Como se puede constatar a través de la obra de Germán Colmenares, *Fuentes coloniales para la historia del trabajo*, la corona española produjo una importante cantidad de normas que regulaban el trabajo de los indígenas en suelo americano, pero que no eran cumplidas por los colonizadores por razones que exploramos a partir de la crítica al texto de Francisco Lafont.

constituye una razón el afán de los intelectuales del siglo XIX por asociarse epistémica y económicamente con parte del mundo anglosajón<sup>62</sup>, lo cual será objeto de un análisis autónomo.

Otra de las razones que puede ser contemplada, es la falta de comunicación que en ocasiones existe en la academia entre el derecho y otras disciplinas, especialmente la filosofía, la sociología y la antropología. En la dinámica de creación del derecho, como en cualquier disciplina, la formación de sus profesionales es uno de los factores determinantes en la práctica de la profesión, a propósito de lo cual cabe plantear hipotéticamente que abogados formados en academias carentes de diálogo interdisciplinario tienden a replicar esa carencia en el ejercicio que conduce a la producción del derecho.

No obstante, no todas las razones han sido enunciadas o no son tan fácilmente enunciables. Una de las causas más poderosas de la invisibilización de otras formas de producción es que no son rentables para el capitalismo. Si partimos de que el derecho laboral es en realidad un producto del capitalismo, y que las normas que lo componen no sólo son herramientas en la defensa de los derechos de una clase explotada, sino que permiten la reproducción de los sistemas sociales basados en la producción capitalista, entonces se puede afirmar que la división y forma del trabajo que establece es aquella que le es útil al capitalismo<sup>63</sup>.

Otro criterio de apoyo a esta afirmación, lo podemos encontrar en los trabajos de José Carlos Mariátegui, quien afirmaba que existe en Latinoamérica una heterogeneidad estructural. Mariátegui realizó una de las críticas latinoamericanas al marxismo más consistentes. En ella, expresó que el punto ciego de Marx, o del marxismo aplicado dogmáticamente en Latinoamérica, radica precisamente en la particularidad de los modos de producción Latinoamericanos, en los que coetáneamente se encuentran modos de producción feudal e industrial (Mariátegui: 1977). El grado de presencia del mundo manufacturero en muchas ciudades como Bogotá, Lima o Santiago, no es para nada despreciable, al mismo tiempo que muchas de las formas de producción agrícola como la aparcería y el vasallaje siguen siendo constantes en los campos latinoamericanos plagados de terratenientes y latifundistas.

<sup>62</sup> Al respecto puede consultarse Jaramillo: 1982.

<sup>63</sup> Diversos autores han puesto en evidencia esta característica del derecho laboral. Incluso cuando el derecho del trabajo utiliza una retórica específica desarrollada a través de principios como el de favorabilidad, no está más que manteniendo una carga de beneficio aparente al trabajador. "Pero la unilateralidad del Derecho del Trabajo es, en verdad, más aparente que real. El ordenamiento laboral es también, aunque se note menos, un ordenamiento para la gestión del personal y para la defensa de determinados intereses empresariales de eficiencia y rendimiento. Es más, la propia unilateralidad lingüística o retórica del Derecho del Trabajo es también relativa, admitiendo muchas excepciones" (Valverde: 2001, 138).



Esas condiciones hacen de este continente un lugar que se caracteriza por la coexistencia simultánea de órdenes de representación propios del capitalismo y de la pre-modernidad, a lo que Mariátegui denominaba la heterogeneidad estructural. Es decir, que de acuerdo con el pensador peruano, formas de organización en el trabajo diferentes no solamente son posibles (como lo han soñado Arendt, Gorz y los demás) sino que ya existen, y sólo se requiere entablar un diálogo que permita la articulación de múltiples saberes como forma de resistencia al trabajo capitalista.

Pero para ello es necesario primero debatir la “realidad” documental que configura unas subjetividades y unas prácticas que pueden resultar adversas a este propósito, es decir, debatir la teoría jurídica a propósito del trabajo que se ha construido en Colombia. Recordemos lo que, con base en los desarrollos de Arturo Escobar, planteábamos líneas atrás: no existen prácticas documentales neutrales. Los textos se escriben en un contexto específico y con una determinada intención. Por tanto, este artículo pretende reaccionar ante el mutismo conservado por la literatura propia del derecho laboral, que, lejos de ser neutral, constituye una defensa implícita de las formas capitalistas de producción, cuyas estrategias, entre otras, comprenden el ocultamiento de las formas no capitalistas en las cuales se organizan algunas sociedades.

**BIBLIOGRAFÍA**

- Archila Neira, Mauricio, *Idas y venidas, vueltas y revueltas. Protestas sociales en Colombia 1958-1990*, Bogotá: ICANH-CINEP, 2003.
- Arendt, Hannah, *La condición humana*, Barcelona: Editorial Paidós, 2005.
- Bolaños, Alvaro Félix, *Barbarie y canibalismo en la retórica colonial. Los indios Pijaos de fray Pedro Simón*. Bogotá: CEREC, 1994.
- Campos Rivera, Domingo, *Derecho Laboral. Séptima Edición*. Bogotá: Editorial Temis. 2003.
- Castillo, Luis Jaime, artículo “*Los últimos Mochicas en Jequetepeque*”, en Uceda, Santiago y Mujica Elías (eds.) *Moche: Hacia el final del milenio, Actas del segundo coloquio sobre cultura Moche*, Lima: Universidad Nacional de Trujillo y Pontificia Universidad Católica del Perú, 1999.
- Colmenares, Germán, *Fuentes coloniales para la historia del trabajo*, Bogotá: Universidad de los Andes, 1968.
- , *Historia económica y social de Colombia 1537-1719 Tomo I*, Bogotá: Tercer Mundo Editores, 1997.
- , *Cali: terratenientes, mineros y comerciantes. Siglo XVIII*, Bogotá: Tercer Mundo Editores, 1997a.
- , *La ley y el orden social: fundamento profano y fundamento divino*, en [www.lablaa.org/blaavirtual/publicacionesbanrep/](http://www.lablaa.org/blaavirtual/publicacionesbanrep/), 1990
- Comte, Augusto, *La filosofía positiva*, México: Editorial Porrúa, 2003.
- De la Garza Toledo, Enrique (coord.), *Tratado latinoamericano de sociología del trabajo*, México: Fondo de Cultura Económica, 2000.
- Dussel, Enrique, artículo “*Europa, modernidad y eurocentrismo*”, en Lander, Edgardo (comp.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, Buenos Aires: CLACSO-UNESCO, 2003.
- , *Posmodernidad y transmodernidad. Diálogos con la filosofía de Gianni Vattimo*, México: Universidad iberoamericana Puebla - Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente, 1999.
- Escobar, Arturo, *La invención del tercer mundo. Construcción y Deconstrucción del Desarrollo*, Bogotá: Norma, 1998.

- Estermann, Josef, *Filosofía andina. Estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina*, Quito: Ediciones Abya-Yala, Quito, 1998.
- Borda, Orlando Fals, *Historia de la cuestión agraria en Colombia*, Bogotá: Publicaciones de la Rosca, 1975.
- Ferrajoli, Luigi, artículo *Prólogo*, en Abramovich, Victor y Courtis, Christian, *Los derechos sociales como derechos exigibles*, Madrid: Trotta, 2004.
- Ferrater Mora, José, *Diccionario de Filosofía. Tomo I*, Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1964.
- Fitzpatrick, Peter, *La mitología del derecho moderno*, México: Siglo Veintiuno Editores, 1998.
- Forrester, Vivian, *El horror económico*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1997.
- Friedmann, Georges y Naville, Pierre, *Tratado de sociología del trabajo*, México: Fondo de Cultura Económica, 1963.
- Garavaglia, Juan Carlos y Marchena, Juan, *América latina de los orígenes a la independencia. I. América precolombina y la consolidación del espacio colonial*, Barcelona: Editorial Crítica, 2005.
- García Canclini, Nestor, *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*, México: Grijalbo, 1989.
- González, Margarita, *Ensayos de historia colonial colombiana*, Bogotá: Punto de Lectura, 2005.
- Gorz, André, artículo *Salir de la sociedad salarial*, en *Revista Debates*, N° 50, Alfons El Magnànim, Valencia, 1994, en <http://www.nodo50.org/dado/textosteoria/gorz.rtf>, visitada el 8 de diciembre de 2007.
- Greco, Orlando, *Diccionario de Sociología*, Buenos Aires: Valleta ediciones, 2003.
- Guerrero Figueroa, Guillermo, *Compendio de Derecho Laboral. Tomo I (primera edición)*, Bogotá: Editorial Leyer, 1994.
- Hart, H.L.A. *El concepto de derecho*, Buenos Aires: Abeledo Perrot, 1963.
- Hessen, J., *Teoría del conocimiento*, sin año.
- Higueta, Lina, *Ley 909 ley del empleo público en Colombia*, Biblioteca Jurídica Dike, 2005.

- Isaza Cadavid, Germán, *Derecho Laboral Aplicado. Tercera Edición*, Bogotá: Editorial Leyer, 1999.
- Jaramillo Uribe, Jaime, *El pensamiento colombiano en el siglo XIX*, Bogotá: Editorial Temis, 1982.
- Kweitel, Juan M y Ceriani Cernadas, Pablo, artículo *El derecho a la educación*, en Abramovich, Víctor y Courtis, Christian (comps.), *Derechos sociales instrucciones de uso*, México: Ediciones Doctrina Jurídica Contemporánea, 2003.
- Lafont, Francisco, *Tratado de Derecho Laboral. Tomo I*, Bogotá: Ediciones Ciencia y Derecho, 1993.
- Mamián Guzmán, Doumer, *Geografía Humana de Colombia, Región Andina Central, Tomo IV, Volumen I*, Instituto Colombiano de Cultura Hispánica, 1996.
- Mariategui, José Carlos, *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Lima: Editorial Amauta, 1977.
- Méda, Dominique, *El trabajo. Un valor en peligro de extinción*, Madrid: Editorial Gedisa, 1998.
- Molina, Gerardo, *Las ideas socialistas en Colombia*, Bogotá: Tercer Mundo, 1987.
- Moreno Yáñez, Segundo, artículo “*Las sociedades de los Andes Septentrionales*”, en *Historia General de América Latina. Volumen I Las sociedades originarias*, Madrid: Editorial Trotta - UNESCO, 1999.
- Mosquera, Claudia, artículo *Repensar la afrocolombianidad en la nación pluriétnica y multicultural*, en *150 años de la abolición de la esclavización en Colombia. Desde la marginalidad a la construcción de la nación. VI Cátedra anual de historia Ernesto Restrepo Tirado*, Bogotá: Aguilar, 2003.
- Negri, Antonio y Hardt, Michael, *Imperio*, Buenos Aires: Editorial Paidós, 2002.
- Ochoa, Lorenzo, artículo *La civilización maya en la historia regional de Mesoamérica*, en *Historia General de América Latina. Volumen I Las sociedades originarias*, Madrid: Editorial Trotta - UNESCO, 1999.
- Ostau de Lafont de León, Francisco, *El discurso paternalista en la formación de la norma laboral, construcción histórica*, Bogotá: Universidad Externado de Colombia, 2006.

- Peña Jumpa, Antonio Alfonso, *Poder judicial comunal Aymara en el sur andino*, Bogotá: Ilsa, 2004.
- Pinilla Campos, Ernesto, artículo *Condiciones sociales y culturales para la enseñanza del derecho*, en Autores varios, *La enseñanza del derecho laboral hoy. Retos y perspectivas* Bogotá: Facultad de Derecho, Ciencias Políticas y Sociales, Universidad Nacional de Colombia, 1996.
- Quijano, Aníbal, artículo *Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina*, en Lander, Edgardo (comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, Buenos Aires: CLACSO-UNESCO, 2003.
- Rajagopal, Balakrishnan, *El derecho internacional desde abajo. El desarrollo, los movimientos sociales y la resistencia del tercer mundo*, Bogotá: Ilsa, 2005.
- Rappaport, Joanne, artículo *Manuel Quintín Lame hoy*, en *Manuel Quintín Lame los pensamientos del indio que se educó dentro de las selvas colombianas*, Cali: Biblioteca del Gran Cauca, 2004.
- Reynaga, Ramiro, *Tawa inti suyú. Cinco siglos de guerra Kheswaymara contra España*, Lima: CISA Consejo Indio de Sud América: 1989.
- Rojas, Cristina, *Civilización y Violencia. La búsqueda de la identidad en la Colombia del siglo XIX*, Bogotá: Editorial Norma, 2001.
- Romero, Fernando, artículo *Aspectos pedagógicos y filosóficos en los pensamientos del indio que se educó dentro de las selvas colombianas de Manuel Quintín Lame*, en *Manuel Quintín Lame los pensamientos del indio que se educó dentro de las selvas colombianas*, Cali: Biblioteca del Gran Cauca, 2004.
- Said, Edward, *Cultura e imperialismo*, Barcelona: Editorial ANAGRAMA, 2001.
- Schvarstein, Leonardo, y Leopold, Luis (comps), *Trabajo y Subjetividad: entre lo existente y lo necesario*, Buenos Aires: Paidós, 2005
- Sowell, David, *Artesanos y política en Bogotá*, Bogotá: Ediciones Pensamiento Crítico, 2006.
- Supiot, Alain, *Crítica del derecho del trabajo*, Madrid: Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales, 1996.
- Theodorson, George A y Theodorson, Achilles G., *Diccionario de sociología Volumen 2*, Buenos Aires: Editorial Paidós, 1978.
- Tovar Pinzón, Hermes, *Formaciones Sociales Prehispánicas*, Bogotá: El Búho, 1990.

- Uribe, María Victoria, artículo *Las sociedades del Norte de los Andes*, en *Historia General de América Latina. Volumen I Las sociedades originarias*, Madrid: Editorial Trotta - UNESCO, 1999.
- , artículo *La estratificación social entre los Proto-Pasto*, en Alcina Franch, J. Y Moreno Yañez, S. (comps), *Arqueología y Etnohistoria del sur de Colombia y Norte del Ecuador*, Quito: Banco Central del Ecuador - Ediciones Abya-Yala, 1988.
- Uricochea, Fernando, *División del trabajo y organización social: una perspectiva sociológica*, Bogotá: Norma - Universidad Nacional de Colombia, 2002.
- Urrutia, Miguel, *Historia del Sindicalismo en Colombia*, Bogotá: Uniandes, 1969.
- Valencia Zea, Arturo y Ortiz Monsalve, Álvaro, *Derecho civil, parte general y personas (Decimotercera edición)*, Bogotá: Editorial TEMIS, 1996.
- Valverde, Antonio Martín, *Informe Español*, en Marzal, Antonio (ed.), *Empresa y derecho social*, Navarra: ESADE - Facultad de Derecho - JM Bosh Editor, 2001.
- Weber, Max, *Ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Barcelona: Editorial Península, 1999.