

Aquelarre

REVISTA DEL CENTRO CULTURAL UNIVERSITARIO



Universidad del Tolima

Año 2008

Volumen 7 N° 15

ISSN 1657-9992

Aquelarre

Nº 15

Segundo semestre 2008

Revista de filosofía, política, arte y cultura del

Centro Cultural de la Universidad del Tolima

Aquelarre

Revista del Centro Cultural de la Universidad del Tolima.

Rector: Dr. Jesús Ramón Rivera Bulla

Editor: Julio César Carrión Castro

Consejo Editorial: José Hernán Castilla Martínez

Arlovich Correa Manchola

César Fonseca Áquez

Manuel León Cuartas

Fernando Ramírez Díaz

Gabriel Restrepo Forero

Marco Tulio Taborda Ocampo

Libardo Vargas Celemín

Diseño y Diagramación: Leonidas Rodríguez Fierro

Impresión: León Gráficas Ltda.

Dirección Postal: Centro Cultural Universidad del Tolima Barrio Santa Helena - Ibagué

Teléfono: (+)57-8-2669156 - Ibagué

Correo Electrónico: ccu@ut.edu.co - raquel@ut.edu.co

Tabla de contenido

Carta editorial: El retorno de los brujos.....	9
Nuevas teorías sociales.	11
Gabriel Restrepo	
Los nuevos parametros de la reflexión en las ciencias sociales contemporáneas	19
Alberto Valencia Gutiérrez	
Nociones de raza y modelos del cuerpo	41
Zandra Pedraza Gómez	
Problemas de la filosofía en Colombia.....	59
Rafael Gutiérrez Girardot	
Las élites: tema sociológico.....	71
Juan Guillermo Gómez García	
La pluralidad desde más allá del eurocentrismo	79
Gildardo Díaz Novoa	
La crisis de la ciencia y de las ciencias sociales. Alternativas posibles.	87
Agustín Ricardo Angarita Lezama	
Elementos para una interpretación de Utopía.....	101
Alexander Martínez Rivillas	
La importancia de las artes en la Universidad del Tolima.....	119
Manuel León Cuartas	
Cine y conocimiento.....	123
Luis Fernando Roza	
El sombrero vueltiao ¿Símbolo de Colombia?.....	139
Sandra P. Argel Raciny	
El narcotráfico en área de penal	155
David Leonardo Quitián Roldán	
Aproximaciones a los inicios de la literatura del Tolima	175
Libardo Vargas Celemín	
Sin nombres, sin rostros ni rastros.....	187
Jorge Eliécer Pardo	
¿Qué es la juventud?.....	191
Boris Edgardo Moreno Rincón	
El final del Edén	199
María Magdalena Echeverry de Polanco	
Comparar a Obama con un indio de los Andes es una cojudez del tamaño del Illimani	205
Pablo Cingolani	
Razones para matar o para no hacerlo	209
Juan Gabriel Gómez Albarello	

Metafísica de la democracia y del progreso	221
Julio César Carrión Castro	
El mal olor de la utopía: mito, dominio y trabajo.....	237
Pedro García Olivo	
Tolle Lege:	
La Odisea (Fragmento)	241
Homero	
Dialéctica de la Ilustración (Fragmento del <i>excursus</i> sobre Odiseo)	245
Max Horkheimer y Theodor W. Adorno	
El silencio de las sirenas	247
Franz Kafka	



Portada: *Las brujas*, pintura de Hans Baldung Grien, 1523.

Los artículos son publicados bajo la exclusiva responsabilidad de sus autores.

Aquelarre, revista no venal, editada por el Centro Cultural de la
Universidad del Tolima.



Jesús Niño Botía

J. Niño Botía

El retorno de los brujos

*Siniestras, torvas, misteriosas brujas,
negros fantasmas de la media noche
¿Qué estáis haciendo?*

Macbeth

Las escuelas, las universidades, los maestros, simplemente forman individuos para que funcionen -funcionarios-, su quehacer se agota en el proceso de producción de sujetos sometidos, cuerpos dóciles e imperturbables a todo aquello considerado innecesario o accesorio. Estanislao Zuleta advirtió que quizá el mayor desastre de la educación contemporánea es que enseña sin filosofía, es decir, sin amor por la sabiduría, desde una mentalidad pasiva, sujeta, subalterna; incapaz de crítica y de autonomía. Solamente se educa para la adaptación, el acatamiento y la obediencia; para un “saber hacer” y estar informado y resignado. Así las cosas ¿Qué sentido tiene promover las humanidades, las ciencias sociales y las artes, sí, como se afirma desde la certeza del pragmatismo clínico imperante, representan tan sólo un “conocimiento inútil”?

Una moderna vocación instrumental y tecnocrática, sustentada en la competitividad y el cientifismo, ha hipotecado a las universidades, convirtiéndolas en meras instituciones proveedoras de títulos y credenciales profesionalistas, en contra de sus primigenias tendencias humanizadoras. Federico Nietzsche presagió que la realización únicamente de objetivos economicistas -la ampliación de la productividad, de la utilidad y la riqueza- traería como resultado

la conversión del sistema educativo en un simple mecanismo de domesticación social y calificación laboral, que más que fomentar la cultura y la ilustración, inexorablemente, se transformaría en un espacio para la extensión de la barbarie. Ese espacio, promotor de la uniformidad, negado a la crítica, a las valoraciones éticas y a la dimensión estética, que hoy agobia al mundo con sus paradigmas homogeneizantes, sus orgullosas pretensiones de excelencia académica y que predica el ardid de una supuesta sociedad democrática de los conocimientos, ese espacio es la Universidad contemporánea.

Ese bazar de conocimientos en el que predominan las matemáticas científico-técnicas, emporio en el que cada uno de los estudiantes asiste sólo para llevar lo que le sirve, al decir de Karl Jaspers en *Idea de la Universidad*, frustrada por la pérdida de una función distinta a la de fabricar graduados, administradores y desocupados, aniquilada por el discurso empresarial y la llamada “cultura de masas” que, para garantizar su permanencia, le exige lograr puntos de equilibrio, utilidades netas en dinero, rentabilidad financiera, calidad en los procesos y en los productos, como se lo “sugieren” las Organizaciones Internacionales de Normalización (ISO), debe, entre otras “estrategias de mercado”, renovar permanentemente su portafolio de productos

y servicios, de manera tal que sean competitivas, en un “mercado” donde cada día son más y mejores los catálogos de las “empresas del conocimiento” existentes.

Frente a ese rumbo catastrófico que pareciera corroborar la muerte no sólo de la filosofía, sino de toda la cultura occidental, paradójicamente, desde las entrañas mismas de una de estas instituciones -la Universidad del Tolima- históricamente comprometida con la minuciosa exclusión de las expresiones humanísticas: que hace treinta años cerró la Facultad de Bellas Artes, por “no ser rentable”, que por mucho tiempo ha soportado la obstaculización de las actividades disciplinares de un agónico programa de ciencias sociales, (designado en su momento por los propios miembros de los organismos del Es-

tado encargados del registro calificado de los currículos, como un “programa de pasarela y mixtura”) y que ha vivido el sistemático entorpecimiento realizado contra su Centro Cultural Universitario, refugio obstinado de los cultores de las artes y las humanidades.

Desde esta universidad regional y provincial que cada cierto tiempo despierta del letargo administrativista y burocrático en el que se encuentra sumida; tal vez queriendo fijar nuevas “estrategias empresariales”, tan atractivas como el *lleve dos y pague uno*; se entregan dos títulos en el mismo tiempo, se garantiza la matrícula en una maestría como requisito de grado o las abundantes ofertas de intercambios, cursos de verano o de perfeccionamiento de una segunda lengua, etc., (lo que en última instancia permitirá -manes de Nietzsche- más y mejores oportunidades de empleo para los magísteres, doctores y posdoctores, que podrán verter sus saberes a una población homogeneizada y estandarizada). O quizás respondiendo a esa deuda histórica con la región... En fin, contra vientos y mareas se ha producido la creación de la Facultad de Ciencias Humanas y Artes... Acaso, por ventura, ¿debido a la tenacidad y porfía mostrada por esos conjurados defensores y cultores de los estudios humanísticos que, perteneciendo al linaje de las brujas, no cesaron jamás en sus designios?

La Revista Aquelarre no puede ser ajena a una nueva aventura intelectual, saluda esta epifanía como un anhelado retorno de los brujos y pone en consideración de la comunidad el presente número, con material de discusión acerca de la vigencia de las ciencias sociales, las humanidades y las artes.

Los editores

Acompañan también esta edición, doce maestros de la antigua Escuela de Bellas Artes, quienes desde sus perdurables expresiones plásticas, inspiran la validez de este renacimiento. Son ellos: Jesús Niño Botía, Michel Lentz, Luis Eduardo Penagos, Edilberto Calderón, Gilberto Lesmes, Julio Fajardo, Darío Jiménez, Manuel León Cuartas, Ana Elvia Barreto, Manuel Hernández, Manuel Bobórquez y Jorge Elías Triana.

Aquelarre



Nuevas teorías sociales. Otros modos de contemplar en acción

Gabriel Restrepo*

Un teoría de la acción social como puesta en escena al servicio de un contemplar con los cinco sentidos

“Aunque tú tienes vista, no ves en qué grado de
desgracia te encuentras”

Tiresias, Edipo Rey

Enunciado

Mirar, ver y poseer visión son tan diferentes como oír, escuchar y auscultar. Los primeros, mirar y oír, son funciones fisiológicas; los segundos, ver y escuchar, intelectivas; los terceros, poseer visión y auscultar son propiedades de una razón sensible.

Desde que el mundo se constituyó como imperativo, de la domesticación local del neolítico a la domesticación global del biopoder en el paso de casa a aldea, ciudad, ciudad estado, estado imperio, imperio mundial, la humanidad sufre de mal de ojo y mal de oído. Por ello la teoría, que significa contemplar, debe someterse a la cura de razón para que pueda poseer visión y sepa auscultar a la multitud. El mal de ojo se llama envidia, que significa no ver viendo demasiado. El gran Ojo, el ojo del mundo, está picado y pica. Picar quiere decir destazar, separar, segregar, cortar como en el montaje, situar un objeto fuera de su contexto, reducir el panorama, angostar la



perspectiva: es lo que realiza una publicidad no pública mediante el ejercicio de los llamados “creativos” con el soporte telemático, tecnológico y aún neurológico. Lo mismo puede decirse de un auscultar obturado por el ruido. Somos sordos, aunque oímos, incluso aunque nos esforcemos por escuchar. Las artes estarían en posición más privilegiada que el psicoanálisis, saber que necesita por lo demás de infinitos divanes, para proponer distanciamiento y des-encubrimiento ya no sólo de la metafísica, sino de cuanto de ella permanece como imperio en las teorías: cura ante la lo-

* Sociólogo. Profesor Universidad Nacional - IECO. Miembro del Consejo editorial de la Revista Aquelarre.

cura de un mundo que arriesga permanecer en una enfermedad mortal crónica: la pobreza y la injusticia; o sufrir una agonía lenta: calentamiento global, o padecer una muerte súbita: la explosión nuclear en cadena.

Procurar la cura de la teoría

Para interpretar la relación entre cuerpo y cultura, entre sema y soma, cuerpo y significado genoma y senoma o archisenoma¹, propongo una teoría de la acción social como puesta en escena o performance.

Sé que la búsqueda de teoría ha pasado a ser algo fuera de la moda, acaso porque el contemplar que fundó la teoría como una mirada circular de Jove o una lineal de la promesa hebraica, haya perdido su relación con la *aletheia* o la epifanía para reducirse a una mirada abstracta y una escritura extradiegética de un *Deux ex machina*. En otros términos, la teoría ha padecido de mal de ojo. Ha sido hechizada por la metafísica, no se libra de la ceguera del arrogante Edipo. Se necesita a Tiresias, de quien se dice: “aunque no ves, comprendes”. Existe una curiosa aporía cuando la teoría que significa contemplar, carece de visión: ello enuncia un tema fundamental que trabajo en estos años: el de un no ver viendo demasiado y cuya fuente radica en la etimología de envidia como *in-videre*. Justo cuando el mundo posee lentes de todos los tipos, telescopios para mirar de lejos, microscopios para mirar de cerca, se enuncia una verdad de a puño: mirar no es lo mismo que ver y menos que poseer visión, que significa sabiduría. Pero el defecto de visión de la teoría no debe conducir a renunciar a la teoría, aún si la concebimos como preámbulo al fragmento, al aforismo, a la poética, y a la narración. Me sitúo en dos perspectivas, ambas señaladas por Fernando Zalamea en un lúcido ensayo (Zalamea, Fernando. 2008. *Los Bordes y el Péndulo*. Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacional).



Primero, la aparición en tres generaciones en América ladina de una “razón expandida”, que combina a su vez el *logos* (escritura) con el *eidolon* (imagen) y con el *eidos* (universales como símbolos, mitos, arquetipos, razón) y, añadido yo, con el *kairos* o el azar, la *physis*, el *bios* y la *phoné*, tratándose además de una razón sentipensante en los términos de Orlando Fals Borda que remiten a nuestro modo de conciliar las tradiciones del positivismo con las del romanticismo y que remontan en el pensamiento europeo a Novalis y con más precisión a Federico Schiller y por supuesto al pensamiento pasional de Nietzsche. En particular me interesa la pertinencia y relevancia del gran poeta alemán orientada a proponer un sentimiento razonable y una razón sensible mediante la estética de mimesis, humor, amor, imaginación y juego: en ella se tornan patentes los sentidos libertarios de *jouer spielen*, *play* como modos de diversión y disentiimiento opuestos al freno que significara en la herencia hispánica desde la Contrarreforma el sentido de actuar como *ejecutar*.

No significa poca cosa, en la historia de las

ideas mundiales, que haya sido precisamente un pensador de proveniencia protestante, como fuera esa figura arquetípica de Orlando Fals Borda, quien haya subvertido desde su tradición religiosa la obstinada terquedad del espíritu del protestantismo en mirar al mundo de un modo desentrañado.

Desde su observatorio de Peirce, Zalamea coincide con el principio de terceridad enunciado por Rosa Rodríguez en su libro *Transmodernidad* (versión en Google) con su explícita referencia al pasaje de la *Crítica de la Razón Pura* titulado: “Del uso regulativo de las ideas de razón pura”: la antinomia entre homogeneidad y heterogeneidad, insalvable aunque algo curada por un principio de afinidad que no es ni disyuntivo, ni inclusivo a secas, ni dialéctico en sentido hegeliano, sino caracterizado por una ambigüedad creativa que configura algo así como la sutileza de una razón dúctil para transitar con mayor libertad de lo uno a lo múltiple (heterogeneidad) y de lo diferente a lo igual (homogeneidad).

En suma, Zalamea, Rosa Rodríguez y el suscrito entre muchos otros adoptamos una posición no binaria, antagónica o disyuntiva entre modernidad y posmodernidad, enunciada como transmodernidad. Se trata de rescatar de la modernidad la pasión por una razón que ensaye la interpretación argumentada del universo como un todo, sin el ansia de absolutos. Pero al mismo tiempo es indispensable apreciar de la posmodernidad su vocación por lo singular, lo transitorio y lo diferente, sin confundir la levedad opuesta a la pesantez moderna con la ligereza, según lo indica Italo Calvino en un pasaje de sus *Seis Propuestas para el próximo Milenio*:

“Espero ante todo haber demostrado que existe una levedad del pensar, así como todos sabemos que existe una levedad de lo frío; más aún, la levedad del pensar puede hacernos parecer pesada y opaca la frivolidad” (Calvino. 1989, Madrid: Siruela: 22).

Debe vencerse además el prejuicio de que sea imposible elaborar teoría relevante desde América Latina. Razones no faltan. Somos pueblos estéticos y mágico-religiosos a ultranza, al fin y al cabo modelados por el barroco y por lo que llaman sincretismo. Nuestra mimesis no ha alcanzado aún la densidad del logos, ni la gracia para transitar de las artes a las ciencias, de la ética a la religión. No obstante, no sólo no es una sentencia fatal o final, porque es asunto del quehacer en una gesta de pensamiento, sino que, amparándose en precedentes muy valiosos, es indispensable para transformar nuestra perplejidad en una complejidad pensada, representada en conceptos y narrada en deícticos, esas funciones del lenguaje que se resumen en el indicar, señalar con el dedo índice nombres, pronombres, tiempos, lugares, modos.

Con ello, quiero indicar ya una marca de la teoría que ha de abrirse a las artes, ha de combinar conceptos e ideas con símbolos y etnopoesía, ser universal por su aspiración y rizomática en su modo de indicar multiplicidades.

Justo por ello en nuestro radar conceptual se toman como cruciales las metáforas del teatro, de las artes y de las letras, resituadas como acción social puesta en escena, incluso como guía para una obra de creación colectiva mediante el distanciamiento brechtiano o la disidencia creadora, tan distintas a una resistencia que suele ser mimética frente a aquello que resiste, es decir permeada por el veneno de aquellos a quienes se opone. Por lo mismo las perspectivas parten de dos fundamentos ontológicos, aquellos mismos que son asiento de los deícticos, que, reitero, son las funciones del lenguaje que indican como polo a tierra: espacio y tiempo, vectores en los cuales sujetos y modos se anuncian y enuncian. Los llamamos tramoya o condiciones de la acción. Cualquiera que comprenda el cine sabe que el montaje se refiere a aquellas operaciones que anudan secuencias y espacios.

En dichas condiciones obran actores de carne y hueso: sujetos, familias, lazos de amistad y comunidades. A tono con la herencia romántica y con lo más válido del posmodernismo, los sujetos son trasuntos de toda la cartografía conceptual, pues si se los pierde, se vacía la teoría de estar o lo que es lo mismo del mundo de la vida, aunque pretenda llenarse de razón abstracta. Hablar de sujetos es considerar bisagras de soma y sema, significados incorporados, verbo hecho carne. El soma remite al genoma con la doble condición de sello único y cifra genética común, lo mismo que el sema como significado remite a carácter propio y



a conjunto de caracteres, lengua enunciada desde la absoluta singularidad pero vinculada al lenguaje, significados por tanto inscritos y escritos en el cuerpo y en conciencia o en el tejido sutil e inefable de la inconsciencia: senoma, en fin, como el conjunto de significantes de un sujeto articulados a los significantes del habla y de la lengua. Por la familia, mediante la “crianza”, curiosa acepción que remite a la doma y por tanto al imperio o al imperativo (criar vinos, conejos, gallinas, gana-

do), la nuda vida, la *aisthesis* de cada cual se anuda al genoma y el habla a la lengua, los significantes propios a la cultura, mediante la terrible inscripción ética. La familia es matriz: cuna, coño, cuño que inscribe en la caja negra o inconsciente de cada cual el alfabeto personal desde el cual cada quien balbucea los significantes locales, nacionales, universales. La comunidad vincula a sujeto y a familia en sentimientos de pertenencia, arraigados en factores adscriptivos o elegidos, comunidades biológicas o de sentido, relaciones vinculares afectivas, adherencia empática.

Sujetos, familias y comunidades giran en torno al mundo de la vida, corresponden al estar que es un estar con, entre, en medio y de donde derivan palabras como compañero (*cum pannis*), comensalidad (*cum mensa*), cónyuge, convivencia, compartir, por ejemplo estilos de vida en comunidades virtuales, vestimenta, gestos, signos, señales colectivas.

La acción social transcurre como rituales pautados por sistemas. Los sistemas de acción organizan los nudos del obrar, las peripecias, la anagnórisis o el desconocimiento, las tramas: ellos se pueden resumir en población (como agregado), estratificada (jerarquías y ubicación ecológica, campo o ciudad), en función de su relación con la producción y distribución del poder político, económico y mediático, éste como el uso de medios y mediaciones sociales para ser presentado y representado en tanto voz o imagen, en lo cual incluimos todas las formas de socialización, radical o familiar, educación formal, no formal e informal. En el poder mediático situamos, aunque sorprenda, a la magia como ritual de manipulación de la energía social cristalizada en el deseo, el buen y el mal deseo: y justo allí se encuentra el mal de ojo que radica en la obturación de la vista por el orgullo del poder y en el no ver viendo demasiado que es propio de la envidia suscitada por el poder: en ambos casos, por *hybris* u orgullo y en otros por defecto, lo que resulta es la ausencia de reconocimiento recíproco (*Annerkennen*, concepto hegeliano de la dialéctica del amo y del esclavo en *La Fenomenología del Espíritu*, concepto que se puede entroncar con mucho provecho con la noción griega de anagnórisis).

Los sistemas se organizan en instituciones o campos, se refieren al ser en el mundo y por tanto vacían al sujeto de subjetividad para considerarlo sólo como persona en su sentido etimológico, igual máscara, a lo sumo como actor con una serie de posiciones y de papeles sociales; los sistemas se definen por intereses, se fundan en relaciones de dominación, ex-

plotación o sujetamiento: la acción social se “ejecuta” o recrea entre los imperativos o las órdenes o la interpretación y reinterpretación, entre la redundancia o repetición y el azar, la variación y el divertimento.

Los actores en tanto sujetos, familias y comunidades, se debaten entre el estar y el ser, entre lo local y lo global, entre lo afectivo y la racional, entre el contexto y el texto de la cultura, entre la proximidad y la distancia, entre el mundo de la vida y el mundo de los sistemas, entre el mito patriarcal y el mito matricial, siendo más o menos irreductibles o impermeables al dictado del mundo organizado en los sistemas que los conminan o los enmarcan.

Actores en condiciones espaciotemporales determinadas y en sistemas de acción obran en función de libretos o guiones proporcionados por las significaciones culturales, constituidas en condensaciones de códigos, símbolos (con todos los aluviones de íconos e índices transformados en símbolos), discursos, ideas y tejidos propios del saber acumulado a lo largo de generaciones y generaciones. Cuatro dimensiones sobresalen no reductibles la una a la otra, aunque interdependientes.

Significaciones científicas (el saber como una conjunción de regularidades o leyes), tecnológicas (el saber hacer como dispositivo de producción) y técnicas (el saber hacer como operaciones discretas de medios relativos a fines determinados).

Significaciones estéticas y expresivas, en las cuales se distinguen la lengua y el habla (lingüística), el conjunto de signos que la acompañan o la suplen (semiótica) y a partir de allí los estilos de vida, artesanía y artes, letras y humanidades. Allí se incorpora el ritual como performance permanente. Se destacan como casos pródigos los carnavales, tanto populares, como de la élite, por contener la expresión de todas las artes. Aunque parezca

extraño, existe una tercera forma de carnaval, secreta, en la publicidad, como dispositivo tecnológico para capturar el deseo.

Significaciones integrativas como aquellas que mantienen o rompen el orden social: ética, moral, derecho, ideología (representación serial, diurna y con apariencia racional del conjunto del mundo), imaginarios (*bricolages*, caóticos, anudados al deseo, nocturnos y pasionales como los sueños) y códigos de comportamiento (caballería medieval, caballería moderna, urbanidades, maneras y modos).

Significaciones profundas: son como la caja negra de toda cultura por ser de duraciones casi geológicas y condensaciones milenarias y de aluvión: mitología (fundamento de fundamentos), religión (organización de la esperanza), filosofía (saber del saber) y sapiencia (saber de la vida, no confundir con sabiduría), de las cuales se derivan arcanos, fundamentos, arquetipos, prototipos, héroes, leyendas, modelos, refranes, *savoir vivre*.

Toda la evolución se puede cifrar en un dilema: transformar energías en información y control mediante estructuras piramidales de tipo red e imperativas, o transformar energías en sabidurías mediante tramas organizadas como diálogo y pregunta. En ello se juega la vida del planeta y la vida de cada sujeto, anudados en el destino máximo del mundo.

En este marco quisiera detenerme en varios aspectos. En primer lugar, la centralidad de lo que llamo los saberes corporestéticos. En segundo lugar, referencias a la llamada filosofía de la presencia. En tercer lugar, la relación entre dominio y doma como paso de *aisthesis* al *ethos*, tal como la consideran Kafka y Lyotard. Este panorama abre el nexo y los puentes y los pasajes entre ciencia social, artes, poética, cine y narración que es lo que me interesa en definitiva.

Hemos debido esperar a Kierkegaard para



saber que el amor existe; a Marx para comprender que nuestra conciencia está vinculada a la existencia social; a Nietzsche para recabar que somos cuerpo; a Freud para saber que nuestro yo es fractal; a Heidegger para saber del ser ahí y pasar del ser al estar o al existir. Y no obstante, el logocentrismo parece ser irreductible, como si los 6.500 millones de habitantes hubieran sido devorados como en la *Luvina* de Rulfo y sólo existieran de modo ficticio o fantasmático.

Para una teoría de la acción social como performance, los saberes corpoestéticos y recreativos deberían ser el núcleo fundamental de la universidad, a diferencia de la versión del Santo Tomás del siglo XX, el protestante secular Talcott Parsons, quien ponía en el fiel de la balanza los saberes científico naturales y los sociales, no obstante que a su pesar los tecnológicos adquirieron mayor preponderancia. En nuestra visión de la distribución de pesos, estos saberes serían laterales a los corpoestéticos, situándose las tecnologías en un extremo y en el otro las humanidades.

En América Latina, por transitar tradiciones más propias de la mimesis que del logos, esta posición del cuerpo, las artes, la salud, con su doble referencia en bisagra al soma y al sema,

es la llave de oro o bien para apropiarse la ciencia natural o para dar sentido de pertenencia a la ciencia social o también para ofrecer rostros a la tecnología.

El segundo aspecto que me interesa destacar es el relativo a la *filosofía de la presencia*. Ella remonta a la idea del eterno retorno de Nietzsche, que a su vez ancla en la figura de Jove y su mirada en derredor, lo mismo que en el *Carpe Diem* de Horacio y en toda la sabiduría oriental, budismo zen, confusión y otras que carecen de escatología. Sin duda, se trata siempre que no se cosifique, de una de las más creativas expresiones del posmodernismo. El pensador más lúcido y con mayor trayectoria es Michel Serrés. No por azar partió de la topología, de la navegación, de las atmósferas. Su libro *Los cinco sentidos*, es la expresión de un *dichter*, pensador y poeta con como lo designa el nombre alemán (Serrés, Michel. 2003. *Los cinco Sentidos*. Bogotá: Taurus).

Pero la aparición de la filosofía de la presencia puede rastrearse de mejor modo en Hans Gumbrecht (Gumbrecht, Hans.1999. "Sin salida". *Nómadas*, número 10: 78-87, traducción de Gabriel Restrepo). El pensador es arquetipo del nómada contemporáneo. El autor cuenta que partiendo de la herme-

néutica alcanzó en la segunda mitad de los ochentas el máximo de tedio o de saturación. Entonces advino la intuición de trabajar con insistencia en la presencia como don. De la presencia como representación en el debate en torno a la transubstancialización y su paso a una presencia con ausencia de Iglesia: es el fondo del tránsito del catolicismo al protestantismo, que significó un venir al mundo, pero a un mundo que pronto divinizó el oro como símbolo inmanente de la trascendencia, tal como ya lo señalara Max Weber. Y como exterioridad calculable, Gumbrecht pasa, según mi interpretación, a hallar el aura, por así decirlo, en una sociedad del espectáculo que interpreta con un signo no apocalíptico ni jubilar como en Guy Debord (*La Sociedad del Espectáculo*, versión en Google) o en Paul Virilio, sino jovial en el sentido antes dicho, como la fiesta de un eterno presente, el retorno de lo actual. No por azar Gumbrecht viaja con frecuencia a Brasil, país que sustituye la *saudade* portuguesa por la exultación del presente vivido como fiesta de libertos. Brasil es un pueblo que ha sabido esperar y que señala una de las paradojas más enigmáticas de la historia del mundo, que la independencia se logra a veces pasando por una mayor dependencia: en efecto, la independencia de Brasil fue precedida por un aumento de la dependencia, por una dependencia traída *a cas*, con el traslado a Brasil de la Corte de Portugal. Su liberación de esclavos fue de las más tardías del mundo, muy al contrario del trágico Haití. Y empero, si hay pueblo del mundo radicado en el presente es Brasil, con la paradoja que señalaba ya Baudrillard en uno de sus libros poco conocidos, pero muy relevante (*Cool Memories*): el futuro se ha cancelado en el mundo por dos razones: la primera, por el cansancio de quienes ya tienen mucha historia y ven toda promesa de revolución o de vanguardia como algo ya visto. El segundo, porque los pueblos al sur del hemisferio padecen de tanta fatalidad que renuncian a hacer historia.

No comulgo del todo con el radicalismo de la

filosofía de la presencia, aunque me seduzca lo relacionado con la epifanía, la iluminación profana, el entusiasmo, el aura o el paso del duende. Melancólico quizás, veo el presente como aquello que pasa (*tempus fugit*) y aunque trastrueco la fórmula del temperamento negro al decir que la nostalgia es el futuro, y por tanto me siento exiliado del tiempo por vivir no en el pasado, sino por apresurarme al porvenir, me hallo por ello extemporáneo del presente y hago más las expresiones de Hegel, “el ser es lo que no es y no es lo que es”, y de Morin: “Pertenece a aquello a lo que no pertenecía y no pertenecía a aquello a lo que pertenecía” (*Mis Demonios*). Expresiones que alcanzan dramatismo en América Latina porque de nosotros puede decirse que somos donde no estamos y no somos donde estamos, como se puede deducir del libro clásico de Rodolfo Kusch, *América Profunda*.

Lo que en suma me disgusta de la filosofía de la presencia llevada a los extremos como los de Maffesoli es su renuncia a la historia o mejor a las historias, al pensamiento jubilar, su clausura de lo inesperado, la ausencia de tensión ante cualquier advenimiento. Y el mejor argumento contra una filosofía de la presencia llevada al radicalismo es una frase del escritor Juan Goytysolo, citada por Zygmunt Bauman:

“Sí sólo se vive en el presente, se corre el riesgo de desaparecer junto con el presente” (Bauman, Zygmunt. 2000. “On writing. On writing Sociology”, en: *Theory, Culture and Society*. SAGE. Londres, Thousand Oaks and New Delhi: 82).

El último aspecto que quiero enunciar, así sea de modo parcial, es el tema de la do-



mesticación y de la crianza, la primera en el globo y la segunda en el sujeto, como actos contranaturales tanto en la filogenia, historia del mundo, como en la ontogenia, la historia personal: en ambos casos, se trata de un corte radical con la naturaleza que amputa al ser estético, *aisthesis*, para ordenarlo como sujeto moral, *ethos*, mediante un imperativo que a la vez que zanja a la especie del resto de la naturaleza, taja al ser humano de sus semejantes subordinándolos mediante la dominación, la explotación o el sujetamiento. En este sentido, la palabra contranatural adquiere una significación muy distinta a la empleada por ejemplo cuando se habla de sexualidades no normales, es decir, no reproductivas, algo que sería una anécdota en la historia de la evolución porque la sexualidad por procreación de pareja no es una condición de la vida, sino una aparición funcional en determinado momento de la vida de las especies. Por contranatural entonces entiendo una violencia extrema hecha en relación a la naturaleza como pleroma y a la naturaleza humana en cuanto a especie solidaria. Que este modo de ser en la naturaleza y en el mundo moral o social no es inevitable lo muestran las comunidades indígenas, en las cuales, si bien el ser humano, *homo erectus*, se erige por encima de la naturaleza, y si bien hay lazo social, en ambos casos está obligado tanto a ella, la tierra, por el pago, como a los otros, bajo las distintas formas de piedad o de justicia. Ello significa que no se ha acordado una cierta gracia entre la estética y la ética, en términos de ser en el mundo y ser en la sociedad.

A nivel ontogenético, esta crianza cruel puede examinarse con mucho provecho en un libro extraordinario de Lyotard, *Lecturas de infancia*, en el ensayo dedicado al análisis de *La colonia penitenciaria* de Kafka. Cada ser está inscrito de un modo violento. Escrito, mejor dicho, en la piel. Suscrito en sus neuronas. Mandado y preordenado con un terrorífico imperativo. Cada cual encierra por ello en la cripta de su infancia la marca del camino imperativo del llamado occidente. Tanto que

escribir significaría en cierto modo develar lo excripto, realizar la criptografía de esa caja negra que une la infancia de cada cual a la infancia de la humanidad, a esa decisión de separación tajante del ser humano respecto a los seres vivos y del ser humano respecto a sus semejantes.

De este modo, una teoría adquiere sentido, es decir, los cinco sentidos, o los seis, si incluye el sentido de los sentidos que pasa por la inteligencia y alcanza la razón, porque parte de poner al sujeto como la máxima condición de todo saber.

Una teoría de este tenor se erige para pensar un “retorno a casa” de la especie, es decir, un regreso a la ecología como casa global. Con lo cual se sugiere que todos somos como Telémaco, errantes entre lo local y lo global, entre Troya e Ítaca, entre lo paterno y lo materno. Se trata de preparar el acontecimiento de una “rentrée”, como dicen los franceses cuando vuelven de vacaciones a París, de una revuelta a la naturaleza de quienes somos en muchos sentidos “homeless”. Otro modo de indicarlo es apuntar al “homing”, el retorno a casa, global, de las especies que vuelven a procrear y a morir en el lugar del nacedero.

Por ello, para una teoría sentipensante no importa tanto el saber, aunque cuenta muchísimo, como la sabiduría, un saber no sólo de la vida sino un saber que procure y dé vida, como el arte mayéutica.

Nota

- 1 **1.** m. *Ling.* Conjunto de todos los semas evocados por un signo lingüístico en un contexto determinado. **2.** m. *Ling.* Conjunto de semas de un morfema en una lengua determinada”, aunque aquí se entiende como archisenoma (Quilis, A. y otros, 1991). El signo es al senoma lo que el gene al genoma: ambos conectan con cadenas de información y corresponden a *inscripciones* del individuo en la especie como ser biológico o cultural, con una diferencia clave: la ductilidad de la herencia de las significaciones frente a la relativa invariabilidad de los genes

Los nuevos parametros de la reflexión en las ciencias sociales contemporáneas

Alberto Valencia Gutiérrez*

No siempre somos contemporáneos de nuestro presente. Nuestra primera formación intelectual se produce en el marco de unas circunstancias en las que nos ha tocado vivir, pero que no necesariamente hemos elegido. Esas primeras formas de socialización construyen, de manera perdurable, tendencias y expectativas, concepciones y representaciones, que se constituyen en el patrón y el modelo de nuestra manera de vivir e interpretar el mundo. Las circunstancias cambian, pero las antiguas formas de pensamiento adquiridas no se transforman de acuerdo con las nuevas condiciones, con el resultado nefasto de que comenzamos a pensar los nuevos problemas que aparecen en el horizonte en la inercia de categorías de pensamiento aprendidas para pensar un tipo de situaciones ya superadas.



Confesión de parte

Esto es lo que ocurre, por ejemplo, con muchas personas formadas en los años 1960 y 1970, que se deben enfrentar hoy en día, a comienzos del siglo XXI, a las nuevas realidades que el mundo vive y que no parecen tener mucha conciencia del hecho de que se han transformado innumerables aspectos del entorno de nuestras vidas. Partamos, pues, del supuesto de que en las últimas décadas el mundo se ha transformado radicalmente, y por consiguiente preguntémonos cuáles serían los principales puntos de referencia en los que se puede y se debe inscribir la reflexión contemporánea en la filosofía y las ciencias sociales.

Yo pertenezco a una generación que hizo sus estudios universitarios en los años 1970 en un ambiente intelectual especialmente marcado por el marxismo y por la urgencia de la revolución social. Las corrientes liberales, ubicadas más a la derecha del espectro político de aquel entonces, no eran, bajo ningún punto de vista, objeto de una discusión tan encarnizada ni se presentaban tampoco como una alternativa atractiva para muchos de los jóvenes de aquella época. Independientemente de si se estaba a la derecha o a la izquierda, la toma de posición frente al marxismo era una de las exigencias fundamentales por la

* Profesor titular del Departamento de Ciencias Sociales Universidad del Valle. Este artículo constituye un resumen del capítulo inicial del libro *Ética de la discusión y otros ensayos*, que aparecerá publicado el próximo año.

que todo el mundo tenía que pasar para definir una postura política. La idea de revolución, que era probablemente la matriz de todo el esquema, estaba articulada a una serie de ideas parciales.

Aprendíamos en primer lugar, que en el mundo se estaban construyendo desde hacía más de un siglo los parámetros de una nueva cultura (proletaria) alternativa a la cultura y a la civilización burguesa: un nuevo tipo de relación social, la imagen de un nuevo vínculo social basado en la solidaridad, un nuevo arte, una nueva ciencia, una nueva forma de regular los conflictos, incluso, un “hombre nuevo”. La relación entre ambas culturas se presentaba en los términos de una relación de exclusión, es decir, estábamos frente a una cultura moribunda, la cultura burguesa, y debíamos colocarnos en el terreno de una nueva cultura representada, por razones que no entendíamos muy bien, por los desheredados de la “civilización capitalista”.

En la *Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, Marx nos decía que el proletariado era aquel sector de la sociedad llamado a convertirse en el sujeto histórico fundamental de la nueva revolución social. La sustentación de esta magna misión histórica, estaba basada en el hecho de que el proletariado, en la medida en que carecía de todo, podía aspirar a serlo todo, ya que lo único que tenía para perder eran sus cadenas. Lo que no entendíamos muy bien en ese momento era que la asignación de esta tarea protagónica al proletariado había sido hecha por Marx, más como una deducción filosófica (en el marco del modelo racional de la filosofía hegeliana), que como una consideración sociológica acerca de las posibilidades reales y efectivas que podía tener, el sector social más privado de los logros de la civilización, de llevarla a cabo.

En este marco se inscribía entonces la idea de la lucha de clases. La imagen en que se educó mi generación era la de una sociedad

escindida por un conflicto de clases, contradictorio e irreconciliable, entre unos grupos sociales que no solamente estaban en una situación antagónica como resultado de su relación con un mecanismo de explotación, sino que representaban dos formas de cultura contradictorias y excluyentes. Las clases eran algo así como una especie de micro sociedades, en el marco de un mismo territorio o de una misma nación o, si se quiere, una especie de subculturas separadas y cerradas entre las cuales no existían patrimonios comunes, ni valores generales a los cuales unos y otros pudieran adherirse, ni reglas de juego mínimas y compartidas.

No se trataba propiamente de que creyéramos en la violencia en sí misma, como un medio de acción política ineludible e imprescindible, pero en el marco de estas ideas debíamos aprender que la violencia era inherente a la propia estructura de las clases sociales y al desarrollo de las contradicciones propias del capitalismo y, por consiguiente, no había otra opción que adaptarse y aceptar la idea de que la violencia era la partera inevitable de un nuevo tipo de sociedad.

Aprendíamos, igualmente, en aquella época, a tener frente a la autoridad, de cualquier tipo que fuese, una valoración negativa. Cualquier tipo de poder o de autoridad era considerado artificial y arbitrario ya que la idea que circulaba era que la propia sociedad debía desarrollar formas propias de autorregulación y no depender de un poder que se erigiera contra ella, y la expropiara de su autonomía, uno de sus atributos básicos. El Estado, por consiguiente no era otra cosa que una instancia de dominación y de explotación o, como decía Marx en célebre pasaje del Manifiesto comunista, “la junta directiva que administra los negocios de la clase burguesa”. Una nueva sociedad no sería otra cosa que una sociedad en la que el Estado deja de existir. La idea de que el Estado pudiera ser garante del conflicto social o de que pudiera llegar a ser factor de

unidad o de integración o punto de unidad para la construcción de las identidades sociales, estaba totalmente excluida.

El marxismo nos enseñaba igualmente, en el marco de una presentación extremadamente vulgar y esquemática que se difundía ampliamente en la época, a dar una importancia decisiva a la transformación de las relaciones sociales de producción, definidas en términos estrictamente económicos, como la clave fundamental de cualquier tipo de proceso revolucionario de que se tratara. La sociedad entera se derrumbaría como un castillo de naipes ante la transformación de su base económica.

En este sentido, aprendíamos que “el ser social determina la conciencia social”. El planteamiento no era otra cosa que la formulación del principio fundador de una sociología del conocimiento, que entiende las ideas como productos sociales y que, años después tiene un importante desarrollo en la sociología alemana de Scheler y Manheim¹. Sin embargo, la idea de la prioridad del ser social sobre la conciencia social se convertía en esa época en el fundamento de las más burdas concepciones de la ideología.

La ideología era en primer lugar un reflejo de las condiciones materiales de vida, que se transformaría de manera automática con el cambio de estas condiciones. La ideología se oponía de manera simple y excluyente a la ciencia. Se nos invitaba a que debíamos colocarnos siempre en un (inexistente) lugar “no ideológico” que era, en el mejor de los casos, la ciencia y, en el caso más extremo, una supuesta realidad y desde allí podíamos entonces develar las argucias, las falacias, los engaños y las ilusiones de la ideología. Además, la ideología era algo que le ocurría “a los otros”, era el atributo del adversario, del enemigo, de quien se encontraba aún inmerso en la cultura burguesa. La ideología era, además, la categoría dentro de la cual se englobaba

todo lo que tuviera que ver con las representaciones mentales de los hombres o con sus producciones espirituales, para llamarlas de alguna manera, es decir, el arte (en todas sus formas), la filosofía, las religiones, etc. El arte mismo se convertía, por ejemplo, en una actividad sospechosa y peligrosa que había que encerrar dentro de los parámetros definidos del “realismo”, propio de la ciencia.

Toda esta “concepción del mundo” estaba pues inscrita en el marco de un cientifismo que inspiraba todos sus planteamientos. La revolución se planteaba como la creación de un punto de partida cero y absoluto, en ruptura radical con todo lo anterior y con todo tipo de ilusiones vinculadas con el pasado. Las revoluciones de la historia humana habían movilizado mitos e imaginarios colectivos, muchos de ellos tomados de la tradición de los pueblos; las nuevas revoluciones tenían que encontrar su fundamento en el realismo proporcionado por la ciencia.

La revolución social no era propiamente el resultado de un compromiso ético, como reacción y lucha contra condiciones de vida infames, sino un imperativo cuya obligatoriedad se derivaba directamente de las proposiciones científicas. El ser se convertía en el fundamento del deber ser. Aceptar la revolución era estar a la altura de las transformaciones objetivas de la historia. Una reflexión autónoma acerca de la ética no tenía sentido, ya que la ciencia podía sustituir a la filosofía en esta tarea.

La ciencia era la llamada a responder entonces por el sentido de la historia. Había una meta implícita en el desarrollo objetivo de las condiciones materiales de la sociedad capitalista y las acciones humanas debían simplemente acomodarse a este dogma. El marxismo representaba sin lugar a dudas una especie de respuesta secular a los mismos problemas que se habían planteado las grandes religiones, con la diferencia de que el sentido de la his-

toria no estaba dado propiamente en un más allá trascendente, sino en la “Historia” misma que se convertía entonces en una especie de nuevo Dios, que debía incluso escribirse con mayúscula.

Este cientifismo iba de la mano con una devaluación del carácter creador y original de la acción humana para producir cosas nuevas, diferentes a las que estaban dadas de antemano en la estructura, el contexto o la situación en que dicha acción se desarrolla. La historia era hecha por las estructuras impersonales y objetivas. Las intenciones conscientes de los hombres no tenían lugar alguno, salvo cuando



se limitaban simplemente a interpretar las leyes objetivas del desarrollo histórico. De aquí se deducía igualmente que las formas de la subjetividad eran “políticamente peligrosas”, porque todo debía supeditarse al desarrollo objetivo de las contradicciones. Uno podía ser “subjetivamente revolucionario”, porque estaba inspirado por las mejores ideas y por las mejores intenciones de transformación social, y

se había comprometido con un partido político a impulsar la revolución, pero podía ser al mismo tiempo “objetivamente reaccionario”, porque el sentido de sus actos no se lo daba la intención, sino el contexto, la posición en un conjunto de contradicciones.

Todas estas ideas tuvieron sobre mi generación un efecto contradictorio. Por una parte eran la invitación a asumir de manera dogmática un compromiso revolucionario, con la afiliación a un grupo político, por lo general, autoritario y despótico. Pero, por otra parte, detrás de estas ideas (dogmáticas la mayor parte de ellas), se encontraba como

elemento positivo un compromiso de lucha contra la explotación y la dominación y una invitación al realismo sociológico, que se traducía en un afán innegable por estudiar nuestra propia situación que dio un inmenso impulso a una generación.

A partir de los años 1980 estas ideas comenzaron a ponerse seriamente en cuestión en la mentalidad de los intelectuales de izquierda de la época hasta tal punto que muchos, no solamente las abandonaron en bloque, sino que dejaron de lado su aspecto positivo, es decir, el compromiso en la lucha contra todas las formas de dominación y de explotación, que bien se podía desarrollar por otras vías distintas. Desmarcarse del marxismo se convirtió entonces en un ritual corriente de la vida intelectual. Aparece así lo que Estanislao Zuleta llamaba el “realismo cínico”, consistente en un abandono de los ideales y de las utopías, y en un reacomodamiento masivo a las exigencias del presente.

Con la transformación de las condiciones sociales y políticas en las dos décadas finales del siglo XX, y con una mayor profundización directa en los propios textos de Marx, muchos de nosotros fuimos entendiendo que el carácter subversivo del marxismo, no provenía tanto de la revolución que auguraba y prometía, sino del hecho de que Marx había sido uno de los principales puntales de la creación de la posibilidad de pensar nuestras sociedades contemporáneas en términos sociológicos e históricos. La tarea entonces era ampliar las coordenadas estrechas en que se había circunscrito al marxismo y, sobre todo, transformar el compromiso con el marxismo en un interés global y generalizado por las ciencias sociales, en todas sus vertientes y en todas las disciplinas. La literatura, por su parte, fue uno de los principales factores que nos permitieron resistir al encanto de la simplicidad y aprender sobre todo a valorar el significado y la eficacia de la subjetividad y a no disolverla ni en la historia ni en las estructuras objetivas.

Hoy en día, en un momento en que la situación ha cambiado radicalmente con respecto a lo que era en los años 1960 y 1970 debemos abocarnos a redefinir los puntos de referencia básicos de la reflexión. Hemos aprendido a reconocer que Marx, más que el profeta de una revolución, es un clásico de la filosofía y las ciencias sociales que, aunque las circunstancias hayan cambiado, sigue siendo de gran utilidad para poder pensar de otra manera las nuevas condiciones históricas y, sobre todo, para definir los términos de una nueva utopía que incluya y reinterprete el imperativo categórico que inspiró toda su obra: “echar por tierra todas las relaciones en las cuales el hombre aparezca como un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable”.

Las grandes transformaciones

Los siglos de la historia humana, como lo ha mostrado el historiador Eric J. Hobsbawm², no empiezan exactamente en el año 1 de una nueva centena. El siglo XIX, por ejemplo, “un siglo largo”, comenzó muy probablemente con el estallido de la Revolución francesa en 1789 y terminó con el comienzo de la Primera Guerra Mundial en 1913. El siglo XX, “un siglo corto”, comienza con la Primera Guerra Mundial y la Revolución rusa que se deriva directamente de la situación bélica del momento, y termina con el derrumbe de los regímenes socialistas de Europa, Asia y África, que se vienen al suelo uno a uno como un castillo de naipes entre 1989 y 1992. El hecho, pues, es que el mundo que se configura inmediatamente después de la Primera Guerra Mundial es el mismo que se derrumba alrededor de los años 1990.

El cambio de siglo ha ido de la mano con grandes transformaciones que imponen un giro radical a nuestra manera de llevar a cabo la reflexión en el campo social y político. Estos cambios son, al menos, cuatro: la crisis de los totalitarismos, el derrumbe de los socialismos, los procesos de globalización, la caída de las

dictaduras militares en América Latina y el problema de la violencia en Colombia. Cada uno de estos hechos compromete una serie de aspectos económicos, sociales, políticos y culturales, cuya manera de pensarlos es necesario transformar.

La crisis de los totalitarismos. El totalitarismo se implanta inicialmente en la Unión Soviética de Stalin en 1930 y en la Alemania nazi de Hitler en 1938, las dos referencias paradigmáticas de este fenómeno político, según el análisis fundador de Hannah Arendt³. Sin embargo, de acuerdo con la mayor o menor amplitud que se le dé al concepto se puede considerar que el totalitarismo existe igualmente en la Italia fascista, en la China comunista, en los países socialistas que se organizan después de la Segunda Guerra Mundial en Europa o, un poco más adelante en Asia, África y Cuba e, incluso, en las dictaduras militares de España, Grecia y Portugal o en los regímenes similares de América Latina.

El totalitarismo se caracteriza por la organización de un poder absoluto (o total) en manos del Estado, que penetra con sus tentáculos hasta la entraña misma de la sociedad y que representa la inversión de los valores básicos de la democracia y la anulación de todos los mecanismos de control del uso arbitrario y omnímodo del poder que le son propios. De aquí proviene precisamente su nombre de poder totalitario: no hay división ni interdependencia de poderes ni fiscalización mutua entre ellos ya que el poder es uno solo; la voluntad del gobernante se convierte en ley suprema; los mecanismos de representación ciudadana desaparecen; y la sociedad civil, como ente autónomo frente al Estado, pierde todos sus atributos.

El totalitarismo tiene una serie de características que se pueden enumerar: *una figura central* (líder o dictador) que encarna y personaliza el poder; *un partido único* que se apodera del

Estado; *una ideología* que sirve de base de legitimación del poder; *una policía política* que garantiza el control total de todas las actividades; *una meta única* que define y orienta la acción estatal; *una lógica del terror*, como instrumento permanente en manos de los dirigentes; *un sistema de propaganda*, basado en las modernas tecnologías de los medios de comunicación. Las diferentes modalidades de totalitarismo tienen algunos elementos comunes pero también variaciones con respecto a la presencia o a la intensidad de cada una de estas características generales.

El totalitarismo, como versión moderna de un sistema autoritario, es un fenómeno inédito de nuestra época, que no fue conocido por los grandes clásicos de las ciencias sociales que murieron alrededor de la década de 1920, ni mucho menos por Marx que vivió en una época un poco anterior. Podría afirmarse que la posibilidad de que un régimen político de esta naturaleza se implantara en el mundo, bajo todos los colores políticos, no estaba en las predicciones de nadie.

El hecho real y escueto es que la caída de los totalitarismos, tanto en sus modalidades de derecha como de izquierda, cierra una modalidad de la historia humana, característica del siglo XX, en la cual se ponen en juego los valores fundamentales de la democracia política, que habían estado en el trasfondo de todo este proceso. Los totalitarismos de derecha trataron de invertir y anular los valores y las instituciones democráticas, apelando a ideologías sin mucho contenido y a la lógica generalizada del terror. Los totalitarismos de izquierda, a pesar de que su proyecto político tenía una mayor elaboración conceptual, hicieron lo mismo en nombre de una revolución social y económica. El fracaso de ambas formas de totalitarismo pone sobre el tapete el problema de la democracia política como la condición ineludible de cualquier tipo de proyecto de transformación social.

El derrumbe de los socialismos. El socialismo, como régimen económico, social y político, se instaura inicialmente en la Unión Soviética y Mongolia en 1922 y, posteriormente, en los años de la segunda posguerra, en Europa oriental, Asia, África y un país de América. Independientemente de cuál haya sido su origen (forzado por la bota soviética o resultado de una presión popular), estos regímenes contaron durante algún tiempo con un cierto grado de legitimidad y con algún apoyo por parte de su población. El mundo socialista formó un universo homogéneo y autosuficiente con respecto al mundo occidental, y se mantuvo en una buena medida incomunicado durante muchos años. El socialismo comenzó a derruirse por dentro, precisamente, en el momento en que se rompió este aislamiento entre los años 1960 y 1970.

Los países socialistas comienzan a derrumbarse de manera definitiva a partir del segundo semestre de 1989, momento en que se produce la caída uno a uno de los socialismos de la Europa oriental. Al año siguiente ocurre lo mismo en la RDA. Durante 1990 y 1991 sucumben los países de Asia y África. Yugoslavia y Angola, los últimos en desaparecer, caen en 1992. La crisis de los socialismos marca pues, en cierta forma, el final de la segunda posguerra, la terminación del período de la llamada Guerra fría y constituye el cierre de un siglo que comenzó con la Primera Guerra Mundial. Hoy en día el socialismo sólo subsiste en su forma tradicional en Cuba y Corea del Norte y, con grandes reformas y transformaciones, en China, Vietnam y Laos.

La crisis del socialismo significa el fracaso de un conjunto muy vasto de ilusiones que estaban asociadas con su éxito: un modelo económico, basado en la propiedad estatal de los medios de producción y un mecanismo de planeación centralizado para la asignación de recursos económicos, alternativo al mercado capitalista; la propuesta de que las transfor-

maciones económicas, entendidas muchas veces como la nacionalización de los medios de producción o la colectivización forzada de la agricultura, son suficientes para producir una nueva sociedad; y, sobre todo, la idea de que las grandes transformaciones económicas y sociales debían darse por la vía de la implantación de un totalitarismo en el terreno político, con todo el costo que eso significa en términos de coerción de las libertades públicas y del ejercicio de la política. La crisis de los socialismos, en síntesis, representa, pues, el derrumbe de las ilusiones que alimentaron las luchas políticas en América Latina durante los años 1960 y 1970.

Los procesos de globalización. La crisis de los totalitarismos y la caída de los socialismos ocurren en el marco de lo que se ha llamado procesos de globalización. Los analistas del fenómeno no se han puesto de acuerdo con respecto a la existencia misma de la globalización, la definición de sus características o la amplitud de sus alcances. Pero, más allá de la polémica, hay que afirmar que la globalización, como las brujas, existe: los estados nacionales han perdido algunos de sus privilegios históricos, incluyendo parte del monopolio de la fuerza, y ya no representan el marco exclusivo de la acción política de sus ciudadanos. La globalización es un modo de vida que ha transformado de manera muy profunda las circunstancias en que vivimos y sus efectos los sentimos en el desarrollo de nuestras vidas particulares. Más aún, la globalización no es un asunto de opción o de elección, que se puede tomar o rechazar, sino un hecho que se impone coactivamente sobre todos nosotros.

La globalización tiene sin lugar a dudas aspectos negativos y aspectos positivos. Los primeros tienen que ver fundamentalmente con el desarrollo de la economía, la implantación universal del libre cambio y de la autonomía del mercado. La globalización, además, se encuentra indudablemente ligada a la con-

solidación del capitalismo a nivel mundial y, sobre todo, a la hegemonía económica y política de los Estados Unidos sobre el resto del mundo. Sin embargo, la globalización es también política, tecnológica y, sobre todo, cultural y en estos campos los aspectos positivos son más evidentes.

El establecimiento de nuevas formas universales de comunicación tiene, sin lugar a dudas, una serie de efectos sobre la vida cotidiana íntima y personal de los habitantes de este planeta ya que, dada la interdependencia universal de todo lo que sucede, se acelera el ritmo de los acontecimientos y de los procesos de cambio social. La tendencia de la globalización a homogeneizar los valores, los comportamientos, los consumos y las formas de vida ha producido, paradójicamente, el efecto contrario de alentar a los particularismos a expresarse y a consolidarse. Los

movimientos sociales contemporáneos dependen hoy en día en una buena medida de las redes que la globalización les ofrece, ya que el éxito del eficacia de sus luchas están estrechamente vinculados a la solidaridad global. La lucha contra la dominación, la explotación o la exclusión, propio de la sociedad capitalista, tiene ahora como marco la sociedad global. La crisis de los socialismos y la destrucción de los totalitarismos se deben en buena medida a la globalización. Como consecuencia de estas transformaciones la filosofía y las ciencias sociales tienen hoy en día un nuevo objeto de estudio ya que la sociedad ya no es aquel grupo humano circunscrito al imperio de un estado



nacional, sino un universo global, que aparece ahora como una realidad original, desconocida anteriormente.

La existencia de una sociedad global se ha convertido en una importante fuerza democratizadora en el mundo, que ha transformado los ciudadanos en seres significativamente más autónomos y deliberantes, que ya no están dispuestos a acatar pasivamente las formas de dominación tradicionales, gracias al acceso a las fuentes de información que poseen. La democracia, además, ha agregado a los mecanismos internos clásicos de control



del ejercicio omnímodo y arbitrario del poder de que dispone (carta constitucional, autonomía de la sociedad civil, existencia de una carta de derechos humanos, división de poderes) una nuevas formas de control que ahora se ejercen desde el exterior, resultado tanto de los acuerdos globales que se establecen entre los países a través de instituciones multinacionales, como del uso de la información que puede circular entre

organizaciones que trascienden los ámbitos nacionales.

La crisis de los regímenes militares en América Latina. La situación de América Latina también nos impone una redefinición de los parámetros de la reflexión contemporánea. La revolución cubana de 1959 había puesto a la orden del día la revolución social y había representado un hito fundamental para la creación de grupos guerrilleros en un sinnúmero de países de América Latina, así sus posibilidades de triunfo fueran limitadas y la mayoría de estos intentos fracasarán casi de inmediato. En los años 1960 y 1970 se produce una oleada revolucionaria, en los

países de Centroamérica y el Caribe, como Nicaragua, El Salvador o Guatemala, donde la insurrección venía desde tiempo atrás. La onda revolucionaria propició el surgimiento durante esta época de un sinnúmero de regímenes militares de derecha como recurso político extremo. Sin embargo, a mediados de 1980 se produce el derrumbe de casi todos ellos, se consolidan los procesos de negociación en los conflictos de América Central y la región entra en un proceso de redemocratización generalizada en la inmensa mayoría de los países.

Los regímenes militares se habían constituido, en primer lugar, como una manera de contener la presión popular por la redistribución de los recursos estatales, que los regímenes populistas habían desatado y que había desbordado la capacidad de respuesta del sistema político, como es el caso por excelencia de Argentina; y, en segundo lugar, como alternativa frente a movimientos que impulsaban una revolución socialista, como es el caso de Chile. Estos regímenes políticos, sin embargo, no tuvieron una simple función instrumental sino que trataron de imponer a la fuerza un nuevo orden social, “una nueva normatividad y una normalidad mediante procedimientos propios a una ‘lógica de guerra’: la aniquilación del adversario y la abolición de la diferencia”⁴. Dicho en otros términos, los regímenes militares utilizaron los mismos “instrumentos políticos” que la izquierda había aspirado siempre poner a su servicio, así haya sido para otros fines.

Una situación de esta índole obligaba indefectiblemente a la izquierda a revisar sus formas de hacer política. Después de conocidos los horrores, los crímenes y las atrocidades de los regímenes militares, ya nadie, en ninguna orilla del espectro político, estaba interesado en este tipo de solución extrema. Y por consiguiente la caída de los regímenes militares condujo a una crisis profunda de la izquierda en este continente, ya que contribuyó signi-

ficativamente (así sea de manera indirecta) a sepultar la idea de implantar la experiencia cubana y, sobre todo, de buscar por la vía totalitaria una alternativa inédita para la revolución en América Latina.

La caída de las dictaduras militares, los procesos de negociación política de la paz en América Central, y la crisis de la izquierda abrieron el camino en América Latina para un extraordinario proceso de redemocratización. Los regímenes democráticos que surgen en los años 1980 en la inmensa mayoría de los países, y que toman el relevo de los regímenes militares, se presentan, en primer lugar, como oposición a las dictaduras militares y, en segundo lugar, como sustituto de las esperanzas puestas en la revoluciones.

La violencia en Colombia. Colombia ha vivido desde mediados de los años 1980 hasta el momento actual un extraordinario auge de la violencia, como constante en todo tipo de relaciones sociales. Entre 1979 y 1991 las cifras absolutas de muertes violentas se multiplican por 3.5 y pasan de 8.000 a 28.204 según cifras no muy confiables de la Policía Nacional. Una tasa entre 70 y 100 muertes violentas por cada 100,000 habitantes, colocan al país, sin que exista una guerra interna o externa declarada, entre los países más violentos del mundo, a la altura de aquellos que sí la tienen.

Hoy en día, la violencia ha cambiado totalmente de significado. Durante los años 1960 y 1970, por razones internas, pero también como resultado de la influencia de la Revolución cubana, se crean en Colombia los grupos guerrilleros más importantes como son, por ejemplo, las FARC, el ELN, el EPL y el M-19, orientados al objetivo político y revolucionario de la toma del poder por las armas. No obstante desde finales de los años 1970 la presencia de los recursos del narcotráfico induce una transformación fundamental de estos grupos. Los objetivos propiamente políticos, aunque nunca desaparecen del todo,

pasan a un segundo plano, frente a los nuevos objetivos del enriquecimiento económico, como cazadores de renta, la ocupación y el dominio de unos territorios y el incremento de su capacidad militar.

Al lado de esta transformación de los grupos guerrilleros aparecen múltiples formas de violencia, asociadas con diversos factores. Por una parte la violencia de los grupos paramilitares, inicialmente orientados a erradicar las guerrillas de su zona de influencia, pero que se convierten posteriormente en fines en sí mismos, orientados a la monopolización de la propiedad de la tierra y al negocio del narcotráfico. Y, por otra parte, la violencia de la vida cotidiana asociada con el ajuste de cuentas del narcotráfico, la solución de querellas entre vecinos, la delincuencia común, etc.

El asunto real y escueto es que hoy en día no podemos interpretar los grupos armados simplemente como un resultado de la desigualdad o del conflicto social, de la exclusión o de la persecución estatal como se hacía en los años 1960 y 1970, ya que las actividades relacionadas con el aprovechamiento de recursos económicos se han convertido para ellos en fines en sí mismos y han tomado prelación sobre los fines puramente políticos. La violencia hoy en día ya no es instrumental, en un sentido político. En Colombia no podemos hablar de “violencia creadora” como decía Jean-Paul Sartre con respecto a la violencia que ejercían los colonizados contra los colonizadores, ni de la violencia como partera de una nueva sociedad, según los parámetros con los que se descifraba la violencia política en aquellos años.

Hay que tener en cuenta, además, que la violencia en Colombia no establece una relación siempre de exclusión con la democracia; por el contrario, nos encontramos aquí con una particular combinación de estabilidad y crisis, orden y violencia, democracia y conflicto. A pesar de las elevadísimas tasas de homicidios

y de la presencia permanente de un conflicto social agudo, las instituciones formales de la democracia se han conservado por varias décadas: elecciones libres, libertad de prensa, existencia de órganos representativos de deliberación, equilibrio entre los poderes públicos. Los colombianos tenemos entonces una experiencia de la violencia y de la democracia que probablemente no tiene parangón en ningún otro país de América Latina y que nos obliga, sobre todo, a poner en cuestión la violencia como elemento fundamental o instrumento de transformación social, porque hemos conocido el carácter autodestructivo y, si se quiere, políticamente reaccionario y regresivo, de todas las formas de violencia.

La democracia como referencia ética y política

El referente fundamental que está comprometido en cada uno de los acontecimientos anteriores es el hecho de que la democracia política ha triunfado en el mundo y se ha convertido en la matriz ética y política que sirve de referencia fundamental a la reflexión en la filosofía, la sociología y las ciencias sociales. Conviene entonces mostrar ahora en qué consiste esta reformulación y cuáles son los nuevos derroteros intelectuales que de allí se derivan.

La afirmación de la democracia. La democracia constituye el imaginario político en cuyo marco se ha desarrollado la vida política social y económica del mundo occidental desde la Revolución Francesa. Sin embargo, la implantación de la democracia ha pasado por múltiples avatares y vicisitudes hasta la época contemporánea, en que definitivamente se ha instaurado. Hoy en día existen muy pocos países en el mundo que no se reclamen tributarios de ella. Durante los últimos cuarenta años el número de regímenes democráticos se ha multiplicado en Europa, en Asia y África; los antiguos países socialistas que dependían de la Unión Soviética han op-

tado por este régimen; en América Latina las dictaduras fueron sustituidas por gobiernos libremente elegidos a pesar de la diversidad de su orientación. Se podría decir incluso que desde los años 1970 hasta el momento actual la democracia ha hecho muchos más avances en el mundo que durante el siglo y medio anterior a esa fecha.

La democracia es considerada hoy en día como el espacio por excelencia para la creación de una nueva sociedad. Ya nadie piensa en llevar a cabo las grandes transformaciones que reclama a gritos la sociedad contemporánea, negando las libertades políticas o desconociendo la iniciativa y la participación de las gentes. Ya nadie se hace ilusiones tampoco con respecto a las posibilidades de un régimen militar o a las posibilidades de un gobierno revolucionario, dictatorial y totalitario. El proyecto político contemporáneo se establece sobre la base del consenso de que la realización de los grandes cambios económicos y sociales y la solución de los grandes problemas de la pobreza, el desempleo, la marginalidad y demás problemas sociales, sólo se puede lograr en el marco de la sociedad abierta y de un régimen político democrático, en el que los gobernados elijan a los gobernantes, se dé una amplia participación de todos los sectores sociales, exista una amplia gama de libertades políticas y el poder se establezca sobre la base de controles.

El encuentro de las dos culturas. La implantación de la democracia como telón de fondo fundamental de una nueva época, tanto para la derecha como para la izquierda, va de la mano con un cambio fundamental en la oposición que se había establecido entre culturas democráticas y culturas socialistas, que se habían mantenido separadas durante décadas y habían asumido posiciones independientes que muchas veces parecían contradictorias. Hoy en día, en las nuevas condiciones en que se desenvuelve la vida contemporánea, ya no es posible mantener esta oposición ya que

cada una de estas culturas ha encontrado en su oponente elementos fundamentales para enriquecer su ideario político. Dos ejemplos nos permiten ilustrar lo que representa hoy en día el encuentro entre ambas culturas.

El primero tiene que ver con la actitud frente al problema de los derechos humanos, políticos, sociales y económicos vinculados con cada uno de las dos culturas. La cultura liberal constituye la matriz fundamental en la que se elabora la idea de derechos humanos. La cultura socialista, seguramente bajo la influencia del marxismo y en particular del pensamiento de Marx, había devaluado el significado de la democracia y, en este marco, la importancia de la defensa de los derechos humanos, no sólo de los derechos políticos, bajo la idea de que una nueva sociedad los haría prácticamente innecesarios. Los regímenes socialistas del siglo XX elevaron la colectividad al rango de valor absoluto y devaluaron al individuo hasta el extremo de considerarlo simplemente como un medio con relación al fin supremo representado por la colectividad. La cultura socialista, en contrapartida, había puesto su énfasis en los derechos económicos y sociales, que van más allá de los derechos humanos o puramente políticos.

Hoy en día sin embargo ya sabemos que los derechos humanos, si bien fueron producto de una época y de un tipo de sociedad determinada, deben ser considerados como una adquisición definitiva de la cultura, patrimonio común e imperecedero de la humanidad, y no pueden ser tomados simplemente como los atributos de una cultura liberal. Pero también sabemos reconocer la importancia de la realización efectiva de los derechos en el plano económico y social. Y la alternativa entonces no es oponer una cultura a la otra, sino establecer una síntesis que reconozca, al mismo tiempo, la esfera de los derechos económicos y sociales y la defensa del individuo tanto en sus derechos fundamentales como en su derecho a la participación política.

El segundo ejemplo tiene que ver con la relación que se establece en cada una de las culturas, con el capitalismo, las formas del Estado y los procesos de transformación social. La cultura democrática y liberal se caracterizaba por la importancia que otorgaba a la democracia liberal y a las formas políticas institucionales correspondientes. Sin embargo este reconocimiento no dejaba de estar asociado con una defensa del capitalismo, con una afirmación del *statu quo* o de las formas de consenso e integración social a costa de las posibilidades de su transformación. No en vano se habló durante mucho tiempo de una correspondencia entre democracia y capitalismo y los sectores de izquierda denunciaban la democracia como democracia burguesa. La cultura socialista, por el contrario, se construía sobre la base de la crítica al capitalismo. La característica tal vez más importante de esta cultura era el rechazo de la democracia liberal, que se convertía en un asunto de segundo orden en nombre de un ideal de cambio social, definido en términos sociales y económicos y con un claro menosprecio de los factores políticos. Hoy en día a nadie se le ocurriría afirmar que la democracia es burguesa o que la lucha contra las causas económicas y sociales de la pobreza y la marginalidad es simplemente un atributo de una cultura socialista. La afirmación de estos valores ya no aparece como excluyente sino como complementaria.

La reflexión en la filosofía y las ciencias sociales no ha sido nunca un trabajo meramente especulativo, ajeno a una consideración ética o política. El socialismo y el conservadurismo, por ejemplo, fueron la pauta predominante



de la construcción de las ciencias sociales en Europa el siglo XIX; la sociología norteamericana, por el contrario, se ha construido siempre en el marco de una cultura liberal. La idea que queremos promover es que la nueva matriz ética y política de la reflexión de la filosofía de las ciencias contemporáneas, a diferencia de lo que ocurría en los años 1960 y 1970, no es el liberalismo, el socialismo o el conservadurismo, sino, la democracia como punto de confluencia de las grandes transformaciones de finales del siglo XX, y como marco de referencia común que permite el encuentro de las dos culturas.

Los nuevos derroteros de la reflexión



El reto más importante que enfrenta hoy en día la reflexión en la filosofía y las ciencias sociales tiene que ver con la pérdida de la certidumbre frente al futuro de la historia humana. El punto de partida de la nueva situación en que nos encontramos consiste en que no tenemos forma de saber ni de predecir lo que va a ocurrir mañana, ni pasado mañana y que, de alguna manera, el futuro depende de lo

que hagamos aquí y ahora. Como dice Wright Mills, "la historia no tiene sentido, porque no es la realización de ningún plan determinado"; ya no podemos creer en el destino, ni en la providencia, ni en la ciencia, sino sólo en la posibilidad de que podamos moldear por nosotros mismos decisivamente el futuro: "sea cual sea el sentido de la historia, dice el sociólogo, 'nosotros' tendremos que dárselo con nuestras propias acciones"⁵. Nuestra época, pues, está marcada por la incertidumbre.

Durante los últimos dos siglos hemos conocido tanto períodos de certidumbre como períodos de incertidumbre. Los años transcurridos entre 1870 y 1914 estuvieron marcados por la convicción de que la sociedad europea había llegado a la consolidación de las bases fundamentales de una forma de civilización moderna y racional, en la que los conflictos y las guerras habían pasado a un segundo plano, frente a los esfuerzos de crecimiento y los logros en el desarrollo económico y social. Igual certidumbre se presenta en el período de los treinta años posteriores a la finalización de la Segunda Guerra Mundial, cuando todos los índices de desarrollo son positivos.

El período comprendido entre las dos guerras mundiales del siglo XX, por el contrario, es una época de incertidumbre, inaugurada por una guerra que sobrepasó todas las expectativas en términos de ruptura con los fundamentos mínimos de la civilización, y que puso sobre el tapete en la obra de muchos autores la idea de la "decadencia de occidente", agravado todo ello por la crisis económica mundial que va de 1929 a 1936. Esta época de incertidumbre fue colmada por la aparición de los totalitarismos, que pretendieron constituirse en una respuesta frente a la dificultad de la situación imperante, y por los socialismos que parecían representar en ese momento una alternativa real frente al capitalismo, considerado como un sistema económico marcado por una minuciosa racionalidad en el detalle y por una extrema irracionalidad en el conjunto y, por consiguiente, abocado al colapso.

La incertidumbre de nuestra época es probablemente mucho más radical que las que se conocieron anteriormente, pero igualmente se podría decir que es una incertidumbre más madura, si se puede decir así, y que presenta cierto grado de originalidad, ya que no se basa, como las anteriores, en una serie de ilusiones construidas en contradicción con la situación existente, o en una ingenua con-

sideración acerca de la “condición humana”, sino en una mejor sintonía con las verdaderas realidades de la sociedad y de la organización psíquica de los seres humanos. La nueva época ha convertido la incertidumbre en una forma de vida que se puede valorar incluso de manera positiva.

Los teóricos de la posmodernidad han puesto de presente que nuestra época se caracteriza por una crisis de los valores de la filosofía de la Ilustración, que de múltiples formas marcaron durante muchas décadas la vida en el planeta. Ya nadie se reconoce en la idea de progreso, ni piensa que la historia es una sucesión de etapas hacia formas nuevas y superiores, en el marco de una supuesta “infinita perfectibilidad” del hombre. Nadie piensa tampoco que la técnica por sí misma puede llegar a representar la solución de los problemas del hombre en la tierra y suplir los inconvenientes de una mala organización social, como se llegó a creer a comienzos del siglo XIX. Tampoco se puede sostener hoy en día que la humanidad va en el camino de construir formas de sociabilidad basadas en criterios eminentemente racionales, que excluyen la irrupción de las pulsiones primarias que han estado detrás de las guerras. Y ya nadie se hace ilusiones en la idea de que la violencia puede ser extirpada de raíz del corazón humano.

El marxismo representa, si se quiere, la última de las esperanzas que se podían poner en el progreso humano, la última versión de la filosofía de la Ilustración. La crisis del marxismo va de la mano igualmente con la crisis de las concepciones estructuralistas que consideraban que, en la lógica misma de las estructuras, se encontraba implícito el futuro del desarrollo histórico o que la historia era hecha por una serie de estructuras impersonales. De manera similar se han puesto en cuestión los modelos sociológicos que consideraban que la sociedad estaba impulsada en lo fundamental por un movimiento positivo

hacia la integración y la cohesión, como es el caso de la sociología de Talcot Parsons. Los grandes paradigmas sociológicos basados en modelos estructurales, generalizantes y globalizantes, que tratan de dar cuenta de tendencias de largo plazo, se han puesto igualmente en cuestión. Ya no estamos en la época de los grandes sistemas. Los acontecimientos de las últimas décadas han derrumbado toda clase de concepciones y modelos en los que se postule la idea de un sentido determinado de la historia, una dirección unívoca de su desarrollo o la posibilidad inmediata de una nueva sociedad.

La incertidumbre de nuestra época constituye, precisamente, la razón por la cual la democracia se ha impuesto y se ha generalizado. La democracia, a diferencia de los totalitarismos, es un sistema político que se basa en la incertidumbre y en la carencia de ilusiones con respecto a la solución definitiva de los dramas humanos. La democracia apela al ciudadano a participar en la vida política y a contribuir en las grandes decisiones públicas. La democracia ya no se hace ilusiones con respecto a la idea de que es posible erradicar el conflicto social de la vida humana y construir una sociedad armónica y feliz. La democracia, por el contrario, parte de la idea de que el conflicto y la agresividad son elementos constitutivos del vínculo social, que ninguna forma social puede erradicar. Por consiguiente el problema no consiste en si el conflicto existe o no existe, sino en la posibilidad de crear espacios simbólicos e institucionales que permitan su desarrollo y que no se traduzcan en la anulación del otro.

Como conclusión podemos afirmar, entonces, que la categoría fundamental alrededor de la cual debe girar hoy en día la reflexión en la filosofía y las ciencias sociales es acerca del carácter de la acción humana, que ya no puede ser concebida simplemente como el efecto pasivo de unas estructuras -una especie de medio inerte (a la manera de la física) a

través del cual se transmite el efecto de unas estructuras-; ni tampoco como la forma a través de la cual las estructuras se activan y se despliegan. Por el contrario, la idea que debe servir de punto de partida a la reflexión contemporánea es que la acción humana es original por sí misma y produce sentidos y cosas nuevas, que no están dadas de antemano en el contexto o en la situación en que dicha acción se desarrolla.

El resultado de la acción humana no es de manera alguna predecible porque finalmente su desarrollo está marcado por aquello que algunos sociólogos han llamado los “efectos perversos” o actos imprevistos que se derivan del entrelazamiento de diferentes acciones. La acción social incluye el azar como una de sus dimensiones fundamentales. Sin embargo, a pesar de su carácter aleatorio e impredecible, la acción humana es el espacio fundamental en el que se definen las condiciones que hacen posible las transformaciones de la sociedad.

La importancia de la acción como categoría central del pensamiento en la filosofía y las ciencias sociales no quiere decir, propiamente, que las viejas categorías hayan dejado de existir, sino que se las interroga de otra forma. En la historia del pensamiento social encontramos por lo general una tendencia a unilateralizar los problemas, a oponer, por ejemplo, una teoría de la estructura social a una teoría de la acción social, la objetividad de los procesos sociales a los elementos subjetivos, los estudios micro-sociológicos a los estudios macro-sociológicos, el consenso al conflicto, la integración al cambio, las representaciones sociales a las formas “materiales” de relación social, etc. La nueva perspectiva que se impone hoy en día, como criterio de reflexión en las ciencias sociales, es a diluir las oposiciones y a tratar de encontrar nuevas formas de síntesis, así estas síntesis se hagan bajo el predominio de alguno de sus elementos.

En las condiciones contemporáneas el elemento

central que determina la forma de la síntesis es el problema de la acción social. Y eso significa que una serie de categorías próximas, que anteriormente no tenían la misma importancia, han pasado bajo su impulso a un primer plano de la reflexión: el problema del consenso y el conflicto, la política, el valor del Estado, el redescubrimiento de lo simbólico, la importancia del estudio de la manera como los seres humanos se representan el mundo, considerada como uno de los componentes fundamentales de la acción y el problema de la ética. Vamos a tratar de desarrollar cada uno de estos aspectos.

El consenso y el conflicto. La polarización entre una cultura socialista y una cultura liberal o democrática se expresa en las ciencias sociales durante muchísimos años de su desarrollo del siglo XX en una oposición entre unas teorías sociales del conflicto y unas teorías sociales del consenso. La máxima expresión de las teorías sociales del conflicto es precisamente el pensamiento marxista, cuyo énfasis fundamental está dado en pensar cómo se transforman las sociedades a partir de las contradicciones irreconciliables que las atraviesan. La máxima expresión de las teorías del consenso se encuentra en la sociología funcionalista. La pregunta fundamental, en esta corriente, consiste en pensar cuáles son las condiciones que hacen posible la integridad de una sociedad, cuáles son aquellos elementos comunes que los miembros de una sociedad, a pesar de sus diferencias y de su heterogeneidad, comparten.

La oposición entre estas dos concepciones se mantuvo de manera nítida hasta los años 1980, incluso hoy en día hay muchos que siguen pensando en el carácter excluyente de estas dos versiones. En aquellos años un sociólogo tenía que escoger entre dos alternativas excluyentes: o era marxista (de izquierda), y se preocupaba por el conflicto y por la transformación de la sociedad; o era parsoniano (de derecha), y su única preocupación (de tono conservador) era la contribución



positiva que los diferentes elementos de una sociedad podían hacer al mantenimiento del conjunto. Hoy en día, frente al encuentro de las dos culturas, estas dos problemáticas se han cruzado y no sabemos muy bien dónde está la izquierda y dónde está la derecha. Ya nadie se asusta de que un autor moderno como Habermas, proveniente de la tradición marxista de la escuela de Francfort, le dedique a Parsons (el adalid del pensamiento conservador en los años 1950 y 1960) más de 120 páginas de su obra principal y lo considere como uno de los principales teóricos de la sociedad contemporánea.

La absolutización de la perspectiva del conflicto o de la perspectiva del consenso conducía, por vías diferentes, a un mismo resultado, que no era otra cosa que la negación de las diferencias y de la alteridad social. La perspectiva del consenso desconocía el conflicto y tendía a tratarlo como desvío de una norma, como marginalidad, como ruptura del vínculo social. La teoría del conflicto, por su parte, llevada al extremo, estaba marcada a su vez por una lógica de la exclusión, con-

sistente en la idea de que el desarrollo de las contradicciones y de las oposiciones llevaba tarde que temprano a que se impusiera un elemento sobre otro como elemento dominante, y excluyera por la fuerza a sus adversarios, ya que la existencia simultánea de unos y otros era impensable. Las consecuencias políticas de estas dos concepciones eran igualmente nefastas.

Bajo el común denominador de la afirmación de una concepción democrática, como presupuesto de construcción de las categorías analíticas, se hace indispensable encontrar una compatibilidad entre consenso y conflicto. La democracia se afirma al mismo tiempo en el consenso y en el conflicto ya que parte de reconocer que el conflicto es una realidad indepasable y constitutiva de todo vínculo social pero, para que su desarrollo sea posible, es indispensable la existencia de consensos o de espacios comunes. Un postulado ético y político de esta naturaleza impone entonces una diferente manera de pensar los problemas sociológicos.

Las dos preguntas fundamentales que deben definir el pensamiento social contemporáneo, tal como la define un autor como Cornelius Castoriadis, se pueden formular en los siguientes términos: “En el dominio histórico social se presentan dos cuestiones fundamentales. Primero, ¿qué mantiene unida a una sociedad? (...) Segundo, ¿qué es lo que hace nacer forma de sociedad diferentes y nuevas?”⁶. Lo fundamental es tratar de diferenciar estos dos problemas pero igualmente cruzarlos y definir sus puntos de intersección o de complementariedad.

Hoy en día tanto la pregunta por el conflicto como la pregunta por el consenso son dos preguntas igualmente legítimas. Más aún, no tiene sentido plantearse ninguna de estas preguntas de manera independiente ya que la respuesta que se dé a una de ellas pasa inevitablemente por la consideración de su

opuesto. Una sociedad no se transforma necesariamente porque sus conflictos internos lleguen a un pronto de exacerbación que conduzca a una ruptura, sino en el momento en que se ponen en cuestión los elementos consensuales que le sirven de fundamento. Las diferencias y el conflicto existen gracias al hecho de que las partes contendientes comparten un espacio común, consistente en un conjunto de valores, normas y reglas de juego que hacen posible que el conflicto se desarrolle. Como en cualquier contienda deportiva, el enfrentamiento sólo es posible si las partes comprometidas reconocen un orden normativo que está por encima de las partes y determina sus posibilidades y limitaciones. Cuando ese orden normativo se ataca, se rompe o se anula, la contienda se hace prácticamente imposible y nos encontramos frente a un fenómeno de otro tipo.



La política y lo político. Uno de los temas que pasa a un primer plano como consecuencia de la primacía de la acción es el problema de la política, que tanto el socialismo como el totalitarismo habían negado rotundamente, ya que ambos sistemas representan de una manera o de otra una negación de la política. Si la historia tenía un fin y una orientación teleológica, definida en la lógica de unas estructuras impersonales, que excluían las intenciones y las voluntades de los hombres, la política quedaba excluida de hecho como espacio fundamental del cambio o la transformación social.

Sin embargo, como hoy en día ninguna teoría puede garantizar el sentido de la marcha de la historia, la pregunta fundamental que ha pasado a un primer plano es cómo las sociedades cambian y se transforman. Y esto ocurre precisamente en el campo de la política. La política está asociada a la acción en tanto es el ámbito en que los actores sociales se expresan, producen significados nuevos e intervienen de manera decisiva en la formación de las circunstancias en las que les ha tocado vivir.

El punto de partida para reevaluar el significado de la política como espacio privilegiado del cambio y la transformación social consiste en diferenciar claramente entre la política y lo político, en el juego de tres dimensiones: la instrumentalidad del ejercicio del poder, relacionado con las formas de dominación directa y efectivas; la legitimidad de las instituciones, es decir la lógica de acatamiento en la que necesariamente se inscribe la autoridad política para poder funcionar; y lo político como integración social, en el sentido que explicaremos en las líneas siguientes.

Tanto la tradición marxista como la tradición liberal han reducido el estudio de lo político a una consideración acerca de la instrumentalidad del ejercicio del poder, es decir, a la política, considerada como el espacio de las negociaciones, las componendas, la mecánica del día a día, el juego de los intereses inmediatos entre los cuales se establecen correlaciones de fuerza y la lucha por conquistar o conservar un poder. En el mejor de los casos estas

tradiciones tienen en cuenta el problema de las formas de legitimidad de las instituciones pero, a pesar de los desarrollos positivos que puedan presentar, desconocen la diferencia fundamental entre la política y lo político, la tercera de las dimensiones señalada anteriormente. Mientras no se aprenda a diferenciar la política de lo político y se entienda que lo político va más allá del simple problema de la instrumentalidad o de la legitimidad, difícilmente descifraremos lo que ha ocurrido en los últimos años.

Lo político debe ser pensado, no sólo como una instancia regional en contraste con otras instancias, ni como una ideología o como algo puramente instrumental, sino como una condición general de constitución de la sociedad y de construcción de las identidades sociales; como un espacio fundador de carácter general que da sentido a las oposiciones y que es condición de posibilidad de la existencia de las diferencias, las contradicciones y el conflicto mismo. Dicho en otros términos, más allá de la dominación y de la ideología, más allá de lo que signifique de hecho al institucionalizarse, más allá de las modalidades concretas de ejercicio del poder, lo político constituye el tejido simbólico de las sociedades contemporáneas.

Volver a pensar el significado de lo político como espacio constitutivo y fundador del orden normativo general en que se desarrollan los conflictos sociales en las sociedades modernas, es uno de los elementos fundamentales que está en juego en la reorientación de la reflexión contemporánea en las ciencias sociales y la filosofía.

El Estado como factor de integración. La nueva manera de pensar lo político va de la mano, entonces, con una nueva forma de pensar la autoridad política, en general, y el Estado en particular. La tradición socialista estuvo marcada por una consideración del poder en términos estrictamente negativos,

muy próxima a la consideración anarquista. El poder es una alienación del verdadero poder social representado por la sociedad en su conjunto; es una manera de arrebatarle a la sociedad un atributo que le es propio como es el hecho de regularse a sí misma; es una instancia puramente negativa y artificial que debe a toda costa ser aniquilada. El Estado, por ejemplo, aparece en Marx como el representante del polo dominante de las contradicciones sociales, como una instancia de dominación y de explotación de clase. Las contradicciones que atraviesa la sociedad atraviesan también al Estado que no es más que el representante del polo dominante de la contradicción.

La tradición socialista ha puesto sobre el tapete una consideración acerca del poder del Estado como una forma de dominación que es imposible desconocer pero que, en su afán de poner el énfasis en el conflicto, desconoce que, más allá del conflicto, existen una serie de elementos comunes en una sociedad que todos sus miembros comparten. Y por consiguiente ha dejado de lado el papel fundamental que tiene el poder del Estado como elemento fundamental de integración y cohesión.

El Estado es un aparato de dominación, pero, al mismo tiempo es el elemento que hace posible la conformación simbólica de una sociedad. Cualquier tipo de Estado, independientemente de su grado de arbitrariedad, es el lugar de la unidad virtual de una sociedad, un elemento fundamental en la construcción de su integridad, un referente para la construcción de las identidades sociales.

En síntesis, pues, el corolario de esta nueva manera de entender lo político, es el nuevo significado que adquiere el poder en la nueva concepción de la sociedad. El poder ya no se puede ver solamente en términos de su eficacia instrumental, como instancia de dominación y de explotación, ni simplemente en términos de su legitimidad. Desde el

punto de vista de una teoría del consenso y la integración social, el poder es una instancia fundadora del orden social.

El redescubrimiento de lo simbólico. La redefinición de las relaciones entre el consenso y el conflicto, la diferenciación entre la política y lo político (entendido como espacio de conformación de la sociedad), la redefinición del poder como factor de integración, nos conduce inevitablemente a una diferente consideración acerca del significado, el contenido y el papel del simbolismo en la vida social. Una de las más importantes características del desarrollo de algunas de las ciencias sociales en el siglo XX es el descubrimiento progresivo del simbolismo y de su significación en la vida social por parte de muy diversas disciplinas: la antropología, el psicoanálisis, la lingüística, la historia, la sociología, la psicología social y la filosofía. Sin embargo, sólo ahora, podemos reconocer este reto.

Este descubrimiento progresivo del simbolismo desde diferentes frentes contrasta con el hecho de que una de las más importantes características de la teoría sociológica tradicional es, según la célebre proposición de Clifford Geertz en 1973, la “ceguera al simbolismo”⁷. Muchas de las teorías sociológicas dominantes se construyen sobre la base de lo que podríamos llamar el *realismo ingenuo*, es decir, sobre la base de la idea de que existe una realidad en sí misma, única y homogénea; externa (ajena al sujeto o al actor que se relaciona con ella); no construida, sino dada de una vez por todas; que se expresa en los hechos y a la que es cosa vana interponer interpretaciones que la “desfiguren” porque es la misma para todos los seres. El problema de las ciencias sociales se reduciría, entonces, a estudiar las múltiples formas como esa realidad determina los comportamientos y a tratar de descifrar la manera como se registra o se refleja o, incluso, se desfigura o se deforma, a través de las representaciones que de ella se hacen los actores sociales. El

simbolismo, definido en los términos positivistas convencionales, no sería otra cosa que la expresión figurada y posterior de un hecho real y anterior, de tal manera que su estudio consistiría en descubrir la realidad que se encuentra representada detrás de él.

Una de las principales expresiones de este realismo ingenuo es, por una parte, el marxismo dogmático tradicional, con su teoría del reflejo, que pretende dar cuenta de todas las formas de producción de la conciencia humana como expresión de una realidad independiente y autónoma, anterior y exterior a la representación o al conocimiento que de ella se tiene; y, por otra parte, el conductismo, que pretende explicar el comportamiento humano como respuesta inmediata a un estímulo, sin mediaciones de ninguna especie. Ambas teorías no son sólo, en el primer caso, la expresión de tendencias propias del pensamiento marxista o, en el segundo, una escuela psicológica de contornos definidos (la teoría de Skinner), sino formas de análisis que están implícitas en muchas teorías sociológicas, que explícitamente no reconocerían un nexo con estas versiones y negarían cualquier tipo de filiación.

En contraste con el *realismo ingenuo* en sus múltiples expresiones, el descubrimiento del significado del simbolismo en la vida social va de la mano con la postulación de la existencia de una realidad *sui géneris*, habitualmente encubierta a la mirada que sólo busca registrar los hechos. La sociedad no es entendida de manera simple como un conjunto de hechos dados y observables, sino como un conjunto de relaciones inscritas en un tejido común, que recibe el nombre de simbólico. El descubrimiento del simbolismo es la revelación de que, más acá de lo que “realismo ingenuo” postularía como la “realidad externa”, existe “otra realidad” constitutiva, la realidad de un orden simbólico que, por lo demás, es condición de existencia de la primera. Cuando aquí hablamos de simbolismo, no hacemos

referencia a la expresión secundaria de una realidad primaria fundadora, sino de un elemento constitutivo de lo real.

Los aspectos simbólicos de la actividad humana no son, de manera alguna, inmediatamente visibles al investigador, porque hacen parte de una memoria colectiva, están implícitos en los supuestos con que pensamos, sentimos y actuamos y probablemente sólo se expresan en momentos de crisis. Por mucho que se esfuerce el investigador paciente, consagrado a la recopilación de hechos o a la descripción de sucesos, inspirado por el criterio positivista de la “aprehensión directa e inmediata de fenómenos”, lo simbólico nunca va a estar de manera inmediata a su alcance, porque estudiarlo exige elaborarlo, crearlo, producirlo y no es el resultado simple de una constatación.

Nada existe por fuera del simbolismo. Si quisiéramos establecer algún tipo de símil podríamos decir que el simbolismo es a los componentes de la vida social lo que el agua es al pez o la luz a las formas de los cuerpos. Los objetos existen en múltiples formas y figuras pero sólo se hacen visibles gracias a la luz. El impresionismo optó por no pintar los objetos de una manera naturalista, como hacía la pintura tradicional, sino por pintar la luz dentro de la cual aquellos adquieren una forma. Algo similar ocurre con el problema del simbolismo. Como dice Cornelius Castoriadis, habría que entender que ni los acontecimientos, ni las cosas, ni las instituciones, ni cualquier otro componente de lo social (la economía, la organización social, la política, las instituciones, etc.) se puede reducir por entero al simbolismo, pero ninguno es concebible por fuera de él⁸.

El simbolismo y las representaciones sociales. Bajo la influencia directa de las disciplinas que han contribuido al descubrimiento del simbolismo, durante las últimas décadas ha pasado un primer plano, a partir de los años

60, una “familia de conceptos”, en el marco de muy diversas disciplinas, vinculados de manera directa e indirecta con el concepto de representación. Todos ellos comparten el común denominador de explorar dimensiones simbólicas de la vida social: imaginario político, ideología, mentalidad, inconsciente colectivo, formas simbólicas, sentido común y algunos otros.

Un análisis detallado podría mostrarnos que los conceptos que aparecen y se generalizan en ese momento tienen una larga trayectoria en la tradición anterior. No obstante, detrás de la resurrección del problema de las representaciones sociales se encuentra, una vez más, la primacía de la acción social, una nueva forma de resolver las preguntas por las condiciones que hacen posible el cambio y la transformación social, que quiere dar una importancia decisiva a la manera como las ideas inciden en los procesos históricos.

La tendencia contemporánea es a plantear de una nueva forma la relación entre las ideas y los elementos “materiales” de la vida social. Ya no nos podemos contentar con la solución fácil que el marxismo da al problema de la relación entre el ser social y la conciencia social, pero tampoco podemos invertir los términos para regresar a una concepción de corte idealista en la que las ideas aparecen en el lugar que antes aparecía la economía, como determinante del desarrollo social, como una especie de “ideas errantes” que vagan por encima de la historia y se establecen por fuera del marco de las estructuras sociales concretas.



Las representaciones sociales constituyen un momento de una relación social; no son elementos secundarios y derivados, ontológicamente segundos, sino principios constitutivos de cualquier tipo de relación social. La conciencia está presente desde las formas más primarias del ser social como uno de sus elementos constitutivos y no simplemente como un epifenómeno. Una de las exigencias fundamentales de las ciencias sociales contemporáneas es asumir el estudio de los componentes imaginarios, ideológicos, culturales de la vida social, o como quiera llamárselos, bajo la idea de que ser social y conciencia social pertenecen a un mismo orden de realidad, a un mismo nivel ontológico, a un mismo orden de temporalidad.

No obstante, en nuestro país aún no hemos asumido a fondo esta exigencia y seguimos aún bajo la idea simplista, heredada de la formación de los investigadores en los años 1960 y 1970, de que la representaciones sociales son un “efecto” de las relaciones sociales y no un aspecto constitutivo del ser social mismo. Todo aquello que tiene que ver con el estudio de lo que Marx llamaba las “formas de la conciencia social” se relega a un segundo plano y se privilegia por lo general una “sociología de la relaciones sociales”. Los investigadores por lo general hablan de la “materialidad” de los hechos sociales, en contraste con lo que tiene que ver con las representaciones, utilizando una terminología que no es otra cosa que la inercia de los primeros años de su formación intelectual. No se ha entendido cabalmente que la sociedad no es sólo un conjunto de relaciones sociales, sino también un tejido simbólico.

Los nuevos parámetros analíticos de la reflexión

Los nuevos derroteros de la reflexión no sólo tienen que ver con la irrupción de nuevas categorías analíticas, sino también con la importancia de recuperar una reflexión autónoma alrededor de la ética y de la política, conside-

rada esta última como una prolongación de la ética. Ya no podemos, como antes, diluir la reflexión ética y política en una reflexión científica, como lo proponía el marxismo. Nos encontramos ante una situación en la que es fundamental establecer claramente los linderos entre ambas orientaciones pero, igualmente, sus puntos de intersección.

El redescubrimiento de la filosofía política.

El resurgimiento de la filosofía política constituye uno de los parámetros fundamentales de la reflexión contemporánea después de casi siglo y medio de opacamiento en la cultura occidental. El comienzo de esta situación coincide con la publicación en lengua inglesa del libro *Una teoría de la justicia* de John Rawls en 1971, que inaugura “un nuevo renacer de la filosofía política” y que justamente, al decir de algunos, la habría “salvado de una muerte definitiva”. Sin embargo, un movimiento similar se operaba simultáneamente en la literatura de lengua francesa, en particular con la obra de Claude Lefort y otros autores de reconocido prestigio.

Este renacimiento de la filosofía política no es gratuito. La democracia, como ya lo hemos observado, nos obliga a replantear el problema de lo político como espacio constitutivo y fundador de las identidades y las relaciones sociales y a regresar por consiguiente a sus fuentes clásicas de justificación. Y fue precisamente la filosofía política clásica, con el desarrollo de conceptos como individuo, contrato, Estado, sociedad, entre otros, el espacio en que se llevó a cabo la elaboración conceptual durante los siglos XVII y XVIII de nuestro universo político contemporáneo, el orden simbólico en que se ha desarrollado la historia de los últimos años, el imaginario político en que nos hemos desenvuelto.

Sin embargo, a pesar de este auge inicial, la filosofía política pasó a convertirse en una preocupación filosófica de segundo plano, sobre todo después de la muerte de Hegel. Este opacamiento de la filosofía política tiene

que ver con varias razones. En primer lugar, con el hecho de que la sociedad moderna había comenzado a desarrollar innumerables formas nuevas de relación social, vinculadas sobre todo con el industrialismo, y la filosofía política clásica no había acompañado estos procesos. Y, en segundo lugar, con la irrupción, desarrollo y auge de las ciencias sociales, que tomaron el relevo de la reflexión que había inaugurado la filosofía política e intentaron resolver, por otros medios, los mismos problemas, como podemos observar en la obra de autores tan notables como Auguste Comte o Marx.

Las ciencias sociales se construyen poniendo en cuestión uno tras otro los presupuestos básicos de la filosofía política clásica, en particular la teoría del contrato social y la noción de individuo, hasta tal punto que se podría decir que, con la idea de la primacía de lo colectivo y del carácter irremediamente social del hombre, las ciencias sociales están mucho más cerca de Aristóteles que de Hobbes o de Locke.

La irrupción de la filosofía política en el debate contemporáneo trata de reestablecer en su autonomía la reflexión ética y política que se había disuelto en el cientifismo imperante durante todas las décadas anteriores. La filosofía política reasume, con plena legitimidad, el derecho y la posibilidad de seguir acompañando con su reflexión el desarrollo de los acontecimientos de la sociedad contemporánea y, en particular, y de contribuir a la redefinición, la justificación y la sustentación de los valores fundamentales en que ésta se inscribe.

La reivindicación del individualismo. Una de las tareas fundamentales en que está comprometida la nueva situación que vivimos en el nuevo siglo es la construcción de una nueva utopía, que asuma las enseñanzas de la experiencia histórica vivida y que recoja de ambas tradiciones políticas aspectos fundamentales,

es decir, que trate de establecer una síntesis entre el individualismo extremo, que desconoce la colectividad, y el colectivismo a ultranza, que niega toda importancia al individuo.

Las utopías que se construían en el marco de las culturas socialistas, estaban marcadas por una valoración absoluta de lo colectivo, como imperativo supremo. Basta consultar a Lenin o a Mao Tse Tung para darnos cuenta cómo, a nombre de la colectividad, se denuncia lo individual y lo privado como amenaza de disolución, como debilidad o pérdida de la unidad. En este sentido las culturas socialistas están muy próximas a la crítica conservadora del individualismo, que lo considera sinónimo de anarquía, atomización, anomia, disolución y, por consiguiente, como una amenaza a la conformación de vínculos colectivos.

El individualismo, bajo la influencia de Marx, fue denunciado como una falacia, como una ideología, como una forma de encubrimiento de las condiciones reales de existencia, propias de la sociedad capitalista contemporánea. En este sentido son célebres ciertos pasajes de la obra de Marx en los que denuncia el individualismo como “el producto de las mentes desprovistas de fantasía del siglo XVII”, que buscan desprender al hombre de los lazos sociales que efectivamente lo constituyen.

La crítica de Marx es justa en términos estrictamente analíticos y, de hecho, se convierte en el punto de partida para la construcción de las ciencias sociales en el siglo XIX. Pero no lo es tanto cuando pensamos el individualismo como un proyecto ético que afirma la dignidad del ser humano individual y su autonomía, el derecho a pensar y decidir por sí mismos o, en el peor de los casos, a evaluar críticamente las presiones o las influencias que se reciben. En síntesis, el individuo no existe en el plano de las relaciones sociales, porque efectivamente somos seres sociales en el sentido aristotélico y sociológico del término, pero sí existe como ideal ético individual y colectivo.

Uno de los valores fundamentales de un nuevo modelo de sociedad es precisamente la reivindicación de la individualidad. Una nueva sociedad, como decía Oscar Wilde⁹, debe erigirse sobre la base de presupuestos tales que la pobreza resulte imposible. Y desde este punto de vista las corrientes socialistas que luchan por la transformación de las condiciones sociales y económicas de las grandes masas, han puesto el acento en el punto correcto. Sin embargo, la solución de los problemas sociales y económicos no es una condición suficiente si no va de la mano con la afirmación de una nueva individualidad.

Para la construcción de una nueva utopía el individualismo en su versión clásica no debe ser considerado simplemente como una ideología, sino como uno de los elementos fundamentales que constituyen en nuestra época un proyecto de autonomía. Pero la utopía de una nueva forma de sociedad, donde mejor puede encontrar la inspiración para construirse, es probablemente en el concepto romántico de individualidad, entendido como autorrealización, como defensa de la variedad y de la diferencia, cuyo modelo supremo es el arte como “la forma más intensa de individualismo que haya conocido el mundo”, según Oscar Wilde. No se trata de que todos los hombres sean artistas o intelectuales, sino de que cada cual tenga la posibilidad de desarrollar libremente, sin presión de las condiciones externas, el libre juego de sus potencialidades. Esta situación ya existe para algunas personas, pero el problema es que se generalice de la manera más extensa posible.

Desde este punto de vista el individualismo no sería lo opuesto a la existencia colectiva, sino una de sus premisas. La utopía de una nueva sociedad sólo tiene sentido sobre la

base de encontrar una armonía entre las exigencias colectivas y el libre desarrollo de la individualidad. Una sociedad no se puede construir sobre la base de la anulación de la creatividad de los individuos que la componen, en nombre de la afirmación del valor de lo colectivo, como ha sucedido en los modelos totalitarios. La afirmación de la individualidad es una referencia fundamental para reconstruir la vida social en las nuevas condiciones en que nos encontramos. Aquí una vez más las dos culturas, encuentran un punto de referencia común.

Notas

1. Scheler, Max, *Sociología del saber*, Ediciones siglo XX, Buenos Aires, 1973; Manheim, Karl, *Ideología y utopía*, Fondo de cultura económica, México, 1993.
2. Hobsbawm, Eric J., *Historia del Siglo XX 1914-1991*, Crítica Grijalbo Mondadori, Barcelona, 1996. Este libro constituye una de las fuentes principales de algunas de las reflexiones que aparecen a continuación.
3. Arendt, Hannah, *Los orígenes del totalitarismo*, Taurus, México, 2004.
4. Lechner, Norbert, *Los patios traseros de la democracia*, 1988, página 20.
5. Mills, Wright, *La élite del poder*, Fondo de cultura económica, México, 1987, p. 29.
6. Castoriadis, Cornelius, *Los dominios del hombre: las encrucijadas del laberinto*, gedisa, Barcelona 1994, página 66.
7. Geertz, Cleeford, *La ideología como sistema cultural*, en *La interpretación de las culturas*, gedisa, Barcelona, 1975, pp. 171-202.
8. Castoriadis, Cornelius, *L'institution imaginaire de la société*, Editions du Seuil, Paris, 1976, p. 162.
9. Wilde, Oscar, *El alma del hombre bajo el socialismo*, Obras completas, Editorial Aguilar, Madrid,

Nociones de raza y modelos del cuerpo

Zandra Pedraza Gómez*

Hace unos años, Elisabeth Cunin expuso de la siguiente manera la incomodidad que le causa al investigador usar el término “raza” y la dificultad que encierra su sentido para las ciencias sociales:

El investigador que estudia el papel de las razas y los mecanismos del mestizaje se enfrenta con una paradoja que fundamenta su reflexión: las razas no existen. Más exactamente, el término remite a un objeto que no existe pero se vuelve una realidad por su sola designación, dando lugar a prácticas sociales que efectivamente existen (Guillaumin, 1992). La raza será entonces considerada aquí no como una categoría analítica sino como una categoría práctica social y política determinada por la idea de la existencia supuesta de diversas razas (Brubaker, 2001). Por un lado, la demostración de la inexactitud del término –ya sea que provenga de las ciencias sociales o de las ciencias naturales- no basta para que las actividades sociales, tanto cognitivas como prácticas en que se manifiesta dejen de existir; por otro, la confusión entre acepciones popular y científica constituye una dimensión intrínseca de esta categoría (Wacquant, 1997b) con lo cual [sic.] se trata de distanciarse de manera explícita. El investigador no puede aprehender la raza como un atributo de los individuos o de los grupos que podría ser descubierto, descrito y definido; la raza es una categoría popular a través de la cual se descifra e interpreta el entorno social, pasado y presente, que da sentido a las prácticas



cotidianas y permite evaluar y clasificar al otro.”
(2003: 21)

La autora nos explica que el término “raza” no enuncia un concepto científico pues se refiere a un objeto inexistente: la genética ha insistido en que la raza no es una categoría que defina una entidad científicamente útil para conocer las poblaciones humanas. Sin embargo, como científica social, reconoce que el término es de uso corriente y decide considerarlo como “categoría popular” debido a que se nombra y utiliza en contextos

* Dr. phil. Profesora Asociada, Departamento de Antropología, Universidad de los Andes. Grupo de Antropología Histórica.

sociales específicos. Esto convierte la noción en una categoría práctica, no analítica. Esta explicación deja claro que el uso social del término es corriente y efectivo. Con base en él opera el racismo, pero también se emplea para indicar —no necesariamente dentro de un sistema de jerarquías y subordinaciones— una o varias características del aspecto de una persona o un grupo: para decir que alguien es morena, morocho como también se dice que es gordo, zarco, alta o de cabello corto.

El investigador social contemporáneo necesita enfatizar que nociones prácticas como la de raza, que guían y ordenan la vida de las personas y se emplean en la comunicación social, no son categorías analíticas con cuyo estudio deba comprometerse el investigador, porque están histórica e ideológicamente afectadas, y, particularmente, porque “el investigador no puede aprehender la raza como un atributo de los individuos o de los grupos, que podría ser descubierto, descrito y definido” (Cunin 2003: 21), aunque, paradójicamente, los actores que la usan sí puedan hacerlo. Esta afirmación podría hacer pensar que algunas nociones empleadas socialmente están exentas de tales requeiebros semánticos y podrían darle certezas al investigador, cuando precisamente su esfuerzo epistemológico consiste en descifrar y comprender el código mediante el cual individuos y grupos se perciben en la práctica como representantes de una raza, aunque ello exija del autor hacer todas las consideraciones y precisiones relativas a la situación específica de la que se ocupa en su trabajo, que efectivamente se concentra en “...los procesos sociales a través de los cuales son producidas, conocidas y adoptadas las categorías prácticas” (Cunin 2003: 21).

Es curiosa esta necesidad de explicar el interés por un fenómeno cultural. Investigadores de otros hechos que tampoco tienen una definición científica como la fe, el cuidado, la belleza o el sufrimiento suelen limitarse a presentar el contexto histórico, ideológico

o cultural en el que es posible comprender el uso de tales categorías. En el caso de los estudios sobre raza esta necesidad proviene de la transformación que ha sufrido el término raza desde su definición científica. Se introdujo en la zoología con el ánimo de ordenar las poblaciones de animales, pero los avances científicos especialmente de la genética humana, mostraron que resultaba inapropiada para caracterizar las diferencias poblacionales que podía descifrar en niveles profundos e interiores del cuerpo humano como en el código genético, en vez de hacerlo con base en rasgos morfológicos y fenotípicos. Pero el abuso de la categoría como criterio de discriminación y aniquilación de poblaciones ha exigido que los científicos sociales reiteren su inutilidad científica pero reconozcan su utilidad social: el hecho de ser producto de una construcción social “de amplio espectro”. Este alcance se debe a que en el uso coloquial de muchas lenguas no hay otro término para designar los grupos humanos que se caracterizan por rasgos compartidos de su apariencia, particularmente el color de la piel y similitudes en la nariz, el cabello, los labios o los párpados, que se han considerado los más reveladores de la condición humana de grupos étnicos o culturales en contextos coloniales.

¿Qué es entonces la raza? El uso del vocablo persiste en su acepción racista, es decir, para designar personas o grupos cuyos rasgos fisonómicos se vinculan con condiciones morales, mentales, intelectuales e, incluso, espirituales, ordenadas en una escala jerárquica con fines de discriminación política, social o económica. Por tanto, el interés en la categoría está lejos de desterrarse del panorama de los estudios y del vocabulario de las ciencias sociales. Recientemente se han incrementado incluso las investigaciones y los análisis al respecto, en especial por el creciente interés en desvelar los usos ideológicos y políticos de varias de las nociones comprometidas en la reproducción simbólica y cultural de las desigualdades sociales y del surgimiento



de una teoría crítica de la raza en contextos multiculturales y poscoloniales. Durante las tres últimas décadas, las ciencias sociales han aguzado su capacidad para descifrar los fundamentos culturales de los procesos de subordinación en tales contextos y han mostrado los usos ideológicos y políticos que respaldan la permanencia de nociones como la de raza y su engranaje con categorías como etnia y género¹.

De la vigencia del racismo como forma de discriminación —como práctica social y simbólica— se le impone a las ciencias sociales la labor de analizar sus causas, procedimientos, usos y consecuencias. De ahí que los estudios sobre raza conformen una temática académica consolidada en diferentes disciplinas que acentúan la eficacia política de esta noción y la permanencia social de su uso². La actualidad del tema en el país, como en muchas regiones del mundo, obedece también a la expansión del multiculturalismo como expresión de la tolerancia e ideal de la convivencia social globalizada. En Colombia se tradujo desde 1991 en los principios constitucionales que

declaran al país pluriétnico y multicultural. Consecuencias de ello son los estudios que en los últimos años han hecho muchos investigadores para mostrar los complejos procedimientos que perpetúan en el presente las formas de discriminación racial, a menudo con mecanismos inéditos como sucede con la publicidad en los medios de comunicación (Viveros 2004) o los procesos de blanqueamiento que se consiguen a través de las intervenciones médico-estéticas.

Aunque los actuales análisis críticos sobre la raza buscan sobre todo comprender y desenmascarar las formas de reproducción y las consecuencias del racismo, vigente pese a las tendencias globales al multiculturalismo, la diversidad étnica y la garantías de igualdad, en este texto sólo me referiré al término raza como ha sido empleado en algunos estudios de las ciencias sociales en Colombia en las últimas cuatro décadas; omitiré el análisis de las interpretaciones acerca del racismo, es decir, no consideraré su uso social e ideológico. El propósito de deslindar los dos términos es acercarme a una genealogía del término raza en relación con la visión histórico-antropológica del cuerpo, es decir, del sentido atribuido al cuerpo y a sus funciones en la comprensión general del ser humano y de la sociedad en momentos específicos y en contextos precisos. Para ello he identificado cuatro periodos diferentes y algunos estudios que analizan críticamente el sentido de la raza en tales momentos.

El primer uso se hace en los siglos XVII (Jaramillo, 1968) y XVIII (Castro 2005) bajo el principio de pureza de sangre; el segundo se encuentra en el uso poscolonial de la noción de raza durante el siglo XIX (Appelbaum 2003; Arias 2005; Múnera 2005; Villegas 2005); el tercero, aparece en la crisis que expresa el debate eugenésico durante la segunda y la tercera décadas del siglo XX (Mc Graw 2007; Helg 1986; Herrera 2001; Pedraza 1997; Restrepo 2007; Runge y Muñoz 2005)

y el último comprende el análisis de los usos contemporáneos de la raza (Cunin 2003, Viveros 2004, Wade 2002). Como se ve, la mayor parte de estos estudios han sido publicados en los últimos diez años. Mi interés es señalar que en los cuatro periodos estudiados, la noción de raza como “práctica social”, proviene de diferentes concepciones del cuerpo y define elementos distintos de la fisonomía, del cuerpo y del ser humano. Los procesos de discriminación a los que dan lugar estos usos se anclan en aspectos antropológicos diferentes cobijados bajo la misma palabra, pero que expresan situaciones sociales que vale la pena distinguir. La intención de esta etimología antropológica es subrayar que los términos raza y cuerpo están igualmente marcados por su carácter histórico y carecen de estabilidad semántica. Me interesa mostrar que la transformación en la noción de raza y en su uso está relacionada con los cambios en la comprensión del cuerpo y en su valor antropológico, así como en la producción de conocimientos expertos sobre el cuerpo que han ampliado el campo semántico que este ocupa y permiten actualizar continuamente los mecanismos ideológicos de la discriminación racial.

Qué dice la raza del cuerpo y de la persona

Lo que se designa socialmente con el término raza connota asuntos diversos según el alcance y la forma del conocimiento específico disponible sobre el cuerpo y según se entienda que la raza expresa algo específico acerca de la persona por ser aquella una propiedad del cuerpo y por definir a la persona. Las formas raciales de discriminar, es decir, las nociones de raza, necesitan un soporte corporal que opera como un signo. Especialmente el *color de la piel* y ciertos rasgos del *rostro* incluido el *cabello* han sido recursos privilegiados como evidencia de la diferencia racial. Cuando la voluntad fisiognomista no encuentra estos signos o las diferencias corporales más

obvias se atenúan, por ejemplo, por efecto del mestizaje, suele recurrirse a estrategias que marquen el cuerpo por otras vías. Así acostumbra hacerse a través del arreglo, el vestido, el movimiento, la figura corporal y, más recientemente, a través de la moda o de las intervenciones estéticas en el cuerpo. Vale anotar que otras formas de discriminación también se basan en signos corporales que sirven para acomodar el vínculo entre éstos y las aptitudes que interesa discriminar (capacidad intelectual, disposición para el trabajo, virtudes morales, pertenencia social, desempeño sexual o deportivo, configuración afectiva o grandeza espiritual), pero tienden a interesarse por rasgos distintos. Es el caso del sexismo. Este halla, especialmente en la constitución anatómica, fisiológica y, más recientemente, en la hormonal y emocional, variaciones sustanciales que merecen traducirse en sentidos igualmente apartados para distinguir las capacidades, limitaciones y comportamientos de mujeres y hombres. De igual forma opera la escala de las edades, con la diferencia de que la atención se fija en las variaciones expuestas en los procesos emocionales, cognoscitivos o del desarrollo psico-motor (Pedraza 2008).

En cuanto el cuerpo se entiende en la mayor parte de los trabajos de las ciencias sociales como una entidad estable, particularmente desde el punto de vista biológico (Freund 1988; Le Blanc 2004), los autores suelen ignorar sus cualidades somáticas y el conocimiento que permite explicarlas, por lo que terminan por atribuirle a la noción de raza una cierta autonomía analítica así como estabilidad semántica. La raza parece ser más una idea bien subsidiaria del cambiante sentido antropológico atribuido al cuerpo. De esta manera, suele suceder que se pasen por alto las acepciones sociales del término y el alcance práctico de estas diferencias. Efectivamente, no tiene la mismas consecuencias entender que los rasgos raciales corren por la sangre cuando ésta designa el linaje, que suponer que

pueden modificarse mediante un cambio de los hábitos morales o de la educación, transformarse y silenciarse con una cirugía estética o eliminarse de la descendencia mediante una intervención genética.

El ejercicio de identificar los usos de la categoría raza implícitos en los estudios de los expertos en ciencias sociales facilita identificar los contrastes pertinentes en relación con el sentido que adquiere el cuerpo en los modelos antropológicos que no se someten a examen en estos mismos trabajos. Al reconocer los diversos usos del término y sus implicaciones, se destaca que el uso de la noción de raza no se agota entre los factores concernientes al pensamiento biológico y aquellos de tipo cultural (Wade 2003), sino que en la base de las posibilidades de proponer categorías raciales ha estado el hecho de que éstas recurren al cuerpo para encontrar en él formas de identificar lo que interesa discriminar por medio de dichas categorías.

Por supuesto, el cuerpo está lejos de ser una entidad estable de la cual se tenga una definición precisa. En la medida en que las especialidades médicas y biológicas han ganado poder interpretativo sobre el sentido del cuerpo, es apenas obvio que sus explicaciones gocen de mayor recepción. Pero es también claro que no sólo estas explicaciones están culturalmente situadas, sino que su circulación social las dota de sentidos a menudo bastante lejanos de las consideraciones científicas originales.

La raza es operativa como categoría social porque encuentra una y otra vez un signo en el cuerpo que garantiza su sentido, aunque no siempre se utilice el término como tal para señalar o nombrar las consecuencias del signo corporal que enuncia el estigma. Esto significa que es propio del término estar asociado con una evidencia corporal delatora de rasgos morales, intelectuales, físicos, mentales o emocionales que sitúan a quien la porta en

una posición inferior en alguna taxonomía social. El término raza se ha establecido en ciencias sociales como una de las categorías privilegiadas para analizar la modernidad porque se considera que existe como categoría simbólica con efectos prácticos en el orden socio-cultural. Es la misma situación de los conceptos de sexo o edad que dieron pie, el primero, al inicio de los estudios de mujeres y ahora también a los de masculinidades, transexualidades, travestismo, teoría *queer* y postfeminismo, o el segundo, a los estudios sobre niñez, adolescencia y jóvenes, y más recientemente a los de vejez y tercera edad.

Desde el punto de vista histórico-antropológico esto implica comprender la perspectiva del cuerpo que ordena el sistema de representación antropológica en un momento particular. Lo anterior no supone que tal sistema muestre una coherencia total entre las concepciones, los discursos que las apalancan y los recursos empleados para ordenar las experiencias, entre ellas, por ejemplo, la de discriminación. Precisamente porque se encuentran fisuras, vacíos y contradicciones, continúa la resistencia, se suceden cambios y transformaciones constantes, y actúa la consciencia individual.

Los distintos momentos del uso de la noción de raza a los que me refiero a continuación, indican también cambios en la concepción del cuerpo y de la condición humana que éste revela. Suponen, por tanto, que la forma como la raza se encuentra en el cuerpo y se expresa a través de él, y las consecuencias que se le atribuyen, son claves para comprender en dónde radica su amenaza para el orden social y cómo se intenta controlarla.

El racismo es un ejercicio fisiognómico que compone escalas jerárquicas con base en taxonomías que vinculan determinados rasgos fisonómicos, y más recientemente incluso genéticos, con cualidades emocionales, morales o intelectuales. Estas cualidades pasan a

conformar la médula de la escala jerárquica de aquellas diferencias que se ven traducidas en rasgos físicos (otras veces sucede al contrario: se les atribuyen a algunos rasgos físicos las características morales, mentales o intelectuales de una población). Los atributos, escalonados de lo inferior a lo superior, justifican e incluso hacen parecer necesario, que se subordinen práctica- y simbólicamente aquellos grupos humanos que ostentan los rasgos fisonómicos vinculados con las características morales, emocionales o intelectuales de menor rango en la escala. Si bien sucede con frecuencia que estas jerarquías remitan a castas que implican la calidad diferencial de su origen y de la de su descendencia, no todos los sistemas de discriminación basados en la raza proponen un orden de linajes como fundamento social ni implican la separación de los miembros de los diversos grupos en todas las actividades sociales. En algunos sistemas socio-raciales se toleran mezclas raciales que incluso se expresan en la aceptación cultural de la música, la danza o la participación de grupos raciales subordinados en actividades como el deporte, sin que ello desactive los principios de discriminación racial y la restricción –total o parcial- al acceso general a mayores derechos civiles, a la movilidad social o a la aceptación sin más de las diferencias.

No todas las taxonomías y sus sistemas de ordenamiento práctico y simbólico de las diferencias tienen iguales efectos en la subjetividad, la organización social, la división del trabajo o el acceso a recursos. Ser percibido y comprenderse como hombre adolescente no tiene las mismas consecuencias que identificarse y ser considerada como mujer negra. Los mecanismos para definir las taxonomías y los recursos que organizan la experiencia en cada escala pueden mostrar variaciones notables, y mientras que algunos afectan a grupos amplios –los negros, los sudacas, las mujeres, los latinos, las lesbianas, los hispanos, los indios–, otros inciden en individuos, como sucede con las múltiples formas de discapacidad o,

incluso, con la fealdad o la gordura, o lo hacen temporalmente, como en el caso de los niños, los adolescentes o los viejos.

Vale recordar que el tema de la raza ha estado presente en los estudios de las ciencias sociales en Colombia desde su mismo origen, pero también antes, cuando imperaba el ensayo como expresión de un pensamiento social menos disciplinado aunque igualmente concebido para construir interpretaciones sobre las diferencias entre la población y sus posibilidades sociales. Esta larga tradición en relación con el uso de la noción de raza plantea a los investigadores contemporáneos el reto de comprender el alcance de todas estas apreciaciones desde enfoques cuyo alcance justiprecie su evolución, a la vez que reflexione sobre ellas a la luz más crítica de las perspectivas que las ciencias sociales pueden adoptar en la actualidad para comprender los mecanismos y consecuencias de los principios que emplea la discriminación. En lo que sigue y a fin de avanzar en los dos sentidos anunciados, me referiré a cuatro momentos en que el término raza muestra usos disímiles en los últimos tres siglos.

La metáfora de la sangre o el divorcio de ser y parecer

El principio de ordenamiento social y discriminación al que se le ha reconocido mayor ingerencia en los siglos XVII y XVIII en la Nueva Granada, es al de la pureza de sangre. Tras un proceso de mestizaje ocurrido a lo largo de los primeros siglos de la Colonia, la situación en el siglo XVII mostraba un porcentaje de mestizaje del 80% (Jaramillo 1968). Es difícil traducir este proceso de miscegenación en imágenes concretas acerca del aspecto de la población. Recientemente, Castro (2005) ha recordado una vez más la sutil progresión de diferencias que establecía un cuadro de castas en el siglo XVIII. Lo poco que estas pequeñas diferencias podían efectivamente revelar en el aspecto de las per-



sonas, fue sin duda motivo de tantos pleitos entablados con el propósito de demostrar la consabida pureza de sangre. Lo más sobresaliente de las exposiciones hechas en tales litigios es que distaban de ser contundentes, es decir, que lo que iba de un mestizo a un castizo o de un cambujo a un zambaigo, aparte de identificarse como tipo de sangre y de localizar al individuo en la correspondiente escala, no tenía un inconfundible correlato fisonómico (Castro 2005). Los procesos conducidos para demostrar limpieza de sangre e hidalguía argüían cuestiones relativas a asuntos ajenos a lo que el tinte de la piel, la textura del cabello o los rasgos del rostro conseguían revelar. Puesto que el procedimiento de probar la limpieza de sangre tenía como objetivo principal hacerse a determinados privilegios o conservarlos, los cuestionarios aplicados en los diversos litigios, indican las aprensiones que el ascenso del mestizaje y la movilidad social despertaron en la sociedad colonial.

¿Cuáles son estas cuestiones que el tipo de sangre no revela? Principalmente el origen, el linaje: la legitimidad del vínculo matrimonial

de los padres, el oficio ejercido y las buenas costumbres. A la postre, y en vista de que buena parte de estos pleitos se fundó en los testimonios rendidos por testigos, es decir, en la percepción que ellos tuvieran acerca de los mencionados asuntos, resulta que es la reputación de una persona lo que está en entredicho. Esto significa que, en general, se trataba de que los rasgos fisonómicos de una esencia esquivada fueran constatados, no por la presencia o el aspecto, sino por la reputación. Así pues, la pureza de sangre no se refiere a una momento de comunión de la esencia y de la apariencia, sino efectivamente, a lo que a partir del Renacimiento había pasado a ser una de las grandes preocupaciones de la identidad: su desgarramiento, y por lo tanto, el afán de que el cuerpo en sus diferentes posibilidades se convirtiera en espejo de la esencia, pero también, en lienzo de las diferencias. Esta palpable distancia entre la esencia y la apariencia busca acortarse con la noción de raza. El concepto intenta ocultar el hiato e indicar que el signo corporal no está vacío, en este caso, lo que la taxonomía específica como un tipo de sangre particular. Se trata de una preocupación surgida al decaer la preeminencia de la nobleza, cuya esencia no podía haber sido cuestionada con anterioridad por la reputación. En la medida en que la pureza de sangre y la hidalguía no garantizaban la pertenencia a la nobleza, sino unos privilegios que podían también perderse, los dichos cuestionarios intentaban demostrar que no se era conocido por costumbres propias de mestizos: ser vagabundo, inestable, depravado, perverso, tener una vida irregular o licenciosa, engañar a terceros con vivezas o agraviar, ser tratado por otros como pardo, mulato, o alguno otro de los tipos inferiores a aquél al cual se aspiraba (Jaramillo 1968). La condición moral que debía garantizarse con una idea como la de limpieza, era la de ser blanco y, por tanto, gozar de los privilegios del español, pero es claro que, a la postre, esta pulcritud poco dependía de la sola fisonomía y que la aducida superioridad estaba mucho más ligada a un orden social ya amenazado

por la movilidad social, especialmente entre criollos de ascendencia española y mestizos en ascenso, entre quienes pequeñas diferencias en el tipo de sangre no estaban a la vista, pero que, a cambio, sí forzaban la competencia por prerrogativas con efectos económicos (Jaramillo 1968: 191). Tanto la limpieza de sangre como la hidalguía eran concesiones; debía conseguirse el beneplácito de las respectivas autoridades tras demostrar con testimonios de terceros que efectivamente la difamación de que el peticionario era víctima, no afectaba su esencia. Quien se sometía a un juicio, debía demostrar que lo que se decía era infame, que la reputación no estaba manchada y se era por tanto, limpio de sangre.

Llegados a este punto el cuerpo comienza a adquirir un valor específico como superficie para ostentar una diferencia que no salta a la vista, una esencia noble que deja de mostrarse de forma traslúcida en la apariencia y pasa a convertirse en el lugar donde una metáfora se hace alegoría. Es entonces cuando surge la distancia entre el cuerpo y la palabra.

Esta contrasta con las formas de identificación racial empleadas con posterioridad a la Independencia que son también las que más han llamado la atención de los investigadores en ciencias sociales, particularmente porque ya vienen afectadas por la definición científica introducida por la sistemática en el siglo XVIII. El principal factor de la diferencia se deriva de que a partir de la Ilustración se comienza a hacer evidente el esfuerzo por emplear argumentos científicos para darle sostén a la idea de las diferencias raciales. La pureza de sangre apenas si puede relacionarse con el conocimiento de este fluido cuya fisiología vino a comprenderse con los descubrimientos acerca del sistema circulatorio. Al referirse a la sangre en términos de pureza, este modelo no identifica en qué se traducen físicamente las diferencias de su pureza. Aunque pueden señalarse aspectos aparentemente relacionados como el color de

la piel o determinados rasgos fisonómicos, el hecho de que la pureza de sangre haya tenido que ser probada a menudo a través de juicios, sugiere que el cuerpo individual no contiene en sí mismo la evidencia de dicha pureza; está en cambio conectado a un cuerpo social y lo prolonga a lo largo del tiempo en el linaje. De ahí que pueda verse amenazado por las diferencias intrínsecas a las castas, las cuales sólo pueden interrelacionarse si rige una estricta separación de los cuerpos, no en el mero contacto físico, sino en la puesta en escena de las diferencias que cada una representa y que deben estar a la vista en el vestido, el movimiento, el arreglo, la actividad, la ocupación, los deberes, el reconocimiento, los privilegios y la reputación.

Raza y naturaleza: el cuerpo ilustrado

La producción de conocimientos científicos que estimuló la Ilustración, especialmente en el campo de la biología y la medicina, favoreció un viraje en la forma de percibir los grupos humanos y de explicar sus diferencias. Pensadores ilustrados de la Nueva Granada



como Francisco José de Caldas o Manuel Ancízar comenzaron a incluir estas primeras nociones científicas para proponer taxonomías de la condición humana. El esfuerzo hecho a partir de la independencia en torno de la creación de naciones, comprometió un amplio conjunto de conocimientos científicos que sirvieron para construir la nacionalidad como entidad, y para conocer y definir las diferencias del territorio y de la población que sirvieran a su administración y gobierno. Pero ya en los primeros años del siglo XIX, se mostró con mayor claridad el efecto del desarrollo de conceptos, que si bien acusaban ya su origen científico, se empleaban también activamente para ofrecer explicaciones acerca del orden social sin que controlara su uso en áreas distintas del conocimiento. Además del evidente ánimo biopolítico de empresas como la Comisión Corográfica, la conjunción del conocimiento científico acerca de la naturaleza y del cuerpo que se empleó en este proyecto, comenzó a servir para perfilar diversos pueblos -ya no castas- dentro de una geografía política y un ordenamiento jurídico nacional. Este fue el uso que tendió a imperar para clasificar la población durante el siglo XIX (Arias 2005; Múnera 2005; Villegas 2005). Lo que el cuerpo de este modelo expresa acerca de los individuos y las comunidades se complica con un conjunto de conocimientos legados de la medicina hipocrática, de las apreciaciones climáticas, geográficas y paisajísticas, del incipiente corpus de la medicina científica -especialmente de la fisiología de la circulación y la respiración-, de la etnología y el folclor en ciernes, pero también de los imperativos político-administrativos, de las necesidades de ordenar el trabajo y la producción, así como de orientar la identidad de diversas poblaciones y comunidades.

No es esta una visión cuyo símbolo sea la sangre. De hecho, el cuerpo tiende a perder aceleradamente el efecto de un símbolo para comenzar a ser entendido como un recurso con posibilidades de hacerse a significados

variados y cambiantes. Hay una inclinación a que su sentido emerja a la superficie. Con la creciente distancia entre la esencia y la apariencia, el sentido que el cuerpo revela se encuentra en niveles menos profundos y se muestra en ademanes, actitudes, costumbres y comportamientos. Paulatinamente, estos hechos refuerzan su relación con los rasgos físicos para terminar por componer lo que dio en llamarse en las últimas décadas del siglo XIX tipos humanos, pueblos o razas.

Esta comprensión del cuerpo resultante de las disciplinas que se interesan por las características humanas desde diferentes perspectivas, principalmente la geografía humana y la teoría de la evolución, acusan confusión en su idea acerca del cuerpo. Por una parte, es claro que éste se ve inserto en un ambiente que al mismo tiempo incide notablemente en su naturaleza. Esta es la base de lo que a lo largo del siglo XIX tiende a considerarse una raza, como lo exponen las elucubraciones de Caldas (Arias, 2007). No hay aquí una voluntad humana con el poder de transformar el cuerpo hondamente. En cuanto son todavía los temperamentos y no la voluntad los que definen el carácter, la tipología que se lee en los rasgos define el carácter de cada tipo. Sin embargo, aquí el efecto del cruce de estas razas se interpreta de forma cambiante. Puesto que la preocupación política no recae con preponderancia sobre la preservación de los linajes y los privilegios de lo que fue en la Colonia una lucha de las elites por afianzar su poder, sino sobre el control del pueblo y su ordenamiento cuando este se encontraba en un activo proceso de mestizaje, incipiente democratización e inserción en un nuevo orden productivo, resultan a grandes rasgos dos tendencias: las que condenan y las que enaltecen la miscegenación. Como sucedería posteriormente en los debates eugenésicos, la comprensión acerca de la voluntad humana y de su efecto en la conformación del carácter y del cuerpo, resultan fundamentales para discernir el sentido otorgado al cuerpo.

Consideremos también que la medicina venía enfilándose a conocer el cuerpo como entidad independiente de toda variable externa al organismo: la anatomía y la fisiología, a diferencia de la medicina hipocrática, estudian el cuerpo aislado de todas las características e influencias del entorno para auscultarlo como una entidad autónoma y auto-contenida: independiente lo mismo de las variables del entorno que de las de la emoción y el carácter. Pero la higiene, en cambio, es una disciplina -aunque médica- ecológica y política, y particularmente atenta a los conocimientos de la geografía, la psicología, la pedagogía y la moral porque reconoce en estos asuntos influencias notables sobre el organismo, el individuo y la sociedad.



Algunas apreciaciones acerca de las razas se hicieron en el siglo XIX con el ánimo más autónomo de la primera vocación de la medicina clínica: entonces, la mezcla de razas o tipos humanos tiende a considerarse como fortalecedora de rasgos específicos propios de un temperamento asociado a características corporales. Aquí el cuerpo se tiene por una unidad anatómico-caracteriológica que sirve de base a la fisiognomía, y sus cualidades se perpetúan con independencia del lugar donde habiten las personas y los grupos humanos, y de las actividades que realicen. La herencia biológica se convierte en la principal explicación de los rasgos propios de las razas en las cuales la fisonomía resulta un índice de su pureza. Estas perspectivas no fueron las más acogidas en los países latinoamericanos pues dificultaban negociar el sentido político de las élites, a su vez mestizas y también influidas por imperativos de gobierno y producción (Stepan 1991). Para ellas, la segunda concepción del cuerpo ofrecía sentidos más flexibles, contruidos a partir de una interpretación, siempre local, de la incidencia y el efecto del clima, la altura, el oficio, la fisonomía, la región, el color de la piel, el temperamento y la constitución física en las costumbres, el comportamiento, el potencial productivo y

el desempeño moral de los grupos humanos en diferentes regiones³.

Las segundas orientaciones, las ecológicas, como las de la higiene, consideran entonces que aspectos de la más diversa índole afectan la constitución moral de pueblos e individuos. Valga recordar que si bien estas consideraciones acerca de la raza suelen asimilarse a las formas contemporáneas de discriminación sexual, en el fondo, la idea del cuerpo contenida en cada una de ellas era bastante disímil. En el segundo caso, el cuerpo de las mujeres es desde el punto de vista de la anatomía y la fisiología, el origen de la diferencia y el motivo por el cual ésta no puede ser superada, como no puede serlo la incidencia de su conformación en la constitución emotiva e intelectual femenina. En este modelo antropológico, el cuerpo es efectivamente la esencia de la persona o, como mínimo, el fundamento de ella (Pedraza 2008). No sucede igual con la raza; no durante buena parte del siglo XIX, cuando el cuerpo todavía operaba –al menos en lo relativo a la interpretación de su ecología– como una metáfora mediante la cual regular el orden social según principios jerárquico-raciales. Entonces no se aplicaban en la práctica y de manera generalizada los

principios de la anatomo-política, aunque ya estaban siendo propuestos en las versiones de la segunda modernidad, en particular en la escuela y la familia. Al respecto es también pertinente señalar que el cuerpo en el cual se leen los signos del tipo o raza está sujeto a toda clase de interpretaciones o modificaciones cuando se aplican a individuos específicos en quienes ciertos rasgos personales pueden atenuar notablemente las imposiciones de la naturaleza sobre el cuerpo. Los argumentos científicos acerca de la incidencia de la naturaleza en el cuerpo (y más específicamente, que entendieron el cuerpo como una expresión particular de la naturaleza) se emplearon ante todo para componer cuerpos poblacionales, esto es, para separar unos grupos de otros con base en modelos fisiognómicos y proponer las posibilidades de intervención de cada uno de ellos en los proyectos de progreso y civilización. Buena parte de estas interpretaciones revelan los argumentos que permitían crear una diferencia colonial en aras de fijar entre distintas poblaciones las posibilidades para el trabajo productivo, la producción de riqueza y el acceso a diferentes recursos, entre ellos, las posibilidades de los diferentes tipos humanos de hacerse a una subjetividad civilizada (Quijano 2000).

El esfuerzo de ordenar el territorio y la población hace parte de un ejercicio biopolítico que intenta fijar taxonomías con bases etnológicas, en las cuales los principios científicos provienen de diferentes disciplinas. De este trabajo hecho para introducir las comprensiones científicas sobre el cuerpo y apartarse de algunas consideraciones metafísicas sin abandonar principios morales significativos para las tradiciones de las elites, se avanza hacia la idea de que la raza es el pueblo y es la nación.

El cuerpo biológico y el efecto eugenésico

En el tercer uso del término raza, el cual se generaliza en las primeras décadas del siglo

XX, se muestra un viraje dramático hacia la formulación de la discriminación social con base en argumentos científicos y ya con las ciencias sociales haciéndose a un lugar en el campo de la interpretación social. Buena parte de la discusión acerca de la eventual degeneración de la raza colombiana es también la lucha por una nueva forma de argumentación que introducen las ciencias sociales (Herrera 2001; Pedraza 1997). En las primeras décadas del siglo XX el contenido de la noción de raza, va de la mano con el esfuerzo por proponer una definición de la categoría como término científico. El contenido se deriva de lo que la biología y particularmente la genética se esfuerzan por enunciar. Sin embargo, la tesis no es muy precisa. Una raza define una población con unos caracteres propios que se perpetúan a través de la herencia biológica. La posibilidad de que una población se modifique por efecto del cruce entre individuos de razas diversas se entiende como un proceso degenerativo. El origen mismo del proceso no está claramente definido y es esta indefinición la que le abrió paso a la pugna entre las interpretaciones mendelianas y las neolamarquianas, especialmente en el uso que hicieron las ciencias sociales de la idea de la herencia biológica (Stepan 1991). En particular, lo más impreciso es el conjunto de aspectos que cobija la noción de raza. El uso sugiere que no hay duda de que se trata de fenómenos y rasgos orgánicos. Pero nuevamente, se destacan entre ellos los fisiognómicos y, por lo tanto, nuevamente se muestra que se está frente a un debate político. Para hacer aún más compleja la situación, por confusa, la interpretación del efecto de los caracteres adquiridos en la herencia polariza las perspectivas acerca de las posibilidades del progreso disponibles para las diferentes razas, y esto en el panorama de una estética modernista que venía construyendo el fundamento de la identidad latinoamericana en el mestizaje. Los diversos puntos de vista que recoge el debate eugenésico son de hecho indicadores de las múltiples interpretaciones que fue posible proponer en vista de que el

término raza carecía de límites semánticos (Castro 2007; Chinchilla 2001; Díaz 2001; Garcés 2007; Herrera 2001; Mc. Graw, 2007; Noguera 2003; Pedraza, 1997; Runge y Muñoz 2005; Villegas 2005) que contuvieran el desbordamiento ocasionado por la imagen de la degeneración racial, pero también, las posibilidades que comenzaron a surgir de la confianza en modificar los caracteres a través de la higiene, la educación y el trabajo (Pedraza 1997; Runge y Muñoz 2005). Los años veinte reflejan una gran “crisis” que resulta del paso definitivo hacia la antropología antropológica en la que las posibilidades de cambio deben conjurar los riesgos de la *natura lapsa* que se revela, entre otras, en la noción de la degeneración racial (Pedraza 2004).

La recepción de algunos de los términos y tesis de la teoría evolutiva en las ciencias sociales y humanas y, especialmente los de la incipiente genética, convirtió la noción de raza en un intrincado concepto con notables variaciones respecto del uso que había tenido hasta entonces. Ya en las últimas décadas del siglo XIX, los debates acerca de la naturaleza humana y de las diferencias entre grupos humanos habían cambiado sustancialmente de rumbo para tomar partido por las explicaciones de corte biológico. Esto significa que a la designación de grupos de habitantes de naciones, regiones, países o localidades, que compartían características históricas, culturales y físicas como razas, se vino a sumar la concepción que la teoría evolutiva ofrecía por entonces acerca del término. Las explicaciones de fenómenos sociales basadas en principios biológicos se destacan por definir el cuerpo como un organismo de cuyas características se derivan las que muestran los seres humanos en su carácter, modo de vida, comportamiento moral y posibilidades de transformación. Hay un esfuerzo particular por localizar en la anatomía, la fisiología, los humores o, como sucedió con el surgimiento de la genética, en los caracteres, el origen absoluto de las diferencias que se expresan

en la figura y la fisonomía humanas. Sin embargo, una diferencia radical se instala en el pensamiento biológico al final del siglo y es su interés por descifrar la vida y sus reglas, el verdadero objeto de interés de la biología. Este objetivo se aleja de la idea de clasificar que durante el siglo XIX impregnó la intención del conocimiento del mundo social como reflejo de los afanes taxonómicos de la botánica y la zoología: clasificar, describir y explicar las propiedades. Esta primera forma de conocimiento dio lugar a las tablas de tipos humanos ya mencionadas, donde las llamadas razas traducen categorías de una taxonomía ajustada a estos principios.

Empero, el cambio ocurrido en el pensamiento biológico, sus orígenes y consecuencias no se identifican en el momento de su recepción como tampoco lo han hecho los estudiosos del tema de la raza en Colombia. Prácticamente todos los estudios realizados sobre el periodo republicano o sobre el eugenésico pasan por alto el desplazamiento que sufre entre el uno y el otro el interés de la biología y su incidencia en el uso de la noción de raza. Con este cambio la noción de raza se convierte durante las primeras décadas del siglo XX en un término que acumula formas de conocimiento orientadas, unas, a clasificar y explicar diferencias de la superficie corporal, eventualmente de su anatomía y fisiología; otras, a descifrar, en una interioridad invisible al ojo humano, la esencia de la vida misma y de sus reglas, de las cuales el cuerpo humano con todo y sus diferencias, vendría a ser tan solo una expresión más. Tanto la genealogía como la genética confluyen en su interés por la herencia y es este el aspecto que permite la descarga semántica del debate eugenésico.

Pese a proponerse desde una epistemología logocéntrica que no reconoce su situación encarnada, el cuerpo en el que se expresa la raza, tanto de la versión genealógica como de la genética, continúa siendo un organismo moral, que dista mucho de traducir la

paradigmática dicotomía entre el cuerpo y el alma o, ya para entonces y como efecto de la creciente ingerencia de la psicología, la del cuerpo y la mente. En la noción biologizada de la raza que se ha analizado en relación con las primeras décadas del siglo XX, conviven al menos dos acepciones del cuerpo. Una obedece a los principios de un cuerpo orgánico –anatómico y fisiológico– sobre el cual actúan los intereses y tecnologías de la anátomo-política que disciplina al individuo en función de los principios de la higiene, la pedagogía y el fordismo, cuyas acciones deben traducirse en el conglomerado del pueblo, sinónimo de la nación. La segunda formula el cuerpo como trasunto de la vida y con la categoría raza expone los trazos de lo que serían en adelante las poblaciones forjadas por la biopolítica: los niños, los jóvenes, los pobres, los dementes, los vagabundos, las prostitutas, las madres. Esto se consigue porque al fijar su atención en la vida y en sus leyes, convierte la herencia de las cualidades de la vida en un problema de índole social, bien sea que se siga la versión mendeliana o la neolamarquiana. La raza permite hacer operativas las medidas simbólicas y prácticas que se derivan de este interés por la población como un conjunto de individuos cuyos rasgos biológicos definen los derroteros sociales y, por tanto, debe ser intervenida a través de programas y acciones que lo hagan gobernable. El cuerpo genético es desde entonces el lugar donde es posible pensar la vida y su reproducción. Descifrar su funcionamiento



será en adelante una tarea inaplazable en el proyecto de situar en el cuerpo la esencia de la vida humana y superar la disyunción entre la esencia y la apariencia.

De nuevo: por una vía, la noción de raza se ancla en un cuerpo con rasgos peculiares y explícitos: negros, indios, blancos y mestizos, a los que corresponden propiedades morales, emocionales e intelectuales variables, cuyas combinación, según el autor de la interpretación, tiene efectos que corresponden a una delicada química de humores, virtudes, constituciones y efectos climáticos. La pureza de la raza, a diferencia de la limpieza de sangre, no remite a un linaje social ni a una casta; más bien se proyecta hacia el futuro e intenta una lectura de las posibilidades que la diferencia colonial deja para pensar el progreso cuando este está sujeto a una identidad que se busca en una densidad corporal que se escapa todavía a las explicaciones científicas.

Este esquivo cuerpo orgánico e incipientemente genético es convertido en esencia de la persona y de la nacionalidad. Esta potenciación sociopolítica de la categoría de raza es posible por la segunda vía que abre la biologización del término, la cual hace posible concebir la población –la sociedad– como un organismo a través del cual es posible actuar sobre las leyes de la vida y sobre la herencia de sus cualidades. El meollo del debate eugenésico está en el valor que se le reconoce a la acción humana sobre la vida misma: ¿pueden o no los seres humanos cambiar las leyes a través de empresas como la educación, la higiene y el trabajo?; ¿puede la condición humana en su constitución genética y orgánica verse positivamente afectada por la voluntad, la disciplina y la cultura?

Aunque en la actualidad se denuncia que el debate eugenésico se fundamentó en una ideología derivada de interpretaciones pseudo-científicas, su legado tuvo una honda incidencia en el desarrollo de la acción social y

del papel que tuvieron a bien desempeñar las ciencias sociales como soportes académicos de los programas de intervención y gubernamentalidad (Pedraza 1997).

El resurgimiento de la raza y la estético-política del cuerpo

Si las políticas de exterminio del estado nazi fueron la peor consecuencia de las interpretaciones mendelianas acerca de la herencia y la raza, otro factor principal que enterró temporalmente el interés de las ciencias sociales por los asuntos de la raza en América Latina, fue el auge regional del pensamiento económico y sociológico a partir de la década de 1940. Por lo menos durante cuatro décadas, a lo largo de las cuales los aspectos culturales fueron en principio comprendidos como asuntos superestructurales, derivativos y secundarios para el desarrollo social y el crecimiento económico, la raza careció de valor explicativo y su uso quedó prácticamente anulado. Como lo anota Múnera (2005), incluso el importante ensayo de Jaime Jaramillo (1968) se publicó sin recibir en su momento un debate acorde con la relevancia y detalle del trabajo. Durante este periodo las posibilidades de transformación social se centraron en factores socioeconómicos relacionados con el alivio de la pobreza y el subdesarrollo con lo cual se velaron los efectos políticos de las formas de discriminación ajenas a la clase social y a las condiciones del mundo periférico y dependiente.

En la década de los ochenta del siglo XX se reactivó el interés en la cultura y en su contenido político como principio de comprensión del orden social y de la reproducción de las diferencias. La cultura dejó de ser el objeto de estudio exclusivo de la Antropología para convertirse en elemento constitutivo del orden geopolítico y económico global. Esta visión hizo que las ciencias sociales volvieran su mirada sobre la raza, que junto con el género, la clase y la etnia entraron a conformar un conjunto de categorías privilegiadas para

analizar la desigualdad social, su reproducción práctica y simbólica, las identidades y las subjetividades derivadas de ellas y su capacidad de ser motor de movimientos sociales, al igual que estudiar su uso en los procesos de resistencia, subversión y transformación social entre poblaciones subordinadas, precisamente por el uso social de estas categorías y por su capacidad de ordenar las representaciones sociales y dar sentido a la experiencia.

La consolidación definitiva de las ciencias sociales en la primera mitad del siglo XX trajo consigo, hacia los años ochenta, el análisis cultural del racismo y el esfuerzo por exponer la impronta ideológica que el uso de la noción de raza ha dejado en el orden simbólico y social. De esta proliferación de intereses, una vertiente es la que ha vuelto su mirada sobre el uso de la noción en los siglos XIX y primera mitad del XX. A ellos ya me he referido. Otro conjunto sustancial de estudios se ha volcado sobre el fenómeno contemporáneo del racismo, especialmente porque pese a las declaraciones constitucionales acerca del carácter pluriétnico y multicultural de la nación colombiana, el racismo campea como forma de discriminación.

Voy a ocuparme de dos aspectos relativos a este último conjunto de estudios sobre la raza, haciendo la salvedad de que en Colombia, el análisis del racismo contemporáneo privilegia el estudio de la discriminación de poblaciones de origen africano, es decir, principalmente de quienes ostentan fisonomías negras⁴. Este énfasis parece relacionado con el hecho de que los rasgos fisonómicos de poblaciones indígenas y de diversas poblaciones mestizas han perdido visibilidad para efectos de la identificación racial, acaso por la intensa miscegenación de la población y la ampliación de clases medias urbanas entre las cuales muchos rasgos fenotípicos pierden visibilidad por la adopción de costumbres que homogenizan el aspecto. Es también evidente que otros rasgos de la fisonomía han pasado a ocupar un lugar

preeminente en las luchas étnicas y sociales, por lo que estos rasgos se utilizan mucho menos para producir clasificaciones raciales.

El proceso de racialización, sin embargo, continúa vigente en relación con la fisonomía “negra” o “afro”. Como lo señala Cunin, a propósito de lo “negro”: se trata de identidades a flor de piel, pues en la piel y en la fisonomía continúa expresándose la raza y en relación con ellas se reproducen estereotipos, aun en las formas de representación que con apariencia de ser inclusivas continúan convirtiendo las características corporales del negro en significativo de su diferencia (Viveros, 2004).

Aunque en las últimas décadas se ha dejado en claro, una vez más, la inutilidad de la noción de raza, especialmente con base en los avances de la genética humana, también en las últimas décadas se ha intensificado la mirada social sobre el cuerpo y los aspectos fisonómicos, dada la importancia que han ganado el aspecto físico y, especialmente, las posibilidades de modificarlo, para la construcción de la identidad individual y social. En los procesos de fortalecimiento de la identidad, especialmente en grupos urbanos, el cuerpo ha adquirido un fuerte sentido estético-político, no solamente por su fisonomía, sino especialmente por todo lo que involucra su apariencia. Los procesos de estetización corporal han permitido que poblaciones e individuos “negros” acudan a procesos estético-políticos como mecanismos de fortalecimiento de su identidad.

En ambos sentidos, los procesos de estetización marcan hondamente las diferencias: mientras que algunos sectores modifican su apariencia “blanqueando” el cuerpo para erradicar la fuente del señalamiento de diferencias, otros grupos radicalizan las diferencias fisonómicas mediante los mismos recursos: vestido, arreglo personal, movimiento, y lenguaje, entre otros. En el primer caso se recurre al modelado del cuerpo, a las intervenciones

quirúrgicas y a la cosmética, como sucede especialmente para modificar rasgos raciales prominentes como la nariz, los pómulos, los párpados, el color de la piel, la textura del cabello o la figura corporal. Otros grupos acentúan ciertos rasgos de la identificación “afro”: cabello, lenguaje corporal, estereotipos de sexualidad y desempeño físico, así como los elementos que la lucha racial ha desarrollado en subculturas urbanas, especialmente en países hegemónicos: atuendos, música, y comportamientos contestatarios, entre otros. A la postre, estos elementos sugieren que la identidad racial tiende a hacerse situacional (Cunin, 2003).

El acceso creciente a posibilidades de modificación corporal desplaza el sentido de la noción de raza. Aunque sigue empleándose en un sentido fuertemente colonial y discriminatorio, especialmente en relación con poblaciones negras marcadas por la pobreza e interesadas además en conservar principios de diferenciación étnica, es también evidente que el creciente porcentaje de población afrodescendiente urbana tiende a difuminar las marcas corporales sujetas al proceso de racialización. Esta tendencia aumenta a medida que las formas de intervención del cuerpo se emplean entre sectores más amplios, por lo que los principios de discriminación tienden a desplazarse hacia grupos que no satisfagan estándares estéticos que en última instancia suponen hondos procesos de transformación no solamente de la imagen corporal, sino principalmente de la corporalidad y con ella, de adopción de principios de productividad, disciplina y subjetividad acordes con éticas poco tolerantes a las diferencias.



Las luchas actuales por la identidad y la subjetividad anclan buena parte de su actividad en el cuerpo. El reconocimiento de que el orden moderno/colonial es en primer lugar un orden del cuerpo, hace que éste sirva a muy diversas causas en las cuales su sentido también varía de manera profunda. En lo que hace a la raza, el sentido del cuerpo muestra todavía un sentido superficial: la piel, el cabello, la nariz, la complexión, la cadencia o el baile son asuntos en los que se encuentran los recursos de la retórica de la raza. Pero los grupos racialmente identificados también esgrimen argumentos de hondo arraigo en otra dimensión del cuerpo en la que afloran la corporalidad y la subjetividad como productos de experiencias propias que constituyen el sentido de pertenencia. Esta es una lucha estético-política que reivindica los aspectos de la experiencia como centrales para la reproducción de la diferencia.

Notas

- 1 Pero incluso en las ciencias médicas y biológicas mismas el debate es de la mayor actualidad. A raíz de los desarrollos en la genética, surgen múltiples inquietudes en torno del tema y su uso en ciencia, tecnológica médica y farmacéutica. Ver, por ejemplo, la reciente conferencia "What's the Use of Race", organizada por el Center for the Study of Diversity (MIT) (web.mit.edu/csd).
- 2 Ejemplos recientes de esta vigencia son las compilaciones de Wade, Urrea y Viveros (2008); de Appelbaum, Macpherson y Roseblatt (2003), y los números 26 y 27 de la *Revista de Estudios Sociales* (Universidad de los Andes), 2007.
- 3 Las recientes investigaciones de Julio Arias (2005) y Alfonso Múnera (2005) detallan y discuten estas taxonomías.
- 4 Nuevamente, los números 26 y 27 de la *Revista de Estudios Sociales* y el libro coeditado por Wade, Urrea y Viveros (2008) ilustran esta tendencia.

Bibliografía de referencia

- Appelbaum, Nancy P. (2003). *Muddied Waters. Race, Region and Local History in Colombia, 1846-1948*. Durham and London: Duke University Press.
- Appelbaum, Nancy P.; Anne S. Macpherson y Karin Alejandra Roseblatt (2003). *Race & Nation in Modern Latin America*. Chapel Hill; London: University of North Carolina Press.
- Anderson, Kay (2008). "Race' in post-universalist perspective", *Cultural Geographies*, 15(2): 155-171.
- Arias, Julio (2007). "Seres, cuerpos y espíritus del clima. ¿Pensamiento racial en la obra de Francisco José de Caldas?", *Revista de Estudios Sociales*, (27): 16-30.
- Arias, Julio (2005). *Nación y diferencia en el siglo XIX colombiano. Orden nacional, racialismo y taxonomías poblacionales*. Bogotá: Uniandes, CESO.
- Castro-Gómez, Santiago (2007). "¿Disciplinar o poblar? La intelectualidad colombiana frente a la biopolítica (1904-1934)", *Nómadas*, (26): 44-55.
- Castro-Gómez, Santiago (2005). *La hybris del punto cero. Ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.
- Chinchilla, Jairo (2001). "Educación física y construcción de nación en la primera mitad del siglo XX", Herrera Cortés, Martha Cecilia y Carlos Jilmar Díaz (comps.). *Educación y cultura política: una mirada multidisciplinar*. Bogotá: Plaza & Janés, pp. 159-181.
- Cunin, Elisabeth (2003). *Identidades a flor de piel. Lo "negro" entre apariencias y pertenencias: categorías raciales y mestizaje en Cartagena*. Bogotá: ICANH, Uniandes, IFEA, Observatorio del Caribe Colombiano.
- Díaz Soler, Carlos Jilmar (2001). "El pueblo: de sujeto dado a sujeto político por construir. Apuntes sobre la década del treinta", Herrera Cortés, Martha Cecilia y Carlos Jilmar Díaz (comps.). *Educación y cultura política: una mirada multidisciplinar*. Bogotá: Plaza & Janés, pp. 143-158.
- Freund, Peter E.S. (1998). "Bringing Society into the Body. Understanding Socialized Human Nature", *Theory and Society*, (17): 839-864.
- Garcés, María Teresa (2007). "Proyectos corporales. Errores subversivos: hacia una performatividad descolonial del silencio", *Nómadas*, (26): 154-165.

- Graham, Richard (1990). *The Idea of Race in Latin America, 1870-1940*. Austin: The University of Texas Press.
- Helg, Aline (1986). "Le problème des races et du métissage en Colombie dans les années 1920", *Condor*, 2(2): 47-60.
- Herrera, Martha Cecilia (2001). "Debates sobre raza, nación y educación: ¿hacia la construcción de un "hombre nacional"?", Herrera Cortés, Martha Cecilia y Carlos Jilmar Díaz (comps.). *Educación y cultura política: una mirada multidisciplinar*. Bogotá: Plaza & Janés, pp. 117-142
- Jaramillo Uribe, Jaime (1968). *Ensayos sobre historia social colombiana*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Le Blanc, Guillaume (2004). "Les création corporelles", *Métodos*, 4 (2004), Penser le corps, URL: <http://methodos.revues.org/document129.html> (3.5.2008)
- Mc. Graw, Jason (2007). "Purificar la nación: eugenesia, higiene y renovación moral-racial de la periferia del Caribe colombiano, 1900-1930", *Revista de Estudios Sociales*, (27): 62-75.
- Múnera, Alfonso (2005). *Fronteras imaginadas. La construcción de las razas y de la geografía en el siglo XIX colombiano*. Bogotá: Planeta.
- Noguera, Carlos Ernesto (2003). *Medicina y política. Discurso médico y prácticas higiénicas durante la primera mitad del siglo XX en Colombia*. Medellín: EAFIT.
- Pedraza, Zandra (2008). "Al borde de la razón: sobre la anormalidad corporal de niños y mujeres", Hering, Max S. (comp.) *Cuerpos anómalos*. Frankfurt-Madrid: Vervuert, 2008 (en prensa).
- Pedraza, Zandra (2004). "Y el verbo se hizo carne... Pensamiento social y biopolítica en Colombia", Castro-Gómez, Santiago (ed.). *Pensar el siglo XIX. Cultura, biopolítica y modernidad en Colombia*. Universidad de Pittsburgh: Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana, pp. 185-199.
- Pedraza, Zandra (1997). "El debate eugenésico: una visión de la modernidad en Colombia". *Revista de Antropología y Arqueología*, 9(1-2): 115-159.
- Quijano, Aníbal (2000). "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina", Lander, Edgar comp. *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO; UNESCO. pp. 201-246.
- Restrepo, Eduardo (2007). "'Negros indolentes en la pluma de corógrafos'. Raza y progreso en el occidente de la Nueva Granada de mediados del siglo XIX", *Nómadas*, (26): 28-43.
- Restrepo, Eduardo (2007). "Imágenes del 'negro' y nociones de raza" en Colombia a principios del siglo XX", *Revista de Estudios Sociales*, (27): 46-61.
- Runge Peña, Klaus y Diego Alejandro Muñoz Gaviria (2005). "El evolucionismo social, los problemas de la raza y la educación en Colombia, primera mitad del siglo XX: el cuerpo en las estrategias eugenésicas de línea dura y de línea blanda", *Revista Iberoamericana de Educación*, (39): 127-168.
- Sander, James (2004). *Contentious Republicans. Popular Politics, Race, and Class in Nineteenth-Century Colombia*. Durham and London: Duke University Press.
- Stepan, Nancy Leys (1991). *The Hour of Eugenics. Race, Gender and Nation in Latin America*. Ithaca and London: Cornell University.
- Van Dijk, Teun (2003). *Dominación étnica y racismo discursivo en España y América Latina*. Barcelona: Gedisa.
- Villegas, Álvaro (2005). *Cuando el pueblo se vuelve raza*. Trabajo de grado. Maestría en Historia. Medellín: Universidad Nacional de Colombia.
- Viveros, Mara (2004). "Nuevas formas de representación y viejos estereotipos raciales en los comerciales publicitarios colombianos", Lavou-Zoungbo, Victorien y Mara Viveros Vigoya (eds.). *Mots pour nègres, maux des noirs(e)s. Enjeux socio-symboliques de la nomination en Amérique Latine*. Crilaup/Presses Universitaires de Perpignan, pp. 79-101.
- Wade, Peter (2003). "Race and Nation in Latin America: An Anthropological View", Appelbaum, Nancy P. et al. (eds.). *Race and Nation in Modern Latin America*, Chapel Hill and London: The University of North Carolina Press, pp. 263-281.
- Wade, Peter (2002). *Música, raza y nación: música tropical en Colombia*. Bogotá: DNP/Vicepresidencia de la República.
- Wade, Peter, Fernando Urrea y Mara Viveros (eds.). (2008). *Raza, etnicidad y sexualidades. Ciudadanía y multiculturalismo en América Latina*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia-CES.



Problemas de la filosofía en Colombia*

Rafael Gutiérrez Girardot

1

El injustificado, aunque comprensible optimismo con el que Francisco Romero creyó comprobar hacia los años 30 la “normalidad filosófica”, es decir, el hecho de que la actividad filosófica ya no se consideraba como algo excepcional y esporádico, hizo pensar algo más tarde que efectivamente, Latinoamérica se hallaba en camino de formular filosóficamente y con carácter universal las disposiciones latentes y “originales” que José Gaos había descubierto en el parafilosófico “pensamiento hispano-americano” y tratado de fundamentar en su largo ensayo sobre *El pensamiento hispano-americano. Notas para una interpretación histórico-filosófica*, de 1945. Ese optimismo ocasionó una serie de trabajos de la “escuela de Gaos”, meritorios para la historia de las ideas de Hispanoamérica, pero equívocos para la filosofía que se anunciaba, porque bajo el rótulo general de “pensamiento de lengua española” o “pensamiento hispano-americano” se colocaba como filosofía lo que era sencillamente o bien “visión del mundo” o simplemente meditación, sin distinguir en ello lo que realmente podía considerarse como punto de partida para una reflexión filosófica de lo que era puro simulacro estético, juego con ideas o, como se decía entonces, “literatura de ideas”. En un cierto sentido tenía razón Gaos al fomentar el estudio sistemático



de nuestro pasado intelectual, pues con ello descubría una tradición y alimentaba una toma de conciencia de aquella, sin las cuales toda actividad filosófica posterior carecía de raíces y de motivos impulsores, de un marco de recepción de la filosofía europea. Pero lo que, como discípulo de Ortega y Gasset y español, no pudo ver Gaos fue el hecho fundamental de que el mundo hispánico se había mantenido aislado no solamente de las discusiones filosóficas de la época moderna desde el Renacimiento; de que los intentos de participar en ellas sólo habían dado las franciscanas figuras de la Ilustración española como Feijoo y Jovellanos, o la curiosa extravagancia del krausismo en el siglo XIX, sino

* El presente escrito es inédito y ha sido autorizado expresamente para su publicación en *Aquelarre* por Bettina, la hija del profesor Gutiérrez, quien nos remitió la siguiente aclaración: “He mirado la copia del manuscrito (los originales están todos en Colombia, porque van a inaugurar una sala *Rafael Gutiérrez Girardot* en la Universidad Nacional). Por desgracia en la copia -y será lo mismo en el original- falta la página 9 y tampoco hay una fecha, es decir, no se puede ubicar cuando fue escrito el texto.”

que el mundo hispánico las había rechazado en bloque, y sobre todo que carecía de los instrumentos más elementales para hacer filosofía seriamente: el conocimiento y el cultivo de todas las ciencias, de las lenguas ante todo, y una organización universitaria y académica, por sólo mencionar los factores institucionales. ¿Podía recuperarse esa laguna secular en unos pocos decenios, sin modificar en el fondo ninguna de las condiciones negativas, y sólo gracias a unos cuantos ingenios? La influencia de la Revolución Francesa en Alemania había dado sus frutos en el pensamiento de Kant, sobre todo en Hegel y en Fichte, no menos en Schelling y en un poeta como Hölderlin. En España sólo produjo las exageraciones y simplificaciones retóricas



de Juan Donoso Cortés, quien veía en la historia universal el castigo permanente de la rebelión de Adán, el “primer rebelde” de la historia, lejano antecesor de Proudhon, como lo insinuaba. A esta voluntaria privación del sentido y de la percepción de la realidad, que suele disfrazarse de quijotismo y que no es más que un producto fanático de la inseguridad, se agrega

la circunstancia de que el castellano fue acuñado por la filosofía escolástica y por la exuberancia teológica del Barroco español, que no solamente sentó medidas -sobrevivientes aún hoy en la valoración de lo “bello” literario- sino que impuso límites muy estrechos a la rica lengua, consagrados luego canónicamente por la Academia de la lengua, fundada paradójicamente bajo la inspiración de los ilustrados. El cuño escolástico del pensamiento y la reglamentación rígida de la Academia hubieran bastado para descalificar y condenar por la forma y el fondo una obra como la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel, suponiendo que ella hubiera sido posible en

castellano y en España. ¿Ignoraba Gaos estas circunstancias, o creía él acaso que ellas pueden superarse de un plumazo? La ignorancia de estas circunstancias es el presupuesto ingenuo de que ellas pueden superarse de un plumazo. Es lo que había hecho su maestro, Don José Ortega y Gasset.

Con un plumazo, Ortega y Gasset se había adelantado a Heidegger y con su filosofía de la razón vital había superado la antinomia de la historia de la filosofía, o lo que él creía por tal, y que era simplemente una antinomia de la época, que determina alguna de las novelas de Thomas Mann: la antinomia entre razón y vida, entre inteligencia y pensamiento, entre cultura e instinto. Era en realidad una antinomia producida por la reacción de los estratos tradicionales de la sociedad ante la modernidad. ¿Por qué se había adelantado Ortega y Gasset a Heidegger? Porque en las *Meditaciones del Quijote*, de 1914, Ortega había hablado del “yo y la circunstancia”, que él, mucho más tarde, equiparó al “ser-en-el-mundo” de Heidegger. Con ese método, si así cabe decir, Ortega y Gasset consagraba una omisión: la de conocer la tradición filosófica, trabajarla, criticarla y discutirla, antes de lanzarse a la “creación” de un sistema; y además, introducía un procedimiento cómodo para justificar esa omisión: el de los grandes saltos, el de las simplificadoras generalizaciones. Así, en *El tema de nuestro tiempo*, Ortega y Gasset pudo “superar” la supuesta antinomia de la historia de la filosofía entre razón y vida, de un salto y con pocos plumazos, sin mencionar siquiera los nombres de muchos de los representantes de las dos posiciones y menos aún referir con algún detalle los contenidos precisos de esas dos posiciones. Gracias a esos procedimientos de omisión y abreviación, resultaba posible hacer filosofía y hasta elaborar un “sistema” sin un conocimiento crítico de los textos de la tradición filosófica. Se conoce lo que de ahí surgió: la filosofía de la historia de la filosofía, del mismo Gaos, la metafísica de García Bacca, el “sistema” para-, meta- o

pre-existencialista de Eduardo Nicol, y las numerosas versiones de “sistemas”, entre las cuales no es la más ínfima la de la “razón vital”, con la que A. Trendall trató de enriquecer desde Colombia el pensamiento universal.

Lo que podría llamarse el “método orteguiano” o, para decirlo con la adecuada expresión castiza, el arte del toreo, el arte de sacarle el cuerpo a los problemas, se agregó, complementándola, a la estructura escolástica-barroca del “estilo de pensar” (como se expresaba Eugenio D’Ors) hispano-americano, y ha llegado a constituir un substrato en toda la vida cultural de los países de lengua española, que dificulta, por no decir que impide, el que en los países de lengua española fructifiquen los esfuerzos serios de hacer filosofía: desde Xavier Zubiri, pasando por Francisco Romero, hasta Danilo Cruz Vélez y Víctor LÍ Carrillo, o también Nieto Arteta, Cayetano Betancur y Carlos Astrada, para citar sólo unos pocos ejemplos. Ha habido obras de valor, como la *Eidética y aporética del derecho*, de Juan Llambías de Azebedo, del Uruguay, que por su exigencia sistemática y su irreproachable fundamentación, han pasado desapercibidas. Era un antípoda de cualquier escrito de Ortega y Gasset. Colombia no se exime de tales defectos orteguianos, que en el fondo sólo justificaban de manera “protuberante” (para decirlo con una palabra grata al Centauro ibérico) lo que ha constituido una constante inevitable de la vida cultural e intelectual de todos los países de lengua española: la simulación. A falta de Universidades suficientes, ¿de qué otra manera han podido suplir los prohombres oficiosos de la cultura lo que le exigía su posición, sino mediante la simulación? Las excepciones heroicas como Andrés Bello, Cuervo, Varona, Mariátegui, Pedro Henríquez Ureña, no solamente confirman la regla, sino que muestran que la posibilidad “orteguiana” no es la única a la que estamos condenados en nuestra vida intelectual. Ortega y Gasset no fue el fundador de esta posibilidad y realidad, pues ya se

hallaba claramente ejemplificada antes que él: piénsese solamente en Guillermo Valencia, por ejemplo, el Ortega y Gasset de la poesía finisecular y en su “gloria” en Colombia, tan irritantemente igual a la de Ortega y Gasset en España, el Guillermo Valencia de la filosofía.

Sin embargo, la comparación impone algunas reservas. No se puede negar que casi todos los que han hecho filosofía sólidamente en Hispanoamérica, deben en buena parte sus impulsos a las suscitaciones de Ortega y Gasset (cosa semejante no puede decirse, afortunadamente, de Guillermo Valencia). Ortega y Gasset difundió en los países de lengua española a través de la Revista de Occidente y de las colecciones de esa Revista y de la editorial Espasa Calpe, que él dirigía o aconsejaba, muy buena parte de lo que se producía en la filosóficamente densa Alemania de comienzos de siglo. Cabría decir, que Ortega y Gasset puso al día, con esa difusión, a los países de lengua española, que los familiarizó con las más altas realizaciones del pensamiento europeo, que era entonces el alemán, y que con ello Ortega y Gasset puso al mundo hispánico “a la altura de las circunstancias”. En realidad, eso fue así. De hecho, la traducción de las *Investigaciones lógicas* de Husserl, hecha por José Gaos y Manuel García Morente, fue entonces y durante mucho tiempo la primera que se hizo a una lengua románica y hasta extranjera, lo mismo que la traducción castellana de *Ser y Tiempo* de Heidegger, del que antes sólo se habían traducido algunas partes al francés. ¿Basta con ello para confirmar el “aggiornamento” que se proponía Ortega y Gasset? La traducción de las *Investigaciones lógicas* de Husserl no planteó problemas de equiparación de conceptos, porque Husserl no pensaba los problemas de la filosofía dentro de una determinada tradición filosófica: él era un matemático que como tal, no necesitaba apoyarse en la “historia de la filosofía” para filosofar. Las *Investigaciones lógicas* eran traducibles al castellano, porque

ellas se movían en un ámbito que en parte era accesible a la mentalidad escolástica de la lengua castellana. Pero la traducción de *Ser y Tiempo* ya presentaba problemas especiales, que Gaos sólo supo resolver mediante el recurso a la “terminologización” absoluta, es decir, mediante la conversión en término técnico filosófico de lo que era simplemente lengua hablada. En su afán de “terminologizar” el lenguaje de *Ser y Tiempo*, Gaos tuvo que recurrir al arcaísmo. El simple “bei” alemán, que significa “en”, lo tradujo Gaos con “cabe”, y las referencias a la sintaxis griega, que Heidegger hace sirviéndose para ello de las famosas *Lecciones de sintaxis* de Jacob Wackernagel las traduce tan confusamente que un lector que conozca medianamente las dos lenguas tiene que preguntarse si Gaos consideraba el alemán como lengua viva. El “aggiornamento”, pues, resultó problemático,



porque los encargados de sostenerlo carecían de los elementos para ello. Y lo que difícil y lentamente se había alcanzado en la época de los años 30 a los 40, es decir un comienzo prometedor, se desbarató con la introducción de

Heidegger en los países de lengua española por José Gaos y su traducción y explicación de *Ser y Tiempo*. Ella hizo creer que la filosofía consistía en una ingeniosa formación de palabras, tal como lo había hecho ya García Bacca en sus traducciones de *Hölderlin y la esencia de la poesía*, luego en su *Metafísica* y en sus *Siete grandes filósofos y sus temas*, y en sus emocionadas “filosofizaciones” de poetas como Antonio Machado. Heidegger, pues, sucumbió al substrato escolástico-barroco del “estilo de pensar” español y con él sucumbieron todos los problemas planteados en *Ser y Tiempo*. Gracias a esa versión de Heidegger, que pareció haber superado todo lo que hasta entonces se había iniciado, pudieron surgir los usufructuarios del Heidegger “cantinflizado”, desde Ismael Quílez hasta Daniel

Ceballos Nieto. Por paradójico que parezca, la cantinflización de Heidegger por Gaos, que en sus seguidores sólo tenía una [intención] simplemente lucrativa, preparó el advenimiento de un nuevo comienzo filosófico en Hispanoamérica: los guiones que separaban todo y lo desplazaban a increíbles etimologías, fueron sustituidos por los esquemas y figuras supuestamente matemáticas, que reducían el “pensamiento” a evidencias “dificultadas” por esa álgebra *ad hoc*, con la que los discípulos del argentino Gioja, como Eugenio Bulygin, filosofaban *managerialmente* sobre la letra de cambio. *Managers* del etimologismo cantinflesco habían sido los usufructuarios de la traducción barroco-escolástica de Heidegger por Gaos. Los que los sucedieron, eran *managers* de un nuevo tipo. Se acogían al cambio de influencias que por causas muy diversas, no siempre filosóficas, se había operado en el mundo occidental: la filosofía ya no se escribía en alemán, porque el inglés había aprendido a hablar filosofía, con la ayuda de los germano parlantes que en su época no se habían impuesto a la tradición del idealismo alemán, al neokantismo y al neohegelianismo, y tampoco a Husserl y Heidegger: la “Escuela de Viena”, Wittgenstein, Popper. Sus nuevos seguidores latinoamericanos -muchos de los cuales hablan hoy el lenguaje acuñado por Michel Foucault, quien en su *Arqueología del saber* combina trozos teóricos del estructuralismo de Barthes con fragmentos de la filosofía analítica inglesa- no pudieron darse cuenta de que el “cientismo”, con el que ellos fundamentaban y justificaban la necesaria transformación de la filosofía, sólo repetía problemas ya tratados por la filosofía que ellos rechazaban como filosofía tradicional (esto lo expone en detalle K. O. Appel en su trabajo *Transformation der Philosophie*, 2 t. Frankfurt, 1973, especialmente en la Introducción del primer tomo). El ecléctico Foucault, que puede considerarse como medio representante a medias del estructuralismo francés y de la filosofía analítica inglesa, por ejemplo, “elabora” una teoría del documento, que no solamente

ya se encontraba en la *Historik* de Droysen (de 1862 a 1879), sino que además se hallaba allí mejor y más fundamentadamente formulada que en Foucault. El mismo Foucault, asegura en su *Historia de la sexualidad*, de 1976, que hasta ahora no se ha hecho cosa semejante, lo cual sorprende o tiene que sorprender si se tiene en cuenta que ya en 1909 el “coleccionista e historiador” Eduard Fuchs, como lo llamaba Walter Benjamin, había publicado una muy documentada historia de las costumbres, que en realidad no era otra cosa que una historia de la sexualidad desde el Renacimiento. Ciertamente es que no todas las tendencias “metodológicas” y “científicas” y “estructuralistas” cometen las ligerezas de Foucault. Muchas de ellas, como lo apunta el ya citado Appel, desarrollaron más ampliamente y formularon más eficazmente los problemas de las “fenomenologías” o, más exactamente, planteados por esas y otras corrientes afines. Pero a todas ellas les es común, especialmente en sus seguidores, no siempre en sus fundadores, la ruptura con la historia propia, que en algunos casos, como en el de von Wright, vuelve a introducirse en el tratamiento nuevo de algún problema viejo. Esa ruptura con la historia propia resultó favorable a una forma terca de escolasticismo en los hábitos intelectuales hispánicos: la de orientarse por la última autoridad o por la última de que se tiene noticia en esos países.

2

Ese hábito mental lo cultivó Ortega y Gasset, con la diferencia no muy esencial de que él pretendía ser la última autoridad. La filosofía que él introdujo en los países de lengua española era una parte sólo de la que se daba a conocer en la Alemania de los años 20 y 30, la más brillante y llamativa, pero no la más representativa. Así, la “normalidad filosófica” debida a la obra de Ortega y Gasset, surgió en pleno siglo XX como si éste se encontrara filosóficamente en estado adámico. Ortega trasladó, pues, a los países de lengua española, los últimos resultados de un largo proceso

intelectual considerándolos como si ellos no hubieran tenido antecedentes. Por eso, pudo “superar” la corriente racional de la filosofía, sin haberse ocupado antes de Kant y de los que le anteceden, por ejemplo. Aunque se decía “discípulo” de Hermann Cohen (lo que en realidad es sólo un poco menos falso que la afirmación equivalente de un Daniel Ceballos Nieto respecto a Heidegger), Ortega no dedicó un sólo trabajo a la obra fundamental de su pretendido Maestro, *La teoría de la experiencia en Kant*, que cuando Ortega visitó a Cohen en Marburgo ya iba por la segunda edición, que había aparecido dos años después del nacimiento del discípulo. Posiblemente, Ortega estaba superando el neokantismo del Maestro en el momento mismo en que tomaba contacto con él. Y en sus marchas urgentes y veloces a través de la historia de la filosofía, en las que como un fauno iba a caza de conceptos (es imagen suya, muy graciosa por lo demás), raras veces tropezó con obras que importaban tan fundamentalmente a su “proyecto de sistema” como la de Richard Kroner, *De Kant a Hegel* (1921) o la de Max Wundt, *Kant como metafísico* (1924), por sólo citar algunas. De su lectura de algunos clásicos de la filosofía occidental, que él estaba superando, dejó él involuntariamente algunos testimonios en varios ensayos. Su ensayo sobre *Hegel y América*, por ejemplo, de 1924, permite suponer fundadamente que de las *Lecciones sobre filosofía de la historia universal* de Hegel, Ortega sólo leyó el índice del primer tomo. La lectura de los índices de todos los tomos no le hubiera permitido “elaborar” la tesis que sostiene en ese libro, esto es, que América no es historia sino naturaleza, y la lectura del texto de las *Lecciones* le hubiera puesto de presente que su tesis se apoyaba en los resúmenes que Hegel hizo de Corneille de Pau, del siglo XVIII, quien, por su parte, era uno de los eslabones de la “leyenda negra”. Pero el brillante ingenio de Ortega y Gasset lo llevaba a caer en esas trampas. No deja de ser curioso, pero típico, el que la “renovación” de los estudios cervantinos por Américo

Castro deba sus más suscitadores impulsos a la prometida interpretación del *Quijote*, que Ortega esboza en sus *Meditaciones del Quijote*, y que se funda en la interpretación del *Quijote* hecha por Hermann Cohen en su *Estética del sentimiento puro*, que filológicamente era una interpretación muy cuestionable, porque Cohen no conocía el castellano y leyó a Cervantes en la traducción del romántico Tieck, quien traducía expresiones castellanas con vocablos y conceptos de Fichte. A esa “comedia de errores” se debe el desliz de Francisco Romero en su ensayo *Don Quijote y Fichte*, inspirado por Ortega. Curtius llamaba a Unamuno, otro caso de simulación hispánica, “exitator Hispaniae”. Este, quien decía que había aprendido alemán leyendo la *Lógica* de Hegel (una leyenda semejante a la de José Asunción Silva amigo de Flaubert y del Valencia, amigo de Nietzsche), también mereció ese nombre, siempre y cuando que se entienda “exitator” no como lo hace Curtius, sino en el sentido de irritación, es decir, de desmesura de la suscitación. Hay una desmesura por lo alto y otra por lo bajo. Las desmesuras de los partidarios secretos o expresos, inconscientes o conscientes de Unamuno y razón y vida, estaba construyendo en realidad un castillo de naipes, porque los representantes de esa antinomia eran tan desconocidos para él como para su culto público. Estaba tratando de “superar” desde fuera lo que sólo puede superarse -para usar la dudosa palabra de Ortega- desde dentro. En la España que se había decidido por Krause contra Kant (a quien sin éxito, comprensiblemente, trató de difundir el cubano José del Perojo, quien por fechas cercanas a las que le permitieron a Sanz del Río el contacto indirecto con Krause en Heidelberg había escuchado allí mismo a Kuno Fischer), Ortega pretendía superar a Kant.

Ante tal situación de hecho, sólo queda una solución a largo plazo. La de asimilar la ig-

norada tradición no sólo de la filosofía, sino de la actitud y los hábitos intelectuales que la acompañan, y que por su rigor benefician y fructifican a las otras ciencias, es decir, la de crear densidad intelectual. En modesta medida, esto lo intentaron algunos traductores suscitados por Ortega y Gasset, como Manuel García Morente, cuyas traducciones y exposiciones de Kant constituyeron una verdadera trasplatación del filósofo de Monterrey (como traducía Alfonso Reyes el nombre de Königsberg) al desierto filosófico de la lengua española. Pero nadie continuó esa empresa. A ella se oponía no solamente la indiferencia y la capacidad de juzgarla, sino sobre todo la resistencia instintiva de las sociedades hispánicas a todo lo que amenace modificarlas. Y a ello se oponen otros factores. En primer lugar, un nacionalismo engañoso, que en los primeros decenios del presente siglo expresó Unamuno con su fórmula “que inventen ellos” y con su boutade, según la cual Santa Teresa era más importante que Kant. El esquema de ese nacionalismo resentidamente furioso se ha repetido en la América hispánica “independiente” en las más diversas formas. Una de ellas, por ejemplo, considera más importante y “auténtico” sumirse en Tomás Carrasquilla y en Fernando González que ocuparse críticamente con Kelsen. A otra de esas formas se debe la creencia de que el objeto de una “auténtica” fenomenología “mexicana” es la meditación sobre el “relajo” y no sobre la “epojé”. Gracias a ese nacionalismo, que siempre termina defendiendo y glorificando indirectamente o de manera muy expresa, la tradición colonial de la hacienda, suele considerarse que las “ocurrencias” de una reliquia de tiempos pasados señoriales como Nicolás Gómez Dávila en Colombia o Mujica Láinez en Argentina son realmente “filosofía” o gran literatura. Este mismo nacionalismo, que sirve para justificar posiciones aparentemente contradictorias pero realmente reaccionarias, ha encontrado hoy su forma más sublime en la “teoría de la dependencia”, según la cual los países hispanoamericanos

aparecen como víctimas de la real codicia y expansionismo innato del capitalismo, sin tener en cuenta que la “dependencia” no solamente tiene causas externas, sino fundamentalmente internas. Una de ellas es histórica: el vacío científico y moderno que dejó España en sus ex colonias impidió a las nuevas Repúblicas satisfacer sus exigencias de modernidad con cuadros propios. Los organizadores ilustrados de las nuevas Repúblicas, como Andrés Bello, seguían teniendo la ética del hidalgo español. Anticipándose a Unamuno, ellos postularon y practicaron el “que inventen ellos”. De hecho, a partir de 1860 aproximadamente, la modernización de los países de lengua española estuvo a cargo de “pioneros” norteamericanos e ingleses y alemanes. Las altas clases sociales hispánicas, detentadoras del poder económico, político y del privilegio cultural, enredadas, además, en el problema bizantino de si la América hispánica era nueva o seguía siendo española (de ello da testimonio la polémica entre Bello y Sarmiento) o no se dieron cuenta de la ocupación de sus Repúblicas por los “pioneros” norteamericanos o se contentaron con una peculiar “división del trabajo”: a cambio del “que inventen ellos”, los “inventores” pueden disponer del “señorío”, siempre y cuando que los “inventores” no afecten con sus “inventos” los privilegios coloniales de los “nobles”, o de los ilustrados “nobles” putativos de la sociedad hispanoamericana. Los “pioneros” respetaron estos “derechos”, e “inventaron” con la anuencia y en beneficio de la rascueta aristocracia “ilustrada” latinoamericana. La teoría de la dependencia “internacionaliza” una disputa que no es internacionalizable, y con ello, en nombre de la lucha de clases, convierte en martirio lo que es decisión de las supuestas víctimas, que además son reales. La teoría de la dependencia desplaza los acentos reales y en cuanto es una versión nacionalista y cómoda de un hecho socio-sicológico y social-histórico, contribuye esencialmente a mantener oculto el problema y a ofuscar la crítica de la situación real. Todavía no se

había formulado esta teoría -científicamente parcial, porque ignora los aspectos históricos e histórico-jurídicos, y, por ello, desfigura el núcleo de verdad que contiene, y que debería desarrollarse sistemáticamente, en vez de convertirlo en una queja aderezada con estadísticas- cuando en nombre de su protoforma cultural extrema, se reprochó a Alfonso Reyes su dedicación a la teoría literaria y a la historia de la antigua retórica y de la crítica en la Edad ateniense; y ya andaba en plena boga esa teoría, cuando se le reprochó a José Luis Romero su dedicación a la historia urbana medieval, ignorándose, en uno y otro caso, que lo que ellos hacían no era otra cosa que el necesario trabajo previo para luego poder definir la especificidad de lo propio. Si tal es la regla general, ¿cómo esperar que se pueda emprender una asimilación crítica de la tradición filosófica europea, que se intenten trabajos serios sobre Aristóteles, sobre Platón, sobre Kant, sobre Hegel, aún desde la perspectiva de las modernas corrientes adoptadas y aceptadas porque son las últimas?

Suponiendo que la sociedad comprendiera y aceptara tal tarea de asimilación crítica -esperar que la premiara es demasiado esperar- ¿existirían las posibilidades institucionales para cumplirla? Estas tareas son propias, no sólo en el campo de la filosofía sino en todas las ciencias, de centros seleccionados de investigación, de centros “elitarios” como los que existen en los países industriales, incluyendo los más adelantados del bloque socialista, como la Unión Soviética, la República Democrática Alemana y Checoslovaquia. Pero la existencia de esos centros, desde los que se mantiene a alto nivel la densidad intelectual, supone primeramente la existencia de universidades suficientemente dotadas, con un profesorado profesional y libre en la cátedra y en la investigación, provisto de una garantía de seguridad en el ejercicio de su tarea, que pueda



entonces organizar el estudio de tal manera que en la Universidad no sólo se aprenda, sino que se aprenda a investigar y que se investigue. Con reformas fragmentarias y remendonas, la universidad en Colombia sólo ha cambiado -y empeorado- su fachada, ha copiado a veces las estructuras formales norteamericanas o ha generado una mezcla de estructuras tradicionales -el supuesto modelo napoleónico- y modernas que van desde las norteamericanas hasta las de las escuelas de comercio y de enfermeras. Uno de los intentos de elaborar un estatuto del profesor exigente y científico, tuvo que fracasar porque los profesores que lo elaboraron, hubieran tenido que abandonar la universidad en el momento en que se aplicara totalmente ese estatuto. Como ya puede verse en los miles de reformas universitarias, el cambio de estructuras modifica en muy poco la cualidad científica de la universidad, porque la cualidad no la dan las estructuras sino los profesores. En la universidad no tiene validez la identidad de fondo y forma que se ha predicado en las ciencias humanas hasta hace poco. Tras una forma de apariencia deficiente, puede muy bien hallarse un fondo, una sustancia científica y moral de alta cualidad. Una reforma de las reformas de la Universidad que tuviera al menos en cuenta la necesidad de ejercer la investigación, fundamento de la formación del juicio crítico y de la creatividad, podría contribuir a la asimilación crítica del pasado filosófico occidental, a su confrontación con el presente y por tanto a un ejercicio filosófico sólido y nacional, en el mejor sentido de la palabra.

Sin embargo, una reforma de las reformas de la universidad cuenta con obstáculos realmente insuperables. No es el menor el hecho de que el Estado ha delegado su derecho y obligación de organizar y vigilar, de sostener y fomentar la educación en todas sus ramas a la iniciativa privada, que en la historia de la República independiente no solamente ha mostrado su incapacidad de modernizar la sociedad, sino que casi siempre ha confundido

sus intereses con los del Estado, de la patria y de la nación, aunque palmariamente siempre ha ocurrido lo contrario. Igualmente grave es el hecho de que la sociedad y especialmente los partidarios, portavoces y beneficiarios de la iniciativa privada han encontrado en la Universidad el judío panacea a quien puede inculpar impunemente todas las omisiones y todos los delitos que ellos han cometido en nombre y en beneficio de esa palabra mágica. Muy acuciosamente se olvida o se pasa por alto el que el estado actual de la universidad tiene su causa remota en la invasión de la vida universitaria por tal iniciativa privada, con argumentos intimidantes y sofisticados como la curiosa interpretación de la libertad de enseñanza como libertad de enseñar, como la libertad que tiene cualquiera a enseñar: insólita democracia radical en un país tan voluntariamente monárquico. Esta curiosa interpretación de una libertad constitucional que en ningún país del mundo se ha concebido de tal manera y con tan precisas finalidades, ha fomentado la ridícula proliferación de supuestas instituciones de enseñanza universitaria, que, dada la curiosa reglamentación presupuestal, las ha convertido en un medio de enriquecimiento con la ayuda del presupuesto nacional y con la anuencia del Estado. Esa nueva “industria” ha impedido al Estado de dotar a sus universidades con los medios e instrumentos necesarios, de asegurar económicamente el cuerpo de profesores y, por lo tanto, de exigir determinados requisitos rigurosos a quienes quieran dedicarse a la enseñanza y a la investigación. La iniciativa privada en el campo de la educación universitaria, ha logrado con su voracidad, una homologación cualitativa de las universidades privadas y del Estado. También éstas “colocan” profesores como lo hacen las universidades privadas: por horas, “profesores” que lo son por prestigio y que de profesores sólo tienen el “prefijo” “profe-”, porque son simplemente buenos profesionales -a veces ni siquiera eso. Para remediar semejante deformación, se ha introducido el eufemismo tautológico -extra-

ñamente se trata de una traducción castiza del “full-time” norteamericano- “dedicación exclusiva”. Como lo indica el nombre, un profesor lo es dedicación exclusiva, o es otra cosa cualquiera. La actual situación de muchos “profesores universitarios” por horas en nada se diferencia de la que se conocía en la España de Don Emilio Castelar. Entonces, el título de “profesor universitario” solía o podía ser un título más al lado de orador, historiador, novelista, ex Ministro de Estado, jurista y miembro de muchas sociedades de diverso género. Pero el eufemismo tautológico no ha logrado lo que, al parecer, se proponía: “profesionalizar” el profesorado universitario

y, consiguientemente, detener la trivialización del título y cargo del profesor. No pudo equilibrar el declive que puede existir entre la calidad de los cursos de un profesor de “dedicación exclusiva” y un “profesor” por horas, entre otras cosas porque son muy pocos los profesores de dedicación exclusiva que respondan científicamente a las exigencias de un profesor, a secas. La diferencia cualitativa entre los dos tipos de profesores no suele ser

muy grande, y por ello, el resultado en la “enseñanza” es unitario. El estudiante, que viene a la universidad cada vez menos preparado y con expectativas cada vez mayores, y que extrauniversitariamente se ve confrontado con la complejidad de la “civilización técnica”, encuentra que en las aulas universitarias ni se responde a sus expectativas ni se contemplan los problemas del mundo que lo rodea o, si se los contempla, se lo hace de manera diletante, y en cambio, en vez de eso encuentra en la cátedra un “profesor”, cuya ciencia y saber consiste muy frecuentemente en demostrar al estudiante que él es un igno-

rante y que para llegar a la alta grada de que goza el profesor hay que pasar por pruebas heroicas que sólo una persona como el profesor ha podido superar. En última instancia, el estudiante va a la universidad con la intención de aprender una profesión, y se encuentra con que en la universidad poco se aprende, porque el que tiene la tarea de enseñar se complace en ser un histrión académico, para quien la tarea de enseñar consiste en demostrar que él es un genio y sus estudiantes unos pobres diablos. No es del caso citar ejemplos, porque una sociedad que ha aprendido en las aulas que la garantía y el soporte de la existencia en la sociedad descansan en este delictuoso



histrionismo, está vacu-
nada contra toda crítica
y sencillamente contra la
verdad. Pero sí cabe, para
ilustrar de alguna mane-
ra estas observaciones,
recomendar la lectura
de *El gesticulador*, del
pirandelliano mexicano
Rodolfo Usigli, y poner
de presente algunos casos
ejemplares, como el del
polígrafo colombiano
(gran canonista, histo-
riador, filósofo del dere-
cho, filósofo escolástico,
condecorado con la Cruz
de Isabel la Católica,

director y presidente de varias academias e instituciones, presbítero perfumado y de guantes etc. etc.) que a fines de los años 60 consideraba a Gustav Radbruch como al más moderno filósofo del derecho; o del gran constitucionalista, a cuya inspiración debe Carlos Lleras Restrepo gran parte de una muy curiosa reforma constitucional, cuyas opiniones personales consistían en las frases “como dice”, “y como dice”, “y como ya decía”, con las que él presenta una sarta de citas en francés, italiano y alemán, que muy pocas veces tenían relación entre sí, pero que naturalmente impresionaban e intimidaban

y tenían la función de insistir en que una universidad es como un señorío medieval: dominan los de arriba, los señores, por sus privilegios, y los de abajo son siervos, porque los privilegiados de arriba así lo disponen. Es natural que ante estos tipos de catedráticos, el estudiante se sienta no sólo frustrado, sino sobre todo estafado. Así, el permanente conflicto es inevitable. Y aunque se presente de manera desmesurada y aunque lo capitalicen agitadores que, a la manera de sus “enemigos de clase” identifican sus resentimientos personales con las aspiraciones de justicia, la protesta es justificada.

3

No solamente la situación universitaria es fundamentalmente adversa a las ciencias y en especial a la filosofía. Más adversa aún es la actitud de la sociedad frente al presupuesto de toda actividad intelectual y primariamente de la filosofía: la crítica. Habitados desde la escuela primaria a confundir los símbolos

y las manifestaciones de la conciencia nacional con reliquias y mitos, la imagen de la Nación que va adquiriendo el estudiante colombiano a lo largo de su “formación”, más se parece a un Olimpo que a una realidad histórica. Es cierto que tal deformación no es exclusiva de la sociedad colombiana, sino que tiene sus raíces en la época de finales del siglo pasado y comienzos del presente, en la de la supuesta “estabilización”

y “consolidación” de los Estados nacionales, que aconteció a imagen y semejanza de los mismos fenómenos europeos. Pero no es menos cierto que esa mitología nacional, permanente alimento de los nacionalismos agresivos, ha tenido el efecto contrario de lo que se propuso: el de posibilitar la formación de una conciencia nacional. Pues al fundarla sobre bases irreales o ilusorias, la fundó sobre una mentira o una

serie de mentiras, que no soportan la diaria confrontación con la realidad histórica y social. Ello explica las dos posiciones fundamentales que adoptan ciertos grupos y personas, cuando la realidad los obliga a tomar conciencia de la situación: el “extranjerismo” ciego, la desmesurada xenofilia, que casi siempre va ligada a sentimientos de superioridad social, y la “xenofobia” agresiva, que casi siempre va ligada a sentimientos de supuesto o aparente jacobinismo social. Las dos posiciones se entrecruzan frecuentemente, y engendran una actitud ambigua que se defiende y justifica a sí misma arguyendo casuísticamente los puntos de vista de las dos posiciones, según convenga. Tal ambigüedad no es propia de la sociedad colombiana: la comparten en mayor o menor medida todas las sociedades hispánicas, y a juzgar por testimonios españoles del siglo XVIII, parece ser herencia española. De hecho, se manifiesta no solamente en la literatura llamada “regional” o de la “tierra” de Hispanoamérica, como *Don Segundo Sombra* de Güiraldes, sino en Ortega y Unamuno o en el curioso indigenismo racista boliviano de un Jaime Mendoza o un Franz Tamayo, por ejemplo. Pero tal ambigüedad no tiene raíces ni raciales ni psicológicas, como pretenden algunos filósofos de lo “mexicano”, sino simplemente causas sociales, ha elevado un muro de defensa que anatematiza a quien ponga en tela de juicio esos extremos, o lo silencia, como es el caso de Pedro Henríquez Ureña. Y en la vida cotidiana, ese muro de defensa se convierte en una tabuización de la situación existente, que sólo admite la conveniencia social de la expresión positiva y que por consiguiente sólo soporta la crítica en forma de chiste o de boutade, en el mejor de los casos. Eufónicamente, se suele diferenciar entre crítica constructiva y crítica destructiva, entendiéndose por la primera un juicio que neutraliza con elogios de compromiso, casi siempre, los justificados reproches; y por la segunda, la que sólo hace reproches, cualquiera que sea la forma en que se los presenta. La realidad es más bien que existe una crítica fundada y una crítica infundada, y que



la crítica fundada, para serlo, no tiene motivo alguno para aminorar la comprobación de las faltas con elogios merecidos, cuando los hay, o inmerecidos. La crítica tiene la función de “desenmascarar” fundamentadamente, y la crítica que, como la de Vargas Vila, “desenmascara” con fundamento, pero con insuficiente fundamentación y considerable truculencia, no es destructiva, sino ineficaz, o simplemente frágil. En una sociedad en la que todo es y tiene que ser afirmativo, porque debe ser afirmativo, no puede haber campo para la filosofía, cuyo “elemento”, para decirlo con palabra de Hegel, es la crítica. Sin un substrato general crítico -en la sociedad y en la universidad- la actividad filosófica se convierte en receptividad y maniqueísmo. Se objeta a alguien, porque no ha seguido a Lukács, por ejemplo, y en vez de poner a prueba sus argumentos y puntos de vista, se comete el infantilismo de decir que su trabajo es deficiente, porque no ha sido enfocado desde el punto de vista del “crítico”, que naturalmente es uno de los últimos. Pero nunca se dice y fundamenta en detalle, porque precisamente el punto de vista del criticado es insuficiente, nunca se intenta una discusión o refutación filosófica tal como la describió Hegel desde su posición filosófica concreta, tal como la hizo Husserl en las *Investigaciones lógicas* con el sicologismo, por sólo citar ejemplos modernos. En cambio, se procede a la manera dogmático-escolástica, que Lenin ejemplificó en sus *Cuadernos sobre Hegel* (en la edición alemana utilizada lleva el título *Aus dem philosophischen Nachlass*): se lee un texto en busca de comprobación de las propias opiniones, y si no se la encuentra, el texto es deficiente, no es “moderno”, “ignora” esto y lo demás allá, en una palabra, no es afirmativo.

La incapacidad o falta de voluntad de discusión y crítica de textos o ideas, que es el primer criterio de cientificidad en la filosofía, ha sido sustituida por un aparato exuberante de notas a pie de página. Frecuentemente, a dos o tres líneas de texto corresponden las restantes de indicaciones bibliográficas. En algunos

casos, como el del orteguiano racio-vitalista Luis Recaséns Siches, aparecen citadas obras que una editorial anunció en un catálogo como “de próxima aparición”, pero que no aparecieron nunca. En otros, y son mayoría, se citan las ediciones alemanas, con el título alemán, de obras que el autor leyó, porque no pudo de otra de manera, en la traducción española (que se indica, aunque no siempre, pero siempre “de paso”), como ocurre en *La revolución en América* de Álvaro Gómez Hurtado o con risible frecuencia en la *Teoría de la expresión poética* de Carlos Bousoño. En tiempos no muy lejanos, la inclusión de algunas palabras alemanas entre paréntesis en el texto (como Weltanschauung, el indefectible In-der-Welt-sein) bastaba para dar dignidad filosófica a un trabajo. Más elegante era la “erudición”, y por lo tanto más profunda, cuando se citaba algún artículo de alguna legendaria revista alemana de fines del siglo pasado. Posiblemente, ese hábito lo adquirió Daniel Devoto de su maestro Amado Alonso, una meritoria especie de neokrausista de la filología y la ciencia literaria. Se confundió, al parecer, cientificidad y rigor con bibliografía y especialmente germánica. Se confundió ciencia y rigor con numerosa bibliografía germánica y doblemente inaccesible por su fecha de aparición. Cuánto respeto infundían los artículos de los filósofos y filólogos hispánicos que para sustentar sus tesis citaban tantas cosas lejanas. Vistas de cerca y en su contexto histórico y científico, no cabe sino sorprenderse ante la desmesuradaseudoinformación y criterio bizco de tanta grande figura de la ciencia hispánica. Ella pasó por alto casi todo lo importante que se hacía en Alemania, cosa que no ocurrió ni a Rufino José Cuervo, ni a Marcelino Meléndez y Pelayo, ni a los cubanos José del Perojo y Rafael Montoro, ni al mexicano Francisco A. de Icaza, ni al argentino Ernesto Quesada, ni al peruano Manuel González Prada, en el siglo pasado, dentro de sus materias e intereses. Estos ejemplos, a los que se podrían agregar muchos más, no tienen otra función que

la de mostrar que la incapacidad o falta de voluntad de discusión crítica fue sustituida por un aparato bibliográfico, que simula ciencia y rigor. Y esta comprobación lleva a plantear una última cuestión, que, desde otra perspectiva, no hace en el fondo sino insistir en el problema universitario y educativo. Se trata del “método” del trabajo científico.

El trabajo científico no se aprende en un cursillo dedicado a enseñar cómo se hacen “fichas”, ni el método del trabajo científico se reduce meramente a la elaboración y ordenación de fichas. El método del trabajo científico se aprende a lo largo del estudio universitario, en ejercicios y seminarios que acompañen o complementen la lección magistral. Consiste, para decirlo sumariamente, en aprender a leer. Este aprendizaje es un proceso de maduración dirigido sistemáticamente, que no se puede abreviar ni menos aún reducir al manejo de determinados procedimientos externos y simplemente auxiliares. Los procedimientos auxiliares -como las fichas, los signos y siglas etc.- reciben siempre un sello muy personal, es decir, no son normativos, sino simplemente indicaciones generales de maneras que facilitan la ordenación del material y que no siempre se utilizan en la elaboración de un trabajo. Hegel, por ejemplo, hacía detallados resúmenes de sus lecturas, que luego complementaba, pero que casi nunca utilizó al redactar sus libros. Los resúmenes le habían servido para asimilar la materia y correspondían a una de las condiciones indispensables para lo que él llamó la “verdadera refutación”: es decir, ponerse a prueba allí donde el otro es más fuerte, colocarse en la órbita de su fuerte. Pero un presupuesto de tal género es irrealizable cuando se acude a un libro en busca de “puntos de vista”, de “citas”, de “resultados”, en vez de seguir el camino andado por el otro, de dejarse guiar por él, de escucharlo en una palabra, antes de responderle o discutir. Para eso, es necesario aprender a leer, leer “filológicamente”, como decía Nietzsche, es decir, leer entre líneas.

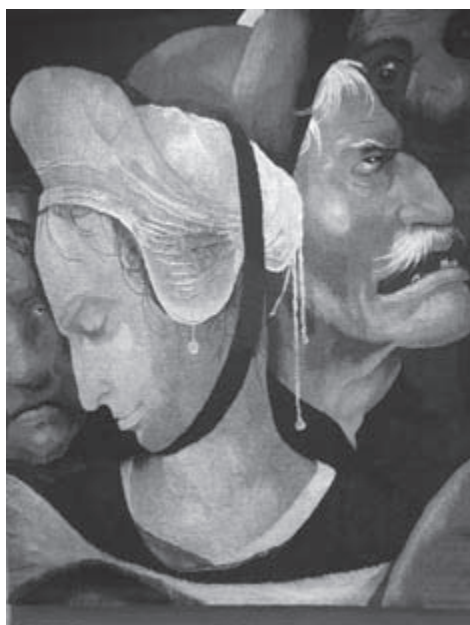
Es lo que se llamó hermenéutica, que es el presupuesto de taller de la filosofía alemana desde el idealismo hasta Heidegger. Se puede discutir sobre si la hermenéutica es hoy un instrumento adecuado para el planteamiento de los problemas filosóficos del presente o no -tal cuestión es hoy uno de los temas centrales de la discusión filosófica, en la que se debaten problemas como la naturaleza misma de la filosofía tradicional, es decir, la que subyace y pertenece a las llamadas “ciencias del espíritu”-, pero al margen de un debate de principios, no se puede negar que la “hermenéutica” como sistema de trabajo científico es sencillamente la condición indispensable e inevitable de toda actividad intelectual. Leer entre líneas, leer “filológicamente”, no significa que hay que sacarle cinco pies al gato, es decir, no significa que haya que identificarla con sus abusos. La lectura “entre líneas” supone algunos imponderables y conocimientos materiales como la capacidad de asociaciones, en la que según Valéry consiste la inteligencia, y lo que se podría llamar “erudición”, y que no son sustituibles por ningún método formalista. El hecho de que los métodos formalistas de diverso cuño han creído poder sustituir el imponderable de la inteligencia y la “erudición” mediante “procedimientos” objetivos, asemejados a los de las ciencias exactas, ha conducido muy frecuentemente a los partidarios de una “democratización intelectual radical” disfrazada de “objetividad exacta”, alcanzable, pues, a quien no posee ni lo uno ni lo otro, los ha conducido a descubrir mediterráneos. Un resultado no es mejor que otro igual, porque para llegar al primero se haya pasado por el largo camino de apariencia matemática, que el segundo encontró gracias al imponderable de la inteligencia y a su erudición. Frecuentemente, los resultados a los que llegan el formalista y el inteligente erudito han partido de la misma condición: la inteligencia y la erudición. Cuando, como en el caso de Foucault, el inteligente no es erudito, lo que ocurre es una nueva versión de José Ortega y Gasset.

Las élites: tema sociológico

Juan Guillermo Gómez García*

Un breve repaso por las principales teorías de las élites que en este siglo ha elaborado la sociología, vale decir, las de Vilfredo Pareto, Robert Michels y Charles Wright Mills, se hace necesario para dilucidar con mayor precisión el alcance de la contribución de la obra de Romero en este debatido tema. Para Pareto, el ingeniero, economista y sociólogo italiano de procedencia nobiliaria y quien en los últimos años de su vida se adhirió al fascismo, aporta una comprensión del equilibrio social, para el cual la “circulación de las élites” se convierte en una pieza clave de su teoría social. La preponderancia que las acciones no lógicas ocupan en su obra, en particular los “residuos” (instintos) comprendidos como los núcleos centrales de las motivaciones, hace de su teoría sociológica una de las bases del pesimismo conservador ya dominante a finales del siglo pasado y entre cuyos representantes se puede mencionar a Gustave Le Bon, Georges Sorel e incluso George James Frazer.

Interesante es poner de presente el carácter inestable que, en todo caso, Pareto atribuye a las élites en la historia y que lo distancia singularmente del carácter eugénico (racista) que un A. de Gobineau le había concedido sin reticencias a los grupos raciales arios que siempre distinguió como irremisiblemente superiores y por tanto permanentes. “Las aristocracias no duran”, afirma Pareto en su muy citado parágrafo 2053 de su *Tratado de*



sociología general. Y agrega: “Por las razones que sea, es incontestable que, al cabo de un tiempo, desaparecen. La historia es un cementerio de aristocracias. El pueblo ateniense era una aristocracia respecto al resto de la población de metecos y de esclavos; desapareció sin dejar descendencia. Desaparecieron las varias aristocracias romanas. Desaparecieron las aristocracias bárbaras. ¿Dónde están, en Francia, los descendientes de los conquistadores francos? Las genealogías de los lores ingleses son muy exactas: quedan poquísimas familias que descienden de los compañeros de Guillermo el Conquistador; las otras desaparecieron. En Alemania la aristocracia actual

* Profesor del Centro de investigaciones de la Facultad de Ciencias Humanas de la Universidad de Antioquia

está constituida, en gran parte, por los descendientes de vasallos de los antiguos señores. La población de los Estados europeos ha crecido enormemente desde hace varios siglos; es un hecho cierto, muy cierto, que las aristocracias no han crecido en proporción”.

Podría suponerse, en principio, que Romero no estaría en desacuerdo con las afirmaciones de Pareto sobre el carácter inestable de las aristocracias y que incluso su obra historiográfica ofrece las pruebas de estas observaciones -en cada uno de los casos citados- por el sociólogo italiano. La fluidez de la concepción de Romero, empero, chocaría con la explicación del pesimismo subyacente en Pareto. En efecto, para Pareto la explicación de esta inestabilidad se debe al juego o lucha inherente entre las élites, que él denomina como “élites de gobierno” y “élites de mérito”. Las primeras comportan el poder gracias al desarrollo de sus instintos, de su capacidad para poner en acción los “residuos”, y sólo cuando pierden esa capacidad y ceden, por virtud de la transacción (signo de debilidad), son reemplazadas por las “élites de mérito” que, como agazapadas, dan el salto oportuno para hacerse de todo el poder. El mecanismo de “circulación de las élites” se explica esquemáticamente de esta forma, y así la libre combinación entre la astucia y la fuerza constituye el eje decisivo para una mayor o menor permanencia en las posiciones de poder efectivo de una determinada élite. Quien se acostumbra en el poder a usar cada vez más la astucia, dice Pareto, pierde el instinto de usar la violencia, “y viceversa”, de lo que se deduce una forma de equilibrio social que, de paso, debe librar al observador social de la tendencia a juzgar, por razones éticas, la justicia o la injusticia de un levantamiento o rebelión en la historia. El mecanismo de la transición debe bastar al observador sociológico para garantizar una objetividad que depende, en últimas, de proposiciones axiomáticas afectadas por una valoración ético-política insoslayable, pero a la que se resiste en reconocer.

Un ejemplo típico de la “circulación de élites” caracterizado en forma pura, lo trae Romero en la descripción de la lucha que libraban los nobilitas y los equites romanos -los primeros “élite de hecho” y los segundos “élites de mérito”, para usar la terminología paretiana- después de la ley Hortensia al comenzar el siglo III antes de Cristo. Pero en este caso, es de advertir que Romero resalta la constitución a la vez híbrida de los nobilitas, conjunción de patricios y plebeyos enriquecidos, que desde su dignidad senatorial, cierran filas de acceso a las magistraturas a los equites en ascenso; pero sobre todo es de advertir que para el historiador argentino esa lucha la termina decidiendo una nueva oligarquía que surge de la división misma de la nobilitas: una fracción conservadora se opone a la fracción ilustrada, a cuya cabeza Escipión el mayor supo aclimatar la idea de un imperialismo de sabor filohelenístico y más tarde esa facción radical se alió a los equites y a las clases populares para sus particulares designios. Esta facción radical triunfante se subdivide a su vez, en las crisis de 145 y 133, en una facción ilustrada moderada guiada por Escipión Emiliano (en cuyo círculo se tienen al historiador Polibio y al comediante Terencio) y una facción ilustrada radical, encabezada por Cornelia, hija de Escipión el mayor y madre de -los más tarde decisivos tribunos- Tiberio y Cayo Graco, sin olvidar que a la sombra acechaba la nobilitas conservadora (abiertamente anti-filohelena). Este fraccionamiento de las élites decidido tanto por una estructura social previa como por las crisis plantea, sin duda, problemas al esquematismo de Pareto y a los móviles últimos de la decisión unilateral en él planteada, pues el juego histórico parece no dejarse encasillar tan fácilmente entre las rejas del mecanismo unilateral de la “circulación de las élites”. En Romero, pues, la historia se presenta no como un enfrentamiento o cesura de élites a la manera de Pareto, sino más bien este enfrentamiento se ve como expresión de una lucha más vasta y profunda entre clases, que se van alienando en cada momento y se



van desgajando sucesivamente, en un juego constante de recomposiciones, alianzas y disidencias políticas. Pero esto no quiere decir que Romero atribuyera a esa lucha o enfrentamiento de clases y facciones de la Antigüedad una conciencia de clase “idealmente atribuible” (Lukács), como fenómeno específico, a la lucha de la era moderna industrial.

Por otra parte, con la obra del sociólogo italo-alemán Robert Michels, *Los partidos políticos* (1915), que trae el subtítulo “Un estudio sociológico de las tendencias oligárquicas de la democracia moderna”, se ponía el acento en la paradójica y aun contradictoria conformación “oligárquica” o “elitista” de los partidos socialistas en Europa. Militante del Partido Socialista Alemán, Michels vira posteriormente hacia el fascismo, en donde encuentra eco su teoría de la “ley de hierro de la oligarquía”. La tesis parece incontestable: toda organización política, en la medida en que aumenta su tamaño y su complejidad interna, tiende a conformar cuadros dirigentes cada vez más cerrados sobre sí mismos, de modo que la comunicación entre la base y la

élite se rompe inevitablemente en un momento dado del proceso. Para Michels, quien su directa participación en la militancia política hace de su obra, en parte, testimonio de una vivencia directa, el partido socialista ofrece una muestra palpable de esa ley de la organización institucional compleja. En efecto, el partido socialista alemán, como órgano de expresión del movimiento obrero, contiene en su seno un tipo de ordenamiento que se puede calificar de “democracia aristocrática”, en la que los principios prevalecientes de la igualdad y la solidaridad son contradichos permanente y crecientemente por la forma y la estructura en que la dirigencia dispone del partido y de las masas proletarias que somete a sus imperativos. En una palabra, se puede pensar que para Michels el partido, como institución compleja, es una estructura típica de desequilibrio, o que el medio de autorregulación interno de los partidos es justamente el de una estructura en la que, en la medida que crecen, los valores funcionales se polarizan inexorablemente, no dando lugar a mecanismos de regulación para equilibrar los polos, élite y masa, en tensión. La incomunicación, que creo es un problema subyacente a cualquier investigación de este ámbito, es una consecuencia inherente a la organización partidista en desequilibrio. El traumatismo, para Michels, es irreparable.

El fenómeno del culto a los líderes, de su perpetuidad y de su poder inescrutable, es ampliamente descrito por Michels, subrayando el hecho de que la tendencia a una burocratización centralizada y una concentración de poder tanto más perceptible en los partidos marxistas hace del líder una personalidad refractaria e inexpugnable. La identificación del partido y el movimiento con el líder es un resultado previsible en toda organización partidista socialista, y la misma presión que los viejos líderes hacen para mantenerse ininterrumpidamente y maniobrar vigorosamente frente a los más jóvenes forma parte de un juego, no como diría Pareto de “circulación de las élites”, sino

de una “reunión de élites”. En una palabra, el libro de Michels está destinado a minar la fe en la pureza organizativa de las asociaciones partidistas socialistas -tan recargada en sus argumentos como los de un típico disidente en vía de retractación- y a demostrar las hondas contradicciones entre la doctrina y la práctica política de esos partidos de cuño marxista.

Las tesis sociológicas de Michels (en parte tributarias de Pareto, de Gaetano Mosca y de Sorel), que son a la vez un alegato político de hombre de partido, contienen algunas indicaciones sobre la tendencia hacia el autoritarismo de los movimientos y partidos políticos de izquierda que, si bien no fueron de una explícita preocupación académica de Romero,



pueden servir de reflexión complementaria a sus planteamientos sobre la relación entre élites y masas en el mundo contemporáneo. Para Romero la preocupación por el autoritarismo de la dirigencia del Partido Socialista Argentino, lo llevó a un relativo distanciamiento como militante, sólo haciendo parte de su Comité Central hasta 1956.

Esto por lo menos pone de presente una cautela que bien puede pensarse como resultado de su inclinación hacia fórmulas políticas de compromiso. Su mirada histórica de la Argentina, en la que antepone a la intransigencia convencional una comprensión más integral de las oposiciones clásicas, busca incorporar lo heterogéneo y aun disímil mediante el proceso de conciliación, lento pero eficaz, de la “vida histórica”. Si Rosas representó en el siglo XIX la “barbarie”, fue una “barbarie” en el marco de una “democracia inorgánica”, vale decir, de un proceso confuso e inconsciente de igualitarismo social; y asimismo si Perón en este siglo se ofrece como una fórmula de poder oportunista y turbia, en su fondo palpita una incontenible fuerza de rechazo

a la “oligarquía”. En ambos casos Romero reconoce, en la movilización popular de estas figuras, el autoritarismo cesarista, el manejo abusivo del poder, la manipulación grosera anti-urbana, etc., pero reconoce a su vez la inevitable virtud de estos movimientos: su optimismo historiográfico (que no es de resultados sino de actitud) le permite reconocer la fuerza democratizante de estos líderes, como héroes apócrifos de una historia turbulenta, y tomar una distancia frente al rechazo sin atenuaciones que de ellos, particularmente de Perón, hacía el Partido Socialista de su país.

Por último, el examen de una obra tan atractiva e insospechadamente vigente como *La élite del poder* (1956) del sociólogo norteamericano Charles Wright Mills resulta sumamente provechoso puesto que coincide en esencia con la concepción de las élites expuesta por Romero. La idea de que la élite es una estructura social, en cuya articulación se forjan valores sociales de importancia decisiva, es mutuamente compartida por los trabajos historiográficos de Romero como por la obra sociológica de Wright Mills. En una palabra, la élite se entiende por ambos como un sistema jerarquizado de posiciones sociales más hermética que abierta, en el cual el prestigio -mucho más que la mera diversión y el despilfarro que atraen a los analistas inexpertos- es la razón última de su existencia, persuadida íntimamente, de la preeminencia de su posición social. La elaboración circunstanciada y circunstancial de sus códigos precisa su historicidad y multiplica su interés para la investigación social. Además, la percepción de que las élites se renuevan con cierta constancia, en la medida (mucho más en Estados Unidos, pero no ajeno en Europa) en que nuevos círculos enriquecidos deciden ampliar, no sin esfuerzos, la base de la élite establecida, es otra idea compartida por ambos pensadores, sin perjuicio de que el carácter de la constitución elitista norteamericana descrita por Wright Mills tenga la peculiaridad propia de una sociedad que no

conoció ni el feudalismo ni la vida cortesana ni el encanto trivial -pero insospechadamente democratizante- de los salones parisinos.

La no existencia de estas estructuras y escenarios representativos de poder, hace de la élite norteamericana una estructura social relativamente más elástica, más sensible a los cambios que la europea, sin que la lucha por mantener unos mecanismos de exclusión no sea también su constante constitutiva. Tres o cuatro generaciones de riqueza son más que suficientes para ostentar antigüedad, sostiene el sociólogo norteamericano, mientras que, como lo demuestra Romero en una obra como *Crisis y orden en el mundo feudoburgués*, al patriciado urbano le era imposible persuadirse de su dignidad frente a las cortes señoriales, cargadas de títulos de nobleza de varios siglos y allegados por acciones guerreras o por servicios ajenos a la vida mercantil y financiera.

Wright Mills distingue al menos tres fases o tipos históricos de élites en Norteamérica. La de los núcleos provincianos de viejas familias prestantes antes de la Guerra de Secesión, en medio de la cual se distinguen dos multimillonarios, Astor y Vanderbilt; la de la amalgama de estas familias con las enriquecidas después de esta Guerra y hasta la Primera Guerra Mundial, favorecidas por las grandes obras de infraestructura y la corrupción estatal, muchas de cuyas familias estaban admitidas en *The Social Register*; y la surgida posteriormente, principalmente, al contacto con los preparativos de la Segunda Guerra Mundial y que acusa el impacto de la industria de los medios de entretenimiento de masas, híbrida y sensacionalista. La continuidad de la élite entre principios y mediados de este siglo se deja ver más fácilmente en el listado de los grandes multimillonarios: entre los noventa hombres más ricos de América y altos directivos de las cien mega-corporaciones se destacan las notas dominantes de transmisión y monopolio de las fortunas, patriarcalismo,

carácter urbano y educación universitaria de estas élites de poder; son, en su mayoría, protestantes, blancos y norteamericanos de nacimiento. En otros términos, Wright Mills pone en cuestión y derrumba con pruebas sociológicamente reveladoras el mito de la sociedad abierta de su país, al subrayar la creciente interdependencia y la hegemonía indiscutible del aparato corporativo, la estructura militar y la red centralizada del poder ejecutivo norteamericano en las últimas décadas.

Aparte de sus maneras características, de la pertenencia a determinados clubes, del hábito de usar ropas de Brooks Brothers, resulta de particular interés la descripción que hace Wright Mills de las escuelas privadas de secundaria, eje en torno al cual se articulan las “élites metropolitanas”. Más que en la familia, en el dinero, en la prestancia, en la misma Universidad, las élites norteamericanas encuentran en la institución secundaria privada -en realidad, en torno a una veintena de colegios de prestigio- el lugar donde se combinan las tradiciones familiares y religiosas más sólidas, pero también el espacio propicio para conciliar el conflicto entre las viejas y las nuevas clases altas. Sus maneras de vestir, sus hábitos alimenticios, su lenguaje, su “dirección espiritual” lo aprenden en estas sedes exclusivas: rodeados de jardines, con una capilla gótica, un gimnasio brillante y sobre todo un director prestante. Su pedagogía reprime la ostentación, ahoga el snobismo y atempera el *ethos* de la competencia, propio de las clases medias. La natural distinción impera como norma fluida, sin excesos ni timideces, pues un muchacho y una chica de clase distinguida aprenden, mediante la emulación por contacto directo, el modo de comportarse en cada ocasión y relacionarse con toda clase de individuos. Obviamente, se casan por lo común entre ellos y son la razón de hablar de las “dos Harvard”, la de los clubes compuestos por miembros procedentes de estas escuelas y la de los demás (entre los que cabría pensar las atropelladas

élites latinoamericanas que visitan por acaso este centro universitario).

No deja de ser de interés subrayar la coincidencia de criterios que atribuyen Romero y Wright Mills a la sociedad de masas. Romero, como hemos visto, pone de presente la crisis de la conciencia burguesa clásica, que se enfrenta por virtud del consumo, a un dilema fundamental, al riesgo de la pérdida de la individualidad. En Wright Mills las consecuencias de la formación reciente de la sociedad de masas son múltiples. Éstas se analizan, básicamente, a la luz de la teoría clásica de los públicos, recogiendo, sin duda, una preocupación, la incomunicación, que para Michels y Romero caracteriza la relación élite y masa y que enrarece el conjunto de la democracia contemporánea. El pasar de una formación clásica de públicos, tal como fue formulada por el pensamiento liberal de los siglos XVIII y XIX, a una sociedad de masas, surgida al compás del crecimiento de la industria cultural del entretenimiento, es un paso decisivo del actual Estados

Unidos (de mediados de los cincuentas). El público, entendido como un sujeto colectivo que discute y evalúa racionalmente los asuntos de interés colectivo y que dispone de los medios para hacer sentir e imponer su punto de vista en pie de reciprocidad, es una noción tan arcaica, o mejor, una formación colectiva que está casi por completo desfigurada en medio de una organización centralizada en la que los más poderosos -políticos, empresarios y militares- ejercen una función cada vez más decisiva y excluyente. En ella el público de masas aparece fantasmal, como mero objeto de manipulación. Ciertamente advierte Wright Mills, que no hay una categoría abstracta de masas, tan maleable e irracional como la descrita por un conservador como Le Bon o un "moralista político" como Ortega y Gasset,

pero la tendencia dominante es obvia: las decisiones más importantes son asumidas por una minoría cada vez más impenetrable, interdependiente y centralizada, haciendo de la clásica democracia liberal, en la que el individuo a través de los órganos parlamentarios y periodísticos ejercía un poder de mediación racional, algo lejano y nostálgico.

Las "élites del poder" de Wright Mills son conjuntos sociales ricos y variados, presentados en su compleja estructura sociológica de yuxtaposiciones -producto de la yuxtaposición histórica de varias capas de afortunados- que cobija las élites metropolitanas, las celebridades, los multimillonarios, los directivos de

corporaciones, los señores de la guerra, los altos funcionarios de la administración pública central, unas veces bajo el lente del analista objetivo, otras del irónico crítico social y, en pasajes, con el rigor descriptivo e irresistible de una novela de un Scott Fitzgerald de mediados de siglo. Frente a ellos, las masas viven una existencia de segunda categoría, partícipes en ese conglomerado sólo



desde la barrera de entusiastas admiradores y colmados de nociones supersticiosas sobre el sentido y el valor social del privilegio. El análisis diacrónico y sincrónico emprendido por Wright Mills constituye, acaso, la investigación sociológica más acabada del fenómeno de las élites, cuyas reglas, valores y signos son considerados desde un punto de vista teórico acertado y con una base empírica mucho más sólida que la de sus predecesores. Sus conclusiones arrojan suficiente luz a una estructura compleja, mucho más diferenciadas que las de los análisis de Pareto y Michels, en las que se mezclan residuos históricos, imágenes del mundo, prejuicios y valores, intereses de última hora, que bien pueden ser susceptibles de incorporarse, como modelo de trabajo, a una investigación de este tipo en otro medio

histórico-social. En cualquier caso, habría que advertir que si las conclusiones de Wright Mills sobre la crisis del modelo ilustrado de público pueden coincidir con las sospechas de Pareto y Michels, no es menos cierto que la propuesta del sociólogo norteamericano está lejos de responder a esa crisis con un acto de soberana irresponsabilidad civil, sumándose a los detractores de la democracia jacksoniana, que en ese “tiempo de canallas” (Lillian Hellman) militaban bajo las banderas del macartismo. No toda crítica a la Ilustración es o debe convertirse en un acto de barbarie, dado el mismo carácter paradójal y abierto de la mejor ilustración.

En suma, la obra de Romero estaría de acuerdo con Pareto en la idea de una inestabilidad de las élites en la historia, pero no comparte su mecanismo explicativo de cuño pesimista-conservador, en particular su tesis de la violencia como resorte inapelable de las “élites de hecho” para sostenerse en el poder. Comparte Romero, en principio, con Michels la sospecha del autoritarismo de los partidos socialistas, de su tendencia hacia una inevitable “ley de la oligarquía”, mas no llega a presentar un alegato abiertamente desfavorable frente a la dirigencia partidista socialista (que es a la vez un alegato pesimista anti-roussonian), al punto que lo ubique en una orilla tan perversa como a la que pasó Michels, a saber, a recibir de manos del Duce la cátedra universitaria. Con el análisis del fenómeno de la sociedad de masas, Wright Mills y Romero llegan a la conclusión -por diversos caminos- de que el ideal clásico burgués de opinión pública y sus órganos de expresión se desfiguran inevitablemente en la sociedad de masas y el problema obrero toma un matiz de indeterminación (una utopía egoísta, una anti-utopía), más evidente cuanto que sus metas parecen confundirse con ideales prácticos muy semejantes al mandato del consumo masivo. Por virtud de la industria de la entretención y las *mass-media*, la conciencia de clase del proletariado se enfrenta a una regresión casi



inevitable, ejercida con mayor peligro en la medida en que su atracción e influjo cobijan a todas las clases sociales. La conquista de un repertorio de concesiones puntuales o incluso de orden estructural concreto no constituye una auténtica revolución para las masas, aun sobre la ilusoria consideración de que se trata de una conquista socialmente justa. No obstante, el problema radical de los poseedores privilegiados y el de los desposeídos y marginados sigue cumpliendo un papel central en la historia contemporánea, así sea que bajo el más deslumbrante y trivial de los géneros hollywoodenses se sublime la contradicción apelando al viejo truco de la resignación social mediante el drama moralizante de los buenos y los malos. Pero esta fantasía perversa -y cínica- no es la mejor explicación del papel de las élites y las masas en la historia universal.

Ni mucho menos para Latinoamérica donde los postulados de la revolución social y política, proclamados en los sesentas y setentas en forma tan vehemente, se ven enrarecidos por múltiples y multiplicadas

confusiones. Entre el entusiasmo frágil por la globalización y la fácil admisión de los discursos posmodernistas, parecen sucumbir los lineamientos marxistas, ya no tanto por el dogmatismo leninista que caracterizó su recepción en nuestros centros urbanos densa y dramáticamente masificados, sino más bien por una nueva paradoja. La paradoja de un capitalismo que se legitima en su nueva fase con las armas de un neoliberalismo pretencioso, sin contenidos sociales, y quienes secundan inconscientemente esa pretensión universalista con el cliché de “fin de la historia”. Unos y otros hacen alarde de armonizar la sociedad burguesa, el sistema capitalista y la conquista de la libertad kantiana, como topos oportunistas y cínicos. Ciegos a su manera

y conveniencia, quieren “desmaterializar” la historia a favor de un materialismo brutal: una vuelta al postulado de “enriqueceos” louis-philipista, para la poderosa maquinaria de capitales internacionales, sin el fantasma de la lucha de clases. Y frente a esta enigmática postración ideológica, vale volver en nuestros países latinoamericanos a las lecciones históricas de Romero: a su comprensión profunda de los resortes constitutivos de la historia, a su mirada retrospectiva a largo plazo, a su trazo firme del complejo proceso social que anima las luchas por el poder político y la representatividad social. Volver a releer su obra a la luz de la infamia del presente y encontrar un nuevo punto de apoyo para entrever nuevos caminos liberadores a nuestros países.



Luis Eduardo Penagos

La pluralidad desde más allá del eurocentrismo

Gildardo Díaz Novoa*

Resumen. La filosofía y ética de la liberación rompe con el helenocentrismo, el eurocentrismo, las ontologías y reflexiona desde la exterioridad del no-ser, desde de las alteridades no-occidentales, desde las víctimas de todo sistema, con la pretensión de superar el colonialismo teórico, la visión eurocéntrica, tanto de la modernidad como de la periodización de la historia universal, para interpretarlas desde la perspectiva mundial, y proponer como alternativa, la trans-modernidad, es decir, un diálogo mundial entre todas las sabidurías para, fundamentados en la voluntad de vivir a plenitud de todo sujeto en comunidad, asumir sus aportes, criticar sus insuficiencias y, entre todos, proyectar una nueva edad de la historia donde sea posible la realización de la identidad y la diferencia de la pluralidad humana. El Pensamiento Complejo de Edgar Morin, desde otra perspectiva, sobre todo en su obra *Tierra-Patria*, refuerza las tesis de la filosofía de la liberación al enfatizar al hombre como especie, y ver cómo, a través de la historia, desde la diáspora del paleolítico, alcanzó todos los lugares de la Tierra creando diversidad de civilizaciones, es decir, una historia multidimensional que sólo hace 500 años se hizo realmente planetaria mundializando los conflictos de Occidente, y cómo se esboza ahora la conciencia planetaria. Las diferentes organizaciones humanas pueden cerrarse sobre sí, totalizarse dialécticamente, universalizar sólo su identidad y negar la pluralidad humana, lo que normalmente sucede, o puede abrirse analéctica y éticamente al reconocimiento de la exterioridad, a la dignidad de la alteridad del otro, posibilitando la pluralidad, en la identidad universal de la vida humana y la diversidad particular de las culturas.

La pluralidad desde más allá del eurocentrismo

Los presupuestos desde los que realizamos esta ponencia son los de la Filosofía de la Liberación, en la línea del filósofo argentino-mexicano Enrique Dussel, y del reconocimiento que Dussel hace del Pensamiento Complejo del filósofo francés Edgar Morin.

Ahora bien, esta ponencia no trata del pluralismo, al cual consideramos el extremo de las diferencias, el exceso de lo plural que olvida las identidades y sólo se queda en las

particularidades, como simple tolerancia, sin verdadero reconocimiento, sin entrar en comunicación, ni buscar el encuentro con los otros; en cambio la *pluralidad*, la significamos como la articulación dialéctica, la mutua reciprocidad, de la identidad universal de la vida humana con la diversidad particular de las culturas y entre los diferentes grupos humanos. La pluralidad posibilita, por tanto, a la vez que la unidad dialógica, el respeto de las diferencias en las diferencias.

Ahora bien, la filosofía de la liberación establece como *filosofía primera* a la ética (Dussel,

* Profesor Facultad de Humanidades de la Universidad de Ibagué.

1977, 5.9.1.1.) –actualmente embolatada en el sistema socio-productivo predominante–, porque toda actividad entre los seres humanos, sea ésta cognitiva o productiva, en cualquiera de los campos donde se desempeñe, se inicia en las relaciones prácticas (Dussel, 1998, 191-192), en la intersubjetividad entre los hombres –que optamos por multitud de modos de ser–. Por eso esta filosofía es fundamentalmente una *ética de la liberación*, que se ha definido por ser una *ética material de la vida*, cuyo primer principio universal ha sido precisado de la siguiente manera: producir, reproducir y desarrollar la vida humana de todo sujeto ético en comunidad (Dussel, 1998, 89 y 140).

Según esto, su primera decisión ha sido por una *antropología fundamental multidimensional* que considera al



hombre como *corporalidad y subjetividad viviente, socio-cultural, histórico, radicalmente libre, difícil de comprender*. Esta descripción del hombre supera el tradicional dualismo antropológico de los indoeuropeos –representado por la mayoría de los filósofos

griegos y occidentales– y el conciencialismo, que han negado la dignidad del cuerpo y, con ella, la dignidad de la vida humana terrenal (Dussel, 1998, 93-106) y su voluntad de vivir (Dussel, 2007, 17-19), que no sólo es racional sino también pulsional, como lo demostraron Schopenhauer, Nietzsche, Freud y Levinas (Dussel, 1998, 342-368), debido a lo cual Edgar Morin define al hombre como *Homo sapiens-demens* (Roger, 1997, 139-150).

Nuestra concepción del ser humano enfatiza también sus básicas dimensiones comunitaria, cultural e histórica y, en especial, su radical condición de libertad. Ello porque el hombre sólo puede ser humano en sociedad, en relación con otros seres humanos, con

quienes, a través del trabajo, es un creador de artefactos, instituciones, valores y sentidos, que a su vez, con el tiempo, todo lo transforma: la naturaleza, la cultura y a sí mismo (Dussel, 1984, 29-30). Y su radical libertad, la que fundamenta, no en algún sistema cultural, no en ninguna totalidad sistémica, no en el ser, sino en su propia interioridad, en sí y desde sí, que lo hace capaz de tomar decisiones autónomas impredecibles, por lo cual es un sujeto no plenamente comprensible, y menos apropiable –nadie puede ser propietario, ni los padres, de la intimidad e interioridad de un ser humano– Por ello, tanto Emmanuel Levinas (1997, 201-261) como Enrique Dussel (1977, 2.4) llaman al hombre *exterioridad y alteridad*, alguien –no algo–, que está fuera del ser, alguien que es el no-ser, la nada de todo sistema, el Otro, no sólo diferente sino di-stinto, el que está fuera de nuestro mundo y de mi mundo, por tanto, siempre extraño, incomprensible; alguien que puede darse a conocer –revelar con *v*– en la apertura hacia el Otro –también di-stinto–, o no estar de acuerdo, oponerse y cerrarse sobre sí –rebelar con *b*– en sus relaciones, que no son sólo racionales, sino fundamentalmente de confianza –de *fe*– o de desconfianza –de no *fe*– en el Otro, por ser Otro.

Nuestra filosofía se llama *de la liberación* porque es un contra-discurso frente a la experiencia de dominación, de sometimiento, de expoliación, de negación, de exclusión (Dussel, 1997, 71), de alienación de la vida humana, de muchos grupos humanos y de muchas culturas por otros grupos humanos y otras culturas; y esto no sólo en la historia latinoamericana sino en la historia mundial. Se llama de liberación frente, sobre todo, a la función de dominación que han cumplido la mayoría de las filosofías, tanto en la historia de Occidente como en la historia de América Latina, a causa de sus relaciones con la política –es a través de la política que las filosofías se ponen en práctica, esto ha sido así en toda su historia, en Occidente desde los presocráticos

hasta Habermas– donde generalmente ha sido la justificadora de los poderes de dominación (Dussel, 1977, 13-27).

En la lucha contra la dominación y la desigualdad –motivada por el compromiso y responsabilidad ética por los otros humanos, por el reconocimiento de lo humano, más allá y sin la más mínima discriminación racial, étnica, social, económica, política, religiosa, cultural, ideológica, etc.–, uno de los acontecimientos más difíciles de enfrentar son las concepciones o creencias que consideran que la desigualdad y la dominación son algo natural e inmodificable, porque *así son las cosas* dicen, y no el producto histórico de las relaciones sociales donde ha predominado, desde hace unos 10.000 años, el uso de la fuerza y no la racionalidad y la pulsión de humanizar. Una consecuencia de esas ideologías de la desigualdad son los complejos de superioridad o de inferioridad.

Ahora bien, la ética, fundada en la elección de la antropología fundamental, reconoce que los hombres, a diferencia de las especies animales, no nacen ya hechos, ni acabados, sino como un poder-ser-más o un poder-ser-menos, pues como dice Fernando Savater, *los seres humanos todos nacemos prematuros, humanos pero no plenamente humanos* (Savater, 1997, 26), por lo tanto, con la posibilidad libre de ser más humanos o menos humanos. Pero un gran problema es que muchos deciden no construirse como humanos, no ser éticos, debido a un serio desconocimiento de lo humano, a una grave ignorancia antropológica, actualmente bien crítica, y de ahí la profundización de nuevos tipos de violencia y de barbarie, perfeccionadas por los inmorales usos de las ciencias y las tecnologías, capaces de convertir a los hombres en verdaderos monstruos asesinos. Para comprobarlo no necesitamos ir demasiado lejos.

Desde que Enrique Dussel leyó críticamente a Levinas, y asumió y llevó más allá las catego-

rias *exterioridad y alteridad* produjo, en consecuencia, en la historia de la filosofía, una ruptura con todo lo etnocéntrico, sobre todo con el eurocentrismo, y con toda ontología, en especial con las poderosas de Hegel y de Heidegger. Para Levinas la exterioridad y la alteridad caracterizaban a los judíos respecto de los nazis, pero aún él permanece dentro del mundo europeo; en cambio

para la filosofía de la liberación esas categorías adquieren otro significado: *lo que está fuera del ser europeo, el no-ser del mundo occidental, la nada de las culturas negadas*, desde donde decide filosofar, porque ya no lo hace desde el ser, desde la totalidad de un sistema, sino *desde el Otro, desde la exterioridad del no ser de los humanos*, sobre todo *desde los excluidos* en el Tercer Mundo (Revista Anthropos, 180, 23), *desde las víctimas de todos los sistemas hegemónicos*. Por ello mismo decide filosofar, no desde el universalismo abstracto, sino a partir del contexto socio-cultural al que se pertenece, porque se ha de filosofar desde una situación, desde donde cada uno tiene sus raíces (Dussel, 1977, 2.2.4), desde donde cada filósofo ha de enfrentar la realidad con perspectiva mundial en busca de lo verdaderamente universal –porque lo universal no se da sin trascender los mundos particulares; Europa es una cultura particular que se ha creído la única universal y, por ello, con el derecho de *civilizar*–. Esta ruptura crítica con lo Occidental posibilita el giro decolonizador, la superación del colonialismo teórico (Dussel, 2007, 12) que ha predominado desde hace 500 años debido al poder expansionista de Occidente y más desde la modernidad, que ha significado la alienación de las demás culturas. Es el reconocimiento de que somos *el Otro* y el aceptar a los otros es lo que realmente garantiza la realización de la pluralidad humana.



La ruptura con el occidentalismo lleva asimismo la superación de los conceptos eurocéntricos de *periodización de la historia universal* y de *modernidad*, por tales conceptos transformados desde la perspectiva mundial (Dussel, 1998, 19-66).

Dussel propone y argumenta con respecto a la historia universal los siguientes períodos: 1. El estadio I de los sistemas regionales de Mesopotamia, Egipto y Amerindia 4.000 años a.C., –éste es el lugar histórico de Abia Yala, de la Tierra Madre Grande, de Cemanahuac, de Tahuantisuyo, como llamaban los indígenas a América. (Dussel 1993, 111-112)–. 2. El estadio II de los sistemas interregionales Indoeuropeos –China, India, Persia, Fenicia mediterránea, Grecia y Roma– 2.000 años a. C. 3. El estadio III del sistema interregional asiático-afro-mediterráneo –mundo árabe, India, China, África Bantú, mundo bizantino, Europa– 300 años d. C. 4. El Primer Sistema-Mundo con Europa como centro desde 1492 (Ibídem, 24-58).



El concepto de modernidad según Kant, Hegel, Weber y

Habermas considera que ese suceso es sólo europeo, que apareció únicamente en el proceso del Renacimiento, la Reforma, la Ilustración y la Revolución Francesa, sin deberle nada a nadie, menos a América Latina. El concepto mundial de modernidad, según Dussel, se inicia precisamente con el trascendental hecho histórico de Europa encontrarse con América, con *el Otro*, en 1492, lo cual le permitió a Occidente modernizarse y ubicarse en el centro hegemónico del Primer Sistema-Mundo (Dussel, 1993, 29-30).

Además, todo el debate Modernidad-Postmodernidad –afirma Dussel– es una discusión

netamente Occidental que es necesario superar, porque no ha sido capaz de solucionar los grandes problemas del mundo, al excluir a las culturas no-occidentales. Propone en cambio la noción de *Trans-modernidad*, esto es, un diálogo crítico mundial, una real comunidad de comunicación mundial, donde sea reconocida la palabra de las diferentes sabidurías de valor universal, la sabiduría y la racionalidad de los Otros; se trata de un diálogo donde intervengan todas las culturas: la occidental y moderna, la musulmana, la china, las indostánicas y la hindú, las africanas, las amerindias, las afrodescendientes, las latinoamericanas, etc. Sólo en la apertura al Otro, en el reconocimiento de la compleja dignidad humana, de la sabiduría y racionalidad de los Otros, se podrán asumir sus aportes, develar sus negatividades y limitaciones, e ir más allá de todos y de todas, hacia la construcción de una nueva edad de la historia, hacia un nuevo sistema-mundo donde sea posible, real, la pluralidad humana (Ibídem, 209-211).

Estas propuestas de la filosofía de la liberación encuentran respaldo en el pensamiento complejo de Edgar Morin, sobre todo y de modo específico en su obra *Tierra-Patria* (1993), donde plantea considerar al hombre como especie, como humanidad, habitando una única patria, el planeta Tierra –lo que nos une–, para superar las visiones etnocéntricas, culturalistas –lo que nos separa–, y poder solucionar los conflictos regionales e internacionales de la actualidad.

Tanto Dussel como Morin elaboran historias mundiales de la humanidad. Para ambos el *Homo sapiens-demens* –Morin–, racional y pulsional –Dussel– se originó en el África, durante el paleolítico emigró hacia el norte y hacia el oriente, pasando el océano Pacífico (Dussel, 1993, 103-115; Morin, 1993, 65) hasta llegar, en una gran diáspora o enorme migración, a todos los rincones del planeta, proceso en el cual se diversificó en razas, etnias, culturas, y creó grandes y maravillosas

civilizaciones que se aislaron, crecieron, integraron, destruyeron, murieron y recrearon; o, como dice Morin, se ordenaron, desordenaron y reorganizaron (Morin, 2007, 91-97) en una historia multidimensional y mundial, –en una historia desigual y combinada diría el marxismo–. Dussel muestra que el proceso histórico del hombre ha sido muy distinto a la concepción hegeliana de la historia. Hegel ubica el origen de la historia en oriente, en el Asia, avanzando hacia occidente, hacia Europa y culminando en Alemania como máxima manifestación del Espíritu Absoluto, donde África y América no cuentan porque, según él, *a ellas aún no ha llegado el espíritu* (Dussel, 1993, 20-27).

Según Morin, la Era Planetaria comenzó en 1492, pero ella fue preparada con los instrumentos, ideas, economías y guerras producidas en distintos puntos del planeta, que poco a poco se fueron mundializando. Desde antiguo, y durante la Edad Media –dice Morin– el pequeño continente europeo recibió de Oriente y de los árabes las técnicas que le permitieron “descubrir” a América, y de ésta lo que le ha permitido ser lo que en la actualidad es (Morin, 1993, 14 y 18). Para Dussel, América, Abia Yala, fue descubierta por los amerindios e invadida y saqueada por los europeos. Aún hoy no hay plena conciencia planetaria –sigue diciendo Morin–, ella apenas se esboza en la conciencia ecológica, la globalización occidental, la entrada del Tercer Mundo en Occidente y la tele-participación planetaria (Ibíd., 35-40). Las migraciones y mestizajes han producido y producen nuevas sociedades poliétnicas, policulturales –en realidad no se puede decir que hayan razas puras–, lo que se anuncia es la patria común de los humanos; sin embargo, aún predomina la yuxtaposición y la jerarquización, la incomprensión, las fuerzas del rechazo. La mundialidad aumenta pero el mundialismo apenas despierta. Hay embriones de pensamiento planetario pero con enormes retrasos a causa de los localismos

y provincialismos, los etnocentrismos y racismos, los nacionalismos y xenofobias, las prepotencias y subvaloraciones. La unidad intersolidaria del planeta no ha logrado la unidad de las naciones porque no hay todavía conciencia común de la *Schiksalgemeinschaft* –la comunidad de destino– (Ibíd., 43).

Héctor Abad Faciolince afirma, o repite, que tenemos todavía el mismo cerebro de los hombres primitivos y, por ello, nuestra especie tiene cierta tendencia xenófoba, cierta alergia a lo extraño, a lo distinto, a lo que nos parece raro, que todo lo que es muy distinto nos parece odioso y la solución que damos es exterminarlo (El Espectador, junio 1, 48). Según Freud lo que predomina en el hombre es el instinto agresivo, la pulsión de muerte. ¿Es que la violencia de los hombres reside en el cerebro y en los instintos? ¿Es algo natural? Sí que se tiende a encontrar los genes de todas las perversidades humanas para justificarlas, negar la libertad y, por tanto, toda responsabilidad. Para algunos la humanidad es una equivocación de la naturaleza, una desviación genética (Hockett, Ascher, 1964) para otros una especie enferma (Cury, 2004). Lo que pasa es que el hombre tiene problemas graves: nace casi completamente ignorante (Savater, 1997, 31-32), teme a la muerte –se ha adaptado a todo menos a la muerte– (Roger, 1997, 141-142) y puede decir sí o no (Savater, 1991, 29 y 33). Ahora bien, el hombre nunca termina de salir de la ignorancia, ve más peligros en los Otros que en sí mismo, dice que los culpables son los Otros; por ello necesita salir de la ignorancia, educar la inteligencia y aprender a usar la libertad; es decir, el problema es de formación del ser humano, a lo cual poco cuidado se le ha puesto; el recurso humano es lo menos valorado. Y aún se olvida que también se da entre los hombres la pulsión de vida, el deseo de vivir a plenitud, la pulsión de alteridad, el deseo de no vivir en soledad (Dussel, 1998, 359-368). Todo esto son temas de la ética.

Supuesto el origen caótico de las galaxias, del sistema solar y de la vida, sólo hasta el siglo XIX se descubre que el hombre es producto de un proceso de evolución biológica, a través del cual llegó a tener un cerebro de más de 1.500 c.c. (Morin, 1993, 61-62) que rompe el esquema instintivo y deja al hombre ignorante y no programado como el de los animales, pero super-inteligente y libre. Ignorante porque el conocimiento ya no lo hereda genéticamente, sino que el mismo hombre lo ha de alcanzar, a la par que programarse explorando el mundo a través de la práctica productiva y la cultura, para así humanizarse, si quiere. Por la evolución y el trabajo que crea la cultura, según Morin, el hombre llegó a ser un super-primate –hace mucho más que los primates–, un super-mamífero –sus afectos se amplían y llegan hasta más allá de la muerte– y un super-viviente (Ibíd., 63-64), puesto que ha desarrollado multitud de dimensiones de la vida en gran diversidad de aspectos como la vida social, la vida económica, la vida política, la vida intelectual, la vida religiosa, etc.

Así, pues, el ser humano –sigue diciendo Morin– tiene un doble estatuto: totalmente natural y totalmente cultural (Roger, 1997, 128-138). Natural porque depende por completo de la naturaleza físico-química y biológica, manifiesta en la unidad genética como especie, en su morfología, anatomía, fisiología y psicología. Cultural porque depende íntegramente de la cultura, porque necesita crear-inventar instrumentos, técnicas, lenguajes, mitos e instituciones, según las circunstancias geográficas e histórico-culturales; es su capacidad de transformar la naturaleza, la cultura y a sí mismo, que lo ha diversificado en grupos e individuos. Por este doble estatuto los hombres no son ni sólo unidad, ni sólo diversidad, sino unidad en la diversidad y diversidad en la unidad. Unidad por su estructura biológico-genética y su voluntad de vivir universal, y diversidad por sus creaciones culturales particulares, donde

se concreta su voluntad de vivir.

Por un desenfoque anti-dialéctico, se ha mirado la identidad y la unidad sólo dentro del mismo grupo, y la diferencia en los otros grupos; cuando los humanos somos a la vez idénticos y diferentes. Todos diferentes por sus contenidos culturales particulares, pero más allá de las diversidades todos los grupos humanos y todas las personas tenemos necesidades biológicas y culturales, angustias, dolor y sufrimiento, así como capacidad de ternura y amistad, de sonrisa y cólera, de amor y odio, de racionalidad y locura, de creatividad y destrucción, de danzas, música y mitos, de placer e imaginación, de grandezas y bajezas, de venganzas y perdón (Morin, 1993, 67). Aún el más prepotente llora y rabia, en la soledad, a causa de sus problemas y miserias.

La cultura occidental hasta mediados del siglo XX estuvo ignorante e inconsciente de la identidad antropológica de la especie humana, y calificó de vitalismo irracional y de biologismo perverso a la identidad cósmica, terrestre, físico-química y biológica del hombre. Las diferencias han ocultado la común identidad bioantropológica. La diáspora paleolítica distanció, diversificó, olvidó e ignoró a los grupos humanos unos de otros, por eso los reencuentros siempre han sido conflictivos (Ibíd., 64-71). Cuando en 1492 los euro-



peos llegaron a América su primera pregunta filosófica fue: ¿esos salvajes serán hombres? No podían creer que los nativos fueran seres humanos. Y los nativos se preguntaron: ¿esos visitantes serán dioses? A los diferentes no se les comprende, se les considera incómodos y se les niega, se les aliena, se les mata de muchas maneras.

En la dialéctica naturaleza-cultura todas las antítesis, las que los presocráticos y los filósofos clásicos plantearon y que Hegel solucionó en la compleja dialéctica del espíritu absoluto (Dussel, 1974, 63-75), encuentran nueva solución en el proceso histórico de la humanidad, porque ella es idéntica y diferente, unidad y pluralidad, subjetividad y objetividad, necesidad y libertad, finitud e infinitud, indeterminada y determinada, pulsionalidad y racionalidad, universalidad y particularidad, ser y no ser, relatividad y absoluto, necesidad y contingencia, causa y efecto, continuidad y discontinuidad, lineal y cíclica, comienzo y final, siempre muriendo y renaciendo, produciendo, destruyendo y reproduciendo, en reciprocidad dinámica (Reale y Antiseri, 1995, 109-112).

Por miedo, por ignorancia, por ceguera mental, la tendencia espontánea de las personas y de los grupos étnicos, sociales, económicos, políticos, culturales, religiosos, de las razas, de las naciones, de los Estados, de todos los sistemas, del ser, etc. es a encerrarse en sí, a totalizarse como únicos, a considerarse como los bellos, los buenos y en la verdad; la tendencia es a divinizarse, a fetichizarse, a ideologizarse, y por lo tanto, a considerar a los otros como los feos, los malos, los equivocados, los herejes, los demonios, los inferiores, los bárbaros, los no civilizados, cosas, instrumentos, a quienes lo mejor es exterminar. ¿Cómo es de peligrosa la propia divinización, la fetichización, el complejo de superioridad: significa la muerte de los Otros!

La filosofía de la liberación invita a superar

los temores, a salir de la ignorancia antropológica y a ser ateos de todos los fetiches, a ser anti-fetichistas de todos los ídolos, porque nada dentro del cosmos –del caosmos diría Morin– es divino, lo único sagrado es la vida, la dignidad y el misterio de la especie humana (Dussel, 1977, 3.4). Nosotros añadimos: en su pluralidad.

Como la tendencia inmediata es a pensar en nuestro mundo, en nuestro ser, en nuestra totalidad, como lo primero, y a ello ha contribuido el método dialéctico que eleva de la parte al todo, de lo abstracto y aislado a lo concreto y complejo, se hace necesario otro método que posibilite pasar, saltar, del todo al Otro, del ser al no ser, de una cultura a otra cultura, de una persona a otra persona. La propuesta de la filosofía de la liberación es el método analéctico, el cual permite ver y considerar al Otro como Otro, no como inferior, no como bárbaro, no como cosa, no como objeto, no como instrumento, sino como *alguien* a quien se le cree, se le tiene fe, confianza, y se le escucha –más allá de la función que realiza– como humano, como sujeto, a quien se le reconocen todos los derechos por ser alguien (Dussel, 1974, 181-194).

La analéctica es ética por excelencia porque reconoce la *exterioridad* de la alteridad, es decir, es la filosofía de lo que está fuera del ser, del no-ser que es lo humano, y reconoce la *proximidad*, esto es, la revelación del otro en el abrazo, y se compromete por su *liberación*, es decir, por la realización de la vida plena de los otros, porque posibilita la democracia plena, lo ético-político, la organización de los otros, la búsqueda de las condiciones de su posibilidad y permite la transformación de la totalidad hacia un mundo donde sea real la pluralidad, en la identidad universal de la vida humana y la diversidad particular de las culturas.

Un paso simultáneo, dialéctico y analéctico, para la afirmación de la pluralidad mundial,

es el reconocimiento de la pluralidad de personas y de las diversidades intra-culturales, dentro de las propias comunidades.

Bibliografía de referencia

- Anthropos 180 (revista), sep-oct. 1998: *Enrique Dussel. Un proyecto ético y político para América Latina*, Barcelona.
- Dussel, E., 1974: *Método para una filosofía de la liberación: Superación analéctica de la dialéctica hegeliana*, Sígueme, Salamanca.
- Dussel, E., 1977: *Filosofía de la liberación*, Edicol, México (Nueva América, Bogotá, 1996)
- Dussel, E., 1984: *Filosofía de la producción*, Nueva América, Bogotá.
- Dussel, E., 1993: *1492: El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del mito de la modernidad*. Nueva Utopía, Madrid.
- Dussel, E., 1998: *Filosofía de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*. Trotta, Madrid.
- Dussel, E., 2007: *Política de la liberación. Historia mundial y crítica*. Trotta, Madrid.
- Levinas, E., 1997: *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Sígueme, Salamanca.
- Morin, E., 2007: *Introducción al pensamiento complejo*. Gedisa, Barcelona
- Morin, E. y Kern, A. B., 1993: *Tierra-Patria*, Kairós, Barcelona.
- Reale, G y Antiseri, D., 1995: *Historia del pensamiento filosófico y científico*. Tomo tercero. Del Romanticismo hasta hoy. Herder, Barcelona.
- Roger Ciurana, E., 1997: *Edgar Morin. Introducción al pensamiento complejo*, Secretariado de publicaciones, Universidad de Valladolid.
- Savater, F., 1991: *Ética para Amador*, Ariel, Barcelona.
- Savater, F., 1997: *El valor de educar*. Ariel, Barcelona (Círculo de Lectores).



La crisis de la ciencia y de las ciencias sociales. Alternativas posibles.

Agustín Ricardo Angarita Lezama *

*“Para llegar a los sitios desconocidos
No se puede ir por los caminos conocidos.”*

La crisis de las ciencias sociales no es un fenómeno aislado sino que se relaciona con la crisis de un modelo reinante de toda la ciencia. El modelo de hacer ciencia y de ser científico, que ganó terreno, que invadió los terrenos de la cultura y del saber y que le insufló a la sociedad entera su dualismo constitutivo,¹ está en crisis y es desde allí que se debe mirar, para entender la crisis por la que atraviesan las ciencias sociales.²

La crisis de la ciencia.

La ciencia se está viendo enfrentada a una crisis de credibilidad. A la ciencia, que era el símbolo de la verdad, cada día se le cree menos. La emergencia creciente de saberes y creencias subyugados como el budismo Zen, el yoga, la meditación trascendental, el naturismo, chamanismo, etc., y la proliferación de iglesias, confesiones y denominaciones religiosas³ denotarían esta pérdida acelerada de confianza y seguridad, en lo que durante años se aceptó como única verdad. La credibilidad ciudadana se la disputan las iglesias, las universidades y los *mass media*, especialmente los noticieros de televisión y el pensamiento único.⁴ La búsqueda de adivinos, del tarot,



cartas astrales y similares, refleja la poca confianza en los postulados de verdad que ofrece la ciencia y la necesidad de nuevos elementos de credibilidad. Durante las dos últimas décadas, la ciencia ha sido puesta en la mira acusándola de ideológica, subjetiva y poco fiable. También se acusa a los científicos de manipular los datos y la credibilidad del público.⁵

* Médico cirujano, Magíster en Estudios Políticos, catedrático. Director del Observatorio de Paz y Derechos Humanos de la Universidad del Tolima

La ciencia ha venido recibiendo furibundos ataques desde diversos frentes. No solamente desde el mundo no académico sino desde la academia misma. Tanto que muchos creen que la sociedad se verá abocada a una crisis de credibilidad científica. Crisis que para todos no es tan evidente, por los visibles e impresionantes avances que se han logrado en la técnica, en las comunicaciones, en los viajes espaciales, en la genética, en la ingeniería, la robótica, la generación de nuevos materiales, etc. Sin embargo, estos avances atribuidos a la ciencia y a la tecnología, corren paralelos con problemas marcados por las consecuencias de la aplicación de esos “avances” junto con la pérdida de credibilidad, la deshumanización, la deficiente predictibilidad y en las, cada día, menores esperanzas de futuro.⁶

Orígenes de la crisis

La modernidad representó un quiebre epistemológico en el saber tradicional. La pregunta fundacional de lo científico dejó de ser el ¿qué? y pasó a ser el ¿cómo?⁷ Esto expresaba un progresivo recorte del mundo comprometiendo lo que el ser humano tiene de propio y de distinto,⁸ o como lo han denominado otros, un reduccionismo sistemático del saber y de la cosmovisión que se había alcanzado. La Iglesia Católica, en plena expansión constató cómo Maimónides unía el islamismo con el pensamiento griego buscando una explicación más completa y creíble del mundo. Y que lo mismo hacía Averroes y Avicena, pero esta vez juntando el judaísmo con el pensamiento filosófico aristotélico. Por tal motivo, la Iglesia inspira la escolástica, para buscar la relación entre razón y fe, y para fusionar la filosofía griega, (especialmente el aristotelismo y la concepción estoico – neoplatónica donde el mundo es un orden necesario y perfecto, donde cada cosa tiene su puesto y función) con el Nuevo testamento.

Con la escolástica, la teología había establecido una alianza con la filosofía para convertirse

en la *Explicación del mundo*. La verdad revelada tendría, a partir de la escolástica, una explicación terrena desde la filosofía. Sin embargo, los pensamientos de Francis Bacon, de Renato Descartes, de Copérnico y de Galileo Galilei, entre otros, fueron constituyendo una manera *nueva* de mirar, entender y de estar en el mundo, que confrontaba la explicación ofrecida por la escolástica. Junto con el desarrollo de la perspectiva en el arte, con Brunelleschi y Leonardo Da Vinci⁹, la exactitud y el ensanchamiento del horizonte se constituyeron en nuevos pilares para afirmar esta nueva mirada. A la par crecía la revolución comercial y la mentalidad individualista y secular, dando paso, poco a poco, al capitalismo naciente. En este contexto, nació el pensamiento científico, que respaldado por la experimentación, la



racionalidad y su expresión matemática, se convirtió en *criterio de verdad*, desplazando las viejas explicaciones, teológicas del mundo.¹⁰ La ciencia era la explicación racional de lo natural en contraposición con lo mágico. Controvertía la magia y los dogmas religiosos como categorías explicativas y significativas de la realidad. Es decir, la ciencia se erigió como *único* criterio de verdad, como la forma más segura de certeza, de certidumbre plena¹¹. La ciencia, paulatinamente, permeó la cultura y se erigió con el prestigio de lo verdadero, de lo verificable, de lo demostrable...¹²

Con Isaac Newton, nacido en el mismo año que muere Galileo, la apoteosis de la ciencia

llega a su máxima expresión. Todo podía ser explicado, y lo que aún no se había conseguido, sólo era cuestión de tiempo y de refinamiento técnico para lograrlo. La dinámica y la mecánica clásicas, eran las explicaciones válidas y objetivas para el mundo existente. Las leyes de la física expresaban, entonces, un conocimiento ideal, objetivo y completo. Hecho y valor se convirtieron en dos cosas distintas. Lo verdadero, lo bello y lo bueno se desarticularon. Lo que no estaba respaldado por la ciencia, eran especulaciones poco dignas de crédito, habladurías esotéricas y verdades discutibles, ideologizadas y subjetivas. Con la modernidad, de la mano explicativa de la física, el sistema newtoniano cartesiano constituyó un sistema mundo.¹³

Durante casi dos siglos la ciencia fue la reina de la sabiduría. Pascal, sabio francés, conocedor profundo de las leyes de la física newtoniana, llegó al extremo de pensar que no necesitaba la “variable” de Dios para explicar el mundo y que con solamente conocer todos los elementos causales se podría explicar y determinar, sin dificultades, el futuro y la posibilidad de retrodecir el pasado. Leibniz, también pensaba que con esta metodología de la ciencia se podría leer de manera completa el pasado y futuro del universo. El mundo era concebido como lineal, determinista, reversible, objetivo, cuantitativo, simple. La física mecánica era el modelo a seguir y la que proporcionaba la completa inteligibilidad de la naturaleza,¹⁴ y con ella, la idea de manipulación, dominio, cálculo, control y utilidad.

No obstante el notable éxito de la mecánica, desde la física del calor se venía aportando elementos que ponían en duda las certidumbres de la física y sus leyes. Los conceptos de la evolución pregonados por Darwin, también generaban enfoques diferentes a los postulados de la física newtoniana.

Posteriormente, la mecánica cuántica y la teoría de la relatividad le asestarían un fuerte

golpe a la seguridad de la ciencia al poner en tela de juicio valores fundamentales. El principio de incertidumbre o de indeterminación, planteado por Heisenberg, estableció que era imposible determinar con exactitud la posición y la cantidad de movimiento de una partícula, por lo que la certeza no sería un valor *sine qua non* de la ciencia. Además, la condición que el observador tenía que estar separado de lo observado, no era un prerequisite para garantizar la neutralidad científica y objetiva, puesto que el observador incidía sobre lo observado y modificaba su naturaleza. El sujeto y el objeto estaban íntimamente unidos, de tal

forma que el observador no era independiente del acontecimiento. El universo no se podría manipular sin alterarlo al mismo tiempo.¹⁵ Las nuevas leyes de la física expresarían posibilidades y no certidumbres y las probabilidades describirían la función de onda, pero no trayectorias. La incertidumbre, entonces, se había ido colando por entre las fisuras abiertas en las murallas defensivas de la física. Pero la manera positivista de entender el mundo no se resignó a modificar su exacta mirada, pese a las evidencias en contra que aportaban la genética, la termodinámica, la física cuántica y la relatividad.¹⁶

Al articularse el positivismo científico con la cultura occidental, el ciudadano común y corriente aprendió a pensar con el enfoque que enseñaba la ciencia. Si otros saberes ponían en duda algunos fundamentos de la física clásica, ese no fue problema para el público en general, quien yuxtapuso esas teorías con la ciencia y continuó campante.

La certeza era la medida de la ciencia, por



eso para algunos físicos de gran renombre, aceptar la incertidumbre siempre fue un obstáculo mental. “*Dios no juega a los dados*” expresó Einstein, como una sentencia contra el azar y la incertidumbre. Para Einstein el azar era la información faltante, de tal manera que al determinismo sólo le faltaría tiempo y datos para expulsar a la intrusa incertidumbre de la ciencia. Por eso la mecánica cuántica seguía creyendo en la simetría temporal entre pasado y futuro, por lo tanto, se aferraba a la concepción dominante de la ciencia, lineal y determinista.¹⁷ El astrofísico Stephen Hawking, orgulloso de ser un positivista,¹⁸ en su conocido texto “Breve historia del Tiempo”, considera que el final de la aventura del co-



nocimiento, expresada en la física, estaría próximo, en la medida que conocamos más de las causas y nos aproximemos a las consecuencias, descifrando así *el pensamiento de Dios*. Una forma actual de dar vida al diablillo invisible que imaginó Maxwell, capaz de describir las trayectorias de las moléculas para predecir el futuro, y similar al demonio imaginario, descrito por La Place para avizorar con certeza el porvenir.¹⁹

No obstante la incredulidad de Einstein, otros brillantes investigadores seguían aportando descubrimientos y teorías que ponían en tela de juicio los principios de la física y con ello, la certeza de la ciencia. ¿Cómo vivir entre una verdad ampliamente difundida y aceptada (el newtonianismo) y otra que emergía poco a poco, pero que pretendía derrumbar todo lo existente? Como si se hubiese establecido un pacto en la mente de los ciudadanos, se aceptó que en los puntos extremos de la realidad, tanto en el mundo microscópico, como en el de las grandes distancias de la astrofísica, go-

bernaría como explicación, la física cuántica y la relatividad. En la zona del medio, en el mundo que palpamos con nuestros sentidos, gobernaría la física de Newton y Descartes. No obstante el pacto imaginario en los ciudadanos, en el campo de la ciencia esta tregua no fue aceptada, tanto que el premio Nobel de Física Murray Gell-Mann, considera que la mecánica cuántica no es una mera teoría para lo infinitamente pequeño o lo infinitamente grande y distante, sino el marco explicativo en el que debería insertarse toda la teoría física contemporánea.²⁰

Durante los últimos treinta años han emergido conocimientos y saberes que han ido vertebrando una nueva ciencia que posibilita expresar la creatividad humana en toda su dimensión sin limitarla a situaciones simplificadas e idealizadas. Los que han gestado esta nueva ciencia, consideran el futuro como intrínsecamente indeterminado, que el equilibrio es una excepción y que la inmensa mayoría de los fenómenos materiales se alejan de él. Consideran que la *entropía* no es el final del camino sino que desde el caos se puede generar orden, demostrando la posibilidad creativa de la entropía. Han demostrado que la *autoorganización* es el proceso esencial del comportamiento de toda la materia y de la vida. Que las asimetrías temporales y la *flecha del tiempo* caracterizan el comportamiento de la materia y no, como pensaba la física newtoniana, la reversibilidad. Para la nueva ciencia, la *incertidumbre* es lo fundamental epistemológicamente, todo lo contrario a la búsqueda de certeza, simplicidad y determinismo de la ciencia clásica. Además, asegura que el mundo es complejo y que así se expresa la dialéctica de la naturaleza; que la teoría cartesiana newtoniana permite explicar algunos fenómenos, pero no la gran mayoría. La propuesta académica y epistemológica de la inclusión, que es más completa que la newtoniana, sin llegar nunca a la completitud, es la nueva ciencia de la complejidad.²¹ Otros la denominan la dinámica de lo no lineal.²²

Las dos culturas

El 7 de marzo de 1959, Charles Percy Snow, escritor, científico y político británico, prácticamente protocolizó, reconociendo la fractura descrita en el saber, que en el mundo del conocimiento existen dos grupos polarmente antitéticos, entre los que existe una ruptura en las comunicaciones y que dificultan los procesos de desarrollo social de la humanidad. Se refería a la ciencia y a las humanidades. El título que le dio a su disertación y con el que posteriormente se publicó, fue *Las dos culturas y un segundo enfoque*.²³ En el mundo académico se enraizó la idea de la existencia de dos culturas, para describir el enfrentamiento entre dos puntos de vista de la ciencia.

Durante la edad media, la escolástica y la inquisición reinaban como la manera de organizar y administrar el conocimiento. Casi sacrílegamente, la ciencia pretendió explicar de manera completamente distinta el mundo. Una de sus tareas fundamentales fue, pertrechada con el método experimental, dar explicaciones medibles, comprobables, reproducibles. El newtonianismo, epítome de la ciencia, cuyas explicaciones se aplicaron exitosamente en muchos campos, se convirtió en el camino seguro para la verdad y la certeza. Lo demás era especulación, subjetivismo, metafísica, o brujería. Así, se constituyeron dos puntos de vista diametralmente opuestos.

Según Snow, a un lado, triunfante, quedó la *ciencia* (la física, la química, las matemáticas, la medicina, etc.), por el otro, derrotada, la teología, la filosofía y la literatura, en fin, las *humanidades*. Este rompimiento no fue pacífico sino traumático y conflictivo. Los debates fueron acalorados y encarnizados. El filósofo Immanuel Kant, desde el lado de las humanidades contribuyó con su crítica a la separación de la ciencia y la verdad. Él identificaba el objeto científico en general con el objeto newtoniano y reconocía que

toda oposición al mecanicismo era una oposición a la ciencia misma, además, aceptaba como verídica y completa la descripción que producía la dinámica. Kant tenía claro que el mundo que estudia la ciencia, no es el de la verdad, puesto que el mundo accesible al conocimiento positivo, no era más que el mundo de los fenómenos. La filosofía crítica kantiana, definida por él como trascendental, no concernía a los objetos de la experiencia, sino que necesitaba distinguir las sensaciones simples que se recibían y el modo del conocimiento del entendimiento. Al no tener a Dios como fuente de orden del mundo y responsable del conocimiento de ese orden, centra en el ser humano como el creador y responsable del orden de los fenómenos naturales. De tal manera que el conocimiento objetivo no será pasivo, sino el hombre constituiría sus objetos. El mundo de los fenómenos, sería estudiado de forma positiva por la ciencia. Todo lo contrario con el mundo verdadero que estudiaba la filosofía: la ética, la belleza, la libertad, que no serían objetos del conocimiento positivo, que serían noúmenos, no fenómenos. Un noúmeno sería algo agregado por nuestro pensar al fenómeno, siguiendo las leyes del pensamiento. Es decir, que como cosa en sí, un noúmeno sólo surge por obra de nuestro pensar, como producto de la actividad sintética de nuestro conocimiento, siendo ese el camino a la verdad.²⁴

No obstante el refinado y agudo esfuerzo de Kant de poner la verdad al lado de la filosofía y las humanidades, la ciencia continuó acumulando evidencias empíricas que la apuntalaron como la verdad, y la alejaron del saber filosófico. Las universidades, no todas hijas de la modernidad pero si la mayoría, se fundaron involucrando en su seno el debate entre las ciencias y las humanidades. Con el prestigio de la ciencia en crecimiento, se agruparon los saberes que enarbolaban lo exacto, disyuntivo y determinista, en lo que se denominaron *Ciencias duras*.²⁵ Al otro lado de la fractura, en las *Ciencias blandas*, se en-

contraron la filosofía, la literatura, las artes, la teología, tildadas de especulativas, subjetivas, divagantes y cualitativas. Sin embargo, estas separaciones no eran tajantes para todos los individuos de la ciencia, algunos asumían puntos intermedios y mixturas. Vale la pena recordar, que en los *Manuscritos de 1844*, Carlos Marx situaba en el centro mismo de la antropología al “hombre genérico”²⁶ y no oponía al hombre con la naturaleza, sino que concluía que el hombre era naturaleza. Además, reconocía que no existían ciencias duras y blandas, sino una sola ciencia.²⁷

Este enfrentamiento se ha venido radicalizando más. Serían dos formas de entender y de sentirse en el mundo, de construir tanto el saber y el conocimiento, como también sus propios métodos. Ambas se preciarían de ser completas y de excluir cualquier otra mirada. Serían dos culturas, como describió Snow, dos epistemologías distintas.

Dos epistemologías

Bachelard reconoce que a finales del siglo XIX todavía se creía “en el carácter empíricamente unificado de nuestro conocimiento de lo real.” Reconoce, también, hasta las filosofías más hostiles se reconciliaban ante esta conclusión. Explica que la ciencia del siglo anterior “se ofrecía como un conocimiento homogéneo, como la ciencia de nuestro propio mundo, en contacto con la experiencia cotidiana, organizada por una razón universal y estable, con la aprobación final de nuestro interés común.”²⁸ Esta imagen imponente de la ciencia como objetiva y progresiva fue investigada por el historiador de la ciencia Thomas Kuhn y comprendió que el proceso normal de la ciencia no estaba determinado por la aparición, refutación, constatación o comprobación de teorías, sino que existía una pléyade de conceptos, de valores, de percepciones y de prácticas que se comparten por los individuos que ejercen, enseñan y difunden la ciencia, conformando una visión específica de la rea-

lidad, que permite ordenar y organizar, tanto al saber y la comunidad como a la realidad misma, en torno a esta visión compartida. A este conjunto de saberes compartidos y aceptados, Kuhn lo denominó *paradigmas*.²⁹ “El paradigma científico -según este autor- está constituido por los supuestos teóricos generales, leyes y técnicas de aplicación que adoptan los miembros de una comunidad o rama de la ciencia, que a su vez justifican y dan credibilidad a sus inventos y descubrimientos que al final también justifican y mantienen los supuestos teóricos que les dieron origen”. Los paradigmas, entonces, son como lentes teóricas, como espejuelos o gafas que los científicos se ponen para resolver los enigmas que les presenta la realidad. Es a través de esta óptica que los científicos son formados y habituados a ver, y desde esta misma mirada se enseña a la sociedad a ver el mundo y su realidad. El principal elemento del paradigma es la teoría. Con este paradigma, la ciencia construye unos recursos intelectuales muy importantes como son los *modelos*. Estos representan imágenes de cómo consideran los científicos que las cosas funcionan en la naturaleza.³⁰ Lo que pueda ser incluido dentro del modelo será válido. Lo que no, será considerado como falso. Es decir, un paradigma incluye como también excluye. Es por lo tanto posible, que después de años de trabajo, se descubra, gracias a un nuevo paradigma, que la realidad observada es otra realidad. Un paradigma, entonces, permite a los científicos, ver cosas nuevas y diferentes al mirar con instrumentos conocidos lugares que ya había mirado antes. Con el antiguo paradigma un científico no ve que no ve, simplemente no ve, pero él no es conciente de ello. “Un nuevo paradigma no se construye a partir del paradigma que reemplaza, sino que adopta un rumbo totalmente nuevo. Se pierde tanto conocimiento con el viejo paradigma como el que se gana con el nuevo. Los científicos cuánticos ya no saben lo que los científicos medievales sabían sobre el universo. En cambio, “conocemos” un universo *diferente*”³¹

Los *Principia* de Newton se consideraron el aporte teórico del paradigma científico que se asumió como el criterio de verdad. Con refinamientos ulteriores, los planteamientos de Newton y Descartes, se erigieron como la manera de mirar y entender el mundo, como el paradigma de la ciencia. Este paradigma, que se ha hecho dominante, que guía a la física, a las matemáticas, a la biología, a la química, a la medicina, a y las ingenierías, es decir, a las disciplinas que se agrupan en las *ciencias naturales*, porque su objeto de estudio son los fenómenos que ocurren en la naturaleza, les hace sentir y creer que sus



métodos positivistas le aportan certidumbre, exactitud, credibilidad, confianza y seguridad. Además, que sus generalizaciones les permitirían establecer las leyes de la naturaleza. Estas disciplinas han sido agrupadas en lo que los estudiosos de la ciencia han denominado la *epistemología nomotética*.

Si bien se acepta que el paradigma cartesiano avalado por Einstein y otros científicos cuánticos, es el que predomina en la ciencia, otros caminos se vienen abriendo y otras visiones se construyen para intentar ampliar horizontes y obtener miradas más abarcadoras, aunque se

acepta de antemano que no serán omniabarcadoras ni completas. Desde las humanidades se pretende demostrar la crisis del paradigma vigente en la ciencia newtoniana positivista y construir otros paradigmas. A estas disciplinas de las humanidades se les ha reagrupado en la que denominan la *epistemología ideográfica*, que pone el acento en la particularidad, manifiesta la utilidad limitada de las generalizaciones y la inseparabilidad del sujeto con el objeto en el proceso cognoscente, relativiza sin llegar a extremos la búsqueda de exactitud, el peso de lo cuantitativo y el valor de los esquemas en el proceso de lo social y de lo vivo.³²

El recelo entre estas dos epistemologías las ha hecho sentirse mutuamente excluyentes y sin ningún puente comunicante. Si bien es cierto que las distancias y las barreras poco a poco se han obviado, todavía subsisten bajo enfoques cuantitativos para la primera y cualitativos para la segunda.

Las ciencias sociales

Si bien es cierto que el concepto “ciencias sociales” es impreciso porque abarcaba un área indeterminada de cuestiones intelectuales, paulatinamente se ha decantado con un significado más o menos específico en el discurso académico intelectual. Las ciencias sociales se institucionalizaron, bajo el predominio cultural de las ciencias newtonianas, a finales del siglo XIX. Enfrentadas al dilema epistemológico de “las dos culturas”, asumieron este debate como una disputa metodológica. Y mediante un proceso arduo se labraron un espacio, un lugar propio en una cultura escindida entre las humanidades y las ciencias naturales. Sin embargo no fueron capaces de tejer un piso epistemológico propio y diferenciado, y fueron arrastradas por los ardores y las pasiones del enfrentamiento entre las dos culturas

Desde mediados del siglo XVIII, las ciencias sociales luchaban por obtener un reconoci-

miento en el mundo académico. Fueron seis las protodisciplinas que lograron ganarse la autonomía intelectual y académica: la historia, la economía, la ciencia política, la sociología, la antropología y los estudios orientales.³³

Después de la Segunda Guerra Mundial, en las ciencias sociales, saber que se había acomodado entre las ciencias naturales y las humanidades, se hace evidente un proceso de “disciplinarización.” Esto presionó a que las ciencias sociales trataran de *definirse* por alguna de las dos culturas. El trío conformado por la economía, la ciencia política y la sociología, en sus expresiones académicas



más significativas, optó por los métodos cuantitativos de investigación, apoyados por el paradigma determinista y predictivo para entender el universo de lo social. Su pretensión sería identificar en lo social, leyes de carácter y alcance universal, de la misma manera como se investigaban en la física o las matemáticas. Dicho en otras palabras, asumieron la cosmovisión nomotética como sustrato epistemológico, como paradigma científico.

La historia, la antropología y los estudios orientales se alinearon desde el paradigma que avalaba la crítica ideográfica. Para el humanismo la densidad de lo social no admite las visiones simplistas y lineales. Las generalizaciones de la ciencia nomotética niegan las particularidades de los procesos sociales e invisibilizan las singularidades que le son características. Por eso buscaron un paradigma explicativo de lo social alejado del positivismo.³⁴

No todos los economistas, sociólogos ni historiadores individualmente, se aplica-

ron a los postulados nomotéticos, pero el comportamiento académico disciplinar, en general, sí lo hizo. De igual manera ocurrió con los intelectuales que se alinearon con los postulados del paradigma ideográfico, algunos prefirieron lo nomotético, pero la generalidad no.

De las ciencias sociales se esperaba que superaran esta mirada dicotómica, fruto de la mentalidad judeocristiana, vigente con mayor fuerza desde la modernidad, que todo lo entiende como pares antagónicos: cielo-infierno; pecado-virtud; verdad-mentira; objetivo-subjetivo; mente-cuerpo; nomotético-ideográfico. Pero las ciencias sociales en lugar de trabajar por la construcción de un estatuto epistemológico que permitiera superar estas falsas disyuntivas, optó por plegarse a una u otra de las propuestas antagónicas preestablecidas.

La crisis de las ciencias sociales

Con mayor fuerza que antes, durante la década del 90 se arrecian las críticas sobre las ciencias sociales. Desde su postura determinista, sus propuestas no ofrecen salidas viables a los conflictos crecientes. Sus abstracciones teóricas parecen no tocar tierra para convertirse en herramientas políticas para los actores sociales de los conflictos. Sus predicciones no parecen ser elementos de juicio para solución de los problemas de la sociedad, sino que aparentan ser conniventes con los actores generadores de estos problemas. Por su tecnicismo y abstraccionismo son acusadas de deshumanizantes, que describen la sociedad pero desdibujan lo humano.³⁵ Además, sus reduccionismos epistemológicos son cada día más evidentes.³⁶ Quizás uno de los malestares más graves de las ciencias sociales, según lo afirma el secretario ejecutivo del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales -CLACSO-, Atilio Borón, es que existe un “malestar en la teoría y con la teoría” expresado en un fastidio, en un desprecio de muchos científicos sociales por la teoría sobre la sociedad. Estaríamos ante una época

antiteórica, que se haría evidente en cinco aspectos resaltados por Borón: a) crisis de las ciencias sociales en la universidad, b) papel creciente de las instituciones no académicas (Banco Mundial, Fondo Monetario Internacional y gobiernos locales) en la elaboración de las agendas de investigación en Ciencias Sociales, lo que dificultaría procesos de autonomía y pertinencia investigativa; c) lastre antiteórico del saber convencional, que no ve con buenos ojos el pensamiento crítico y premia el conformismo; d) el enfoque practicista que deteriora la reflexión crítica académica, y e) la poca financiación para la investigación académica en Ciencias Sociales.³⁷

Además de lo expresado, la proliferación de sectas religiosas, grupos diabólicos y esotéricos; de ofertas públicas de hechizos y productos mágicos; de cábalas, runas y cartas astrales, así como la irrupción de conocimientos subyugados (saberes populares, tradicionales o alternativos) reflejan una incredulidad creciente sobre los postulados de la ciencia, sobre la credibilidad de las verdades establecidas por ella, sobre las posibilidades reales que ofrece hacia futuro y sobre su responsabilidad humanista.

Alternativas de solución

La preocupación por la crisis de la ciencia ha tocado, no sólo a las ciencias sociales, sino a todo el andamiaje científico en general. Es por eso que la reflexión crítica ha sido fecunda y sobre todo, profundamente seria. Esta propuesta crítica ha nacido desde los dos ámbitos en que han dividido a la ciencia y que proponen reunificarla, fortalecerla y darle un estatuto epistemológico que supere las diferencias sin negarlas, que adopte una *Aufhebung* de la antinomia ideográfico-nomotética.³⁸ Sin pretender agotar el universo académico, los nuevos saberes emergentes describen, por lo menos, cuatro direcciones de ruptura y de encuentro: la bioética global o la ecología profunda, la epistemología

hermenéutica de segundo orden, los estudios culturales y la Complejidad.

La complejidad

Desde las ciencias naturales y desde las matemáticas se propone la *ciencia de la complejidad* como una oportunidad reunificadora que permita una *nueva alianza*³⁹ entre la ciencia y la filosofía, entre el saber nomotético y el ideográfico, pero no con un criterio ecléctico ni de simple yuxtaposición de elementos teóricos y académicos.

Desde la segunda mitad del siglo XX, partiendo principalmente de las ciencias naturales se vienen discutiendo unas ideas, que no son nuevas, pero que no habían obtenido impacto académico sino hasta hace unas tres décadas. Con estas ideas académicas se hace referencia a la Termodinámica de los procesos irreversibles; a la Biología evolutiva de poblaciones; la Embriogénesis; la autopoiesis;⁴⁰ la Neurociencia; la Cibernética y la Teoría de la Información; las “nuevas” matemáticas, como la teoría de los fractales, las matemáticas no lineales, la lógica difusa;⁴¹ la teoría de las catástrofes de René Thom; la teoría del caos; la teoría de sistemas; el constructivismo radical; etc.⁴² Todas ellas, mas otras, han aportado a construir lo que hoy se conoce como un nuevo paradigma, las ciencias de la complejidad.⁴³

Las ciencias de la complejidad ponen en tela de juicio el paradigma clásico del newtonianismo de la ciencia moderna.⁴⁴ Asumen que la vida se auto-organizó y que emergió del mundo no vivo, y que lo vivo racional, como los seres humanos y la sociedad, se auto-organizó, emergiendo de lo vivo no racional. Esta óptica epistemológica de la complejidad permite la comprensión dialéctica materialista del mundo, es decir, un enfoque auto-organizante que nos enseña que orden y desorden son una pareja ontológica, al igual que equilibrio y desequilibrio, azar y

necesidad, determinismo e indeterminismo, incertidumbre y certeza, predictibilidad e impredecibilidad.⁴⁵ Un paradigma que sea capaz de dialogar e interactuar con lo real, que integre, religue y relacione; que rechace lo unidimensional y reduccionista aspirando a conocimientos multidimensionales que articulen dominios disciplinarios disgregados, que distinga lazos pero no aísle. En fin, la complejidad es una aspiración a un saber no parcelado, no reduccionista, reconociendo lo inacabado e incompleto de todo conocimiento, porque la omnisciencia no es posible, como diría Adorno, la totalidad es la no verdad.⁴⁶

La bioética global

En 1970 el oncólogo norteamericano Van Rensselaert Potte planteó un nuevo tipo de reflexión sobre la ciencia: La bioética. No obstante a existir diversas variaciones de la bioética, todas parten de la búsqueda de construir una racionalidad no clásica. Potte se formuló una pregunta filosófica de profundo calado: ¿hacia dónde nos conduce el progreso material del conocimiento que no está acompañado de la sabiduría necesaria para manejarlo? Lo que busca es una reformulación del objeto de la ciencia al unir en su reflexión conocimiento y ética.

Potte y sus seguidores “nos presentan la Bioética Global como una ética ambiental que rompe con el ideal clásico de objetividad, plantea una reformulación del objeto de la ciencia que incluye lo valorativo en la composición del conocimiento, y presenta una alternativa de construcción del conocimiento que supera la dicotomía del conocimiento científico y la vida cotidiana”.⁴⁷

En 1973, el filósofo noruego Arne Naess complementa la propuesta de Potter con sus conceptos sobre ecología profunda o de ambientalismo crítico.

Este nuevo paradigma entonces, es una visión

holística del mundo, que lo vería como un todo integrado y no como una discontinua colección de partes. Reconocería la interdependencia fundamental entre todos los fenómenos, además del hecho de que, ya sea como individuos o como sociedades, están inmersos y dependen de los procesos de la naturaleza. La ecología profunda o Bioética Global no separa a los humanos de su entorno natural. Ve al mundo como una red de fenómenos interconectados e interdependientes. Todos los seres vivos son valiosos y los humanos son una mera hebra de la trama de la vida. Plantea profundos cuestionamientos sobre los propios fundamentos de la vida moderna, científica, industrial, desarrollista y materialista como visión del mundo y como manera de vivir. También se conocen, por lo menos, otras dos escuelas dentro de este paradigma: la ecología social y el ecofeminismo.⁴⁸

La epistemología hermenéutica de segundo orden

Esta nueva epistemología pone en cuestión los presupuestos cognitivos del ideal clásico de la modernidad. Parte de caracterizar que la modernidad estableció como *figura epistemológica clásica* la relación disyuntiva objeto-sujeto, como fundamento de las actividades cognitivas, como síntesis de la relación más general entre los seres humanos y el resto del mundo. Según esta propuesta, los seres humanos aprendieron a percibirse como “sujetos” de saber, en contraposición a



los “objetos” a conocer, únicamente a partir de los albores de la modernidad. Percepción escindida que caracterizaría la búsqueda de un “saber verdadero” y la manera como se entretendría la urdimbre del conocimiento, hasta nuestros días.

La hermenéutica, como empresa de interpretación, propone superar el rompimiento entre sujeto-objeto. No haciendo énfasis en el sujeto, como en la perspectiva gnoseológica, ni en el objeto, como en la perspectiva fenomenológica, sino lograr caracterizar y penetrar de manera adecuada la *circularidad hermenéutica* subjetividades-objetividades.⁴⁹

Los estudios culturales

Esta propuesta tiene origen en las disciplinas científicas de las humanidades, en la epistemología ideográfica. *Los estudios culturales emergen como una respuesta al proceso de disciplinarización (y disciplinamiento) del saber*, como un rechazo a los que detentaban el poder académico que se había fundado en la compartimentación del saber.⁵⁰ Contradice la idea dominante, transmitida de generación en generación, de la existencia de cánones estéticos, que reflejarían juicios válidos universales sobre los objetos culturales. Este nuevo paradigma no creería en la existencia de juicios estéticos universales, porque dependerían del contexto social en que se producirían, y cambiarían permanentemente según cambiaran las posiciones sociales y las luchas de poder a las que corresponderían.

Esta propuesta historizaría y relativizaría la cultura. Respondería al intento de visibilizar las demandas de muchos grupos sociales subordinados y excluidos. A la búsqueda de reconocimiento como sujeto-objeto de estudio de los grupos definidos como minorías (etnias, feministas, transgeneristas, homosexuales, gitanos, etc.), reivindicatorias del papel de lo cualitativo sin desconocer la importancia de lo cuantitativo; de lo particu-

lar reconociendo lo universal, además, de lo diverso y diferente en un mundo global.⁵¹

El futuro de las ciencias sociales.

Según Edgar Morin, todas las ciencias, todas las artes, esclarecen cada una, desde su ángulo, el hecho humano. Sin embargo, cuando se quiere establecer una visión global unificante, lo humano se pierde en una gran maraña de miradas parciales. Cree Morin que la causa de esta dificultad para alcanzar la visión sobre lo humano se deba a la *no convergencia* entre humanidades y ciencias naturales. Además, que la segmentación que las ciencias humanas le hacen a su estudio, impiden la percepción integral de lo humano, porque prima el reduccionismo y el principio de disyunción como obstáculos para pensar cabalmente lo humano.⁵²

Debe quedar claro, para pensar el futuro de las ciencias sociales, que lo humano sigue siendo un tema desconocido y elusivo, más por mala ciencia que por ignorancia. Se necesita, entonces, un pensamiento que una, que religue e intente reunir y organizar lo que nunca debió estudiarse por separado en lo humano: sus componentes biológicos, sociales, culturales, políticos, ambientales, individuales, síquicos, existenciales, etc. para recuperar lo humano y lo social.⁵³

Es urgente que las ciencias sociales reflexionen sobre la decadencia del paradigma newtoniano-cartesiano que ha guiado la ciencia y que le ha acarreado gran parte de la crisis de credibilidad y confianza por la que atraviesan. Es decir, examinar y debatir las premisas filosóficas y epistemológicas que las han guiado. Sin caer en dogmatismos excluyentes ni en relativismos diluyentes. Deben las ciencias sociales reconciliar la búsqueda de continuidades estructurales, con el cambio histórico permanente. Recuperar la mirada dialécticamente histórica sobre el devenir de la sociedad. Trabajar por la construcción de

un estatuto epistemológico que reunifique el abordaje del conocimiento, de la sociedad y la naturaleza, en toda su complejidad. Restituir el debate filosófico como herramienta del pensamiento crítico, y entender, como lo había previsto hace ya muchos años un personaje a quien algunos consideran pasado de moda, Carlos Marx en los “Manuscritos Filosóficos de 1844”, *las ciencias naturales llegarán a incluir la ciencia del hombre, lo mismo que la ciencia del hombre incluirá las ciencias naturales: habrá una sola ciencia*.⁵⁴ No debe existir una ciencia fragmentada ni a retazos. Se la debe entender integralmente, con su dimensión humana fundante, superando los dualismos que se consideraron insalvables entre hombre y naturaleza, entre materia y espíritu, entre mundo físico y el espiritual.⁵⁵ La reconquista de la libertad, el primado de la solidaridad y la apertura de sentido es el reto de las ciencias sociales en los tiempos por venir.⁵⁶ Estas ciencias, entonces, deben abrir espacios epistemológicos y paradigmáticos para buscar nuevos caminos, pues los senderos conocidos la condujeron a la crisis en la que se debate.

Notas

1. Borón A., Atilio. *¿Una teoría social para el siglo XXI?* En “Separata Aquelarre” Centro Cultural Universidad del Tolima. Ibagué. 2007. Pp. 3
2. Borón A., Atilio. Prólogo al *Manual de metodología*. CLACSO. Buenos Aires. Pp. 13 - 17
3. Diario Oficial. *Decreto ley 1321 de 1998*. No 43.340, Julio de 1998. Bogotá.
4. Angarita, Agustín R. *Universidad, pensamiento único y la utopía de construir opinión pública*. En Revista Aquelarre. Centro Cultural Universidad del Tolima. Ibagué. No 6, octubre de 2004. Pp. 89 - 98
5. Wallerstein, Immanuel. “A favor de la ciencia, en contra del cientificismo”. En *Las incertidumbres del saber*. Gedisa editorial. Barcelona. 2005. Pp. 15 - 21
6. Angarita A, Herrera, E y Yepes, F. “Modelo teórico metodológico de participación comunitaria y estudios de nuevos movimientos sociales”.

- En *Planificación y manejo ambiental de cuencas hidrográficas*. ICFES – Forambiente. Ibagué. 1997. Pp. 37 - 56
7. Berman, Morris. *El reencantamiento del mundo*. Editorial Cuatro Vientos. Santiago de Chile. 1987. Pp. 15-130
 8. Serna Arango, Julián. *Teoría del recorte del mundo en occidente*. Pereira. 1994. Pp. 3-4
 9. Ballesteros, José. *Posmodernidad: decadencia o resistencia*. Editorial Tecnos. Madrid. 1990. Pp. 17-24
 10. Briggs, John. y Peat, David F. *Espejo y reflejo: del caos al orden*. Gedisa editorial. Barcelona. 1994. Pp. 19-29
 11. D’Espagnat, Bernard. *En busca de lo real*. Alianza editorial. Madrid. 1983. Pp. 13 - 41
 12. Hayles, N. Katherine. *La evolución del caos*. Gedisa editorial. Barcelona. 2000. Pp. 19-153
 13. Briggs, John P. y Peat, David F. *A través del maravilloso espejo del universo*. Gedisa editorial. Barcelona 1996. Pp. 19-39
 14. Prigogine, Ilya. *El fin de las certidumbres*. Taurus Santillana editorial. Madrid. 1997. Pp. 7-13
 15. Sarmiento Anzola, Libardo. *Ciencias sociales y humanas, entre el statu quo y lo antisistémico*. En “Aquelarre”. Revista del Centro Cultural de la Universidad del Tolima. No 11. Ibagué. Primer semestre de 2007. Pp. 76.
 16. Morin, Edgar. *El método I. La naturaleza de la naturaleza*. Cátedra. Barcelona. 1998. Pp. 49-109
 17. Prigogine Ilya y Stengers, I. *Entre el tiempo y al eternidad*. Alianza editorial. Madrid. 1990. Pp. 9 - 20
 18. Hawkins, Stephen y Penrose, Roger. *La naturaleza del espacio y el tiempo*. En revista “Investigación y Ciencia”. Barcelona. No 240, septiembre de 1996. Pp. 48 -53
 19. Laslo, Ervin. *La gran bifurcación*. Gedisa editorial. Barcelona. 1993. Pp. 49-57
 20. Gell-Mann, Murray. *El Quark y el jaguar*. Tusquets editores. Barcelona. 1998.
 21. Prigogine, Ilya. *Ibid*. Pp. 9-59
 22. Capra, Fritjof. *Las conexiones ocultas*. Editorial Anagrama. Barcelona. 2003. Pp. 103
 23. Snow, C.P. *Las dos culturas y un segundo enfoque*. Alianza editorial. Madrid. 1987. Pp. 14-24
 24. Prigogine, Ilya. *Ibid*. Pp. 9-59

25. Sautu, Ruth et al. *Manual de metodología*. CLACSO. Buenos Aires. 2005. Pp. 23.
26. Markus, Giorgy. *Marxismo y "Antropología"*. Editorial Grijalbo. México. 1985.
27. Morin, Edgar. *El paradigma perdido*. Editorial Kairós. Barcelona. 1974. Pp. 9
28. Bachelard, Gastón. *Epistemología*. Editorial Anagrama. Barcelona. 1973. Pp 13
29. Kuhn, Thomas. *Qué son las revoluciones científicas*. Altaya. Barcelona. 1987.
30. Briggs, John P. y Peat, David F. *A través del maravilloso espejo del universo*. Gedisa editorial. Barcelona 1996. Pp. 26-36
31. *Ibíd.*
32. Wallerstein, Immanuel. "El fin de las certidumbres en las ciencias sociales". En *Las incertidumbres del saber*. Gedisa editorial. Barcelona. 2005. Pp. 37-54
33. *Ibíd.*
34. *Ibíd.*
35. Angarita, Agustín. *¿Cómo entendemos lo humano?* Especialización en derechos humanos. Universidad del Tolima. Ibagué. 2007
36. Guadarrama G., Pablo. *Los reduccionismos epistemológicos en las ciencias sociales*. En "Aquelarre". Revista del Centro Cultural de la Universidad del Tolima. No 11. Ibagué. Primer semestre de 2007. Pp. 83 -101.
37. Borón A., Atilio. *¿Una teoría social para el siglo XXI?* En "Separata Aquelarre" Centro Cultural Universidad del Tolima. Ibagué. 2007. Pp. 3 - 4
38. Wallerstein, Immanuel. "La historia en busca de la ciencia". En *Las incertidumbres del saber*. Gedisa editorial. Barcelona. 2005. Pp. 102
39. Prigogine, Ilya y Stengers, Isabelle. *La nueva alianza. Metamorfosis de la ciencia*. Alianza Editorial. 1990. 360 páginas.
40. Maturana R, Humberto y Varela G., Francisco. *El árbol del conocimiento*. Editorial Universitaria. 7ª edición. Santiago de Chile. 1990. pp. 85 - 87
41. Angarita, Agustín. *Ibíd.*
42. Capra, Fritjof. *La trama de la vida*. Anagrama. Barcelona. 2000. Pp.15-16
43. Morin, Edgar. *Introducción al pensamiento complejo*. Gedisa editorial. Barcelona. 1990.
44. Wagensberg, Jorge. *Ideas sobre la complejidad del mundo*. Editorial Tusquets. Barcelona. 1989
45. Sotolongo, Pedro Luis y Delgado, Carlos Jesús. *La revolución contemporánea del saber y la complejidad social*. CLACSO. Buenos Aires. 2006. Pp. 59
46. Grinberg, Miguel. *Edgar Morin y el pensamiento complejo*. Campo de ideas. Madrid. 2002. Pp. 7 - 35
47. Sotolongo, *Ibíd.* Pp. 40
48. Capra, *Ibíd.* Pp. 28-30
49. *Ibíd.* Pp. 51
50. Reguillo, Rosana. *Los estudios culturales. El mapa incómodo de un relato inconcluso*. En "Aula Abierta. Lecciones básicas. www.portalcomunicación.com/esp/pdf. Pp. 3
51. Wallerstein, I. "De la sociología a la ciencia social histórica: obstáculos y perspectivas" En *Las incertidumbres del saber*. Gedisa editorial. Barcelona. 2005. Pp.135
52. Morin, Edgar. "La humanidad de la humanidad" En *El Método V*. Ediciones Cátedra. Madrid. 2003. Pp. 15-23
53. Guadarrama G. Pablo. *Ibíd.*
54. Cornú, Augusto. *Carlos Marx - Federico Engels*. Editorial de Ciencias Sociales. La Habana. 1976. Tomo 3. Pp. 246
55. Wallerstein, I. "La antropología, la sociología y otras disciplinas dudosas". En *Las incertidumbres del saber*. Gedisa editorial. Barcelona. 2005. Pp.154
56. Serna Arango, Julián. *Ibíd.*





Edilberto Calderón

Elementos para una interpretación de Utopía

Una perspectiva desde la filosofía política y las políticas públicas

Alexander Martínez Rivillas*

En la historia escolar contemporánea sobre Tomas Moro suele leerse:

“More was an English lawyer, scholar, writer, MP and chancellor in the reign of Henry VIII, who was executed for refusing to recognise the break with Rome” (BBC, 2008).

Y en efecto, Tomas Moro es conocido popularmente como el canciller del Rey Enrique VIII, que fue ejecutado por rehusarse a reconocer la ruptura con la Iglesia de Roma. Pero las consecuencias políticas y morales de sus obras en la historia del mundo moderno son poco conocidas por el público en general. De hecho, la opinión general refiere Utopía como su obra más importante, y en especial, mediante sus lecturas escolares, se ha considerado como un género literario de estatura mayor en la literatura universal. No obstante, los estudios y valoraciones al momento mismo de ver la luz en 1516, en su edición en latín, y luego, en su primera versión popular de 1551, gracias a la edición inglesa de Robinson, y las subsiguientes hermenéuticas que hasta hoy no dejan de producirse, la convierten en su obra más influyente.

La Objeción de Conciencia

Pero antes de revisar las consecuencias de Utopía en el sustrato de la historia del pensamiento político y económico contempo-



ráneo, hagamos una breve presentación de los distintos significados del episodio de su vida en el cual prefirió la pena de muerte a contrariar sus propias convicciones. Moro, al no reconocer la ruptura con Roma, se vio compelido a enfrentar la muerte por orden del Rey. Pero, ¿en qué términos habría de justificar tal decisión?, en una carta a su hija Margaret del 3 de junio de 1535, escribe:

“Whereto I answered that since in this case a man is not by a law of one realm so bound in his conscience, where there is a law of the whole corps of Christendom to the contrary in matter

* Ingeniero Catastral y Filósofo. Docente Universidad Distrital. www.alexandermartinezrivillas.blogspot.com

touching belief, as he is by a law of the whole corps though there hap to be made in some place a local law to the contrary, the reasonableness or the unreasonableness in binding a man to precise answer, standeth not in the respect or difference between beheading and burning, but because of the difference in charge of conscience, the difference standeth between beheading and hell” (More, Letter # 64).

La respuesta incorrecta, la no aceptación de una nueva jerarquía religiosa, no residió para Moro en la observancia de la ley del reino, sino en una sujeción a una decisión de conciencia, cuya deslealtad consigo mismo no habría de ponerlo entre la decapitación y la hoguera, sino entre la decapitación y el infierno, o mejor, entre la ley terrena y la ley de Dios. La famosa objeción de conciencia de Moro, apelando a profundas convicciones religiosas, es el paradigma de una decisión autodeterminada, que con o sin miramientos religiosos, debe ser protegida por cualquier orden social. Y en efecto, es este acto “heroico” el que posteriormente se interpretó como un significativo acto de conciencia que habría de fundamentar los derechos individuales de la naciente comunidad inglesa. Sin embargo, hay autores que, además de identificar el carácter moderno de la autodeterminación del hombre en la vida de Moro, también lo juzgan como una suerte de suicidio, o acto voluntario que apela al juicio personal antes que a juicios heteronómicos; en este sentido escribe Cholbi:

“The rediscovery of numerous texts of classical antiquity was one of the spurs of the Renaissance, but for the most part, Renaissance intellectuals generally affirmed the Church’s opposition to suicide and were not sympathetic to the more permissive attitudes toward suicide found among the ancient pagans. Two intriguing sixteenth century exceptions were Thomas More and Michel de Montaigne. In his *Utopia*, More appears to recommend voluntary suicide for those suffering from painful and incurable diseases, though the satirical and fantastical tone of that work makes



it doubtful that More supported this proposal in reality. In his *Essais*, Montaigne relates several anecdotes of individuals taking their own lives and intersperses these anecdotes with quotations from Roman writers praising suicide. While his general skepticism prevented Montaigne from staking out a firm moral position on suicide, he gives only a nod to the orthodox Christian position and conceptualizes the issue not in traditional theological terms but as a matter of personal judgment or conscience (Ferngren 1989, 160–161)” (Cholbi, 2008).

Es claro que Moro accedió, como fundador del humanismo inglés, a toda la tradición filosófica griega y romana, conociendo las motivaciones que en el estoicismo y epicureísmo se blandían frente al “desvanecimiento voluntario de la vida”. Pero que la pena de muerte de Moro sea considerada como suicidio no es fácil de comprender, ni menos su asociación con el suicidio de cuño epicúreo. Al contrario de lo que escribe Cholbi, Moro no concibió jamás el suicidio a pesar de todas las condiciones adversas que le rodearon, pues el acto de acabar con la propia vida no es un acto que se pueda transferir de la conciencia del victimado al verdugo. Su elección de no

dar la “respuesta correcta” es un acto de conciencia que le acarrea, por manos ajenas, su propia muerte. El suicidio como hecho motivado por la convicción o por cualquier trastorno no requiere del juicio externo de nadie, excepto en algunas situaciones inducidas por un secuestro intolerable, por ejemplo. Moro no constituye ninguna de estas situaciones, y en efecto su muerte constituye una ejecución de una pena en el marco de la ley del “poder soberano”, y una ejecución injusta en el marco del Estado de derecho de hoy. Ahora bien, como cristiano, también pudo haber resuelto la paradoja de morir o por la “ley de Dios” o por la “ley terrena”. Pero tal interpretación no se ajusta a los hechos, pues Moro obtiene la muerte en virtud de la ley terrena por sujeción a la ley de Dios y sus convicciones conexas. Si se afirma que la causa de la muerte es su convicción o la ley de Dios se está apelando a una noción de causa indirecta, absolutamente errada, pues, sin un orden penal que liquidara la pena capital por sus convicciones, Moro no habría muerto, esto es, la causa directa de su muerte fue el marco punitivo vigente en el que vivía y que irónicamente ayudó a administrar con eficiencia.

No obstante lo anterior, Moro tomó una decisión que obedeció a una ponderación de dos criterios: sus convicciones de razón y sus convicciones religiosas, esto es, un criterio reforzó al otro para dirimir su disyuntiva. La razón reveló la escogencia de un derecho individual que restituyó en virtud del *autonomismo humanista* ciceriano, estoico y epicúreo (Wegemer, 1990), y la religión le reveló el camino de una interioridad cristiana que no sólo condena por los actos sino por las convicciones, lo que es consecuente con el psicologismo agustiniano, que debió conocer profundamente.

Pero las raíces del autonomismo humanista de Moro fueron mucho más profundas de lo que se cree inicialmente. Dada su relación con el humanismo italiano y holandés, Moro no

sólo accedió a las obras del platonismo renacentista italiano, sino a las obras contemporáneas de Pico della Mirandola, y de Erasmo, con quien sostuvo una relación personal. En el caso de Pico, Moro escribe *The Life of John Picus*, cuyo influjo le puso en vínculo directo con la mejor tradición filosófica rescatada en Italia, y que seguramente le nutrió con las 900 tesis filosóficas de Pico, fundacionales, entre otras, del humanismo europeo. Al respecto dice Copenhaver:

“Zoroaster, Hermes Trismegistus, Orpheus, Pythagoras and other ancient theologians are among the authorities from whom Pico derives his 900 theses, but so are Aquinas, Albertus and other scholastics, Averroes, Avicenna and other Muslims as well as Plato, Aristotle, Plotinus, Proclus and the Greek commentators. The Conclusions are, among other things, an egregious advertisement of Pico’s learning in a catalog of philosophical propositions which are often challenging to orthodoxy and sometimes paradoxical—a word that Pico himself used to describe some of his propositions, whose ancestors were the quodlibetal theses debated in medieval universities. He ascribed only the last group of about 500 to himself, attaching the first set of roughly 400 to ancient and medieval authorities, among whom were the Cabalists—by far the least familiar to Pico’s contemporaries” (Copenhaver, 2008).

La filosofía oriental, los ritos pitagóricos, el fisicalismo griego, el humanismo latino, el autonomismo epicúreo y estoico, el secularismo latino de Lucrecio, entre otros, estuvieron al alcance de Moro, gracias en parte a la profunda erudición de Pico.

Disposiciones jurídicas problemáticas de Utopía

Tal como lo anota Young, Moro escribe, explícitamente, que Utopía acepta la eutanasia, en circunstancias en las cuales el enfermo que soporte un penoso y lento dolor decida, de

forma voluntaria y bajo la anuencia de las leyes de Utopía, morir. En efecto, es en el Libro II de Utopía, en el que se describe la República ideal que da lugar al nombre de la obra, que Moro hace decir a Hythloday:

“I have already told you with what care they look after their sick, so that nothing is left undone that can contribute either to their ease or health: and for those who are taken with fixed and incurable diseases, they use all possible ways to cherish them, and to make their lives as comfortable as possible. They visit them often, and take great pains to make their time pass off easily: but when any is taken with a torturing and lingering pain, so that there is no hope, either of recovery or ease,



the priests and magistrates come and exhort them, that since they are now unable to go on with the business of life, are become a burden to themselves and to all about them, and they have really outlived themselves, they should no longer nourish such a rooted distemper, but choose rather to die, since they cannot live but in much misery: being assured, that if they thus deliver themselves from torture, or are willing that others should do it, they shall be happy after death. Since by their

acting thus, they lose none of the pleasures but only the troubles of life, they think they behave not only reasonably, but in a manner consistent with religion and piety; because they follow the advice given them by their priests, who are the expounders of the will of God. Such as are wrought on by these persuasions, either starve themselves of their own accord, or take opium, and by that means die without pain. But no man is forced on this way of ending his life; and if they cannot be persuaded to it, this does not induce them to fail in their attendance and care of them; but as they believe that a voluntary death, when it is chosen upon such an authority, is very honorable, so if any man takes away his own life without the approbation of the priests

and the Senate, they give him none of the honors of a decent funeral, but throw his body into a ditch” (More, 1901).

No obstante, una eutanasia sujeta a la aprobación de los sacerdotes y el Senado, no puede considerarse una apología a la muerte voluntaria en situaciones de enfermedad incurable, ni menos una inconsecuencia cristiana del autor. La eutanasia de Moro se inscribe en un orden plurireligioso, y a pesar de exhibir, en distintas religiones utopianas, muchas virtudes y ceremoniales propios del cristianismo, queda claro que la perspectiva cristiana de la eutanasia queda reservada a la psicología del autor y no a las psicologías recreadas, literariamente, por el mismo Moro, con el objeto de matizar las diferencias de una Nación imaginada o sin lugar, es decir, *ατόπος*, con las naciones europeas de su momento. En este sentido, Moro, como se ha probado en distintas investigaciones, no sólo intentaba imaginar la mejor República posible, sino también proponerle a Europa una idea práctica de ordenación de sociedades pluriculturales, lo que en efecto lo convierte en el mejor anticipador del liberalismo moderno. Y de hecho, casi cinco siglos después es que algunos países, en el concierto de un orden jurídico que preserva la diversidad religiosa y la secularización de otros órdenes morales, admiten legalmente la eutanasia, tal como escribe Young:

“Certainly, the ancient Greeks and Romans did not believe that life needed to be preserved at any cost and were, in consequence, tolerant of suicide in cases where no relief could be offered to the dying or, in the case of the Stoics and Epicureans, where a person no longer cared for his life. In the sixteenth century, Thomas More, in describing a utopian community, envisaged such a community as one that would facilitate the death of those whose lives had become burdensome as a result of ‘torturing and lingering pain’. But it has only been in the last hundred years that there have been concerted efforts to

make legal provision for voluntary euthanasia. Until quite recently, there had been no success in obtaining such legal provision (though assisted suicide has been legally tolerated in Switzerland for many years)” (Young, 2008).

Sugerir en Moro una inobservancia del cristianismo al describir en Utopía la libertad religiosa y la tolerancia de la eutanasia, sólo puede indicar una ignorancia aturdidora del género literario y del propósito político que persiguió la obra en el umbral de la modernidad.

Por otro lado, debemos escrutar minuciosamente la perspectiva del autor de Utopía, en distintos temas polémicos como la severidad de las penas, la esclavización por distintos motivos, y en general, los constreñimientos que a las libertades individuales sugiere la misma obra en su Libro II.

Un caso típico estudiado es el control extremo que las leyes de Utopía imponen a la libre movilidad. De hecho, la supervigilancia en la materia es justificada por Moro en virtud de su estricta planificación centralista. Cada esfuerzo, predio de labranza, desplazamiento urbano-rural, bien y servicio se encuentran estrictamente planificados, lo que podría constituir la verdadera imagen de una sociedad colectivista autoritaria. No obstante, también podemos afirmar que no todo en Utopía es deseable, que el mismo Moro, a través de otros personajes juzga de absurdos o inaplicables muchas de las disposiciones de esta República. Al respecto escribe Marriott:

“Even if one does gain permission from the Prince one receives a letter from him ‘fixing a day of return.’ (60) Not only can one not travel without permission, but one must also state the day that they will return. If someone decides to leave without permission and is caught they are ‘treated with contempt, brought back as a runaway, and severely punished.’ (60) This is indicative of a

collectivist society, the mere fact that one leaves a community without telling anyone is seen as a crime, not only that, but one that needs to be ‘severely punished.’” (Marriott, 2004).

Ahora bien, algunos estudiosos han opinado que las “licencias” literarias de Moro, han contribuido a desdibujar los propósitos políticos y filosóficos del autor, o que han puesto al lector en el legítimo derecho de interpretar lo que desde su perspectiva dice el autor (Wenzel, 1996). El objetivismo literario es otra forma de subjetivismo, pero todo subjetivismo no puede dejar de señalar algunos atributos de la realidad percibida por el autor. La realidad “informada” por el autor designa en sus narrativas los atributos de la realidad “informada”, y tales atributos son otras realidades “informadas”. En este sentido, el hecho de que la percepción nos brinde realidades a la medida de nuestras funciones mentales, no deja de señalar, y simplemente señalar, las realidades registradas, a pesar de todos los predicados subjetivos que se le agreguen a dichas realidades o que den forma a dichas realidades. Pero, ¿qué realidades designa Moro en su narrativa? Se han encontrado sendas coincidencias con el Londres del siglo XVI¹, o con experiencias de organización política de los países bajos y de las ciudades república italianas², pero también hay realidades en su narrativa que no refieren hechos externos, sino realidades internas, objetos imaginarios, emocionales y racionales que pueblan la mente del autor y que trata de comunicárnoslos mediante la técnica literaria. Y en efecto, de eso se trata, de descubrir las realidades interiores del autor mediante una lectura subjetiva que pueda separar y reagrupar en conjuntos ordenados de sentidos los objetos mentales que el autor quiso transmitir en su República imaginaria, o lo que es lo mismo, identificar los distintos planos semánticos que el autor elaboró en su compleja trama literaria mediante una suerte de objetividad literaria que no aspira a la objetividad positiva, sino a la designación

desapasionada de los objetos interiores para ponerlos a la vista de cualquier lector. Se trata en últimas de una *objetividad subjetivada* para identificar en la obra tanto los influjos de la realidad exterior como de la realidad interior.

¿Qué planos semánticos o conjuntos ordenados de sentidos podemos distinguir en Utopía? Por supuesto, el plano de una ironía permanente, perspectivas consistentes de cada una de las psicologías de sus personajes, perspectivas del autor mismo que no sólo se pueden reagrupar en la narrativa de primera persona del Libro II, sino también en distintas opiniones que de Utopía desarrolla el mismo Rafael. Y es éste el plano de sentidos que mejor refleja los propósitos de Moro, o sea, contribuir a la reflexión de “no lugares” que podrían enriquecer nuestra visión sobre cómo mejorar las sociedades contemporáneas en las que despliegan su existencia, tanto los lectores de su momento como los lectores ulteriores, hasta hoy. En este sentido, si la libre movilidad se encuentra severamente constreñida en Utopía, en razón de justificaciones de ordenamiento económico y político, pero al mismo tiempo esta República, permite la libertad religiosa, le concede a la mujer el derecho de ejercer el sacerdocio, promueven sistemáticamente el cultivo de las artes y las letras, ¿cómo habremos entonces de juzgar estas disposiciones inherentes al liberalismo moderno en contradicción directa con aquellas disposiciones propias de las tiranías feudales o premodernas, o de las dictaduras de cuño comunista, como por ejemplo controlar fuertemente la libre movilidad o practicar con rigor la comunidad de bienes? Ante tales contradicciones, Moro no aclara qué disposiciones, que al final del Libro II valora como absurdas, son de su agrado o interés. Esta tarea le correspondió y le corresponde aún al lector, y la hermenéutica de los planos semánticos o de las realidades interiores del autor sólo pueden sugerir que Moro ofreció al público un conjunto de medidas políticas

imaginarias, acompañadas de verdaderas provocaciones, que según las circunstancias sociales del momento podrían juzgarse como pertinentes o no, y que según las circunstancias del momento requerirían de toda suerte de matizaciones o ajustes para que tuvieran los mejores efectos posibles sobre la sociedad, tal como lo exige la compleja realidad social y económica de toda Nación. Como estadista, Moro sabía que la política pública no se fundaba en demandas metafísicas, sino en complejas interacciones de intereses individuales y gremiales, donde el cristianismo también debe actuar para hacer extensivas sus aspiraciones.

Otro caso típico enunciado por Marriott es el sustrato cristiano de la moralidad en Utopía, pero tal “descubrimiento” tampoco le hace justicia al plano semántico del autor consistente en contribuir a la reflexión de “no lugares” para mejorar nuestros propios lugares. De hecho, la moderación del uso de los placeres de cara a la serenidad, de cuño estoico, o la morigeración de las pasiones de cara a la *εὐδαιμονία*, de cuño aristotélico, también pueden leerse como patrones morales en las descripciones de Rafael. Y del mismo modo, si la contención de los placeres se re-



compensa con el inacabable placer de morar en el cielo, de cuño cristiano, sólo indica que se trata de otro patrón moral, y en general nos señala inequívocamente que Utopía tiene varias religiones o varios patrones morales, tal como lo expresa el mismo Rafael. Al respecto dice Marriott:

“In other words, selfishness is systematically being attacked in Utopian law and government. The order of morality isn't self-evident though and Hythloday relays no justification for it other than, 'God will recompense us for surrendering a brief and transitory pleasure here with immense and never-ending joy in heaven.' (71) This is reminiscent of Christian metaphysics and morality, even in a non-Christian nation like Utopia. The point here is simply for More to show that Christian morality can be derived by non-Christians through reason, thus vindicating it, somewhat similar to St. Thomas Aquinas's attempts to prove the existence of God through the use of Aristotelian logic.” (Marriott, 2004).

Si se trata de probar que de los patrones morales de la razón no cristiana, descritos en Utopía, se puede derivar la moralidad cristiana, ¿por qué no considerar apartes en los cuales Rafael refiere religiones de orden panteísta o de inspiración en un *pater familias*, para luego tratar de deducir de ellas una moralidad cristiana? En este sentido escribe Moro:

“There are several sorts of religions, not only in different parts of the island, but even in every town; some worshipping the sun, others the moon or one of the planets. Some worship such men as have been eminent in former times for virtue or glory, not only as ordinary deities, but as the supreme god. Yet the greater and wiser sort of them worship none of these, but adore one eternal, invisible, infinite, and incomprehensible Deity; as a Being that is far above all our apprehensions, that is spread over the whole universe, not by His bulk, but by His power and virtue;

Him they call the Father of All, and acknowledge that the beginnings, the increase, the progress, the vicissitudes, and the end of all things come only from Him; nor do they offer divine honours to any but to Him alone.” (More, 1901).

Es claro que Moro hace decir a Rafael que el monoteísmo se predica de la mayoría de los utopianos, pero también advierte que algunos no observan tales creencias. Así las cosas, del panteísmo o de la glorificación de hombres, al tenor de la religión Olímpica por ejemplo, derivar una moralidad cristiana no es una empresa que la teología cristiana considere, en general, admisible, ni en la época de Moro ni en la teología cristiana moderna. De este modo, la pluralidad religiosa es un plano hermenéutico consistente en toda la obra de Moro y, a pesar de que Rafael insinúa que el Rey Utopo previó la libertad de creencias para que fuera mediante la prudencia y la racionalidad que se dirimiera la verdadera religión, tal previsión también insinúa que una religión verdadera no es necesariamente aquella que exponga opiniones de cuño monoteísta. En breve, la pluralidad religiosa de la obra reconoce dos principios y requisitos fundacionales de la moralidad en Utopía: a) la libertad de creencias para propiciar la convivencia terrenal de los hombres y con ello alentar las prácticas dialógicas tolerantes y razonables; y b) ampliar el paradigma de la racionalidad como vehículo de la religiosidad de los hombres. Principios que, a contrapelo de las convicciones de Moro, habrían de contribuir a la Reforma Protestante, que hasta hoy no ha dejado de manifestar su moralidad como ejercicio de la moderna racionalidad cristiana, esto es, los principios del cristianismo se desarrollan mediante una interioridad y práctica cotidiana *racionalmente consistente* con aquéllos.

De otro lado, Marriott considera que las normas regulatorias del matrimonio son excesivas, por cuanto, por ejemplo, el adulterio es castigado con la esclavitud. Pero, en efecto,

tal severidad no sólo podría estar inspirada en el cristianismo del momento, sino también en otras religiones, lo que hace de estas disposiciones una crasa incoherencia con los derechos individuales, que sólo pueden ser interpretables en el plano de las provocaciones o disposiciones de cuño medieval, frente a las cuales el lector del momento y de hoy deberán discernir su valoración política y social. No obstante, no podemos olvidar que en el plano semántico de lo mejor de aquél “no-lugar”, Moro juzga como absurdas varias de las disposiciones de Utopía, lo que al tenor del humanismo del autor no puede ser interpretado como lo más deseable para él en lo que toca a las naciones europeas. Al respecto escribe Marriott:

“Women must be eighteen and men must be twenty-two before they can be married and ‘Clandestine premarital intercourse, if discovered and proved, brings severe punishment on both man and woman; and the guilty parties are forbidden to marry for their whole lives, unless the prince by his pardon mitigates the sentence.’ (81) What happens for overt premarital intercourse? This sounds funny, but the punishment here is incredibly tyrannical, especially for such a highly enlightened people, as Hythloday claims them to be. But it doesn’t end here, ‘They punish [second offense] adulterers with the strictest form of slavery.’ (83)” (Marriott, 2004).

En el mismo sentido, Rafael expresará también que las leyes de Utopía son oscuras o incomprensibles, lo que Marriott interpreta en virtud de la estricta planificación económica, las restricciones a la movilidad y distintas puniciones. No obstante, en el plano semántico de lo más deseable para nuestras sociedades, o mejor, en el plano político mismo que motivó las reflexiones normativas de Moro, las insinuaciones son evidentes: a) requerimos de una economía mejor planificada, lo que no implica, a pie juntillas, que debamos constreñir toda suerte de libre iniciativa productiva o de distribución de bienes a contrapelo de

los principios rectores del humanismo; b) las migraciones requieren a lo menos de una regulación, lo que no sólo es defendible para el mejoramiento del aparato productivo, sino también por una simple política de seguridad interior, lo que en perspectiva humanista también es justificable para algunos casos muy concretos; c) la esclavitud no es justificable desde ninguna perspectiva moral, ni menos en el espíritu del humanismo europeo, lo que de paso le sugiere a las naciones europeas que consienten la esclavitud que es una práctica absolutamente indeseable. Así pues, escribe Marriott:

“Hythloday goes on to tell More and Giles that the Utopians, ‘Think it completely unjust to bind men by a set of laws that are too many to be read or too obscure for anyone to understand.’ (85) This almost seems at odds with the previous accounts of economic planning, travel restrictions, and slavery unless one thinks of the English constitution and the common law.” (Marriott, 2004).

Del mismo modo, Marriott pregunta sobre las verdaderas motivaciones del autor al escribir Utopía, por lo cual escribe de forma desafortunada:

“Why did More write Utopia? Could he have thought this was a perfect society? Perhaps not, as More writes at the end about those things he had found absurd; ‘These included their methods of waging wars, their religious practices, as well as others of their customs; but my chief objection was to the basis of their whole system, that is their communal living and their moneyless economy.’ (110) It is also notable, if More was serious, that he, like Plato and other Utopia writers conceived of circumstances that didn’t exist and then theorized how it would work, without any observable data to support it. The underlying premise of More’s Utopian state, the well-being of the society and not the protection of individual rights, has been made the stated goal of many states in the twentieth century and

with policies very similar to the Utopians. Had Sir Thomas had access to this data four hundred years ago would he have been nearly as uncertain as to how to answer many of the questions he posed in his book? Given his intelligence it seems rather unlikely.” (Marriott, 2004).

Es cierto que Moro no describió cómo debería funcionar su República ideal, y que, por el contrario, generó muchas dudas sobre lo que para él debería ser rescatado del gobierno de Utopía. Evidentemente, como suele suceder con toda narrativa, incluso científica, el autor se convirtió en distintos autores, y la posibilidad de una “verdadera lectura” es casi improbable. Pero esto no obsta para que renunciemos a una lectura que aspire a una *objetividad subjetivada* de la obra, o sea, al develamiento del plano semántico más consistente con las motivaciones psicológicas del autor, experimentado en el arte del gobierno y defensor probado del humanismo europeo. Dichas motivaciones refieren un conjunto ordenado de objetos imaginarios y racionales, propios del mundo interior del autor, que podemos suponer que subsistieron en la obra mediante la prueba de su propia historia de vida. Del mismo modo, todo texto científico aspira no sólo a la objetividad subjetivada de los hechos, es decir, a la *predictibilidad* de los hechos *señalados* mediante su arsenal conceptual controlador de los hechos mismos, sino también a una lectura objetiva subjetivada de sus teoremas o leyes, que insten al lector, mediante su propia subjetividad, a *señalar* los objetos racionales que fueron construidos en el mundo interior del científico, a pesar de que otras facetas de la subjetividad del lector puedan dar lugar a otras relecturas o interpretaciones. En consecuencia, si Moro nos permitió releer la obra en un plano semántico iluminado por su historia de vida, no podemos tampoco afirmar que el propósito de Utopía es, primordialmente, el bienestar de la sociedad a toda costa, y no la protección de los derechos individuales, ni mucho menos insinuar que Utopía pudo haber inspirado

toda suerte de Estados totalitaristas durante el siglo XX. El humanismo renacentista, del cual derivó Moro sus principios rectores de conducta, y fuertemente cristianizado por la Reforma Protestante, fueron verdaderas odas a la dignidad humana o a la autodeterminación de los hombres en el marco de leyes previamente diseñadas o consentidas por ellos mismos. Pero, ¿qué significa la dignidad para el humanismo renacentista que dio lugar al humanismo moderno? No sólo implica la autodeterminación del individuo, sino también la observancia de principios morales como el respeto de la vida misma, y el enriquecimiento de los distintos valores morales que sean consecuentes con dicho respecto, tal como lo subrayara Fromm en su hermenéutica de los Maestros de la Vida.

Algunos debates en el plano semántico de interpretación de Utopía

El famoso pasaje en el que Moro explicita sus acuerdos y desacuerdos con las leyes y costumbres de Utopía, ha dado lugar a distintas interpretaciones sobre las “verdaderas” suscitaciones de la concepción de esta República imaginaria. Hay disposiciones que ciertamente son “absurdas”, pero “muchas cosas en la República de Utopía, más deseo que espero, sean llevadas a cabo en nuestros gobiernos”, escribe Moro al final de la obra. El plano de interpretación argüido arriba, según el cual la obra quiere ofrecer un conjunto de políticas de un lugar imaginario para mejorar, en clave humanista, las políticas de las naciones de su tiempo y de las que le sobrevivieron, requiere de una explicación mucho más amplia.

¿Qué políticas quisiera Moro que se observa-



sen en los gobiernos de la época? La pregunta es difícil de responder aún aproximándonos desde la historia de vida del autor. Por ello mismo, el plano de interpretación que alude a las mejores disposiciones que contribuyan a solucionar los problemas públicos de las naciones terrenas, sólo nos puede ofrecer un escenario de conjeturas, mucho más defendibles desde la perspectiva del autor y la obra misma, que aquellas explicitadas atrás. Veamos entonces el último párrafo que bien podría interpretarse desde un plano de la ironía que hace llave con nuestro plano semántico de interpretación. Escribe Moro:

“When Raphael had thus made an end of speaking, though many things occurred to me, both concerning the manners and laws of that people, that seemed very absurd, as well in their way of making war, as in their notions of religion and divine matters; together with several other particulars, but chiefly what seemed the foundation of all the rest, their living in common, without the use of money, by which all nobility, magnificence, splendor, and majesty, which, according to the common opinion, are the true ornaments of a nation, would be quite taken away; -yet since I perceived that Raphael was weary, and was not sure whether he could easily bear contradiction, remembering that he had taken notice of some who seemed to think they were bound in honor to support the credit of their own wisdom, by finding out something to censure in all other men's inventions, besides their own; I only commended their constitution, and the account he had given of it in general; and so taking him by the hand, carried him to supper, and told him I would find out some other time for examining this subject more particularly, and for discoursing more copiously upon it; and indeed I shall be glad to embrace an opportunity of doing it. In the meanwhile, though it must be confessed that he is both a very learned man, and a person who has obtained a great knowledge of the world, I cannot perfectly agree to everything he has related; however, there are many things in the Commonwealth of Utopia that I rather wish,

than hope, to see followed in our governments.”
(More, 1901).

Hay un principio fundante del gobierno imaginario concebido por Moro: “su vida en comunidad, sin el uso de la moneda, por lo cual toda nobleza, magnificencia, esplendor y majestad, que, de acuerdo a la opinión general, son los verdaderos ornamentos de una Nación, serían completamente removidos”. La traducción literal revela una clara ironía respecto a toda política de ordenación económica que fije su éxito en un simple y llano decorado: el uso del dinero. La noción crítica del dinero, desde la condena protestante de la simonía hasta la crítica sistemática del romanticismo francés, del anarquismo ruso y del marxismo, ha experimentado distintas variaciones. Lo que es más, el *liberalismo orgánico* de Green y Bosanquet, nacido a la sazón en Inglaterra a finales del siglo XIX, formuló una regulación severa del mercado a fin de garantizar las libertades del individuo. En efecto, existen muchas formas de limitar el “uso de la moneda” o bien sea con el objeto de implementar una política redistributiva o de introducir una igualdad efectiva de oportunidades, o bien sea para controlar la inflación y la tasa de cambio de la economía de una Nación. Moro no era de la “opinión general”, ni mucho menos un apologeta del dinero, por lo cual la ironía mencionada suscita en el lector una ponderación humana de los usos del dinero, e invita a restituir otros valores fundacionales de una Nación, como por ejemplo la conquista del bienestar de todos los ciudadanos, el aseguramiento de la paz y la protección de las libertades individuales.

Sobre los conflictos religiosos que posteriormente habrían de causar un holocausto en Europa, Kessler interpreta de forma adecuada los propósitos de Moro al imaginar una estrategia de regulación de las relaciones entre la religión y el gobierno. Al respecto dice:

“Thomas More argued in *Utopia* that all efforts to achieve the ‘best state of a commonwealth’ (47.1) in the Christian era must grapple with the problems posed by faith-based violence. His fictional solution to these problems was a highly original strategy for managing the relationship between religion and government. This strategy featured a version of religious freedom that prohibited government from enforcing a complicated orthodoxy or infringing on what he considered the legitimate rights of conscience. At the same time, it allowed government to prescribe certain religious beliefs that More considered essential for virtue and to proscribe politically dangerous religious observances. More also showed how religious freedom causes all faiths, including Catholicism, to reject theologies that foster virulent religious pride. In *Utopia*, this plan curbed sectarian conflict and helped promote civic peace, scientific development, and economic prosperity.” (Kessler, 2002).

El plan parece simple, pero que los gobiernos modernos protejan “el derecho legítimo de conciencia” hasta sus últimas consecuencias, en el marco del humanismo de Moro, es aún una tarea aplazada por casi todas las naciones. Evidentemente, una política secular que limite el dogmatismo religioso contribuye a “promover la paz civil, el desarrollo científico y la prosperidad económica”. No obstante, los conflictos derivados del *panarabismo* con las potencias de Occidente, además de necesitar una política internacional *supragubernamen-*



tal que desestime el dogmatismo religioso, requiere la condena efectiva de toda suerte de intervencionismo colonialista y económico de las naciones musulmanas. Plan de acción secular que debe reconocer dos principios rectores en el espíritu de Utopía: a) toda aquella expresión religiosa que no resguarde como una virtud esencial el respeto de la vida humana y de la diversidad religiosa, no puede ser aceptada y debe ser constreñida por distintos medios razonablemente humanistas; y b) toda política internacional que contribuya a sofocar el anterior principio rector, con especial atención en el constreñimiento de las oportunidades efectivas para conquistar el bienestar de cada uno de los ciudadanos de una Nación, no puede ser aceptada y debe ser condenada por distintos medios también razonablemente humanistas. Estos principios rectores se leen explícitamente en la Carta de la ONU, lo que también confirma la gran influencia que Utopía tuvo en la política internacional moderna. Sin embargo, mientras las potencias mundiales preservan en la ONU el control mayoritario de resoluciones estratégicas, la “virtud” supragubernamental del respeto a la vida seguirá estando peligrosamente desprotegida. Los méritos de Moro en esta materia son evidentes, pues siendo la libertad religiosa un principio casi autoevidente en Utopía, se anticipa al espíritu de la Reforma Protestante, al proceso de secularización de las relaciones entre el Estado y la Iglesia, y claramente influyó poderosamente en la brillante obra de su coterráneo, Jhon Locke, *A Letter on Toleration* (Kessler, 2002).

El humanismo radical en Moro

Hexter, Norbrook y Todd acuñaron el término de *humanismo radical* como característica clave para comprender las obras humanistas del siglo XVI. Y en especial Norbrook le atribuye a Utopía el punto de partida del humanismo radical que habría de influenciar el pensamiento moderno. No obstante, ¿qué significa el humanismo radical y qué

elementos de Utopía podrían identificarse con aquél? Veamos la presentación que sobre el tema hace Baker:

“The ascription of political ‘radicalism’ to sixteenth-century humanism constitutes one of the more promising ripostes to the overworked notion of an irremediably ‘liberal’ or ‘bourgeois’ humanism. J. H. Hexter, David Norbrook, and Margo Todd have made the rubric of ‘radical humanism’ a viable one for sixteenth-century studies, and their work provides an important critique of the far left’s equation of humanism and political complacency.(1) However, their work also at times exhibits an essentializing tendency of its own by suggesting that radicalism was a fixed characteristic of sixteenth-century humanism or at least of particular humanist texts. Thus, although acknowledging that the politics of Renaissance humanism were ‘Protean,’ Norbrook makes Utopia the point of origin for a diachronic ‘radicalism’ that extends well beyond the sixteenth century.(2) Norbrook in turn owes much to Hexter, who ascribes to Utopia the ‘fundamental social conviction’ that the ‘social order based on hierarchy’ is ‘only worth eradicating’ and casts the ‘radicalism’ of Utopia as a ‘window to the future.’(3) Most recently, Margo Todd has broadened the arguments of Hexter and Norbrook concerning Utopia to include Erasmian humanism in general. Todd claims that Erasmus’s ‘radical social theory’ represented a complete rejection of sixteenth-century norms, based, as they were, on the so-called Great Chain of Being.(4)”. (Baker, 1996).

Es evidente que el “radicalismo” que podría sugerir Utopía generó consecuencias concretas en Europa, desde su edición en latín y su primera edición en inglés³. La interpretación según la cual los lectores de Utopía pueden encontrar una crítica a la “ecuación entre humanismo y complacencia política” es perfectamente consistente con nuestro plano semántico de interpretación de la obra, pues es gracias a la reflexión que genera la tensión entre moralidad y pragmatismo que podemos

valorar suficientemente la eficiencia y consistencia humanista de las leyes y las políticas públicas. Acerca de los conflictos que la obra inspiró, escribe Baker:

“In 1549 a wave of rebellions had swept across England, including numerous instances of class strife in Cornwall and, most explicitly, Norfolk. Historians disagree over the precise degree to which different instances of social unrest in 1549 had religious or economic motivations, but anti-enclosure rioting seems to have been common both to the Catholic-inspired uprising in Cornwall and to the rebels in Norfolk, who, although loyal Protestants, were disaffected with economic conditions.” (Baker, 1996).

Ciertamente, dos situaciones se mezclaron en una suerte de demanda popular: a) el radicalismo que inspiró Utopía en su momento en virtud de las descripciones igualitaristas que de la República imaginaria hizo Rafael; y b) la patente inconformidad del pueblo con las condiciones económicas del momento. El humanismo radical no es una idea concebible sólo en la imaginación del lector, es quizás el espíritu mismo de la obra, pues las libertades individuales y su conexidad con las condiciones concretas de posibilidad del bienestar ciudadano, no son aplazables ni por su extensión ni por su temporalidad. Moro desaprobó todo levantamiento violento del pueblo, como es de muchos conocido, pero ello no sanciona la posibilidad de que por vías políticas pacíficas o demandas civiles de resistencia pacífica se presione a las autoridades para que se implementen las normas o políticas necesarias para resolver los conflictos generados. La misma aplazabilidad de los derechos ciudadanos de cualquier ordenamiento constitucional moderno, el cual genera toda suerte de conflictos sociales, sólo es mitigable mediante la realización permanente del espíritu del humanismo radical.

Ahora bien, ¿qué modelo concreto de sociedad e individuo persigue el humanismo radi-

cal en el marco de Utopía y en el espíritu del autor? Como mencionamos anteriormente, los tipos psicológicos de la obra se pueden encontrar en el concepto de *serenidad estoica* o en el concepto de *prudencia aristotélica*, los cuales reivindican estilos de vida no hedonistas y principios de conducta ponderadamente racionales y estéticos. Aún así, sus contenidos concretos no son deducibles de la vida y obra de Moro, por lo cual será la práctica social, a la luz del humanismo radical, quien constituirá los tipos concretos de estos estilos de vida. Lo mismo aplica para el modelo de sociedad, en cuyo caso el colectivismo económico y el liberalismo social sugieren distintos matices y formas contradictorias de actuar en el proceso de ordenar la sociedad. Podemos afirmar sin ambages que el colectivismo es una invitación a regular la economía de mercado, y que las expresiones de liberalismo social (pocas o abundantes según la perspectiva del lector) son invitaciones a proteger las libertades individuales sin que su desarrollo absoluto conlleve a amenazar la paz y bienestar de las naciones. Más allá de esto, el modelo económico y el modelo de derechos fundamentales y complementarios no se pueden deducir de la obra, ni mucho menos la estructura funcional que haga compatibles estos dos modelos. En este sentido escribe Sawada:

“Some have analyzed the body of utopian writings in terms of freedom, ethos, type of government, individual-and-society relationship, economic structure found in each utopian society, and classified them accordingly as being either static or dynamic, sensate or spiritual, aristocratic or plebeian, collectivist or individualist, urban or pastoral. But such formalistic classification brings us no nearer a general definition of the term utopia. Others, the more philosophically or sociologically minded, have studied the vaguely preconceived ‘idea of utopia’ to produce definitions to their own liking.” (Sawada, 1971)

Aquella ingente tarea le corresponde a los “negocios comunes de los hombres”, a decir

de Aristóteles, lo que implica que serán las dinámicas sociales, en el espíritu del humanismo radical de Moro, quienes enfrenten y resuelvan estos desafíos.

Sobre el *status optimus* de la República

La condición ideal de la República imaginaria de Moro ha ocasionado tantos debates como los anteriores problemas de interpretación. Sin embargo, tal como expusimos atrás, el plano de interpretación que reivindica todas aquellas políticas de Utopía que contribuyan al mejor ordenamiento posible de la sociedad, en el marco del humanismo radical, es la mejor perspectiva de análisis de la obra. Aún así, hemos renunciado a un posible modelo concreto de ordenamiento jurídico y económico de la sociedad, pero no hemos sucumbido ante la tentación de explicar mejor los tipos ideales o paradigmas irrealizables pero inspiradores de la condición ideal de una República.

Surtz y Sawada han destacado, como característica fundamental del *status optimus* de la República de Moro, dos nociones: a) la filosofía racional del placer, que coincide plenamente con nuestra lectura humanista; y b) la comunidad de bienes sin el uso de la moneda. Tales nociones rectoras han garantizado un “grado ideal de bienestar material y espiritual”, “en el cual el espíritu de hermandad reina en vez del egoísmo, la paz y la concordia en lugar del conflicto y la guerra; en el cual la abundancia gobierna y no la pobreza”. Así pues, escribe Sawada:

“The outstanding characteristics of that way of life consist, as Surtz has explained so lucidly, in the rational philosophy of pleasure and the accompanying institution of the community of property without money. Thanks to this noble way of life, the island has achieved an ideal degree of material and spiritual welfare, *status optimus*, in which a spirit of brotherhood reigns rather

than egotism, peace and concord rather than conflict and war, in which abundance rules, not poverty.” (Sawada, 1971)

Amartya Sen ha considerado que el intercambio de bienes y las transacciones son tan naturales como el intercambio de palabras, y que renunciar a esta cualidad es casi imposible (Sen, 2002:23). Podríamos pensar, de forma hipotética, que los tipos ideales de la República de Moro son hermandad, paz y abundancia material. Pero que tales tipos deban prescindir del mercado (intercambio y transacciones), creemos que no es el paradigma idealista de Moro. Sin embargo, sí podemos pensar que una forma de intercambio y transacción de bienes y servicios, que no idolatrica la moneda, constituye un tipo ideal de Utopía. Para esta situación imaginaria, la moneda representaría un medio para alcanzar cualquier forma de felicidad, según los principios rectores del humanismo, y sólo eso, y no el propósito fundamental del individuo o la sociedad. Si la moneda es valorada como un bien o servicio en sí mismo, su idolatría o fetichización conlleva a distintas formas de infelicidad, conflicto y pobreza material, tal como lo puede mostrar cualquier evidencia empírica. No obstante, una sociedad en la cual todos y cada uno de los individuos sean perfectamente consecuentes con el valor instrumental del dinero, sólo parece ser una robinsonada, pues siempre es posible que en cualquier sociedad liberal, democrática o radicalmente democrática, autoevidencias hedonistas se desarrollen en el campo inviolable de la libertad individual. Y es por ello que un orden social ideal a implementar, o un modelo concreto a seguir, escapan a la obra de Moro, dejándonos solamente un conjunto de invitaciones a reflexionar sobre las políticas públicas de las sociedades de hoy en virtud de aquellos paradigmas ideales. Sobre este orden social ideal escribe Sawada:

“The utopian social order may or may not include the community of property. Should the

world at large adopt the communistic way of production and distribution, defense of private property would appear quite utopian. The social order may be inspired by religion (Civitas Solis) or natural sciences (Nova Atlantis). It may be rural (Morris) or industrial (Bellamy)”.

(Sawada, 1971)

Ahora bien, ¿cuáles son las características esenciales de aquellos paradigmas o modelos ideales concebidos por Moro? O mejor:

“Our question in concreto is: ‘what kind of ideal was in More’s mind when he wrote his utopia?’”

(Sawada, 1971).

La respuesta es tan difícil como aquella que quiere responder a los modelos concretos de orden político y económico de Utopía. No obstante, contamos con algunas claves interpretativas que nos pueden ayudar. El borrador de la obra tuvo un nombre tentativo, *nusquama*, que traduce literalmente “en ninguna parte”, que según Sawada pudo ser, bajo la influencia de Erasmo, un nombre de inspiración griega, como *ουδαμού*, que también puede traducir “de ningún lado”, o *μήποτε* o *ούδέποτε*, que traduce literalmente “nunca” o “jamás”. Lo cierto es que al final se inclinó por *Outopia*, expresión que era en efecto un “barbarismo”, la cual podría, al parecer, vincularse con una expresión de “proximidades fonológicas y mitológicas con la palabra *ατόπος*”, que traduce “extraño” o “absurdo”, pero que fue empleada por Platón en el *Timeo* para referirse a la Atlántida. El nombre, en opinión de Sawada, puede ser interpretado como la negación de un hecho objetivo, lo que podría ser consistente con el espíritu “idealista” de la obra. En efecto, así escribe Sawada:

“As we know from his letters to Erasmus, More gave the book, while still working on its draft, a tentative title *Nusquama*. The word *nusquama* may have come to More’s mind while reading Plato’s *Politeia* in Ficino’s translations. The

Florentine Platonist had rendered the famous passage at the end of Book IX *γῆς γε οὐδαμου αἶμαι αὐτήν εἶναι* (592 ab), as in *terris uero nusquam ut arbitror*. But More, perhaps under Erasmus' influence, wanted a latinized Greek name for his island. The adverb *ουδαμού*, the probable origin of *nusquam*, however, could hardly be Latinized and turned into a place-name ending, as it had to, with *ia*. What he could have used for his purpose was either *μήποτε* or *οὐδέποτε*, both meaning *nusquam*. The island would have then been called either *Mepotia* or *Oudepotia*, ('*Neverwhere*'). Although the latter choice was indeed preferred by his friend Budé: More ultimately chose *Outopia/Vtopia*, which he knew was a barbarism. Why? It seems that More, who had wished to remain in Plato's company by selecting *nusquam* as a tentative name decided for *utopia* because of its phonological and mythological proximity to the word *ατόπος* ('strange', 'absurd') which appeared in Plato's *Timaios* to qualify the land of Atlantis. It may also have been that More chose *utopia* because it enabled him to engage in the word play with *eutopia*, and because the prefix *ou* implied the negation of an objective fact whereas in the case of *mepotia* is the negation of a subjective opinion." (Sawada, 1971).

La hipótesis en cuestión es muy probable, si nos atenemos al intercambio epistolar con Erasmo y a la influencia de las traducciones de Ficino. Utopía es un "no lugar", un lugar "de ningún lado, o "de ninguna parte, algo que jamás fue, es y será, una cosa "absurda". En fin, un objeto hecho del material y la forma de la imaginación, o mejor, una idea trascendental. Así las cosas, Utopía podría ser interpretado, en el plano de lo meramente imaginario o fantástico, como un lugar que no se rige por las fuerzas terrestres, sino por las fuerzas celestiales, por las normas auto-determinadas de la metafísica o la teología. La Atlántida fue gobernada por un hijo de Poseidón, lo que podría señalar que Utopía es también de origen metafísico, y nada más. Al respecto escribe Sawada:

"What does all this mean? It means that More apparently wants to assure his readers, at least the more educated, that his island, ever transcending the realm of historical actuality, lies near the celestial, divine sphere. Utopia's proximity to Atlantis indicates not only that Utopia is an absurd thing like Atlantis but also that, like Atlantis, it has a celestid origin: the first king of the Greek island was the son of Poseidon. Parallelism with Politeia suggests also that Utopia is, as its Greek counterpart was, a heavenly pattern of our terrestrial polity." (Sawada, 1971)

No obstante lo anterior, Utopía es una idea fantástica sin orígenes divinos explícitamente declarados, y no todos los utopianos le atribuyen a la divinidad el origen de todas las cosas. Es un "no lugar absurdo" que resguarda imágenes y lógicas del mundo terrenal, y en muchos casos del mundo no cristiano. Aquella ciudad divina no parece ser el molde en el cual se funde la Utopía de Moro. Por el contrario, es el patrón secular e incipientemente moderno de la "política terrestre". Es un paradigma idealista, sin orientaciones concretas, sobre la mejor forma de ordenar una sociedad liberal, y va más allá, al sugerir políticas de redistribución de la riqueza, lo que es compatible hoy con la consagración de la función social y ecológica de la propiedad privada en distintos ordenamientos constitucionales. Podemos coincidir con Sawada que Moro era un "reformista conservador", permanente insatisfecho con el *status quo* de su momento, pero que Utopía es sólo la imagen de lo imposible o irrealizable por "mecanismos humanos" no es consecuente con la obra. Su mensaje va más allá, y el paradigma idealista a la base de la obra es también fuente nutricia de toda suerte de políticas reformistas de la sociedad. Dada su condición de estadista es absolutamente



ingenuo pensar que él, de forma deliberada, no quiso proponer un paradigma inspirador de cara a las reformas de la sociedad de su tiempo y de las venideras. De cierto modo, Moro sí era un “optimista eudaimoniano”, de resonancias humanistas y aristotélicas. Así pues, escribe Sawada:

“In this sense More was a great idealist, a visionary. But he was realistic enough, as he spoke through the mouth of More the *personu* in *Utopia*, to see that the absolute future to which this present world had beenepened could not be controled by human devices nor forcibly realized on earth. Thus he was no eudaimonian optimist nor millenaristic revolutionary. (Sawada, 1971).

Por otro lado, arguye White que cualquier interpretación de Utopía puede resolverse mediante la relación entre “orgullo o arrogancia” y “mal social”, siendo el Libro I interpretable como en virtud del vínculo entre orgullo y malestar social; y el Libro II la expresión resolutive de tal relación. No obstante, Logan, un estudioso de la obra, ha descartado tal relectura, al mostrar que Moro va más allá del “orgullo” como clave explicativa y recurre a sendos razonamientos sobre las causas del malestar social, lo que convierte a Utopía en un paradigma idealista de “dimensiones tanto religiosas como seculares, lo que es completamente defendible desde nuestra lectura. De este modo, escribe Logan:

“Once we have this conception of pride in mind, White argues, it becomes apparent that the central theme of Book I is ‘the connection between pride and social evil’ (48), and that Book II ‘suggests how pride might be combated’ (50). Thus the relation between the two books (which gives Utopia its unity) is revealed as that of problem and solution (...). More’s exploration of social problems and the mechanisms for reducing or eradicating them is in keeping with the classical tradition of utopian speculation and with demonstrating the value of a rational

philosophical approach in searching for causes and solutions of social evil. But More relies on a religious perspective to arrive at his ultimate conclusion about the nature of social evil, a fact that demonstrates the complementary character of Utopia’s secular and religious dimensions.” (Logan, 1994).

Otro tema que no deja de llamar la atención es el ordenamiento constitucional mismo de Utopía, el cual parece ser un modelo de liberalismo político, en tanto que los mecanismos de autodeterminación de la nación se derivan de un “consenso” de las autoevidencias morales y culturales que sobre la “vida buena” tienen los ciudadanos de Utopía. Pero, quizás lo que puede ser más interesante es que, la política pública a implementarse, también obedece a formas de participación ciudadana con el menor número posible de intermediarios o representantes políticos, en desarrollo directo de la noción consensuada de la vida buena de los utopianos. De esta conclusión da cuenta Logan así:

“On the contrary, the Utopians’ public practices flow directly from their conclusions about the best life for the individual: ‘the constitution of their commonwealth,’ Hythloday reports, looks in the first place to this sole object: ‘that for all the citizens, as far as the public needs permit, as much time as possible should be withdrawn from the service of the body and devoted to the



freedom and culture of the mind. It is in the latter that they deem the happiness of life to consist.' (135/119-24). This amounts to saying that public policy in Utopia is determined by the Utopians' conclusions about the best life." (Logan, 1994).

Una vez las necesidades públicas hayan sido suficientemente cubiertas, los utopianos pueden dedicar más tiempo al "cultivo de la inteligencia", pues consideran que en este hábito consiste la "felicidad de la vida" o la vida buena. Esta tesis es, en efecto, una alusión directa a una política pública práctica que se materializa en concordancia con el espíritu legítimo de su ordenamiento constitucional. Y ciertamente, por lo cual coincidimos con Logan, el espíritu de Moro hacia Utopía no reside en una relación entre el reino trascendental de lo privado y el reino trascendental de lo público, sino la "mejor República que se puede obtener dado el conjunto de premisas menos ideales", o dicho de otra forma, es la "mejor República que podría ser construida sobre la base de una razón desasistida", esto es, no auxiliada por ninguna fuerza celestial o trascendental, tal como lo dicta el humanismo radical y secular que Moro quiso imprimirle a la obra en el concierto de naciones instaladas en el umbral de la modernidad. En este sentido escribe Logan:

"In truth, the distinction that is most useful in understanding More's attitude toward Utopia is not that between the private and public realms but a distinction among three senses of *optimus*: the 'best' commonwealth as one that its creator regards as ideal in all respects; or as the best commonwealth that could be attained given ideal premises and the sobering awareness that the realization of ideals is inescapably limited by the finiteness of resources and the imperfect compatibility of various desirable social goals; or, finally, as the best commonwealth that can be attained given a less-than-ideal set of premises. It seems clear to me that More -whom I take to be a serious political thinker and not a fantasist- is

uninterested in the first sense, and equally clear that Utopia is not a 'best commonwealth' in the second sense, if only because it is not Christian. It is in the third sense of 'best' that Utopia exemplifies the *optimus status reipublicae*: Utopia is (as Chambers said long ago) More's idea of the best commonwealth that could be constructed on the basis of unassisted reason. But such a commonwealth cannot -as various unattractive Utopian practices show- be ideal, from a Christian viewpoint, in its conduct of either private or public affairs." (Logan, 1994).

Finalmente, toda utopía debe contener un sustrato de realismo, pues es la única vía que nos ofrece un amplio campo de reflexión política práctica, y son sus esperanzas y especulaciones las que nos pueden prometer un mundo más feliz, y no ese realismo escéptico y objetivista que es incapaz de desbordar los límites de lo posible (Rawls, 1999:5-23).

Notas

1. Las semejanzas son evidentes: "The physical equivalence of Amaurot and the City of London was obvious to the book's first glossators; not recognized by scholars but equally striking were similarities of government. (...) The basic political unit of Amaurot and other utopian cities is a 30-household syphograney of 10-16 adults (300-400 adults in all). Household heads annually choose one of themselves as a representative (...) to a council of 200 (...). This corresponds to the approximately 200 early sixteen-century London common councilmen selected by vestries from parishes or precincts..." (Farnell, 1997).
2. Al respecto escribe Farnell de forma convincente: "A close examination of the mechanics of the government of Amaurot shows that it was most closely modelled on the government of the City of London. Departures from its practice incorporate features of Venice and the Roman Republic. The Utopian federation was probably patterned on the constitutionalist tradition of the Netherlands while the national senate incorporated features of the English Parliament." (Farnell, 1997).
3. Las repercusiones de Utopía fueron inmediatas en opinión de Farnell: "Yet many of his utopian

political devices gained early acceptance. The London Court of Conscience (small claims) began to provide lawyerless justice six months before he resigned as undersheriff in July 1518 (...). In 1525 the aldermen used the ballot box to vote secretly (...). Parish election of ministers increased during the century (...), and London achieved control of its hospitals. Such realizations in bodies with which he was closely associated argue for reformist purpose in More's imagined commonwealth. As humanist rhetoric was intended to inspire moral action..." (Farnell, 1997).

Bibliografía de referencia

- Baker, David Weil. (1996): *Topical utopias: radicalizing humanism in sixteenth-century England*, En: *Studies in English Literature, 1500-1900*, Vol. 36.
- BBC (2008): http://www.bbc.co.uk/history/historic_figures/more_sir_thomas.shtml, Visitada el 30 de octubre de 2008.
- Cholbi, Michael. (2004): *Suicide*, First published Tue May 18, 2004; substantive revision Tue Jul 29, 2008, En: <http://plato.stanford.edu/entries/suicide/>, visitada el 30 de octubre de 2008.
- Copenhaver, Brian. (2008): *Giovanni Pico della Mirandola*, First published Tue Jun 3, En: <http://plato.stanford.edu/entries/pico-della-mirandola/>, Visitada el 30 de octubre de 2008.
- Farnell, James E. (1997): *The Governmental Structure of Utopia*, *Moreana*, Vol. 34, 130 (June), 11-26.
- Kessler, Sanford. (2002): *Religious freedom in Thomas More's Utopia*, En: *The Review of Politics*, Notre Dame: Spring. Vol. 64, Iss. 2; pg. 207, 24 pgs.
- Logan, George M. (1994): *Interpreting Utopia: Ten Recent Studies and the Modern Critical Traditions*, *Moreana*, vol.3 1, 1 18-119 (june), 203-258.
- Marriott, Alexander. (2004): *A Slave State: Society in Sir Thomas More's Utopia*. (January 12), En: <http://www.capmag.com/article.asp?ID=3380>, Visitada el 30 de octubre de 2008.
- More, Thomas (1961, Letter #64): *From St. Thomas More: Selected Letters*, Ed. Elizabeth Rogers, Yale University Press, 1961, pp. 249-253.
- More, Thomas. (1901): *Utopia*, New York: Ideal Commonwealths. P.F. Collier & Son. The Colonial Press.
- Rawls, John. (1999): *The Law of Peoples*, Harvard University Press.
- Sawada, Paul A. (1971): *Toward the definition of utopia*, *Moreana*, No. 3 1-32 (nov): 135-146.
- Sen, Amartya. (2002): *Desarrollo y Libertad*, Editorial Planeta, Bogotá, Colombia.
- Wegemer, Gerard. (1990): *Ciclonia Humanism in More's Utopia*, *Moreana* XXVII. 104 (Dec.), 5-26.
- Wenzel, Peter. (1996): *Utopian Pluralism: A Systematic Approach to the Analysis of Pluralism in the Debate about Thomas More's Utopia*, En: http://webdoc.gwdg.de/edoc/ia/eese/artic96/wenzel/10_96.html#Morus, Visitada el 30 de octubre de 2008.
- Young, Robert. (2008): *Voluntary Euthanasia*, First published Thu Apr 18, 1996; substantive revision Wed Aug 27, En: <http://plato.stanford.edu/entries/euthanasia-voluntary/>, Visitada el 30 de octubre de 2008.



La importancia de las artes en la Universidad del Tolima

Manuel León Cuartas*

La Universidad del Tolima fue creada en el año de 1945, pero puesta en marcha diez años después, por falta de asignación presupuestal que garantizara su normal funcionamiento. Inicia labores con tres unidades académicas: Agronomía, Enfermería y Bellas Artes.

Pero, así como la historia de creación de la Universidad del Tolima surge de la necesidad social de formar jóvenes hijos de los latifundistas y ganaderos de las élites, en conocimientos profesionales (agronomía, y veterinaria) de sus intereses económicos y de poder, la historia de creación de la Escuela de Bellas Artes, surge de la conciencia de pensadores liberales de las altas clases sociales de Ibagué, cuando a principios del siglo XX deciden fundar el “ Conservatorio de Bellas Artes”, precisamente para mantener el espíritu de alta cultura de sus hijos y de jóvenes de la región, descendientes de criollos enraizados con los más egregios valores culturales de la madre patria.

Es allí, en el Conservatorio de Bellas Artes, donde se inicia la formación integral en 1930, de ciertas juventudes tolimeses, con un programa de estudios estructurado académicamente por asignaturas musicales: solfeo, canto, dictado, armonía, melografía, declamación, teoría musical, y asignaturas integrales:



geometría, idiomas, dibujo, pintura, modelado y anatomía.

Sin embargo, con el tiempo, se iría a imponer el carácter musical de la Institución y desaparecería el componente de las artes plásticas que conformaba el área integral. En este corto lapso fueron importantes los aportes artísticos de los maestros Helí Moreno Otero, Domingo Moreno Otero, Luis Alberto Acuña y Joaquín González Gutiérrez, por la organización de la primera exposición artística realizada en Ibagué, en 1934, en la cual participan los más destacados artistas colombianos.

* Pintor. Profesor de la Universidad del Tolima.

Pasarían dos décadas para que el proyecto de la Escuela de Bellas Artes se convirtiera en realidad, coincidentalmente, durante el periodo de dictadura militar del gobierno del presidente Gustavo Rojas Pinilla, y siendo gobernador del Tolima el Teniente Coronel César Augusto Cuellar Velandia, mediante Decreto N° 13236 de 1955 crea la Escuela de Bellas Artes como dependencia del Instituto Departamental de Antropología e Historia, bajo la dirección del presbítero Pedro José Ramírez Sendoya. Pero, por motivos locativos, la iniciación de labores se pospone hasta el mes de Febrero del año siguiente (1956), cuando se adscribe, también por decreto del gobierno militar, a la Universidad del Tolima.

La Escuela de Bellas Artes inicia sus labores como un programa académico-curricular tutelado por la Universidad Nacional, de igual manera que el programa de Agronomía, motivo por el cual los estudiantes irían a terminar estudios y optar su título profesional en las sedes de esta Universidad, en Bogotá y en Palmira, respectivamente.

La sede inicial de la Escuela se ubica donde queda hoy el edificio de la Cámara de Comercio (calle 10 entre 3ª y 4ª), con un número de estudiantes regulares y asistentes un poco mayor a los cien, de los cuales solamente terminarían estudios tres estudiantes. Hacia 1964, la Universidad construiría su sede propia en los altos de Santa Elena y la Escuela pasaría a ser parte integral de su campus universitario, obteniendo la autorización del gobierno nacional para expedir títulos en sus Programas Académicos.

La dinámica cultural que generaría la Escuela al interior de la Universidad, igual que en el marco urbano de Ibagué, y, más adelante en el ámbito departamental, no tiene precedente en la cultura del Tolima, ni paralelo en su proceso histórico, si consideramos que, por primera vez se tenía acceso a la educación artística profesional y a las expresiones estéticas en la región,

en la vida cultural de un pequeño pueblo que empezaba a transformarse en la ciudad de paso que muchos historiadores citan, como el espacio semirrural en donde nada acontece, como si el tiempo se hubiese detenido allí, sin dejar testimonio de su impronta.

La ciudadanía participaría por primera vez en eventos públicos culturales de trascendencia nacional, a través de salones de arte nacionales, muestras folclóricas de todo el país, conferencias especializadas, exposiciones artísticas de los más variados géneros, seminarios, simposios, mesas redondas y, más adelante, hacia la década de los sesenta, importantes encuentros sobre folclor nacional e internacional y la organización del Salón Nacional de Artes Plásticas Visuales, como reconocimiento a la labor de la Escuela y, por ende, de la Universidad.

Esta labor implicaría para la Universidad convertirse en la entidad directriz del proyecto cultural que se inicia desde la gobernación, a través de la Junta de Turismo, con la organización del Festival Folclórico Nacional, a partir de 1957, evento que sería reconocido como el más importante en su género en el país. La importancia de este certamen alcanzaría los más altos elogios del gobierno nacional por su calidad artística, motivo por el cual, Colcultura decide otorgar a Ibagué la sede alterna del Salón Anual de Artistas Colombianos y realizarlo como acto central del Festival Folclórico, comprometiéndose de esta manera la participación activa logística de la Escuela de Bellas Artes y de la Universidad.

Se crea, por esta actividad, la Galería Departamental de Artes Plásticas, mediante decreto N° 482, y se hacen asignaciones presupuestales cada año para adquisición de las obras destacadas en los Salones, consignándose su curaduría a la Universidad del Tolima y su vigilancia y cuidado permanentes como garante de la colección adquirida. Estas obras conformarían más adelante el Museo de Arte Moderno, y luego de cuarenta años de su conservación

daría origen al actual Museo de Arte del Tolima -MAT-, construido en el año 2005, en el barrio Belén, en las antiguas instalaciones de la Casa Mutis.

Las obras con las que se constituiría el actual MAT, caracterizan una de las épocas de mayor significación en la plástica nacional, toda vez que ellas marcarían el proceso de transición del Arte Colombiano de la figuración naturalista a la expresión abstracta, y aún, a la abstracción pura, sin que exista en el país una colección de este momento histórico más representativa.

Desde otro punto de vista, la Universidad venía comprometida con ampliar la cobertura estudiantil, para jóvenes de todos los municipios del departamento con aptitudes artísticas que, mediante becas locales les permitiera acceder a la Escuela de Bellas Artes. Como parte esencial de este convenio se iniciaron las *Embajadas Culturales* a los municipios, actividad ésta que terminaría creando el famoso *Plan Extramuros*, hoy convertido en el Instituto de Educación a Distancia -IDEAD-.

Igualmente, estudiantes de los otros programas de la Universidad asistirían, en calidad de asistentes a los talleres de artes y terminarían, inclusive, transfiriendo a la Escuela, para ter-

minar graduándose como profesionales de la plástica.

Para complementar su acción cultural dentro de la Universidad, se retomaría la expresión teatral, conformándose el Grupo de Teatro con estudiantes de la Escuela y de las otras facultades, hasta lograr su consolidación y la participación en el Festival Nacional de Teatro Universitario, realizado en la Universidad del Valle, en el año de 1970, en el cual se obtendría una destacada Mención.

En la década de los sesenta la Escuela de Bellas Artes fue transformada en el Instituto Superior de Bellas Artes, ofreciendo programas profesionales en Diseño y Decoración, Dibujo y Arte Publicitario, Delineantes de Arquitectura e Ingeniería, Cerámica, Artes Plásticas - Pintura y Escultura-, hasta el año de 1979, en el cual se clausura su funcionamiento definitivamente, por las políticas de restricción a los derechos de pensamiento, expresión, y libertades de creación, cerrándose de esta manera para muchos jóvenes, la posibilidad de construir su proyecto de vida artística, y para la propia Universidad, la de crecer en la Dimensión Estética, una de las formas reales de lograr, a través de la Educación, la emancipación del pensamiento humano.





Cine y conocimiento

Luis Fernando Rozo*

Tesis generales

La relación del sujeto que conoce con el mundo que es conocido se ha transmutado en una relación entre sentidos construidos socialmente. Ya no se trata de lograr la identidad o relación de uno a uno entre realidad y sujeto sino de asumir la realidad como una estructura con sentido que se deja expresar como representación a través de lenguajes. Los conocimientos son representaciones pertinentes que instrumentan procesos de transformación y no de adecuación. Como representación el conocimiento no necesita coincidir con la realidad en bruto o empírica, sino instrumentar una posible transformación. Pero igual puede jugar como representación plausible de procesos sociales o naturales.

El arte también ha dejado de ser una expresión de la sensibilidad particular de un autor según cánones reelaborados por el sujeto creador. El arte puede gozar de la libertad más amplia instaurando la más autónoma dinámica interna incluso pudiendo llegar al extremo del puro juego de formas. Por este mismo sendero el arte se encuentra configurado en el juego de representaciones. No necesita referentes empíricos constatables para asumirse como tal. Pero también hoy se lo asume ya no sólo como un simple juego de la imaginación del sujeto creador. Desde la novela sobre todo el arte ha venido configurando formas específicas de representación creando mundos



como agregados nuevos a lo ya existente. Pero produciendo una particular relación que hace posible una referencia de conocimiento como representación reelaborada a partir de textos circulando en sociedad que pueden ser contruidos configurando otros textos que son representaciones articuladas a imaginaciones pertinentes. Pertinentes en cuanto se hacen verosímiles en la medida que se utilizan sentidos previos pero creando nuevos.

Pero el arte no configura una representación literal ni prosaica del mundo. El arte en su representación conforma también una imagen pertinente. Si tomamos el arte cinematográfico o el arte audiovisual en general, la posi-

* Profesor Facultad de Educación de la Universidad del Tolima

bilidad de una representación pertinente de los procesos del mundo, podemos hallarnos inmersos en una coyuntura donde es posible que la representación no literal ni prosaica proporcione sentidos que hacen reconfigurar representaciones convencionales y repetidas en una incesante reiteración de esquemas y estereotipos. El arte audiovisual puede hacer desconfigurar representaciones institucionales convencionales y dadas como legítimas para permitir nuevos sentidos incongruentes e inéditos. Don Luis Buñuel se refería a estos cuando nos planteaba su juego con las imágenes preocupantes presentes en sus films, que él consideraba como trabas que se incrustaban en los engranajes de los sentidos aceptados y exhibidos como únicos y validos. En los melodramas mejicanos nunca dejó de filtrar sus imágenes incongruentes para relativizar y contrastar las representaciones inofensivas que actuaban como cierta neblina y cuyo efecto invisibilizaba situaciones problemáticas.

Cine y conocimiento

Siempre que relacionamos el cine con el conocimiento lo hacemos pensando en el documental. Desde los primeros cortos de los hermanos Lumière hasta Flaherty el sendero marcado se habría trazado con las tomas únicas, irrepetibles de una primera mirada. De ahí en adelante quienes acuñaron a partir de la etnografía y la antropología el término Cine Antropológico comenzaron a darle legitimidad cognoscitiva a este cine que iba y se apropiaba desde la mirada del realizador de las escenas de la vida del otro, el que había sido considerado no simplemente el extranjero sino el intocado por la civilización. El hombre natural enfrentado contra las fuerzas del medio que lo sobrepasaban le daba fundamento a los filmes de Flaherty para mostrar a los individuos en la lucha por su existencia¹.

Esta representación de la verdad del otro captada por la cámara culmina en el cine

ojo de Vertov pero ya vuelta la mirada sobre el movimiento social que envolvía al sujeto inmerso en una ruptura. La revolución social como material palpable directo objeto posible de la nueva verdad del cinematógrafo. Es curioso sin embargo como en Vertov se afirma del cinematógrafo no solo la cualidad de captar el mundo microfísico, al igual que el macrofísico sino también el mundo social pero afirmando que lo captado por la cámara puede ser la poesía del mundo. Esta versión del cine ojo de Vertov no se ha explorado lo suficiente pues se lo ha reducido a la condición de Cine Verdad, asumiéndolo como una captación del mundo desde una mirada directa, casi diríamos empírica. Vertov sin embargo, afirmó que la cámara era capaz de captar la poesía del mundo. Y no la poesía considerada como un fruto de la imaginación en su plena autonomía.

Jean Rouch hasta su muerte desde la Cinemateca Francesa mantuvo la idea de relacionar el cine con las disciplinas sociales en su Seminario de Cine y Ciencias Humanas. Sus colegas de la Universidad de Nanterre siguen programándolo. Los grandes hitos del Documental Grierson, Wright, Rotha, Riefenstahl, Ivens, Vigo, Cavalcanti, con sus ojos vueltos sobre la sociedad, sobre los sujetos y sus procesos dieron la impresión de que solo en sus textos y narrativas estaba la posibilidad del conocimiento del mundo. Hasta hoy esas ideas funcionan como una especie de referencia inmediata para concebir el conocimiento posible desde el cine sobre la sociedad y el hombre solo en formato documental. Se ha podido pasar a la oferta de programas de Antropología visual y de Sociología Visual. Incluso se han producido revistas (y una profusión de libros) que refieren estas disciplinas: la *Visual Anthropology Review* editada en la Universidad de California, Berkeley por el departamento de Antropología, o la Revista *Visual Sociology* editada por Douglas Harper, Departamento de Sociología de la Universidad de Florida del Sur, en Tampa.



Estas indicaciones generales no pretenden agotar la referencia de cómo el documental creó las matrices culturales para la representación del cine como fuente de conocimiento de la sociedad y de sus culturas, sino indicar la fuente de una injusta apreciación sobre la manera como el texto del cine conoce y se representa el mundo del hombre y su conocimiento.

Es posible sin embargo, por un movimiento autoreferencial mirar que desde el mismo género documental los procedimientos narrativos estaban referidos a un lenguaje que no podía eludir su materialidad y configuración desde un principio. Si Flaherty tuvo que filmar de nuevo la vida cotidiana de Nanook el esquimal porque el material inicial se le quemó -recuérdese lo fácilmente que ardían los nitratos de plata-, no pudo reproducir la primera versión de una manera que hoy llamaríamos de la forma más fiel posible. Además Flaherty pensaba luego de muchas proyecciones del material positivado que se logró salvar del fuego, que su estilo era más el de un documental de viajes, con tomas de aquí y de allá, puestos sin una ilación o relación pertinente. El eterno retorno de lo mismo implica necesariamente variaciones, y esa fue su posibilidad creativa. Flaherty regresa entonces y emprende de nuevo la realiza-

ción con una búsqueda referencial, en la que predominaba la idea de captar la vida de los esquimales en lo que podría ser esa vida antes de la llegada de los exploradores y colonos. El grupo de Nanook por ejemplo ya cazaba las morsas con rifle, y esto no se correspondía con la idea de las maneras tradicionales en que los esquimales cazaban a las morsas. De otra parte muy peligrosas por su tamaño y largos colmillos. La escena de la caza de la morsa se realizó el 26 de Septiembre de 1920 y en ella no se nota la presencia de ningún rifle, pues la escena se planteó hacerla con arpón según la petición de Flaherty. El realizador le manifestó a Nanook que no le interesaba más que la acción de la caza de la morsa, no la carne de la morsa. Nanook le garantizó que se actuaría como en los tiempos de antes.

Otra escena donde la reconstrucción se hizo necesaria y posible fue la de la construcción del Iglú. El iglú era muy bajo para permitir el movimiento libre de la cámara, además de que la iluminación era escasa. Flaherty hizo que se recortara el iglú para permitir más espacio y mayor iluminación de tal manera que Nanook y su familia estaban “durmiendo” en un iglú cuya mitad estaba expuesta al exterior y al intenso frío. Condiciones de realización que no se reducen a simples anécdotas para hacer exótica y vivaz la historia del documental. Si se las examina con detenimiento y correlación podemos darnos cuenta de que se trata de la entronización en el mismo clásico del documental de puestas en escena y actuación tan cercanas a los procedimientos del cine de ficción.

El trabajo con actores naturales tiene su referencia en el Neorrealismo y en Colombia actualmente con Víctor Gaviria en uno de sus filmes más logrados *La vendedora de rosas*. Desde entonces el documental va a estar sometido incluso a los modos de representación desarrollados en el transcurso del tiempo, que de diversas maneras hacen visible la condición del lenguaje audiovisual en su constitución

interna de ser una representación en últimas. Erick Barnou lo enuncia también refiriéndose igualmente a *Nanook el esquimal*:

Flaherty había dominado aparentemente – a diferencia de anteriores documentalistas-, la “gramática” del film como se había desarrollado en el cine de ficción. Esta evolución no simplemente había cambiado las técnicas; también había transformado la sensibilidad de las audiencias. La habilidad para testimoniar un episodio desde diferentes ángulos y distancias, vistas en rápida sucesión- un privilegio totalmente surrealista, sin parangón en la experiencia humana-, había llegado a tal grado en el visionado de los films, que inconscientemente se aceptaba como natural. (1983: 39)

El documental de otra parte, se ha tergiversado cuando se ha acudido al expediente del *Cine verdad*, el *Kino Pravda*, interpretado en la dirección en que por ejemplo Werner Herzog lo critica. Se asumió al *Kino Pravda* como un cine que captaba la literalidad del mundo y por esa vía la realidad prosaica y en bruto. Pero son desconcertantes entonces las afirmaciones de Vertov que en *Sus memorias de un cineasta bolchevique* nos refiere la cualidad de la cámara de tener la posibilidad de captar la poesía del mundo. ¿La poesía no es lo más opuesto a la literalidad y a la captación del mundo de una manera directa y desnuda? ¿La literalidad no es rota por la poesía desde su interior para enunciar lo no dicho, lo que no ha sido pronunciado ni conocido, en la idea que Heidegger por ejemplo tiene de la poesía? Vertov contradice la idea de la representación prosaica y literal del mundo cuando nos convoca a ver en la dinámica de las grandes siderúrgicas, en sus altos hornos y fundiciones la dinámica de un mundo nuevo y vigoroso. La movilidad y trasiego de la ciudad percibida de manera oblicua en *El hombre de la cámara* es el movimiento de las nuevas energías que pugnan por liberarse:

Viva la poesía de la máquina movida y moviente, la poesía de las palancas, las ruedas y alas de

acero, el grito de hierro de los movimientos, las cegadoras muecas de los chorros incandescentes (Vertov, 1974:157).

Lo poético surge aquí del ritmo, que se define principalmente en el montaje, en tanto allí se determina según esta versión, la alternancia entre plano y plano, la duración de un plano en relación a otro, su compaginación con los elementos sonoros propuestos

El Kinokismo es el arte de organizar los movimientos necesarios de las cosas en el espacio, gracias a la utilización de un conjunto artístico rítmico conforme a las propiedades del material y al ritmo interior de cada cosa (Vertov, En Ramio y Thevenet, 1980:38)

Es muy tentador referir una aproximación de Vertov con otras ideas desde la animación y desde la pintura.

Ser un extracto geométrico del movimiento por medio de la cautivadora alternancia de las imágenes, es lo que pedimos al montaje. (ibid,1974:155). Viva la geometría dinámica, las carreras de puntos, de líneas, de superficies, de volúmenes.(ibid, 1974:157)

En realidad, parece como si se estuviera escuchando a MacLaren con sus experimentos en el negativo utilizando la geometría, o como si estuviéramos repasando unas páginas de la obra *el punto, la línea y el plano* de Kandinsky.

Estas referencias tienen un peso muy fuerte frente a la apreciación de un cine *verdad*, entendido como transcriptor simple de lo real, despojado de elaboración y configuración formales. Cuando Herzog expresaba sus ideas sobre el cine verdad estaba siendo muy injusto con estas versiones que acercan sus propios documentales a juegos extremos de experiencias formales y trascendentes. En *El éxtasis del tallador Steiner* por ejemplo esa larga toma sobre el esquiador proyectada en

cámara lenta, hace que se quiebre su mera realidad inmediata para relanzarnos a una experiencia hinóptica y metafísica. Sucede igualmente con la larga secuencia de 6 minutos de *Fata Morgana* donde las dunas de un desierto tomadas lateralmente en movimiento se transforman paulatinamente en cuerpos desnudos acariciados por gasas de arena movidas por el viento. Es también la trascendencia lograda en la comunicación profunda que tiene una sordomuda con los chicos especiales privados de la vista y el oído desde su nacimiento, acentuada por el pasaje musical de *La pasión de San Mateo* de Bach, en *El mundo del silencio y la obscuridad*.

Podríamos también evocar películas como *Koyaanisqatsi* donde la manipulación de efectos visuales generados desde la cámara y en la edición es reiterada como la música de Philip Glass que la acompaña. La realidad poetizada también está presente en *Baraka* de Ron Fricke, muy cercana a la experiencia de *Koyaanisqatsi* con secuencias parecidas, y con la misma intención de construir ideas sólo con las imágenes y el sonido que no incluye textos verbales. Desde el mismo seno de la experiencia documental no sólo ahora sino desde siempre se han formulado apreciaciones del carácter creativo, constructivo, compositivo y de elaboración de formas para crear representaciones pertinentes y válidas del mundo social y cultural. Pero esto es lo que de una forma u otra refiere la condición del lenguaje del cine basamento del lenguaje audiovisual en sentido amplio. Su condición de ser lenguaje que representa no que calca la realidad en un gesto de reproducción cien por ciento de la realidad. Como decía Engels desde el *Antidübring*, “el sabor del azúcar es diferente del conocimiento del azúcar”.

El documental en su cuerpo interno no puede eludir la situación fundamental de ser representación. Aun en la situación de un cineasta como Jean Daniel Pollet quien en un estado

“de sonambulismo ha podido abandonar poco a poco las nociones de documental, de ficción, de psicología, de a-priori, para dejar a los objetos, los momentos o los lugares que se muestran existir de una manera independiente, independiente de la manera misma en que se les puede ver condicionadas por un montón de cosas que están muertas, pero impregnadas en el inconsciente o en las costumbres. No he querido aplicar ideas sobre los rostros, las cosas filmadas. Yo las he dejado ser”(2004:65).

Esta postura kantiana donde se reconoce la irreductibilidad del ser en su esencia misma, desafía su incognoscibilidad predicada, para configurar una imagen que juega con esa irreductibilidad. Pero lo que luego el cineasta asume es una mirada poética sobre ese *en sí* kantiano que en últimas se desglosa y se asume como representación para seguir expresando un aislamiento al que se ve reducido.

La revista *Cahiers du Cinema* N° 594 de Octubre 2004 trae un dossier sobre el movimiento documental eclosionado en el festival de Cannes, y relanzado por la promoción espectacular del apurado y televisivo *Fahrenheit 9-11*, donde se refiere una concepción sobre el documental dominante en el último Festival du Réel una concepción que lo acercaría definitivamente al menos en estas declaraciones a los terrenos de la ficción. El documental habría “perdido su anterior aroma artesonado, su vieja etiqueta de autenticidad certificada ciento por ciento verdadera”(2004:12).

Ahora bien, el documental puede recurrir actualmente a nuevos recursos tecnológicos y a modalidades también añejas. Las posibilidades para la construcción de representaciones audiovisuales desde el desarrollo de los sistemas digitales tienen una poderosa capacidad de transgredir cualquier geografía y situación. Es posible la combinación de los formatos de imagen tomada en tiempo real con su manipulación en los discos duros digitales. Se ha llegado incluso a plantear la

posibilidad de la captación de las imágenes de cuerpo entero de los actores para configurar como una especie de stocks de caracteres que se manejarían a discreción de la productora o realizador. Pero también se producen imágenes creadas sin tener en cuenta la realidad en bruto, gracias a la generación de imágenes en 3D, mayormente utilizadas para los cartons supuestamente solo para la entretención de los pequeños. Es posible pensar también que se usen en la configuración de historias o narraciones referidas a los temas que el cine de ficción con imagen grabada o filmada ha hecho suyas. Situaciones tan delicadas como las referidas a las agresiones que enfrentan los hombres en diferentes territorios pueden ser representadas con muñecos animados- vease el caso de Fernando Laverde en nuestro país (*Kinetoscopio*, N° 61)-, o con animaciones dibujadas o producidas desde el ordenador. Cualquier sueño o pesadilla puede ser llevada hoy a la pantalla, con toda la verosimilitud que se pueda imaginar. También claro está se tienen audiovisuales donde la combinación de imágenes grabadas o filmadas con las producidas digitalmente hacen posibles reconstrucciones que por costos y parafernalia serían privilegio solamente de los grandes estudios.

Lo que se intenta vislumbrar, es que desde la misma configuración de lo documental en tanto se tenga como marco el lenguaje audiovisual los procedimientos no son tan extraños a los de la ficción. No se afirmará que sean los mismos, pero en lo fundamental se remiten a la representación. Podríamos plantear las cosas un poco invirtiendo y situando la problemática en otro terreno. Se puede hacer de cuenta que lo que se hace en la ficción es el rodaje de una realidad constituida de antemano, asumiendo que en verdad han sido todas las secuencias realizadas en toma 1, única e irrepetible al fin y al cabo en la ficción hacemos varias tomas pero acabamos escogiendo una. Y que de otra parte, la toma documental se hace repitiendo

como Flaherty, lo ya filmado, e induciendo a que se actúe como en los tiempos pasados, cazando la morsa no con el moderno fusil, sino con el arpón arcaico. Por este *tour de force* es posible entender o asumir de una vez por todas que como lenguaje, el audiovisual ha de situarse sin elisiones en el vasto campo de las representaciones, de los juegos cruzados de representaciones, donde la creación y la imaginación están siendo protagonistas.

Cine de ficción y conocimiento

El examen del cine de ficción de otra parte, proporciona también indicios explícitos de la manera como el lenguaje audiovisual construye sus relatos y crea configuraciones de sentido pertinentes para referir contextos a partir de su materialidad denotativa. David Bordwell ha propuesto 4 modos de narración para referir las maneras en que los textos fílmicos de ficción crean una estrategia narrativa de comunicación con el espectador. 1) El modo de narración clásico, basado en el realismo y naturalismo análogo de la narración novelada del siglo XVIII y XIX; 2) el modo de representación de arte y ensayo que rompe con la historia lineal y de profundización de caracteres, “su argumento no es tan redundante como en el film clásico...; hay lagunas permanentes y supresiones...; la exposición se demora y distribuye en alto grado...; la narración suele ser menos motivada...” (1996:205), 3) el modo de narración histórico-materialista en el que la causalidad narrativa se construye como supraindividual, derivando de fuerzas sociales, donde el individuo no es héroe ni posee una psicología compleja; 4) por último, la narración paramétrica en la que el juego del estilo toma autonomía respecto del desdibujado argumento.

El modo de narración clásico

En el modo de narración clásico de Hollywood se configuran personajes con una caracterización definida, a quienes se les propone

un objetivo por alcanzar, los obstáculos que hacen posible la contradicción, y se sientan las bases para los personajes o situaciones que ayudan a conseguir sobrepasarla con éxito, o los personajes o situaciones que se le oponen. Los desarrollos lineales de la acción en un progreso de la historia que puede permitir los saltos a los recuerdos o en casos novedosos que pueden avanzar en el tiempo hacia posibles situaciones, están jalonados por las tensiones que se van acumulando gradualmente hasta llegar a un punto de máxima tensión que preparará la solución final del conflicto.

Se podría pensar que este modo de narración es tan animosamente artificial que frente a la representación documental configuraría su extremo más opuesto. Vertov lo veía así cuando rechazaba para el cine este modo de representación con actores, escenografías de estudio, historia según un drama configurado en la dirección de los tres tercios, etc.

La ficción clásica de Hollywood se presentaba, sin embargo, como “realista”, al producir los dramas ajustados a los modelos en que se desarrolló la industria cinematográfica, y sin embargo no podía eludir los elementos del lenguaje cinematográfico como imágenes que inevitablemente configuraban representaciones a través de fisonomías, modos de vestirse (vestuario, utilerías), decorados diferenciales, personajes fincados a un momento y un espacio; arquitecturas denotando riquezas o miserias pero también épocas, y efectivamente dramas que podían jugar con ideas y temas generales, pero que también en algún punto ofrecían caracteres, valores, modos de ver correspondientes a determinada coyuntura o ambiente. Jorge Fraga ha mencionado cómo la cinematografía norteamericana ha manifestado una muy profunda vocación por presentar su cultura al mundo. El western nos plasma el espíritu del colono y su imagen ya es una representación ineludible de esa pulsión por estar siempre

corriendo fronteras o buscando nuevos territorios. Una película como *Walker* la historia de un filibustero que se hizo dictador de Nicaragua en nombre de la política del destino manifiesto, proyecta este pasado en las futuras y presentes incursiones de los marines en tan diversos territorios. Los filmes de la primera y segunda guerra mundiales nos retratan al héroe que impone la libertad donde hay tiranos, las acciones heroicas nos confabulan con este liberador a ultranza.

Filmes críticos con estas pretensiones también los han registrado los textos, como formas de contrarrestar y desestructurar historias que obedecen a una hegemonía. Hollywood ha construido una imagen complaciente con su propia sociedad pero también ha existido una contraimagen, muy fuerte y contradictoria. Lo uno o lo otro, queda a través de sus ficciones una geografía, unos rostros, unos ambientes, unas atmósferas, unos espacios, unos eventos, unos tiempos que son ineludibles de lo que les ha transcurrido.



Modo de representación de arte y ensayo

Desde el modo de representación de Arte y Ensayo, también no se puede referir sino esas condiciones a las que se remiten los elementos básicos del lenguaje cinematográfico: representaciones. Si en el modo de arte y ensayo existen sicologías complejas y angustiosas como las advertidas en *Desierto rojo*, y se rompe con la continuidad del tiempo progresivo, si la causalidad ya no es el medio por el cual se articulan unas situaciones con otras, si vemos acciones gratuitas y sin explicación alguna, si los personajes deambulan ya sin objeto definido por alcanzar, sin embargo quedan las

fisiognomías, los tonos de los lenguajes, los ambientes, las atmósferas, las situaciones que revelan una incomodidad de los sujetos con lo que no saben que les acontece. La linealidad del tiempo y el espacio, la causalidad, se quiebran y los juegos de cierto azar contenido comienzan a fundamentar el trasegar de los individuos. Hay individuos por cierto pero ya por ningún rastro encontramos a los héroes grandilocuentes, o debatiéndose contra fuerzas que intentan superar. Estos sujetos se dejan llevar sin mayor resistencia por lo que van tejiendo o se va configurando alrededor de ellos. Ciertamente la literatura de un Joyce o un Hemingway en algunos de sus textos (Bordwell cita a *Las Nieves del Kilimanjaro*), presentaban esas anomalías respecto del modelo clásico. Puede que se esté relatando una historia, pero ya no será sometida a los tres tercios de Syd Field ni a su estructura de desarrollo orgánica (en verdad si se compara la curva que Syd Field traza en su texto y cae en nuestras manos *La función del orgasmo* de Wilhem Reich no dejamos de sentir cierta aprehensión por el parecido extraordinario). La tesis fuerte desde nuestro interés, es la que “la forma de organización formal del filme de arte y ensayo” define los intentos de “pronunciar juicios sobre la vida moderna y la condición humana”. (1996:208). Es una intencionalidad de poner sobre la imagen lo que está conformando una sensibilidad un tanto desgastada y decepcionada de lo que acontece y de los valores tanto personales como sociales que sustentan esos acontecimientos. Un personaje como Mersault que en su discurrir un tanto indiferente a los valores consagrados va configurando un malestar fundamental con todo lo que hasta el momento eran los valores hegemónicos. Por eso aparece como *El extranjero*. También el final abierto en otros films, la posibilidad de que una historia pueda tener varias formas de finalizar, puede estar asumiendo la complejidad a la que la vida moderna ha llegado haciendo imposible que el arte pueda abarcarla toda, y sólo asumiendo el desconcierto ante una

o escasas probabilidades de comprensión. (Bordwell, 1996:210). Pero entonces uno podría decir que aquí el modo de narración de arte y ensayo (modo de representación), estaría siendo pertinente con un estado de cosas socialmente experimentado, pero sobre todo estaría relativizando y contrastando el modo de representación clásico y muchos de sus presupuestos. Y no es que simplemente el modo de representación clásico sea una mentira frente a la verdad de otro u otros modos de representación, sino que ya no es el único y posiblemente ya no pueda ser el hegemónico. La noción de pertinencia puede elaborarse en esta dirección del desplazamiento de hegemonías más que en función de la pretensión de verdad. Es también la significación que se le puede proporcionar a la noción de adecuación. De imágenes adecuadas.

El modo de narración histórico materialista

El modo de narración histórico materialista así lo denomina Bordwell, estuvo desde su apelación ideológica volcado sobre la sociedad convulsa que le tocó vivir, incluso en aquellos films que remontándose a un pasado (caso de *Iván el Terrible*, *Alexander Nevsky*, *Dura Lex*), estaban aludiendo a un presente convulsivo. Sociedad en revolución, sociedad adscrita a la historia, de tal suerte que no sólo desde el documental sino desde los filmes de ficción la sociedad se asumió como el sujeto preferido a referenciar. Los filmes se encargaban para celebrar aniversarios, y se configuraban grandes reconstrucciones donde el protagonista, las masas, el pueblo, se expresaba condicionando a sus personajes individuales. La historia se posesionaba de los sujetos para convertirlos en iconos y promotores de una causa. El mismo Vertov refiriéndose a *La Huelga* y a *El Acorazado Potemkin*, hace ver cómo en estas películas de cine actores, se filtran los principios del cine-ojo y del cine-verdad, en función no sólo del contenido sino igualmente del método de construcción del film. Las fuerzas sociales

inscribiendo a los sujetos en sus actitudes y sus decisiones. “La causalidad narrativa se construye como supraindividual, derivando de las fuerzas sociales descritas por la doctrina bolchevique” (Bordwell, 1996:235).

Si bien es cierto existe una clara asunción retórica que domina la narrativa, y por eso se ha dicho que Eisenstein por ejemplo con su método de montaje es profundamente manipulador de la audiencia, lo que Bazin reforzaría adscribiendo esta calificación a su método de montaje rápido, y fragmentario, no deja de ser también pertinente que el cine soviético tiene una expresa intencionalidad poética y política, pero también configura una representación pertinente y por supuesto adecuada. Son imágenes adecuadas a un momento en que si se hubiera asumido el tipo de representación hegemónica de los filmes que Vertov señalaba como ensoñadores y dramas psicológicos, este otro tipo de representación habría quedado como cualidad de alguna literatura, o definitivamente inhibida. Pero cuando un movimiento social es tan abrumador como todo el proceso que se desarrolló desde la época prerrevolucionaria, pasando por 1917 el año cero de la revolución rusa y luego la larga historia de enfrentamientos entre *Rojos y Blancos*, hasta entroncar con la segunda guerra mundial, era imposible que todas las manifestaciones de la vida social no se hubieran visto afectadas por tan exorbitantes fuerzas y contradicciones. El cine no hizo más que asumirse como un arte que no podía estar al margen de los acontecimientos y tenía que representarse estos procesos sin poder hacer elisiones o quites ladinos. Algo así le sucedió al cine italiano de la postguerra, según Cesare Zavattini, para quien el movimiento neorrealista más que un movimiento cinematográfico fue una postura moral, inevitable por la postración en la que quedó Italia gracias a los fascistas y también gracias a los libertadores.

El sentido didáctico, retórico e ideológico

del cine soviético entonces tenía un referente demasiado fuerte como para haber asumido o una indiferencia, o una supuesta neutralidad sin retórica ni intención didáctica. De otra parte, el montaje ideológico de Eisenstein, uno de los cinco tipos de montaje que el caracteriza en su texto *La Forma en el Cine*, culminación o donde confluyen los otros cuatro (el métrico, el armónico, el tonal, el rítmico), se entendía sobre todo como un proceso en el que el auditorio no simplemente era manipulado por el texto fílmico, sino mejor, dirigiéndose a la sensibilidad del espectador, en un proceso de articulaciones dinámicas, donde su actividad mental lejos podría calificarse de pasiva, accedía o saltaba a niveles de comprensión en los que las emociones proponían transmutarse en ideas y hasta en conceptos. De Eisenstein es difícil comprender su intencionalidad cognitiva con el cine si reducimos sus ideas y cinematografía al solo calificativo de retórico, de intencionalidad ideológica o simplemente manipulador de la realidad, como un tanto lo asume Bazin en su defensa del Neorrealismo y en contra del montaje métrico de planos breves. Si Eisenstein quiso llevar a cabo proyectos tan ambiciosos como *El Capital*; si rodó *Viva Méjico*, no montado según sus indicaciones; si deseó hacer un monumental fresco histórico sobre *Moscú*, y si también incursionó en la *Paramount* para llevar al cine *La Tragedia Americana*, donde se proponía configurar una representación de la ambigüedad de la moral puritana norteamericana, no era por un simple prurito retórico o por lograr una mera manipulación ideológica. Ahora bien, si manipulación ideológica, o intencionalidad retórica tiene que ver con punto de vista o enfoque del asunto, pues no



hay texto fílmico que pueda librarse de estos procedimientos. Incluso *Crónica de un verano* de Rouch y Morin, que indaga la metodología, me atrevería a decir, del tercer punto de vista, o el método de la falsación, cuando al final expone a los entrevistados a sus propias imágenes y discursos y entre ellos desestabilizan las versiones que cada uno ha propuesto al comienzo, incluso allí las intencionalidades, los puntos de vista, los enfoques, los valores están en juego. Efectivamente lo que se logra es la contrastación, la relativización del punto de vista, la conciencia de que en las opciones que cada cual se juega, están plenas también de retórica y de valoraciones.



El cine soviético de ficción acuñó además, una noción bastante fructífera, la de Elipsis, que no era el sentido dado al término por el cine norteamericano. La noción de elipsis no se tomó solo en el sentido de síntesis temporal, que permite librarse de los tiempos denominados muertos y hacer avanzar la acción hacia puntos significativos. Sin abandonar esta función o mejor dicho sin poder eludir

esta característica intrínseca del lenguaje cinematográfico se hizo visible otra acepción sumamente importante para efectos de los alcances dados a la representación cinematográfica. Se aclara esta noción refiriendo *El Acorazado Potemkin* de Eisenstein. El guión de la película se denominaba al comienzo *El año 1905* y tenía por objeto la celebración del vigésimo aniversario de la revolución de 1905, denominada *El ensayo general*. El guión seleccionado por la comisión era de Nina Agadjanova-Chutko, del que alcanzaron a rodar los primeros planos en Odessa según el proyecto original. Pero como el tiempo corría

y el proyecto se presentaba como desmesurado excesivo e irrealizable, Eisenstein decidió escoger sólo el episodio del acorazado como el núcleo de la historia. Aunque el guión tenía 22 páginas y media y proponía 761 planos, se asumió sólo una parte de él. Según Barthelemy Amengual

“Eisenstein renunció al vasto fresco que estaba preparando. Se atuvo a una sola aventura, la del Potemkin, en la que veía la parte que da cuenta del todo: Este episodio abarca una extrema diversidad de materiales y a casi todas las fuerzas activas del año 1905.” (Amengual, 1999:27)

Esta idea de que una parte bien indagada y densamente representada, según Eisenstein orgánica y patéticamente representada, puede ser significativa de un todo, es una idea que Hegel predica de las monadas de Leibniz:

“En el universo todo se halla entrelazado del modo más preciso, formando una gran unidad, como un océano: el más leve movimiento repercute en sus efectos hasta en los sitios más alejados” (Leibniz, *Essais de Théodicée*, t.I, parte I, § 9:85 s.) Partiendo de un granito de arena, dice Leibniz, podríamos llegar a comprender el universo entero en su evolución total, siempre y cuando que fuésemos capaces de conocer el granito de arena en su totalidad. (Hegel, [1833], 1977:355)

Esta tesis de que “cada mónada encierra o es la representación del universo entero” puede tener sus ecos en esa fuerte noción de Borges que él bautizó como *El aleph*. “Aclaro que un Aleph es uno de los puntos del espacio que contiene todos los puntos” (Borges, 1985:206).

El Acorazado Potemkin fue asumido como la elipsis de la revolución rusa de 1905, así como *La huelga* “No es únicamente la historia de una simple huelga, sino que es un tratado sobre todas las huelgas rusas que ocurrieron antes de 1917. (Bordwell, 1996:235).

Este procedimiento narrativo, de síntesis, puede verse también cuando hablamos de los personajes prototípicos, o aún más de los personajes estereotipados o aun aquellos donde el esbozo es cercano a la caricatura. En ellos se resumen las características específicas de muchos ya sea que se los densifique o que se recurra a rasgos generales. La carta del *Correo nocturno* puede ser todas las cartas; hablar de un hombre es verbalizar la humanidad. La vida de una prostituta puede conformar la síntesis de rasgos de muchas de ellas. Se puede incluso recurrir a las historias de muchas de ellas y de sus experiencias configurar un personaje que atraviese lo vivido por todas las escogidas. Es decir del corpus seleccionado podemos construir un caso característico. De esta manera no necesitamos agotar un universo de casos para poder caracterizar ese todo. La noción de muestra representativa puede estar rondando este procedimiento. Y se ha dicho por algunos manipuladores de datos que luego de colectados un número de ellos, la información que se obtenga por encima de este nivel llega a ser irrelevante. Se puede tener una visión de un todo a partir de un máximo de casos tomados aleatoriamente y si añades más elementos al corpus pues la caracterización no va a ser tan diferente. Creo que esto ha dado pie para aceptar la noción aquella de *La imputación etnográfica*. Un individuo, Nanook por ejemplo, puede darle fuerza a una metáfora de la lucha del hombre contra las fuerzas naturales que lo avasallan, pero puede ser la representación pertinente y adecuada de cómo los esquimales vivían en determinado tiempo. Todo lo que se sabe de la vida de una prostituta en *Vivir su vida* puede conducir a una recreación verosímil de la vida en el paseo de calle o en la estadía de esquina. E inversamente puede señalar la inconsecuencia del Estado Francés prohibitivo de las casas de cita, y la muestra de la poca consideración y respeto con sus madames, personajes y espacios tan gozosamente imaginados por un Toulouse Lautrec o un Modigliani.

Desde los filmes que se comprometen con la reconstrucción histórica, Robert Rosenstone ha dado pruebas fehacientes de procedimientos en los cuales la distorsión, el anacronismo, la proyección, la condensación (lo que nosotros hemos referido como imputación etnográfica), sustentan la ficción como un procedimiento perspicaz para representar procesos que de otra forma no lograrían trascender la simple anécdota, o el registro del acontecimiento, suceso o situaciones, con una óptica pretendida como neutral, o en bruto: es decir con la visión prosaica y literal, que también es otra visión. Señala cómo los historiadores que usan la palabra escrita no son ajenos a estos procedimientos patentes sobre todo cuando se trata de condensar periodos históricos prolongados a veces con frases que son potentemente reductoras y generalizadoras. En algún momento se nos presentaba la Edad Media como la Edad del oscurantismo, o en ella el Materialismo histórico dijo que lo dominante era la religión como superestructura mediatizadora de las demás prácticas sociales.

La diferencia entre la historia y la ficción es que ambas narran relatos, pero el de la primera es veraz. La pregunta que se impone es ¿se ha de filmar una verdad literal, una copia exacta de lo que ocurrió en el pasado? Respuesta: en el cine no es posible. Y en el mundo de la palabra, ¿es posible la verdad literal? Tampoco. La explicación de una batalla, de una huelga o de una revolución difícilmente puede describir con toda exactitud los hechos tal y como sucedieron. Y aquí aparece la convención, la ficción, que nos permite seleccionar unos determinados datos y acontecimientos que representen la experiencia colectiva de miles, de cientos de miles e, incluso, de millones de personas que participaron o padecieron hechos documentados. A este tipo de convención también la podemos llamar condensación. (Rosenstone, 1997:58)

La palabra funciona de forma distinta de como lo hace la imagen. La palabra puede proporcio-

nar gran cantidad de información en un espacio pequeño, es capaz de generalizar y crear grandes abstracciones, -revolución, evolución, progreso-, que no existen, por lo menos no como objetos o seres, excepto en el papel. Al usar estas palabras no nos referimos al pasado en forma literal, sino simbólicamente. El cine, con su necesidad de imágenes, no puede establecer afirmaciones generales sobre la revolución o el progreso. El cine debe resumir, generalizar y simbolizar con imágenes. Lo más que podemos esperar es que el conocimiento histórico sea resumido mediante invenciones e imágenes apropiadas. Las generalizaciones fílmicas se logran mediante la condensación, la síntesis, y la simbolización”. (Ibid, 59).

El modo de representación paramétrico.



En el arte se reconocen consideraciones que abogan por la forma pura, y de una manera ineludible lo exigen algunas artes que no asumen sino el juego entre los elementos que constituyen los materiales con los cuales trabaja. El punto, la línea y el plano en la plástica, pueden dar origen a las composiciones I, II, III de un Kandinsky, por ejemplo. Leger hizo experimentos formales con los juegos geométricos y sus ritmos musicales. Ruttman con *Berlín sinfonía de una ciudad* no admite que se denomine a su filme como un documental sino un juego de formas y de ritmos. En música los serialistas aspiran sobre todo a jugar con el azar de manera controlada. En literatura se pretende la obra que juega con la estructura total, con el derrumbre de las armonías y proporciones en casos tan extremos como *Finnegan's Wake* o incluso como Rayuela. Burch relativiza esta apreciación y su inversa calificando a la idea de que la dualidad y su posible ambivalencia no son sino ideas ya pasadas de moda:

Es cierto que los bien intencionados han hablado a menudo de una fusión del Fondo y la Forma,

pero sólo se trata de una postura más, fundada en concepciones estéticas periclitadas desde hace un siglo, porque esos apóstoles de la “gran síntesis” no dejan de ser menos tributarios de una concepción que separa guión y planificación en dos etapas distintas, lo cual implica una jerarquía en uno u otro sentido...”. (Bürch, 1983: 147).

El terreno abandonado no puede ser sino el lugar de un equívoco, o al menos resulta inapropiado para comprender las nuevas posibilidades del lenguaje cinematográfico. Ni por un lado la primacía de la forma construyendo aquella tesis dura, de que no importa el contenido pues lo fundamental es el juego de los elementos para construir estructuras, o de otra parte, la afirmación inversa y simétrica de que lo importante fundamentalmente es el contenido. La dualidad platónica encarnándose de nuevo con su irreductibilidad en dos antípodas. Pero tampoco valdrían las sustentaciones que se construyeron señalando la indisolubilidad de forma y contenido, presentándola como las dos caras de una misma moneda, pues según Burch sería una solución ecléctica, no bastando con señalar cómo una obra se reconoce legítima si hace necesaria la una a la otra, si se implican los dos polos para referir una contradicción fructífera. Una obra de arte se reconocería en su constitución de obra bien realizada en tanto mostrara la articulación pertinente de forma y contenido. Al parecer este argumento no es tan sustentable para Burch, dado que ya tiene un siglo. Sin embargo, su solución no deja de ser atractiva y densa en su argumentación:

Pero quizá fuera posible exponer mejor esta noción del argumento que engendra una forma comparando brevemente dos films de menor envergadura de un autor cuyo cuidado formal, por constante que sea, es más primario que el de Renoir y por tanto más ejemplar aquí. Tomemos pues dos films de Alfred Hitchcock, *Rope* y *Los pájaros*, dos de los films más logrados de su periodo americano. Como punto de partida de *Rope* un argumento de “bulevar” con construcción

clásica en tres actos, entradas y salidas teatrales, etc. Pero la factura de la obra procede de un parti pris arbitrario: la supresión del cambio de plano; es cierto que en el plano poético está en perfecta adecuación con el argumento, pero en ningún sentido se desprende de él. Muy distinto es el caso de *Los pájaros*. Aquí, toda la estructura e incluso la factura del film nacen del mismo principio del argumento: una destrucción gradual del Sueño Americano, de un mundo fundado en todos los modelos de la vida burguesa tal como Hollywood la pinta. A partir del primer picotazo en la frente de Tippi Hedren, todo el acontecer del film va a estar determinado, debido a esta contaminación, por la violencia, tanto a nivel de imagen como de planificación; y este film, como su argumento, tiene principio pero no tiene fin, o si tiene uno se halla enterrado bajo los millones de pájaros que han invadido la pantalla (el mundo). Es un film en el que todo lo que sucede a todos los niveles es consecuencia directa del postulado de base que es su anécdota. (1983:148)

Un mentís muy fuerte al formalismo puro, y al estructuralismo que según Gilbert Durand (1971:341) trabajaba en detrimento del sentido o sea del semantismo, en aras de un juego formal de los elementos de la estructura que según él agotan el sentido. Sin embargo, para David Bordwell, existe un modo de narración en el que precisamente el argumento va a ser subordinado al estilo, en tanto este último toma la delantera y se hace protagonista, a través de formas peculiares de penetrar todo o parte del texto del film. El modo de narración paramétrico, centrado en el estilo, (“narración poética”)², no estaría referido sino “a cineastas aislados y filmes fugaces” (1996:275). La organización del tiempo y el espacio cinematográfico destaca sobre los contenidos denotativos y connotativos a que aluden las imágenes. Un filme como *Vivre sa vie* de Godard está inmerso para el espectador en dominantes paramétricas y de alusiones a contenidos. En su dialéctica no podría haber una formulación que priorice los temas sobre la forma, sino mejor un movimiento que

bascula entre unas y otros “En la narración paramétrica, el estilo a veces acompaña al argumento. Otras veces, la narración paramétrica subordinará el argumento a las estructuras estilísticas como en la secuencia de “espaldas a la cámara...”. (1996:289).

Este juego entre contenido y forma, solucionado por Burch desde el contenido del argumento como generando la forma necesaria, o señalado por Bordwell como la predominancia de la forma en el cine paramétrico, podría volver a plantear la problemática en los términos tradicionales que Burch indica como anacrónico. Desde el punto de vista de nuestro problema el del cine o su expresión actual, el del lenguaje audiovisual como forma de conocimiento de la sociedad y la cultura, podría servir de sustento y refutación a la vez de esta cualidad cognitiva que se le predica. De una parte, si nos colocamos del lado de Burch qué mejor que el contenido de la sociedad y de la cultura esté generando formas adecuadas y pertinentes de representación narrativas; todo conocimiento de la sociedad y de la cultura estaría de manera expedita comprometida con argumentos que secretarían las formas necesarias para su adecuada puesta en escena. Pero del lado del cine paramétrico, donde “un movimiento de cámara gratuito, un cambio de color o un salto en el sonido inesperado e injustificado” (1996:281) pueden convertirse en una floritura estética, implicando formas y materiales de la obra “perceptualmente importantes” pueden alejarnos de nuestra intencionalidad cognitiva desde el texto del filme.

Sin embargo en el caso del cine paramétrico



por un lado, tendríamos la posibilidad de aquellos filmes donde el contenido se sirve del estilo para configurar representaciones pertinentes aunque no sea lo dominante del conjunto de lo narrado. Y por el otro, si se trata de experimentar con formas, Robert Rosenstone ha encontrado por ejemplo en filmes experimentales, que acuden a los anacronismos, condensaciones extremas, metáforas que anudan el futuro, mecanismos por los cuales un texto fílmico se potencia en su capacidad de señalar sentidos sociales que de una u otra manera han estado circulando a través de otros textos pero sin contravenirlos. Es el caso por ejemplo de un film como



Walker donde el anacronismo domina al menos tres secuencias incluida la del cierre convertida esta última en una metáfora fuerte de lo que ha sido una manera de entender sus designios manifiestos e implícitos un país: los Estados Unidos.

Podríamos de esta manera sacarle partido a este modo de narración paramétrico y así aunque se escapase hacia propuestas de estricto sentido formal, estar de todas maneras involucrándonos con atmósferas, dinámicas,

espacios, personajes incluso, ambientes de una determinada sociedad o cultura. Volvamos a pensar en *Berlín sinfonía de una ciudad*, donde la declaración de Ruttman incluiría este texto en el modo de narración paramétrico, si se trata de juego formal “a ultranza”. Parafraseando a Wittgenstein, toda película paramétrica contendría aunque fuera sólo cinco minutos de sociedad. Aun así creo que se puede pensar en una vuelta de tuerca del planteamiento. Creo que la escuché a un pintor (Edilberto Calderón), cuando se refería a una pintura de Picasso de su periodo realista,

donde la distorsión cubista, o expresionista no había tomado el mando. Se trata de un auto-retrato en el que su figura de capa azul oscura cubre casi todo su cuerpo enmarcando su destacado rostro en la parte superior. Un retrato donde el sujeto claramente refiere a este hombre con su nombre específico, su referencia contextual precisa, su entidad reconocible. Los patrones clásicos de representación lo ubican en una perspectiva no áurea pero proporcionada, más bien céntrica. Es un hombre perfectamente reconocible para el pintor y para sus conocidos. Edilberto Calderón me señalaba un pliegue de la capa que cubre el cuerpo del hombre. Me hacía indicaciones de su textura, de las pinceladas que estaban articuladas a dos colores sobre un fondo determinado, y cómo la textura y el volumen habían generado una configuración verosímil. Pero claro era el empastado tratado en su impregnación y secado de cierta manera que pudiera referir tradiciones o desenfadados controlados. Pero también me pidió observar el conjunto, y tratar de asimilar la forma pero entendiéndola no como geometría pura sino como materialidad sustanciada en ese lienzo, en esas capas de óleo, mezcladas con la proporción adecuada de trementina. Y su afirmación me contradijo las clasificaciones que hasta ahora había leído en volúmenes autorizados por la tradición y las reescrituras. Contraviniendo todas las clasificaciones, me lanzó como un rayo el adjetivo que aún no me ha restablecido el equilibrio: Me ha dicho, es una pintura abstracta. “Y no es una broma”, pudo haber recalcado. Creo que en esa expresión de Calderón había una superación un tanto inaugural, a la manera como Nietzsche concebía el nuevo terreno sobre el cual quería ubicar su filosofía. Ahora bien, un nuevo terreno que paradójicamente era viejo. El núcleo de esa novedad añeja, era de nuevo el de la construcción y sus sentidos no dichos y dichos, o incluso los sólo sentidos configurados desde el espectador para descartar la representación que estaba allí plasmada. De esta manera, era inevitable pensar que

cuando se le daba semejante independencia al cuadro, este se restituía en su autonomía y en su referencia. La autonomía como ser ficcional, me llevaba a los ecos de un filósofo-historiador que reconoció que en últimas lo que había escrito, todos sus libros, eran en verdad ficciones (Margot:1996). Que en la ficción están todas las clasificaciones hasta las imposibles, que en la novela caótica están contenidos todos los libros, que en la biblioteca hay un libro cuyas hojas son transparentes y donde si empiezo por cualquier página voy al encuentro de fantasmas y virtualidades que me ayudan en los senderos del laberinto incluso para extraviarme. (Borges).

De esta manera se me reconfiguraban las dualidades, y de pronto era capaz de asumir la idea generatriz de contradicciones y de series complejas. El contenido aparecía como forma consustanciada, de tal suerte que no podía hacer desgloses desde un gesto inaugural y avasallador. Si estás ante una imagen no podrás ya dividir su integralidad en los polos imaginarios de una especie de sustancialidad movida por un ropaje o traje virtualizado. Contenido y forma. Las imágenes y los sonidos restituidos en su dinámica, me comprometían de una u otra manera con las significaciones, aunque ellas fueran hilvanadas con el hilo invisible de las geometrías más sutiles.

Notas

1. Pero también los camarógrafos se habían lanzado ya sobre el mundo para captar su verdad desnuda.
2. Buñuel dijo que el cine se movía en el texto prosaico y literal o también podía ser poesía; recordemos a Vertov desde el documental abogar por la captura con el ojo perfeccionado de la cámara de la poesía del mundo.

Bibliografía de referencia

Amengual, Barthélémy, SERGEI M. EISENSTEIN,

EL ACORAZADO POTESKIN, Ediciones Paidós, Méjico, 1999.

Barnou, Erick, DOCUMENTARY, Oxford University Press, Oxford, New Cork, Toronto, Melbourne, 1983.

Bazin, André, ¿QUÉ ES EL CINE? Rialp, Barcelona, 1968.

Bordwell, David, LA NARRACION EN EL CINE DE FICCIÓN, Editorial Paidós, Barcelona, 1996.

Borges, J.L., EL ALEPH, en BORGES FICCIONARIO, Emir Rodríguez Monegal, compilador, FCE, Méjico, 1981.

Burch, Noël, PRAXIS DEL CINE, Editorial Fundamentos, Cuarta edición, Madrid, 1983.

Douglas, Harper, VISUAL SOCIOLOGY, International Visual Sociology Association, Department of Sociology, University of South Florida, Vol 6, N° 2, Otoño 1991.

Durand, Gilbert, LAS ESTRUCTURAS ANTROPOLÓGICAS DE LO IMAGINARIO, 1971.

Eisenstein, Sergei, LA FORMA EN EL CINE, Editorial Viento del Este, Medellín, s.f.e.

Engels, Friederich, ANTIDÜHRING,

Hegel, W.G.F., LECCIONES SOBRE LA HISTORIA DE LA FILOSOFIA, F.C.E., Méjico, 1977.

Margot, Jean Paul, ARQUEOLOGIA Y FICCIÓN, Revista Univalle N°14, Cali Agosto 1966.

Pollet, Jean Daniel, POLLET, ICI, TOUJOURS, Cahiers du Cinéma, N°594, París, Octubre 2004.

Rosenstone, Robert, EL PASADO EN IMÁGENES, El desafío del Cine a nuestra idea de la Historia, Ed. Ariel, Historia, Barcelona, 1997.

Romaguera i Ramió, Joaquín y Alsina Thevenet, Homero, (Editores), FUENTES Y DOCUMENTOS DEL CINE, Gustavo Gili Ediciones, Barcelona, 1980.

Reich, Wilhelm, LA FUNCION DEL ORGASMO, Ed. Paidós, Barcelona, 1981.

Ruby, Jay, (editor), VISUAL ANTHROPOLOGY, Hardwood academia publishers, Char, London, París, N.Y., Melbourne, Octubre 1990.

Rodriguez, Carlos Eduardo, EL DOCUMENTAL ENTRE TEORIAS Y BALAS, Revista Kinetoscopio, Vol. 13 N° 61, Medellín, 2003.

Taylor, Lucien (editor), VISUAL ANTHROPOLO-

GY REVIEW, Department of Anthropology, University of California, Berkeley. Vol 7, N° 2, Otoño 1991.

Vertov, Dziga, MEMORIAS DE UN CINEASTA BOLCHEVIQUE, Ed. Labor, Colección Maldoror, Barcelona, 1974.

Zavattini, Cesare, Strapole, Diario de Cine y de vida. Reandando Pequeño viaje al Po. Carta de Cuba a una mujer infiel, Llibres de Sinera, S.A., Barcelona, 1968.

Filmografía

Antonioni, Michelangelo, DESIERTO ROJO, Italia, 1964.

Bright, Basil y Harry Watt, CORREO NOCTURNO, U.K., 1936.

Cox, Alex, WALKER, USA, 1987.

Eisenstein, Sergei, LA HUELGA, URSS, 1924.

-----, EL ACORAZADO POTEMKIN, URSS, 1926.

-----, ¡QUE VIVA MEJICO!, Méjico, 1932.

-----, UNA TRAGEDIA AMERICANA, USA, 1930 (Proyecto rescindido por la Paramount que finalmente fue encargada su dirección a George

Stevens en 1951 con el título de A PLACE IN THE SUN)

-----, ALEXANDER NEVSKY, URSS, 1938.

-----, IVAN EL TERRIBLE, URSS, 1945.

-----, IVAN EL TERRIBLE Segunda parte 1946.

Fricke, Ron, BARAKA, USA, 1999.

Herzog, Werner, FATA MORGANA, Al. 1971.

-----, EL EXTASIS DEL TALLADOR STEINER, Al. 1974.

-----, PAIS DEL SILENCIO Y LA OSCURIDAD, Al. 1974.

Jancsó, Micklos, ROJOS Y BLANCOS, Hungría, URSS, 1967.

Kulechov, Lev, DURA LEX, URSS, 1926.

Moore, Roger, FARENHEIT 9-11, USA, 2004.

Reggio, Geofrey, KOYAANISQATSI, USA, 1983.

Ruttman, Waler, BERLIN SINFONIA DE UNA CIUDAD, Al., 1927.

Rouch, Jean y Morin, Edgar, CRONICA DE UN VERANO, Francia. 1961.

Vertov, Dziga, EL HOMBRE DE LA CAMARA, URSS, 1929.

Visconti, Luchino, EL EXTRANJERO, Italia, 1967.



El sombrero vueltiao ¿Símbolo de Colombia?

De lo corroncho y campeche a lo culto y de élite

Sandra P. Argel Raciny

“Anteriormente se decía que el sombrero vueltiao era para corroncho”

Artesano de Tuchín...

“que tal ahora que vemo a un Bil Clinton, a un Yorch Bus, a un Ácvaro Uribe Véle, quien le va a deci corroncho, to lo contrario, ahora ej un ocgulllo llevá ec sombrero vueltiao, ahora ecque no lleve ec sombrero vueltiao ejec que ectá au”

Miguel “Happy” Lora

Cuando me gradué como psicóloga en la Universidad Nacional de Colombia en el año 2005, lo hice luciendo un sombrero vueltiao, quería visualizarme como mujer caribe, que como periférica, había triunfado en la centralidad, este acto quedó absolutamente deslegitimado cuando el sombrero *resultó ser* símbolo de la nación colombiana. En el año 2006 se llevó a cabo en el país el proyecto “Símbolo Colombia”, convocatoria pública dirigida a que los colombianos escogieran el símbolo que mejor los representara, resultando elegido el sombrero de cañaflacha¹ propio de las sabanas de Córdoba y Sucre.

Aquí se realizará un análisis del establecimiento de este elemento como símbolo de Colombia, teniendo en cuenta el proceso de visibilización que ha tenido este objeto en la esfera de lo público, desde un origen bastante popular enmarcado en el contexto de las labores de los campesinos habitantes de su región de origen y cómo ha adquirido un



Este escrito no es una denuncia por la pérdida de la ‘naturaleza originaria’ del sombrero vueltiao es, más bien, un análisis que cuestiona su función como articulador de discursos nacionales, teniendo en cuenta la *valorización* que ha experimentado, desde su contexto de origen hasta el de destino.

Antes de ser elegido como símbolo de la colombianidad, el sombrero vueltiao era considerado como un significante exclusivo del ser costeño² con todo lo que eso implicaba, obedeciendo al estereotipo con el que se representa a los costeños en el interior del país, principalmente en Bogotá.

Entre muchas características que distinguen a los costeños del resto de colombianos, está

evidentemente la forma de hablar, el acento *golpiao*, el comerse las letras r y s (principalmente), el uso de palabras sonoras y exóticas para referirse a objetos, personas o situaciones de la vida diaria, la forma de vestir desenfadada, colorida y alegre, *como si no sintieran frío*, la preferencias culinarias como *el suero*, *el ñame*, *el mote e 'queso*, *la bolita e 'leche* por sólo mencionar algunas; los gustos musicales, que no son sólo los ritmos vallenatos con los que casi exclusivamente los asocian, sino la música de banda, que en el interior llaman papayera, las gaitas y tambores, la champeta, el merengue, en fin, la música que se deje bailar, lo cual apunta a la calidad en la ejecución del baile, con la que también los identifican, aunque no sea del todo cierto: ser costeño no implica bailar bien; también es necesario relacionar aquí aquellas características por las que los condenan y estereotipan: la pereza, *la corronchería*, la irresponsabilidad, el bullicio y derroche a la hora de divertirse e incluso en su vida diaria, además de lo que algunos dicen frente a que son cochinos y sucios.

Esta representación de lo costeño, como la contraparte negativa del interior del país, no es nueva y, además, ha sido central en la reconstrucción histórica de la nación. Ya en 1808, Francisco José de Caldas, publicaba sus ideas acerca de la influencia que el clima tenía sobre los seres vivos (humanos, animales y plantas), de acuerdo con él, las personas que vivían en un ambiente frío mostraban cierta evolución en inteligencia, modales y comportamientos, sobre las personas que habitaban en clima cálido, a quienes describía con calificativos como salvajes, sexuales, perezosos e ingenuos. De ésta forma privilegiaba las regiones del país que se caracterizaban por condiciones climáticas frías.

Frente a esta primacía de lo andino en la construcción de las memorias e identidad del país, Antonino Vidal afirma: “la incomprensión secular y hasta desprecio del hombre andino por el mundo de la costa centró la discusión

historiográfica. Había que construir una geografía e influenciados por el pensamiento europeo de la superioridad racial intentar imaginar una nación que no estuviera llena de indígenas, afrodescendientes, y todo tipo de clases surgidas desde la espontaneidad natural humana... la superioridad racial del blanco y natural de la civilización andina a la que Dios había agraciado con una naturaleza amable, fértil y en definitiva dispuesta para presentarse como modelo natural, político y espiritual superior al de todas las costas y tierras calientes llenas de miasmas, climas malsanos y degradaciones de la raza humana” (Vidal, en Múnera 2005: 3).

Esta genealogía de la invisibilización de lo caribe en el proyecto de nación de Colombia ha sido ampliamente trabajada por Alfonso Múnera, de acuerdo con él, el papel de la costa como el otro mundo, como aquello ubicado en la frontera, cultural y socialmente diferente, precisamente ubicado en el espacio liminar del territorio nacional fue fundamental para construir el discurso y parámetros de la identidad nacional con características netamente andinas:

“En efecto, se podría argumentar que el proceso de hacer de las regiones costeras y sus gentes *el otro* fue parte esencial de la construcción de una identidad andina como el *yo* que mejor representaba una imaginada nación colombiana” (Múnera, 1998:53).

Es así que desde esa estigmatización de lo Caribe relegado a la frontera, a lo inferior, a la contraparte problemática, a lo atrasado, a lo ingobernable, a lo indisciplinado dentro de un espacio sin orden, con respecto a la primacía de lo andino es que se evidencia el principio centralista que históricamente ha regido al país:

“...las provincias costeras de la Nueva Granada, con sus llanuras ardientes y sus *salvajes e indisciplinados* negros y mulatos, simbolizan

la imagen de la ausencia de progreso y la imposibilidad de obtenerlo. Los Andes, por el contrario parecen haber sido idealmente creados para producir un individuo moral e intelectualmente superior” (Múnera, 2005:54).

La naturaleza de lo andino como lo privilegiado y superior es incuestionable, tanto así, que el proyecto de nación y, en consecuencia, el sujeto apropiado para desarrollarlo, se fundamenta entonces en esa superioridad andina sobre los otros.

“Todo ese esfuerzo se concentró en demostrar que la cordillera de los Andes estaba dotada de manera natural para dar nacimiento a un hombre física, intelectual y moralmente igual al europeo, sin oponerse a las categorías sobre las cuales se construyó la inferioridad del americano desde Europa; por el contrario, utilizó estas categorías para introducir una variante: no Los Andes pero sí las tierras costeras y ardientes, llanos y selvas del nuevo mundo producían una naturaleza y unos seres humanos irremediamente inferiores” (Múnera, 2005:75).

Al respecto de ese contraste determinista entre los humanos otros y los andinos, Luis Prado agrega “la teoría del influjo de los climas sobre la organización de los seres humanos, permitió desarrollar una explicación sobre cómo en Los Andes se encontraba el vigor y la civilización de la nación colombiana y en las llanuras ardientes y húmedas, se ubicaban los grupos humanos bárbaros y corrompidos en sus descripciones etnológicas, de geografía económica e incluso sociológicas, fueron construyendo unos relatos, en donde los grupos humanos, las regiones, fueron insertados en unas tipologías raciales, unas taxonomías humanas, y en donde la bipolaridad civilización / barbarie, fue modelando una serie de imágenes y contraímagenes en las cuales empezaron a enmarcar las pinturas humanas y sociales de los colombianos” (Prado, 2005:5).

Estas ideas se naturalizaron y trascendieron desde el ámbito político y religioso-moral en el contexto de proyectos de gobierno para la nación y se generalizaron a todo aquello que tuviera que ver con lo caribe, a aspectos como la música, eventos y demás expresiones culturales. De acuerdo con Peter Wade, en los años 40 se discutía si la música costeña podía ser catalogada como tal o si era tan sólo ruido, el lugar de estas discusiones eran los medios de comunicación impresos como la revista *Semana* y el periódico *El tiempo*, en donde se hacían públicos los contrapunteos para atacar y defender la música costeña y, de paso, al baile asociado a estos ritmos.

“La controversia siguió en 1947 con un intercambio epistolar en *Semana*... originada por una carta enviada desde Medellín por Fabio Londoño Cárdenas, donde acusaba a la música costeña de tener ritmos ruidosos y estridentes, manifestaciones del salvajismo y la brutalidad de costeños y caribes, gentes salvajes y atrasadas... Agustín Nieto Caballero escribió un artículo extenso sobre la danza moderna que, en su opinión, carecía de propiedad y decoro... gente que estaba “gesticulando” y dando lugar a “contorsiones raras” más parecidas a “un ataque de epilepsia” que a cualquier otra cosa, insistiendo que cuando se está bailando de esa manera “no es necesario, e incluso podría ser inconveniente, tener la mente sana” (Múnera, 2002:168,169).



En la actualidad se podría pensar que estas tensiones entre periferia y centro en el país han cedido significativamente, de hecho en épocas más recientes a las consideradas hasta aquí, ha habido una importante presencia

de personas oriundas de la costa caribe en los ámbitos político, empresarial, artístico, deportivo y cultural del país, tal es el caso de la saga costeña en el Ministerio de Cultura³, Gustavo Bell, vicepresidente de Colombia en el gobierno de Andrés Pastrana, Gabriel García Márquez, Delia y Manuel Zapata Olivella, Enrique Grau, Alejandro Obregón, Carlos “el pibe” Valderrama, Edgar Rentería, Miguel “happy” Lora, Shakira, Carlos Vives, Totó la momposina, Los Gaiteros de San Jacinto, Los Hermanos Zuleta, Jorge Celedón y demás artistas del vallenato y de los ritmos caribeños que están siendo reconocidos nacional e internacionalmente⁴ por sólo mencionar a algunos.



Recientemente, lo caribe está muy asociado a los escándalos de corrupción política, a los casos de paramilitarismo y parapolítica⁵, a los índices notables de pobreza, miseria, prostitución y trabajo infantil. Por ejemplo, en el artículo de Hugo García en la edición del 27 de enero de *El Espectador* se cita al periodista Héctor Rincón, quien en un artículo de la revista *Cambio* el 25 de noviembre de 2006 afirmó

“por muchos motivos los costeños, los dirigentes políticos costeños y los funcionarios públicos costeños, son más proclives a la corrupción... que a la costumbre del tanto por ciento en las platas públicas, inaugurada con risas y con chistes en esas regiones, le agregan ahora el robo a mano armada de los presupuestos para la salud y para la educación, en alianza con los gatilleros y con los motosierristas más asquerosos que, además, se han quedado con las mejores tierras del país, lo cual sería suficiente para que esa parte de Colombia fuera la más rica, la más desarrollada, la más equitativa. Pero no”.

En esta misma línea se incluyen también los comentarios de Carlos Lleras de la Fuente, exdirector del diario *El País* de Cali, quien en este mismo periódico en una edición de enero de 2007, afirma “no soy amigo, en general, de los costeños que Uribe ha trasplantado, vía Congreso o vía cargos públicos, a este altiplano el cual, en mi concepto, han contaminado sin recato... las fiestas de esa gentuza, medio traqueta y medio paramilitar, hacen retumbar hasta tempranas horas de la madrugada los vallenatos, porque Carlos Vives logró desplazar nuestra música tradicional y porque para los jóvenes, ya corrompidos por esa nueva cultura de los ritmos tradicionales, ya no tienen atractivo, así sea en apariencia”.

Y por otro lado tenemos la idea de lo sabroso, lo erótico, el desparpajo, la alegría, en general el *cogerla suave* con los que se asocia en general a los costeños en Colombia.

Es así que la idea de lo exótico y la periferia se mantiene, así sea con un matiz mucho más tenue que antes, en la representación de estos personajes y de lo costeño en general, está implícito esa esencia tan particular que se le atribuye al ser caribe.

En concordancia a este argumento, Jairo Solano (2006) se refiere a un artículo del economista Adolfo Meisel Roca publicado en el periódico *El Herald*, refiriéndose a los documentos oficiales del Departamento Nacional de Planeación: *Visión Colombia 2019*. “Sugería el economista que el ejercicio realizado tenía los viejos vicios del centralismo que históricamente ha excluido a la región de los imperativos nacionales del desarrollo. Quiero unir mi voz a la de otros intelectuales costeños para rechazar la arrogancia de un funcionario subalterno, que huérfano de argumentos para responder al investigador costeño que denunciaba las inveteradas inequidades del centralismo, sostiene sin rubores que desde el altiplano han corrido ríos de leche y miel en recursos que han dilapidado las administra-

ciones corruptas que según él, sólo en la costa tienen su asiento” (Solano, 2006:2).

Este es el caso de la posición que ha marcado la presencia de la costa en el país. Ahora, si hablamos específicamente de los departamentos de Córdoba y Sucre, el panorama es menos alentador, dentro de los departamentos del Caribe colombiano, tienen los índices más bajos de pobreza y de educación así como los más altos de corrupción política, también han estado golpeados permanentemente por desastres naturales como las inundaciones y desbordamientos de ríos en la olas invernales que últimamente azotan al país.⁶

Es en este contexto en donde el sombrero vueltiao se considera elemento propio de la cotidianidad en estos territorios colombianos, es importante señalar que este objeto tiene una dinámica funcional en su contexto de origen que precisamente es lo que ha naturalizado su uso, el origen de esta prenda, se sitúa en el ambiente campesino, directamente relacionado con las labores del trabajo de campo y las condiciones en las que éste se desarrolla, que en últimas son las mismas en las que se vive: altas temperaturas, (se alcanzan los 42°C), sabanas extensas con vegetación de arbustos donde se está expuesto directamente a los rayos del sol.

Actividades como sembrar, recoger y vender maíz, arroz, algodón, yuca, ñame, etc. ordeñar y arriar ganado o, simplemente salir a caminar o a hacer un *mandao*, son acompañadas por el uso del sombrero vueltiao. Así es común observar a los habitantes de los departamentos de Córdoba y Sucre principalmente, pues también se usa en algunas poblaciones de otros departamentos que limitan con las regiones mencionadas⁷.

Además de ser un objeto práctico para protegerse del sol o abanicarse con él cuando alguien se sofoca, el sombrero vueltiao también se constituye en un símbolo de estatus

y de pertenencia a la región, mientras que los campesinos o personas de condiciones socioeconómicas bajas usarán variedades de sombreros vueltiaos más económicos como *el quinceano* e incluso sombreros *conchos*; los ganaderos, hacendados, dueños *e finca* y demás personajes asociados con condiciones socioeconómicas más elevadas utilizarán los más costosos, *el 21* o de más vueltas.

Es más, desde este contexto, se dice que se puede distinguir a las personas por la forma en que se ponen el sombrero, así, los que se lo ponen de cualquier forma, sin cuidado ni estilo particular generalmente se asocian con extranjeros o personas del interior, que, según los habitantes, de la costa *no saben de eso*. Augusto Amador, periodista sucreño, afirma “si ya usted encuentra un ciudadano que tiene este sombrero de cualquier manera, aquí por ejemplo, con la unión hacia adelante, que le queda el sombrero sólo dice uno, ese se le ve el sombrero sólo, este es un *cachaco*, o es un cura o es un político que viene del interior, le regalan su sombrero y él se lo pone de cualquier manera...no es de la región, viene del interior o viene del extranjero ya uno sabe que no es de la región” (vídeo: los sombreros de Tuchín 1).

El uso del sombrero en estas regiones está absolutamente naturalizado, tiene un valor práctico en ese contexto y es distintivo de la región, interpela a los campesinos, hacendados, en general, a la mayoría de los habitantes de la zona rural e incluso urbana de Córdoba y Sucre. Lo importante, además, de la protección que este sombrero les brinda ante los inclementes rayos de sol de esta zona, son las relaciones y vínculos que moviliza a partir de los significados afectivos y sociales que genere. El sombrero se vende en los parques centrales en simples puestos donde además de linternas y pilas, se pueden conseguir cortaúñas, hilos, llaveros, pilas para reloj, labiales, peinillas, entre otras y, en las plazas de mercado, como algo más, al lado de la lonas para el mercado,

las abarcas *tre 'puntá*, la yuca, el queso y demás elementos de la canasta familiar sabanera.

Teniendo en cuenta todo lo anterior, para ilustrar el contraste entre lo “costeño” y lo “cachaco”, resulta interesante preguntarse *¿Cómo es que esa prenda de lo caribe pasa a ser elegido categóricamente por los colombianos como el símbolo de la identidad nacional?*, de acuerdo con los resultados publicados por la revista *Semana* en su edición especial de junio de 2006, a propósito del proyecto “Símbolo Colombia” realizado por esta revista, *Colombia es Pasión*, el Ministerio de Cultura y Caracol TV, donde el sombrero vueltiao resultó elegido *contundentemente* sobre otros 49 símbolos incluidos en las opciones para la elección del símbolo de la nación; los 75.580 votos (aproximadamente el 20% de los participantes) de 394.606 personas que participaron en la votación⁸, resultaron ser suficiente para enunciarlo como el símbolo de lo colombiano, además en una de las revistas más importantes en cuanto a presencia, cobertura y credibilidad en el país, prácticamente vocera reconocida de la hegemonía y el poder en Colombia.

¿Cómo se da ese proceso de valorización de una prenda que antes era exclusiva de campesinos de la zona caribe colombiana? ¿cómo se explica que un objeto propio de una zona considerada como salvaje, atrasada, ignorante, ingobernable y demás sea ahora el símbolo de la nación, incluyendo, por supuesto, a lo andino?

Estas preguntas deben contextualizarse en la lógica que se ha venido desarrollando en el país hace aproximadamente cinco años, a propósito de pensar y hacer algo al respecto de “la falta de identidad del pueblo colombiano”. Debemos pensarnos a partir de lo que somos, de esa idea de identidad nacional. Así las instituciones comerciales, económicas y gubernamentales del país han incentivado proyectos que buscan consolidar la identidad

nacional, tal es el caso de la encuesta nacional de cultura realizada por el Ministerio de Cultura en el año 2002 y de la campaña *Colombia es Pasión*, que se inició en el año 2004 con el objetivo de generar una marca país, según los promotores de la campaña, para fortalecer la imagen de Colombia en el exterior como un país visible, interesante y atractivo en el contexto de la globalización, *como quien dice*, la necesidad de ser un *uno* consolidado, se privilegia entonces la idea de homogeneidad como pilar fundamental de una identidad, que además contribuye a la apariencia de solidez del Estado Nación, idea fundamental para generar intereses en la inversión y relaciones comerciales con el país, así mismo se evidencia que el proyecto símbolo Colombia, que simula la experiencia de varios países de Europa y Norteamérica, tales como Canadá, Inglaterra y Australia, que convocaron a sus habitantes a elegir un símbolo nacional, se enmarca dentro de esta dinámica del interés por lo identitario.

En esta enumeración de estrategias por determinar un símbolo cultural toma un lugar especial la Ley 908 de 2004, enunciada en el diario oficial N° 45.666 del 9 de septiembre del mismo año, donde desde la rama legislativa del poder público se declara al sombrero vueltiao símbolo cultural de la nación, y además se hace un reconocimiento a la cultura del pueblo Zenú asentado en las tierras de los departamentos de Córdoba y Sucre. Esta Ley contiene 4 artículos que decretan su cumplimiento, los cuales se presentan de forma textual a continuación:

Artículo 1. Declárese símbolo cultural de la nación el sombrero vueltiao zenú.

Artículo 2. Solicítase al Banco de la República la inclusión de este símbolo en una próxima emisión de moneda legal.

Artículo 3. Reconózcase como patrimonio de la Nación toda la cultura del pueblo Zenú asentada en los departamentos de Córdoba y Sucre.

Artículo 4. La Nación, a través de los Ministerios de Cultura; Industria, Comercio y Turismo y Artesanías de Colombia, contribuirá al fomento, promoción, protección, conservación, divulgación, desarrollo y financiación de los valores culturales expresados por nuestros pueblos indígenas.

Peter Wade reconoce esta conexión entre lo institucional y la afirmación de lo multicultural y manifiesta que “el reconocimiento oficial del multiculturalismo es un símbolo útil para legitimar a la democracia, y creo que la reciente tendencia hacia el rescate de la música costeña debe apreciarse en este contexto, si no considerar que haya sido consecuencia directa de la situación política” (Wade, 2002:289).

Es posible que no pueda aseverarse que el renovado interés por el reconocimiento de lo multicultural no sea consecuencia directa de la situación política del país, pero es evidente que lo influye determinadamente, es válido entonces hacer un recuento muy puntual del camino que se ha seguido de la mano de las instituciones como aparatos ideológicos del Estado, para establecer al sombrero vueltiao como símbolo de la nación colombiana.

En el año 2002 se realizó y publicaron los resultados de la encuesta nacional de cultura, donde “se mostraba que la música vallenata es la manifestación cultural que más hace sentir colombianos a la mayoría de los encuestados. Igualmente, revela la encuesta que el festival vallenato, el carnaval de Barranquilla, Shakira y Carlos Vives son los eventos y artistas más conocidos por nuestros compatriotas” (Bell en Wade, 2002:1), en el año 2004, posterior a los resultados de la encuesta se promulga la Ley 908 y finalmente en el año 2006 se ejecuta el proyecto “Símbolo Colombia”, donde el sombrero vueltiao ganó contundentemente sobre los otros símbolos posibles a elegir.

Es curioso que se pueda hacer un paralelo entre las fases de una campaña de posiciona-

miento de marca y los eventos que se vinculan al establecimiento del sombrero vueltiao como símbolo de la nación; en primer lugar, la encuesta nacional de cultura se puede equiparar al primer paso del mencionado proceso: la investigación de mercados, en donde se busca establecer el mercado objetivo y las ventajas competitivas de un nuevo producto frente a la demanda, precio, cobertura y reconocimiento de la competencia; el segundo evento de la campaña de mercadeo es la asignación presupuestal, lo que equivaldría a decretar la Ley 908, principalmente lo relacionado con el artículo 4, donde se determina el fomento, promoción, protección, conservación, divulgación, desarrollo y financiación de los valores culturales de las comunidades indígenas, en este caso la comunidad Zenú. De esta forma se garantiza la disponibilidad de recursos para hacer lo necesario para producir, comercializar y posicionar el producto en cuestión; a continuación tenemos la votación en el proyecto “Símbolo Colombia”, lo que en mercadeo sería la fase del resultado esperado o momento de la verdad donde se presenta el reconocimiento y compra del producto por los clientes, finalmente, y si resulta ser que el período de tiempo (cada dos años) en el que se han presentado los eventos asociados a la institución del sombrero como símbolo, no son coincidencia, tendremos que para el 2008, muy seguramente, se realizará la emisión de moneda nacional donde se incluya este elemento como imagen, y ahí sí se cerraría el proceso con la fase final de la campaña de mercadeo, la fidelización de los clientes y la preferencia de la marca sobre las de la posible competencia: el sombrero vueltiao como símbolo, literalmente, por decreto.



De acuerdo con esto se puede afirmar que no es gratuito que dentro de los símbolos posibles a elegir, hubiese ocho elementos casi exclusivos de la región del litoral atlántico colombiano: el sombrero vueltiao, el carnaval de Barranquilla, la cumbia, el vallenato, la mochila arhuaca, las murallas de Cartagena, Macondo, la Sierra Nevada de Santa Marta y la hamaca. Había bastantes posibilidades de que en la elección del símbolo, la costa caribe resultara vencedora. Es evidente que lo caribe es un elemento central en lo que en la nación se ha construido y naturalizado como cultura¹⁰.

Y en esta inclusión del sombrero vueltiao como elemento de la representación de la identidad nacional, constituyéndose, en términos de Barthes en un significante del mito, lo que para a Althusser, constituiría la ideología del ser colombiano, han jugado un papel fundamental los medios de comunicación como aparatos ideológicos del Estado y también las figuras públicas, principalmente relacionadas con escenarios políticos, que han contribuido en conjunto a la visibilización de tal elemento como algo natural. Se puede señalar que *la presentación en sociedad* del sombrero vueltiao se dio de la mano de las industrias culturales, en este caso de la música, especialmente del vallenato. “En 1994 el presidente Ernesto Samper hizo que el grupo de Vives tocara durante su posesión y, al mismo tiempo, los importantes de la industria fonográfica recordaban cómo el vallenato, finalmente se había “vuelto internacional”, sólo que como producto específicamente colombiano” (Wade, 2002: 280). En ese momento no sólo se visibilizó lo caribe en general sino el sombrero vueltiao en particular “... su acordeonista (el de Carlos Vives), Egidio Cuadrado, retuvo la representación del músico costeño: el típico *sombrero vueltiao* costeño con pantalón y camisa”¹¹ (Wade, 2002: 278).

Al gobierno de Samper (1994-1998), le

siguió el de Andrés Pastrana (1998-2002), y si entonces el sombrero vueltiao ya tenía reconocimiento nacional, había llegado la hora de darlo a conocer en el exterior, otra vez acompañado del vallenato, durante el gobierno de Bill Clinton en EE. UU en el año 2000. Esta vez fue la agrupación ‘Los Niños del Vallenato’ quienes llegaron a la Casa Blanca *a visitar* al presidente de los EE.UU y a representar a Colombia en una fiesta diplomática con invitados internacionales. Es importante señalar que ya no era sólo una cabeza con sombrero vueltiao sino muchas más, incluso la del gobernante americano, quién también lo utilizó en posteriores visitas al país. “La embajadora le tradujo la letra de *El mejor*, y a Clinton le cayó tan en gracia que inmediatamente se puso el sombrero ‘vueltiao’ que le llevaron de regalo y acudió a Moreno para que le explicara quiénes eran esos niños... e inmediatamente se los llevó a la puerta de la Casa Blanca y, con ellos tocando, recibió, a los invitados. Luego, convenció al famoso músico Wayne Newton para que tocara con ellos y que se los llevara de gira a Las Vegas. La encendida del árbol de Navidad en la Casa Blanca se vallenatizó” (Revista *Semana*, 2000).

Actualmente, durante los dos períodos de mandato del actual presidente Álvaro Uribe, que iniciaron en el año 2002, es muy común verlo en apariciones públicas, principalmente en ciudades y pueblos del Caribe colombiano, portando su sombrero vueltiao, que de acuerdo a las opiniones manifestadas por analistas y votantes del proyecto símbolo tiene que ver con las ideas de festividad, alegría y tranquilidad con las que se identifican los colombianos:

“Si el sombrero fue elegido porque la sensación general es de alegría y festividad, aunque sea de forma indirecta, un factor que ha incidido en esta percepción es el presidente Uribe. A este popular mandatario se le ha visto en diversas ocasiones usando el sombrero que hoy ocupa el primer lugar... el presidente

goza de una institucionalidad muy fuerte que hace que la gente lo siga. Utiliza elementos ya queridos y los hace más visibles” (*Semana*, 2006:147).

He aquí entonces un recorrido muy puntual en el proceso de visibilización que ha determinado la naturalización del sombrero vueltiao como un representante indiscutible del ser colombiano¹², si lo usan personajes públicos como presidentes y artistas para representar la identidad nacional ¿Cómo no lo ha de utilizar alguien del *común*?, ¿Cómo no sentir esa identidad colombiana al tenerlo en la cabeza, orejas, pecho o espalda?

Es importante no pasar por alto este particular interés por el nacionalismo y por la identidad que se ha generado en el país, según Peter Wade, (2002) esto implica la simultaneidad de lo homogéneo y lo heterogéneo, esa pertenencia a la nación se presenta como un discurso, bastante emotivo, que busca hacernos sentir elementos de un mismo conjunto, convocados por un mismo símbolo, pero sin dejar de lado esas diferencias de las que requieren las clases dominantes para su distinción, para asegurar su estado de superioridad, algo así como *juntos pero no revueltos*, nos abrazamos al celebrar un gol de la selección Colombia pero después cada quien a habitar en su estrato y región de origen.

Es así que encontramos una tensión entre la idea de multiculturalidad e identidad nacional, mientras que la primera señala la importancia de la diversidad y lo heterogéneo, la segunda propende por una idea de unidad y sensación de pertenencia a algo que convoque multitudinariamente ante la idea de lo que es Colombia; esta tensión multiculturalidad-identidad, podría flexibilizarse de manera salomónica, por no decir que *simple*, sugiriendo que la identidad nacional es precisamente su multiculturalidad y de hecho esa es la forma en la que en el país ha tratado de institucionalizar este discurso, son usuales expresiones como

“Colombia, país de regiones”, “se reconoce la multiculturalidad”, etc.

Pero si se puntualiza aún más, resulta interesante preguntar más detenidamente el porqué de una identidad nacional precisamente en el contexto político y económico de la actualidad, ¿para qué?, ¿cómo? y ¿cuándo? es necesario esto, realmente ¿sirve de algo?, o mejor ¿para qué sirve?, es que si nos sentimos parte de algo, ¿se acabarán las diferencias y desigualdades?, ¿responderemos mejor a la ideología de la nación?, ¿habrá menos violencia y crueldad con los demás?, ¿habrá más solidaridad, tolerancia y convivencia entre los colombianos?, ¿aceptaremos más fácilmente los proyectos que “nos benefician” como una nación única?, ¿será que el país funciona con las mismas dinámicas de motivación de una empresa?...

Íngrid Bolívar, después de señalar que “La identidad nacional es una forma de relación con un colectivo que ha sido históricamente privilegiado: el nosotros nacional”, se hace esta misma pregunta ¿por qué se necesita una identidad nacional?, ¿para qué? y finaliza afirmando “las identidades nada explican... exhiben y ocultan una historia” (Bolívar, 2002: 148). Si es así quizá la pregunta debería ser *¿qué historia se quiere ocultar y cuál evidenciar desde el discurso de la identidad en Colombia?*

Es innegable que en un contexto de globalización, de apertura económica exista un temor generalizado en el ambiente industrial, administrativo y económico del país, inevitablemente habrá competencia y no sólo eso, sino también competitividad, novedad y precios bajos. Sí la gente del país no tiene un arraigo con lo propio, con lo distintivo de la nación, llámese artesanías, música, gastronomía, moda, etc. *¿quién podrá defenderlos?, ¿quién les va a comprar sus productos?*

Eso daría una pista al hecho de que después

de tantos años de invisibilización de regiones, de comunidades, se evidencia un renovado y enérgico interés por la vinculación de todos a la ideología de lo nacional, ¿cómo no? Ahora se pueden considerar clientes, y en la posmodernidad, en el posfordismo, se ha generado un gran interés por el trabajo afectivo, el servicio al cliente donde este es el centro de atención, es 'el objetivo principal y se está para servirle'. Hay que desarmar las fronteras y no necesariamente reconociendo y valorando diferencias, sino vinculándolos como gestores de la diversidad, de la demanda y la oferta, 'sintámonos todos incluidos', ahora sí son todos y sobretodo 'se requiere' que seamos *harina del mismo costal*, sobretodo consumidores del mismo mercado capital y simbólico.

Esto podría explicarse teniendo en cuenta el circuito de la cultura de Stuart Hall (1997), en estos momentos dentro del grupo social de referencia, la nación colombiana, se hacen necesarios elementos que representen la idea de estabilidad, igualdad, alegría, sensación de bienestar y los que cumplen con esas condiciones, al parecer, son los productos costeños. De esta manera se ingresa en la lógica de intercambio e interrelación entre la producción, representación, regulación, identidad y consumo, de los significados que se construyen, consolidan y circulan en las prácticas sociales necesarias para construir un sentido de identidad y pertenencia a la representación del ser colombiano.

La idea que estoy exponiendo aquí es básicamente que el problema de la identidad en estos momentos puede entenderse como una estrategia de mercadeo, una gran campaña de publicidad que pretende interpelarnos, apelar a nuestra emotividad, a nuestros afectos y sentimientos, a lo que apunta nuestra vulnerabilidad, eso que sentimos que somos, las preguntas esenciales al ser humano ¿quién soy?, ¿cómo soy?, ¿por qué soy?, ¿con quiénes soy?, ¿dónde soy?, ¿soy?; se apela entonces a

lo que Doris Soomer (1993) denomina "una urgencia simultánea de pertenecer y poseer" sentimientos que, según ella, le generan en común las ideas de las fantasías de amores apasionados y el patriotismo como el anhelo de pertenencia.

Así como la cultura, el amor, el estilo, la esencia de la vida y de lo humano mismo, ahora puede comercializarse, la identidad y el apego a la nación también, ahora ese sentido de pertenencia se puede crear, comprar y vender, de hecho Benedict Anderson, citado por Doris Sommer (1993) lo expresa así "los individuos modernos pueden, deben y 'tendrán' una nacionalidad a la par que un género". Estamos a un paso diminuto de que la identidad sea naturalizada de tal forma desde lo mediático y comercial, que para sentirnos parte de algo y poseerlo la única forma sea comprarlo, sin importar el contexto de origen o el ambiente y las condiciones en que lo identitario cobra sentido.

Es el momento preciso para señalar aquí algunos principios básicos de la semiótica cultural propuesta por Roland Barthes (1980), lo que nos será útil para analizar el sombrero vueltiao como símbolo de lo nacional. Es fundamental tener presente que la relación entre significado y significante es arbitraria y que es la relación misma entre estas dos instancias la que posibilita el signo, en tanto este es precisamente el punto de articulación entre una imagen sonora, visual, etc. y un concepto. Para que este signo se constituya en un símbolo se requiere de un contexto de significación, donde exista un código común entre emisor y receptor, esto es, en últimas, que para que el símbolo interpele a los sujetos se debe compartir un sistema de lenguaje que le permita generar significado e identidad a esas personas. Así, en el caso del sombrero vueltiao, se tiene que este objeto puede que funcione muy bien como símbolo para generar identidad a los habitantes de ciertas zonas del caribe colombiano, pero al trascender las

fronteras de lo regional y llegar al plano de lo nacional, el contexto pierde su potencial de constituirse en un ambiente semiótico cargado de significados y esa interpelación al resto de colombianos se anula, puesto que no necesariamente se comparten códigos y prácticas sociales, pero como se quiere privilegiar como un significante innegable de la ideología hegemónica, el que el sombrero vueltiao nos identifica, esta idea se empieza a naturalizar desde su circulación y establecimiento en los aparatos ideológicos del Estado.

El proceso del fetichismo de la mercancía propuesto por Karl Marx (1867), daría cuenta del desplazamiento de significados por el proceso de mercantilización del objeto, en el que quizá el destino final del sombrero en este deambular por campos semióticos cargados de significados sea el de ser un significante vacío y descontextualizado.

Se puede señalar como punto de partida de la construcción del mito del ser colombianos, el hecho de que el sombrero llega a la cabeza de personajes públicos de importancia, a partir de ahí empieza ese discurso del sombrero vueltiao como símbolo de la nación, proyectos que empiezan a visualizar y a incluir nuevamente lo caribe dentro de la idea de nación como elemento fundamental y constitutivo de ella, pero realmente antes de que este elemento se naturalice, como por ejemplo el personaje de Juan Valdés, ¿a quiénes

hacer sentir parte de la Nación colombiana cuando lo usan?

Uno podría pensar que personajes como Egidio Cuadrado, como *Los niños del valle-nato*, en tanto procedentes de la costa caribe colombiana, se relacionan con el sombrero vueltiao de una forma muy natural, se supone que a ellos los interpela, los hace sentirse relacionados con su lugar de enunciación, con su comunidad de origen y con su vida en relación a lo anterior. Pero es importante preguntarse ¿a quién más interpela el sombrero vueltiao?

Hablar del sombrero en el interior del país, principalmente en Bogotá, necesariamente genera dinámicas, significados y prácticas absolutamente diferentes, ya su uso más que práctico se relaciona directamente con el sombrero en situaciones de festejo, de rumba o de eventos sociales donde se esté celebrando a la costa o algún costeño, se usa principalmente para sentirse un *poco loco*. Entonces las actividades con las que principalmente se puede relacionar el uso del sombrero vueltiao en Bogotá no corresponden necesariamente a situaciones relacionadas con las actividades diarias y mucho menos con la protección contra el sol.

Es más fácil ver al sombrero en la cabeza de alguien que está disfrutando de una fiesta en una chiva rumbera, en actividades universi-



tarias y escolares como los bazares o becerradas... no es que este uso del sombrero no sea legítimo, el punto es que los significados con los que se usa y que genera en el contexto bogotano son diferentes a los de su contexto de origen. Es así que se puede afirmar que el uso del sombrero vueltiao no está naturalizado de la misma forma que en la región caribe y su valor, más que práctico, de *status* y de un sentido de pertenencia, se refiere más a un uso estético y del ejercicio de lo que se entiende en el mercado por identidad y es esa idea la que se está naturalizando.

Entonces ¿*Se costeeñiza la cultura colombiana?*²³
O más bien ¿*Se mercantiliza la costeña?*

Es evidente que esta idea del sombrero vueltiao surgió en el marco de lo institucional, alejado del contexto que lo significa como símbolo de una identidad, es importante preguntarse por la capacidad que tiene este sombrero para interpelar a personas de otras regiones incluso dentro del mismo caribe, de la mano de los medios, de la escena pública, la música, la política, la televisión, los periódicos, etc. se pretende naturalizar la presencia de este sombrero en el discurso ideológico de los que es Colombia o, más bien, de lo que se pretende que creamos es el país.

Resulta interesante ver en la edición especial de la revista *Semana* N° 1.260 de junio de 2006, cómo la imagen del sombrero vueltiao aparece de forma tan aparentemente natural en la cabeza de un niño rubio de ojos azules, que además está cargado por un afrocolombiano, quien también tiene sombrero, (el niño rubio aparece también y precisamente en la portada) también se incluyen fotografías de personas de diferentes fenotipos que darían la idea de representar las razas del país portando el sombrero, así mismo aparecen a lo largo de la edición imágenes de personajes públicos luciendo el sombrero como Bill Clinton, Álvaro Uribe, Valerie Domínguez y a esto se le suma que en el resto de la revista aparece

la imagen del sombrero junto con íconos ya reconocidos como institucionales dentro del país, como, por ejemplo, el de Bancolombia, el de Artesanías de Colombia, el de *Colombia es Pasión*, etc.

¿Con qué objetivo? Me atrevería a proponer que es con el fin de “acostumbrar al ojo” y a la mente, dicho sea de paso, a ver el sombrero vueltiao como un símbolo de lo nacional, unido con marcas ya reconocidas y posicionadas dentro del imaginario de lo que es Colombia y de esa forma legitimar y naturalizar su presencia dentro del régimen de representación con el que reconocemos la idea de lo colombiano.

Ahora, ese proceso de colombianización del sombrero ¿lo valoriza o desvaloriza?²⁴, es posible que mientras el resto de los colombianos comiencen a valorarlo como el símbolo del sentir colombiano, para los costeños el asunto tenga otro tinte, así puede que para los que los costeños significaba una prenda distintiva de su identidad y sitio de origen, ahora sea una prenda del montón, (*perrateao*). Quizás ahora la diferencia la marque más que el sombrero mismo y sus características intrínsecas como la calidad, el número de vueltas, las *pintas*, etc., las situaciones en las que este se vea implicado.

En conclusión, el sombrero vueltiao como símbolo de la colombianidad es una creación institucional que de la mano de los medios de comunicación y de otros elementos ya naturalizados y reconocidos como esencia de la idea del ser colombiano, como por ejemplo, el vallenato y las marcas reconocidas por su relación con el país como Bancolombia, Cervecería Águila, Caracol TV, entre otras, pretende ser naturalizado, para buscar que los colombianos se sientan convocados por un elemento común, que se convenzan de que todos somos iguales y vivimos bajo las mismas condiciones, que somos alegres, que sabemos disfrutar de todos los momentos, que todo

está bien y si el panorama es incierto hay que *cogerla suave* que es con lo que principalmente se relaciona la identidad caribeña. Ese es el significado que se quiere privilegiar, el argumento central con el que se quiere posicionar el sombrero vueltiao, descontextualizando su origen y significación inicial:

“Los símbolos son producto de una coyuntura, los colombianos somos muy dados a la actitud de corto plazo. En el momento queremos ser reconocidos como personas rumberas, alegres, y el sombrero vueltiao es el que mejor encarna esa idea” (*Semana*, 2006:147).

En este mundo cargado semióticamente, se establecen vínculos arbitrarios entre significantes y significados, así, si nada se interpone en el camino de las instituciones que trabajan por fomentar la ideología del ser colombiano desde la cultura del sombrero vueltiao, se podría aventurar la predicción de que éste, sus procesos de producción y las poblaciones vinculadas con él, tenga un devenir similar al de la cultura cafetera y, en consecuencia, se consolide el proyecto de generar una marca país y, junto a eso, una ideología de identidad y unidad nacional que nos incluye a todos. Entonces vale la pena cuestionarse *¿Cuál es el interés por consolidar lo nacional si se supone que somos una nación multicultural, tanto práctica como estructuralmente?*

Notas

1. Planta gramínea tropical de donde se extrae la materia prima para la fabricación del sombrero vueltiao y otras artesanías propias de las sabanas de los departamentos de Córdoba y Sucre en Colombia.
2. A pesar de que en Colombia existen dos costas, la Caribe y la Pacífica, cuando se habla de lo costeño, se refiere exclusivamente a lo costeño caribe, es en este mismo sentido que se utiliza el término costeño en este escrito.
3. Entre los años 2000 y 2006 el Ministerio de Cultura fue dirigido por tres mujeres costeñas: Consuelo Araújo Noguera (2000 a 2001),

Araceli Morales López, (2001 a 2002) y María Consuelo Araújo Castro, (2002 a 2006).

4. Estos artistas y agrupaciones musicales han sido ganadores en recientes versiones de premios internacionales como por ejemplo los Grammy, lo que además de permitir reconocerlos como figuras importantes en el ambiente artístico en el país, han sido considerados representantes e imagen de Colombia ante el mundo.
5. Sería interesante considerar la relación que suscita el sombrero vueltiao, como elemento que también se ha distinguido como característico de los paramilitares en esta zona. Sin embargo aunque se reconoce la importancia de ésta variable, no se tendrá en cuenta en el desarrollo de éste escrito.
6. De acuerdo con los indicadores económicos y sociales de la región del Caribe colombiano publicados en mayo de 2006 por el observatorio del Caribe colombiano, el departamento de Sucre es de los más rezagados en los niveles de pobreza y de desarrollo humano.
7. Es válido aclarar que el uso de objetos para protegerse del sol no son exclusivamente los sombreros, también se usan gorras, pañoletas y sombrillas, estas últimas son de uso prácticamente exclusivo de las mujeres, si bien el tema de género no es central en este trabajo, considero interesante señalar que el uso del sombrero vueltiao en estas tierras es prácticamente de uso exclusivo de los hombres, esto está asociado evidentemente a que sus tareas y su rol social se desarrolla principalmente en la calle, en el afuera de la casa, en el espacio de lo público, mientras que el lugar de lo femenino es el cuidado de la casa y la familia, en el espacio de lo íntimo, de lo privado, mientras el salía a cumplir con su deber, ella debía quedarse en casa cumpliendo el suyo. Incluso en la actualidad el uso del sombrero vueltiao en las mujeres habitantes de estas zonas del país, se da en el contexto de las fiestas, ferias, festivales y reinados, eventos en los que ellas deben verse atractivas e incluso exóticas.
8. Si este porcentaje de personas se compara con el total de habitantes del país calculado por el censo de población realizado por el DANE en el 2005, sería poco significativo, sólo un 0.2% de 41.242.948 de personas en el territorio nacional, sin embargo me atrevería a afirmar que si se hiciera nuevamente la votación para escoger el símbolo de la nación, el porcentaje de colombianos que afirmen sentirse identificados con el sombrero vueltiao sería mayor, ya los

medios habrán ganado terreno en su cometido de institucionalizarlo como tal.

9. Este análisis resulta muy interesante, teniendo en cuenta la crisis de los símbolos patrios: escudo, himno y bandera, que propone Omar Rincón (2002), en donde contempla el hecho que estos elementos ya no generan identificación ni sentido de pertenencia en los colombianos.
10. Es válido preguntarse qué hubiese sucedido si en esa encuesta del 2002 en lugar de ritmos, eventos y personajes relacionados con el Caribe los resultados hubiesen indicado que lo más reconocido pertenecía por ejemplo a Antioquia, como la música guasca, la feria de las flores, Juanes y Natalia Paris. ¿se hubiese promulgado en los mismos términos la Ley 984? ...quizá hasta hubiese resultado ser el carriel, bolso propio de la región antioqueña, el escogido como el símbolo de Colombia.
11. Recordemos que esta imagen típica del músico costeño se genera a partir de la figura de Alejo Durán uno de los primeros músicos de la costa reconocidos en el interior, para quien era natural y distintivo utilizar su sombrero dado su lugar y condiciones de origen campesino. Luego siguieron personajes como Rafael Escalona, Leandro Díaz, la dinastía de los Zuleta, etc. ahora no sólo los ritmos vallenatos conservan ésta imagen de lo típicamente costeño, también las agrupaciones de otros ritmos han adquirido importancia y visibilidad en el interior del país como los grupos de gaitas y tambores, las cantaoras de bullerengue, etc. He ahí la razón de que elementos como el sombrero vueltiao, la camisa blanca, las abarcas y el pañuelo rojo anudado al cuello, hayan adquirido importancia en la vestimenta de los integrantes de grupos de fusión que centran su interés en ciertos elementos rítmicos de este tipo de música considerada como tradicional.
12. En el año 1985 el pugilista monteriano Miguel "Happy" Lora utilizó su sombrero vueltiao cuando ganó el primer campeonato mundial de boxeo y aunque este evento es el que asocian la mayoría de los artesanos de Córdoba y Sucre a la visibilización del sombrero vueltiao (videos: los sombreros de Tuchín y el Sombrero del Sinú 1 y 2 en www.youtube.com), no resulta ser tan significativo como los eventos más actuales que vinculan personajes de la política nacional.
13. Sería interesante analizar esa aparente costañización de la cultura colombiana, teniendo en cuenta los conceptos de campo y habitus de Pierre Bordieu, en tanto las relaciones sociales y de poder en

el campo se dan en la medida de que se comparte un sistema de códigos, así mismo el *habitus* es estructurado y estructurante del campo, puesto que lo constituye en un escenario significativo, al otorgarle sentido y valor. ¿cómo se explicaría desde estos conceptos la inclusión del sombrero vueltiao en la ideología de lo colombiano?

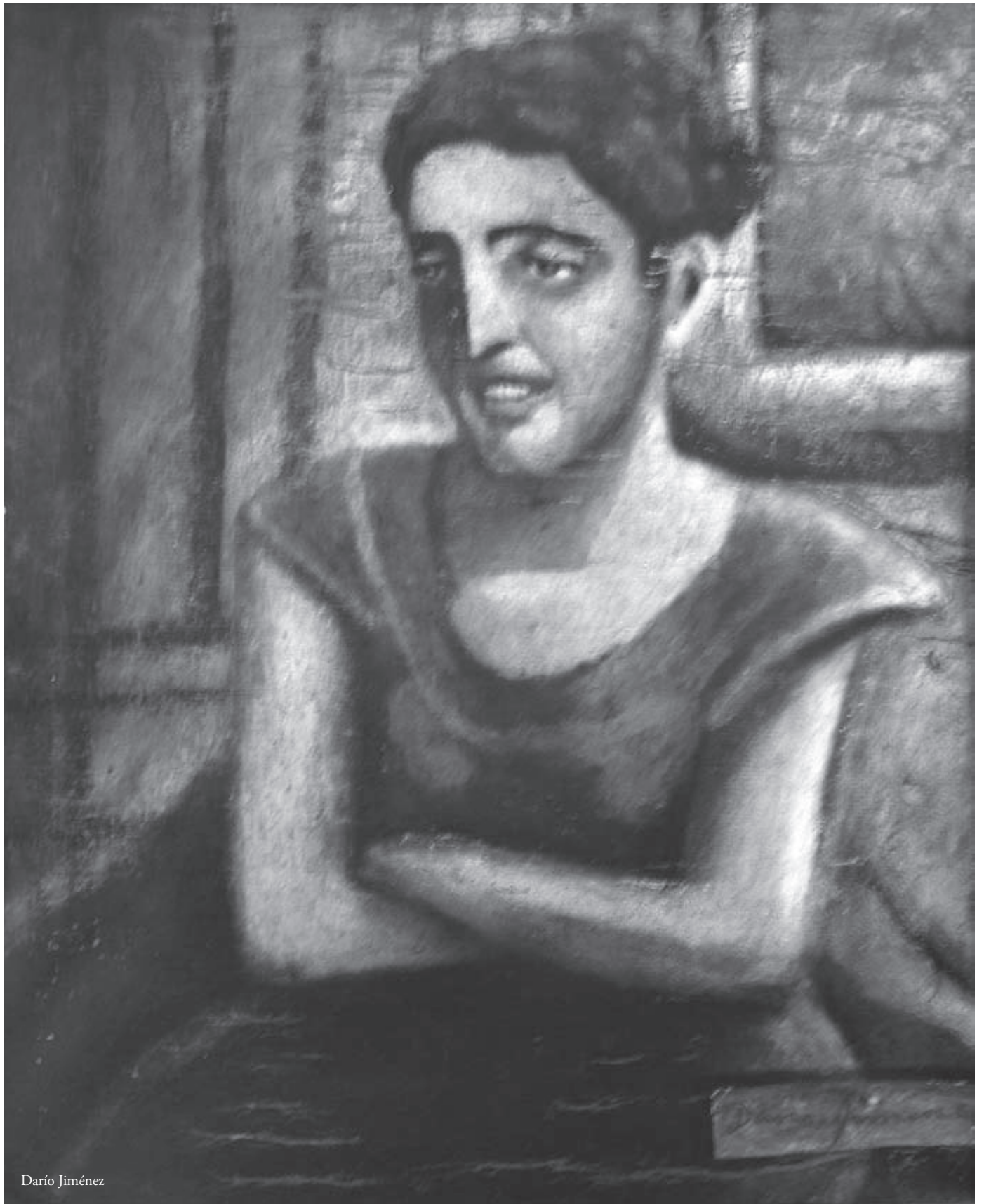
14. La respuesta a esta pregunta se dará principalmente en el plano personal, por ejemplo algunos de los artesanos fabricantes del sombrero vueltiao se sienten orgullosos de este reconocimiento (ver entrevistas en los videos Los sombreros de Tuchín y El sombrero vueltiao 1 y 2 en www.youtube.com) y las personas a las que he podido preguntarle tienen un sentimiento similar...quizás sea necesario que les pique el bicho de los estudios culturales para que este tipo de cosas se empiecen a mirar con sospecha.

Bibliografía de referencia

- Althusser, Louis (2003). Ideología y aparatos ideológicos de Estado en www.nombrefalso.com.ar/apunte.php?id=6
- Álvarez Jaime (2005) Sistema político y rezago regional, el caso del caribe colombiano en la primera mitad del siglo XX en [//ciruelo.uninorte.edu.co/pdf/invest_desarrollo/11-2/sistema_politico_rezago_regional.pdf](http://ciruelo.uninorte.edu.co/pdf/invest_desarrollo/11-2/sistema_politico_rezago_regional.pdf)
- Barthes, Roland (1957) 1980 "El mito hoy" en: *Mitologías*, Siglo XXI.
- Bolívar, Íngrid; Ferro Germán y Dávila Andrés (2002) Nación y sociedad contemporánea en Cuadernos de Nación. Ministerio de Cultura. Colombia
- Caldas, Francisco (1942) Del influjo del clima en los seres organizados, en *Semanario del Nuevo Reino de Granada*. Vol 2. Biblioteca popular de cultura ciudadana, Editorial Minerva, 1942.
- Castellanos, C. (2006) ¿Cómo es la vida de un caribeño en "la nevera"? en www.canalrcn.com/noticias. Edición del 11 de Octubre de 2006.
- Eraso, Yamila (2004) El fracaso de la autonomía territorial esbozada en la constitución de 1991 en http://www.puj.edu.co/banners/EL_FRACASO_DE_LA_AUTONOMIA.pdf
- Fals Borda, O. (1982 a 1986). Retorno a la tierra. Cuatro Tomos. Bogotá, Valencia Editores, 1982.
- García Canclini, N. (1989). Culturas híbridas: estrategias para entrar y salir de la modernidad. México: Grijalbo.

- Geertz, Clifford. (1993) *La interpretación de las culturas*. Madrid: Gedisa.
- Hall, Stuart. (1997) *Representation cultural representation and signifying practices*, London: Sage, Open University Press.
- Jaramillo Uribe, J. (1979). *La personalidad histórica de Colombia y otros ensayos*. Bogotá. COLCULTURA.
- Marx, Karl (1867) *El Capital*, “ El fetichismo de la mercancía”.
- Múnera, Alfonso (2005) *Fronteras imaginadas. La construcción de las razas y de la geografía en el siglo XIX Colombiano*. Bogotá: Planeta.
- Múnera, Alfonso (1998) *El fracaso de la nación, región, clase y raza en el caribe colombiano (1717 - 1821)*. Banco de la República – Ancora Editores.
- Prado Luis (2006) *Historia Local e Identidades en historia y espacio*. univalle.edu.co/TEXTOS/27/2706.PDF
- Puche, Benjamín (1996) *El Sombrero vueltiao* Zenú. Costagráficas Yepes. Colombia
- Rama, Ángel. (1991). *La narrativa de Gabriel García Márquez. Edificación de un Arte Nacional Popular*. Bogotá, COLCULTURA.
- Revista Semana. # 1260. Edición especial *El símbolo de Colombia*, junio de 2006.
- Rincón, Omar (2002) *Relatos y memorias leves de nación en Cuadernos de Nación*. Ministerio de Cultura. Colombia
- Sarmiento, C. (2007). *Costeños exitosos en Bogotá* en Revista Dominical El Heraldó. Edición del 15 de Abril de 2007. Barranquilla - Colombia.
- Solano Jairo (2006) *Remembranzas de la liga costeña de 1919 y reivindicación del país caribe* 2019 en www.unisimonbolivar.edu.co/revistas/aplicaciones/doc/235.pdf
- Sommer, Doris (1993) *Ficciones Fundacionales, las novelas nacionales de América Latina*. Fondo de Cultura Económica
- uninorte.edu.co/publicaciones/memorias/memorias_2/resenas/alfonsomunera.
- Videos: *Los sombreros de Tuchín* y *El sombrero vueltiao 1 y 2* en www.youtube.com
- Wade, Peter (2002) *Música, Raza y Nación, Música tropical en Colombia*. Vicepresidencia de la República. Colombia
- www.dane.gov.co
- www.etniasdecolombia.org
- www.ocaribe.org/downloads/region_caribe/indicadores.pdf
- www.semana.com/clintonvueltiao wf_InfoArticulo.aspx?IdArt=919
- www.semana.com/wf_InfoArticulo.aspx?IdArt=38375





Darío Jiménez

El narcotráfico en área de penal

Reflexiones sobre goles y carteles de la droga en Colombia

David Leonardo Quitián Roldán*

Resumen. Las décadas de 1980 y 1990 son el mejor periodo del fútbol colombiano en lo que respecta a su faceta internacional. Se obtuvieron entonces siete subcampeonatos y un título de la Copa Libertadores de América; el título de la Copa América de Selecciones en el 2001 y las clasificaciones a los mundiales de Italia 90, Usa 94 y Francia 98. En aquella época fue intensa, sin embargo, la asociación del fútbol con los dineros del tráfico de cocaína, en particular con los carteles de la droga de Cali y de Medellín que controlaban, respectivamente, a los dos grandes clubes del momento: el América y el Atlético Nacional.

En agosto de 2007, los cables noticiosos del mundo daban cuenta de un hecho corriente en Colombia: la aprehensión, en Brasil, de un presunto capo de la droga de nacionalidad colombiana. Sin embargo, pese a la normalidad que para los colombianos entraña, desde principios de la década del ochenta, ese tipo de información, sí hubo estupefacción generalizada por la identidad del hombre atrapado por la policía secreta de Sao Paulo y por el rótulo de “capo” que se le daba; se trataba, ni más ni menos, que del autor del gol más recordado en la historia del fútbol nacional: Freddy Rincón, acusado de blanqueo de dinero y solicitado en extradición por la justicia de Panamá. La “Espiga” Rincón, con su reseña policial, pasaba de ser el héroe deportivo de la Copa Mundo Italia 90 (cuando marcó “in extremis” el gol del empate ante los alemanes) a ser un narcotraficante más de la escrupulosa lista del Departamento Estadounidense Antidrogas (DEA en su sigla inglesa).

Claro que esa noticia, examinada con cuidado, no debería despertar tanta sorpresa en la opinión pública colombiana ya que tres meses antes hubo una de un talante similar: Luis Eduardo Méndez, ex presidente del primer club colombiano que ganó el título nacional, el Independiente Santa Fe, se entregó a la justicia del Estado de la Florida que desestimó los cargos en los que se le imputaba la exportación de cocaína al país del norte, pero que finalmente lo condenó a pagar 70 meses de prisión por obstruir a la justicia de Estados Unidos al facilitar el escape del narcotraficante Rafael Caicedo, hoy tras las rejas en una penitenciaría norteamericana. Así mismo el corresponsal de la Agencia EFE en Bogotá informó a sus abonados, en marzo de este año, que José Ignacio Martán, miembro del Comité Ejecutivo de la Federación Colombiana de Fútbol había sido vinculado a un proceso judicial en el que se le sindicaba de asociarse con el Cartel del Norte del Valle¹ en el tráfico de drogas y por ello su nombre

*Sociólogo y candidato a Magíster en Antropología de la Universidad Nacional de Colombia. Profesor de la Universidad Pedagógica Nacional y de la Universidad de los Llanos.

y la razón social del equipo que presidía, el Cortuluá Fútbol Club que participa en la categoría de ascenso (la Primera B), pasó a integrar la famosa “Lista Clinton” que es el temido listado financiero que la Oficina de Control Activos Extranjeros (OFAC) confecciona con los nombres de las personas y empresas sindicadas de lavado de activos provenientes de la mafia narcotraficante.

Siguiendo con la relación reciente de hechos en los que el tráfico de drogas y el fútbol colombiano aparecen en el mismo titular noticioso, mencionemos el frustrado escándalo originado, el 21 de junio de 2007, por el sensacionalista Diario *The Sun* de Inglaterra en el que el talentoso ex delantero de los clubes Newcastle United FC y Parma FC, Faustino Asprilla, es señalado como “barón de la droga” al relacionarlo como socio del reconocido traficante Osmiro Méndez que es buscado por autoridades inglesas e italianas por el envío de varias toneladas de cocaína al Reino Unido y a la bota itálica. Vale decir que al día siguiente de publicada dicha noticia, el diario británico se retractó de la misma y ofreció excusas al polémico ex jugador que es célebre en Colombia por sus goles con la tricolor (en especial por los dos tantos marcados a la selección argentina en el humillante 5 x 0 que los “cafeteros” le infligieron a los “gauchos” en la eliminatoria mundialista de 1993), por su afición a las mujeres, a los caballos y a las pistolas².

Para ir rematando este breve prontuario de gente de fútbol asociada a carteles del narcotráfico, refiramos la publicación de un informe confidencial de la Revista *Semana* (08/11/2007) que revela los negocios fraudulentos de paramilitares con equipos de fútbol del rentado nacional. Los negociados incluían *infiltración de fichas*³ en la División Mayor del Fútbol Colombiano (Dimayor) y la Federación Colombiana de Fútbol (Fe-

defútbol); sobornos de árbitros, arreglo de partidos, transacciones de pases de jugadores e, incluso, la compra de una empresa que serviría como fachada de testaferros: el Deportivo Independiente Medellín, prestigioso equipo de fútbol antioqueño en el que figuran respetables accionistas como los directores técnicos Francisco Maturana y Hernán Darío Gómez considerados héroes nacionales por sus éxitos premundialistas con la selección mayor⁴. La investigación de *Semana* señala que los dineros para financiar esas actividades comerciales *non sanctas* provenían de la extorsión y el narcotráfico. Total: toda una red de fraudes e ilícitos orquestados por el hampa paramilitar que produjo una encendida controversia nacional y una avalancha de declaraciones públicas (incluidas las de los DT’s aludidos), comunicados de prensa y desmentidos oficiales en un juego de “dimes y diretes” que ocuparon buena parte de los editoriales de prensa y fueron el tema del día en los programas deportivos y de opinión del periodismo colombiano.



Para colmo de males, en el ya de por sí agitado medio colombiano, el hijo mayor del clan Rodríguez Orejuela lanzó al mercado editorial, a mediados del mes de septiembre de 2007, un libro titulado “El hijo del ajedrecista” (Rodríguez & Sánchez; 2007) en clara alusión al alias con que su progenitor era conocido en los círculos policivos y en la sociedad en general. En tan explosivo texto, el autor en su calidad de informante privilegiado relata cómo su padre y su tío construyeron un imperio económico que filtró buena parte de la sociedad vallecaucana y nacional a través de emporios periodísticos, empresariales, deportivos y bursátiles alimentados con dineros provenientes del tráfico de sustancias ilícitas. Así, en un capítulo lleno de datos sorprendentes, Fernando Rodríguez Mondragón cuenta cómo el Cartel de Cali y sus socios de otras regiones introdujeron “dineros calientes”

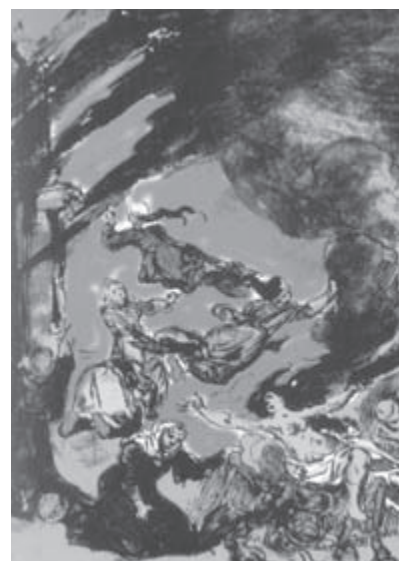
en la entraña del deporte rey en Colombia: el fútbol. Entonces, gracias a esa nefasta bonanza de dólares, llegaron al país algunos de los mejores jugadores suramericanos del momento como Óscar ‘Pinino’ Mas, Aurelio José Pascuttini, Roberto Cabañas, Julio César Uribe, Juan Manuel Battaglia, César Cueto, Esteban Barberón, José Daniel Van Tuyne, Ricardo Gareca, Guillermo La Rosa, Julio César Falcioni; entre otros, quienes ayudaron a crear una liga de fútbol de primer nivel y de la talla de la argentina y brasilera, lo cual hizo recordar a los hinchas colombianos la límpida y gloriosa época de El Dorado⁵ cuando sin capitales oscuros el balompié nacional brilló con luz propia. Un buen ejemplo de ese refulgir deportivo de la década del cincuenta del siglo pasado es el Club Los Millonarios de Bogotá que se dio el lujo de ser considerado “el mejor equipo del mundo” (Peña *et al.*, 1996) al vencer al encopetado Real Madrid en su propio estadio⁶.

Pero el libro del heredero del Clan de Cali no alude sólo a la influencia monetaria de los Rodríguez Orejuela a nivel de clubes; también relata que treinta años después de El Dorado los dineros mal habidos alcanzaron, incluso, al “tótem nacional”: la Selección Colombia que, pese a contar con la mejor camada de futbolistas de todos los tiempos (que nos llevaron a tres mundiales consecutivos) recibió “una manita” de “Los amos del juego” (Rodríguez, 1989) que llegaron al exceso de sobornar a un árbitro para que en un juego amistoso disputado en Manizales en marzo de 1994, previo al mundial de Estados Unidos, favoreciera al equipo tricolor⁷ que, con esa inusual ayuda extra, logró empatar el partido ante el Flamengo de Brasil (que ganaba 3 x 1) y “recobró así la confianza necesaria para afrontar la Copa Mundo que se avecinaba”⁸. Meses después, mientras la escuadra nacional esperaba su primer partido mundialista en Los Ángeles (California), el otro Cartel, el de Medellín, influiría en el entorno de la Selección cuando, a través de casetes y

llamados telefónicos a su Director Técnico, Francisco Maturana, le aseguraron que protegerían y apoyarían al conjunto patrio ante las amenazas de un grupo autodenominado “Lifucol” (Limpieza del Fútbol Colombiano) que textualmente le exigía a ‘Pacho’ Maturana que “echara del equipo a varios jugadores que pertenecían a los carteles de la droga” (Mendoza, 2003: 163), la amenaza hacía clara alusión a la comprobada amistad de Escobar y sus socios con los futbolistas *paisas*⁹ que militaban en el onceno colombiano.

Fue tal el revuelo originado por el libro (y por las comprometedoras fotografías que publica)¹⁰ que en casi todos los medios de comunicación nacionales (tanto impresos, audiovisuales y electrónicos) hubo avalancha de comentarios, correos y opiniones al aire de lectores, corresponsales, televidentes y oyentes que exigían que clubes criollos como el América de Cali, Atlético Nacional y Millonarios devolvieran “las estrellas”¹¹ que habían cosechado por obra y gracia de la bonanza *marimbera*¹² y cocalera. La paradoja subyacente en ese angustioso pedido es que si se hiciera caso de él, tendríamos que borrar de un plumazo el mejor periodo del fútbol colombiano en lo que respecta a su faceta internacional (7 subcampeonatos y un título de la Copa Libertadores de América; el título de la Copa América de selecciones en el 2001 y las clasificaciones a los mundiales de Italia 90, Usa 94 y Francia 98).

Un corolario de esos episodios noticiosos y la mejor ilustración de los mismos es la orden de captura, proferida por la Fiscalía General de la Nación el pasado 14 de septiembre de



2007, contra el alcalde de Cúcuta, Ramiro Suárez Corso, quien es acusado de determinar el asesinato de un ex funcionario de la alcaldía y es señalado de tener nexos con grupos sobrevivientes de las desaparecidas Autodefensas Unidas de Colombia (AUC)¹³ y narcotraficantes del corredor limítrofe colombiano- venezolano. Ante esa disposición del ente acusador, cientos de cucuteños se apostaron en las afueras del Palacio Municipal y con arengas hacia el Fiscal General de la Nación y otros contradictores del mandatario local y entonando cánticos del “doblemente glorioso” Club Cúcuta Deportivo, impidieron que el sindicato fuera sacado del edificio y trasladado a Bogotá por detectives del Cuerpo Técnico de Investigación. Y como si fuera poco, en el partido que el club “motilón”¹⁴ afrontó 48 horas después del “espontáneo bloqueo ciudadano” contra la disposición de arresto al burgomaestre de la frontera, el delantero Lionard Pajoi celebró a rabiar un gol levantando la camisa roja que ha distinguido al alcalde en sus correrías políticas, en claro agradecimiento por el desmesurado –y sospechoso- apoyo económico que el dirigente municipal ha dispensado al equipo de fútbol de la ciudad que ganó –en la administración de Suárez Corso- la categoría promocional y luego el torneo nacional llegando, incluso, a semifinales de la Copa Libertadores de América.

Ante tales evidencias periodísticas que relacionan al fútbol colombiano con la exportación y comercialización ilegal de alucinógenos, realizada por bandas organizadas, aflora la siguiente pregunta: ¿son esas noticias hechos aislados del fenómeno narcotraficante o son una pequeña muestra del maridaje entre el fútbol colombiano y los carteles de la droga? Una simple mirada a la realidad nacional haría obvia la respuesta, sin embargo apliquémosle el beneficio de la duda al formular los siguientes interrogantes: ¿qué razones habría para que un deporte tan popular –y a la vez prestigioso- como el balompié hiciera

alianza con el negocio de la coca? ¿Cuál es la explicación para que hombres con fortuna económica –como los ex futbolistas mencionados- se asocien con narcotraficantes? ¿Es ese, en caso de ser cierto, un fenómeno netamente colombiano? Así mismo ¿qué posibles beneficios encuentran los carteles de la droga en el fútbol? ¿Desde cuando lo tienen en la mira y/o desde cuando han entablado una íntima relación con él? ¿Qué tanto han facilitado, por acción u omisión, los políticos, los organismos de control y los potentados económicos este indebido pacto? ¿Es esto un simple show massmediático? No obstante, más allá de la crónica periodística y del dato histórico, brotan tres preguntas adicionales: ¿Cuál es la relación entre drogas, tráfico y deporte de alto rendimiento? ¿Acaso esos elementos se encuentran en la adicción y el doping? ¿Es posible que la llegada de los futbolistas al comercio de psicotrópicos se de por vía del propio consumo?... son dudas que asaltan al colombiano promedio, que no van a ser absueltas en este artículo, pero que urgen ser tratadas con la mirada compresiva de la academia.

Primeros pases que condenan

Nuestro país se ha caracterizado por su proclividad al ostracismo de sus propios ciudadanos, sea por causa de la violencia política (en calidad de refugiados y/o exiliados), por causa de la escasez de oportunidades económico-profesionales (los que migran como ilegales a Estados Unidos y España, sobre todo; más los “cerebros fugados” que se establecen en países que apoyan y valoran sus capacidades intelectuales) y los que, por no saber otro oficio, por desesperación o por tradición familiar, salen a delinquir en patrias ajenas o llevan en sus cuerpos unos gramos de droga que les alivie sus dramáticas situaciones¹⁵. Pero a esos tipos de salida habría que agregar una más: la ligada a los acuerdos bilaterales de extradición que tiene el gobierno colombiano con varios países amigos y cuyo caso paradigmático es

el acuerdo suscrito entre Colombia y Estados Unidos en el que cerca de 750 nacionales han sido enviados a juicio ante las cortes yanquis por ¡ningún norteamericano entregado a la justicia nuestra!¹⁶

Pues bien, los expedientes judiciales dicen que el 15 de noviembre de 1984 es la fecha en la que fue extraditado el primer colombiano a la patria del Tío Sam. Dicho compatriota fue Hernán Botero Moreno, acusado y condenado a 30 años de cárcel por lavar 52 millones de dólares. El doctor Botero era presidente y gerente del Club Atlético Nacional y es “recordado en una gran foto en la que exhibía un puñado de dólares durante un partido de fútbol que perdía su onceno” (Castillo, 1987: 151). Una buena ilustración del aire fraternal que envolvía a los narcos con la dirigencia balompédica de entonces, se expresa en la decisión de la Dimayor que, luego de esa extradición, ordenó suspender los partidos de la fecha ¡en señal de duelo! Años después, frente al tribunal estadounidense, el dirigente deportivo admitiría la presencia de “dineros calientes” en el balompié antioqueño y del país en general. Dicha delación ratificaría la silenciosa entrada de la organización de Pablo Escobar en la administración de los dos clubes profesionales de Medellín y en la presidencia del otro club de Antioquia: el Envigado Fútbol Club que, en 1991, fue el primer equipo nacional que, sin participar en otros torneos promocionales, ganó el campeonato de la segunda división y ascendió a la categoría élite del fútbol en Colombia. No sería extraño que, a raíz de la exportación judicial de Botero Moreno¹⁷, el Cartel de Medellín (nombre con el que los organismos de policía de USA bautizaron a la banda de Escobar) firmara todos sus comunicados con el rótulo de “Los Extraditables”, cuyo tenebroso lema rezaba: “Preferimos una tumba en Colombia a una celda en Estados Unidos”.



Por todos es sabido que las matas de *Erythroxylon coca* son oriundas de América y que las plantas de marihuana y de la herbácea amapola se dan con prodigalidad en las selvas amazónicas y en altiplanicies andinas¹⁸; pero lo que casi nadie conoce es que el procesamiento de esas plantas naturales con precursores químicos (éter etílico, acetonas, ácido clorhídrico, queroseno, etc.) en laboratorios clandestinos no es un invento netamente colombiano al contar con antecedentes en Perú y Bolivia. De la misma manera, pocos se atreven a decir que los pioneros del negocio exportador fueron algunos chilenos que desarrollaron esa incipiente actividad en tiempos del dictador Augusto Pinochet (Tatter *et al.*, 2006); claro que yéndonos más atrás deberíamos decir que el primer antece-

dente documentado, en el ámbito orbital, es el de las dos guerras del Opio que, a mediados del siglo XIX, enfrentaron a Inglaterra y Francia con China. Pero más allá de emitir juicios de valor culpando a éste o aquel país y más allá de jugar al historiador señalando la fecha exacta en la que se ‘coronó’ el primer embarque de droga en el primer mundo¹⁹, la pretensión

de este artículo es relatar con sentido crítico algunos de los momentos de encuentro entre la práctica delincriminal de los narcos y el complejo ámbito balompédico; intentando aportar pistas y elementos de juicio que ayuden a comprender con mayor justicia y menos prejuicio las posibles motivaciones que originaron el aparente contubernio entre el tráfico de alcaloides y drogas psicotrópicas, con el deporte más popular en Colombia y el mundo: su majestad el fútbol.

América de Cali o la hegemonía *valluna*²⁰

La Corporación deportiva América de Cali es la institución futbolera más antigua de Colombia: fue fundada en 1927, pero sus

comienzos son para olvidar ya que de los llamados equipos grandes del país fue el último equipo en alcanzar una estrella en el torneo nacional; no obstante, desde aquel primer trofeo de campeón obtenido el 19 de diciembre de 1979, su racha de títulos no tiene parangón en el balompié criollo: América, la ‘Mechita’ como la llaman sus fervientes seguidores, cosecha la nada despreciable cifra de doce títulos en sus vitrinas, cinco de ellos alcanzados en forma consecutiva (de 1982 a 1986) y fue finalista de tres Copas Libertadores de América en línea (ediciones de 1984, 85 y 86); hazaña sólo lograda por el Boca Juniors de Argentina²¹. ¿La razón de tales éxitos deportivos? Cualquiera vallecaucano respondería sin pensarlo dos veces: el abundante dinero invertido por la familia Rodríguez Orejuela en el equipo. De hecho, la plantilla de jugadores del club escarlata era de las más costosas del continente al contar con luminarias deportivas del cono sur entre las que destacaron Juan Manuel Bataglia y Roberto Cabañas (Paraguay), Julio César Falcioni y Ricardo Gareca (Argentina) y la súper estrella de los colombianos: Willington Ortiz.

El estelar elenco era dirigido por el director técnico más ganador de títulos en Colombia: el médico Gabriel Ochoa Uribe²² que, después de retirado de los bancos técnicos, aceptó abandonar el consultorio y regresar a su profesión deportiva para conducir al equipo caleño, luego de una jugosa oferta económica hecha por el presidente del club, ‘Pepino’ Sangiovanni, en 1979. En fin: el remozado club de principios de los ochenta fue conformado para ganarlo todo y la verdad sea dicha, ese propósito se consiguió; el América de Cali es apenas superado por el capitalino club de Los Millonarios (que suma 13 títulos) y es una marca registrada en toda Suramérica (inclusive en la actualidad, en la que lucha por no descender a la segunda división de Colombia). Así mismo, es el equipo

más destacado por Colombia -en número de puntos- del prestigioso torneo surcontinental y ha sido el único de nuestro país en figurar en el cuarto puesto del ranking mundial de la Federación Internacional de Historia y Estadística del Fútbol (IFFHS)²³. Un mito urbano ilustra la bonanza deportiva y económica de “los diablos rojos”²⁴; se trata de aquel relato -muy popular en estratos bajos de Cali- que cuenta que Diego Armando Maradona alcanzó a vestirse de rojo y entrenar en Cascajal (sede del quipo), hasta que la negociación entre Boca Juniors y América se dañó porque el Barcelona de España puso más dinero por los derechos deportivos de la estrella argentina.

Pero esa historia dorada del equipo escarlata



que tantos nuevos hinchas le granjeó, ya es cosa del pasado: actualmente el equipo se encuentra embargado por dos frentes; de un lado está la congelación de sus cuentas bancarias y la proscripción financiera por causa de la Lista Clinton que convierte a la razón social del club en algo menos que un occiso comercial ya que cualquier depósito en sus

cuentas de ahorro en Colombia y el mundo queda automáticamente congelado por el departamento del tesoro estadounidense, por lo que el equipo debe ser manejado con finanzas de barrio: todos los movimientos monetarios deben hacerse en efectivo y a nombre de personas naturales, lo que estimula el ilegal ejercicio del testaferro²⁵. El otro secuestro financiero del equipo del Valle del Cauca es por cuenta de la justicia ordinaria colombiana que ha prescrito que se practique extinción de dominio (expropiación policiva y administración estatal provisional) de empresas, compañías, medios de comunicación²⁶, acciones bursátiles y de predios urbanos y rurales del conglomerado familiar presidido por Gilberto y Miguel Rodríguez Orejuela, capos del extinto Cartel de Cali, hoy en pri-

siones norteamericanas en virtud del tratado de extradición. Muchas de esas empresas y posesiones fueron declaradas como objeto de “lavado de activos” en lo que coloquialmente se denomina “lavanderías”, cuya razón de ser -dicho también en jerga popular- “es servir como empresas fachada para blanquear dinero”. Por tal razón, el club de fútbol ya no cuenta con los ingentes ingresos que le proporcionaba el consorcio empresarial de los hermanos Rodríguez Orejuela y buena parte de sus patrocinadores (hoy inexistentes ya que ninguna firma se arriesga a aparecer en la camiseta de un equipo paria) están administrados por el Estado colombiano por intermedio de la Dirección Nacional de Estupefacientes.

Una coincidencia que emparenta el *modus operandi* de la banda de narcotraficantes de Cali con la de Medellín es que varios presidentes del club rojo de Cali, al igual que algunos dirigentes de los equipos de Antioquia, resultaron encarcelados por sus evidentes nexos con el mundo de las drogas²⁷: al jerarca escarlata Pedro Chang le fue dictada medida de aseguramiento y fue recluido durante algún tiempo en el calabozo de la Fiscalía por el cargo de enriquecimiento ilícito a favor de terceros; mientras que Juan José Bellini²⁸, presidente del América y de la Federación Colombiana de Fútbol, estuvo tres años tras las rejas por causa del inusitado aumento patrimonial que registró en sus finanzas y por la relación de su nombre en la contabilidad de los Rodríguez Orejuela. Otros presidentes del Club América y de la Fedefútbol que fueron investigados por sus presuntos nexos con “El Ajedrecista” son Oreste Sangiovanni, Carlos Puente²⁹ y Álvaro Fina. Al respecto, Fernando Rodríguez dice en su libro: “Ese poder también se extendía a la Federación Colombiana de Fútbol cuando fue manejada por León Londoño Tamayo, amigo personal de los hermanos Rodríguez; Juan José Bellini, quien fue la mano derecha de Miguel Rodríguez; y Álvaro Fina, quien fue incondicional

con los capos. Miguel llegó a tener cupos fijos en las selecciones Colombia, esto es que tenía derecho a sugerir jugadores, técnicos y médico” (Rodríguez et al, *Op. cit.*, 86).

Claro que la mafia narcotraficante del occidente colombiano no sólo ha metido sus narices en el mundillo futbolero ya que tenemos noticia de sus incursiones en la órbita política; de hecho la principal crisis institucional de las últimas cinco décadas en Colombia surgió de la entraña del Cartel de Cali: “el Proceso 8.000”³⁰, en el que se develó que la elección del presidente Ernesto Samper Pizano para el periodo comprendido entre 1994 y 1998 fue parcialmente auspiciada con dineros calientes de la mafia del tráfico de estupefacientes. A la postre el mandatario liberal fue exonerado por su juez natural: el Congreso de la República en un largo proceso que dejó serias dudas de legitimidad, pero que originó que medio centenar de políticos, periodistas³¹ y empresarios (principalmente vallecaucanos) fuera a parar a la cárcel en medio de una tempestad política que produjo ríos de tinta y estremeció la institucionalidad nacional: el presidente Samper se sustrajo de gobernar para dedicarse a su defensa; Estados Unidos le retiró la visa y no certificó a Colombia en la lucha contra el narcotráfico³², las cifras inflacionarias y de desempleo aumentaron; el país decreció en su macroeconomía (aumentó considerablemente el precio del dólar y disminuyó el PIB y el porcentaje de exportaciones, entre otros indicadores)³³ y se sucedieron una serie de asesinatos de figuras políticas de primer nivel³⁴ que hicieron salir a flote la casi comprobada conspiración para derrocar al sospechado presidente de turno. De igual manera, no podemos olvidar la



cruenta guerra librada entre sí por los carteles colombianos en procura de hacerse a las rutas y los mercados internacionales de la droga. El nefasto saldo de esa descarnada batalla campal fueron los atentados selectivos que plagaron de sicarios y mercenarios las calles de las ciudades de Medellín y Cali y las cobardes bombas detonadas en una y otra ciudad contra empresas de ambas organizaciones delincuenciales en las que perecieron cientos de inermes e inocentes compatriotas.

Volviendo al campo de juego, podríamos decir que el mejor colofón para significar lo que fue el Cartel de Cali nos lo proporciona la dedicatoria de triunfo que el delantero Anthony “el Pipa” de Ávila hizo en vivo y en directo por la televisión nacional a su “Patrón” recluso en la penitenciaría La Picota de la capital de la República. El afectuoso saludo fue difundido al país en franja *prime time* y ocurrió en un día de fiesta patria: el 20 de julio, que es la fecha en la que se rememora el grito de Independencia en Colombia. En dicho saludo se veía que el jadeante futbolista, que acababa de marcar el tanto que clasificó a la Selección Nacional al Mundial de “Francia 98”, ofrecía su importante gol al “Ajedrecista” Gilberto Rodríguez Orejuela -capo del cartel caleño- recién capturado por el Bloque de Búsqueda de la Policía Nacional³⁵. Por esa razón, el gobierno estadounidense le cancelaría la visa al “Pitufo” de Ávila que no pudo volver a enfundarse la camiseta del Metro Stars de Nueva York en el que militaba hasta ese mes de julio de 1997. No obstante, el puntero que se preocupó por pegar -en todos los partidos que jugó con el América- una cinta blanca que tapaba el diablo del escudo americano, sería recomendado -después del episodio de la dedicatoria- por los “señores de la droga” a sus ‘amigos’ del Ecuador para que fuera recibido con todos los honores en el fútbol bananero³⁶ en donde tuvo gran suceso deportivo. Otros compañeros de generación y de equipo de Anthony de Ávila no corrieron la misma suerte: el lateral Wilson Pérez fue arrestado, el 16

de octubre de 1995, en el aeropuerto Ernesto Cortizos de Barranquilla al intentar sacar 171 gramos de cocaína en su equipaje, Willington Ortiz³⁷ fue incluido en la lista Clinton y por ello frustró su deseo de ser director técnico ya que por esa situación nadie lo contrata y Albeiro “El Palomo” Usurriaga fue asesinado en el 2004 -en un presunto ajuste de cuentas del paramilitarismo- en su barrio natal de Cali cuando jugaba dominó; un popular juego de mesa de los litorales colombianos.

Atlético Nacional y el predominio paisa

A su vez, la ciudad de la “eterna primavera” a la que Boogie “el aceitoso” no quiso venir por físico temor³⁸, alberga al primer equipo en ganar un partido en el torneo de fútbol colombiano³⁹ y al primero del país en alzarse con la codiciada Copa Libertadores de América; nos referimos al Atlético Municipal, hoy rebautizado como Club Atlético Nacional. El Nacional tiene cosidas ocho estrellas en su escudo y ha ganado, aparte de la Libertadores, cuatro campeonatos internacionales por lo que sus hinchas lo denominan “el rey de copas”. Sin embargo, algunas de sus victorias han estado empañadas por la sospecha nunca comprobada de influencia narcotraficante en los resultados finales. Una anécdota que resulta reveladora de tal aseveración es la que relata cómo el “verde de la montaña” tuvo que repetir, en la Copa Libertadores de 1989 (año en que fue campeón), un partido ante la acusación de soborno mafioso a árbitros internacionales⁴⁰ y cómo la plaza antioqueña (en especial, el estadio Atanasio Girardot) fue vetada por jueces, equipos rivales y veedores internacionales ante las presuntas amenazas de muerte emitidas por Pablo Escobar y sus lugartenientes a todo aquel que se atravesara en el camino al triunfo de “los puros criollos”⁴¹. Al final el club dirigido por Francisco Maturana tuvo que conformarse con jugar ‘exiliado’ en el estadio El Campín de Bogotá en donde René Higuita fue la gran figura al

atajar cuatro penaltis que facilitaron que él y sus compañeros accedieran a la esquivada gloria suramericana de levantar el trofeo de clubes más importante de América.

Pero la “prueba reina” que enlaza al clan de *Medallo*⁴² con el mundo de los guayos es el libro escrito desde la cárcel por Roberto “El Oso” Escobar (2000), hermano mayor de “El Patrón” y confeso narcotraficante que además es investigado por el asesinato del ministro de Justicia, Rodrigo Lara Bonilla, el 30 de abril de 1984. El mayor de los Escobar pagó un tiraje de 5.000 ejemplares en los que revela datos íntimos de su vida, de sus parientes y de sus amigos, socios y allegados involucrados en tráfico de estupefacientes. La trama literaria de “Mi hermano Pablo” trans-

curre en la Cárcel ‘La Catedral’, penitenciaría construida bajo los requerimientos geográficos, estratégicos y arquitectónicos ordenados por “el padrino de los pobres” para así torcerle el cuello al cisne jurídico. Maniobra que le permitiría acogerse espuriamente a la ley colombiana sin exponerse a una captura de los marines norteamericanos que

siempre lo tuvieron en la mira; cuestión llena de ilegalidad y de paranoia y que a la postre provocó que el hombre más buscado del planeta se evadiera -en junio de 1992- con su guardia personal de dicho centro de reclusión apenas sintió que el gobierno de César Gaviria “podía traicionarlo” entregándolo a agentes de la justicia estadounidense. En esa versión de los hechos de Roberto Escobar, se cuenta cómo el Cartel de Medellín organizaba frecuentes partidos del fútbol contra jugadores profesionales de las plantillas de los tres equipos de Antioquia: el “Poderoso” Deportivo Independiente Medellín, el Atlético Nacional y el Envigado Fútbol Club. “Los partidos eran interminables y duraban hasta que Pablo quisiera y ello ocurría cada vez que el equipo del Cartel anotaba el gol



del empate o de la victoria (...) Escobar era buen jugador, le pegaba durísimo al balón. Él siempre se hacía adelante y se enfundaba la camiseta número 9” (Ibíd., 196). Según “El Osito”, después de esos convites “se repartía dinero entre futbolistas y DT’s y se hacían recomendaciones deportivas para que los tres equipos de Antioquia siempre estuvieran en la punta del campeonato” (Ibíd., 198).

Las infidencias relatadas en 168 páginas por Roberto Escobar (ciclista retirado y ex-entrenador del team nacional) se corresponden con los escándalos de prensa suscitados por las frecuentes visitas de celebridades del balón como René Higuita y Leonel Álvarez a la ficticia prisión de Escobar, desde la cual seguía orquestando sus fechorías. Imágenes

del célebre portero y de otros compañeros suyos a bordo del jeep que los conducía desde el anillo externo, controlado por el ejército, hasta la puerta de los guardianes al servicio de Pablo Escobar, fueron repetidas hasta la saciedad por los medios colombianos y replicadas en el mundo entero. Así se sellaba el contubernio entre los “Jinetes de

la cocaína” y “los dueños del balón” (Ramos, 1998: 140); matrimonio mal avenido que inició cuando el jefe del cartel de Medellín construyó y techó varias canchas de fútbol del Valle del Aburrá (zona metropolitana de Medellín), cuando auspició con fraudulenta generosidad a muchos equipos de fútbol locales y cuando patrocinó la presencia de un equipo nacional de ciclismo⁴³ -el otro deporte nacional- en la principal prueba por etapas del mundo: el *Tour de France* (Castillo, *Op. cit.* p. 162).

Sin embargo, el clímax de la influencia del negocio de narcóticos en el deporte colombiano se palpó en 1988 cuando el juez Armando Pérez fue secuestrado y apareció, al cabo de 20 horas, con un mensaje de sus



captorees que advertían que “si los árbitros mantenían una conducta parcializada, algunos de ellos podrían ser ‘borrados’” (Ruiz & Ruiz Jr., 1999: 96). Ante esa cruda amenaza el gobierno nacional, a través de su Ministro de Educación, Manuel Francisco Becerra Barney⁴⁴, empezó a presionar a la Dimayor y sus abonados, los clubes, para que cumplieran con lo establecido por la ley en cuanto a la rendición y depuración de cuentas financieras y en torno a la exigencia de garantías mínimas (laborales, de patrocinio, de logística de los partidos, etc.) para el buen desarrollo del espectáculo. Se optó por aceptarle la renuncia al presidente del ente de clubes colombianos (León Londoño Tamayo) y se eligió a un dirigente destacado por su pulcritud empresarial (Álex Gorayeb) a quien le tocó la desdicha de suspender el torneo nacional a raíz del asesinato del árbitro Álvaro Ortega en Medellín luego de un derby entre el equipo de los amores del Cartel de Cali: el América, versus el preferido por la organización de Escobar: el Atlético Nacional. El partido terminó en tablas por lo que, según el Diario El Colombiano (16/11/1989), “fue desempatado a tiros”. Ese año, en el que el América de Cali puntuaba, el título fue declarado desierto. El otro hecho, en el

que vuelven a aparecer drogas y fútbol, que sacudió a la opinión pública mundial ocurrió el 2 de julio de 1994: la muerte violenta del antioqueño Andrés Escobar, defensa central de la selección Colombia, que -cuando aún no había terminado el mundial *gringo*⁴⁵ de ese año- fue ultimado a balazos a la salida de una discoteca medellinense, por la ráfaga criminal de Humberto Muñoz Castro, un dolido escolta vinculado con apostadores y narcotraficantes, que le cobró al carismático futbolista el autogol que cometió en la Copa Mundo de USA 94.

Otros futbolistas que repitieron el sino trágico del “gentleman” Andrés Escobar fueron Omar “El Torito” Cañas quien en febrero de 1993 fue asesinado por pistoleros del narcotráfico (Briceño, 98: 40) y Felipe ‘Pipe’ Pérez, un ex futbolista profesional que formó parte de la deslumbrante Selección juvenil colombiana que participó en el Suramericano de Asunción del Paraguay en 1985. El volante de armado fue abatido en septiembre de 1996, después de salir de prisión y soportar acusaciones que le señalaban como perteneciente a la banda mafiosa de Escobar (Ramos, *Op. cit.*, p. 148). De igual manera, desde 1980, cerca de diez dirigentes de los tres clubes

profesionales de la región paisa terminaron sus existencias por culpa de sus vínculos con el tráfico de sustancias alucinógenas, siendo el caso más dramático el del Envigado Fútbol Club que pasó de ser algo así como “la caja menor de Escobar” a la temible “Oficina de cobros de Envigado” que está al servicio, hoy día, de paramilitares como alias “Macaco” (Carlos Mario Jiménez). Algunos directivos del fútbol antioqueño que llenaron los obituarios funerarios son: Pablo Correa Ramos, directivo del DIM; Octavio Piedrahíta, ex propietario de Nacional y el Deportivo Pereira; Carlos Arturo Mejía Gómez, del Comité Organizador del Suramericano Juvenil en Pereira (+ en 1986); Arquímedes Victoria, secretario de la Liga Metropolitana de Fútbol (1988); Germán Mejía Arango, dirigente de Manizales (1990); Gustavo Upegui y Octavio Velásquez, presidente y ex gerente -respectivamente- del Envigado Fútbol Club (2006). Para colmo de males digamos que en medio de esa tanda de muertes criminales el estelar arquero René Higuita fue a parar a la cárcel, en 1993, por mediar en la negociación de un secuestro con narcotraficantes y el mediocampista de El Nacional y la Selección, Diego Osorio, experimentó una situación similar al ser detenido, en 2003, al intentar ingresar unos gramos de coca en EE.UU.

Cerramos este acápite diciendo que tal como aconteció con el clan de Cali, Pablo Escobar y sus muchachos influyeron dramáticamente en la política nacional: en 1982 el mismo capo resultó elegido a nombre del tradicional Partido Liberal Colombiano, en la suplencia de un escaño de la Cámara de Representantes y años más tarde, ya en la delincuencia explícita, se ofreció a pagar la deuda externa si el gobierno nacional le juraba no extraditarlo a los Estados Unidos. De igual manera, además del asesinato del ministro Rodrigo Lara Bonilla en 1983, Escobar segó la vida de importantes personajes de la vida nacional como la del director del periódico El Espectador, Guillermo Cano

(asesinado en diciembre de 1986), quien en valientes editoriales venía denunciando los delitos de “El Patrón” y había señalado la perniciosa infiltración de la mafia en varios sectores de la sociedad colombiana, incluido el ámbito futbolístico. Tres años después del magnicidio periodístico, la sede del rotativo bogotano fue dinamitada. Fue por esa época que el jefe del Cartel de Medellín inauguró un régimen del terror sustentado en los bombazos y en los asesinatos selectivos perpetrados por su ejército de sicarios. La policía Nacional debe recordar con pavor ese tiempo ya que el gángster de las drogas ofrecía “cinco millones por cada policía muerto y dos por cada herido” (Castillo, *Op. cit.*, p. 136). Era tanta la ambición de Pablo Emilio Escobar Gaviria, que no pudo resistirse a la codicia del poder político y terminó asociándose –en 1989– con un candidato a la presidencia de la República que resultaba prometedor: Alberto Santofimio Botero; sin embargo, la calculadora mente del capo de las drogas de Medellín sabía que aun debía eliminar un duro escollo; el del candidato presidencial del Nuevo Liberalismo, Luis Carlos Galán Sarmiento, quien cayó bajo las balas asesinas de los matones de Escobar el 15 de agosto de 1989 (Vallejo, 2007: 45). Vale decir que el político Alberto Santofimio, en un fallo histórico de la justicia colombiana, acaba de ser condenado a 24 años de prisión por la reseñada muerte del político Galán Sarmiento.

Millonarios y Santa Fe: el centro se hace periferia

Colombia suele definirse como un país de regiones y en cierta medida acéfalo (Leal, 2006: 15); es decir, sin centro ni capital. No obstante desde la Independencia el centralismo ha predominado –con escasas interrupciones– con sus aciertos, sus vicios y limitaciones y por ese sistema de gobierno, entre otras cosas, puede afirmarse que se perdió la provincia de Panamá⁴⁶. Dicha falta de cabeza es la que hizo afirmar a Daniel Peca

que en nuestro país existía “modernismo sin modernidad” (Pecaut, 2001: 89), fórmula que se patentiza en las contradictorias maneras de llamar a nuestra ciudad capital que unas veces es ensalzada como “una de las más inseguras del mundo”, pero también es vista como la del “español mejor hablado”; que en oportunidades aparece rotulada como la de “mayores índices de indignancia”, pero es reconocida como “la Atenas suramericana” siendo no hace mucho distinguida como “la Capital Iberoamericana de la Cultura” y como la merecedora del Premio León de oro de la Bienal de Venecia 2007 y designada como “Capital mundial del libro”, entre otros premios y reconocimientos... pues bien, por estos días Bogotá DC., es llamada “la Casa de la Selección Colombia” (dignidad que se disputó con Barranquilla) y es la morada de siempre de los dos equipos más tradicionales del país: Independiente Santa Fe y el Club Los Millonarios que, como un recuerdo indeleble de una nación que a lo largo del siglo XX se desangró por la lucha bipartidista, mantienen presente en el recuerdo colectivo de los cachacos⁴⁷, los colores rojo y azul y la antigua pugnacidad de los partidos liberal y conservador, respectivamente.

Decir que estos clubes han tenido una historia fulgurante es verdad de Perogrullo; los dos fueron los primeros campeones de la liga nacional y actuaron como protagonistas principales de El Dorado y los dos equipos tuvieron en sus filas a rutilantes figuras del balón venidas de todas las latitudes del mundo; no obstante su actualidad es triste y dista mucho de los lustrosos años de gloria de las décadas del 50, 60 y 70: Millos no alza la copa nacional desde 1988 y Santafecito lindo⁴⁸ desde 1975. Un indicativo de la precaria situación futbolística de los dos clubes en el último tiempo es que ahora se les ve pasando apuros para clasificar a semifinales cuando antes llegar a esa instancia era cosa natural; hoy Millonarios y Santa Fe no cuentan con las costosas nóminas de jugadores que

caracterizaron la época de los carteles de la droga: ya no inspiran el respeto de antaño y el estadio El Campín no es visto como el lugar inexpugnable de los 50's ... Empero, no debe hacerse una lectura a priori de estos datos porque se puede llegar a conclusiones equivocadas como la que dice que los ‘embajadores’ y los ‘cardenales’ no gozaron de los atajos e inescrupulosas bondades deportivas ofrecidos por la mafia y por ello no cosecharon más títulos. Nada más alejado de la realidad: ambos clubes bogotanos fueron objeto de inversiones narcotraficantes así sus resultados no hayan resultado tan halagüeños como los vividos por los conjuntos de Antioquia y el Valle del Cauca. En otras palabras: sí hubo dineros malditos en sus arcas, sólo que no contaban con el respaldo de un Cartel (tal como aconteció con América de Cali y Nacional de Medellín) sino con la presencia peregrina de algunos narcotraficantes entusiastas que introdujeron parte de sus ilícitas ganancias en el negocio del fútbol.

La historia negra de Millonarios comienza con Edmer Tamayo, ya muerto, de quien se afirma era propietario de un cargamento de 2.000 kilos de cocaína, capturado en septiembre de 1982. A Tamayo también se le vincula como propietario de un cargamento de 65 kilogramos de cocaína incautado en Barranquilla. Los intereses de Tamayo fueron representados por los abogados Germán y Guillermo Gómez, vinculados por la justicia colombiana con el capo del cartel de Cali, Gilberto Rodríguez Orejuela. Más adelante, en una rápida y oscura transacción, un socio de Escobar llamado Gonzalo Rodríguez Gacha, alias ‘El Mejicano’, se convirtió en el nuevo mayor accionista del elenco albiazul. Pesquisas posteriores de las autoridades judiciales y de policía revelaron que, entre 1987 y 1988, Rodríguez Gacha apoyó con el corazón y la chequera al equipo, que vivió un nuevo juego dorado (Ramos, *Op. cit.* p. 143). De esos dos años son las sospechadas coronas albiazules que en su tiempo fueron denuncia-

das a los cuatro vientos por el actual director técnico de la Selección Colombia, Jorge Luis Pinto, quien señaló públicamente a Luis Augusto García (ex entrenador de la selección absoluta) “como sobornador de jugadores y árbitros para obtener buenos resultados con Millonarios” (Peláez, 1994: 176).

Según el investigador José Cipriano Ramos (Ramos, *Op. cit.* p. 144), El Mejicano premiaba con un millón de pesos a todo el que anotara un gol en los partidos del torneo profesional, por lo que los jugadores de Millonarios se esforzaban al máximo para romper las redes adversarias. Después de los grandes triunfos, invitaba al equipo a su finca de Pacho (Cundinamarca), cerca de la capital, para premiar a los goleadores y celebrar con whisky y carnes de cerdos sacrificados a balazos. Los futbolistas agradecidos, no decían “muchas gracias” sino “muchas *gachas*”⁴⁹. Vale decir que El Mejicano fue abatido en una espectacular operación de la policía en diciembre de 1989, pero su familia —a través de su esposa— siguió al frente del equipo hasta que fue objeto de extinción de dominio por parte de la Dirección Nacional de Estupefacientes que hoy administra el 29,7% de las acciones de Millonarios incluida su cotizada sede deportiva ubicada al norte de Bogotá y que está avaluada en 2.500 millones de pesos. Ante esa situación y recurriendo a la ironía, no sería incorrecto afirmar que en el mundo del fútbol criollo, el equipo capitalino es, después de la Selección Nacional, patrimonio del Estado colombiano.

Pero si por el lado de las toldas azules llueve, por las rojas no escampa: el Independiente Santa Fe, el equipo de los *rollos*⁵⁰ auténticos⁵¹, también tiene su oscuro pasado; el equipo fue controlado primero por el llamado Grupo Inverca, de Fernando Carrillo quien fue señalado como propietario de una cadena de droguerías en Colombia, a través de la cual distribuía insumos para el refinamiento de coca. En noviembre de 1978 informes poli-

ciales afirmaban que Carrillo tenía a Miami como centro de distribución del alcaloide que producía y por ello no causó extrañeza que en mayo de 1981 se le hicieron cargos por haber participado en envíos de cocaína a La Florida. Después de esas graves acusaciones Carrillo desapareció del club sin dejar rastros (Castillo, *Op. cit.*, p. 98). Luego el equipo santafereño pasó a manos de Silvio y Fanor Arizabaleta Arzayus, narcotraficantes vallecaucanos que legaron su dominio del club albirrojo al colega de negocio Justo Pastor Perafán, hoy condenado en Estados Unidos, que antes de ser atrapado por la DEA entregó la dirección ejecutiva del equipo a César Villegas quien pagaría los platos rotos de su testaferrato, con un publicitado carcelazo en el que la justicia colombiana aplicó “una pena ejemplar en vista del nivel de estudios del doctor Villegas y de su condición de dirigente deportivo” (Briceño, *Op. cit.*, p.39). Así Villegas se adelantaría unos años al también presidente santafereño, Luis Eduardo Méndez, relacionado al principio de este artículo como un convicto de la ley norteamericana.

La addenda de los dos clubes bogotanos es tan triste como la historia del último tiempo: hoy Millos y Santa Fe están intervenidos por el Instituto Colombiano del Deporte (Coldeportes), por razón de sus debilidades institucionales detectadas por la Superintendencia de Sociedades⁵²; igualmente, las dos escuadras futboleras están cerca de la ruina económica por lo que tuvieron que acogerse a la Ley 550 o “Ley de quiebras” y si no marchan deportivamente es por razones atribuibles, entre otras causas, al desgüeño administrativo fomentado por la prioridad de lavar activos y satisfacer ambiciones personales antes que incurrir en eficiencia gerencial y en eficacia competitiva.

Concluimos el relato de los negociados narcotraficantes en plena área de 16 con 50, diciendo que otros equipos de provincia como el Deportes Tolima, el Deportivo Pereira, el

Unión Magdalena, el Atlético Bucaramanga, el Deportes Quindío, entre otros clubes de la primera, la segunda e incluso la tercera división, han enlodado su historia y sus títulos con las turbias relaciones con “hombres del maletín” que han aportado a sus arcas dinero perverso a cambio de prestigio social y/o coartadas financieras para sus fraudes, trampas e ilícitos.

Pitazo final, pero el partido aún no acaba

No parece haber dudas de que el narcotráfico posó sus nefastas garras en la nación colombiana dejando muy pocos claros para escabullirse de su hediondez; tampoco nadie hoy día es tan ingenuo de pensar que nuestro fútbol permaneció incólume frente a las tulas atestadas de dólares que se pasearon por los campos de entrenamiento, los camerinos, los salones de reunión de directivos y las mismísimas salas de redacción de los medios de comunicación. La droga y su estela maldita se enseñorearon de nuestro país y lograron algo que parecía imposible: subordinaron a la orgullosa clase política que –hasta entonces– sustentaba su poder en la falacia de la opulencia y pusieron de rodillas al establecimiento; cuestión que no habría inquietado a nuestros vecinos (especialmente al del norte del río Bravo) de no ser porque centenas de contenedores (de la más diversa forma) desembarcan en sus predios, inundando de hedonismo a la insaciable juventud que troca billetes de a dólar por miligramos de placer sintético. Claro, el problema es que ese negocio –en la perspectiva de EE.UU.– no paga impuestos y que sus generosas ganancias no se quedan en suelo estadounidense. ¡He ahí un problema de elemental comprensión económica!

Pero más allá de seguir esgrimiendo argumentos en contra del narcotráfico (que no se acabará mientras haya la descomunal demanda); más allá de exigir la inmediata despenalización de la libre circulación de las drogas

(lo que derrumbaría el imperio de las mafias alrededor suyo) y trascendiendo la queja lastimera que tanto nos ha caracterizado (los últimos cinco presidentes colombianos solo supieron pedir, con ojos aguados, helicópteros y dólares para mitigar el peso de nuestros muertos por violencia narcotraficante), conviene que todos reflexionemos sobre lo que ha significado el fenómeno narco en Colombia y cómo transformó nuestra sociedad (e incluso nuestra cultura). Pues bien, ese ejercicio analítico es tarea ardua y de largo aliento, por lo que resumo el deber citando una metáfora que lo denota: “la cultura del atajo”, detectada por el sociólogo Álvaro Camacho Guizado (1988), que se valió de la mirada profunda del etnógrafo para descubrirla y acudió a la creatividad del ladino para acuñarla bajo esa expresión verbal.

La cultura “del camino más fácil” se sintetiza de forma óptima en el argot popular que la llama “el traquetismo” o “la cultura del traqueto” ¿Quién es el traqueto? La verdad no es difícil describirlo cuando se ha vivido en Colombia y, más aún, cuando se han conocido ampulosos ambientes como el del fútbol profesional colombiano. Un traqueto es un jugador que recibe un soborno para perder o un profesor que acepta un ingreso extra para promover un estudiante que no lo merece o una mujer ‘prepagó’⁵³ que vende su cuerpo para comprarse un mejor modelo de teléfono celular. Pero traqueto es también quien ofrece el estímulo; traqueto es el que supedita su felicidad al valor del dinero y lo que se puede conseguir con él. Traqueto es el que aprecia su poder en ceros a la derecha; traqueto es el que vive en el reino de la suposición, la engañifa, la falacia y la apariencias. Traqueto es el que vive “drogado” de la realidad: traqueto es el narcotraficante directo y el que disfruta su entorno.

¿Será la sociedad colombiana, una sociedad traqueta? Si y No. Si, cuando se observa que los grupos alzados en armas (de extrema



derecha como los paramilitares e izquierda como las guerrillas marxistas y guevaristas) subsidian buena parte de sus acciones con los generosos réditos de la droga y la extorsión: están obrando con la ley del menor esfuerzo expresado en la explotación del placer y el dolor ajeno. De contera, pese a lo atroz del conflicto, del presidente para abajo todos niegan la guerra civil y luego aparecen en encuestas mundiales como el segundo país más feliz del mundo⁵⁴ ¿No es eso simulación? ¿No es eso un remedo del escapismo artificioso del esnobista? ¿O será que eso es simple olvido? Entonces ¿Será el olvido una estrategia terapéutica ante tanto dolor?... Probablemente, pero volvamos a lo nuestro: No se es traqueto cuando se asume la mano como llega; cuando se acepta que nuestra patria tiene cerca de dos millones de desplazados y cerca de cuarenta mil refugiados. No se es traqueto cuando se reconoce que políticos y paramilitares edificaron su imperio con el terror ciudadano; No se es traqueto cuando se admite que la dirigencia nacional de los últimos treinta años se ha alimentado con las ilegítimas ganancias del narcotráfico.

Aceptar la cruda realidad, sin eufemismos ni disimulos (y sin amnesia provocada)⁵⁵ es la mejor forma de negar el traquetismo. Claro

que todavía restará la fase más importante; la de la acción de cambio, de mejora, de transformación, de movilización... ¿Y el fútbol? Ah... ¡el fútbol! El fútbol siempre ha sido una ilusión, una ensoñación, un sub- mundo. El fútbol, sobre todo el de Colombia (pero no se descarta que pase en todas partes), contiene rasgos *sui generis* que lo hacen único en su capacidad para mitificar, por lo que sus efectos, “narcóticos” si se prefiere, afectan a la sociedad tanto como pueda resistirlo, que es lo mismo que afirmar que afecta a la sociedad tanto como dure el comienzo del siguiente partido o como tarde el arranque del siguiente campeonato: el fútbol es el reino de la esperanza posible (siempre se puede ganarle al mejor equipo; así sea “un día de estos”) por lo que hacerle un juicio al fútbol es tan inoficioso como castrar un alacrán.

Claro que si se persiste en la idea de hacerle un juicio político al fútbol, amparado en la máxima esgrimida por los sindicatos europeos de la década del setenta y reproducida por los intelectuales de izquierda de América Latina, que -parafraseando a Marx- reza “el fútbol es el opio del pueblo”⁵⁶ (Oliven y Damo, 2001); tendríamos que mencionar tres episodios de poderoso simbolismo en la historia colombiana: el primero es la abrupta creación del torneo profesional de fútbol colombiano que fue estrenado a las volandas en 1948; dos meses después del asesinato del líder popular Jorge Eliécer Gaitán cuya muerte recrudeció la lucha bipartidista en Colombia conocida como “La Violencia”⁵⁷. El segundo y tercer hecho van de la mano: son las órdenes perentorias de los gobiernos de turno y de los directivos de medios de comunicación para transmitir en los canales de televisión pública partidos de fútbol y la sospechosa difusión noticiosa de los mismos en la radio y la prensa, que disimularon y ocultaron dos tragedias nacionales: la toma del Palacio de Justicia por parte de la guerrilla del M-19 (en 1985) y la muerte de Luis Carlos Galán (en agosto de 1989)⁵⁸; ello como evidente

estrategia para exorcizar la protesta popular ante sendos magnicidios.

¿Qué se puede pensar de una patria que refunde su tragedia política en la impostada fiesta del gol? Responder tamaño interrogante es atrevido y aventurado; no obstante se puede acudir a la lúcida labia de Francisco Maturana quien en uno de los raptos filosóficos que lo han hecho célebre, sentenció: “se juega como se es”; en esa perspectiva sociológica habría que concluir que nuestra nación es más ilusoria de lo que parece ya que reposa su proyecto de unidad en una ilusión mayor; ya que descansa su idea de nación en prácticas alteradas y desnaturalizadas como la del fútbol y la política alimentados con gasolina



narcotraficante⁵⁹. ¿Será que es cierta aquella máxima garciamarquiana que dice que en Colombia la ficción supera la realidad? ¿Será que el “realismo mágico” de Macondo se extiende a todos los ámbitos de la geografía nacional?... ¿Será que ese argumento es otra excusa escapista, amnésica y traqueta?

Finalizamos recordando que Roberto Da Matta y Eduardo Archetti dibujaron al Brasil y a la Argentina a partir del estilo de juego de sus selecciones de fútbol; la nación de la samba se puede resumir en las cualidades de Pelé y la de los gauchos en las picardías de Maradona; así mismo, Colombia se hará a conocer en todo el orbe ya no por el gángster

y el Nobel (Broderick, 2005: 7), sino por el *tensionadito bacano* del ‘loco’ René Higuita que con esa frase resumía su ansiedad de lucha ante la divertida adversidad del medio. Esa es la mejor radiografía del colombiano: la del ser que se permite ilusionarse sabiendo que tiene pocas posibilidades de éxito y que desconoce si realmente le interesa ganar; la del sujeto para el que -como también dijera Maturana- *perder es ganar un poco*.

Notas

1. Organización narcotraficante derivada del antiguo Cartel de Cali conducido por la familia Rodríguez Orejuela.
2. Por estos días el ‘Tino’ Asprilla está en boca de toda Colombia por ser el primer hombre en la historia patria que aparece desnudo en la portada de una revista de farándula de circulación nacional. Cf. / Soho/ No. 89, septiembre 2007.
3. El sociólogo Álvaro Camacho Guizado nos explica en el libro “Droga y sociedad en Colombia: El poder y el estigma” (1988) que la expresión “infiltración de fichas” es propia del argot narcotraficante y denota la inclusión de un miembro de la banda en una estructura ajena que se quiere vigilar y/o controlar.
4. Según la edición 1319 de la Revista Semana, en febrero del 2007 el directivo del Deportivo Independiente Medellín (DIM), Rodrigo Tamayo (acusado por el revisor fiscal del club, Juan Bautista Ávalos, de ser socio de Pablo Escobar y del paramilitar Diego Murillo Bejarano ‘Don Berna’) vendió de manera irregular el control del equipo por 7.800 millones de pesos a “Sueños del Balón”; una sociedad en la que están los reconocidos entrenadores Francisco Maturana, Hernán Darío Gómez, Víctor Luna y Juan José Peláez. Dada esta historia del DIM, una de las tareas de la Fiscalía será determinar si realmente el equipo fue vendido o si fue una simulación.
5. Romántica década del balompié colombiano (situada en los 50’s) que se caracterizó por la masiva llegada de jugadores del sur del continente como Alfredo Di Stéfano, Adolfo Pedernera y Néstor Rossi que, aprovechando huelgas futbolísticas como la ocurrida en Argentina, emigraron a Colombia donde les esperaban mejores sueldos y una afición que los acogió con entusiasmo y cordialidad.

6. El 31 de marzo de 1952 Millonarios, en el marco de “Las bodas del Real Madrid”, venció 4 x 2 al club madrileño en el estadio Chamartin de la capital española. “Millonarios el mejor equipo del mundo” y “lo más grande que ha visto Madrid: Millonarios de Bogotá” fueron, según Jorge E. Peña (1996), algunos de los titulares de la prensa ibérica.
7. El uniforme oficial de la Selección Colombia tiene los tres colores del pabellón patrio: camiseta amarilla, pantaloneta azul y medias rojas.
8. Testimonio dado por Fernando Rodríguez Mondragón, hijo de Miguel Rodríguez Orejuela, el 7 de septiembre de 2007 a la W Radio de Caracol, en el que narró que pese a la calidad del equipo nacional, el Cartel de Cali proporcionó recursos para hacerle el camino más expedito hacia sus metas deportivas.
9. Nombre dado a los habitantes de Antioquia, cuya capital es Medellín.
10. Gente del mundo de la farándula y de la política nacional aparecen en decenas de fotografías publicadas en la obra literaria del hijo mayor de Gilberto Rodríguez Orejuela; pero la foto más impactante es en la que aparecen algunos miembros del clan de Cali con Hugo Santelli, ex presidente del club River Plate y ex ministro de Hacienda de Argentina.
11. En algunos países, incluida Colombia, la expresión “estrella” denota la obtención del título de liga de fútbol.
12. En el argot popular *la marimba* es el genérico de marihuana.
13. Organización paramilitar creada por el asesinado Carlos Castaño Gil y bautizada con la sigla AUC que pretendió agremiar, con relativo éxito, a todos los grupos contrainsurgentes de Colombia.
14. La etnia motilona es el grupo indígena que inspira el nombre popular con que se distingue al Club Cúcuta Deportivo.
15. La premiada película “María llena eres de gracia” (2004) del director Joshua Marston hace una buena ambientación de las motivaciones de los correos humanos del narcotráfico (“las mulas” en el argot periodístico) a la hora de arriesgarse a llevar un cargamento en el interior de sus estómagos o en su equipaje.
16. En el gobierno del actual presidente de los colombianos, Álvaro Uribe Vélez, se han extraditado—hasta septiembre de 2007— 670 compatriotas lo cual constituye un record si se compara con las cifras de extraditados en mandatos anteriores.
17. Tampoco habría que olvidar que el segundo colombiano en ser enviado a manos de la justicia norteamericana fue Carlos Ledher, también socio de Pablo Escobar, quien tenía pocos vínculos con el fútbol; pero que también influyó para la creación del grupo de “Los Extraditables”.
18. El arbusto de coca crece en terrenos que oscilen entre los 600 y los 1.500 metros sobre el nivel del mar y el cáñamo de *Cannabis sativa* herbácea (marihuana) florece en casi cualquier ecosistema; mientras que la flor amapola, insumo principal de la heroína, requiere mayor altitud germinando de los 2.000 a los 3.500 msnm.
19. El filme “La Virgen de los sicarios” (2.000) del director Barbet Schroeder, basada en la obra de Fernando Vallejo, muestra cómo los narcotraficantes queman fuegos artificiales y pirotécnicos para celebrar la exitosa llegada de un embarque de drogas a EE.UU.
20. La expresión “valluno” alude a ‘vallecaucano’ que es el gentilicio de los nacidos en el departamento del Valle del Cauca, cuya capital es Santiago de Cali.
21. “La Maldición del Garabato” es, según sus miles de seguidores y simpatizantes, la culpable de que el equipo escarlata de la capital del Valle del Cauca no haya podido nunca alzarse con el trofeo sur continental de clubes. Dicho conjuro, proferido por un directivo desertor, se aplicaba -inicialmente- para los torneos locales, pero a raíz de la seguidilla de títulos nacionales, la maldición se desplazó hacia las copas internacionales en donde el América, pese a haber disputado cuatro finales de la Libertadores (tres de ellas consecutivas) no ha podido subir al podio de campeón. Claro que, como dato curioso, muchos atribuyen la sequía internacional a razones ético- religiosas: el equipo del clan Rodríguez Orejuela no podrá triunfar hasta que no saque de sus arcas el “dinero maldito” de la droga y hasta que no elimine al diablo como blasón de su divisa.
22. El Doctor Ochoa Uribe acumula, como entrenador, 11 títulos de liga nacional: cinco con el Club Millonarios y seis con el Club América de Cali.
23. En medición hecha y publicada, en agosto de 1985, por parte de la IFFHS.
24. El mote de “Diablos rojos” deriva del escudo del equipo en el que aparece la figura de un Mefistófeles empuñando un tridente satánico.
25. Modalidad usada con frecuencia por los narco-

traficantes que, para alejar las sospechas de la ley sobre sus negocios ilícitos, consiguen que sus bienes y sus transacciones queden en manos y sean realizadas por terceras personas.

26. El Grupo Radial Colombiano (GRC) pertenecía a la familia Rodríguez Orejuela. Desde sus micrófonos algunos periodistas áulicos de Miguel y Gilberto Rodríguez Orejuela le hacían buena prensa a sus empresas; el caso más ilustrativo es el de “La Guerrilla deportiva”, grupo de periodismo deportivo que obviaba la procedencia de dineros indebidos en el América de Cali, haciendo énfasis en sus contundentes triunfos futboleros.
27. Vale aclarar que una de las principales empresas manejadas por el Cartel de Cali es “Drogas la Rebaja”; cadena de droguerías ubicadas en medio centenar de municipios de Colombia. La paradoja implícita en esta circunstancia es evidente: un Cartel de drogas ilícitas (y que comercializa alucinógenos) tiene, a su vez, una empresa de fármacos terapéuticos.
28. El profesor Pedro Chang logró explicar sus negocios y salió de prisión el 28 de febrero del 2000; en tanto que Juan José Bellini estuvo apresado entre noviembre de 1995 y octubre de 1998, en esa fecha salió con libertad condicional.
29. Que hoy aparece como presidente vitalicio del equipo escarlata ya que nadie se expone a administrar al Club América, so pena de ser incluido en la Lista Clinton a la que Carlos Puente pertenece desde hace una década.
30. Publicitado proceso judicial apenas superado por el actual escándalo que los medios de comunicación nacionales han llamado de la ‘Parapolítica’ (contubernio de paramilitares con funcionarios públicos y políticos en general e infiltración paramilitar en el gobierno y la función pública).
31. El periodista Alberto Giraldo fue la figura más conocida de los medios de comunicación que fue a prisión por culpa del “Proceso 8.000” y los periodistas deportivos Esteban Jaramillo, Rafael Araujo y Mario Alfonso Escobar “Mao” purgaron sentencia judicial por cuenta de cheques girados a su nombre por el Cartel de Cali.
32. Inequitativa fórmula estadounidense consistente en obviar la lucha contra el consumo interno para dedicarse a aprobar o reprobar (según estadísticas) las políticas nacionales de sus países aliados en materia de erradicación de cultivos ilícitos y persecución de las estructuras de procesamiento, distribución y comercialización de la droga. El premio al esfuerzo de cada país se ve recompensado con regulares desembolsos económicos y con la asistencia técnico- militar y el castigo es la supresión de esos aparentes beneficios.
33. Percepción del autor que se basa en la avalancha de columnas de opinión e informes económicos de prensa que confirmaban esa dramática situación político- financiera del país en épocas del “Proceso 8.000”.
34. Elizabeth Montoya de Sarria (conocida por la prensa como “la monita Retrechera”) fue la primera víctima. Se presume que su violenta muerte se debió a una comprometedor fotografía que relacionaba al presidente Samper con personajes de oscuro pasado. Luego, comandos sicariales acabaron con la vida del general Fernando Landazábal Reyes y del político conservador Álvaro Gómez Hurtado.
35. Grupo élite de la Policía Nacional conformado con el objeto de atrapar a los capos de los narcóticos.
36. La asociación del país ecuatoriano con su principal renglón de la economía es apenas lógica.
37. El “Viejo Willy” se disputa con Carlos “El Pibe” Valderrama el honor de ser el mejor jugador de todos los tiempos del fútbol colombiano.
38. Ver la simpática tira cómica del caricaturista argentino Roberto Fontanarrosa en la que el célebre mercenario declina “un trabajo” luego de que le dicen dónde debe realizarlo: la ciudad de Medellín, Colombia.
39. Esto sucedió el 15 de agosto de 1948, año en que se inauguró el torneo local, cuando Rafael Serna anotó el primer tanto del Municipal ante el equipo de la Universidad Nacional.
40. El silbato argentino Carlos Espósito le contó al periódico *Cronista Comercial* (13/04/1990) de Argentina que fue amenazado de muerte en Medellín cuando dirigió un partido de la Copa Libertadores de 1989; año en el que Atlético Nacional fue campeón. Así mismo, el pito uruguayo Juan Daniel Cardelino denunció que, el 29 de agosto de 1990, intentaron sobornarlo para que influyera en el resultado del partido que disputaron Nacional y Vasco da Gama. El partido, ganado por Nacional, debió repetirse y todos los estadios de Colombia estuvieron suspendidos, para eventos internacionales, por tres meses.
41. El mote de *verde de la montaña* salta a la vista al ver el uniforme del Atlético Nacional y relacionarlo con “la tacita de plata” que es la metáfora

geográfica que mejor describe a Medellín, ciudad enclavada en medio de montañas. Así mismo, el apelativo de “puros criollos” se dio en las décadas del 80 y el 90 cuando se puso de moda el slogan “Hecho en Medellín” que fue replicado por el club antioqueño que se negó a contratar extranjeros.

42. Apócope de Medellín que tiene una variante perversa: “Metrallo”, que remite a la aguda violencia vivida en la ciudad durante el imperio de “Los Extraditables”.
43. En los cocteles bogotanos todavía se escucha la anécdota que relata cómo nuestros pedalistas cargaban gramos de cocaína en los tubulares y los marcos de las bicicletas que llevaban como instrumentos deportivos a las carreras europeas.
44. Quien debió declararse impedido ya que tiempo después resultaría detenido en el marco del Proceso 8.000.
45. Gringo es equivalente, en Colombia, a estadounidense.
46. La principal consecuencia del conflicto civil colombiano que enfrentó, a finales del siglo XIX y comienzos del XX, a liberales contra conservadores, mejor conocido como “La guerra de los mil días” fue la separación de la provincia de Panamá en noviembre de 1903.
47. Cachaco es sinónimo de andino, de “gente del interior”, de habitante no costeño; de persona lejana al mar.
48. *Millos* es el diminutivo de Millonarios y “los embajadores” y “los albiazules” son sus mote de antaño. A su vez, *Santafecito lindo* y los ‘Cardenales’ son los nombres populares del oncenio albirrojo.
49. Juego de palabras en el que la expresión “gracias” es sustituida por la del apellido del narcotraficante Gacha.
50. *Rolo* es el gentilicio popular de bogotano.
51. Periodistas bogotanos de vieja guardia como Daniel Samper Pizano, Yamid Amat, Guillermo ‘La Chiva’ Cortés y Julio Sánchez Cristo; además del vicepresidente Francisco Santos y buena parte de los rolos de más de 50 años son hinchas del sufrido Santa Fe.
52. Organismo encargado de vigilar y regular el sector en donde se encuentran los clubes y las corporaciones deportivas en Colombia que señaló, desde mediados de los 80’s, la presencia de dineros calientes en los equipos de fútbol.



53. Expresión coloquial para designar a las mujeres que intercambian sexo por bienes en especie; sean estos elementos tecnológicos, ropa de finas marcas o una vida de elegancia y glamour.
54. Alusión a una encuesta, de reciente aparición en la prensa, en la que Colombia, pese a todos los pronósticos, aparece en el segundo lugar del escalafón mundial de felicidad, apenas derrotada por una pequeña isla del Pacífico oriental.
55. Resulta muy ilustrativo que por estos días, en el marco de la controvertida Ley de Justicia y Paz que cobija a los paramilitares que se entregaron a la justicia, se asista a la feria del olvido y la macabra distorsión de los hechos: se pasa de largo muchas masacres y varias de ellas son presentadas como “hechos de guerra”. El colmo del cinismo es el de los paramilitares desmovilizados que han acudido a la figura de la amnesia para eludir la delación de sus vejámenes.
56. La sentencia original, escrita por Karl Marx en su “Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel” (1844), dice “La religión es el opio de los pueblos”.
57. El ‘Negro’ Gaitán, candidato presidencial por el partido liberal, fue asesinado el 9 de abril de 1948 en un hecho rotulado por la historia como “El Bogotazo”; magnicidio político que agudizó el conflicto civil entre los dos partidos

hegemónicos de Colombia: el conservador y el liberal.

58. El presidente Belisario Betancur y su ministra de comunicaciones Noemí Sanín, ordenaron que se televisara el juego entre Millonarios y el Unión Magdalena la noche del 6 de noviembre de 1985; así mismo, es reveladora la intensidad con la que la programadora Caracol Televisión promocionó el partido de eliminación mundialista entre Colombia y Ecuador en detrimento del cubrimiento noticioso al funeral del asesinado Luis Carlos Galán Sarmiento.
59. En este segundo semestre de 2007 se incrementó la presión de la prensa nacional e internacional en torno a los supuestos vínculos del presidente Álvaro Uribe Vélez con el narcotráfico. Además de los citados libros de Fabio Castillo y de Virginia Vallejo que aseguran tener pruebas de presuntos encuentros del primer mandatario de los colombianos y de algunos de sus familiares y allegados con la mafia (de hecho el ideólogo del gobierno Uribe, José Obdulio Gaviria, es primo de Pablo Escobar), está el hecho de las numerosas acusaciones periodísticas que pretenden relacionarlo con los paramilitares; situación que nos recuerda el Proceso 8.000 que conmocionó la historia reciente de Colombia.

Bibliografía de referencia

- AA.VV. (2007) "Fútbol, narcos y paras" Informe especial aparecido en: *Revista Semana*, No. 1319 (Agosto), p. 8-18.
- CAMACHO Guizado, Álvaro (1988) *Droga y sociedad en Colombia: El poder y el estigma*. Bogotá: CEREC/CIDSE.
- RODRÍGUEZ, Fernando & SÁNCHEZ, Antonio Jr. (2007) *El hijo del ajedrecista*. Bogotá: Editorial Oveja Negra y Quintero Editores.
- PEÑA, Enrique et al. (1996) *Millonarios: 50 años de gloriosa historia*. Bogotá: Edición privada.
- RODRÍGUEZ, Juan Ignacio (1989) *Los amos del juego*. Bogotá: Periódicos y Revistas, Ltda.
- MENDOZA, Rafael (2003) *Tras el equipo de ensueño: la increíble historia de la Selección Colombia*. Armenia: Kinesis.
- CASTILLO, Fabio (1987) *Los jinetes de la cocaína*. Bogotá: Editorial Documentos Periodísticos.
- TATTER, Federico et al. (2006) *DINA y Pinochet se financiaron con crimen organizado*. En: <http://www.voxpublica.org/derechos/archives/002761.html>. Fuentes: Reporte Nizkor, Chile (Agosto, 2006) y Diario La Nación, Santiago de Chile (21 de mayo de 2006).
- ESCOBAR, Roberto (2000) *Mi Hermano Pablo*. Ciudad no mencionada: Quintero Editores.
- RAMOS VALENCIA, José Cipriano (1998). *Colombia versus Colombia: 50 años de fútbol profesional y violencia política*. Bogotá: intermedio Editores.
- Diario El Colombiano (1989). "Mataron al juez Álvaro Ortega". *Diario El Colombiano*, 16 de noviembre, 1- 14.
- RUIZ, Jorge & RUIZ, Juan Guillermo (1999). *Historia del fútbol profesional colombiano*. Bogotá: Edición exclusiva de El Espectador.
- BRICEÑO, Gabriel (1998) "La increíble historia de los dirigentes y sus chequeras desalmadas, II Parte" *Deporte Gráfico* No. 1082 (Diciembre), p. 39.
- VALLEJO, Virginia (2007) *Amando a Pablo, Odian-do a Escobar*. Bogotá: Grijalbo.
- LEAL Buitrago, Francisco (2006) *La inseguridad de la seguridad, Colombia 1958-2005*, Bogotá: Planeta.
- PÉCAUT, Daniel (2001) *Colombia: violencia y democracia*, reproducido en Guerra contra la Sociedad. Bogotá: Planeta.
- PELÁEZ, Hernán (1994) *El milagro del fútbol colombiano*. Bogotá: Editorial Oveja Negra.
- ARCHETTI, Eduardo (2003). *Masculinidades. Fútbol, tango y polo en la Argentina*. Buenos Aires: Antropofagia.
- DA MATTA, Roberto (comp) (1982) *O universo do futebol: esporte e sociedade brasileira*. Río de Janeiro: Pinakotheke.
- BRODERICK, Walter (2005) *Camilo: el cura guerrillero*. Bogotá: Intermedio Editores.
- OLIVEN, Rubén G. y DAMO, Arlei S (2001) *Fútbol y cultura*. Bogotá: Norma.

Aproximaciones a los inicios de la literatura del Tolima

Libardo Vargas Celemín*

El actual departamento del Tolima data de 1905, año en que por Ley 46 se separa del Huila y se conforma territorialmente como lo conocemos hoy. Unos años antes, el 12 de abril de 1861 aparece por primera la denominación de Tolima y obedece al Decreto Ejecutivo por el cual el General Tomas Cipriano de Mosquera crea El Estado soberano del Tolima. La mayoría de las poblaciones hacían parte de la Provincia de Mariquita a la que se le anexaban municipios al igual que se le suprimían, de acuerdo con los vaivenes políticos y las constituciones, que se proclamaban en medio de las guerras civiles. Esta aclaración se hace necesaria por cuanto las primeras manifestaciones literarias que se dan, corresponden a la época de la colonia, cuando, se insiste, no figuraba el Tolima como espacio geográfico.

Otra precisión necesaria tiene que ver con el concepto de región. En Colombia los distintos intentos de historiar la literatura de las regiones soslayan la discusión sobre el concepto mismo y se acepta sin mayor debate el término casi como un sinónimo de ente político administrativo. En este mismo sentido, Carmen Elisa Acosta (2007; 165 -166) señala que *se comienza por aceptar lo regional, como un presupuesto asumido por las historias, sin cuestionar, por ejemplo el carácter regional de una ciudad o de un territorio específico*. Aunque



se hace necesario abocar dicha discusión, el presente trabajo hará referencia exclusiva a los autores nacidos en el territorio del actual Departamento del Tolima sin entrar en la discusión de su heterogeneidad regional.

Estos tanteos se inician en medio de las dificultades que surgen por la falta de una tradición de los estudios de la historia literaria y como consecuencia de la imposibilidad de contar con algunas obras. Debido a lo anterior, la primera mención que se hace de una obra escrita por un autor nacido en Tolima tiene visos paradójicos y es producto más de la tradición oral que de su existencia real. *La comedia de la guerra de los Pijaos*, es una

* Profesor de Literatura Universidad del Tolima



obra que resulta paradigmática, por cuanto quienes se refieren a ella realizan comentarios improvisados que rematan con la información de que dicha obra se encuentra extraviada, de donde resultan serios interrogantes sobre su posible contenido, intencionalidad del autor y valores literarios de tan citada obra. El primero que habla de ella es don Manuel del Socorro Rodríguez en *El papel periódico de Santafé de Bogotá*, luego don José María Vergara y Vergara (Tomo I; 88) repite casi textualmente las afirmaciones del periodista cubano en el sentido de que fue escrita presumiblemente por un tal Hernando de Ospina. Este comentario seguirá siendo repetido por varios autores sin agregar más datos, entre ellos Helio Fabio González (1995; 11) y Héctor Orjuela (1992).

La fecha exacta de la publicación resulta también imprecisa. Se habla de que fue escrita entre 1610 y 1620 y de su autor se tienen algunos datos que hablan de ser *natural de de Mariquita y que fue un hombre de letras que tenía renombre de poeta satírico* según lo refiere Carlos Orlando Pardo (2002; 178). Con estas vacilaciones y ante la imposibilidad de leer el texto, sólo se puede dar noticia de la posible existencia del mismo sin entrar en su análisis.

El primer texto rescatado corresponde a *La loa representada en Ibagué para la jura del rey Fernando VII* escrita por Jacinto de Buena-

ventura¹ La loa, pieza breve, proviene del Siglo de Oro Español, y Demetrio Estébanez Calderón nos informa que *Servía para iniciar el contacto con el público y repararlo para el espectáculo: la representación de una comedia y unos entremeses intercalados entre los actos y jornadas* (2000; 297). En este caso se reafirma la intención, pues aunque la obra celebra la ascensión al poder del Rey Fernando VII, en el poema que cierra la misma se menciona la representación de entremeses, comedias y demás actividades que se hicieron en el marco de esta celebración

La obra está dividida en tres partes. La primera corresponde a los honores que se le brindan al Rey por parte de cuatro damas, que corresponden a los continentes (Europa, Asia, África y América), y de un embajador, también aparece la música como un personaje alegórico. Son 228 versos endecasílabos, la mayoría de ellos con rima consonántica. En la segunda parte los elogios son para la ciudad de Ibagué, su cabildo y el Alférez Real. Son un total de 83 versos de las mismas características de la primera parte. Finalmente la última contiene un largo poema (84 versos) en el cual se describen los sucesos acaecidos el 8 de septiembre de 1752, fecha en la cual fue representada.

La obra no va más allá de ser una imitación tardía de las composiciones del Siglo de Oro, pero figura como uno de los antecedentes del teatro colombiano. Vale la pena destacar que en la descripción de los festejos hay una alusión directa a Ibagué, que da cuenta de la condición socio – económica del poblado:

Y así lo a manifestado
/ Ybagué, pues padeciendo
grande desdicha y pobreza
y presisado al empeño
de obsequiar a nuestro Rey.

Desde el punto de vista estrictamente literario la obra no reviste importancia, pero si desde

la perspectiva histórica, tal como lo señala Johnson: *La loa, de sencillo lenguaje y de poco artificio ofrece escaso valor literario, pero, no obstante, tiene interés para la historia del histrionismo y de las costumbres en Colombia, donde son algo escasos los datos del teatro de ese periodo* (1978; 53).

Esta manifestación, enmarcada en la genuina imitación del teatro de grandes acontecimientos no tiene continuidad en el medio, como lo señala León F. Liday (1978; 53) y el cultivo de nuevas formas, especialmente las comedias románticas y de cuadros de costumbre, sólo hará irrupción un siglo después con la presencia de un hombre polifacético como lo fue José María Samper.

En la primera mitad del siglo diecinueve hay un gran silencio, desaparece todo vestigio de escritura de textos con intención ficcional por parte de los hombres y mujeres nacidos en el Tolima. Ni siquiera las guerras de independencia, la exaltación de los héroes y las hazañas de los mismos logran despertar entusiasmo de los pocos letrados que existían en la región. Tal vez tengan mucho que ver las guerras intestinas que caracteriza la *Patria Boba*, y los desesperados esfuerzos intelectuales por la construcción de la naciente república.

Es precisamente a mediados del siglo y concretamente en 1850 que la literatura del Tolima recibe un nuevo impulso, esta vez se funda para el departamento un género que implica grandes esfuerzos en su escritura e investigaciones previas. Don José Antonio de Plazas (Honda 1807- Bogotá 1853), se destaca por su afición a la historia y la jurisprudencia. Es autor del libro *Compendio de la Nueva Granada desde el descubrimiento hasta el 17 de noviembre de 1831* que contiene la historia del país y se convierte en un texto obligado para los estudiantes de los colegios oficiales (Peñaloza 1997: 188) y escribe la novela *El Oidor, romance del siglo XVI*.

Ángel Rama (1982; 22) afirma que la *novela merodea la historia o la ensayística sirviéndose de hermosa cobertura, sin alcanzar una autonomía de género* afirmación que tiene plena validez para el caso de José Antonio de Plazas quien parte de un hecho histórico: del crimen cometido por el oidor Luis Cortés de Mesa, cuya primera aparición en la literatura está en el capítulo doce de *El carnero* y se da noticia del hecho en obras como: *Genealogías del Nuevo Reino de Granada* de Juan Flores de Ocaris (1671); *Historia de San Antonio del Nuevo Reino de Granada* (1701) de Alonso de Zamora y en obras de ficción como: *El Oidor de Santa Fe* de Juan Francisco Ortiz (1845); *El oidor, drama histórico* de Germán Gutiérrez de Piñeres (1857); *El Oidor de Santa Fe* de Eladio Vergara y Vergara (1857)²

La introducción de la novela de Plazas que cuenta con 120 páginas en un formato pequeño, da cuenta de la intencionalidad del autor y sirve de punto de partida para unas reflexiones. *Este pequeño juguete romántico, que he escrito en algunos ratos desocupados, encierra un hecho histórico que conocía yo hace tiempo* (1850; 2). En primer lugar, el mismo autor inscribe su texto en el romanticismo, tal vez por la historia de amor frustrado que desarrolla. En este sentido es necesario recordar que en Hispanoamérica crece esa tendencia sentimental sobre cualquier otro contenido crítico, filosófico o político. La organización del relato conduce a exaltar precisamente ese amor pasional, desesperado e imposible que se profesan esos dos seres que se cruzan, cuando ya han definido sus vidas. Las peripecias de ese amor imposible los conduce a ambos hacia la muerte, él, un prestigioso Oidor de la Real Audiencia y ella una joven hermosa llena de gracia y virtudes. Este romanticismo melodramático hará parte de muchas obras colombianas, inclusive permearán producciones del siglo XX.

La estructura de la novela cuenta con ocho capítulos, cada uno de los cuales tiene un título y un epígrafe de poetas relativamente

desconocidos. El primer capítulo por ejemplo es *El jueves santo*, y narra el encuentro de don Andrés Cortés de Mesa, con la heroína (es de advertir que en las otras obras arriba reseñadas recibía el nombre de Luis). La descripción de los oficios religiosos y del ambiente que se respira ese día en la ciudad, parecieran ser parte de un cuadro de costumbre, pero la fuerza de la narración, las acciones que relata un narrador extradiégético y la aproximación a un lenguaje poético, no dejan duda del género. El título de cada capítulo cumple entonces la función de *abstract* según Argüello (1994: 69), es decir, condensa el contenido del texto.

La diferencia más acentuada del hecho histórico, frente al ficcional creado por José Antonio de Plaza es la caracterización del protagonista, quien es presentado como un *joven de ardientes inspiraciones, con una figura seductora i de modales cumplidos i persuasiva palabra* (1850; 11). Además de las anteriores condiciones se había ganado el aprecio de los pobladores de Bogotá e inclusive de las propias autoridades, excepto claro está, del Visitador Monzón, el hombre que encarna todos los defectos y urde todas las consejas que conducen a la destrucción y muerte del Oidor.

Se pudiera afirmar que la intencionalidad de Plazas, no explícita, es la de denunciar, con la perspectiva que da la referencia a un hecho ocurrido hace más de doscientos cincuenta años, la corrupción y el manejo perverso que algunos funcionarios, revestidos del poder absoluto que les daba la corona, hicieron en nombre de una mal llamada justicia real, y todo para satisfacer sus apetencias económicas o sentimentales. Sin embargo el autor acude al truco de narrar la invulnerabilidad del amor frente a las argucias del poder, pero como un telón de fondo aparece una especie de fresco de la capacidad de maquinación del Visitador Monzón. Al final retoma esta intención y los dos protagonistas mueren: Andrés degollado por el verdugo y María por el dolor del amor

perdido. El cuadro romántico se cierra y aunque Monzón no puede quedarse con el trofeo, sigue ejerciendo su poder.

El Oidor de Plazas logra configurarse como una novela romántica, mas no histórica, según la tradición heredada de Scott. El pretexto de asumir un personaje con estas características se trasciende gracias al trabajo realizado con el lenguaje y con la trama. Antonio Curcio Altamar (197; 86) precisa este concepto cuando plantea que: *Plaza enreda y desfigura el episodio narrado por Freile, poetizando con “silencios pavorosos, ventarrones medrosos y luces pálidas y sombrías”. Un paisaje distinto es la descripción del pie de doña María: “en su andar gracioso descubría un pie pequeño y rollizo que más parecía un lujo poético de la naturaleza que la parte del cuerpo destinada a servir de base”*.

Esta primera novela de autor tolimense, logra, a pesar de sus carencias, mantener cierta fluidez narrativa, frescura descriptiva y un diálogo con otras obras del pasado, como el caso del capítulo *La taberna de Pilar*, donde el ambiente, los personajes (especialmente Garduña) y sus oficios, parecen sacados de las páginas de *La Celestina*. Su autor, como ya se dijo antes, es ante todo historiador y deja un espacio para realizar juegos con tintes románticos y de paso, funda una tradición que durante más de siglo y medio ha intentado mantenerse, en medio de los tropiezos.

El tolimense más prolífico del siglo XIX y que nos lega una serie de obras de distintos géneros es José María Samper, quien nació en la ciudad de Honda el 13 de marzo de 1828 y murió en Anapoima el 22 de julio de 1888. Samper fue un hombre polifacético cuya obra está dispersa en más de treinta libros, además de innumerables artículos, ensayos, crónicas, cuadros de costumbres, etc. que reposan en las páginas amarillentas de distintos periódicos, tanto nacionales como americanos y europeos. Toda esa producción

llega según algunos a sumar más de cincuenta mil páginas, dato contundente que permite afirmar que ha sido el autor que más páginas le ha entregado a la historia literaria, política y social del departamento.

Inicia su labor intelectual muy joven, esta precocidad tiene que ver con los tiempos que le tocó vivir. A los 19 años comienza a publicar sus primeros trabajos literarios políticos, ya a los quince había polemizado en periódicos y tertulias sobre la reforma universitaria que se gestaba en el país. Esa presencia inicial en los grandes debates de la época está ligada a la posibilidad o privilegio que tuvo de estudiar en el Colegio de San Bartolomé.

Existió una dualidad muy propia de la generación posterior a la independencia a la que pertenece Samper. Por un lado un comportamiento fogoso, pendenciero, de guerreros y luchadores, hombres que eran capaces de enfrentarse por honor en duelos sin sentido, como lo hizo el propio Samper en dos ocasiones, pero también seres de una gran sensibilidad, hijos del romanticismo sentimental, embriagados por el paisaje y desesperados por la frustración amorosa. Esta doble vertiente que corresponde a la personalidad de los intelectuales y políticos tiene una metáfora en la vida del hondano y tal vez sea el mejor tributo al pueblo donde nació. Él se consideraba heredero de la turbulencia del Magdalena, pero también de la mansedumbre y diafanidad del Gualí, es decir, en su personalidad confluían los dos ríos que se funden frente al puerto.

Es necesario a manera de información, reseñar algunas de sus publicaciones, la mayoría de las cuales aparecieron por entregas en periódicos capitalinos y otras pasaron a ser libros o folletos autónomos; sus novelas fueron: *Martín Flores* 1866. *Un drama íntimo* publicado bajo el seudónimo de Juan de Mina (1869). *Florencio Conde*. Imprenta Echeverri hermanos (1875). *Coroliano*, publicado por

entregas en *El Deber* Nos. 52 al 64, (1879). *Clemencia*, publicada en *El Deber* Nos. 76 al 97 (1879). *Poeta soldado* (1881) en *El Deber* Nos. 209 al 258. Y en Imprenta Zalamea Hermanos, el mismo año. *Los claveles de Julia* en *El Deber* Nos. 250 a 286 (1881). *Lucas Vargas* (1899).

Su obra teatral corresponde a dramas y se conocen algunos títulos: *La conspiración de septiembre*. *El hijo del pueblo*. *Dios corrige, no mata*. *Un drama de familia*. *Las muelas*. También escribió comedias, entre otras: *Un alcalde a la antigua y dos primos a la moderna*. *Aguinaldos*. *Percance de un empleo*.

La obra poética se encuentra en los libros: *Flores marchitas*. Editorial Cualla de Ibagué, *El eco de los Andes*, París (1860). *El cáliz de la amargura* (1870) *Los últimos cantares* (1874).

Los libros de historia, derecho y sociología suman unos quince, tal vez el de mayor reconocimiento sea el ensayo *Sobre las revoluciones políticas y la condición social de las repúblicas hispanoamericanas*, considerado por Nieto Arteta y Jaime Jaramillo Uribe como la obra clásica e inaugural del pensamiento colombiano y de la sociología latinoamericana.



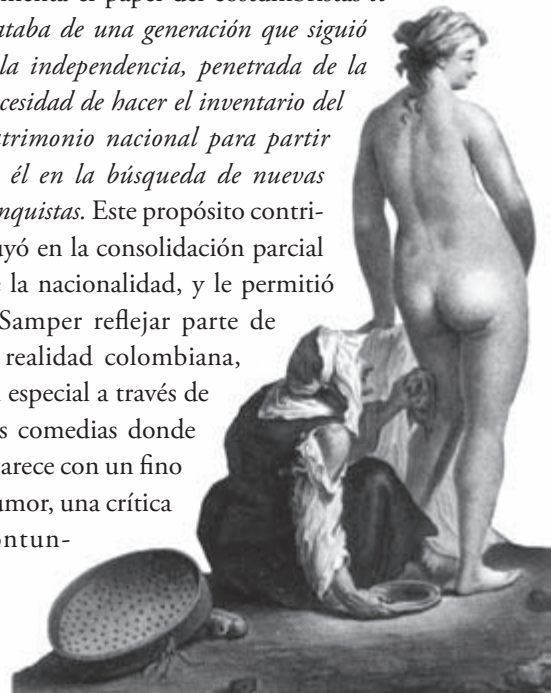
Antes de acercarnos a una obra en particular, es necesario hablar en forma muy general de la concepción política de Samper, pues ella condiciona toda la producción literaria y se hace, en muchas ocasiones, tributaria ideológica antes que ser soporte estético, en otras palabras, en Samper el impulso artístico se ve refrenado por su condición de político y jamás puede liberarse de esa doble condición, donde uno de sus apasionamientos: la política, prima sobre las demás y las convierte en subsidiarias.

A Samper le corresponde vivir en su juventud, la infancia de los partidos políticos colombianos, mezcla de idealismos que miraban la libertad como una posibilidad de materializar todas sus utopías, pero también la visión pragmática de quienes consideraban que el poder ejercido por la fuerza, podía trazarles derroteros a la recién liberada nación. Estas visiones siempre estuvieron en choque, y en algunas ocasiones explotaron en confrontaciones militares, por eso esa época denominada la *Patria Boba*, crea una generación de inteligencias que acuden al foro, al debate, pero que también se preparan y actúan con los sables y las carabinas para defender posiciones. Eso hace Samper, realiza incruentos debates en las páginas de los periódicos, se torna beligerante con la pluma y hay momentos que la abandona para terciarse sin miramientos las armas y emprender campañas que sólo sirvieron para dejarnos esa impronta de violentos que nos sigue acompañando.

El periplo partidista de José María Samper es el mismo de una cantidad de hombres ilustres de mediados del siglo XIX, se inician a mediados del siglo XIX en las huestes liberales defendiendo principios importados de Europa, expresando su anticlericalismo, con una visión particular de la economía, defensores del librecambismo, convencidos de las libertades democráticas, contrarios a la esclavitud y sin embargo reticentes a la participación de algunos grupos raciales en el poder.

Uno de los escritos en el campo sociológico *Revoluciones políticas*, Samper realiza un detallado y valioso análisis de las causas por las cuales el país permanece en la turbulencia y la inestabilidad política y entre otros factores enumera la heterogeneidad racial, la falta de clase dirigente, la intolerancia y recelo contra los extranjeros, el desden por el trabajo y el vicio de la empleomanía. Esta diagnóstica también plantea la necesidad que tiene el país de tener como modelo de desarrollo a las naciones anglosajonas. Pero Samper cae en el terreno equívoco de afirmar que todo obedece a la herencia que nos legó la raza española: unas instituciones coloniales que no han evolucionado, llenas de tramitología, desprovista de participación efectiva del pueblo, negadoras y excluyentes, lo cual ha generado el constante enfrentamiento. Este análisis se queda en el esquema e impide una visión más integral.

José maría Samper inaugura para el Tolima una tendencia literaria que se anquilosará en el medio y cuyo anacronismo se puede percibir en novelas contemporáneas. Elisa Mújica, citada por Carlos José Reyes (1988; 184) comenta el papel del costumbristas *se trataba de una generación que siguió a la independencia, penetrada de la necesidad de hacer el inventario del patrimonio nacional para partir de él en la búsqueda de nuevas conquistas*. Este propósito contribuyó en la consolidación parcial de la nacionalidad, y le permitió a Samper reflejar parte de la realidad colombiana, en especial a través de sus comedias donde aparece con un fino humor, una crítica contun-



dente a las instituciones y a los comportamientos. Se destaca su texto *El triunvirato parroquial*, donde logra, a través de la esquematización de las relaciones de poder en un pueblo (gamonal, cura y notario) ubicar parte de los males que siempre han azotado a los pueblos latinoamericanos, como se evidencia más adelante con la novela indigenista y la de carácter social, donde sólo cambian las figuras mas no las instituciones que representan.

Un alcalde a la antigua y dos primas a la moderna (1988: 597-689) es tal vez la comedia más representativa del Samper. El asunto que trata continúa de alguna manera vigente, prueba de ello es la adaptación contemporánea que se ha hecho para televisión. Aunque conserva rasgos de la influencia de la obra de Vargas Tejada, *Las convulsiones*, logra mostrar con agudeza e ironía las relaciones sociales que se dan en un pueblo y que, aparecen como un colorido mural en el cual se pueden visualizar las costumbres, los imaginarios y el ejercicio del poder familiar e institucional. Esta *comedia de costumbres nacionales en dos actos*, como reza su paratexto, plantea la misma dicotomía de Vargas Tejada en el sentido de enfrentar dos generaciones, como la forma de explicitar los cambios que se van generando en la sociedad. Doña Petrona, madre de Mariquita, la joven que se deja seducir de su primo recién llegado de la capital, intenta explicar los motivos de esa evolución, cuando afirma (1978; 642) *¡Quién ha de ser! Las novelas/ que les enseñan amores/ y les pintan halagüeñas/ las tentaciones horribles / de los mozos calaveras.*

Lo prolífico de Samper lo lleva a escribir unos textos que no pueden lograr una clasificación precisa en cuanto a su género, tal es el caso de uno de sus libros que resulta iluminador para la comprensión del político y el literato. *Historia de un alma*, publicado en 1881, el autor intenta escribir sus memorias, dejar constancia de su paso por la vida y además, sin demasiada arrogancia, hacer un panorama de la historia política, social y cultural del país

durante gran parte de la segunda mitad del siglo XIX, tiempo durante el cual él siempre fue protagonista. En esta obra que llega a más de seiscientas páginas, el autor se detiene en los primeros años de década de los sesenta, cuenta su infancia, sus primeros amores, los dos matrimonios, sus viajes al exterior, etc.

No se puede compartir el criterio que esta sea una novela, dada la expectativa histórica en la que aparece y la intencionalidad de la misma. El héroe de *Historia de un alma*, antes que tener la característica de un actuante de la ficción, aparece más como el testimonio de un ser humano enfrentado a las peripecias de una vida política y social concreta. En el libro hay reflexiones, cuadros de costumbre, periodismo, historia, crónica, es decir, aquí se amalgaman los géneros (como en la posmodernidad), pero con una intención precisa, dar a conocer el testimonio de la vida de un patriota, un combatiente, un poeta.

Historia de un alma es ante todo una especie de defensa de Samper, o mejor, su explicación sobre los continuos deslizamiento ideológicos, pues en su agitada vida afloraron las contradicciones, pero estas contradicciones no se quedan en el plano literario, sino que además de las relaciones entre las expresiones estéticas, tiene que ver también su posición política, pues quiso estar presente en todos los momentos trascendentales de su época, hecho que le significó ser odiado, vilipendiado, pero también recibir respaldos y honores públicos que fácilmente lo hubieran llevado a la Presidencia de la República, único cargo que le fue esquivo.

El periplo político de Samper va del liberalismo, ala radical, hasta el partido conservador al lado de Núñez. El librepensador de la juventud termina defendiendo los intereses que antes atacó y tuvo posiciones que hoy, desde nuestra perspectiva nos parecen inadmisibles, propuso por ejemplo en la Constitución del 86, que no se le concediera derecho al voto a

los negros y a los indios, porque en los sitios donde ellos eran mayoría, estaban condenados a no tener nunca un buen gobierno, serio, respetable y a vivir en una zambra permanente.

Tal vez sea *El poeta soldado* la novela paradigmática de José María Samper. Publicada en 1881 por entregas en *El deber* y ese mismo año en la imprenta de Zalamea Hermanos. Esta es la historia de un hombre noble, de grandes atributos morales, forjado en la lucha diaria de escalar posiciones, inteligente, discreto y valiente, que se enfrenta a las vicisitudes de la vida, armado de valores religiosos y morales y alcanza, gracias a su dedicación al estudio, cierto nivel social. Por el azar entra en contacto con una familia acomodada, quien lo recibe como su salvador, al haber evitado que la familia muera en un accidente en un carruaje y éste es el motivo para que se inicie el romance entre Víctor, el protagonista, con Margarita, una niña delicada y piadosa.

Lo único que se interpone es la condición social de Víctor, quien, pese a haber logrado un título de abogado, no llega a tener las riquezas para merecer a Margarita y el hermano de esta, Eliodoro, realiza esfuerzos ingentes para impedir que la boda se realice. Es la guerra civil de 1876, la que dirime el asunto. Ambos jóvenes se alistan en bandos diferentes y la nobleza de Víctor posibilita su propia muerte a manos de su cuñado.

La novela tiene una clara estructura romántica: un amor juvenil que va creciendo día a día y un opositor, dicho en palabras de Greimas, un oponente que interfiere la realización plena de estos amores; unos dadores que propician el encuentro y unos hechos que se precipitan hasta terminar con la muerte que trunca el idilio.

En esta obra está el formato, por decirlo de alguna manera, de obras como *Amalia*, *María y Clemencia*, para hablar sólo de las tres novelas

representativas del romanticismo latinoamericano, las cuales a la fecha de publicación de *Poeta soldado*, ya habían circulado.

Además de los elementos citados, el lenguaje adquiere las marcas semánticas que caracterizan la obra romántica. El paisaje es descrito como elemento consubstancial a la visión de los protagonistas, las flores se convierten en símbolo de la pureza de esos amores, en presencia viva de la persona, en encendido motivo para seguir existiendo: *Pero antes de escribir una palabra, oprimió el resorte de la gaveta secreta y sacó su tesoro: el ramillete de violetas de margaritas. Por demás está decir que lo aspiró con indecible delicia y lo cubrió de besos (1881; 75).*

Todos los elementos románticos latinoamericanos están aquí, es decir, esa visión sentimental de los acontecimientos, la presencia apabullante del paisaje, la sensibilidad gratuita y a veces melosa, como también en la profunda religiosidad de sus personajes. Para reafirmar la pertenencia a este movimiento, el héroe tiene un comportamiento eminentemente romántico: su inclinación obsesiva por la poesía, la visión idílica del amor, la sensibilidad que manifiesta ante la vida, son todas actitudes de los personajes de las novelas francesas sentimentales. La lectura y la confección de poemas ocupan gran parte de la vida de Víctor. Un gesto, una dicha pasajera, una percepción lumínica, todo debe quedar como testimonio de su gran amor, inclusive su asistencia a las veladas tienen que estar acompañadas de la lectura de poemas, donde se desdobra para decirle a Margarita, todo lo que experimenta por ella, como si se tratara de un diálogo cifrado, donde sólo la receptora es capaz de decodificar el mensaje.

La inserción de poemas amorosos es constante, como si se tratara de una novela pastoril:

Oyes la voz del arroyo
que entre sus helechos canta,



besando humilde la planta
del arbusto temblador? (1881; 178)

Además están las cartas como una forma de resumen que hace el narrador. A través de esta técnica los baches en el tiempo son rellenados con la información que contienen las epístolas:

Lo primero que escribo a derechas, después de instalado en Bogotá, es esta carta, con la cual, conforme a los paternos deseos de usted, expresados con tan vivo interés, al tiempo de mi partida de los Cedros (1881; 200).

El héroe de la obra es un verdadero dechado de virtudes. José María Samper intenta por todos los medios hacernos tomar partido por ese ser casi angelical que es Víctor: Había heredado de su padre la probidad y el carácter, el sentimiento patriótico y el amor al trabajo sedentario de él y de su madre conjuntamente, el más profundo sentimiento de piedad religiosa; pero había en su alma, todavía virgen, algo que le era personal, que le pertenecía en absoluto, cual un don recibido de dios directamente en patrimonio, y este algo una inmensidad divina, era el genio poético (1881;17).

La estructura de la novela presenta varios cuadros de costumbres que se articulan a todo el cuerpo de la misma, y logran trascender este mecanismo, por eso no es exacto la cla-

sificación que de *Poeta soldado* hace Curcio Altamar, (1978;125) al ubicarla en la misma categoría de *Tránsito* y *Manuela*, pues igual situación presenta *María*. Más acertado parece el concepto de Manuel Antonio Arango (1991) que habla de una novelística romántica, histórica y costumbrista y, aunque no incluye a Samper en el listado, sí conceptúa acertadamente sobre ese momento en la evolución de la novelística latinoamericana.

Al dársele la denominación de novela costumbrista, se piensa que la obra intenta hilar una serie de cuadros de costumbres a partir de un cordón no muy fuerte que logra la coherencia de la historia, como el caso de *Manuela*, sin embargo, tanto en *María* como en *El poeta soldado*, existe una historia central que imbrica otros aspectos, los cuales resultan accesorios al relato, es decir, que ella existe independientemente. Tal es el caso de las descripciones de la caza del tigre en *María* y las minuciosas descripciones de las fiestas de San Juan en el Guamo, Natagaima y Purificación en la novela que se comenta. Estas interpolaciones están allí como una expansión de la diegesis, pero no son indispensables.

Si retomamos el concepto de novela romántica, histórica y costumbrista, podemos explicar la importancia que *Poeta soldado* tiene como obra que coadyuva a la consolidación de la narrativa colombiana, pues a las asimilaciones que hace de *María* y de las obras costumbristas, debemos agregar el sentido histórico que campea en el texto, sentido que se entronca con el realismo, aunque no alcanza a reproducir el modelo de Balzac, pero sí se aproxima al mismo y lo hace un antecesor de este movimiento, especialmente cuando se trata de las descripciones y del análisis de las situaciones sociales que hacen parte de la trama de la obra.

Digamos por último sobre *Poeta soldado* de Samper que su idealismo político, su sensibilidad y el ejercicio constante del periodismo salen a flote en ella y el autor no puede des-

lindar campos, porque las prácticas narrativas y las visiones de mundo se compactan y se proyectan en la obra de tal manera que aparecen engastadas recíprocamente, sin que se logre la verdadera autonomía literaria y por eso la novela puede resultar un poco anacrónica para nuestros días.

La vehemencia con que Samper defiende sus ideas prima sobre cualquier otra consideración. La novela, el drama la poesía y hasta la comedia, como lo hemos precisado en esta mirada panorámica, son simples vínculos de sus ideas. Una anécdota puede ilustrar esta apreciación y es precisamente que hace de los motivos que lo llevan a escribir su comedia más famosa *Un alcalde a la antigua y dos primas a la moderna* y es precisamente una disputa que tiene con el Alcalde de Bogotá y para ridiculizarlo opta por escribir esta obra que, junto con *Las convulsiones* de Vargas Tejada, constituyen un retozo de la literatura colombiana en el siglo XIX. A Samper no le importa que su obra triunfe o fracase, con el sólo hecho de haberla escrito se siente liberado, es una especie de catarsis primaria y no importa, que tenga que pagar la entrada a la representación de su propia obra, porque el director de la misma considera que le está haciendo un favor al montarla y los favores se pagan.

Tres son los precursores del género poético en el Tolima: José María Samper, Arsenio Esguerra y Diego Fallon, quizá este último sea el de mayor merecimiento, pese a su escasa obra. De él afirma Jaime García Maffa (1988; 281) que todos los poemas de Fallon son plásticos.

“hablan de algo o algo que se ofrece a la vista, y aquí la cualidad estaría no sólo en la humanización de los seres de la naturaleza sino en la unión de las dos artes, poesía y pintura. Irónica es, pero sin ser romántica del todo, la intención de Fallon, al hacer de la poesía no una vía de expresión sino de construcción y resultaría la más contemporánea”

Un género que no tiene antecedentes en el siglo XIX es el del cuento, cuyo cultivo se da a partir de las dos primeras décadas del siglo veinte y como dato curioso a través de tres mujeres que publican sus textos en revistas bogotanas, especialmente en *La novela de la semana*, nombre que lleva a equívocos, por cuanto los textos que allí aparecen tienen una estructura de cuento moderno, antes que novela. Uva Jaramillo, Luz Estela e Isabel Santos de Millán inician el camino de este género que a partir de la segunda mitad del siglo veinte se convierte en uno de los que más se cultiva en el medio.

Finalmente es necesario plantear que estos tanteos sólo pretenden provocar investigaciones futuras, como el de la novela que estamos realizando en la actualidad y que determinarán con cierta precisión, los hitos de una historia de la literatura regional que no ha logrado consolidar una tradición, pese a ciertos momentos de auge, debido principalmente a la aparición de autores individuales que se convierten en paradigmas.

Notas

1. Este texto fue publicado por Harvey L. Johnson en la Revista Iberoamericana. Vol.VII, num.14 del 14 de febrero de 1944, págs. 294 -308. La versión ha sido incluida en Materiales para una historia del Teatro en Colombia, volumen 33 de la Biblioteca Básica Colombiana publicada en Bogotá en 1978.
2. La profesora Carmen Elisa Acosta Peñaloza en el artículo: *Crimen Colonial: Un Oidor literario en el siglo XIX*, en la revista Literatura, teoría, historia, crítica Págs. 182-209, realiza una interesante comparación entre los textos ficcionales que tienen como referente este hecho histórico.

Bibliografía de referencia

Acosta Peñaloza; Carmen Elisa “*Las historias regionales de la literatura y la actualización del pasado literario*”: Leer la historia. Universidad Nacional de Colombia. Bogotá, 2007.

- , "Crimen colonial: un oidor literario en el siglo XIX". Literatura, teoría, historia y crítica. No. 1, año 1997. Universidad Nacional.
- Argüello, Rodrigo. *La muerte del relato metafísico*. Signos e Imágenes. Bogotá, 1992.
- Curcio Altamar, Antonio. *Evolución de la novela en Colombia*. Instituto colombiano de cultura. Bogotá. 1978.
- De Plaza, José Antonio. *El Oidor, romance del siglo XVI*. Imprenta del neogranadino. Bogotá, 1950.
- Estébanez, Demetrio. Breve diccionario de términos literarios. Alianza editorial. Madrid. 2000.
- González, Helio Fabio. *Tolima curioso*. Línea publicación, Ibagué, 1995.
- Orjuela, Héctor. *Historia crítica de la literatura colombiana: literatura colonial*. Bogotá: Editorial Kelly, 1992.
- Pardo, Carlos O. *Diccionario de autores del Tolima*. Pijao editores, Ibagué, 2002.
- Procultura. *Manual de literatura colombiana*. Tomo I. Planeta. Bogotá, 1988
- Rama, Ángel. *La novela latinoamericana (1920-1980)*. Instituto colombiano de cultura. Bogotá, 1980.
- Samper, José María. *El poeta soldado*. Zalamea hermanos. Bogotá, 1881.
- Vergara y Vergara, José María. *Historia de la literatura en la Nueva Granada*. Introducción y notas de Antonio Gómez Restrepo y Gustavo Otero Muñoz. 2 vols. Bogotá: Biblioteca del Banco Popular.
- Watson, Espener Maida y Reyes, Carlos José. *Materiales para una historia del teatro colombiano*. Instituto colombiano de cultura. Bogotá, 1978.





Sin nombres, sin rostros ni rastros (Premio nacional de cuento)

Jorge Eliécer Pardo*

A las amorosas mujeres colombianas

Como a mis hermanos los han desaparecido, esta noche espero a las orillas del río a que baje un cadáver para hacerlo mi difunto. A todas en el puerto nos han quitado a alguien, nos han desaparecido a alguien, nos han asesinado a alguien, somos huérfanas, viudas. Por eso, a diario esperamos los muertos que vienen en las aguas turbias, entre las empalizadas, para hacerlos nuestros hermanos, padres, esposos o hijos. Cuando bajan sin cabeza también los adoptamos y les damos ojos azules o esmeralda, cafés o negros, boca grande y cabellos carmelitas. Cuando vienen sin brazos ni piernas, se las damos fuertes y ágiles para que nos ayuden a cultivar y a pescar. Todos tenemos a nuestros NN en el cementerio, les ofrecemos oraciones y flores silvestres para que nos ayuden a seguir vivos porque los uniformados llegan a romper puertas, a llevarse nuestros jóvenes y a arrojarlos despedazados más abajo para que los de los otros puertos los tomen como sus difuntos, en reemplazo de sus familiares. Miles de descuartizados van por el río y los pescadores los arrastran a la playa para recomponerlos. Nunca damos sepultura a una cabeza sola, la remendamos a un tronco solo, con agujas capoterías y cáñamo, con puntadas pequeñas para que no las noten los que quieren volver a matarlos si los encuentran de nuevo. Sabemos que los cuerpos buscan sus trozos y que tarde

o temprano, en esta vida o la otra, volverán a juntarse y, cuando estén completos, los asesinos tendrán que responder por la víctima. Si la justicia humana no castiga a los verdugos, la otra sí los pondrá en el banquillo de los que jamás volverán a enfrentarse a los ojos suplicantes de los ultimados.

Esta noche hemos salido a las playas a esperar a que bajen otros. Nos han dicho que son los masacrados hace varias semanas, los que sacaron a la plaza principal y aserraron a la vista de todos. Quiero que venga un hombre trabajador y bueno como los pescadores y agricultores de por allá arriba y que yo pueda hacerle los honores que no le dieron cuando lo fusilaron. Mis hermanas tirarán las atarrayas y los chiles para no dejarlos pasar, uno no sabe si el que le toca es el sacrificado que con su muerte acabará la guerra. Aquí todas creemos que nuestros difuntos prestados son los últimos de la guerra, pero en los rezos nos damos cuenta de que es una ilusión. Cuando traen ojos se los cerramos porque es triste verles esa mirada de terror, como si en sus pupilas vidriosas estuvieran reflejados los asesinos. Nos dan miedo esos hombres armados que quedan en el fondo de los ojos de los muertos, parecen dispuestos a matarnos también. Muchos párpados ya no se dejan cerrar y, dicen en el puerto, que es para que no olvidemos a

* Escritor y periodista. Ganador de premios nacionales de novela, cuento y poesía

los sanguinarios. Los enterramos así, con el sello del dolor y la impunidad mirando ahora la oscuridad de las bóvedas.

Algunos están comidos por los peces y los ojos desaparecidos no dan señales del color de sus miradas. A muchos de los que nos regala el río y no tienen cara, nosotras les ponemos las de nuestros familiares desaparecidos o perdidos en los asfaltos de las ciudades. Pegamos las fotografías en los vidrios de los ataúdes para despedirlos con caricias en las mejillas. Fotos de cuando eran niños, con sus caras inocentes. Las novias hacen promesas, las esposas les cuentan sus dolores y necesidades y las madres les prometen reunirse pronto donde seguramente Dios los tiene descansando de tanta sangre. Las solteras les piden que les traigan salud, dinero y amor. Y cuando las palomas anidan en las tumbas es el anuncio de que deben emigrar para otra parte de Colombia o para Venezuela, España o los Estados Unidos.

Los primeros meses poníamos en sus lápidas las tristes letras de NN y debajo un número para que todos supieran que era un muerto con dueño, o mejor un desaparecido reencontrado. Cuando nadie viene por ellos y las autoridades también los dejan a la buena de Dios, los dueños de los cadáveres los rebautizan con los nombres de sus muertos queridos. Es como un nacimiento al revés: parido entre el agua del río y lavado después en la arena. Les llevamos flores, les encendemos veladoras y les regalamos rosarios completos y unos cuantos responsos. Todas sabemos que en cada rescatado hay un santo.

Los lunes nos reunimos en un rezo colectivo porque ya todas tenemos muertos y sabemos que están muy solos y que todavía sienten la angustia de haber sido degollados, descuartizados o ejecutados con desmayo en la humillación. El dolor produce una mueca que nos hace respetar más al sacrificado. A los aterrorizados les tenemos más amor y

consideración porque uno nunca sabe cómo es ese momento de la tortura lenta y cómo enfrentaron las motosierras, las metralletas, los cilindros bomba.

Cuando oímos los llantos colectivos de las viudas errantes buscando a sus muertos, en peregrinación por las riveras, como nuevos fantasmas detrás de sus maridos, les damos los rasgos corporales y les entregamos los cadáveres recuperados. Lloramos con devoción y esa misma noche se los llevan envueltos en costales de fique, en sábanas viejas, en barbacoas o en los cajones simples que nosotras hemos alistado para los difuntos santificados. Romerías con linternas apuntando el infinito con estrellas como pidiendo orientación al cielo para no perderse en los manglares, tras la huella invisible del río. Lloran como nosotras la rabia de la impotencia. Cuando no encuentran al que buscan nos dejan su foto arrugada porque ya no importa tanto la justicia de los hombres sino la cristiana sepultura de los despojos.

Nos hemos contentado con recibir y adoptar pedazos porque tener uno entero es tan difícil como el regreso de nuestros muchachos reclutados para la muerte. Ellos no volverán, mucho menos las noticias porque la guerra se los come o los ahoga. Cuando no se los traga la manigua, los matan las enfermedades de la montaña o el hambre.

Nos han dicho que no somos los únicos en el puerto, que en Colombia los ríos son las tumbas de los miserables de la guerra. Los viejos



nos han dicho que siempre los ríos grandes y pequeños albergan a las víctimas, desde la violencia entre liberales y conservadores de los siglos pasados cuando venían inflados, flotando, con un gallinazo encima.

Al reemplazar el NN en la lápida por el nombre de nuestro esposo o hijo, la energía que viene del cemento es como la que sentimos cuando nos abrazábamos antes de la desaparición. Lo sabemos porque al golpear la pared y empezar las conversaciones secretas, después de las palabras, *aquí estamos, no estás solo*, nos llega un vientecito tibio como el calor de los cuerpos de nuestros seres inmolados. Los santos asesinados son los mismos en todo el mundo, en todas las guerras y nosotras lo sabemos sin decírnoslo. A algunas de nuestras vecinas les han dicho que se vayan del puerto, que busquen en las ciudades un mejor porvenir para los niños y muchas se han ido sin regreso posible. Entonces regalan o encargan a su muerto, a su Alfredo o Ricardo, a su Alfonso o Benjamín, para que los guíe y cuide en los largos y miedosos tiempos del errabundaje. Así el puerto se ha quedado con muy pocos niños y las adolescentes desaparecen antes de que los padres las saquen de las zonas de candela. Por eso creemos que nuestros muertos, los descendientes sacrificados que nos da el río, reemplazarán a tantas familias que mendingan por Colombia. Mi esposo seguramente ha sido redimido por otra madre desconsolada, más abajo de aquí, porque hemos sabido que lo arrojaron desnudo y dividido, lo acusaban de enlace de los grupos armados. Tendrá otras manos y otra cabeza, pero no dejará de ser el hombre que amaré por siempre, así me lo hayan arrebatado untado con mis lágrimas. Se me ha acabado el agua de mis ojos pero no la rabia. El perdón, el olvido y la reparación, han sido para mí una ofensa. Nadie podrá pagar ni reparar la orfandad en que hemos quedado. Nadie. Ni siquiera el río que nos devuelve las migajas, nos da la comida para vivir y nos entrega los muertos para no perder la esperanza.

Nuestro cementerio no es de desconocidos como pretendieron hacernos creer. Nosotras no pedimos a nuestros muertos números de suerte ni pedazos de tierra para una parcela, pedimos paz para los niños que aún no entran en la guerra a pesar de que a muchos de nuestros sobrinos los han quemado o arrojado al agua. Los niños no llegan a las playas, no son pescados por manos bondadosas. Dicen que a ellos los rescata un ángel cuando los asesinan. El río los purifica.



Después de tantas noches de cielo hechizado, de tanto llanto contenido, mi hija ha quedado viuda. Por eso está conmigo esta noche en la orilla, rezando para que baje un hombre por quien llorar junto a nosotras. Más arriba hay chorros de linternas. Sabemos que cada uno tiene los muertos que el río buenamente le entrega. No importa que seamos un pueblo de mujeres, de fantasmas, o de cadáveres remendados, no importa que no haya futuro. Nos aferramos a la vida que crece en los niños que no han podido salir del puerto. A nuestras criaturas inocentes las hemos dejado dormidas para salir a pescar a los huérfanos de todo. Mañana nos preguntarán cómo nos fue y nosotras les diremos que hay una tumba nueva y un nuevo familiar a quien recordar.

Bajan canoas y lanchas. No sabemos si estamos dentro de un sueño o nosotras flotamos despedazadas en el agua turbia, en espera de unas manos caritativas que nos hagan el bien de la cristiana sepultura.



¿Qué es la juventud?

Boris Edgardo Moreno Rincón*

Espero realizar una reflexión crítica de unos sujetos olvidados, marginados, excluidos y macartizados: los jóvenes.

Pero ¿qué es la juventud? simplemente una palabra, una etapa de la vida, una abstracción teórica, un divino tesoro...

Para responder a esta pregunta es importante empezar por definir el contexto histórico que vivimos, ya que los jóvenes no viven en la casa en el aire como algunos piensan.

Miradas sobre el concepto

El pensamiento moderno elaboró una concepción de juventud como un concepto de transición, como una etapa de preparación, como una puerta para acceder al mundo real, al mundo de lo que sí vale, un espacio-temporal donde se refinan los valores institucionales. En este sentido, el joven es concebido como un ser inacabado, inmaduro, incompleto. Como un ser incapaz de asumir responsablemente los hilos de su vida. De ahí, el concepto de adolescencia, el que adolece o le falta algo, al que aun no tiene razón completa, ni responsabilidad, ni madurez, las que obviamente alcanzará con el tiempo. La juventud es mirada como futuro y no como presente, porque en el futuro ya se habrá perdido la juventud.



La primera forma de abordar a los jóvenes fue a través de lo biológico: la lozanía de la piel, lo terso de su cutis y lo hermoso de sus facciones, es la forma de describir a los jóvenes, de ahí la relación que se hace entre juventud y belleza. De igual forma, desde la mirada biologicista, se estableció que los jóvenes eran simplemente aquellos que transitaban por momentos de cambios físicos, bio-químicos y psicológicos. Es decir, aquellos que experimentaban cambios corporales y mentales que los introducía, poco a poco, en el mundo de los apetitos sexuales.

Este primer marco de interpretación generó, una idea de joven, que se interpreta como una

* Director del Observatorio de Juventud de la Universidad del Tolima



etapa de la vida, donde se inicia la búsqueda de un lugar en el mundo de los adultos, y que por ello era indispensable educarlos y controlarlos para que su llegada fuera satisfactoria.

Las críticas que se pueden realizar de esta manera de ver a los jóvenes, se exponen mejor en forma de interrogantes: ¿si la piel no envejece y se mantiene tersa, entonces el individuo no envejece? ¿Después de sucedidos los cambios biológicos, se deja de ser joven? ¿Si no se llega a encontrar un lugar en la sociedad, nunca se deja de ser joven?

Otra forma de abordar la juventud, fue la clasificación por edades, es decir, se estableció un intervalo durante el cual se es joven. Este tipo de análisis se basa en que existe una etapa de la vida de los seres humanos en que ya no se es niño, pero que tampoco se es adulto, momento de la vida en el que la sociedad debe hacerle sentir al candidato a ser adulto, las normas de regulación social. Este concepto aun está vigente, se encuentra como marco teórico en la Ley de Juventud – Ley N° 375 del 4 de julio de 1997-, donde se establece que se es joven entre los 14 y 26 años.

El gran vacío que tiene este concepto, es que no se sabe por qué se anochece un día joven y al otro día se amaneca adulto ¿Qué pasara en esas noches? De igual forma, algunos autores critican este concepto por ahistórico, ya que no es lo mismo tener quince años en la época romana que en la actualidad, para no ir tan lejos, no hay ninguna similitud de imaginarios entre un joven socializado en la década del cincuenta, que otro que lo haya sido en la última década del siglo.

La moratoria social es otro concepto que ha tenido mucha fuerza en los estudios de juventud, que la define como aquella etapa de la vida donde se aplazan las responsabilidades sociales, ya sea por que se continúan los estudios, no se ha ingresado al mundo laboral, o simplemente, porque no se ha conformado una familia.

Bajo lo anterior se desprende que los jóvenes, que por algún motivo (en Colombia casi siempre por problemas económicos) desertan del sistema escolar, que asumen responsabilidades laborales o deciden conformar una nueva familia, nunca serían jóvenes. Absurda situación que no tiene asidero teórico ni práctico.

Por último, la tradición hegemónica ha desarrollado el concepto de generación o de cohorte, que remite a una franja de edad que es socializada bajo unas mismas características culturales. Ejemplo de una generación serían los individuos que crecieron con el rock en español en la segunda mitad de la década de 1980.

Ahora bien, aunque esta última categoría ofrece una ventana contextual al concepto de joven, nos niega la posibilidad de entender a los jóvenes que si bien se socializan con parámetros culturales similares, desarrollan subjetividades muy diferentes al patrón dominante. Por ello, tampoco es una categoría que nos acerque al complejo universo de los jóvenes contemporáneos.

Como podemos observar ninguno de los conceptos antes abordados ofrece garantías conceptuales ni metodológicas para abordar

la amplitud del ser joven, ya que todas miran con desdén el universo de la juventud, condenando perpetuamente a los jóvenes a una minoría de edad, a una carencia de autonomía, desde el punto de vista Kantiano. De ahí que, en el imaginario social hayan quedado incorporadas las miradas que subvaloran las manifestaciones juveniles o, que profundizando en esta línea de trabajo, estigmatizan las actividades juveniles, como acciones delictivas y bandoleras.

Alejándome de la visión dominante que obra sobre la juventud, quisiera inicialmente esbozar que la juventud es un concepto vacío si se mira fuera de contexto, en el cual se observa una diversidad de prácticas. Lo que me lleva a plantear que la juventud es una construcción social y cultural, delineada a través del capital cultural moderno. El enfoque socio-cultural¹ implica, historicidad, es decir miradas de largo plazo y una problematización que atienda lo instituyente, lo instituido y el movimiento. En ultimas, una mirada que involucre las asociaciones y prácticas no institucionalizadas de los jóvenes, la relación con las instituciones sociales, la construcción de nuevos lenguajes y gustos estéticos.

En este sentido, el nuevo pasaje de la historia, ha construido un(os) joven(es) que emergen de la mediación que realizan con las industrias culturales, las cuales ofrecen bienes y servicios exclusivamente para ellos. En otras palabras la juventud contemporánea se ha construido a través de la socialización mediática que se da a través de la radio, la televisión y las superautopistas informáticas. Es decir, los procesos que se desarrollan a través de los medios masivos de comunicación, mediante los cuales se inculca la cultura a las nuevas generaciones, involucran el discurso mediático y las mediaciones² que realizan los jóvenes en dicha relación. En fin, la mayoría prefiere la socialización en territorios discontinuos como la Internet, móviles como los videos e inmateriales como la televisión.

En esta línea de análisis, intentar atrapar al joven en un concepto lineal y determinista, sería continuar las miradas parcializadas que se han realizado. ¿Cómo atrapar medio litro de agua en una mano empuñada, por más grande y fuerte que sea?, de ahí que, observar la interacción y conexión que se dan en las disímiles prácticas juveniles, será la base en la reconceptualización del ser joven. Si se quiere, las categorías de las ciencias sociales se toman como caja de herramientas, en aras de escudriñar en los espacios vitales de la juventud.

Por juventud(es) vamos a entender una categoría construida socio-culturalmente, que se encuentra en un espacio determinado y que contiene elementos culturales completamente diferenciados del mundo adulto, como el lenguaje, la música, la estética, los temas de interés, los comportamientos, las visiones... En palabras de Walter Grob, *la juventud no es una fase natural del desarrollo humano sino una forma de comportamiento social que debe ser vista como el resultado de la cultura occidental*, de la cultura judeo-cristiana.



A través del comportamiento de la juventud, hurgando en sus formas de relacionarse, estudiando la razón y los sentimientos que encubren los símbolos, sentidos y significados de sus prácticas, he podido encontrar tres ejes transversales, que caracterizan a la juventud en todas sus expresiones.

- La cultura es su principal medio de comunicación, expresión y diversión. La gran mayoría de los jóvenes se agrupan a través de un estilo musical, por ello, se habla de rockeros, metaleros, punkeros, raperos...

- Heterogeneidad de sus prácticas y subjetividades colectivas. cada forma de expresión si bien comparte una fuerte relación con la cultura, sus sentidos de vida, lenguajes, políticas y prácticas, ellas son bien diferenciadas. El sentir de un gótico es muy diferente al sentir de un electrónico.
- Un alto grado de autonomía frente al mundo adulto y su pensamiento hegemónico. En este sentido, las mutaciones que han introducido en sus prácticas han construido valores completamente diferenciados de las generaciones anteriores y de las que establecen las estructuras de poder. Un gran ejemplo, es la orientación hedonista que hay en el sentido de vida que hay entre los jóvenes, la cual contrasta con la orientación del deber que claman los sectores dominantes. En gran medida los jóvenes libran una enconada lucha simbólica contra el actuar, pensar y sentir de estos sectores, asistiendo de esta forma a una época que podemos llamar *los tiempos de la revolución subjetiva*.

Conceptualizar las prácticas de los jóvenes en términos socio-culturales implica reconocer las expresiones o manifestaciones culturales que emanan de ellos, caracterizadas por ser dinámicas y heterogéneas. Lo que me lleva a comprender que hay múltiples formas de ser joven en el siglo XXI y a definir genéricamente *como una construcción socio-cultural delineada a través del imaginario simbólico*.

Culturas juveniles

Las diferentes expresiones de la juventud han sido denominadas por diversos autores como culturas juveniles. Concepto polisémico que relaciona juventud y cultura; es decir al sujeto y sus manifestaciones. *En un sentido amplio, las culturas juveniles se refieren a la manera en que las experiencias sociales de los jóvenes son expresadas colectivamente mediante la construcción de un estilo de vida, distintivos*

*localizados en los tiempos libres o en los espacios intersticiales.*³ Estos lugares pueden ser zonas para el consumo, si hablamos de las manifestaciones de los asimilados; o de mixturas que recorren lo establecido y lo alternativo, si observamos a los denominados del margen; o de contenidos libertarios, si dialogamos con los contraculturales. *En un sentido restringido, son microsociedades juveniles*⁴ configuradas a través de procesos de subjetivación donde la música, el lenguaje, la estética... generan múltiples formas de ver, sentir y percibir el mundo. En otras palabras, son pequeñas sociedades que se articulan a través de la cultura para expresar mediante ella, su rechazo a un mundo que los asfixia, que no los deja ser.

Las impugnaciones que los jóvenes le plantean a la sociedad son muy variadas en su contenido y sus formas. Empero, todas ellas se inscriben en la batalla contra el autoritarismo de los adultos y contra las instituciones sociales modernas. Luchas que se expresan en cada una de sus prácticas y sus estruendosas manifestaciones culturales. En este sentido *las culturas juveniles actúan como expresión que codifica, a través de símbolos y lenguajes diversos, la esperanza y el miedo. En su configuración, en sus estrategias en sus formas de interacción comunicativa, en sus percepciones del mundo hay un texto social que espera ser descifrado: el de una política con minúsculas que haga del mundo, de la localidad, del futuro y del día un mejor lugar para vivir.*⁵

Estos estilos de vida que operan como afirmación interna y como diferenciación externa, se configuran a través de la *resignificación* de objetos, valores y códigos, así como de la adopción de símbolos que se encuentran en sintonía con el pensamiento del grupo. Un ejemplo de resignificación lo encontramos en el lenguaje, el término *marica* que otrora era utilizado como ofensa, hoy opera como marco de afectividad.

Estas nuevas formas de ser-en-el-mundo, han

generado asociaciones que se estructuran bajo diferentes formas, siendo la más estudiada la de juventud y música, también se encuentran asociaciones de los jóvenes con los medios audiovisuales, la política, los deportes, los problemas ambientales, el consumo... todas ellas articuladas en organizaciones llamadas *tribus urbanas*.

En aras de realizar un ejercicio profundo sobre este nuevo tipo de manifestaciones culturales, de nuevas subjetividades y sociabilidades es necesario sacudirnos de ciertos marcos tradicionales para poder entender las nuevas prácticas de las juventudes contemporáneas. Los jóvenes y sus culturas serán la ruta que nos llevará a emprender el viaje hacia los territorios de las *tribus urbanas*.

Tribus urbanas

Michel Maffessoli empieza a analizar la sociedad contemporánea bajo la perspectiva anómica, es decir, a partir del mundo que se encuentra más allá de la ley y/o debajo de la ley, que son los territorios donde habitan las nuevas generaciones. Zonas que se pueden describir como las esferas efervescentes de la lava caliente social, y es precisamente en esos “no lugares” donde los valores institucionalizados son contrastados, depurados y reformulados.

Cada fase histórica tiene una “monarquía cultural” que se encuentra en lo institucional y a la vez tiene un “rey clandestino” que se genera en los procesos instituyentes que reorientan el quehacer de la vida social. La época moderna se construyó bajo el principio de la razón como un todo único, privilegiando la ciencia y su racionalidad. Bajo este “monarca” se impulsó un proceso homogenizador que instrumentalizó o racionalizó todas las interacciones de la vida humana, despreciando o subvalorando la afectividad, el amor... Contra esta orientación se estableció una “monarquía clandestina” que se reorienta a través de los sentimientos

y la razón, generando lazos que involucran las emociones como eje axial en la forma de agruparse. Estamos de nuevo asistiendo a la organización social basada en la *solidaridad mecánica*. Ha tomado otra vez importancia el agrupamiento basado en la afinidad de gustos, compromisos y prácticas. Estamos, si se quiere, en una especie de tribalización moderna, donde aparecen microsociedades que establecen sus sentidos, símbolos y significados a través de los afectos y gustos culturales.

El traslado de la solidaridad orgánica a la solidaridad mecánica, es el paso que han dado los jóvenes para defenderse de la racionalidad homogenizadora, que siempre los ha mirado, como unos menores de edad, incapaces de pensar por sí mismos y con gran capacidad destructiva. Por ello, han seguido el proceso de resistencia a través de sus múltiples y diferenciadas tribus.

Las tribus urbanas son grupos de jóvenes que le asignan contenido, simbolismo y esteticismo a una forma de estar en el mundo, de entenderlo y reinterpretarlo bajo dinámicas globales y locales; es decir, las tribus son expresiones que se desarrollan globalmente y particularizan elementos según la región. Es necesario aclarar que las tribus urbanas tienen elementos que les permite comunicarse a nivel global, pero se diferencian entre una ciudad y otra, debido al capital cultural y socio-económico de cada localidad. En general, cada tribu urbana tiene elementos comunes que les permite habitar un territorio, que no es la geografía tradicional que entendemos. Por territorio se entiende un espacio cargado de significado, configurado en un tenue límite geográfico, pero comprendido en la telaraña de relaciones que se han construido en las autopistas informáticas. De esta forma, cada vez que se haga referencia al concepto territorio, se hará alusión a un espacio discontinuo y no lineal, que en el mundo de los jóvenes se expresa en el barrio, las calles, la música o el cuerpo. Áreas a las cuales cada tribu urbana

marca con sus estilos de vida, donde los sentidos, significados y símbolos se convierten en la base de la diferencia y la alteridad.

En líneas generales, un gran porcentaje de las culturas juveniles organizadas a través de tribus, son culturas subalternas, que a través del pensamiento y la práctica expresan el sentir de un sector excluido y marginado, que ha optado por renunciar al principio realidad. Es decir, abandonan la racionalidad instrumental con todo su funcionalismo y abrazan el principio de la fantasía y la utopía: La imaginación y el apoyo mutuo son las rutas elegidas por los jóvenes para estar en la vida, para estar en una tribu u otra.

Al abandonar la realidad, están luchando contra esa tradición judeo-cristiana que relaciona a los jóvenes con la idea de futuro, aquello que está por venir, que pronto llegará, para lo que es necesario cumplir eficientemente el paso de la barbarie juvenil a la civilización adulta. Es decir, ese futuro llegará, cuando se extirpe o se eduque al joven para un futuro que pronto llegará. Por ello, los jóvenes han decidido mirar el mundo anclado al presente, en donde viven e intervienen. Han intuido claramente el mensaje de no futuro y han decidido vivir bajo la incertidumbre de la inminente catástrofe, sin renunciar al juego, al amor, al placer sin medir consecuencias y sobre todo, a construir desde ahora –sin esperar Mesías– un nuevo mundo.

Ahora bien, estas tribus, que bajo sus manifestaciones, expresan el fuerte rechazo a los valores, comportamientos y moralismos de la sociedad adulta y capitalista, han sido denominadas como prácticas contraculturales, termino acuñado por el profesor y ensayista Norteamericano Theodore Roszack, *en la que planificaba un futuro en el que grupos libertarios y emancipatorios proporcionarían una “sociedad alternativa”*

En esta perspectiva, podemos afirmar que,



los jóvenes no han abandonado la política, simplemente han decidido expresarse bajo nuevos canales, con nuevos códigos – muy poco convencionales–, para intentar no ser absorbidos por las estructuras del establecimiento. Para algunos autores este intento ha fallado, porque el imperio al interpretar las nuevas prácticas ha utilizado las industrias culturales para cooptarlos –así como hizo con los hippies– por ende, profetizan que los movimientos contraculturales como el rap, hip hop, metal, punk... no trascenderán.

En conclusión, la juventud contemporánea se caracteriza por ser un grupo heterogéneo de prácticas, símbolos, sentidos y significados que busca insaciablemente nuevos caminos de estar en la sociedad, que intenta en el presente transformar una realidad que los oprime, excluye y margina. El huir sin partir de las instituciones sociales es la estrategia elegida para este tipo de transformación, es decir, se asiste a los lugares reglamentados por el mundo adulto, pero se resiste a ellos negándoles todo

valor y significado. De esta forma, empiezan a construir nuevos espacios e interlocutores que dotan de sentido, por ejemplo, la música y el reconocimiento al otro(s) joven(es) a quien consideran su par(es), es la base guía para orientarse y reorientarse.

Tribus urbanas locales

Ibagué no ha sido ajena a este proceso de tribalización que vive la sociedad, la masificación de la televisión por cable y la Internet han comunicado a las nuevas generaciones con las expresiones culturales globales. Por ello, es muy común encontrar en nuestras calles, parques, bares... las diferentes expresiones culturales de las tribus urbanas, a las cuales, la envejecida y deteriorada sociedad tolimese las ha macartizado como pandillas, mostrando de esta forma, la completa incomprensión que tiene del universo de los jóvenes.

Es completamente diferente la estructura de la pandilla a la de una tribu urbana; la primera, tiene una marcada línea jerárquica, unos ritos de iniciación y está asociada a una actividad delictiva; la segunda, es una reconfiguración de la estructura societal donde la cultura es el vehículo de configuración y reconfiguración subjetiva, la participación de cada individuo en la tribu no tiene ningún rito, más el de compartir el estilo de vida que profesa cada grupo, no hay líneas jerárquicas definidas y más que realizar una actividad específica, cada tribu manifiesta una forma de ser en el mundo.

La aparición de las tribus urbanas en nuestra localidad no se sabe a ciencia cierta cuándo ocurrió, pero las más antiguas son las rockeras, metaleras y punkeras, siendo la segunda la de mayor presencia en la escena cultural. De igual forma, están los electrónicos, los raperos, los hoppers, los góticos, los skaters, los rude boy, la sharp, revolución vino tinto, los ska y los emo, siendo esta última la

más reciente y la que ha gozado de mayor publicidad.

Se afirma que en Ibagué hay aproximadamente 102.000 jóvenes, si bien es cierto, no todos ellos pertenecen a una tribu urbana, la investigación realizada por el Observatorio de la juventud, el centro de estudios e investigaciones docentes capítulo Tolima y profesores de secundaria, nos muestran que alrededor de 15.300 (15%) de los jóvenes hacen parte de una tribu y que de los 86.700 (85%) restantes, 43.350 desean hacer parte de algún estilo de vida de los contruidos por las tribus. Lo que nos indica que la tendencia de las tribus en Ibagué es a aumentar su presencia. La aceptación de las nuevas generaciones a estas formas de ser-en-el-mundo es muy grande y por ello, cada vez veremos a más y más jóvenes llevando en su cuerpo y en su mente los símbolos, sentidos y significados de cualesquiera de la organizaciones tribales.

El parche

Para comprender el quehacer de las tribus locales, no basta con conocer los principios axiales de las tribus, ya que como se comentó anteriormente, cada expresión local, introduce dentro de su territorio, contenidos y símbolos basados en sus propios contextos culturales realizando una especie de hibridación cultural. Como ejemplo, la escena metalera en Ibagué se ha caracterizado por su fuerte compromiso social y por ello en sus líricas se escucha y se baila a ritmo de protesta, en contraste con la escena metalera de los Ángeles (California), que es bastante plástica.

Otra gran diferencia de las asociaciones de la ciudad en comparación con cualquier otra, se halla en las configuraciones de grupos que se han denominado *parches*, los cuales pueden estar conformados por una tribu o varias. La aparición de estos *parches*, se debe a la lucha que hay por el “dominio” de uno u otro te-

ritorio. Batallas que se generan debido a la ausencia de escenarios culturales y deportivos en la ciudad, donde las tribus puedan realizar eventos culturales, practicar sus deportes, reunirse para dialogar, festejar... definitivamente es la inexistencia de estos lugares lo que ha generado las discordias entre las tribus y no a la naturaleza agresiva que debido al desconocimiento de las mismas, les quieren atribuir. El otro y lo otro sigue generando miedo y escalofrío a los hombres modernos. De ahí que, las múltiples expresiones contraculturales de la Juventud, sean miradas con gran recelo por el mundo institucional.

Vale la pena anotar, que las tribus urbanas al ser organizaciones que privilegian la cultura como forma de comunicación interna y externa, no promulgan la violencia como medio

de cohesión, ni de integración de y con el diferente. A nadie se le obliga a pertenecer a una tribu o parche, es la seducción y la determinación autónoma la que lleva a cada individuo a asociarse a un grupo u otro. En fin, son los procesos de subjetivación de los jóvenes lo que los lleva a adscribirse a un estilo de vida particular.

Notas

1. Véase Rosana Reguillo. Emergencias de las culturas juveniles. Estrategias del desencanto.
2. Para mayor profundidad consultar a Jesús Martín Barbero. De los medios a las mediaciones.
3. Carlos Feixa. De culturas, subculturas y estilos.
4. *Ibíd.*
5. Rosana Reguillo, Culturas Emergentes: estrategias del desencanto.



El final del Edén

María Magdalena Echeverry de Polanco*

“La libertad es el pensar mismo;
quien desecha el pensar
y habla de libertad, no sabe
de lo que está hablando”
Hegel

Para mis amigos los filósofos

Eva yacía plácida bajo el árbol. ¡Lucía esplendida! Sólo se adornaba con su larga melena como único vestido. Adán la miraba con arrobó. ¡Qué hermosa era su mujer y cuanta felicidad podía depararle! Definitivamente, la naturaleza sí que sabía cómo hacerlo todo en grande. Ajena a la admiración de la que era objeto por parte de su compañero, aquella primitiva madre soñaba... Soñaba con la libertad, que al igual que una sigilosa serpiente se enroscaba en su cerebro, en forma de ADN, revelándose curiosa e insidiosa como una tentación. La tentación de hacer cosas prohibidas, la posibilidad de atreverse a hacer uso de ese libre albedrío, logrado tras milenios de evolución, caracterizado por la capacidad de discernimiento de la que se sabía poseedora y que la hacía sentir secreta pero justamente orgullosa.

No era ni la primera ni la única vez que la díscola Eva se enfrentaba a este tipo de pensamientos, que la acosaban periódicamente. Lo mismo les sucedía al resto de sus congéneres. Pero, en aquella ocasión, la madre había ido muy lejos en sus elucubraciones atreviéndose



-en forma osada y peligrosa-, a contar con la posible complicidad de su compañero. La inquieta mujer sabía que Adán deseaba, tanto como ella, atravesar las puertas del Edén y sobrepasar las fronteras prohibidas. Tal vez, pensaba cavilosa, para emprender juntos la aventura sólo hicieran falta el arrojo y un leve empujoncito. ¡Por supuesto que no estaba muy alejada de la realidad! Al fin y al cabo, la pareja formaba parte de la población de una especie que, aunque muy joven, arrastraba tras de sí una evolución compleja, que transcurría paralela entre lo biológico y lo cultural acompañándose, con un increíble derroche de oportunismo, de todos los saberes heredados de los ancestros.

El camino recorrido hasta entonces por los antepasados era largo y no muy expedito. Sin desgastarse buscando los orígenes en la

* Profesora e investigadora de la Facultad de Ciencias. Universidad del Tolima

antiquísima *Eva bacteriana*, se podía llegar hasta aquellos primos lejanos que mostraron los primeros vestigios de posición erguida, llamados *Ramapithecus*, que habían hecho su aparición unos 13 millones de años atrás. Mucho más reciente era la última rama común a los chimpancés y a los humanos como *Eva*, que databa de unos 4,2 millones de años y estaba conformada por los *Australopithecus*, como el *A. anamensis*, de Kenia, primer homínido parcialmente adaptado a la marcha bípeda, muy erguido y con un cerebro mayor. Este género, a la par del cual evolucionaron no menos de una veintena de especies distintas de homínidos había sucumbido en la lucha por la existencia hacía aproximadamente 1,5 millones de años sin haber salido del África; a él perteneció la muy famosa Lucy, *A. afarensis*, especie que nunca utilizó herramientas y, aunque permanecía parcialmente adaptada a la vida arbórea, dio un gran salto evolutivo con su mano dotada de un pulgar enfrentado a los demás dedos y una adaptación del esqueleto a la bipedestación. Probablemente los *Australopithecinos* tuvieron que compartir en ese continente con el género *Homo*, aparecido unos 2,5 millones de años atrás, en el que se ubicaron *H. rudolfensis*, *H. habilis* y *H. ergaster*, a quienes se les atribuye la fabricación de las primeras herramientas de piedra tallada.

Homo habilis, una de las primeras especies del género, vivió en el Este y, posiblemente, en el Sur de África. Tenía aún las dimensiones de un chimpancé, pero su cara era más pequeña y poseía un cerebro más grande que el de los chimpancés o el de los *Australopithecus*. Sabía fabricar herramientas y cazar de forma

ordenada, lo cual unido a algunas reducciones de su mandíbula, le permitió convertirse en carnívoro, mejorar su dieta proteica y, aumentar paulatinamente su masa encefálica. La especie se había mantenido por un lapso de aproximado de 300.000 años.

H. habilis, precedió a *H. ergaster*, un homínido aparecido hacía unos 2 millones de años, considerado por muchos paleantropólogos como el antecesor de la línea humana moderna, ya que estaba equipado con un cerebro cuyo volumen oscilaba entre los 800 y 850 cm³, una frente prominente, dientes pequeños y unos huesos grandes y finos, que

lo hacían lucir esbelto y alto. Este primo, que en su caminar airoso y erguido mostraba estar hecho para recorrer largas distancias, desarrolló muchas habilidades en la elaboración de herramientas, gracias a su poderoso cerebro.

En este trasegar evolutivo apareció, disperso en el continente africano, *H. erectus*, muy cercano a *H. ergaster*, el cual logró incursionar por Asia hace unos 1,8

millones de años. Este exitoso viajero dominó el fuego, mejorando notablemente sus condiciones de vivienda, de defensa y, por supuesto, la forma de procesar sus alimentos. Gracias al cambio continuado de la dieta, *H. erectus* ostentaba un aumento notable en su capacidad craneana, la cual llegó a duplicar la de los australopithecinos. Probablemente, sus condiciones de carnívoro -no dependiente del consumo de vegetales desconocidos- y de amo del fuego, facilitaron los desplazamientos de este antepasado y le permitieron avanzar, paulatinamente, en el conocimiento y discernimiento de las plantas que encontraba a



su paso, clasificándolas en su memoria como alimenticias, venenosas, medicinales, etc.

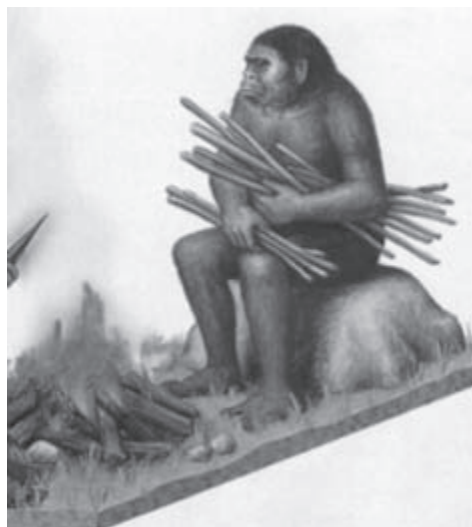
El camino de *H. erectus* estuvo iluminado por el fuego. Cuántas aventuras y cuántas penurias vivió para robárselo a los rayos y centellas del paraíso y cuánto trabajo para mantenerlo. Pero valió la pena., el fuego era uno de los mejores regalos de la naturaleza y representaba un avance tan grande en la historia evolutiva del género *Homo*, que logró poner al pueblo de Eva al borde del abismo. ¡El primer paso hacía el pecado original lo dio Homo erectus cuando aprendió a manejar el fuego!

Ya en los albores de la historia de la humanidad, aparece el *Homo neanderthalensis* que vivió en áreas situadas entre el Oeste de Europa y Asia Central, en una época que puede delimitarse entre 120.000 y 30.000 años. Esta especie precedió al pueblo del *Homo sapiens* de Adán y Eva y coexistió con él. Eran seres inteligentes, de buena estatura y cerebro grande, con una cultura ya muy desarrollada de la cual se podían observar vestigios en las sofisticadas tallas y las tumbas con flores con las que honraban a sus muertos. Los neanderthalensis lograron dar el segundo paso que arrojaría sin remedio a Eva y sus congéneres hacia el abismo del pecado original, la conciencia.

Durante este lapso evolutivo el cerebro humano, en el cráneo de los homínidos, había crecido continuamente y gracias a esta circunstancia, el pueblo de Adán y Eva, se había logrado distanciar intelectualmente de la rama de sus parientes más cercanos. Como consecuencia del trajinar de los ancestros, los hombres modernos atesoraban saberes de distintos tipos, fruto de su *curiosidad*, a la par de la cual desarrollaron la *memoria* y acumularon datos obtenidos por la *observación*. Este ejercicio trajo como consecuencia lógica el desarrollo de la *imaginación*, de la que surgen las ideas y el *raciocinio* para resolver problemas y analizar resultados. Algunos de estos saberes

estaban allí de manera inexplicable. Eran instintos, reacciones reflejas como el parpadeo frente al sol, que bien mirado no era más que la respuesta a la excitación producida por los fotones en numerosas moléculas orgánicas, experimentada desde los orígenes mismos de la vida por aquellas Evas que se conocen hoy como bacterias. Otros en cambio, eran ideas elaboradas, desarrolladas y transmitidas a través de los siglos, como el cuidado y el uso del fuego sagrado.

Adán y Eva, además de ser cada vez más conscientes, podían hablar. En un principio, articulaban tímidamente las palabras, pero con el tiempo llegaron a alcanzar una fluidez que estaba muy lejos de poder compararse con la de los grandes simios, como los chimpancés o los gorilas y aún con la de sus hermanos *neanderthalensis*, que tan magistralmente utilizaban el lenguaje gestual. Esta era sin duda la mayor demostración de la evolución del cerebro. Aunque era una verdadera lástima que con los *neanderthalensis* se hubiese perdido la habilidad de comunicarse gestualmente, de una manera instintiva que, muy a menudo, revelaba de forma involuntaria los más profundos sentimientos de amor, temor, sorpresa o alegría, el lenguaje oral fue el gran salto que marcó la frontera entre la mente del hombre moderno y la de sus ancestros



directos o cualquier otro animal. ¡Ah...las palabras! Esas palabras dulces que solían murmurarse al oído en los ratos de solaz y que poco a poco, con mucha lucidez y una buena dosis de disciplina y trabajo, ellos habían ido coleccionando, ordenando en grupos y, hasta dibujando con símbolos semánticos.

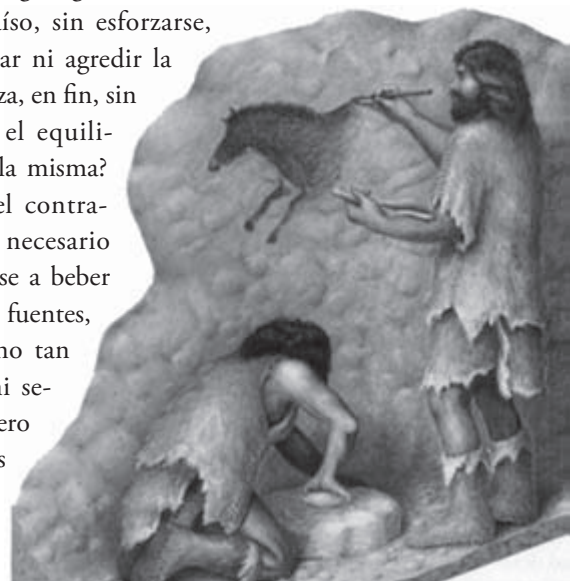
Aunque la orgullosa Eva no le diera mucha importancia al hecho, una buena parte del resto de ocupantes del paraíso poseía cerebro y probablemente, una forma incipiente de conciencia. Algunos animales, como los mamíferos tenían afinados al máximo, sentidos como: la vista, el oído y el olfato y hasta podían acumular datos, gracias a la memoria que, en diferentes grados según la especie, les facilitaba mucho la existencia, permitiéndoles adaptarse a su entorno con una mayor velocidad, por ejemplo, escapando a los peligros, con la consecuente ventaja selectiva. Pero... ¡Eso sí! ¡Ningún cerebro era tan capaz de procesar experiencias, como el de Adán y Eva! Gracias a él, el hombre había logrado desarrollar el lenguaje y con él, una cultura que pronto lo llevó a dominar el Edén y a alcanzar un alto grado de conciencia moral que le permitía crear sus propios códigos de convivencia. Todo lo anterior podía ser transcrito y consignado en los hermosos petroglifos y murales que ahora podemos disfrutar los descendientes como documentos perennes, en una clase de invaluable herencia cultural, lamarckiana, que le confirió, de inmediato, una ventaja selectiva muy grande y un poder, casi omnímodo, sobre todas las demás especies.

Finalmente, los esfuerzos de los ancestros, que se habían aventurado a experimentar, a conocer, a investigar y a equivocarse, no habían sido vanos. Gracias a ellos la dieta del hombre se había enriquecido y el cerebro había logrado alcanzar el tamaño y las circunstancias que les permitían, a los primeros pueblos, gozar de tantos privilegios. Poseían una corteza cerebral con numerosas divisio-

nes especializadas, implicadas en actividades específicas, responsables de la conciencia, conectadas por innumerables sinapsis de axones y dendritas. ¡Ellos no podían ser inferiores al reto! Estaban en la obligación de utilizar ese portentoso don y superar a todo ser vivo en el Edén. Ese mandato natural, estaba escrito en las serpientes de sus genes y no podían escapar de él.

Paradójicamente, de alguna manera difícil de explicar, la única forma de cumplir con el destino biológico de la especie, era desafiar a la naturaleza, desobedeciéndola para poder acatar su mandato biológico. En el cerebro de Eva, los áspides de ADN se enroscaban convertidos en ideas, cada vez más hipnóticas. Tenía que hacer uso de la inteligencia para tomar decisiones propias, aunque eso significara romper el cordón umbilical con la naturaleza, dejar de depender de ella y aceptar las consecuencias y las responsabilidades que acarrea el ser libre.

La tentación cercaba a Eva con más fuerza. So pena de perderlo todo ¿obedecería a esta fuerza irracional que venía de su consciente-inconsciente? El dilema de la madre aparentemente tan simple, era en realidad muy difícil de resolver. ¿Debían, ella, su compañero y su pueblo, seguir gozando de las mieles del paraíso, sin esforzarse, sin alterar ni agredir la naturaleza, en fin, sin romper el equilibrio de la misma? O por el contrario ¿era necesario arriesgarse a beber de otras fuentes, tal vez no tan dulces ni seguras, pero si más exactas? ¿No



era eso mismo lo que habían hecho los ancestros, permitiéndoles a ellos ocupar el lugar de privilegio que tenían en el Edén? El reto estaba en ser capaces de “pecar” aceptando las consecuencias, o morirse de tedio sin poder utilizar la conciencia que les otorgaba el ser inteligentes.

La duda era grande. En el Paraíso nada faltaba, excepto... la emoción. Allí todo era perfectamente predecible. Nada podía salir mal. La competencia se daba en la naturaleza en forma simple, sin las trampas del razonamiento lógico. El equilibrio era estable, las especies aparecían y desaparecían como fruto de una evolución constante, que no alteraba el entorno. ¡No existían las trampas! La lucha por la existencia era justa. La naturaleza en su conjunto era perfecta. Sus leyes permitían que se mantuviera en una constante evolución armónica.

La naturaleza creadora, instalada en los genes del cerebro de Eva, se enroscaba maliciosa e indiscreta... El peligro de permitir que el hombre desarrollara un pensamiento capaz de llevarlo a ejercer el libre albedrío era muy grande. ¿Hasta dónde podrían llegar su curiosidad y sus ansias de dominio? ¿Sería capaz de utilizar su inteligencia progresando con la prudencia necesaria para respetarse a sí mismo y a su entorno? ¿Lograría participar en las justas de la naturaleza con honor, sin hacer uso indebido de su poder?

No existían respuestas para estos interrogantes. La nueva humanidad, representada en los pueblos de Adán y Eva, al igual que los grupos de las demás especies, poseía una gran variabilidad genética que, con seguridad, se vería reflejada en el curso de los pensamientos libres de cada uno de sus miembros.

Ahí estaban las Evas con su curiosidad irrefrenable, su belleza extraordinaria, su



creatividad, su dulzura y sobre todo, sus genes egoístas, buscando la inmortalidad y la eterna juventud, a través de la descendencia. Estaban también los Adanes, tan prácticos, decididos, fuertes y creativos, tratando de doblegar su inmensa ternura frente a la mujer. Ellos constituían, sin lugar a duda, el grupo de seres más perfectos de la naturaleza, los únicos capaces de descubrir el camino hacia el pecado original. De pronto Eva, asumiendo un altísimo costo evolutivo, hizo acopio de la soberbia necesaria para alterar y destruir el Edén y obedeciendo al impulso de su propia naturaleza creadora dio un tercer paso hacia el pecado original, en el que arrastró consigo a su compañero, a su pueblo y a la vida misma, lanzándose al abismo incommensurable de la búsqueda del conocimiento.

Agradecimientos: Juan Revelo, Esperanza Carvajal



Manuel Hernández

Comparar a Obama con un indio de los Andes es una cojudez^[1] del tamaño del Illimani^[2]

Pablo Cingolani

El número 77 *

Tarija, Bolivia, 8 de noviembre de 2008

Un fanático es alguien que no puede cambiar de mentalidad y no quiere cambiar de tema.

Winston Churchill

Que los USA acepten a un keniano-gringo como presidente es, ante todo, una cuestión de ellos, de USA, del sistema mundo-babel-global que representa USA. A mí me importa un carajo que los gringos elijan un mandamás griego, kurdo o zurdo de mano: son todos lo mismo: son gringos. Y a mí, los gringos, me importan/representan un comino. No voy a Miami de vacaciones. Sólo los rechazo por que a mi no me interesa su sistema mundo-babel-global.

Los kenianos, hay que decirlo: son la tierra fértil que crió a los Mau-Mau y también al traidor de Kenyatta, y han parido a algunos de los mejores corredores atléticos en pista del mundo. Los de Kenia no tienen nada que ver con el Sr. Obama, salvo que sus parientes pobres viven allí. Kenia, o Somalia (donde su alter ego blanco, el Sr. Clinton, ensayó su modelo frustrado de guerra de baja intensidad bajo el pretexto de ayuda humanitaria a los hambrientos que ellos mismos crearon) o Liberia (donde mandaban a sus “liberados” ex

esclavos) son lo mismo: tierras arrasadas y/o sometidas a su imperialismo, al imperialismo norteamericano.

De esas tierras, llegó el Sr. Obama padre. Tuvo un hijo con una mujer blanca: precisamente, el actual Presidente electo de los USA. El mismo lo contó en una entrevista con la señora CNN: su padre se hartó, escapó (o se volvió a sus raíces), mezcló su afán confuso de progreso económico y democracia política (esa cosmovisión absurda, espalda mojada, que venden los USA) con la religión confusa del occidente, y finalmente, porque siempre hay un cauce y un final: se volvió un alcohólico (después de W., después del último de los Bush, USA paga doble cierta honestidad/hipocresía soft: Obama no tiene empacho de decir frente a las cámaras que fumó marihuana -fue el primer escándalo que tuvo que enfrentar su camarada Bill- o que su viejo terminó muriéndose de desarraigo y cirrosis)

África no paga, está claro. USA, está más claro aún, menos.

Lo que es evidente es que el Sr. Obama tiene que ver con el país que lo crió y amparó, o

*Cuento por qué firmé como “el número 77”. Sucede que de una lista de “blancos tácticos a ser eliminados” por la Embajada de USA en Bolivia el año 2003, que incluía a 101 personas y estaba ordenada alfabéticamente de acuerdo al nombre (no al apellido), yo era el número 77. Eso es, no más...

sea los USA, y Kenia, o África, o los negros del mundo uníos (a menos que piensen en Denzel Washington o en Martin Luther King o en Jimmy Hendrix) muy poco tienen que ver con esos referidos USA.

USA destruyó África.

USA volvió África un infierno en la Tierra.

Ya anoté: Somalia, Liberia. Si quieren sigan: Angola, Mozambique, Zaire, Etiopía, Eritrea, Ruanda, Sierra Leona, Chad, Sudán: todas



marcadas por USA, por la CIA, y sus aliados del Occidente europeo, viejos cortesanos lameculos colonialistas.

Millones de muertos *-apocalipto-* en genocidios que propiciaron para vender armas y asesoramiento militar, millones de muertos en hambrunas que no evitó la ganancia de ese sistema mundo-babel-global que representa USA.

África es la vergüenza del mundo.

Obama no es África; es USA.

Yo estoy con África.

No con el Sr. Obama, presidente electo de los mismos USA de siempre.

Los que arrasaron África.

Y siempre nos consideraron su patio trasero.

Eufemismo que siempre significó lo mismo: somos el culo de USA.

Siempre nos cagan, siempre nos han cagado, estos señores de USA.

La única gentileza que, a veces tuvieron (sobre todo con las dictaduras que nos asolaron) es limpiarse el trasero con papel higiénico y mandarles dólares a los sátrapas locales para que sigan matando al Che, en cualquiera de sus versiones.

Mal que le pese al Sr. Churchill, no deseo ni cambiar mi mentalidad, ni tampoco cambiar del tema: lo único que son y siempre han sido y serán estos gringos hasta que los paremos, es una sola cosa.

Son asesinos.

* * *

Ahora explico el título de este texto.

Que Evo no es Obama, eso está bastante claro. Los motivos, los evito. Se saben. Ya están escritos.

Pero lo verdadero es que Obama nunca puede ser Evo. Es im-po-si-ble.

Que este Sr. Obama, el presidente electo de los USA, se asemeje al aymara del ayllu Isallavi del Cantón Orinoca del Departamento de Oruro de la República de Bolivia, es como comparar un chevrolet con un chasqui.

El chasqui siempre llega por esfuerzo propio. Cruza cordilleras, vadea ríos, atraviesa estepas heladas: llega, siempre llegó.

Al chevrolet siempre le hace falta gasolina para llegar.

Eso que le falta al chevrolet para llegar es la sangre de los pueblos pobres del mundo entero.

La de África (que se la están terminando de chupar toda) de donde viene el Mr. President y también la nuestra (que se la chuparon siempre, y van por más, con Obama o sin Obama, todos gringos, siempre van por más).

Aquí en Bolivia hay algunos que tienen la ingenuidad de leer que el Sr. Obama o las circunstancias que lo rodean a lo largo de su vida se parecen al Sr. Morales y las circunstancias que lo rodearon a lo largo de su vida.

Obama nunca pasó hambre. Ni frío. Ni falta de acceso a la salud. Ni oportunidades para estudiar.

Obama nunca caminó por las soledades del cosmos; jamás le molieron el lomo a culatazos.

Obama nunca vivió dentro de una comunidad originaria de los Andes.

Obama es Obama y bienvenido, Mr. President, a la historia triste del mundo.

Esa que ahora mata irakíes y afganos y mató nicaragüenses, cubanos, panameños, colombianos, venezolanos, peruanos, bolivianos, argentinos, chilenos (lo mató a Salvador Allende), panameños, mexicanos, vietnamitas, laosianos, granadinos, ecuatorianos, jamaquinos, camboyanos, chinos, coreanos, palestinos, yemenitas, pakistaníes, y mató, sobre todo, a los “hermanos” africanos del Sr. Obama.

Evo es Evo, y así le mande saluditos (presidente es, presidente había sido) al afro-norteamericano, nació en el ayllu citado, en un confín de la Tierra (cerca del Abismo

de Andamarca, y eso es mucha dosis) pero con mayor sentido de pertenencia al mundo verdadero que todos los gringos juntos, y sus amigos europeos más.

No estoy defendiendo a Evo: que se defienda él, si quiere, que ya es grandecito.

Lo que estoy cuestionando hasta la médula y hasta el cansancio es la idea peregrina y vulgar que asimila indio con negro, y por carácter transitivo, Obama con Evo.

Señores: Evo es un presidente del Cuarto Mundo.

Obama, de la primera potencia militar del planeta.

Evo es el presidente de la quinua y de la bosta.

Obama, de los Macdonalds y la Amoco.

Evo es el presidente de las víctimas de siempre.

Señores: el Sr. Obama, es el presidente de los verdugos.

De asesinos que nadie condena, de masacradores de pueblos enteros que siguen cometiendo genocidio, aquí y allá, donde se les cantan las pelotas, porque ellos creen que el mundo es su sistema mundo-babel-global de mierda.

Ya saben, gringos, dónde se lo meten.

Hoy, ya no quiero escribir más sobre ustedes.

Notas

[1] Pelotudez, gilipollada

[2] Una montaña enorme de los Andes, de 6402 m.s.n.m.



Manuel Bohórquez

Razones para matar o para no hacerlo*

Juan Gabriel Gómez Albarello**

Morir es un hecho de la vida. Todos los días alguien muere, por la causa que sea. Desde el punto de vista de quien muere, y de quienes le quieren, morir es un padecer. La muerte se padece, se sufre. En algunas ocasiones, se acepta. ¿Por qué? Porque es un hecho de la vida.

Matar es una cosa distinta. Matar es, desde el punto de vista del agente que realiza la acción, no un padecer, sino precisamente un actuar. Se elige matar. Y como en el caso de cualquier otro acto, en el de matar, el significado de esa acción no se agota en sí misma. No hay ningún acto de matar cuyo significado se agote en sí mismo. Al contrario de la experiencia estética, del aproximarse a una obra de arte sin otro propósito que el de ser partícipe de esa experiencia, al contrario de la idea del arte por el arte, el matar por matar es un acto más difícil de concebir en nuestra experiencia social. Matar no es meramente un hecho físico. Matar es un acto cargado, lleno de significado. Cuando se mata, así como cuando se realiza otro acto, preguntamos acerca de ese significado; usualmente inquirimos: ¿Por qué se mata? ¿Para qué se mata?

Como cualquier otro acto llevado a cabo por un ser humano, para desentrañar su significado, preguntamos, ¿cuál es el motivo que ha llevado a ese ser humano a realizarlo? ¿Qué fin persigue? Los motivos pueden ser

múltiples. En algunos casos, esos motivos son claros para el agente que lleva a cabo el acto; en otros casos son oscuros, tan oscuros que el agente mismo puede verse, genuinamente, en dificultades para explicar la razón o las razones que le mueven a hacer lo que hace.

Esos motivos pueden ser oscuros en otro sentido: en el de ser inconfesables, en el de perder toda la fuerza con la cual se vencerían las resistencias que se oponen a la realización del propio acto si esos motivos se confesaran. Esto se puede apreciar mejor considerando el caso contrario: muchas veces, cuando se comparte con otros el fin que uno persigue, cuando se revela el motivo o los motivos que lo mueven a uno a realizar tal o cual acto, esos otros deciden apoyar su realización, se comprometen a eliminar las resistencias que se interponen entre uno mismo y el fin que uno persigue, y ayudan efectivamente a que el acto que uno va a realizar sea llevado a cabo exitosamente.

En este *caer en cuenta* acerca del acto de matar como un acto lleno de significado, un acto que se realiza de cara a otros, a veces con su apoyo, a veces no, lo que se pone en evidencia es que para matar a otro ser, no solamente a otro ser humano, el agente necesita justificar su acción. El agente mata para preservar su vida, como lo hace el cazador que se alimenta de su presa. Matar por el gusto de matar,

* Conferencia ofrecida el 13 de noviembre de 2008 en el marco del Seminario de Contexto *El cadalso en Colombia*, organizado por el Centro Cultural Universitario y el periódico *El Nuevo Día*.

** Abogado Universidad Externado de Colombia. PhD. en Ciencias Políticas Washington University.



cuando la vida de uno no está en peligro, como lo hicieron ciertos cazadores de bisontes en las planicies de Norteamérica en el siglo XIX, es un acto cuya ejecución cuesta trabajo concebir de cara a otros. Uno puede imaginarse el matar por el gusto de matar lejos de la mirada de otros, en lugares desolados, en lugares donde quien mata puede embriagarse con la emoción de destruir la vida de seres animados que podrían matarle a uno en una embestida porque el gusto de matar, la emoción de matar en estos casos es proporcional al riesgo de morir matado por la presa que el cazador acecha; donde quien mata puede embriagarse sin que esa embriaguez vaya a ser interrumpida por las preguntas y los requerimientos inoportunos de otros que digan, “Tu vida no está en peligro. No necesitas matar. No hay nada que justifique tu acción.”

Lo dicho me lleva a realizar una digresión aparente que, sin embargo, es relevante para el argumento que quiero presentar aquí. Vivimos en una sociedad carnívora en la cual se da por sentado, se asume sin discutir

este supuesto, que para preservar la vida es necesario matar a otros seres, seres que han sido domesticados con el propósito de ser matados para ser comidos. En una época en la cual sabemos que hay fuentes alternativas de proteínas; una época en la cual sabemos que el consumo de energía empleado en producir proteínas de forma alternativa es mucho menor que el asociado a las formas tradicionales consistentes en matar a seres domesticados; una época en la cual la vida, no solamente la vida humana, está comprometida por el consumo desaforado de recursos naturales, ese supuesto no discutido, ese dar por sentado que matamos animales domesticados para preservar la vida, no es tan firme como parece.

Para preservar la vida, se mata, si es necesario. Este es, para decirlo laxamente, el axioma del acto de matar. De una forma más precisa, es un principio básico, fundamental, un principio que no requiere de fundamentación ulterior. Este es el principio que invoca quien mata. Es una verdad de a puño; es, casi podría

decirse, una certeza de la vida. En la cadena de actos que nos llevarían desde nuestro hoy, nuestro presente, a los albores de la vida de los primeros seres humanos en la tierra, ¿cuántas veces se mató para preservar esa vida, esa vida de la que hoy somos su fruto? ¿Cuántas veces ese matar fue un matar seres humanos? Mi-rémonos detenidamente. Somos supervivientes. Vivimos gracias al éxito que alcanzaron nuestros ancestros en preservar su vida, un éxito obtenido, muchas veces, lleno de gracia, inteligencia, y magnanimidad, aun en épocas de penuria; otras veces, a cuenta de un trabajo rutinario o de un acumular mezquino, aun en épocas de prosperidad; otras más, de cara al hambre y a la guerra, con una firmeza brutal y despiadada. ¿Cuántas veces fue la vida, nuestra vida, la que vivimos hoy, la de cada uno de nosotros, preservada gracias al acto de matar, de matar a otros seres humanos? Para preservar la vida, se mata, si es necesario. Es la necesidad de matar, su carácter de último recurso, lo que se discute, lo que se pone a prueba, lo que requiere justificación. Matar, para preservar la vida, ha sido, y tal vez sea, esto último está en discusión, parte de la vida.

Nadie pone en discusión el acto de matar cuando la amenaza contra la vida es actual, inminente, y de una gravedad proporcional al bien mismo de la vida. En un caso semejante, la proporcionalidad es el único límite impuesto al acto de quitarle la vida a otro. El test de proporcionalidad es meramente la manera de actualizar en el análisis el axioma del acto de matar: el acto de matar puede ser justificado a los ojos de otros porque era necesario, porque era el único medio para preservar la vida. Este test pone de presente que el análisis del acto de matar es un asunto más complicado que una mera evaluación de fines. El test, en cierto modo, presume el fin y escruta, indaga, pone en cuestión la idoneidad, la pertinencia, la necesidad de los medios.

El análisis del acto de matar se hace muchísimo más complicado cuando la amenaza

contra la vida no es inmediata, esto es, cuando es latente, cuando esa amenaza pesa sobre el agente como pesa la armadura, el estar en guardia, en vilo; como pesa la vigilia sobre los párpados cansados y los músculos tensos. En esta situación, siempre es posible alegar que hay otras alternativas, que se puede evitar el peligro de otras maneras, maneras que dependen del poder del agente sobre quien pesa la amenaza: el más poderoso puede disuadir; el que menos puede, siempre tiene la opción de esconderse o huir. Sin embargo, una vez que ha probado las comodidades que una vida tranquila proporciona, incluso el que no es tan poderoso puede convertirse en matador si su razón le dice que el único o el mejor modo de cortar de raíz la amenaza de morir es matando primero.

Hay que aclarar que el único medio y el mejor medio no son, necesariamente, lo mismo. El único medio es, usualmente, el último, después de que se han descartado todos los demás. El último no es solamente el último en el razonamiento: también ha de serlo en el tiempo. El último impone una carga pesada: la de esperar que la amenaza se actualice, que la amenaza se haga actual, que se convierta en el acto de atacar letalmente, mortíferamente, caso en el cual nadie pondrá en discusión la justificación del acto de matar.

El caso del mejor medio es muy diferente. El mejor medio es meramente uno entre varios: el que se ha escogido porque es el más eficiente, el que ofrece el mejor rendimiento después de sopesar los costos y beneficios asociados a cada alternativa. Pero, ¿cuáles son los costos y beneficios que el agente sopesa cuando decide matar a quien amenaza su vida?

El cálculo de costos y beneficios más elemental, el más primitivo, es el de los costos y beneficios que reporta directamente el acto de matar al agente que ejecuta ese acto. Es, sin duda, una forma de egoísmo elemental, primitivo, pues el agente no mira más allá de

la preservación de su propia vida individual. Sin embargo, como en un movimiento de círculos concéntricos, del círculo más inmediato de la preservación de su propia vida, el agente puede pasar al círculo un poco más amplio que incluye aquellos a quienes está unido por un vínculo de sangre, un vínculo familiar. Puede pasar también a un círculo aun más amplio, esto es, el círculo que incluye aquellos a quienes está unido por otra clase de vínculos: los resultantes de compartir intereses o creencias, vínculos que generan una noción de identidad mucho más amplia, una identidad que puede ser civil o política. Un círculo mucho mayor es el de la humanidad entera. En cada uno de esos círculos, la forma de calcular los costos y beneficios del acto de matar a otro cambia. Considérese detenidamente cuán diferente es el razonamiento que realiza el agente cuando escoge deliberadamente el acto de matar como el mejor medio de preservar la propia vida, la vida de la familia, la del grupo, la del partido, la del país, o la de la humanidad entera.

Cuando el punto de referencia es la sociedad o la humanidad entera, esta forma de pensar no es diferente del razonamiento de quien se pregunta qué sucedería si otros, como ese agente, escogiesen matar cuando quiera que la amenaza latente de morir matados pesara sobre sus cabezas. En un primer análisis, se puede concluir que entre más amplio sea el círculo de aquellos con quienes el agente se identifica vitalmente, entre más incluyente sea el círculo de aquellos en quienes el agente está interesado en preservar su vida, más prudencia, más juicio, más deliberación serán ejercidas antes de llevar a cabo el acto de matar. Inversamente, entre más restringido sea el círculo de personas con las cuales el agente identifica su suerte, menor restricción, menor cuidado será observado antes de matar a otro.

Este análisis es, en su elegante simplicidad, aparentemente concluyente. Sin embargo, es incompleto y por ello da lugar a que nos

equivoquemos acerca de lo que es razonable esperar en muchas situaciones en las cuales la expectativa de un comportamiento recíproco es infundada. Un agente puede razonar de una forma bastante general y, consiguientemente, sopesar juiciosamente los costos y beneficios de matar a quien le amenaza, los costos y beneficios que se siguen de ese acto para la sociedad entera de la cual ese agente hace parte. Y, sin embargo, puede suceder que ese agente no pueda valerse del apoyo de otros para proteger su vida. Puede ocurrir que ese apoyo sea difuso, indeterminado, que sea incierto en un grado considerable. Aunque la parte social de su razón le diga al agente que la sociedad depende de su apoyo para preservar la vida, si la parte individual de su razón (o la parte familiar, grupal, o partidista) le dice que no puede depender de la sociedad, que no puede depender de otros para preservar la suya, es muy probable que esa parte individual (familiar, grupal, o partidista) de su razón encuentre un atajo, una coartada, una justificación del acto deliberado de matar incluso en los casos en los cuales la amenaza de muerte sea meramente latente. Dicho de otro modo, cuando la esperanza que otros ayudarían a preservar la propia vida es infundada, sólo en el caso de personas excepcionales es razonable esperar que la parte social de la razón del agente prevalezca sobre la parte individual. Lo común, sin embargo, es que se impongan formas de egoísmo elemental, primitivo.

Donde hay reglas morales fundamentales compartidas, donde hay instituciones legales que funcionan, es razonable esperar que otros ayuden a preservar la propia vida y que, consiguientemente, otros esperen que uno ayude a preservar la vida de ellos. En tal caso, llevar a cabo el acto deliberado de matar deja de ser, ya no es más el mejor medio de preservar la vida propia y la de todos los demás con quienes uno se identifica como miembro de una misma sociedad. A la amenaza de muerte contra cualquier individuo,

es razonable esperar que todos los individuos respondan conjuntamente, con arreglo a una forma establecida de división del trabajo: algún o algunos individuos serán designados (porque son más fuertes, porque son más hábiles, porque han sido entrenados para ello) para conjurar la amenaza de una forma apropiada, justificada. Si el que amenaza ofrece una resistencia letal, mortífera, entonces volvemos al caso inicial: es apropiado matar, está justificado matar porque era necesario, porque era el último medio disponible para preservar la vida amenazada.

También se mata para hacer justicia. Este principio no tiene el mismo carácter incondicional que tiene el principio que justifica el acto de matar para preservar la vida. Matar para hacer justicia es un principio que, la más de las veces, se pone en discusión. Esto no quiere decir que no haya buenas razones que sirvan de fundamento al acto de matar para hacer justicia. Simplemente quiere decir que hay personas razonables que están en desacuerdo y que no es posible persuadirles de que cambien de parecer. La justicia de la que hablamos en este caso es la justicia retributiva: así como un buen acto se paga con un acto bueno, un daño se paga con un daño, un ojo con un ojo, un diente con un diente, y un muerto con otro muerto. Aunque este tipo de justicia pueda parecer brutal, uno no puede olvidar que ella fue establecida para evitar la brutalidad. “Ojo por ojo, diente por diente” es un principio que a la vez autoriza y limita: si el agente agredido perdió un ojo, no puede pedir como castigo más que un ojo de su agresor, no los dos; si perdió dos dientes, no puede pedir más que dos dientes, no todas las muelas. Por lo tanto, si una familia o un clan perdió a uno de los suyos, no puede pedir sino la muerte del agresor y nada más que la del agresor, no la de toda su familia o clan.

Aunque de una manera destructiva, esta forma de proceder fue un medio efectivo de mantener la paz entre familias y clanes, en

ausencia de una autoridad central. Se destruye la vida solamente en una proporción igual a la vida que ha sido destruida. Es, por decirlo así, la aplicación del principio de reciprocidad a la ocurrencia del daño, a la destrucción de la vida.

Puede suceder, sin embargo, como sucedió alguna vez en las trincheras del frente occidental, durante la Primera Guerra Mundial, que quienes aplican el principio de reciprocidad a la destrucción de la vida decidan conjuntamente detener la destrucción de la vida. Algunas unidades de las tropas alemanas,



apostadas a un lado, y de las tropas británicas y francesas, apostadas al otro, decidieron ponerse de acuerdo para suspender las hostilidades durante la víspera de la Navidad de 1914. Si hubiese estado en sus manos, esas unidades, a pesar de toda la carnicería en la que habían tomado parte, a pesar de todos los horrores de que habían sido testigos, a pesar de que muchos de sus compañeros fueron matados por sus enemigos, le habrían puesto fin a la guerra y se habrían ido de regreso a casa. Lo que sucedió en la mente de los miembros de cada una de esas unidades que suscribieron la tregua de Navidad fue la comprensión del absurdo predicamento en el que estaban todos los involucrados. Cada uno comprendió que en la trinchera enemiga había otro ser

humano afligido, como uno mismo, por la pérdida de la vida de sus camaradas. Cada uno se dio cuenta que, así como uno sufría, el otro también sufría, y que causarle mayor sufrimiento al otro, no iba a borrar el sufrimiento propio.

Puesto en gran escala, en la escala de la guerra, llevado a su máxima expresión, el principio de la destrucción recíproca, el principio de la justicia retributiva, reveló su futilidad. Sabemos que la guerra siguió. Los líderes políticos y los generales de escritorio a lado y lado tomaron medidas para continuar la guerra. Profirieron discursos, invocaron a la nación y a los muertos, a los muertos cuyos cuerpos caídos y tiesos nunca vieron. Los que sí los vieron, fueron obligados a continuar la carnicería. Y sin embargo, de ese acontecimiento histórico ha quedado un testimonio imborrable, una lección de humanidad.

Lo que se hizo evidente en gran escala, y en condiciones muy específicas (en particular, la proximidad física de los enemigos y la oportunidad de comunicarse con ellos), en pequeña escala es mucho menos notorio. La futilidad del esfuerzo de hacer sufrir a otros no es tan evidente. La futilidad de ese esfuerzo queda opacada por una fuerza mental: la satisfacción que le produce a muchos seres humanos la crueldad. Ahí es donde uno puede encontrar la explicación a esta forma destructiva de compensación llamada justicia retributiva, una compensación también conocida por el nombre de venganza.

Este es otro hecho de la vida: A muchos seres humanos les satisface ver sufrir a otros. Hay pérdidas irreparables porque no hay nada que pueda reemplazar lo perdido. Tal es el caso de la pérdida de un ser querido. Se puede aliviar, atenuar el efecto de esa pérdida, pero no hay manera de repararla. Se puede hablar, como se hace a menudo, de reparación solamente de un modo aproximado, de un modo figurado puesto que, literalmente, la reparación de

la pérdida de una vida humana es un ideal carente de realidad: nadie puede devolverle la vida a quien la perdió ni borrar del alma de sus deudos el dolor que ha causado su pérdida. Y sin embargo, hay quienes, de todo corazón, están dispuestos a aceptar el sufrimiento de otros como compensación por su sufrimiento; están dispuestos a irse a su casa sin hacer más alboroto bajo la condición de ver sufrir a otros. En nombre de la humanidad, piden una ihumanidad; en nombre del trato humano que le fue negado al matado piden un trato cruel para su matador. “Que lo maten! Que lo maten!”

Quienes justifican esta clase de crueldad son quienes confunden la ferocidad con la fuerza. En cierto modo, no les falta razón. Para resistir la violencia que ejercen otros, uno puede apelar a varios recursos, siendo uno de los más comunes la fiereza y la furia. Cuando está en juego la propia existencia, uno bien puede apelar al instinto más básico, más primitivo de supervivencia, a la parte más animal, a la menos domesticada, a la menos refinada, a la más cruda. Esta apelación a los instintos puede ser ocasional o deliberada. Sólo basta pensar en el entrenamiento que en muchas partes se da a quienes tienen que resistir violentamente la violencia de otros. Mediante múltiples ejercicios y rutinas, el entrenador enseña a los entrenados a superar el miedo con la ferocidad. Lo que se cultiva, la cultura que se imparte, es la fiereza, la furia contra el oponente. El mejor contraste que uno puede hacer aquí es con el espíritu del samurai, con un refinamiento tal del guerrero que el balance de la mente y la destreza en el uso de la fuerza van siempre a la par. La impecable y certera concentración de un samurai, como la del legendario Musashi, se opone al desbalance que producen la fiereza y la furia, porque ese desbalance es garantía de exceso y también de falta.

En horas de ausencia y soledad, o en el fragor de la vida pública, donde ha venido a premiar-

se lo más primitivo, lo menos refinado (“si te veo, te rompo la cara, marica (...) y ojalá me estén grabando (...”), sin mucha reflexión, bajo el presupuesto de confundir ferocidad y fuerza, uno bien puede abandonarse al cultivo de la crueldad. Ciertamente es que nadie quiere ser débil; nadie quiere verse amilanado por el aguijón del sufrimiento. Sin embargo, no es cierto que la mejor forma de cultivar la salud y de regenerar la fuerza, la mejor forma de preservar la vida, sea persistir en la crueldad. Quizá no fuese necesario apelar a una tradición tan foránea como la del samurai para encontrar recursos con los cuales podríamos reeducarnos. Todos conocemos el dicho, “lo cortés no quita lo valiente”. Sin embargo, la apelación al espíritu del samurai no sobra porque sin un método, sin una forma especial de educación, sin una higiene mental adecuada, de la que carecemos en nuestra tradición, ese dicho se torna en una voz vacía, como lo son tantos ideales humanitarios que muchos dicen suscribir. Antes bien, lo que encuentro en la tradición latinoamericana, como en la europea que tanta veneración inspira, lo que veo en muchos de sus ídolos, de sus íconos, de sus héroes reales y ficticios, de sus gestas y



sus sacrificios, es una enorme dosis de crueldad, incluida, desde luego, la crueldad que se padece. Una de esas pocas excepciones, una de las riquezas de nuestro repertorio, es ese héroe de color sepia y de radionovela, sin poderes sobrenaturales, sin otro poder que el de una mente y un espíritu cultivado, ese héroe venido de Oriente, llamado Kalimán. Aunque es un héroe de caricatura, invoco a Kalimán como un antídoto propio contra la crueldad, también propia. Lo invoco en el espíritu de quienes, sin otro poder que el de su cuerpo y su mente, le hacen frente a la iniquidad, al abuso, a la violencia, con vigor y con inteligencia, con una destreza y una paciencia que hacen innecesaria la violencia; lo invoco como se invoca una cura, un remedio para una humanidad que inventó la visión con rayos X y que, sin embargo, está perdiendo la capacidad de ver, para decirlo figuradamente, la capacidad de ver con el corazón; lo invoco, fundamentalmente, en el espíritu de métodos de higiene mental y corporal que todos podemos practicar.

Quienes justifican matar al matador, quienes justifican la justicia, la venganza, corrientemente apelan al axioma del acto de matar: matar al matador es necesario para preservar la vida. En ausencia de una autoridad centralizada, en ausencia de estado, las familias y clanes que aplicaban esta forma rudimentaria de compensación, lo hacían con una lógica, con un pragmatismo difícil de poner en cuestión: se mataba para afirmar la vida por la fuerza, con la fuerza, para dejar en claro que matar a cualquier miembro de la familia o del clan tenía un costo que se pagaba con la propia vida. Se mataba para reestablecer la garantía de que nadie más sería matado.

Con el establecimiento de una autoridad centralizada, del estado, con su poder judicial y de policía, la preservación de la vida se dulcificó, se hizo menos sangrienta y con ello, la justificación de la justicia retributiva perdió buena parte de su fundamento.

Mediante los rituales y formas propias del derecho, mediante una forma más compleja de división del trabajo, matar al matador dejó de ser el único medio de preservar la vida. La *capitis de minutio*, la disminución del derecho consistente en la pérdida de la libertad y de la ciudadanía, sustituyó la pena capital. Incluso tratándose de una clase especial de crimen, el de traición, un crimen que pone en peligro la vida de un cuerpo ideal, de un cuerpo ficticio, la del cuerpo político, la pena de muerte ha dejado de ser, en muchas partes, la pena máxima.

Sin embargo, la apelación al principio de la necesidad de matar para preservar la vida ha resurgido de otra forma. La más débil consiste en poner el dedo acusador en la ineficacia del poder judicial y de policía: “no lo cogen” o “lo cogieron y por una leguleyada lo soltaron” son hechos que se invocan para justificar, informalmente, la pena de muerte. El principio justificatorio alternativo sería el siguiente: “Si lo cogen, que lo maten.” Digo que esta es la forma débil de justificar la pena capital porque no es consistente: si el poder judicial y de policía es ineficiente, será igualmente ineficiente a la hora de “coger” y de “matar” a los que matan. Será ineficiente por exceso y por defecto: por exceso, porque sin ninguna oportunidad para contrainterrogar, sin deliberación, lo probable es que se mate a quienes no matan; y, por defecto, porque sin deliberación, sin oportunidad para contrainterrogar, lo probable es que los que matan “se pierdan antes de que los cojan”. Sin embargo, más consistente que este razonamiento parece ser la imagen del cuerpo muerto de Pablo Escobar, alguien a quien el Bloque de Búsqueda, y el país que celebró su muerte, quería más muerto que vivo. El que apela al principio “si lo cogen, que lo maten” puede evocar siempre eventos tales como el fin del capo Pablo Escobar, pero siempre estará en problemas cuando le mencionen los casos de “falsos positivos” (un eufemismo inventado para referirse al asesinato de supuestos crimi-

nales). Sólo de mala gana podrá negar que los “falsos positivos” son una consecuencia de suplir una ineficiencia con otra; y con más mala gana que buena podrá tener la frescura de argumentar que los “falsos positivos” son parte del precio que hay que pagar por una justicia expedita. Quien así argumenta expresa un egoísmo bastante primario, basado en estimar como improbable el riesgo personal de llegar a ser él mismo un “falso positivo”.

La apelación al principio de la necesidad de matar para preservar la vida tiene una versión un poco más fuerte: hay que matar al que mata, o al que viola -al que ha matado la inocencia o la integridad de otro-, porque es un monstruo, porque no es un ser humano como los demás, porque es un ser inhumano que debe ser extirpado de la especie. Incluso si está reducido a la impotencia, incluso si el poder judicial y policial funcionan eficientemente, siempre se puede alegar que a los monstruos hay que quitarles la vida (una forma benigna, parcial de destrucción, es la castración: se destruye no la vida del monstruo sino su capacidad para hacer daño y, con ella, la capacidad de que una vida similar a la suya pueda ser reproducida). No se puede negar que haya seres humanos que hayan perdido,



si alguna vez la tuvieron, la más básica, la más fundamental capacidad del ser humano: la de responder a otros y, consiguientemente, la de asumir responsabilidad ante otros. Aunque el confinamiento y el aislamiento de estos seres humanos desprovistos de la capacidad de ser humanos puede ser catalogada como una forma leve, progresiva de destrucción, de momento no me interesa discutir si se justifica, si es necesario destruir sus vidas en nombre de la vida. Me interesa más ahora resaltar la forma que tiene esa justificación y los efectos que tiene en la llamada consciencia colectiva.

Matar a quien está dispuesto a matar y tiene los medios para hacerlo es un asunto que no requiere más análisis. Matar a quien no tiene los medios para matar es un asunto muchísimo más complicado. Para resolver esa complicación, muchos apelan al recurso de presumir que esa persona que no tiene los medios para matar tiene, por lo menos, la intención de matar. Hay que presumir que es culpable de querer matar, de haber matado, o de hacerlo por interpuesta persona. Hay que presumir que esa persona no es inocente. De manera mucho más general, hay que presumir que el valor de su vida es inferior al valor de la vida de uno o, incluso de su propiedad. Para matar a una persona desarmada es preciso desvalorizar su vida, es preciso deshumanizarla.

Hay muchos expedientes y recursos para deshumanizar a una persona. Uno de los más comunes es el de referirse a ella como si fuera un animal de poco valor (“perro” o “cerdo”; esto, desde luego, cuando se trata de perros o cerdos de poco valor) o un animal al cual está asociado un disvalor (“rata”, “cucaracha”, etc.). Otro expediente común es el de llamarle monstruo. Aquí habría que agregar la muy nefasta contribución colombiana a la lista de etiquetas deshumanizadoras: “desechable”.

Varios son los efectos que siguen a esta des-

valorización. En primer lugar, le permite al agente que la lleva a cabo desentenderse de la crueldad de la que pueda ser objeto la persona desvalorizada. Su sufrimiento aparentemente no le concierne, no lo siente, porque no es el sufrimiento de alguien que valga la pena. El dolor de la persona desvalorizada deja de ser el dolor de un ser humano y se convierte en el gruñido de una fiera o en el ruido de una cosa. En segundo lugar, la desvalorización de la vida de otros es una forma, bastante desafortunada, de valorizar la propia vida. Aunque desafortunada, la desvalorización de otros para aumentar la propia valía es un mecanismo bastante corriente en la vida cotidiana. El cotilleo, el chismorreo sirve para muchos propósitos, incluido el mencionado de valorizar la estima propia por medio del ponerle una etiqueta negativa de los otros. En ese juzgar la conducta ajena siempre está implícita la afirmación que uno está, si no exento de, al menos en guardia contra los defectos, los vicios o las debilidades que tienen los otros – y de todas las propensiones que uno juzga, la que más rencor suscita, es la que uno tiene y no se atreve a realizar. Por esta misma razón, en muchos casos en los que se le pone a alguien la etiqueta de monstruo, el efecto que se busca es el de una salvaguardia personal: uno pone a salvo su propia valía asegurándose que es el otro, no uno, quien es desvalorizado, todo ello mientras uno se repite, “yo nunca haría eso”. En ese “yo nunca haría eso” puede haber cobardía, vanidad, o mera falta de imaginación y de empatía – esa capacidad de ponerse en los zapatos de los otros y caminar, no meramente con sus zapatos sino también con sus pies. Si hubiese más empatía, habría menos cotilleo y menos etiquetamiento de otros. Si hubiese mayor seguridad en la propia valía, habría menor necesidad de desvalorizar a otros. Lo último es mi propia salvaguardia contra la desvalorización de los que desvalorizan: empáticamente puedo reconocer que, en un país donde muchos han perdido seres queridos, muchos han perdido también seguridad en

su propia valía. Sin embargo, no puedo dejar de observar que la desvalorización de otros es una forma perniciosa, poco saludable, de recuperar la estima propia.

De todas las justificaciones del acto de matar, la más discutible es la de que es un mal menor comparado con el mal de soportar una injusticia. Hay otras justificaciones discutibles de tono similar como la del acto de torturar o del acto de secuestrar personas. Se tortura al terrorista -otro etiquetamiento deshumanizador- para prevenir el mal mayor de un atentado que le cueste la vida a personas inocentes. Se secuestra al empresario, al hacendado, al magistrado, se les convierte en el objeto de un chantaje, se les deshumaniza al convertirlos en un medio para alcanzar un fin político, el de establecer una sociedad nueva, justa, justa según la definición de los que secuestran. Se tortura, se secuestra y también se mata por las mismas razones.

Se puede alegar que aquí cometo una impropiedad al cortar por el mismo raso cosas tan distintas como las razones que invocan para justificar el acto de matar tanto los defensores legales e ilegales del régimen, así como los que lo subvierten. El contenido de esas razones es, sin duda, diferente en todos los casos, pero la estructura, la forma de esas razones es la misma. Quienes defienden y quienes subvierten el régimen justifican el acto de matar con el mismo mesianismo, con el mismo redentorismo milenarista que tienen todos los que preparan el advenimiento del reino de la justicia. En nombre de ese reino, todos blanden una espada justiciera.

En el curso de varias entrevistas realizadas a líderes paramilitares y guerrilleros detenidos en las cárceles de Bogotá, en el año 2000, encontré que, a pesar de aparentes abismos ideológicos, la justificación que unos y otros daban al acto de matar era la misma: ni los paramilitares ni los guerrilleros mataban personas inocentes. No importa que esas perso-

nas estuviesen desarmadas. Si las mataron, fue porque eran culpables. Una versión sucinta de su argumento es la siguiente: “El que toma partido por el enemigo, el que colabora con el enemigo -aunque sólo fuese para servirle aguapanela- tiene el mismo status que el enemigo. La distinción entre combatientes y población civil es una sutileza leguleyesca, que no tiene aplicación a una realidad tan compleja como el conflicto armado colombiano. Por lo tanto, cuando se mata a civiles desarmados, no se mata realmente a nadie civil porque en una guerra como la colombiana no hay espacio alguno para la civilidad.”

Por muy cuestionable que nos parezca esta forma de razonamiento, tiene su lógica, una lógica que no puede ser separada de la realidad de la guerra como un choque de fuerzas. En este choque, los contendores tienen que analizar con sumo cuidado cada golpe, cada movimiento, cada iniciativa; tienen que calcular los costos y los beneficios que reporta esta o aquella estrategia. Como lo planteé al inicio, resulta crucial saber cuál es el punto de referencia escogido para calcular esos costos y beneficios, las pérdidas y las ganancias. En los conflictos armados, en particular aquellos de duración prolongada -aquellos cuya entidad es la de ser una guerra de desgaste- como el colombiano, las partes nunca se preocupan por las pérdidas globales, esto es, las pérdidas que sufre la sociedad entera; o, si lo hacen, esa preocupación es secundaria con respecto al cálculo del equilibrio de fuerzas. Las partes en un conflicto no piensan acerca de las pérdidas desde el punto de vista de la sociedad en su conjunto. Las pérdidas son siempre locales: lo que importa, aparentemente, no es perder mucho sino menos que el adversario. Dicho de otro modo, el significado de toda pérdida es relativo al aumento o la disminución de la capacidad del oponente.

Esta manera de pensar acerca de la guerra se sirve de la analogía con una partida de ajedrez: lo importante es hacerle jaque mate

al rey contrario, no terminar con el mayor número de piezas. Los estrategias de la guerra, no me refiero con ello a los troperos que aparecen ante las cámaras con sus uniformes camuflados y sus botas pantaneras sino los intelectuales con y sin uniforme que de lado y lado que tienen a su cargo la definición de la estrategia, valoran la vida de los que viven en las zonas de conflicto de una forma puramente instrumental. Ellos razonan acerca del territorio que disputan y de la gente que lo habita sin parar mientes en el valor de la vida de quienes podrían ser sus víctimas porque lo que vale es la victoria. Incluso la vida de los correligionarios, de los colaboradores, se convierte en un instrumento. Todos devienen fichas en un tablero, que se ponen o se quitan.

Cuando el coronel Aureliano Buendía terminó de escuchar a los abogados de levita y chistera, comprendió que lo único que quedaba después de las reformas tácticas que ellos proponían era luchar solamente por el poder. No le valió la consternación de sus subalternos ni la acusación de traición que le hiciera su amigo el coronel Gerineldo Márquez. Todo lo contrario: mandó a que lo juzgara un tribunal revolucionario. Quizá en la amargura y en el tedio de su soledad hubiese ordenado cumplir la sentencia de muerte si Ursula no le hubiese despertado de la modorra que la rutina de la violencia produce al jurar ante Dios, como ella lo hizo, que le sacaría de donde se metiera y que le mataría. Con el estrago a cuestas de una “tormentosa vigilia”, una hora antes de la ejecución, Aureliano fue a decirle a Gerineldo que había terminado la farsa. Cuenta el narrador de *Cien Años de Soledad* que, “El coronel Gerineldo Márquez no pudo reprimir el desprecio que le inspiraba aquella actitud. -No, Aureliano -replicó-. Vale más estar muerto que verte convertido en un chafarote.”

¡Cuántas epopeyas han querido escribir nuestros señores de la guerra! Y de toda su



lítica, de todas sus invocaciones, juramentos, saludos a la bandera, de todos sus credos revolucionarios y contrarrevolucionarios, lo único que nos queda es una colección fragmentaria de dramas macabros y sombríos. ¡Cuántos héroes y tribunos han devenido chafarotes! ¡Cuán equivocados han estado los señores y los estrategias de la guerra, los combatientes y los que aplauden desde las galerías (incluidos los congresistas que aplaudieron a los líderes paramilitares invitados a hablar en el Capitolio)! Matar, incluso en la guerra, no es meramente un acto racional que se escoge calculando ganancias y pérdidas. Matar, incluso con justa causa, es un acto que involucra toda la existencia. Aquí es donde hasta los dramas más lúgubres y escabrosos adquieren los visos de una tragedia. Lo que nuestros feroces abogados y ejecutores de la guerra parecen no haber comprendido el problema que tienen que resolver: no es solamente vencer al oponente -si ello está dentro de lo posible- sino también cómo hacerlo. La pregunta por el cómo incluye un aspecto decisivo: aquello en lo que uno torna a ser, aquello en lo que uno deviene, en la lucha y en la victoria. Uno puede escoger varios métodos para vencer un monstruo: uno de ellos es convertirse uno mismo en otro monstruo. Uno puede

regocijarse en la victoria, si la obtiene, pero tal regocijo es espurio: no solamente uno ya no es uno sino otro; más grave aun, lo que pervive es aquello que uno ha derrotado. ¿Puede haber una tragedia peor que ésta?

A los vítores y a la pompa marcial y camandulera con la que se celebró el rescate de los secuestrados realizado el 2 de julio hay que ponerle un color triunfal, pero ¿cuál? En las horas tardías de una cruenta victoria, uno ya no puede distinguir el azul Prusia del rojo Cambodia o del verde Talibán. Es tarde para preguntar, ¿cuál es la vida que ha sido preservada? ¿En qué ha devenido la vida después de tanta muerte en nombre de la vida? No, no es tarde, aunque hoy ya haya puesto el sol.

La vida que vivimos no es independiente de su significado, de las justificaciones de los actos que la han sostenido y que la sostienen. Aquí es donde yo pongo la pregunta acerca del acto de matar para preservar la vida, la pregunta acerca de la justificación de la pena de muerte. La pena de muerte es un fenómeno común en Colombia, tan común que se ha trivializado. Quizá haya quienes maten por matar porque, embotados por la violencia, quizá ya hayan perdido la capacidad de responder, de asumir responsabilidad. Sin embargo, ante nosotros está abierto el vasto espacio de un sinnúmero de actos a la espera de justificación o de cuestionamiento.

Seres humanos ordinarios no pueden, como no pudo hacerlo Raskolnikov, matar seres humanos indefensos sin hundirse en el remordimiento. Para matar a un ser humano que no puede oponer la resistencia de las armas es preciso contar con el aval individual

de la consciencia y con el reconocimiento de al menos un grupo de relevante de personas que respalden ese acto. La pena de muerte se administra, se ejecuta, porque los matadores están investidos de reconocimiento, aunque ese sea un reconocimiento parcial y discutible. El propósito de este ejercicio analítico ha sido poner en cuestión las razones de ese reconocimiento, las razones con las cuales se justifica el acto de matar. He puesto en cuestión cuán necesario es matar para preservar la vida. También he planteado, quizá no muy explícitamente, otra pregunta: ¿cuál es la vida que se quiere preservar? Me refiero ahora a la vida no en el sentido específico de la vida física sino el más general de la existencia humana, de un vivir que supone la capacidad de responder a otros, de asumir responsabilidad.

He encarado esta pregunta con una perspectiva específica: creo que la vida buena sólo puede vivirse donde la vida es valorizada. Aunque comparto el espíritu de la propuesta, no comparto el planteamiento de sacralizar la vida. La vida, como yo la conozco y la experimento, es un asunto profano, no sagrado. Y, sin embargo, aunque iconoclasta y agnóstico declarado, de buena gana me uno y me uniré a todos los que quieran valorizar la vida, incluidos aquellos que afirman que la vida es sagrada. Lo hago con la salvedad que la vida no es, para mí, un valor absoluto, como no lo es para otros tantos que así encaran la gravedad de ciertas decisiones existenciales. Y para valorizar la vida, como la conozco y la experimento, apelo a la práctica de rigurosos métodos de higiene mental y corporal, al disciplinado ejercicio que regenera la fuerza con la cual encaramos la vida, incluido ese hecho cierto de la vida: la muerte.

Metafísica de la democracia y del progreso

Julio César Carrión Castro*



Dios, el Estado y otros absolutos

Federico Nietzsche proclamó la “muerte de Dios” y propuso como alternativa viable a esta orfandad, la suprema posibilidad humana, la trascendencia heroica y vital del hombre y el “sentido de la tierra”, la esencia terrenal de su existencia. Con la muerte de Dios y de toda metafísica e idealidad, se esperaba fracturar la pretendida “unidad” de los humanos, como producto de la creación divina; se esperaba el renacer de amplias multitudes, dispersas, plurales, diferentes, distribuidas en múltiples etnias y naciones, gozando de su dispersión y sus variados orígenes, de sus diversas “nacionalidades”. Sin idearios comunes y sin pretensiones de unidad. En fin, se esperaba, un retorno al camino de la plural construcción del ser humano, como venía siendo forjada desde las primitivas hordas.

El acontecimiento de la muerte de Dios, como muerte de las “verdades” establecidas, como derrumbamiento y eclipse de “la moral”, llevaba implícito, también, la confrontación a todas esas tendencias unificadoras y uniformadoras que, con muy buenas intenciones, proclaman una pertenencia común, un común origen y un común destino de todos los humanos; todas esas “identidades” que buscan establecer una vida de rebaño, todos esos conceptos y preceptos que históricamente han defendido una falsa homogeneidad y una falsa igualdad de los seres humanos. La “razón universal” que encarnaba Dios, se transmutó, por arte del ecumenismo, del cosmopolitismo y del colonialismo, en “historia universal”, en “civilización mundial”, “cultura superior” o, peor aun, en mercados multinacionales, globalización; en imperialismo.

* Director Centro Cultural Universidad del Tolima.



Muerto el Dios transmundano, el hombre se reveló incapaz de reemplazarlo, no ha sabido asumir su propia dirección, su propio riesgo, sólo ha creado nuevos absolutos, sustitutivos del difunto Dios, pero igualmente poderosos. Con la muerte de Dios no se llegó a un claro ordenamiento del antropocentrismo, ni al fortalecimiento del individuo autónomo, como se prometía, sino que se proclamaron viejos y nuevos señoríos, poderes, prepotencias y arbitrariedades. Se instaurarían “nuevos ídolos”, ascendería con mayor vigor y fortaleza “el más frío de todos los monstruos fríos”: El Estado, que protegido y amparado por funcionarios y burócratas superfluos, se constituiría, desde su artificial estructura de engaño y de mentira, en el promotor de la “nueva moral” y la modernidad; haciendo ver como incompetentes a los individuos y, simulando identidades y representación, reemplazaría y sustituiría al pueblo.

El consenso total, supuestamente alcanzado por los llamados estados-nacionales, habría de develarse en su absoluta impostura tras la demostración de que el igualitarismo propuesto y las “identidades” raciales o nacionales son solamente falacias y engaños. Todas esas doctrinas igualitaristas y redentoristas con que se edificó Occidente, no son más que otros falsos absolutos, sucedáneos o complementarios de la idea de Dios y de su ira.

Diversos modelos, tesis y expresiones han sido teorizados, defendidos y publicitados por parte de teólogos, filósofos, humanistas, sociólogos, historiadores, antropólogos, estadistas y políticos, tratando de abarcar en un sólo concepto la idea de *hombre* y de *humanidad*, buscando establecer de manera genérica y universal el sujeto del quehacer político e histórico. Total, desde la antigüedad, en la Roma Imperial con Cicerón, se había acuñado el concepto de *Humanitas* que pretendía una definición radical y totalizadora del ser del hombre y su destino, fundamentado en la religiosa propuesta de la “comunión”; en la conciliación interracial, interclasista y suprarreligiosa que sin distingos unificara a todos los humanos. Asimismo, en el Renacimiento, a caballo entre la edad feudal y el surgimiento del modo de producción capitalista, se introducir  a la idea de la *dignidad del hombre* que en Giovanni Pico Della Mirandola encuentra su más fervoroso expositor. El cristiano debate entre el determinismo escatológico y el “libre albedrío”, ser  a resuelto a favor de este último que llegar  a constituirse en algo así como la base teórica y el fundamento de nociones y principios modernos como los de libertad, derecho, soberanía y autodeterminación.

Más tarde en la historia de Occidente, aparecer  a el concepto omniabarcador de “ciudadano”, de clara estirpe burguesa y liberal -es decir, *ilustrada*- como complemento indispensable de otras teorías y ficciones como las de *Contrato social*, *Soberanía popular* y *Democracia representativa*. Se pretende que el

“ciudadano” sea el privilegiado agente legal y el sujeto activo de los *intereses generales* de la sociedad, por supuesto, administrados por el Estado, símbolo inequívoco de la unidad nacional, sustentada en la santísima trinidad del nacimiento, el territorio y la soberanía. Quienes se encontraran por fuera de esa triple condición de ficticia “unidad”, serían considerados “parias y advenedizos”, es decir, entes carentes de la dignidad del hombre, que es lo que lo define y emancipa.

La cuestión de los derechos humanos está, desde sus orígenes, profundamente enraizada con la cuestión “nacional”, con las identidades regionales, con la pertenencia a un específico “pueblo”, o mejor, a una específica cultura, considerada siempre superior. Como lo denunciara Hannah Arendt, “la paradoja implicada en la declaración de los derechos humanos inalienables consistió en que se refería a un ser humano *abstracto* que parecía no existir en parte alguna...”; porque el modo burgués de producción, con las relaciones sociales de explotación y subalternidad que comporta, y los acontecimientos históricos asociados con el reparto del botín del mundo entre los poderosos Estado-nación colonialistas, con sus guerras de conquista y exterminio, provoca no sólo una estructura social inequitativa y jerarquizada, con sus clases subalternas y sus “minorías” étnicas, políticas, religiosas y culturales, sino, además, porque desde comienzos del siglo xx y muy particularmente desde la primera guerra mundial, se presenta el fenómeno de las migraciones y los desplazamientos; enormes grupos de personas para quienes dejan de aplicarse los derechos y las normas, tan rigurosamente defendidos desde la teoría



y las cátedras. Estos seres humanos indeseados, desterritorializados y desnacionalizados llegaron a constituirse en la más fehaciente prueba de la hipocresía, o por lo menos del idealismo carente de esperanza que caracteriza a los llamados derechos humanos.

Como podemos observar, a partir de unos muy respetables “conceptos fundamentales”, se ha venido dando continuidad a una visión abstracta y metafísica del hombre; de un hombre “autónomo”, pleno de dignidad, de derechos y de garantías, amparado y protegido por el poder de los Estados y ahora no sólo por el poder de sus propios Estados nacionales, sino por un poder superior transnacional que dice representar la validez y vigencia de esos derechos.

Siguiendo estos patrones de abstracción y desde distintas perspectivas ideológicas, históricamente se ha representado como sujeto de la política al hombre, a la persona, al ciudadano, al pueblo soberano, al trabajador, al proletario... Identidades que se presentan como incluyentes y representativas de la unidad, de la soberanía de la nación, de la cultura, de la clase, de la sangre, de la raza... pero que en realidad expresan una contundente y reactiva exclusión y proscripción hacia todos aquellos que no caben en su definición y límites. Así podemos ver que en distintas épocas y latitudes han existido ciudadanos con plenos derechos y ciudadanos sin derechos políticos, sin garantías sociales y hasta carentes de la publicitada “dignidad”, que decía cobijar a todos. En el refugiado, en el desplazado, en el inmigrante, en el apátrida se cumple plenamente este total desamparo, esta indefinición legal.

Giorgio Agamben, dando continuidad a las

reflexiones de Hannah Arendt, plantea que “en la ya imparable decadencia del Estado-nación y en la corrosión general de las categorías jurídico-políticas tradicionales, el refugiado es quizá la única figura pensable del pueblo en nuestro tiempo...”. Advertimos, ya para nadie es un secreto, que el refugiado es hoy un fenómeno de masas. El refugiado, esa figura aparentemente marginal, se ha convertido en personaje central de la historia política contemporánea, como lo decíamos, principalmente a partir de la primera guerra mundial. No obstante, tanto a nivel local como global, la miseria, el genocidio social, las guerras civiles, las leyes raciales, la proscripción política de la oposición, la criminalización de las protestas, las persecuciones, las razias y la criminal acción de militares y paramilitares contra la población civil, constituyen las principales operaciones -la mayoría de las veces promovidas desde los Estados-generadoras del desplazamiento -interno y hacia el extranjero-, como dolorosamente lo hemos vivido los colombianos durante la interminable vigencia del tradicional régimen oligárquico que, desde la época de la “independencia” de España, monopoliza el poder en este país.

La idolatría de los “principios universales”

La *Declaración universal de los derechos humanos* de 1948, como expresión política y representación de varios Estados nacionales que buscaban, luego de los horrores de la segunda guerra mundial, confrontar los daños causados por los totalitarismos e impedir la repetición de Auschwitz, expresa claramente una enorme confianza en el hombre y en sus posibilidades de diseñar el futuro y continúa la tradición de los principios de *Libertad, Igualdad, Fraternidad*, legados por la Revolución francesa y contenidos en la bicentenaria *Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano* de 1789, pero, así mismo, persiste en una desolada visión homogeneizante y

metafísica del hombre. Asume al individuo como una entidad suprema y determina una fe absoluta en unos “principios morales universales”.

Hoy estos “principios universales” se han constituido en algo así como artículos de fe, en objetos de una falsa idolatría, que no admite la posibilidad del pluralismo ético ni las diversidades culturales. Se han impuesto desde la “racionalidad occidental” a todo el mundo y pareciera que buscan la conformación de una civilización mundial única.

Es esa concepción del universalismo moral de los derechos humanos la que ha llevado a promover el intervencionismo y la injerencia militar y política que, con la disculpa de garantizar su aplicación y cumplimiento en las más diversas sociedades y culturas, por parte de las Naciones Unidas y de los Estados poderosos que a *motu proprio* se han impuesto ante todos los pueblos del mundo, como sus únicos garantes.

El intervencionismo militar, los “ataques preventivos”, las “misiones humanitarias”, y demás acciones bélicas contra pueblos y gobiernos que señalan como violadores de esta supuesta “ética mínima planetaria”, en realidad velan, ocultan y enmascaran las verdaderas intenciones geopolíticas y expansivas que mueven a estos Estados y organizaciones autodenominados “protectores de los derechos humanos”, empeñados en buscar justificaciones teóricas para la agresión, las invasiones y el uso de la fuerza contra aquellos países que no se amoldan a sus intereses imperiales.

Las Naciones Unidas, convertidas hoy en oficina de administración de los negocios imperiales, puede autorizar esos “ataques preventivos” e intervenciones armadas, en nombre de la “libertad”, de la “democracia” y del “humanitarismo”, en cualquier parte del mundo, prevalida del reconocimiento

de autoridad legítima que posee. Así, la intervención militar de los ejércitos británico y estadounidense en Irak, encontró plena justificación en la carga ideológica y propagandística del “derecho de injerencia humanitaria”, en la tesis del “ataque preventivo” -ante las “pruebas” de que se estaban fabricando armas de destrucción masiva en ese país-, pero también en la “defensa de los derechos humanos”, ciertamente violados por el gobierno de Hussein. Con todos esos elementos se enmascaró la perversa intromisión bélica. En última instancia quien tiene derecho a intervenir en donde se violen los derechos humanos, son los Estados Unidos y sus aliados.

De esta manera algo tan aparentemente despolitizado y representativo del bien común, como *La declaración universal de los derechos humanos*, terminó convertido en una ideología justificatoria del intervencionismo militar y el mal llamado derecho de injerencia. Su pretendida universalidad ideológica oculta la política real imperialista y neocolonialista de Occidente. Como lo expresa Jean Bricmont en el libro *Imperialismo humanitario. Derechos humanos, derecho de injerencia ¿Derecho del más fuerte?*: “Desde comienzos de la era colonial, existe fundamentalmente en occidente, una ideología según la cual, porque somos países civilizados, más respetuosos



de la democracia y los derechos del hombre, más desarrollados, más racionales, más científicos, etc., tenemos derecho a cometer monstruosidades contra países que consideramos menos civilizados”. Y es que han sido muchos los argumentos de este tipo que se han esgrimido para emprender las cruzadas, las conquistas y las invasiones; ya se trate del proyecto ecuménico de cristianización y evangelización del mundo, o de las políticas colonialistas o simplemente de campañas de alfabetización o de todas esas otras misiones religiosas, políticas, comerciales y “humanitarias”, realizadas para “culturizar” y “civilizar” a los pueblos vencidos. “En la actualidad la ideología que tiende a reemplazar todo eso, es la ideología de los derechos humanos y de la democracia”.

Pero la defensa de esos “principios morales universales”, de esta “ética mínima planetaria”, que supuestamente encarnan los derechos humanos, no excluye el hecho de poderlos suspender, porque también se maneja, paralelamente, la teoría del *mal menor*, una muy conveniente ética política para confrontar el cada vez más ubicuo “terrorismo”, porque, como lo aseveran los más reconocidos teóricos de esta propuesta: “las democracias tienen, ciertamente, cartas de derechos, pero estos derechos existen para servir a los intereses fundamentales de las mayorías” y cuando la amenaza se dirige contra esa democracia de mayorías, no se pueden privilegiar los derechos por encima de la seguridad pública ni se puede limitar el ejercicio de la autoridad -esta es la base de la tan socorrida “seguridad democrática” que nos gobierna-, la lucha contra el terrorismo, obliga a las medidas de emergencia, a la suspensión y hasta a la sistemática violación de los derechos. Claro, siempre se dirá que se trata de una suspensión provisional, transitoria, fugaz, excepcional, que para nada afecta la continuidad de la democracia. De esta manera se cumple a cabalidad el aserto de Walter Benjamin contenido en la octava tesis *Sobre el concepto de*

historia: “La tradición de los oprimidos nos enseña que el *estado de excepción* en el cual vivimos es la regla”. Ya no sólo los regímenes reputados de autoritarios o totalitarios recurren a la excepción como regla, sino que las tan publicitadas “democracias occidentales”, sobreviven gracias al permanente *estado de excepción*. Es evidente que la democracia no está a la altura del sistema de valores que decía representar, ni de esa supuesta “moral universal” que dice defender.

Estados de excepción e infraclass

Lo más grave es la creciente aceptación de la excepcionalidad e incluso de los abusos, las humillaciones, la brutalidad y hasta de la tortura, por parte de los ciudadanos de los países postindustrializados quienes, apáticos y desinteresados, viven sus “democracias”, absortos en el consumismo y bajo la permanente manipulación de los medios de comunicación que los disponen a acatar todas las propuestas de sus gobiernos, incluidas aquellas que buscan la suspensión de los derechos, de las garantías y hasta de la propia democracia.

Muchos de los defensores y promotores de los derechos humanos, desde entidades de gobierno y poderosas organizaciones no gubernamentales, han llegado hasta la aceptación de la tortura y proponen la necesidad de poner en marcha, de nuevo, esta vez desde la democracia, los campos de concentración que caracterizaron a los regímenes totalitarios. Argumentan la defensa de la democracia, frente al terrorismo. Esta es, en resumen, la lógica del estado de excepción.

La impostura liberal que se extasía en las ilusiones éticas del “garantismo”, mientras desde un pragmatismo cínico sigue defendiendo la falacia de una democracia en permanente estado de excepción, asume la defensa, como lo denuncia Slavoj Žižek, de unos “derechos humanos que están bien si se replantean para incluir la tortura y el estado

de excepción permanente, la democracia, que está bien si se limpia de sus excesos populistas y se limita a quienes poseen la madurez suficiente para practicarla”. Así, los derechos humanos son utilizados como un elemento retórico-discursivo-justificatorio del intervencionismo militar/ humanitario y de las prácticas excluyentes y xenófobas aplicadas contra los refugiados, desplazados e inmigrantes que deben soportar las leyes migratorias, los campos de internamiento y la condición de seres invisibilizados que se les aplica en los países opulentos a donde llegan en busca de un mejor futuro.

Ese dogma, esa categoría metafísica -básica para el discurso político moderno-, el concepto de *ciudadano*, que legitimara la organización de la democracia y que expresara tanto la pertenencia a una comunidad, como la institucionalidad de ésta; que simbolizara el ordenamiento jurídico y fuese condición y base de la legalidad, de la legitimidad y de la libertad en los regímenes contractuales centrados en el discurso de la “libre voluntad de los individuos”, en la actualidad ha develado su mentira. La historia nos enseña otra cosa: tanto en los países postindustrializados, avanzados o desarrollados, como en los dependientes, periféricos o tercermundistas, se ha ido creando un sistema dual de ciudadanía, que oculta las discriminaciones, las desigualdades y las exclusiones. La lógica de la ciudadanía está circunscrita y supeditada a la lógica del reconocimiento legal, a su vez estrechamente ligada a las políticas económicas, que establecen una tajante división entre propietarios y trabajadores y entre los sujetos de derecho y los excluidos. Se trata de la persistencia de una “integración” -nacional, política, social- que es tramposa y discriminatoria. Situación que se ha hecho más evidente ahora, bajo la impronta de la mundialización neoliberal.

Hoy se vive de una manera mucho más ostensible este dualismo, en especial en los

países de centro a donde llegan millares de inmigrantes a engrosar las filas de la desesperanza, tanto que podríamos afirmar que el tercer mundo esta incrustado, como un cáncer y de manera irreversible, en el primero. La inmigración ilegal se constituye, tal vez, en el principal problema de los países del primer mundo. Grandes masas de No-ciudadanos deambulan por sus ciudades y terminan conformando enormes guetos de excluidos y odiados extranjeros. Se trata de una especie de subhumanos que vienen a enturbiar la imaginaria vida idílica de los nacionales de estos países. Como lo anota el profesor José Zamora: “Los términos ‘invasión’, ‘avalancha’, ‘oleada’, ‘riada’, etc., provenientes de la descripción de catástrofes naturales y usados con machacona insistencia, son eficaces transmisores de esa forma de percibir la inmigración, destinada a asegurar el respaldo a las políticas restrictivas supuestamente dirigidas a contener y limitar los flujos migratorios, aunque de facto sean uno de los factores principales en la producción de lo que en el lenguaje administrativo y mediático se denomina la ‘bolsa de inmigración ilegal’ de cuya funcionalidad económica no se puede razonablemente dudar”.



Es obvio que a pesar de la discriminación y el odio manifiesto contra los inmigrantes, estos resultan imprescindibles para la puesta en marcha de la economía informal y las maquilas que cada vez tienen un mayor peso específico en la sociedad de consumo globalizada, que ciertamente los rechaza y repudia, mientras que simultáneamente reclama y necesita su fuerza de trabajo barata, para que se ocupe de las labores miserables e indignantes, como los oficios domésticos y otras actividades con-

sideradas sucias o riesgosas. De esta manera los inmigrantes junto con los indigentes, los mendigos, los drogadictos, los alcohólicos, los seropositivos, los desertores escolares, los delincuentes de la calle y otros excluidos se han constituido en una capa social estigmatizada a la que Zygmunt Bauman ha denominado con propiedad como *infraclass* que “evoca la imagen de un conglomerado de personas que han sido declaradas fuera de los límites en relación con todas las clases y con la propia jerarquía de clases con pocas posibilidades y ninguna necesidad de readmisión... tal como en el imaginario nazi que dividía a la especie humana en razas” -en donde los judíos eran considerados como una “raza no-raza”, “un parásito del cuerpo de todas las otras razas”-. Así estas personas de la *infraclass*, son consideradas como infecciosas al cuerpo social establecido. Son, para decirlo en los términos de Zygmunt Bauman, “hombres y mujeres no comercializables... consumidores fracasados... que van por las calles alertando y asustando a los consumidores de buena fe. Son el material de que están hechas las pesadillas”.

Las “democracias occidentales”, han sabido manejar este dualismo: por un lado generan entre sus nacionales un miedo insuperable ante los inmigrantes, lo que les lleva a establecer una unidad de criterio en torno a la defensa del *statu quo*, y por otro, definen un grupo social como enemigo de ese orden, de esa estabilidad, (como se hizo en la Alemania nazi con los judíos, los gitanos y otros excluidos). Se ha llegado a la criminalización de los inmigrantes; la figura políticamente construida del *inmigrante ilegal* es el referente sustitutorio del judío, del gitano, del negro,

del homosexual, sobre el que se aplican, ahora desde la democracia, las medidas excepcionales. Existen en toda Europa y Norteamérica centros de internamiento para los extranjeros ilegales, sus ciudades se han ido poblando de barrios subnormales y guetos en donde sobreviven los inmigrantes, en medio de una escalofriante miseria, sin papeles, sin lugar fijo de residencia, sin servicios médicos ni hospitalarios, sin acceso a la educación y ocultándose permanentemente por el temor de ser confinados en esos centros o peor, ser deportados, repatriados, devueltos a sus lugares de origen. Los campos laborales en donde los sobreexplotan son como una especie de invernaderos de plástico. En ese mundo de muchas ilusiones y pocas realizaciones, existe el tráfico sexual y la prostitución, como opción de soborno para la permanencia y la sobrevivencia. Los “coyotes”, la policía y los mismos agentes de las aduana lo fomentan. En resumen, total desamparo legal para esta *infraclass*: personas que sin documentos de identidad, sin salvoconducto laboral, sin permiso de residencia, se convierten en una especie de seres invisibles, fantasmas que deambulan en esas grandes ciudades, exponiéndose al desprecio de la “sociedad civil” y al cotidiano maltrato de las autoridades y de los grupos fascistas de “limpieza social”, que cada día son más abundantes. Esos centros de internamiento, esas maquilas, esos suburbios, esos guetos..., constituyen campos de concentración similares a los nazis. El campo de concentración se ha convertido, como lo explica Agamben, en una técnica permanente de gobierno y constituye el destino ineludible de Occidente.

La falacia liberal ante los refugiados y los inmigrantes

Algunas películas contemporáneas dan cuenta de este fenómeno de exclusión, marginalidad, maltrato y explotación a que está sometida la *infraclass* de los inmigrantes y demás seres de condición contradicha. El filme *El odio* de

Matthieu Kassovitz de 1995, narra la situación social de un grupo de tres jóvenes marginados en los suburbios de París que tiene que hacer frente al desempleo, a la constante persecución y a todo tipo de presiones, solamente por su condición de inmigrantes. Les circunda un cotidiano odio que les hace imposible la vida, llegando incluso a quedar atrapados en ese mundo sin salidas, por las ansias de retaliación ante la muerte de un compañero, asesinado durante un “interrogatorio” policiaco.

La película *Pan y rosas* del británico Ken Loach, del año 2000, detalla la vida de los trabajadores de las maquilas -en especial mujeres- que han logrado ingresar a los Estados Unidos, luego de múltiples peripecias como “espaldas mojadas”, teniendo que someterse a las arbitrariedades de los “coyotes” y de sus no menos rapaces empleadores que les imponen toda degradación y hasta el comercio y el chantaje sexual, para mantenerles sus exiguos empleos y salarios, que constituyen el único recurso para sostener su precaria existencia de inmigrantes ilegales y para enviar dinero a sus familiares en México.



En la película *Niños del hombre* de Alfonso Cuarón (2006), cuya acción transcurre hipotéticamente en el Londres del año 2027, se muestra la tremenda decadencia londinense, con unos guetos y suburbios cubiertos de basura, de escombros y de miseria, pero bajo la detallada vigilancia policiva con videocámaras instaladas en todos los rincones de esa ciudad dividida abruptamente entre la opulencia y la miseria, bajo un permanente estado de emergencia y la acción de brigadas antiterroristas que en realidad actúan contra las grandes masas de inmigrantes ilegales, de manera habitual y recalcitrante, llegando incluso hasta los enfrentamientos armados, con amplias movilizaciones de tropas, ataques aéreos y bombardeos de unos guetos que están ya proliferando bajo las actuales condiciones sociales de estas grandes urbes. Es cuestión de esperar, pues, como lo expresara el poeta Jorge Zalamea, “hay ya silbos de llama en la brasa”.

Todos estos filmes coinciden en mostrarnos una catástrofe que no solo se vislumbra hacia el futuro, sino que está presente, porque, como lo anota Cuarón, “la tiranía del siglo XXI, se llama democracia”. En la actualidad soportamos la carga de la pérdida total de la vitalidad de las democracias liberales, el derrumbe de todas sus promesas; el tercer mundo está incrustado en el primero, como lo denuncia Loach. Existe en estas ciudades de las democracias occidentales -y no hay que esperar al futuro para verlo- un mundo paralelo, invisibilizado, fantasmal, no reconocido, pero que cada vez más constituye la metástasis del cáncer incubado por la evangelización, el colonialismo, la opresión y la marginalidad disfrazada de igualitarismo retórico. Se trata de una bomba de tiempo para las sociedades opulentas. Sociedades opulentas y desperdiciadas que ya marchan hacia la constitución del *último hombre* que predijera Nietzsche, manifiesto y notorio, por una parte, en aquellos “ciudadanos” con plenos derechos, inmersos en sus pequeñas vidas, con estúpi-



dos placeres cotidianos; consumistas, conformistas, nihilistas, tratando de vegetar en un apático hedonismo carente de sentido y, por otra parte, estos seres de la *infraclass* privados de derechos, de dignidad y de futuro, tratando de sobrevivir bajo las onerosas condiciones del “orden” social establecido.

Inmigrantes, refugiados, desplazados, marginales, prisioneros sin cargos, culpables sin delito, muertos en vida, como se puede apreciar en los reclusos de Abu Grahb o de Guantánamo. Ellos son la evidencia fehaciente de la *nuda vida* de que nos habla Agamben, personas despojadas tanto de la nacionalidad y la ciudadanía, como hasta de la “humanidad”, personas que llevan “vidas indignas de ser vividas” en quienes se ha consumado el paso no sólo a la *infraclass*, sino incluso a la *infrahumanidad*, como lo previera el gran escritor H. G. Wells en su novela de 1899, *Una historia de los tiempos venideros*, en la cual pronostica un tenebroso futuro en el que “poco más o menos, la sociedad estará dividida en tres clases: los grandes ricos que

tendrán en sus manos el monopolio de todas las industrias y que habitarán los lugares superiores de los altos edificios, para estar más cerca de sus vehículos volantes y del aire puro; los empleados, funcionarios, médicos, hombres de leyes, clase intermedia que ocupará la parte central de esos edificios; y en el piso bajo -en una especie de submundo- los obreros -y demás excluidos sociales-, miserable población de siervos de fábricas y de canteras, alimentados y vestidos administrativamente” y convertidos en algo así como seres de otra especie, biológicamente diferentes ya a los de los niveles superiores.

Democracia, derechos humanos y decadencia de Occidente

Hemos llegado al reino pleno de la biopolítica moderna, a ese capitalismo hirsuto de la decadencia de Occidente, que aún persiste en cubrirse con la palabra “democracia”, así esta se haya convertido en un cascarón vacío, con ciudadanos que ostentan un extravagante individualismo de solapa, que oculta su apolitismo, conformismo y acomodamiento; su falta de interés y el pragmatismo cínico de todas sus acciones. Completa expresión del fracaso de los tradicionales postulados democrático-liberales que decían sustentarse en la vigencia de una *sociedad civil*, ilustrada y participativa, con teorías y discursos incluyentes y hasta emancipatorios, como el de los derechos humanos universales e inalienables. En conclusión, hemos llegado, como lo expone Pedro García Olivo en su libro *El enigma de la docilidad*, al fascismo democrático, al demofascismo que constituye la apoteosis contemplativa y criminal a la vez, del desencanto y el cinismo. Fascismo de nuevo tipo que ya no reclama el entusiasmo ni la movilización total, que caracterizara a los fascismos anteriores. Ahora, masas de sujetos nominalmente “demócratas”, conviven extasiados dentro del pensamiento único, bajo convicciones de rebaño, movidos uniformemente por los medios de comunicación, con

ausencia total de la crítica, de la oposición y de las diferencias.

Mas a pesar de todas las evidencias del fracaso, o quizás gracias a ellas, persisten los defensores a ultranza del sistema democrático. Aquellos que no cesan en la cantinela de que “la democracia es la menos mala de las formas de gobierno conocidas”, que insisten en darle validez y proyección. Pedro García Olivo los denuncia: “los valedores de Occidente (de su democracia, de su sistema económico, de su cultura...) Bell entre ellos, y Rorty, y Taylor, y Walter, y Rawls, y Habermas, y Giddens, y Gray, etc. (...) guardaespaldas, todos, del pensamiento único... se aplican sin excepción a la universalización del liberalismo, a la globalización del “democraterismo”; o, lo que es lo mismo, a la mundialización de una cultura y de un sistema que han fracasado...”.

Todos esos esfuerzos por salvar la civilización forjada por el capitalismo, incluida la lucha por imponer los derechos humanos en todo el mundo, constituye, por decir lo menos, un trabajo inútil frente al hundimiento e irreversible *Ocaso de Occidente*, a la inminente catástrofe que ya vivimos y que ha sido elaborada durante la modernidad por la, al parecer, insustituible ideología del progreso, por esa “dirección única” que llamara Walter Benjamin, impuesta a toda la humanidad mediante la fuerza de las armas, de los convencimientos ilustrados y del mercado.

La fatalidad del uniformismo y la homogeneidad decretada por Occidente para todos los seres humanos; esa perversa pérdida de toda pluralidad y el sometimiento a un destino manifiesto de progreso y armonía que caracterizaría el devenir histórico de la humanidad -tanto en la versión del capitalismo tardío, hoy mundializado, como en la del fracasado “socialismo real”- ha conducido, luego de la *muerte de Dios*, a la *muerte del hombre*, reducido, tras el falso optimismo de un “final feliz” -como fin de las ideologías, fin de la historia

e imposición del “pensamiento único” - a una escatología redentorista representada en el *imperativo global* de unos derechos humanos insertos en una falsa concepción humanista; “no hay nada más repulsivo éticamente que la idea de que, detrás de una superficie de diferencias, todos compartimos el mismo núcleo de humanidad”. No vivimos en un mundo abstracto. Los derechos humanos, planteados como panacea universal, en un mundo cargado de miserias e inequidades, no dejan de ser una burla teórica por parte de los grupos hegemónicos.

Es evidente, de manera absoluta, que la realidad está en abierta contradicción con las promesas y expectativas establecidas por los derechos humanos. No nos encontramos al final de la utopía, ni el capitalismo global es el colofón de la historia, ni la democracia es el sueño a realizar. Tenemos que salir del simulacro del “orden” existente, de la “impostura liberal” y la falacia democrática que es capaz de aceptar la supresión de los “valores” que dice defender, desde una falsa concepción humanista. Romper el hechizo de la ideología del progreso como único sentido y, finalmente, entender la irrelevancia de todo lo “divino” -Dios, el Estado, la patria, la nación, la raza-. Tener conciencia de nuestras limitaciones y, sin perder la condición utópica, abrir nuevos horizontes de emancipación.

Tanto los derechos humanos como la democracia sólo pueden ofrecer paradojas. A pesar de todo lo que hemos observado y analizado con respecto a su utilitarismo y manipulación, aún podemos ver en ellos armas de resistencia ante el poder de los estados y mecanismos válidos de defensa de los individuos contra el uniformismo gregario. Esta paradoja, establecida en centro de los derechos humanos y de la noción de democracia, también nos moviliza y hace que su imposible concreción continúe dándole sentido a nuevos horizontes de utopía. Sin embargo, como lo ha dicho Slavoj Žižek: “La lucha democrática no

debe ser fetichizada; es una de las formas de lucha, y su elección debería estar determinada por una evaluación estratégica global de las circunstancias, no por su valor intrínseco ostensiblemente superior... (porque) por otra parte, un auténtico acto de voluntad popular también puede ocurrir bajo la forma de una revolución violenta...”

Pero no se trata solamente de poner en evidencia la falacia de unos supuestos “principios universales” como los llamados derechos humanos, o de demostrar que la tan socorrida



“democracia” hoy no es más que un disfraz para la instauración de nuevas modalidades de fascismo. También se trata de desenmascarar la ideología del progreso. Esa cantinela del “desarrollo” como dirección única en el itinerario de la humanidad.

El mito del progreso.

Comprender la historia como una continuidad evolutiva, perfectible, que va de lo inferior a lo superior, ha sido una mítica convicción que siempre ha acompañado a la civilización occidental, tercamente propensa a la búsqueda de paraísos perdidos, como fue fijado desde los primitivos planteamientos



judeo-cristianos. Los filósofos del cristianismo asumieron la idea del progreso como resultado de un plan divino, de una escatología, presente desde los orígenes mismos de la humanidad.

Esta visión futurista del progreso como “la más auténtica religión de la civilización occidental”, sería heredada por la Ilustración: Primero estuvo cargada de esperanzas utópicas y contribuyó a forjar el sueño de una edad de oro en el porvenir. Con el advenimiento del modo burgués de producción, se consideraría que el triunfo de la razón sobre los elementos haría posible una sociedad alejada del miedo y la miseria. En los términos del cartesianismo, nos haríamos dueños de los secretos que guarda la naturaleza hasta alcanzar el bienestar general y la comodidad y, desde la perspectiva kantiana, el progreso indefinido nos permitiría lograr “la paz perpetua”. Hoy, puesta en evidencia la falsedad del sueño, bajo la carga de las muchas frustraciones y catástrofes vividas y provocadas por la realización del desarrollo y el progreso, desde los

escombros de una imaginación defraudada, nos acorralan otras perspectivas; todas esas anti-utopías de ciencia ficción inauguradas con la novela *1984* de George Orwell y con *Un mundo feliz* de Aldous Huxley, nos anuncian la decadencia y la catástrofe que ya hemos comenzado a vivir.

Pero fue Rousseau quien desde 1750, en el *Discurso sobre las ciencias y las artes*, nos advirtió acerca del significado de un progreso que simultáneamente implicaba la destrucción del hombre y la naturaleza. Allí sentenciaba Rousseau: “Se han corrompido nuestras almas a medida que nuestras ciencias y nuestras artes han avanzado hacia la perfección...”. Es decir, ese anhelo de ser dueños y señores de la naturaleza, convirtiéndola en objeto del uso y del abuso por parte del hombre, ya anunciaba este horizonte de fatalidad y de barbarie ecológica que hoy soportamos.

Para los pensadores revolucionarios del siglo XVIII el motor del progreso serían las luces. Se trataba de iluminar las tinieblas medievales de la ignorancia y la estrechez de miras, esto conduciría al fomento del calor, del movimiento, de la industria; a la búsqueda de combustibles, es decir, al mejoramiento de las fuerzas productivas, a la revolución industrial, a la máquina de vapor y después a todo ese cúmulo de nuevas y nuevas invenciones científicas y tecnológicas que, en resumen, han llevado hasta el paroxismo el legado del fuego de Prometeo.

Además de ese ímpetu en la transformación de los medios y las fuerzas productivas, la teoría del progreso lleva implícita la idea de la “evolución del espíritu humano”, lo cual convoca todos esos procesos formativos y domesticadores que se resuelven en la promoción de la alfabetización y de la escuela, como principales mecanismos para “el triunfo de la razón y la civilización”. Las tecnologías del poder se centraron, entonces, en la regulación y la normalización, primero

de los cuerpos individuales, en una especie de anatomo-política, y luego, en el control poblacional y de la especie, llegando a lo que tan acertadamente llamó Michel Foucault, la bio-política, que no consiste ya exclusivamente en el despojo y el genocidio colonialista que, a nombre de los procesos culturizadores y civilizatorios se desplegaron por el mundo entero durante los siglos anteriores, sino en esa decantada lógica de aceptación de lo dado, en esa generalizada convicción de que no existe alternativa al desarrollo y al progreso, tal como lo difunden las escuelas.

No fue sólo Rousseau; otros pensadores nos previnieron con respecto a las ilusiones metafísicas de ese “progreso” basado en la cognitividad y el racionalismo; para Federico Nietzsche, occidente todo es decadente e incapaz de proponer un futuro mejor a esos rebaños humanos que solo viven un presente de prisa y bajo los lineamientos de la “auto-ridad”. No se evoluciona hacia algo mejor o superior como se cree, sino que se camina hacia la catástrofe.

Baudelaire afirma que el progreso es “una forma de suicidio permanentemente renovada” y dijo que “la teoría de una verdadera civilización no reside en el gas ni el vapor, ni en las mesas de tres patas, sino que reside en la disminución de los rastros del pecado original...”. Noción esta que sería más ampliamente explicada por Freud en *El malestar en la cultura*, en donde afirma que “nuestra llamada cultura lleva gran culpa por la miseria que sufrimos y podríamos ser mucho más felices si la abandonáramos para retornar a condiciones de vida primitivas...”. Más adelante señala que “esta cultura está ligada indisolublemente con una exaltación del sentimiento de culpabilidad” y que el precio pagado por el progreso reside en la pérdida de la felicidad por el aumento de ese sentimiento de culpa. Para Freud el sentimiento de culpabilidad engendrado por la civilización, no se percibe abierta y claramente, sino que

permanece inconsciente -oculto- y se expresa solamente como malestar, como descontento, como miedo, ansiedad y necesidad de castigo.

El marxismo, por su parte, en sus diversas vertientes, continuaría con la idea del progreso que se hará efectivo y real, sólo después de una segunda revolución que elimine la explotación del hombre por el hombre y modifique las relaciones sociales, sustentadas en la propiedad privada, en la opresión y en la alienación.

En todo caso se ha criticado duramente la dialéctica de la Ilustración y la modernidad, en especial por la Escuela de Frankfurt, por haber permitido, paradójicamente, la persistencia del mito y el retroceso hacia la barbarie, en el nombre del progreso. La Ilustración traía oculto, tras el velo de la razón, otras formas de engaño, de opresión y de dominio.

Walter Benjamin refrendaría esta crítica aseverando que la historia del progreso es a la vez la historia de la barbarie, “no existe documento de cultura -dice- que no sea a la vez documento de barbarie”. Benjamin, siguiendo a Marx, pone en evidencia las antinomias del progreso, haciendo ver cómo todos los pasos dados a favor de la supuesta emancipación de las fuerzas naturales y sociales, son, asimismo, elementos de una mayor dependencia, empobrecimiento y esclavitud para la mayoría de los seres humanos. Contra esta tendencia -no comprendida por el marxismo vulgar que insiste en promover la desgastada idea del “progreso”- Benjamin prendió las alarmas, confrontó el desarrollo técnico alejado del espíritu y la ciencia carente de conciencia, señalando esa “nueva religiosidad de nuestro tiempo”, sustentada en el poder de ciencia y técnica puestas al servicio de la opresión y de la guerra. Denunció la “dirección única” que significa esa imparable evolución que se dirige al desastre, porque, en resumen, la ciencia y la tecnología

han traicionado los intereses éticos y políticos de la humanidad.

En sus *Tesis sobre el concepto de historia* Benjamin demostraría cómo la idea del progreso es aliada del fascismo, porque todos los desastres y el enorme desfile de víctimas históricas que lo precedieron, fueron sus premisas; simplemente lo venían proyectando, hasta que se dieron las condiciones políticas para su epifanía. Este texto nos permite entender que el nazi-fascismo no surge como un error en el devenir histórico, o que se trató sólo de un acontecimiento singular, sino que es el resultado, la lógica consecuencia de la teoría del “progreso”, tan socorrida en Occidente. La cual, como lo hemos visto, se ha forjado sobre la explotación, la desigualdad, la exclusión y la marginalidad, ejercida sobre innumerables culturas y pueblos vencidos. Por todo ello Benjamin propone rescatar la dimensión política de la memoria; plantea construir una cultura del no olvido, no simplemente recordar, como cándida y elementalmente se recalca: “para que la historia no se repita”, sino para exigir justicia para los oprimidos, los humillados, los vencidos, para dar una oportunidad a los conocimientos y a los sentimientos subyugados.

Fantasmas de Marx

Hoy, cuando vivimos ya la época de las catástrofes anunciadas, de las guerras totales, de la instauración del terrorismo de Estado, del establecimiento de la excepcionalidad como regla, de la imposición del “pensamiento único” y la puesta en marcha del fascismo democrático, cuando es notoria la decadencia irrefrenable de Occidente en un mundo globalizado, y cuando las peores predicciones se han cumplido; el desengaño, el escepticismo y el hastío hacen mella sobre la teoría del “Progreso” y muchos recurren a la nostalgia y a los anhelos de retorno a un pasado supuestamente encantador, bucólico y elemental, cuando no al nihilismo, al pragmatismo cíni-

co o al escapismo ateorico y ramplón. No en vano Peter Sloterdijk, ante el desencanto y la desilusión reinantes y frente al estancamiento de la teoría, al ocaso de esa falsa conciencia impuesta al mundo por la fuerza de las armas y de las escuelas, en su libro *Crítica de la razón crítica* propone de nuevo la “búsqueda de la insolencia perdida”, la burla a la falsa seriedad de la historia, de la filosofía y de la vida, y contra los absurdos morales de una civilización que niega al hombre, nos plantea la necesidad de un existencialismo crítico y de una conciencia satírica que corte de plano con todas las nociones eurocéntricas.

Por ello también Jacques Derrida, en esta época que presume haber llegado al final de la historia y haber fabricado al último hombre, nos convoca a “aprender a vivir con los fantasmas” y al decirnos que hay duendes, espíritus, fantasmas y otras apariciones, como aquellos que acosaban al Hamlet shakesperiano, nos pide ver el tiempo como algo desarticulado, nos exige hablar con los *Espectros de Marx* y entender que la promesa emancipatoria aun es viable y la fatalidad de la venganza posible, sin necesidad de una “acumulación infinita de riquezas”, liberando a los hombres del poder de la economía, sin caer en esa desaforada expansión tecno-científica que tanto daño ha causado, abriendo nuevas posibilidades a la subjetividad; superando los intereses compensatorios de estas sociedades consumistas; impidiendo que la marginalidad y la exclusión persistan y confrontando la criminal tendencia hacia la homogeneización de los seres humanos que ha provocado la tradición exterminista del “progreso”. Es absurdo que nos sigamos viendo como atrasados o subdesarrollados y comprometidos en la tarea de endogenizar ciencias y tecnologías para “ser como ellos”, persiguiendo como “dirección única” una, perpetuamente aplazada, idea de progreso.

Derrida dice que aún es posible resistir ins-

pirándonos en los fantasmas de Marx. Debemos entender, superando la máquina de los dogmas y la doctrina del uniformismo, que las sociedades llamadas primitivas o salvajes no representan etapas “superadas” por el progreso de la civilización, que no existe un determinismo histórico que tengamos que cumplir inexorablemente y que las diversas culturas pueden -y deben- plantear soluciones distintas a problemas similares.

El Manifiesto de 1848 comenzaba diciendo: “Un fantasma recorre Europa: el fantasma del comunismo...”. Ahora, 160 años después, podemos afirmar que los fantasmas o espectros de Marx siguen rondando, más allá

del ostensible fracaso del llamado “socialismo real” que pretendiera la gregarización estalinista, y que es posible confrontar todos esos viejos modelos “democráticos” y desarrollistas del capitalismo decadente, con el vigor del pensamiento y del espíritu de Marx y del marxismo, de su proyecto emancipatorio y su promesa histórica de un nuevo concepto del hombre y de la sociedad.

Los fantasmas del Marx auténtico nos permitirán conjurar la biopolítica, el fascismo democrático ya vigente y ese eterno mito del progreso, que Occidente viene sustentado desde que entrara en escena el legendario Prometeo.





Jorge Elías Triana

El mal olor de la utopía: mito, dominio y trabajo

Pedro García Olivo*

Cada vez que alguien me habla de Utopía descubro un vientre hinchado, unas manos decorativas, unos ojillos de zorro tras la carnicería, un corazón de síntesis y un cerebro lleno de huevos de gallinas muertas.

Variaciones en torno al duodécimo canto de “La Odisea” (Narración del paso ante las sirenas)



1)

Cuando, en *Dialéctica del Iluminismo*, Adorno y Horkheimer abordaron el nexo entre mito, dominio y trabajo, utilizaron como metáfora un canto de la Odisea. El héroe debía sortear una dificultad mayúscula: el canto de las sirenas y la inusitada tentación que arroja. Para los profesores de Frankfurt, hay una “promesa de felicidad” detrás de esa supuesta amenaza, por lo que podría estar designando el mito transformador, la utopía superadora, la esperanza de la liberación.

Pero la Civilización se defiende por todos los medios de tal invitación desestabilizadora: “Quien quiere perdurar y subsistir no debe prestar oídos al llamado de lo irrevocable”, viene a decir a los trabajadores y consigue, en efecto, reafirmarlos como seres prácticos, que miran adelante y se despreocupan de lo que está a sus costados. Los marinos que obedecen a Ulises son por ello incapaces de percibir la belleza del canto de las sirenas,

la promesa redentora que tal vez encierra, y sólo encuentran ahí una ocasión de peligro; en realidad, no oyen nada. Ulises, en cambio, señor terrateniente que hace trabajar a los demás para sí, puede oír el canto; y, para protegerse, pide que lo dejen atado al mástil. Exige que lo amarren fuertemente, para superar la tentación. Para Adorno y Horkheimer, Ulises anticipa la actitud de los posteriores burgueses, que se negarán con mayor tenacidad la felicidad aún cuando -por su propio poderío- la tengan al alcance de la mano. El burgués, lo mismo que Ulises, teme su propia emancipación. Encadenado, no menos que sus subordinados, a la Obediencia y al Trabajo, se muestra tan hostil a la propia muerte como a la propia felicidad.

Ulises finalmente descubre que poco tiene que temer, disfruta estéticamente el canto y hace señas con la cabeza para que sus servidores lo desaten. Pero es tarde; los trabajadores, incapaces de oír la melodía, ineptos para el

* Analista y pensador antipedagógico de Aldea Sesga-España

reconocimiento de la belleza, inmunes a la seducción utópica o liberadora, nada saben y nada hacen.

Los autores de *Dialéctica del Iluminismo* aprovechan la peripecia para ilustrar que el goce artístico (posición de Ulises) y el trabajo manual (lugar de los marineros) se separan desde la salida de la Prehistoria. Y late en sus páginas, junto a la denuncia firme de una sociedad organizada sobre la exigencia de obedecer y de trabajar (un trabajo “que se cumple bajo constricción, sin esperanza, con los sentidos violentamente obstruidos”, nos dicen), una cierta receptividad ante el horizonte utópico legado por la Modernidad, casi una fe en el filo transformador del mito revolucionario, en la “promesa de felicidad” portada por el discurso de la emancipación, simbolizado por el canto de las sirenas. Lo triste sería que a los oprimidos se les ha hurtado la capacidad de asimilarlo y que los opresores, casi tan víctimas como ellos del engranaje capitalista, aunque aptos para redescubrir la utopía, rehúyen su propia excarcelación.

2)

Cuando Kafka reinterpreta el pasaje homérico, disloca la lógica tan simple, y aún así hermosa, de la exégesis precedente. Nadie puede esquivar sin más el peligro de las sirenas, nadie puede sustraerse fácilmente a la tentación, todo está perdido si se pasa ante ellas con meras precauciones físicas y sin una estrategia simbólica. Y Ulises lo sabe... No habiendo posibilidad inmediata de salvación, cabía no obstante tentar procedimientos mediatos; cabía fingir, representar, manifestar y apelar, procurar seducir... Soñando a partir de la recreación de Kafka, vislumbramos a un Ulises que pone en marcha su teatro del encadenamiento consciente de la inutilidad inmediata del mismo, pero con la esperanza de enternecer de algún modo a las sirenas, de “engañarlas” en cierta medida o en cierto sentido, de hacerse estimar por ellas. Miente a sabiendas, actúa, escenifica; pero, en un



momento dado, deslumbrado por la belleza del canto que de todas formas percibe, desea arrojarle voluptuosamente al abismo de la tentación. Como sus servidores no oyeron nada, pensando sólo en salvar a su señor para también salvarse, desestimaron desatarlo. Desde la perversidad crítica de Kafka cabe dar otra vuelta de tuerca: en realidad, las sirenas, conscientes de todo, sabedoras de todo, decidieron no cantar. Ulises sólo se engañó a sí mismo, fue víctima de una Ilusión alentada por su estrategia. Las sirenas no cantaron, por lo que los marineros no pudieron oírlos; y Odiseo oyó en realidad algo así como su propio deseo de oír.

En palabras de Kafka, en *El silencio de las sirenas*:

“Para guardarse del canto de las sirenas, Ulises tapó sus oídos con cera y se hizo encadenar al mástil de la nave. Aunque todo el mundo sabía que este recurso era ineficaz (...). El canto de las sirenas lo traspasaba todo, la pasión de los seducidos habría hecho saltar prisiones más fuertes que mástiles y cadenas (...).

Pero las sirenas poseen un arma mucho más temible que el canto: su silencio (...). Es probable que alguien se hubiera salvado alguna vez de sus cantos, aunque nunca de su silencio.

En efecto, las terribles seductoras no cantaron cuando pasó Ulises; tal vez porque creyeron que a aquel enemigo sólo podía herirlo el

silencio. Ulises, para expresarlo de alguna manera, no oyó el silencio. Estaba convencido de que ellas cantaban.”

Desde esta reinención, nos desprendemos del poso “elitista” que enturbia el análisis de Adorno y Horkheimer: los trabajadores no son tan ineptos, tan negados, tan sordos y tan miopes. No había nada que escuchar... La utopía, el mito revolucionario, la promesa de felicidad, habitan sólo en lo ilusorio, en lo imaginario. Aún más: en la imaginación y en la ilusión de los Señores. La lucidez de los siervos mantiene lejos de sí tales supercherías.

3)

De acuerdo con los planteamientos que desarrollé en “Desesperar”, me he permitido glosar de otro modo la escena. Como sugiere Kafka, estimo que las sirenas no cantaron. De haber cantado, suscribo la indicación de Adorno y Horkheimer: Ulises, como cualquier señor, como todo burgués, habría hecho en principio lo posible por no oírlas. Pero estoy convencido de que no cantaron... Avanzaré, además, que las sirenas no cantaron porque no existían.

Sin embargo, creo de corazón que Ulises no es tan ingenuo ni presa tan fácil de la ilusión. El héroe, el señor, el poderoso, actuó de hecho, representó, fingió, teatralizó para engañar no a las sirenas, sino a sus servidores. Para embaucar a los marineros, Ulises simuló creer en la “promesa de felicidad” y al mismo tiempo temerla. Para dominar y explotar mejor a los trabajadores, los burgueses levantan el guiñol de la Utopía, de la esperanza revolucionaria. “La Utopía ha perdido su inocencia”, escribió Sloterdijk. Y muchos otros han denunciado que el discurso de la emancipación está sirviendo hoy sólo para lavar la conciencia de intelectuales y gentes de la clase media enquistados en el aparato del Estado o asociados a intereses de empresa. Uno “cree” en la Utopía y luego exprime a sus trabajadores en una fábrica “progre”, o gobierna a un hatajillo de

alumnos en antros escolares “libertarios”, o fortalece al Estado en su calidad de “funcionario” (en ocasiones, “anarco-funcionario”), o miente para un periódico, o produce a sabiendas basura televisiva, o se prostituye intelectualmente para vender sus libros, o... Pero cree en la Utopía, mantiene la esperanza emancipatoria...

Yo apunto aún algo más: como, de hecho, los trabajadores temen la perspectiva revolucionaria (sienten horror, por ejemplo, ante el proyecto de una cancelación de la propiedad privada); como, en verdad, detestan, en su inmensa mayoría, los sueños igualitarios; sus opresores disfrutan aterrizándolos con el monstruo de la Revolución posible, con el fantasma de la liberación social, con el engendro del comunismo o la acracia. El canto de las sirenas es un invento de los poderosos y de los explotadores para aherrojar aún más, si cabe, a sus subordinados. Ante el peligro del canto, Ulises y los marineros son un solo hombre: si la hay, la salvación será colectiva. Unidos ante la adversidad común, el Señor y sus servidores hacen frente a la tentación. El Señor, por su cultura, es más vulnerable a la seducción de las sirenas, que realmente están ahí, se nos dice, y cantan, y alimentan un presagio de felicidad.

Ulises afianza primero la idea de que hay sirenas, hay cantos de las sirenas, visos de dicha, utopías realizables, logros revolucionarios que no se nos escurrirán entre los dedos. Por eso, ante todos, toma sus precauciones, manifiesta su inquietud. En segundo lugar, certifica que tales utopías, tales proyecciones míticas, constituyen una calamidad, una desgracia inusitada, no menos para los Señores que para los siervos. ¿Quién querrá ser desposeído de sus bienes particulares? ¿Quién querrá borrarse en el magma de la colectividad? ¿Quién querrá renunciar a la posibilidad de convertirse algún día en Héroe, en Señor, posibilidad de hacerse obedecer y de no trabajar por contar con sobrados esclavos? En tercer lugar, en un

ejercicio didáctico insuperable, muestra que no cabe descartar la eventualidad de que un hombre sucumba al encanto de las sirenas: él mismo así sucumbe, en su escenificación, cuando mueve la cabeza para pedir que lo desencadenen. Pero concluye de inmediato que esa “flaqueza” no lleva a ninguna parte: nadie acudirá a socorrerlo. El círculo está cerrado...

Un amigo jubilado, durante toda su vida activa cuerpo de trabajo desmesurado y carne de salario exiguo, me dio la clave para leer así la payasada de Ulises: “Al fin y al cabo, la Utopía siempre ha sido cosa de ricos”.

4)

Hablando desde un realismo atroz, desde un prisma desmitificador, no hay “promesa de felicidad” en el canto de las sirenas porque las sirenas no cantan. Y no hay “canto de las sirenas” porque éstas no existen. Arrumbado el mito, todo mito, denunciada la Utopía como ungüento venenoso con que los ricos y los poderosos curan las heridas de sus víctimas de obediencia y sus víctimas de trabajo, sigue abierto no obstante el campo de la lucha.

Entendida la “desesperación” como “ausencia de toda engañifa”, ya se revista de mito transformador, ideal humanitario, anhelo emancipatorio, “canto de sirenas”, etc. cabe otear el horizonte de un conflicto recrudescido en el que los sublevados, desengañados y sin-esperanza, no necesitarán ya aferrarse a un Sistema Ideológico, a una Doctrina, a una Idea luminosa, a un Telos garante de júbilo futuro, a un Paraíso discernible que aguarda a la vuelta de no pocos siglos... Será la hora del nihilismo, desde luego; pero de un nihilismo insurrecto, beligerante: hora de nihilistas descreídos que, cuando su patrón les diga que hay sirenas a punto de cantar, no sólo atarán de pies y manos a ese Señor farsante y teatrero, como se hizo con Ulises, sino que lo arrojarán por la borda, como una auténtica “promesa de felicidad” para los tiburones.

Cada vez que alguien me habla de Utopía descubro un vientre hinchado, unas manos decorativas, unos ojillos de zorro tras la carnicería, un corazón de síntesis y un cerebro lleno de huevos de gallinas muertas.

www.pedrogarciaolivoliteratura.com



La Odisea

Homero

Canto XII Las Sirenas, Escila y Caribdis. La isla del sol...

Cuando la nave abandonó la corriente del río Océano y arribó al oleaje del ponto de vastos caminos y a la isla de Eea, donde se encuentran la mansión y los lugares de danza de Eos y donde sale Helios, la arrastramos por la arena, una vez llegados. Desembarcamos sobre la ribera del mar, y dormidos esperamos a la divina Eos.

Y cuando se mostró Eos, la que nace de la mañana, la de dedos de rosa, envié a unos compañeros al palacio de Circe para que se trajeran el cadáver del difunto Elpenor. Cortamos enseguida unos leños y lo enterramos apenados, derramando abundante llanto, en el lugar donde la costa sobresalía más. Cuando habían ardido el cadáver y las armas del difunto, erigimos un túmulo y, levantando un mojón, clavamos en lo más alto de la tumba su manejable remo. Y luego nos pusimos a discutir los detalles del regreso.

Pero no dejó Circe de percatarse que habíamos llegado de Hades y se presentó enseguida para proveernos. Y con ella sus siervas llevaban pan y carne en abundancia y rojo vino. Y colocándose entre nosotros dijo la divina entre las diosas: “Desdichados vosotros que habéis descendido vivos a la morada de Hades; seréis dos veces mortales, mientras que los demás hombres mueren sólo una vez. Pero, vamos, comed esta comida y bebed este vino durante todo el día de hoy y al despuntar la aurora os pondréis a navegar; que yo os mostraré el camino y os aclararé las incidencias para que



no tengáis que lamentaros de sufrir desgracias por trampa dolorosa del mar o sobre tierra firme”.

Así dijo, y nuestro valeroso ánimo se dejó persuadir. Así que pasamos todo el día, hasta la puesta del sol, comiendo carne en abundancia y delicioso vino. Y cuando se puso el sol y cayó la oscuridad, mis compañeros se echaron a dormir junto a las amarras de la nave. Pero Circe me tomó de la mano y me hizo sentar lejos de mis compañeros y, echándose a mi lado, me preguntó detalladamente. Yo le conté todo como correspondía y entonces me dijo la soberana Circe:

“Así es que se ha cumplido todo de esta forma. Escucha ahora tú lo que voy a decirte y lo recordará después el dios mismo.

“Primero llegarás a las Sirenas, las que hechizan a todos los hombres que se acercan a ellas. Quien acerca su nave sin saberlo y escucha la voz de las Sirenas ya nunca se verá rodeado de su esposa y tiernos hijos, llenos de alegría porque ha vuelto a casa; antes bien, lo hechizan éstas con su sonoro canto sentadas en un prado donde las rodea un gran montón de huesos humanos putrefactos, cubiertos de piel seca. Haz pasar de largo a la nave y, derriendiendo cera agradable como la miel, unta los oídos de tus compañeros para que ninguno de ellos las escuche. En cambio, tú, si quieres oírlas, haz que te amarren de pies y manos, firme junto al mástil -que sujeten a éste las amarras-, para que escuches complacido, la voz de las dos Sirenas; y si suplicas a tus compañeros o los ordenas que te desaten, que ellos te sujeten todavía con más cuerdas.

“Cuando tus compañeros las hayan pasado de largo, ya no te diré cuál de dos caminos será el tuyo; decídelo tú mismo en el ánimo. Pero te voy a decir los dos: a un lado hay unas rocas altísimas, contra las que se estrella el oleaje de la oscura Anfitrite. Los dioses felices las llaman Rocas Errantes. No se les acerca ningún ave, ni siquiera las temblorosas palomas que llevan ambrosía al padre Zeus; que, incluso de éstas, siempre arrebata alguna la lisa piedra, aunque el Padre (Zeus) envía otra para que el número sea completo. Nunca las ha conseguido evitar nave alguna de hombres que haya llegado allí, sino que el oleaje del mar, junto con huracanes de funesto fuego, arrastran maderos de naves y cuerpos de hombres. Sólo consiguió pasar de largo por allí una nave surcadora del ponto, la célebre Argo, cuando navegaba desde el país de Eetes. Incluso entonces la habría arrojado el oleaje contra las gigantescas piedras, pero la hizo pasar de largo Hera, pues Jasón le era querido.

“En cuanto a los dos escollos, uno llega al vasto cielo con su aguda cresta y le rodea oscura nube.

Ésta nunca le abandona, y jamás, ni en invierno ni en verano, rodea su cresta un cielo despejado. No podría escalarlo mortal alguno, ni ponerse sobre él, aunque tuviera veinte manos y veinte pies, pues es piedra lisa, igual que la pulimentada. En medio del escollo hay una oscura gruta vuelta hacia Poniente, que llega hasta el Erebo, por donde vosotros podéis hacer pasar la cóncava nave, ilustre Odiseo.

Ni un hombre vigoroso, disparando su flecha desde la cóncava nave, podría alcanzar la hueca gruta. Allí habita Escila, que aúlla que da miedo: su voz es en verdad tan aguda como la de un cachorro recién nacido, y es un monstruo maligno. Nadie se alegraría de verla, ni un dios que le diera cara. Doce son sus pies, todos deformes, y seis sus largos cuellos; en cada uno hay una espantosa cabeza y en ella tres filas de dientes apiñados y espesos, llenos de negra muerte. De la mitad para abajo está escondida en la hueca gruta, pero tiene sus cabezas sobresaliendo fuera del terrible abismo, y allí pesca -explorándolo todo alrededor del escollo-, por si consigue apresar delfines o perros marinos, o incluso algún monstruo mayor de los que cría a miles la gemidora Anfitrite. Nunca se precian los marineros de haberlo pasado de largo incólumes con la nave, pues arrebata con cada cabeza a un hombre de la nave de oscura proa y se lo lleva.

“También verás, Odiseo, otro escollo más llano -cerca uno de otro-. Harías bien en pasar por él como una flecha. En éste hay un gran cabrahigo cubierto de follaje y debajo de él la divina Caribdis sorbe ruidosamente la negra agua. Tres veces durante el día la suelta y otras tres vuelve a sorberla que da miedo. ¡Ojala no te encuentres allí cuando la está sorbiendo, pues no te libraría de la muerte ni el que sacude la tierra! Conque acércate, más bien, con rapidez al escollo de Escila y haz pasar de largo la nave, porque mejor es echar en falta a seis compañeros que no a todos juntos”.

Así dijo, y yo le contesté y dije:

“Diosa, vamos, dime con verdad si podré escapar de la funesta Caribdis y rechazar también a Escila cuando trate de dañar a mis compañeros.”

Así dije, y ella al punto me contestó, la divina entre las diosas:

“Desdichado, en verdad te placen las obras de la guerra y el esfuerzo. ¿Es que no quieres ceder ni siquiera a los dioses inmortales? Porque ella no es mortal, sino un azote inmortal, terrible, doloroso, salvaje e invencible. Y no hay defensa alguna, lo mejor es huir de ella, porque si te entretienes junto a la piedra y vistes tus armas contra ella, mucho me temo que se lance por segunda vez y te arrebate tantos compañeros como cabezas tiene. Conque conduce tu nave con fuerza e invoca a gritos a Cratais, madre de Escila, que la parió para daño de los mortales. Ésta la impedirá que se lance de nuevo.

“Luego llegarás a la isla de Trinaquí, donde pastan las muchas vacas y pingües rebaños de ovejas de Helios: siete rebaños de vacas y otros tantos hermosos apriscos de ovejas con cincuenta animales cada uno. No les nacen crías, pero tampoco mueren nunca. Sus pastoras son diosas, ninfas de lindas trenzas, Faetusa y Lampetía, a las que parió para Helios Hiperiónida la diosa Neera. Nada más de parirlas y criarlas su soberana madre, las llevó a la isla de Trinaquí para que vivieran lejos y pastorearan los apriscos de su padre y las vacas de rotátiles patas.

“Si dejas incólumes estos rebaños y te ocupas del regreso, aun con mucho sufrir podréis llegar a Itaca, pero si les haces daño, predigo la perdición para la nave y para tus compañeros. Y tú, aunque evites la muerte, llegarás tarde y mal, después de perder a todos tus compañeros.”

Así dijo y, al pronto, llegó Eos, la de trono de oro.

Ella regresó a través de la isla, la divina entre las diosas, y yo partí hacia la nave y apremié a mis compañeros para que embarcaran y soltaran amarras. Así que embarcaron con presteza y se sentaron sobre los bancos y, sentados en fila, batían el canoso mar con los remos. Y Circe de lindas trenzas, la terrible diosa dotada de voz, envió por detrás de nuestra nave de azuloscuro proa, muy cerca, un viento favorable, buen compañero, que hinchaba las velas. Después de disponer todos los aparejos, nos sentamos en la nave y la conducían el viento y el piloto.

Entonces dije a mis compañeros con corazón acongojado:

“Amigos, es preciso que todos -y no sólo uno o dos conozcáis las predicciones que me ha hecho Circe, la divina entre las diosas. Así que os las voy a decir para que, después de conocerlas, perezquemos o consigamos escapar evitando la muerte y el destino.

“Antes que nada me ordenó que evitáramos a las divinas Sirenas y su florido prado. Ordenó que sólo yo escuchara su voz; mas atadme con dolorosas ligaduras para que permanezca firme allí, junto al mástil; que sujeten a éste las amarras, y si os suplico o doy órdenes de que me desatéis, apretadme todavía con más cuerdas”.

Así es como yo explicaba cada detalle a mis compañeros.

Entretanto la bien fabricada nave llegó velozmente a la isla de las dos Sirenas -pues la impulsaba próspero viento-. Pero enseguida cesó éste y se hizo una bonanza apacible, pues un dios había calmado el oleaje.

Levantáronse mis compañeros para plegar las velas y las pusieron sobre la cóncava nave y, sentándose

al remo, blanqueaban el agua con los pulimentados remos.

Entonces yo partí en trocitos, con el agudo bronce, un gran pan de cera y lo apreté con mis pesadas manos. Enseguida se calentó la cera -pues la oprimían mi gran fuerza y el brillo del soberano Helios Hiperiónida- y la unté por orden en los oídos de todos mis compañeros. Éstos, a su vez, me ataron igual de manos que de pies, firme junto al mástil -sujetaron a éste las amarras- y, sentándose, batían el canoso mar con los remos.

Conque, cuando la nave estaba a una distancia en que se oye a un hombre al gritar en nuestra veloz marcha-, no se les ocultó a las Sirenas que se acercaba y entonaron su sonoro canto:

“Vamos, famoso Odiseo, gran honra de los aqueos, ven aquí y haz detener tu nave para que puedas oír nuestra voz. Que nadie ha pasado de largo con su negra nave sin escuchar la dulce voz de nuestras bocas, sino que ha regresado después de gozar con ella y saber más cosas. Pues sabemos todo cuanto los argivos y troyanos trajinaron en la vasta Troya por voluntad de los dioses. Sabemos cuanto sucede sobre la tierra fecunda”.

Así decían lanzando su hermosa voz. Entonces mi corazón deseó escucharlas y ordené a mis compañeros que me soltaran haciéndoles señas con mis cejas, pero ellos se echaron hacia adelante y remaban, y luego se levantaron Perimedes y Euríloco y me ataron con más cuerdas, apretándome todavía más.

Cuando por fin las habían pasado de largo y ya no se oía más la voz de las Sirenas ni su canto, se

quitaron la cera mis fieles compañeros, la que yo había untado en sus oídos, y a mí me soltaron de las amarras.

Conque, cuando ya abandonábamos su isla, al pronto comencé a ver vapor y gran oleaje y a oír un estruendo. Como a mis compañeros les entrara el terror, volaron los remos de sus manos y éstos cayeron todos estrepitosamente en la corriente. Así que la nave se detuvo allí mismo, puesto que ya no movían los largos remos con sus manos.

Entonces iba yo por la nave apremiando a mis compañeros con suaves palabras, poniéndome al lado de cada uno:

“Amigos, ya no somos inexpertos en desgracias. Este mal que nos acecha no es peor que cuando el Cíclope nos encerró con poderosa fuerza en su cóncava cueva. Pero por mis artes, mi decisión y mi inteligencia logramos escapar de allí -y creo que os acordaréis de ello. Así que también ahora, vamos, obedezcamos todos según yo os indique. Vosotros sentaos en los bancos y batid con los remos la profunda orilla del mar, por si Zeus nos concede huir y evitar esta perdición; y a ti, piloto, esto es lo que te ordeno -ponlo en lo interior, ya que gobiernas el timón de la cóncava nave-: mantén a la nave alejada de ese vapor y oleaje y pégate con cuidado a la roca no sea que se te lance sin darte cuenta hacia el otro lado y nos pongas en medio del peligro”.

Así dije y enseguida obedecieron mis palabras. Todavía no les hablé de Escila, desgracia imposible de combatir, no fuera que por temor dejaran de remar y se me escondieran todos dentro...

Dialéctica de la Ilustración

Max Horkheimer y Theodor W. Adorno

Excursus I Odiseo, o mito e ilustración (Fragmento)

... Odiseo debe sustraerse a las relaciones jurídicas que lo circundan y amenazan y que en cierto modo están inscritas en toda figura mítica. Él satisface la norma jurídica del tal forma que ésta pierde poder sobre él en el momento mismo en que él se lo reconoce. Es imposible oír a las Sirenas y no caer en su poder: no pueden ser desafiadas impunemente. Desafío y ceguera son la misma cosa, y quien los desafía se hace con ello víctima del mito al que se expone. Ahora bien, la astucia es el desafío hecho racional. Odiseo no intenta seguir otro camino que el que pasa delante de la isla de las Sirenas. Tampoco trata de hacer alarde de la superioridad de su saber y de prestar atención libremente a sus tentadoras, pensando que le basta su libertad como escudo. Más bien se hace pequeño del todo, la nave sigue su curso prefijado, fatal, y él acepta que, por más que se haya distanciado conscientemente de la naturaleza en cuanto oyente, sigue estando sometido a ella. Él observa el pacto de su servidumbre e incluso se agita en el mástil de la nave para echarse en los brazos de las agentes de perdición. Pero ha descubierto en el contrato una laguna a través de la cual, al tiempo que cumple lo prescrito, escapa de él. En el contrato primitivo no está previsto si el que pasa delante debe escuchar el canto atado o no atado. La acción de atar pertenece a un estadio en el que ya no se mata inmediatamente al prisionero. Odiseo reconoce la superioridad arcaica del canto en la medida en que, ilustrado técnicamente, se deja atar. Él se inclina ante el canto del placer y frustra a éste como a la muerte. El oyente atado tiende hacia las Sirenas como ningún otro. Sólo



que ha dispuesto las cosas de tal forma que, aun caído, no caiga en su poder. Con toda la violencia de su deseo, que refleja la de las criaturas semidivinas mismas, no puede ir donde ellas, porque los compañeros que reman están sordos -con los oídos taponados de cera- no sólo a la voz de las Sirenas sino también al grito desesperado de su comandante. Las Sirenas tienen lo que les corresponde, pero está ya neutralizado y reducido en la prehistoria burguesa a la nostalgia de quien pasa delante sin detenerse. El poema épico no dice qué les ocurre a las Sirenas una vez que la nave ha desaparecido. Pero en la tragedia debería haber sido sin duda su

última hora, como lo fue para la Esfinge cuando Edipo resolvió el enigma cumpliendo su orden y con ello derribándola. Pues el derecho de las figuras míticas, en cuanto derecho del más fuerte, vive sólo de la irrealizabilidad de sus preceptos. Si éstos se cumplen, entonces los mitos se desvanecen hasta la más lejana posteridad. A partir del encuentro felizmente fallido de Odiseo con las Sirenas, todos los cantos han quedado heridos, y toda la música occidental padece el absurdo del canto en la civilización, que sin embargo es al mismo tiempo la fuerza que mueve toda la música artística.

Con la disolución del contrato, mediante su cumplimiento literal, cambia la posición histórica del lenguaje: comienza a convertirse en designación. El destino mítico, el *fatum*, era una misma cosa con la palabra dicha. El ámbito de las concepciones al que pertenecen los oráculos fatales invariablemente cumplidos por las figuras míticas no conoce aun la distinción entre palabra y objeto. La palabra debe tener un poder inmediato sobre la cosa; expresión e intención confluyen. Pero la astucia consiste en aprovechar la distinción en su beneficio. Se aferra a la palabra a fin de transformar la cosa. De este modo surge la conciencia de la intención: en sus angustias, Odiseo cae en la cuenta del dualismo al advertir que la misma palabra puede significar cosas diversas. Dado que el nombre de Udeis puede cubrir tanto al héroe como a “nadie”, dicho nombre es capaz de quebrar el encantamiento del nombre. Las palabras inmutables permanecen como fórmulas del inflexible contexto natural. Ya en la magia la rigidez de las palabras debía enfrentarse a la rigidez del destino, que al mismo tiempo se reflejaba en ella. Ahí estaba ya implícita la oposición entre la palabra y aquello a lo que se asimilaba. En la fase homérica esta oposición se convierte en determinante. Odiseo descubre en las palabras lo que en la sociedad burguesa desarrollada se llamará formalismo: su permanente validez se

paga al precio de distanciarse del contenido que las llena en cada caso, de modo que, en tal distancia, pueden referirse a todos los contenidos posibles, a nadie lo mismo que al propio Odiseo.

Del formalismo de los nombres y de los preceptos míticos, que, indiferentes como la naturaleza, quieren mandar sobre los hombres y sobre la historia, surge el nominalismo, prototipo del pensamiento burgués. La astucia de la autoconservación vive de ese proceso que se da entre palabra y cosa. Las dos actitudes contrapuestas de Odiseo en su encuentro con Polifemo: su obediencia al nombre y su liberación frente a él, son, a pesar de todo, siempre lo mismo. Odiseo se afirma a sí mismo en cuanto se niega sí mismo como “nadie”; salva su vida en cuanto se hace desaparecer. Semejante adaptación a la muerte a través de la palabra contiene el esquema de la matemática moderna...



El silencio de las sirenas

Franz Kafka

Existen métodos insuficientes, casi pueriles, que también pueden servir para la salvación. He aquí la prueba:

Para protegerse del canto de las sirenas, Ulises tapó sus oídos con cera y se hizo encadenar al mástil de la nave. Aunque todo el mundo sabía que este recurso era ineficaz, muchos navegantes podían haber hecho lo mismo, excepto aquellos que eran atraídos por las sirenas ya desde lejos. El canto de las sirenas lo traspasaba todo, la pasión de los seducidos habría hecho saltar prisiones más fuertes que mástiles y cadenas. Ulises no pensó en eso, si bien quizá alguna vez, algo había llegado a sus oídos. Se confió por completo en aquel puñado de cera y en el manojito de cadenas. Contento con sus pequeñas estratagemas, navegó en pos de las sirenas con alegría inocente.



Sin embargo, las sirenas poseen un arma mucho más terrible que el canto: su silencio. No sucedió en realidad, pero es probable que alguien se hubiera salvado alguna vez de sus cantos, aunque nunca de su silencio. Ningún sentimiento terreno puede equipararse a la vanidad de haberlas vencido mediante las propias fuerzas.

En efecto, las terribles seductoras no cantaron cuando pasó Ulises; tal vez porque creyeron que a aquel enemigo sólo podía herirlo el silencio, tal vez porque el espectáculo de felicidad en el rostro de Ulises, quien sólo pensaba en ceras y cadenas,

les hizo olvidar toda canción.

Ulises (para expresarlo de alguna manera) no oyó el silencio. Estaba convencido de que ellas cantaban y que sólo él estaba a salvo. Fugazmente, vio primero las curvas de sus cuellos, la respiración profunda, los ojos llenos de lágrimas, los labios entreabiertos. Creía que todo era parte de la melodía que fluía sorda en torno de él. El espectáculo comenzó a desvanecerse pronto; las sirenas se esfumaron de su horizonte personal, y precisamente cuando se hallaba más próximo, ya no supo más acerca de ellas.

Y ellas, más hermosas que nunca, se estiraban, se con-toneaban. Desplegaban sus húmedas cabelleras al viento, abrían sus garras acariciando la roca. Ya no pretendían seducir, tan sólo querían atrapar por un momento más el fulgor de los grandes ojos de Ulises.

Si las sirenas hubieran tenido conciencia, habrían desaparecido aquel día. Pero ellas permanecieron y Ulises escapó.

La tradición añade un comentario a la historia. Se dice que Ulises era tan astuto, tan ladino, que incluso los dioses del destino eran incapaces de penetrar en su fuero interno. Por más que esto sea inconcebible para la mente humana, tal vez Ulises supo del silencio de las sirenas y tan sólo representó tamaña farsa para ellas y para los dioses, en cierta manera a modo de escudo.

Lamento por las brujas

En presencia del orbe que me escucha,
provoco, desafío, cito, emplazo
a su reverendísima Feijona
con toda la caterva de sectarios,
pretéritos, presentes y futuros.
Que con lengua procaz y sin recato,
la existencia real y verdadera
de brujas niegan, nieguen y negaron.
Existen, yo lo digo; si no basta
mi dicho, pronto estoy para probarlo,
con razones, con armas, como quieran,
en calles, plazas, cátedras y campos.

Don Francisco Sánchez Barbero

Diálogos satíricos, 1816.