



Universidad del Tolima
Año 2013
Volumen 12 N° 24
ISSN 1657-9992

Aquelarre

REVISTA DEL CENTRO CULTURAL UNIVERSITARIO

Aquelarre

Nº 24

Agosto de 2013

Revista de filosofía, política, arte y cultura



Centro Cultural de la Universidad del Tolima

Aquelarre

Revista del Centro Cultural de la Universidad del Tolima.

Rector Dr. José Herman Muñoz Nungo
Director Julio César Carrión Castro
Editor Jorge Octavio Gantiva Silva

Consejo Editorial

Boris Edgardo Moreno
Carlos Arturo Gamboa Bobadilla
César Augusto Fonseca Áquez
Gabriel Restrepo Forero
Johan Sebastián Gutiérrez Mosquera
Libardo Vargas Celemin
Manuel León Cuartas
María Angélica Mora Buitrago
María Victoria Valencia Robles

Diseño y Diagramación

Leonidas Rodríguez Fierro

Impresión

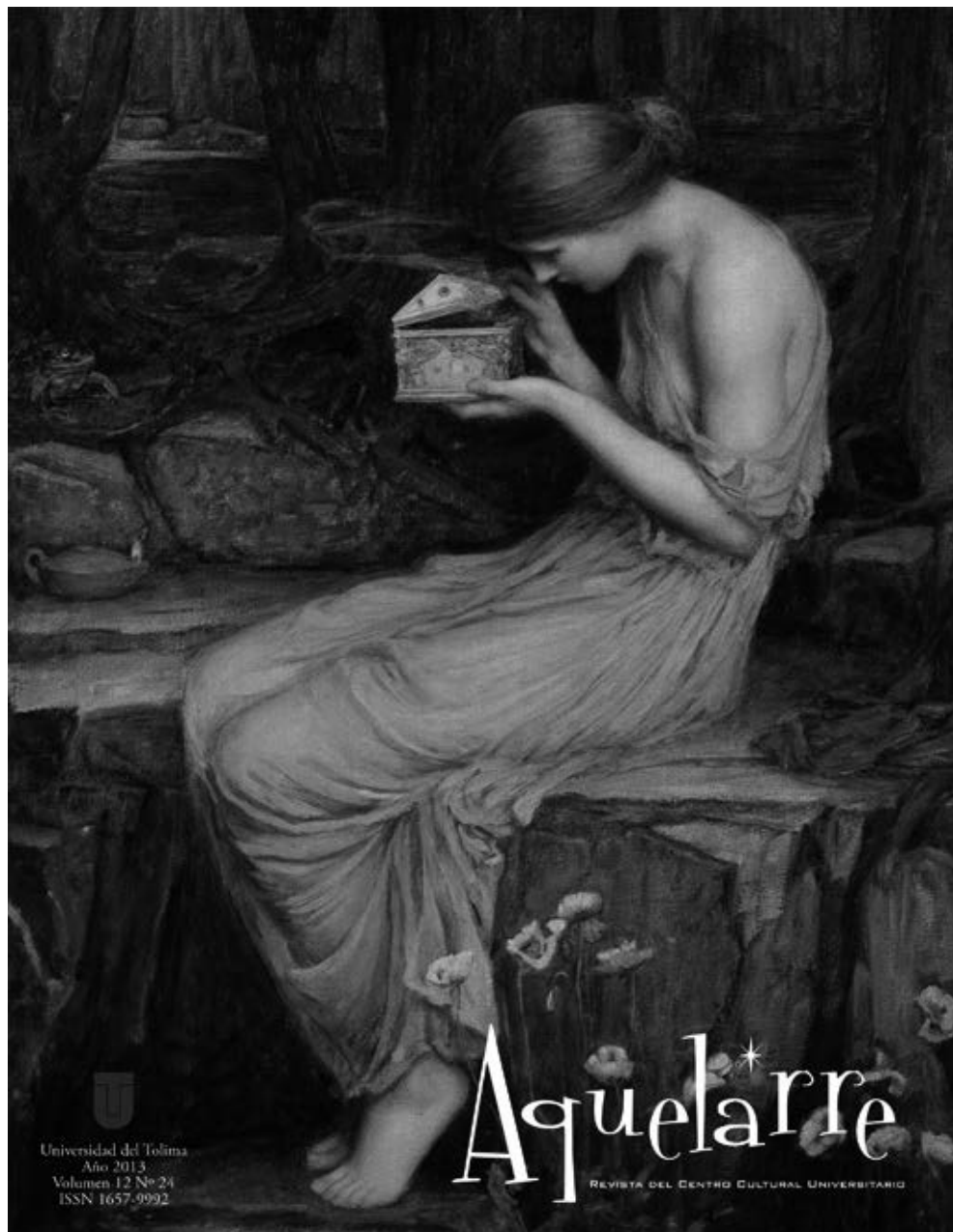
León Gráficas Ltda.
Tiraje 2.000 ejemplares

Dirección postal: Centro Cultural Universidad del Tolima Barrio Santa Helena - Ibagué
Teléfono: (+)57-8-2669156 - Ibagué
Correo electrónico: ccu@ut.edu.co

Tabla de contenido

Carta a los lectores. Réquiem por Pandora	7
A los lectores. Placebo, fetiche, teología y economía.....	12
Gabriel Restrepo y Javier Pérez	
Los cuestionamientos a la apuesta minera en Colombia: entre la preocupación y la acción ética.....	19
Julio Fierro Morales	
Del desarrollo sostenible al desarrollo adaptativo.....	27
Klaus Schütze Páez	
Antes del diluvio, el ecosocialismo, la apuesta política actual.....	31
Michae Löwy	
Günther Anders, conciencia de las catástrofes del siglo xx.....	39
Utopía y mesianismo Bloch, Benjamin y el sentido de lo virtual	47
Daniel Bensaid	
Ernst Bloch: El peregrino de la esperanza	59
Araceli Mondragón González	
Defensa de utopía	83
Julian Meza	
Lo que va de la pedagogía al currículo ¿maestro o docente?	91
Alberto Martínez Boom	
Educación, pedagogía y política	107
José Arnulfo Bayona	
Arqueo-ilogía y genea-ilogía del paradigma “pedagógico”: más sombra que luz.....	121
Gabriel Restrepo	
Guillermo Hoyos: la pasión de enseñar	139
Carlos Augusto Hernández*	
Contra Oppenheimer.....	143
Carlos Arturo Gamboa B.	
La formación integral: una apuesta por la acción.....	149
Beatriz Jaime Pérez	
Movimiento estudiantil frente a Palacios: Límites y desafíos.....	155
Lisandro Soto	
Una síntesis.....	167
Luis Fernando Roza	
Los diálogos de paz y la unidad de la izquierda.....	173
Carlos A. Lozano Guillén	
Los diálogos de paz en La Habana: una salida negociada al conflicto en Colombia..	183
Pedro Santana Rodríguez	
La noviolencia, una apuesta por la esperanza.....	199
Agustin Ricardo Angarita Lezama	
Anotaciones a la teoría dramática del fútbol.	211
Rafael Jaramillo Racines	
La presencia de la denuncia social en el género de la salsa.....	221
Luis Arturo Páramo M.	

Mujer, erotismo y muerte en <i>La Muerte y la muerte</i> de Quincas Berro Dágua de Jorge Amado	233
July Lizeth Bolívar Rodríguez	
Lugares vivos en <i>La Vorágine</i> de José Eustasio Rivera.....	243
Diego Fabián Arévalo Viveros	
Actualidad de El Fetichismo de la Mercancía	251
Compilador: Enrique Carpintero	



Portada: *Pandora*. John William Waterhouse. 1861

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

Réquiem por Pandora -Pesimismo, escuela y esperanza-

“Bienaventurado el que lee, y los que oyen las palabras de esta profecía, y guardan las cosas en ella escritas: porque el tiempo está cerca”

Juan de Patmos

Siempre estamos buscando expresar repudio a la desesperanza que se padece en estos “tristes trópicos”. Somos víctimas de una especie de destino histórico irreparablemente trágico, debido a la constante injerencia, primero de las metrópolis que, disfrazando la inmisericorde explotación y el terror colonialista sobre los pueblos invadidos o “conquistados”, con el argumento de la encomiable tarea evangelizadora y de ampliación ecuménica de los “valores” de la civilización occidental y cristiana y, luego, soportando el ilimitado expansionismo que impusieran los poderosos estados imperialistas -industrializados, militarizados y poseedores de una insaciable voracidad- que les llevó al pormenorizado reparto del botín del mundo, sin dejar de sostener la retahíla de que sus acciones obedecían a un proceso indeclinable de expansión de la cultura, del alfabetismo, de la ilustración y, en fin, del “progreso” y del “desarrollo”, marchamos entre taciturnos y descorazonados, procurando mantener viva la bendita esperanza y mirando posibilidades de salir de esta condición de subalternidad y ruego.

Ahora, nuevamente inmersos en la aflicción, a cuenta de esas empresas multinacionales dedicadas ya sea al manejo de los fugaces capitales financieros o, peor aún, al extractivismo y a la megaminería, mientras que renuevan las tesis acerca del poder del oro y se hace cada vez más patente el fetichismo del dinero y de las mercancías que en su momento denunciara Marx, abrimos de nuevo perspectivas a la



Los cuatro jinetes. Durrero

desueta esperanza, a ese ambiguo don que le debemos a la mitológica Pandora,

Razones para el pesimismo

La dura realidad del capitalismo tardío que todavía soportamos, ha traído como consecuencia no sólo la precarización de la vida

social, sino la pérdida total de la esperanza. No hay orden duradero, el pasado se asume como algo inexistente y el futuro es aguardado como catastrófico y apocalíptico. El presentismo y la certidumbre de la derrota, conducen a la imposibilidad de soñar y proponer un mundo mejor para el futuro.

Sobre todo cuando vemos que ningún período de la historia vio perpetrar tantos crímenes masivos como el siglo xx, gracias al empleo de la ciencia y la tecnología puestas al servicio de la muerte y no tanto en favor del bienestar y del progreso como suele publicitarse. El propósito de los grupos hegemónicos de alcanzar la total regulación y normalización de los individuos, condujo inexorablemente a la muerte administrada, justificada con argumentos como las “razones de Estado”, la promoción del “progreso” o la “defensa de la civilización”. Las invasiones y los genocidios se volvieron cotidianos, también los procesos bélicos que involucran a la población civil como objetivo militar, los bombardeos indiscriminados y los masivos desplazamientos poblacionales. En fin, el siglo xx llevó a la imposición de la guerra total, al apogeo de las matanzas generalizadas y a la barbarie exterminista, no dejando ya espacio a la esperanza.

Todos estos recursos del miedo, de la miseria y de la muerte, que introdujo el siglo xx junto al chantaje nuclear, a la barbarie ecológica y esa permanente banalización del mal, han conducido a un pesimismo trágico y al más desmesurado temor frente al futuro.

Ya no hay incertidumbres: la perversa dinámica que este modelo de “civilización” comporta, ha conducido al desencadenamiento de peores situaciones que las que ya hemos soportado. Es bien seguro que el desarrollo tecno-científico desembocará en nuevas y terribles formas de dominación y de opresión, cada vez más incontrolables e incomprensibles para el ciudadano común.

Las perspectivas de este oscuro siglo xxi contienen ya las posibilidades de la aplicación de tendencias y de mecanismos morales, políticos y pedagógicos, que marcarán a fuego el destino de la humanidad entera, bajo la impronta de un capitalismo tardío, irracional y caduco, pero que aún se muestra fuerte y arrogante.

La desilusión marca el porvenir. La propia ficción especulativa que permitiera establecer antaño una literatura utópica cargada de esperanzas positivas, hoy ha cambiado radicalmente y el horizonte imaginativo, forjado a partir de las propias experiencias históricas, promueve una mirada literaria preñada de desilusión y desencanto.

La humanidad del siglo xxi es fruto de una imaginación ya defraudada: las ilusiones propuestas por el cristianismo, por el liberalismo y por el socialismo sobre el amor al prójimo, el respeto por los derechos fundamentales de los individuos, la justicia y la equidad en la distribución de las riquezas, han fracasado. Absortos contemplamos la victoria de un “progreso” tecnocrático que lleva aneja la depauperación de la condición humana. Se trata del triunfo, ya no de la utopía sino de las anti-utopías. *El Mundo feliz* de Aldous Huxley y el *1984* de George Orwell, se encuentran realizados. Los proyectos éticos y emancipadores, por el contrario, están en franca decadencia.

Pero desde las ruinas de un pensamiento socialista de condición utópica se puede, de nuevo, construir un horizonte de esperanzas... Podemos dialogar aun, como lo propone Jacques Derrida, con los espectros de Marx, para confrontar, de nuevo, los discursos del poder, nos permitimos reflexionar sobre el asunto del control social y las posibilidades reales del *Principio Esperanza*, para poder mirar hacia el futuro, con algún residuo de perplejidad, de asombro y de ilusión.



Auschwitz: "El trabajo libera"

El supuesto triunfo global de la "democracia occidental", que tanto se publicita, en realidad vela u oculta la auténtica victoria de un nazi-fascismo redivivo, pero escondido tras la retórica del alfabetismo, la ilustración, la promoción de los derechos humanos y la implantación de los "estados de derecho".

Teodoro Adorno claramente advirtió que cualquier debate referido a los ideales de la educación es vano e indiferente frente a la exigencia de que Auschwitz no se repita. Auschwitz, y en general los modernos campos de concentración y de exterminio, se constituyen en los espacios biopolíticos por excelencia, en donde toda barbarie y todo mal imaginable son posibles. Sabemos que la barbarie persiste, porque aún están presentes las condiciones que la hacen posible. El genocidio hunde sus raíces en la propia conformación de lo que conocemos como "civilización".

La barbarie siempre ha marchado ligada a la racionalidad occidental y a la ideología del progreso. El horror perdura porque, como lo analizara Hannah Arendt, vivimos un colapso moral que llevó a la banalización del mal porque los seres humanos han sido despojados

sistemáticamente de toda autonomía y de la capacidad de entender las consecuencias éticas de sus actos, sometidos a la más abyecta subordinación a las autoridades.

La barbarie del nazi-fascismo, expresada de manera contundente en los campos de concentración y de exterminio, no fue ningún acontecimiento singular, sino la lógica consecuencia de un largo proceso, de una vieja tradición cultural, que simplemente alcanzó una mayor efectividad en los mecanismos de exclusión y muerte, al incorporar la ciencia y la tecnología al servicio de sus designios políticos, como nunca antes lo había logrado.

No se trató de una abrupta irrupción del "mal" en el devenir histórico, sino de su cotidiana permisividad y aceptación; del más absoluto consentimiento del horror por parte de los hombres corrientes, de una ciudadanía aletargada, incapaz de réplica o confrontación, porque había sido preparada para cumplir con unos comportamientos colectivos preestablecidos por modelos pedagógicos y educativos centrados en el control y la regulación poblacional. Por estas razones, mientras en Colombia se persiste en la vio-

lencia oficial, en el terrorismo de estado y se mantiene a las inmensas mayorías sumidas en el desarraigo y la miseria cotidiana, algunos intelectuales, seriamente comprometidos con los procesos de cambio, siguen clamando por la no violencia, por el pacifismo y por el amor al prójimo, como requisitos válidos para la transformación de la sociedad, sin recurrir a la violencia. Asumen, sin tomar en cuenta la persistencia de unas relaciones sociales basadas en la explotación, que el diálogo es el camino si nos despojamos de los egoísmos, del individualismo y emprendemos la validez de la solidaridad.

No se trata de mostrar exclusivamente el caso de los países que han soportado los excesos de las dictaduras, de los “totalitarismos” o del fascismo, es preciso indagar la genealogía general de un proceso histórico que se remonta a los comienzos mismos de esa intención de formar los “sujetos sometidos” y que se extiende, por supuesto, a los orígenes del sistema escolar. Y es que la escuela surge como una institución establecida con el propósito de socializar y regularizar a los individuos, según los patrones de comportamiento fijados por los grupos que ejercen la hegemonía cultural e intelectual en una sociedad determinada. Comportamientos ligados, en lo fundamental, a las exigencias de los procesos productivos y que buscan, en todo caso, la homogeneización y la uniformidad de los sujetos.

La permanente vigencia de Auschwitz

Es largo el camino recorrido por las acciones inhumanas que presuntamente persiguen el establecimiento de valores trascendentales como la libertad, el orden o la justicia. A nombre de Dios, de la razón, del Estado, de la raza, de la clase social o del mercado, se han perpetrado los más horrendos crímenes contra la humanidad. Como lo expresara Walter Benjamin: *todo documento de la cultura es también un documento de la barbarie*. No hay que olvidar

las huellas de dolor dejadas por los humillados, vencidos y oprimidos de todo ese largo proceso de construcción de la “civilización”, máxime ahora cuando sabemos que la tan elogiada globalización se asienta en el cotidiano drama de la exclusión y la marginalidad de las inmensas mayorías. No podemos seguir aceptando, a nombre de la “esperanza”, que el sufrimiento y el dolor de las masas, del pasado y del presente, siga siendo el precio que hay que pagar por una supuesta felicidad futura. Paralelamente a la globalización del mercado, que hegemonizan los países opulentos, se han globalizado la miseria y la exclusión.

Auschwitz ha sido el escenario principal de la mayor reificación del ser humano, de su conversión a “*nuda vida*”. Los grandes logros de la ciencia y la tecnología, particularmente de la biomedicina contemporánea y de todos esos mecanismos comunicacionales y de control poblacional, que constituyen la biopolítica moderna, apuntan, precisamente, hacia la universalización de los principios de Auschwitz (como ha quedado palmariamente demostrado con Abu Grahib y los demás campos de concentración supérstites, ahora en nombre de la “democracia” occidental y cristiana).

Pero tenemos que entender, también, que el sistema educativo comporta, además, -siempre ha comportado- un ambiente de reflexión, de crítica y de discusión en torno a los quehaceres de la escuela y a las imposiciones de los sectores dominantes. Precisamente la pedagogía ha sido ese conjunto de expresiones críticas y alternativas, respecto del acontecer educativo, las cuales se formulan desde las más variadas y disímiles concepciones políticas e ideológicas.

Frente al proclamado paradigma tecnológico en educación, que convierte a los maestros en simples tecnólogos, absortos en la búsqueda de “puntajes” para agregar a sus hojas de vida y alcanzar ascensos y mejoramientos salariales, se debe rescatar una nueva opción, una

pedagogía de la memoria que se sustente en la narración y el testimonio de los pueblos vencidos.

Hay que restablecer el saber, el sentir, el punto de vista y el reclamo de los vencidos: La narración de experiencias y el testimonio de los olvidados, de los supervivientes de estas empresas de muerte, porque constituyen la base de una nueva ética y de una nueva pedagogía, la pedagogía de la alteridad, del respeto por la diferencia y de la hospitalidad y la acogida del otro como lo ha expresado Joan Carles Mèlich en su texto *Narración y hospitalidad*.

A la pedagogía del acomodamiento, de la selectividad social, de la exclusión, de la marginalidad y de los campos de concentración, habrá que responder, no solamente con una *Pedagogía del oprimido* que convoque a la “concientización”, como lo exigiera Freire, sino con una pedagogía de la autonomía, de

la indignación y de la resistencia. Construir una cultura, y una pedagogía, de la memoria y la protesta, no sólo para que la historia no se repita, sino para que se haga justicia a las víctimas.

Pues bien, queriendo expresar, como dijimos, nuestro rechazo a esta permanente paradoja histórica que, a nombre del progreso padecemos, queremos dar plena validez a la utopía, al principio esperanza y sostener que si bien aún no es el tiempo de los pueblos vencidos, tenemos todavía la posibilidad de ofrecer desde la educación y la pedagogía, algo más que un placebo que sustituya la esperanza, frente al parecer invencible carácter fetichista de las cosas y a esas relaciones sociales abstractas que han transformado los productos y las cosas en valores, ocultando la auténtica realidad de las relaciones entre seres humanos .

Julio César Carrión Castro
Director Aquelarre



George Frederic Watts. *The Minotaur*

A los lectores

Placebo, fetiche, teología y economía

Gabriel Restrepo y Javier Pérez

Si placebo se refiere a un placer futuro, a la esperanza de algún disfrute que aún no existe, entonces el placebo pertenece al orden de lo ficticio. Mejor dicho, del fetiche, palabra que deriva del portugués *feitiço*. Pero hay miles de modalidades del fetiche y por supuesto mucho más de lo ficticio: por ejemplo, lo hechizo. O la ficción. O lo figurado. Y todo aquello que deriva del indoeuropeo *dheigh*, formar, construir (Watkins, 2000: 18).

Cabría entonces abrir los caminos de indagación del placebo en cuanto se asocia al fetiche en encrucijadas que nos condujeran a la magia, primero, o a la sexualidad, luego. Es decir, la operación que llevará al racionalismo de los iluministas contra las supersticiones y los dejos mágicos del medioevo, o la del romanticismo que derivará desde el amor romántico caballeresco a Freud y sus asociados y asociadas, esos nuevos brujos racionales. En suma, dos racionalismos contra dos inercias de lo “irracional”.

Pero hay una tercera vía, más sorprendente, y es la que nos ocupará en estas páginas: la que entrelaza teología y economía en la órbita del fetiche. Pero el camino sigue meandros como el río todavía vacilante al descender a la llanura. Y así nuestro pensamiento precisa de algunos rodeos.

¿Qué realidad hay en lo ficticio o en lo hechizo? Uno y otro pertenecen en tanto figuraciones a la imaginación. Por supuesto, una que se mezcla en formas ladinas con lo que denominamos real o tangible, esto es lo tocable o sensible: por ejemplo, en la sexualidad por la metonimia o por la sinécdoque: lo adyacente por lo cercano, la parte por



Midas gold

el todo, el continente por el contenido, la prenda por lo prendado: por ejemplo, para reír: el sujetador por lo sujetado.

Si las proporciones de lo ficticio y de lo real pudieran pesarse como en la química, los fantasmas – y acordemos por principio que ellos se asocian a lo ficticio – desaparecerían, pero ellos son más astutos y volátiles que cualquier balanza o razón. En el fondo no hay nunca una idea o figura del lenguaje o creencia así sea pura o pretenda serlo que no demande

una carne para pavonearse en el mundo. De hecho, la paradoja aparece de entrada cuando se rastrea aún más la etimología de ficticio y de fetiche, pues provienen de *facere*, es decir hacer, de modo que por una suerte de aporía aquello que es hecho deviene hechizo, como si al salir de las manos, por la ausencia, se evaporara su dureza y de la corteza callosa apenas restara una palabra que nombra la desaparición, para conjurarla. Así que por uno u otro cabo nos encontramos en la metamorfosis sorprendente. Si se es demasiado real, el asunto deviene putativo. Si virtual, deriva en pura carne. Quizás ese haya sido el modo de vivir en el mundo incierto y complejo en América Latina.

El asunto es que el placebo, como lo ficticio o lo hechizo desafía toda lógica de la quietud, Lo que Zygmunt Bauman denominaría propio de una sociedad sólida. Y el buen polaco aún se quedó corto, pues esta sociedad ya no es ni siquiera líquida: es evaporable, licuefacta, gaseosa. Y por lo mismo, la lógica tangente del placebo sobrepasa aquello que Lacan distingue de modo euclidiano y cartesiano como nudo Borromeo, con esos círculos entrelazados, pero distinguibles que demarcan lo real, lo simbólico y lo imaginario.

Se sabe que la psicosis bordea ese lugar complejo donde lo simbólico pierde su garantía o su eficacia como rosa de los vientos para dejar al sujeto a la deriva de lo imaginario ante una realidad que sin nombres es tan caótica como el eterno retorno de la naturaleza. Su eficacia, como en Don Quijote, porque pese a la coherencia del código simbólico caballeresco, el desfase es patente. Su garantía, porque no es un orden compartido, y no porque en sí mismo no sea menos arbitrario, dado que puede haber un orden simbólico que desafíe toda medida o cordura, pero si es compartido de entrada la locura será equivalente a la disidencia respecto al patrón dominante, por más ilógico que sea. Y es justo en este punto donde encontramos la vía del fetiche o de lo

ficticio situada entre la magia y la sexualidad, ámbitos éstos más bien próximos entre sí porque atañen a los cuerpos, a diferencia de la teología, esa ficción de ficciones, y la economía, en apariencia esa materia de materias.

Si autores como Deleuze y Guattari se refieren a la esquizofrenia como rasgo de la época y de la sociedad global y no sólo como atributo de individuos desquiciados (Deleuze y Guattari, 1994), quizás sea porque estamos y no de ahora en uno de esos órdenes donde la lógica es al mismo tiempo ilógica. La aporía se explica por una razón: contra lo que se suele pensar cuando prima una dirección de causalidad física, digamos de la naturaleza a la cultura, se olvida que existe otra de muy distinta factura que no enlaza por fuerza dos eventos físicos o del mismo talante tangible, sino una creencia y una conducta. Pues la primera, la creencia, es en apariencia del mismo orden que lo ficticio: es una ficción, una convención que empero debe considerarse, como toda la cultura, como una causa que si bien es causada (porque algo precedió a la creación de la creencia) es al mismo tiempo causante, ya que al definir lo que es la realidad y el comportamiento adecuado a ella, preddefine por tanto cierto tipo de conductas e incluso las clasifica en función de que se adecúen o no a la creencia, por más absurda que sea. La cultura, con todo lo volátil que pueda ser en términos de que su sustancia son las significaciones, casi de la misma tela sutil de los sueños como lo dijo el vate, pesa a veces mucho más que el plomo.

Vamos pues con ese camino que nos lleva de la teología a la economía. Para ello, nos apoyamos en la tesis ya argumentada por Max Weber de la transformación escenificada en el protestantismo (Weber, 1987): la angustia por la predestinación se resolvió en general y salvo algunas excepciones muy importantes por las señales indirectas de dinero y poder; y yo añado: la crítica del protestantismo más radical al fetichismo católico de la transubs-

tanciación -la presencia real de Cristo en la hostia y en el vino-, lo mismo que el culto a la Virgen y a los santos, derivó en el fondo en otro fetichismo más grave que el indicado por Marx, a saber la presencia de Dios en el Oro, como de modo subliminal se expresa en la imagen y lema del dólar: *in Go(I)d we trust*.

Ironizo: no la presencia de Dios en el o(t)ro, como se diría con la teología de la liberación o con la filosofía de Emmanuel Levinas en una nueva modalidad de fetichismo más humana por remitir de las cosas a las personas. He ahí un ejemplo patente de lo ilógico y aun para-dójico en el lugar común de una “razón” que deriva en “no razón” y que permite en último término indicar que allí opera un mito escalofriante: el del Rey Midas que todo lo convierte en oro.

Si la crítica se mantiene en la esfera de la pura religión, la operación realizada recibe un nombre preciso: simonía como tráfico y enriquecimiento con lo sagrado. Pero aún si no se admite ninguna trascendencia espiritual, el fetichismo por el oro revela su flanco nefasto por el desdén hacia lo humano, subordinado a una cosa o metal, por más luciente que sea: el medio se ha vuelto fin y esa es la lógica perversa de la crematística en la definición de Aristóteles.

La fuente de esta conversión del fetichismo del pan y del vino al fetichismo del oro puede colegirse de un pasaje precioso del gran poeta simbolista Mallarmé cuando se refiere a la bifurcación de la herencia de la alquimia en el dilema de oro metálico o de oro simbólico de sabiduría:

Alguna deferencia, mejor, respecto del apagado laboratorio de la gran obra, consistiría en recuperar, sin humo, las manipulaciones, venenos, enfriados de distinto modo que en la pedrería, para continuar por la simple inteligencia. Como solo están abiertas, a la búsqueda mental, nada más que *dos vías, en las que se bifurca nuestra*

necesidad, a saber, la estética de un lado y la economía política del otro: de ésta última concepción, principalmente, la alquimia fue el glorioso, temprano y turbio precursor. Todo lo que es igualmente puro, como falto de un sentido, antes de la aparición, ahora, de la multitud, debe ser restituido al dominio social. *La piedra nula, que sueña el oro, llamada filosofal: pero, en las finanzas, ésta anuncia el crédito futuro, que precede al capital o lo reduce a la humildad de la moneda.*

Mallarmé, 1993: 123 a 124.

(Cursiva y negrilla de Gabriel Restrepo)

En mis asociaciones de este célebre pasaje, el dilema propuesto por el poeta se cifra en la oposición de dos mitos, el de Midas -economía- o el de Pigmalión -estética-. El primero reduce lo vivo a metal, el segundo anima lo inanimado.

Pero quizás debamos retroceder un tanto para espesar la argumentación. Toda teología por supuesto es una construcción de misterios. Mejor dicho, una proeza de la ficción. Y por tanto de lo ficticio. Y por ende del fetiche. La católica, pese a su mocedad, pues, ¿qué son dos mil años? O, incluso, si se toma el tronco hebreo, ¿qué son doce milenios? Una brizna frente a sus fuentes más antiguas y no poco no digamos ocultas, sino ocultadas: la egipcia, la acadia, la sumeria, más todos los afluentes del pagus que derivaron en el gran río de la hermosa teología católica.

Pero resumamos. Misterios hay de difícil comprensión: la Trinidad es uno de ellos. La Virginidad de María. Pero con un esfuerzo del pensamiento se pueden aceptar como tan posibles aunque sean tan poco probables como los milagros, así sea porque nuestro saber científico sea limitado. Incluso el mayor misterio y el más cautivante, la Encarnación, es plausible y fascinante: pues si se piensa que los hombres pueden convertirse en dioses, tal como se reconoce con el concepto de Apoteosis, ¿por qué no es posible el proceso inverso,

que los dioses se conviertan en hombres? Si de hecho, la figuración de los dioses casi no puede apartarse de su traducción antropomorfa, lo que va de allí a algo más que la apariencia es pensable: tan pensable digamos, y se excusará la reducción tremenda, como la de pensar a un ser como Superman bajo el traje anodino de Clark Kent.

Ahora bien, la disputa del protestantismo contra el catolicismo se centró en otro misterio que es el que nos ha conducido a las ramificaciones del fetichismo de la teología a la economía: se admitiría, dirían los escépticos de la transubstanciación, que el pan y el vino fueran símbolo del cuerpo y de la sangre de Cristo, pero no el cuerpo y la sangre reales: y algo va del símbolo o del signo a lo simbolizado o significado. Si el misterio de la encarnación ya es de difícil recibo, el de la conversión de una materia, el pan y el vino, en el cuerpo real de un cuerpo histórico, por tanto finito, pese a que fuera infinito o pudiera concebirse como tal, resultó imposible de pasar para una fe como la protestante que, por paradoja, en tanto se alejaba del mundo o, mejor, en tanto alejaba del mundo la intelección de la voluntad de Dios, más se acercaba al mundo en busca de alguna señal para colmar el vacío.

Y es ahí cuando se desemboca en un fetichismo que es aún más profundo que el señalado por Marx. Sorprendería saber que en este punto un sociólogo de corte burgués fue más lejos que un pensador de talante mesiánico como Marx. Porque develar el fetichismo de la mercancía fue por supuesto una operación de fina razón realizada por Marx: comprender de qué modo bajo la fantasmagoría y lo aleatorio de los valores de uso, hay un sustrato de todo ello que permanece y radica en tanto valor de cambio, pero aún más allá, develar cómo si lo que se intercambia por medio del valor de cambio son trabajos y relaciones sociales, lo que queda en la superficie de las conciencias es el ilusorio trueque de las mercancías deshumanizadas, eso fue un prodigio



Gustave Doré

de la razón que no duerme.

Pero la operación de Max Weber fue aún más al fondo del asunto. Porque al examinar la tremenda angustia del protestantismo radical ante el retiro de Dios en el sentido de que su voluntad es inescrutable, se compensaba allí por una búsqueda obsesiva de una señal de salvación que al cabo es la del poder del oro, como se ha indicado, pero con una nueva glosa: la señal dejó de señalar más allá para traducirse como lo absoluto: el medio se transformó en fin. El Dios alejado como sol del mundo rebrota de modo fetichista en el oro que lo semeja.

Quien mejor captó esta transubstanciación ya no divina, sino pagana, la del Rey Midas, fue el gran Mallarmé, no sólo en el pasaje citado en el cual tensa al máximo la divisoria



Evocation de Mallarmé. (Manet)

del legado de la alquimia entre el fetichismo de Midas y el animismo de Pigmalión, sino en otra de sus variaciones que le suscitara ese límite de todo capitalismo, siempre amenazante, en su época la crisis de la Compañía de Lesseps, en la nuestra el fiasco financiero de Wall Street en 2008:

oro. La muy vana divinidad universal sin exterior ni pompa.

Este rechazo a dejar salir algún resplandor debe quizás cesar, en la desesperación y si la luz viene de fuera, entonces, las suntuosidades parecidas al barco que se va a pique, no se rinde y celebra cielo y agua con su incendio.

No, el instante vuelto ostentoso.

Que un banco se arruine, de vacío, de mediocre, de gris.

El metálico, artefacto de terrible precisión, neto en las conciencias, pierde hasta el sentido.

En las fantasmagóricas puestas de sol, cuando las nubes se desploman solas, en el abandono con que les cede el hombre el sueño, una licuefacción de tesoro se arrastra, rutila en el horizonte: ahí

me sobreviene la noción de lo que pueden ser las sumas, por cien y más allá, iguales a aquellas cuyo enunciado, en la requisitoria, durante un pleito financiero, deja en cuanto a sus existencias, frío. La incapacidad de las cifras, grandilocuentes, para traducir, se hace ostensible en un caso: uno encuentra, con este indicio que, si un número aumenta y se aleja, hacia lo improbable, incluye más ceros: lo que significa que su total equivale espiritualmente a nada, casi.

Humo los mil millones, si no hay tiempo de meterles mano; o, la falta de deslumbramiento e incluso de interés confirma que elegir a un dios no es para confinarlo a la sombra de las cajas fuertes y de los bolsillos.

Mallarmé, 114-115.

¿Alguna conclusión de esta especie de fuga del cero al infinito, de la nada del Dios ausente a su indicación o guiño reluciente de salvación en este mundo por el oro? Quizás esta: el camino inverso se recorre con la misma prisa y aceleración: del infinito a la nada. Tal es quizás el tremendo vacío que aguarda tras la

revelación de la miseria al cabo del progreso hacia la suma riqueza.

Bibliografía de referencias

Deleuze, Giles y Guatari, Félix, 1994 Mil Mesetas. Capitalismo y Esquizofrenia. Valencia: Pre-textos.

Mallarmé, Stéphane. 1993. Variaciones sobre un tema. México: Vuela.

Marx, Karl. 1964. El Capital. Crítica de la economía

política. Trad. de Wenceslao Roces. Tercera Edición. México, FCE. Tres tomos.

Watkins, Calvert. 2000. The American Heritage dictionary of indo-european roots. Houghton Mifflin Co.

Weber, Max, 1987. La ética Protestante y el Espíritu del Capitalismo. En: Ensayos sobre sociología de la Religión. Madrid, Taurus, Tomo I.

Julio 17 2013



John William Waterhouse. *Pandora*



Prometeo

Los cuestionamientos a la apuesta minera en Colombia: entre la preocupación y la acción ética

Julio Fierro Morales*

Introducción

Es tan complejo y tan preocupante el tema minero en el país más biodiverso y uno de los más húmedos del mundo que a pesar del largo listado de preguntas se dejaron por fuera temas como la conveniencia de la minería en escenarios de calentamiento global, conflictos en territorios de indígenas y negritudes, conflicto en temas de ordenamiento territorial, problemáticas de salud pública y seguridad alimentaria relacionadas con minería y aspectos del manejo estratégico de minerales en Colombia.

En el caso del calentamiento global, la Segunda comunicación de Cambio Climático (Ideam, 2010) ha establecido que la disminución de la precipitación que también se espera en gran parte de las zonas secas de Colombia un porcentaje importante tiende a la desertificación. Lo anterior, aunado al desarrollo de actividades agrícolas que demandan un alto consumo de agua así como al desarrollo de gran minería en estos ecosistemas frágiles, conlleva al aumento de la afectación, además de ser necesario desarrollar políticas articuladas de desarrollo regional que contemplen tanto los impactos del cambio climático como otras actividades productivas, tendientes a mantener y/o aumentar la resiliencia de los ecosistemas.

En el caso del incumplimiento de los gobiernos colombianos al Convenio 169 de la OIT con relación al respeto por pueblos indígenas y tribales, existe un retraso de 20 años con respecto a la reglamentación de los mecanismos de consulta previa (no solamente en lo concerniente al tema minero), un incumplimiento de la necesidad de consentimiento previo, libre e informado que ha llevado a que muchas leyes hayan caído luego de la revisión por parte de la Corte Constitucional, entre ellas la modificación del Código de Minas.

Preguntas oportunas

¿Hasta qué punto se debe sacrificar el medio ambiente y el entorno social por el desarrollo minero?

Cierto tipo de minería es indispensable para el desarrollo del país: necesitamos materiales de construcción, calizas y carbón térmico para la matriz energética. Estos no pueden ser importados pues existen en el territorio nacional y son muy sensibles al costo del transporte. No obstante lo anterior, no se pueden hacer en cualquier lugar (es necesario evaluar el potencial minero con restricciones ambientales y sociales) ni de cualquier manera. En cuanto a sacrificar cualquier elemento de la riqueza ambiental o sociocultural del país para que empresas extranjeras cuyo ciclo económico es

* Geólogo Msc Geotecnia U.N. Consultor y analista en temas ambientales. Docente Instituto de Estudios Ambientales – IDEA. Universidad Nacional de Colombia. Director Grupo Investigación en Geología Ambiental Terrae

ajeno al ciclo económico nacional, empresas que no generan riqueza económica saquen minerales (que no son hoy necesarios para el desarrollo económico del país) en crudo no es aceptable.

Es importante destacar que la principal publicación científica del mundo, la revista Science, publicó en 2010 un artículo liderado por Palmer sobre el impacto ambiental y de salud pública de la minería a cielo abierto en los Apalaches estadounidenses y su conclu-

liderar estos aspectos, particularmente cuando se espera que la minería a cielo abierto en países en desarrollo crezca extensamente.”

Como es evidente, el licenciamiento ambiental no ha resuelto la problemática de contaminación por minería a cielo abierto en Estados Unidos y los gremios y compañías mineras en Colombia argumentan que el hecho de cumplir con este instrumento da patente de corso para un arrasamiento total de ecosistemas, suelos y aguas superficiales y subterráneas además del desplazamiento de comunidades bajo un concepto sofisticado de “reasentamiento”.

¿Hay que seguir adelante con los proyectos de megaminería de oro?

Los proyectos que han sido planteados y que se encuentran en etapa de exploración tienen bastantes cosas en común: se desarrollan en alta montaña tropical (en el caso de Santurbán dentro de páramo), corresponderían a megaminería de oro a cielo abierto (aunque en ciertos escenarios se ha expresado recientemente la posibilidad de llevarlos a cabo de manera subterránea), han encontrado rechazo de importantes sectores de la población y han incumplido de alguna manera las normas ambientales del país tales como la sustracción en reservas forestales, el carácter de protección especial de los páramos y la necesidad de permisos para el uso o aprovechamiento de recursos no renovables.

Cuando se habla de megaminería es importante anotar la baja concentración de oro en los yacimiento (en general menos de una parte por millón), su asociación con grandes cantidades de sulfuros y por lo tanto la necesidad de disponer residuos rocosos potencialmente contaminantes en volúmenes de una cantidad tal que en el caso del proyecto Angosturas (Greystar Resources, 2009) el tonelaje de la montaña artificial (escombrera) para dicha disposición alcanzaba 1.100¹ millones de

sión final vale la pena transcribirla en extenso: *“Considerando los impactos ambientales, en combinación con las evidencias que la salud de gente que vive en las regiones de minería a cielo abierto de los Apalaches está comprometida por las actividades mineras, se concluye que los permisos y licencias a la minería a cielo abierto decapitando montañas y rellenando valles con escombreras no deben garantizarse a menos que métodos nuevos puedan ser sujetos a rigurosas revisiones y mostrar que remedian dichos problemas. Los reguladores no deben ignorar más el rigor de la ciencia. Los Estados Unidos deben*



toneladas (de acuerdo con lo expresado en ese proyecto, la traducción es que generan en una semana el tonelaje de residuos que Bogotá genera en un año). En el caso de La Colosa, los reportes técnicos de AngloGold (2011) muestran un tajo con profundidad máxima de 650 metros (el edificio de la Caja Agraria en Ibagué tiene 75 metros de altura), pero no se ha reportado la ubicación ni el tonelaje o volumen de la escombrera (la montaña artificial de desechos rocosos que no contienen oro, pero que son ricos en sulfuros que causan la acidificación de las aguas) y en el caso de Marmato (GranColombia Gold, 2011) los reportes muestran perfiles donde el hueco minero proyectado alcanza los 900 metros de profundidad y donde se dice que las escombreras y diques de cola alcanzarán 1.400 millones de toneladas y se ubicarán en los valles adyacentes.

Tener semejante cantidad de residuos contaminantes (las escombreras) es asegurar una mina de metales pesados y sulfuros convirtiéndose en sulfatos y generando aguas ácidas durante miles de años. Este es un impacto correlativo a la megaminería de oro y las empresas mineras expresan la posibilidad de llevar los pH (medida de acidez o alcalinidad) hacia la circun-neutralidad, pero hay que preguntarse si luego de terminar su proyecto continuarán haciéndolo durante, al menos, un par de siglos, máxime cuando estudios recientes llevados a cabo por Earthworks (2013) y con base en la revisión de más de 200 reportes de instituciones públicas y de informes científicos desde instancias académicas muestran el altísimo costo del tratamiento de pasivos socio-ambientales por aguas ácidas de mina en los Estados Unidos:

“Una cuidadosa revisión de documentos oficiales revela que un estimado de 64.000 a 100.000 millones de litros de agua contaminada será generada por 40 minas cada año durante todos los años y a perpetuidad. (...) De acuerdo con nuestra investigación, los costos de tratamiento



de aguas en estas minas se estima en 57.000 a 67.000 millones de dólares por año, una deuda que nuestros hijos y nietos deberán asumir para asegurar agua limpia.”

El documento plantea que en promedio, cada mina genera entre 1.600 y 25.000 millones de litros/año de agua contaminada y que generará esta contaminación a perpetuidad. El costo promedio de tratamiento de agua por mina se calcula entre 1.425 y 1.675 millones de dólares/año, valores a tener en cuenta cuando las empresas mineras lleguen a hablar de sus regalías y sus impuestos.

Con esta introducción a la economía ambiental de la minería, en temas de renta minera se tiene que las regalías reales en el oro de filón o diseminado son del 3,2% (80% del 4% establecido por norma), pero que con las exenciones tributarias y subsidios estas pueden acercarse al 0% en el caso de las empresas que cumplen con las normas tributarias. En estudios recientes Rudas y Espitia (2013, con base en datos de CEPAL, 2013) expresa que a excepción de Perú la renta minera del país es la segunda más baja del continente. En cuanto a pasivos ambientales, las multas impuestas

a minería de metálicos en USA han llegado al equivalente de 0,4 billones (a una sola mina) y expertos como Robert Moran (com. pers.) han expresado que la mina más grande del mundo ha generado un pasivo ambiental por daño a las aguas de cerca de 1.000 millones de dólares. Es evidente que el costo/beneficio es una relación que está incompleta porque no tenemos los datos para saber cuánto nos va a costar el daño ambiental y social, pero aun con la deficiencia de información ya es negativo y debe ser motivo de reflexiones serias y sustentadas en conocimiento que desde la institucionalidad y la academia no se ha generado.

Un punto de aclaración es que al tener el oro diseminado en concentraciones tan bajas, no existe pequeño minero que pueda extraer el oro, precisamente por ello existe la megaminería, con muy alta capacidad financiera. En este contexto el escenario que pintan las grandes empresas mineras sobre hordas de pequeños mineros que ocupan las zonas de Colosa y Santurbán es poco realista; es probable que lo intenten, pero no podrán extraer. Por lo anterior, es necesario un control social para preservar esas zonas estratégicas, tanto de pequeños como de grandes mineros.

¿Se pone en riesgo el crecimiento económico del país si se fortalecen las regulaciones a la minería?

Los grandes proyectos deberían responder a una necesidad del país y no a la mejora de los indicadores financieros de las grandes empresas. Si la Contraloría General de la República advirtió en 2005 que todos los contratos de gran minería deberían ser revisados (consistentes fundamentalmente en carbón, que paga regalías del 15% y que genera cerca de 10 toneladas de residuos pétreos por cada tonelada de carbón) y en la publicación de Minería en Colombia. Fundamentos para superar el modelo extractivista, se muestran datos muy preocupantes sobre huella material

y huella del agua sobre la minería (Cabrera-Leal y Fierro-Morales, 2013). En este contexto, buena noticia para el colombiano de a pie sería una moratoria a los proyectos de minería de metálicos, carbón y tierras raras, mientras en el país se revisa la política y las normas mineras, ambientales y territoriales y se plantea de manera estratégica para Colombia el tema de los minerales que son propiedad de todos los colombianos. En cuanto a la economía, diversos analistas plantean no solamente la necesidad de revisar el esquema de regalías y volver a empresas mineras de capital público sino también el hecho que los esquemas de exenciones tributarias y subsidios al sector minero (muchos de ellos amparados por la perversa política de estabilidad tributaria del gobierno pasado) se traducen en que los habitantes del sexto país más desigual del mundo ahora se encuentran subsidiando las empresas mineras más grandes del planeta (Pardo, 2011).

Si tuviéramos indicadores que midan el detrimento del capital ambiental y del capital social veríamos que el PIB es una herramienta terriblemente ineficaz y en lo que atañe a la Inversión Extranjera Directa, que las autoridades de la Hacienda nacional nos den los datos consolidados de IED año por año para el sector minero, por supuesto incluyendo su exportación, para que los colombianos nos demos cuenta de que el negocio no es para los colombianos sino para los empresarios mineros. Los estudios de la Cepal (2013, en Rudas, 2013) demuestran que desde 2009 los egresos de la IED son mayores que los ingresos, lo cual comprueba el doble extractivismo de las empresas mineras en Colombia: sobre los recursos y sobre lo fiscal.

En una mirada pragmática, muchos analistas exponen que si hay un buen yacimiento, las empresas intentarán explotar, a pesar de que los países también ganen. La ONU (2011, en Fierro-Morales, 2011) habla de los casos de países africanos donde los

gobiernos se asocian con empresas privadas transnacionales: la empresa extractora de diamantes Debswana (en la que el Gobierno de Botswana tiene una participación del 50%) y Williamson Diamonds (en la que el Gobierno de la República Unida de Tanzania tiene una participación del 25%). Este mismo documento, y para hablar de una nación cercana, establece que en Chile entre 1990 y 2001 la empresa estatal chilena Codelco pagó 10.659 millones de dólares en impuestos, en tanto que las empresas privadas pagaron 1.638 millones de dólares, pese a que su parte de la producción es un 25% mayor. Como se ve, es evidente que en el esquema tributario y económico actual existe un detrimento económico, ambiental y social relacionado con el desarrollo minero.

¿Cuál es la minería que le conviene a Colombia?

En una mirada estratégica, se pueden dividir los recursos mineros en unos que necesita el país para su desarrollo y otros que pueden ser exportados en caso que generen recursos necesarios para compensar su pérdida irreparable (pues son recursos no renovables a escala humana).

En el primer caso, materiales de construcción, calizas, hierro y sal, entre otros, son necesarios como insumos para el crecimiento interno (construcción de infraestructura, vivienda, producción de alimentos, etc.). Aquí las preguntas son cómo y dónde, pues el hecho de su necesidad no implica que la totalidad de los colombianos y en particular los pobladores ubicados en las áreas de influencia directa e indirecta deban soportar las implicaciones ambientales y sociales negativas de un ejercicio anti-técnico e irresponsable y además existen lugares que por sus valores ambientales, sociales, simbólicos o por la prestación de servicios de variados tipos no deben ser intervenidos de ninguna forma (ya lo estableció la Corte Constitucional

planteando San Agustín o las murallas de Cartagena como ejemplo).

En el segundo caso, que incluye el 95% del carbón extraído y el 100% del oro, platino, coltán, entre otros, la necesidad de pensar en la conveniencia o no de explotar es mucho mayor y pasa por un profundo conocimiento de costos y beneficios. No puede perderse una montaña por el oro que contiene esa montaña, pues evidentemente además del oro la montaña posee agua, biodiversidad, suelos agroecológicamente productivos, valores simbólicos, paisajes significantes que tienen valores económicos, naturales y culturales. No parece aceptable correr ríos y desaparecer montañas para quedarse con un 3,2% del valor del negocio en el caso del oro; no vale la pena que sigamos permitiendo que elementos de carácter público como los ríos sean privatizados en la práctica (y desaparecidos y contaminados); no vale la pena que personas



que han recorrido los páramos santandereanos porque los consideran inigualablemente bellos no puedan ahora acercarse debido a su compra por parte de empresas extranjeras mineras; no vale la pena que se pierda conocimiento ancestral (campesino, indígena o afro) que puede ser la clave para la adaptación al calentamiento global; no vale la pena que un solo cuerpo de agua sea contaminado de manera irreversible y perpetua con aguas ácidas. Si se tienen datos y conocimiento sobre la fragilidad de la mayor parte de nuestros ecosistemas y de los grupos étnicos y también sobre los profundos impactos ambientales de la minería, definitivamente no es éticamente aceptable que hagamos esta apuesta.

¿Quiénes son los responsables de la compleja situación por la que pasa hoy el sector minero?

- Un empresariado proclive al incumplimiento, una institucionalidad debilitada por el recorte relativo del Estado (el número de funcionarios y contratistas de la institucionalidad minera y ambiental se mantienen en números similares al año 2004, pero el área titulada para minería ha aumentado en cerca de 10 veces) y de la corrupción pero sobre todo una apuesta económica sustentada en la atracción de capitales foráneos de riesgo (*equity*) a través de medidas de exenciones tributarias, disminución de impuestos a los grandes inversionistas, flexibilización laboral y de las normas ambientales, todo ello denominado “confianza inversionista”.
- Un gobierno que ha implementado una “confianza inversionista” sustentada en el hecho que los colombianos de a pie subsidiemos las grandes empresas de minería internacional.
- La institucionalidad minera, que se ha caracterizado por una postura insular y desarticulada de los otros sectores económicos y sociales, concertando normas y políticas únicamente con empresarios

y representantes gremiales de la minería.

- La institucionalidad económica que continua apostando por la no inserción de los costos ambientales y sociales (la medición con PIB es la mejor muestra de la profunda inequidad) y por decirnos a los colombianos la mitad de la historia con respecto a la inversión extranjera directa.
- Las políticas de gobierno que continúan con el debilitamiento a la inversión en conocimiento sobre el capital ambiental y social colombiano, situación que hace casi imposible confrontar en un escenario más amplio el costo/beneficio de la minería.
- La institucionalidad ambiental que en muchos casos se encuentra ausente o cumple un papel de funcionalidad a los intereses particulares sin cumplir con su misión de protección de los ecosistemas, generar conocimiento y gestionar, en caso de que sean viables, proyectos que involucren compensaciones ambientales suficientes para que no se carguen pasivos a la sociedad.

¿Los mayores daños ambientales son ocasionados por la minería ilegal?

En los planteamientos más recientes de representantes gremiales mineros sobre el tema ambiental se da por hecho que el problema se relaciona únicamente con la minería ilegal. El vertimiento del mercurio a los ríos colombianos (donde la gran mayoría de los infractores son ilegales, aunque no todos) con el consecuente envenenamiento de aguas, suelos, plantas y animales y la problemática de salud pública y de seguridad alimentaria de casi todos los colombianos. También existen problemas de tala ilegales, desplazamiento de mineros artesanales (acotado el término como los que no usan maquinaria ni químicos), prostitución y violencia. No obstante lo anterior, los grandes impactos ambientales por minería se relacionan con minería legal: Cesar y Guajira (contaminación de aire, aguas superficiales y

subterráneas; pérdida de coberturas vegetales en ecosistemas poco representados como los secos tropicales; pérdida de suelos anteriormente usados para cultivos; cambio de curso de ríos que introducen serias distorsiones en los flujos de materia y energía; tensiones sociales crecientes y erosión cultural en zonas de grupos étnicos); Tunjuelo (afectación irreversible de la estructura ecológica principal, pérdida de grandes volúmenes de acuíferos, generación de riesgo por remoción en masa a la estructura funcional de la ciudad, tensiones sociales); Páramo de Guerrero (pérdida de biodiversidad, afectación de suelos ecológicamente estratégicos, daño en la función hidrológica, pérdida irreversible de riqueza paisajística), El Bagre (deterioro en cuencas, generación de amenaza por inundación, contaminación con mercurio, afectación morfológica de cauces y vegas, sedimentación excesiva), entre otros, no justifican la insistente postura gremial y de buena parte de la institucionalidad en negar continuamente el daño perpetuo de la minería sobre la biodiversidad y la sociedad en general argumentando que el licenciamiento ambiental resuelve estos problemas.

El trilema entre el optimismo, el pesimismo y la acción ética

En este orden de ideas, el pesimismo pareciera ser el puerto de llegada ante un análisis de la minería en Colombia y el mundo, pero hay razones para el optimismo y urgencias éticas para la acción:

- A 2013 deberían estar en construcción y montaje o explotación megaproyectos de oro como La Colosa (AngloGold Ashanti), Santurbán (Greystar o EcoOro o como la vayan rebautizando), Marmato (GranColombia Gold); de materiales de construcción como Tunjuelo (el título de la Escuela de Artillería del Ejército Nacional, por parte de la empresa suiza Holcim) y de carbón como el proyecto P500 del



mineros asturianos

Cerrejón (BHP Billiton, Glencore-Xstrata y Angloamerican) que implicaba el desvío para siempre del río Ranchería. No lo están por motivos diversos pero que tienen un factor común: la oposición pacífica de los ciudadanos de la región y el país.

- La resistencia ante el modelo extractivista en Colombia es creciente y desde diversos sectores: el ambientalismo tradicional de élites, el ecologismo campesino e indígena, sectores académicos y científicos, ONG, comunidades urbanas sociales de base, animalistas, sindicatos, periodistas y generadores de opinión y desde antiguos miembros de la institucionalidad que abarcan incluso exministros de minas.
- Existe una alta probabilidad que el suministro de agua para el 70% de los colombianos que proviene de la alta montaña se vea amenazado por factores de cambio y variabilidad climática. En este sentido, es necesario disminuir la vulnerabilidad protegiendo bosques alto-andinos, subpáramos y páramos. La lucha por el agua es quizá el mayor llamamiento ético de los seres humanos en la actualidad.

- Es necesario revisar nuestros patrones de consumo como integrantes de una sociedad global. No es coherente la crítica al uso creciente de combustibles fósiles o a los impactos por la contaminación minera o petrolera si encendemos a diario un vehículo; nos bañamos a diario con agua caliente; cambiamos mensual o anualmente de computadores y celulares o compramos a diario agua embotellada. Pareciera necesario incluso invocar conceptos como la continencia (contenerme de comprar, contenerme de obtener, así pueda si no es ello necesario) o la austeridad, conceptos que parecen medievales pero que pueden dar claves para un mundo más optimista y pueden reevaluar lo que consideramos vivir bien.
- La acción desde el saber o desde el sentir de cada cual es por lo tanto un imperativo ético. Por supuesto esta acción dentro del respeto y el acatamiento a las leyes que velan por los intereses colectivos y por los derechos humanos. Quizá Chomsky resume el llamado: “Si asumes que no existe esperanza, entonces garantizas que no habrá esperanza. Si asumes que existe un instinto hacia la libertad, entonces existen habrá oportunidades de cambiar las cosas, habrá la oportunidad de contribuir a construir un mundo mejor. Esa es tu alternativa”.

Notas

1. Es bastante triste que el colonialismo científico me lleve a aclarar que dado que este texto está escrito en Castellano, los puntos entre números separan centenas de miles y que las comas entre números separan enteros de decimales.

Bibliografía de referencia

Cabrera Leal, M. & J. Fierro Morales. 2013. Implicaciones ambientales y sociales del modelo

extractivista en Colombia. En Garay, L. J. Minería en Colombia. Fundamentos para superar el modelo extractivista. Publicación de la Contraloría General de la República. Bogotá D.C.

Contraloría General de la República, 2005. Estudio sobre la liquidación de regalías provenientes de la gran minería del carbón. Contrato 078 de 1988 para la exploración, construcción y montaje y explotación de la mina La Loma en el Departamento del Cesar, por parte de la compañía Drummond Ltd.

Eartworks, 2013. Polluting the future. How mining companies are contaminating our nation's waters in perpetuity <http://www.earthworksaction.org/files/publications/PollutingTheFuture-FINAL.pdf>

Fierro Morales, J. 2011. La gran minería y el papel de las Naciones Unidas. 13 de septiembre de 2011. En: Razón Pública.

Greystar Resources. 2009. Estudio de impacto ambiental Proyecto Angosturas. Documento presentado al MAVDT.

IDEAM (2010) Segunda Comunicación Nacional de Colombia ante la Convención Marco de las Naciones Unidas sobre Cambio Climático.

ONU. 2011. Reunión preparatoria intergubernamental de la Comisión de Desarrollo Sostenible del Consejo Económico y Social. Minería.

Pardo, A. 2011. Subsidios para la gran minería: dónde están, cuánto nos valen, 27 de junio de 2011. En: Razón Pública.

Rudas, G., 2013. Renta minera y regalías: un debate ineludible. 10 de junio de 2013. En: Razón Pública.

Rudas, G. y J. Espitia. Participación del Estado y la sociedad en la renta minera. En Garay, L. J. Minería en Colombia. Fundamentos para superar el modelo extractivista. Publicación de la Contraloría General de la República. Bogotá D.C.

Science, 2010. Mountaintop Mining Consequences. M. A. Palmer, E. S. Bernhardt, W. H. Schlesinger, K. N. Eshleman, E. Foufoula-Georgiou, M. S. Hendryx, A. D. Lemly, G. E. Likens, O. L. Loucks, M. E. Power, P. S. White, P. R. Wilcock. Downloaded from www.sciencemag.org on January 14, 2010.

Del desarrollo sostenible al desarrollo adaptativo

Klaus Schütze Pérez*



Vivimos cambios globales que nos evidencian una crisis de civilización, la solución al problema ambiental y la crisis global, incluido el Cambio Climático, no consiste en continuar “dominando el mundo y reproducirnos”, y menos imponiendo un modelo de desarrollo extractivista y capitalista impuesto por un paradigma techno-científico. Somos una especie que ya transformó el planeta y el orden ecosistémico y hoy esa transformación nos muestra que el Planeta tiene límites.

La evolución de la adaptación humana no se realiza a través de transformaciones “naturales” sino que lo hacemos a través de la tecnología y plataformas instrumentales complejas que llamamos «cultura». La mayoría de los científicos, están de acuerdo que el

cambio climático es real, ya está sucediendo y es debido principalmente al cambio en la composición de la atmósfera por el aumento del dióxido de carbono - CO₂ -, producto de un modelo de desarrollo basado en el consumo del petróleo.

Autores como Augusto Ángel Maya, han planteado que el problema ambiental consiste en que los equilibrios culturales tampoco pueden traspasar ciertas barreras y que la cultura tiene también límites de resiliencia. Esto muestra que la transformación tecnológica de los ecosistemas crea nuevos equilibrios y desequilibrios en los que la vida busca su continuidad. Ello nos lleva a pensar que el reto hoy es transformar el modelo de desarrollo vigente, permitiendo una transformación cultural como una estrategia adaptativa.

* Biólogo de la Universidad de los Andes. Asesor y consultor del IDEAM en el Proyecto Piloto Integrado Nacional de Adaptación al Cambio Climático –INAP– Ex-Director de Investigación Educación y Participación en el Ministerio de Medio Ambiente. Investigador en gestión de biodiversidad y educación. Instituto Alexander Von Humboldt. Docente universitario. Asesor de la Secretaría Distrital de Ambiente en temas de Cambio Climático. Realizador y presentador del Programa ColomBio de Señal Colombia.



Un artículo en El Fenicio Digital¹ sobre economía, reporta que hoy solo 660 individuos y 147 corporaciones controlan la economía mundial, esto muestra como casi la totalidad de las culturas se han convertido en una pieza rentable del mercado. Para ello el actual modelo de desarrollo ha impuesto una economía sustentada en el mito del crecimiento, que se vale de un proceso de producción y consumo indefinidos. Los mecanismos que el modelo impone para mantener el consumo indefinido son, por un lado, la obsolescencia programada de los productos, diseñados para durar lo suficiente para que el cliente quede satisfecho por un tiempo determinado y luego tenga que reemplazar el producto, y por otro lado, la obsolescencia percibida, que consiste en cambiar la forma del producto para que el consumidor se vea “obligado socialmente” a cambiarlo y se impone a través de la moda, esta última impulsada por los medios de comunicación a través de las pautas comerciales.

En las diferentes reuniones y cumbres

¹ <http://elfeniciodigital.wordpress.com/2012/11/08/660-individuos-y-147-corporaciones-controlan-la-economia-mundial/#.Ua5jm8foarg.facebook>.

internacionales, se ve claramente que los países industrializados están luchando por conservar los beneficios de su desarrollo actual y no están dispuestos a discutirlo en las mesas de negociaciones. Los llamados países desarrollados y nuevas economías como la de China, no están dispuestas a reducir su patrón de consumo y producción. Frente a ello, los países de economías pobres o “en vías de desarrollo” responden que ellos también tienen derecho a implementar el modelo de desarrollo que estimen conveniente. Algunos argumentan que el modelo de desarrollo hasta ahora implementado, considera a la pobreza como un estado original previo al desarrollo- esto es llamado el sofisma de Estocolmo. Hoy vemos que no es así, la riqueza es obra de un proceso continuo y diferenciado de acumulación desigual y solo con base a la desigualdad puede darse esa acumulación. Ello significa que la riqueza engendra pobreza y el desarrollo, subdesarrollo y no es posible otra cosa con el actual estilo acumulativo.

El concepto de desarrollo sustentable buscó que estefuera viable a largo plazo desde laperspectiva ambiental, pero lo que se gesta en el seno del desarrollo actual esuna confrontación entre “ricos y pobres” y no se

trata simplemente de repartir mejor la riqueza, sino de replantear las posibilidades mismas de la forma en que se produce y acumula dicha riqueza.

Cambios Globales – Cambios Culturales.

Actualmente hay a nivel mundial, básicamente dos propuestas para enfrentar a la crisis planetaria: la una, pretende continuar con una rígida centralización de los sistemas de extracción, producción, distribución, consumo y disposición y de los sistemas políticos. La segunda exige la descentralización de la economía y el poder, buscando la descentralización y reconociendo que cada cultura debe re-articularse a las exigencias regionales: rediseñar las tecnologías y reorganizar las relaciones de producción.

Algunas corrientes proponen continuar soñando con un mundo de eterno desarrollo mientras que otras proponen prepararnos e iniciar un cambio cultural. Dicho cambio significa no solo desconocimiento de las complejas relaciones, estructuras y funcionalidades de los socio-ecosistemas sino sobre todo la construcción de una cultura adaptativa. Esto implica impulsar una educación e investigación participante y formar a las comunidades para la creatividad cultural o para un cambio cultural que permita un desarrollo adaptativo que nos permita responder a las nuevas condiciones planetarias.

Sabemos que el problema ambiental se encuentra estrechamente relacionado con la pobreza y la riqueza y ambos son productos del mismo mecanismo de desarrollo. El esfuerzo de los llamados “ambientalistas” del mundo no es suficiente: la solución pasa por reformar la sociedad y la cultura. Como ya se ha dicho, las conferencias e informes internacionales señalan con claridad las causas estructurales de la crisis, pero sus tímidas conclusiones limitan las soluciones

a recomendaciones de buena voluntad que obvian las transformaciones sociales y políticas que se vislumbran como absolutamente necesarias. Los países ricos no ceden un ápice de sus privilegios y los pobres luchan por alcanzarlos, las ópticas son diferentes. Por lo tanto, el problema ambiental, la crisis climática y los riesgos derivados de la superación de los límites de supervivencia, son diferentes si la miramos desde la opulencia o desde la pobreza.

El cambio climático nos evidencia que el actual modelo de desarrollo llegó a su límite y que no es sustentable y tampoco sostenible. Debemos romper el paradigma de dichos modelos de desarrollo y pasar a un modo de desarrollo adaptativo. Ya no se trata de crecer, multiplicarse y dominar el mundo, sino de comprenderlo y adaptarnos, no se trata solamente de saber «conservar», sino aprender a «transformar bien». La especie humana no tiene ninguna alternativa evolutiva, sino la transformación del orden ecosistémico.



El desarrollo adaptativo, busca que sea la cultura la que permita la sinergia y confluencia de tres esferas para enfrentar los cambios globales: i) la economía que debe buscar que todo negocio debe ser viable y rentable para permitir la reinversión (no la acumulación y el crecimiento) ii) la ambiental que debe buscar que ningún

recurso renovable deba utilizarse a un ritmo superior a su regeneración y que ningún contaminante sea emitido a mayor cantidad que su capacidad para su neutralización teniendo en cuenta los límites de los ecosistemas, y iii) la social que busca que la rentabilidad no dependa de salarios indignos o evasión de impuestos y que la preservación del ambiente no impida sino

propiciara la creación de fuentes de trabajo. Es fundamental que en la interrelación entre las tres esferas se busque que la sinergia entre la esfera económica y ambiental sea viable, que la sinergia entre la esfera ambiental y social sea sostenible y que la sinergia entre la esfera social y económica sea equitativa.



Antes del diluvio, el ecosocialismo, la apuesta política actual

Michael Löwy*

El ecosocialismo es una corriente política basada en una constatación esencial: la protección de los equilibrios ecológicos del planeta, la preservación de un medio favorable para las especies vivientes –incluida la nuestra– son incompatibles con la lógica expansiva y destructiva del sistema capitalista. La búsqueda del “crecimiento” bajo la égida del capital nos conduce, en efecto, a corto plazo –los próximos decenios–, a una catástrofe sin precedentes en la historia de la humanidad: el calentamiento global.

James Hanson, climatólogo de la NASA, uno de los mayores especialistas mundiales en la cuestión del cambio climático –la administración Bush había intentado impedir, en vano, impedirle que hiciera públicos sus diagnósticos–, escribe esto en el primer párrafo de un libro publicado en 2009:

El planeta Tierra, la creación, el mundo en el que la civilización se desarrolló, el mundo con las normas climáticas que conocemos, con su geografía costera estable, está en peligro, un



peligro inminente. La urgencia de la situación solo se cristalizó a lo largo de los últimos años. Ahora tenemos pruebas evidentes de la crisis [...]. La sorprendente conclusión es que la continuación de la explotación de todos los combustibles fósiles de la Tierra no solo amenaza a millones de especies en el planeta, sino también la supervivencia de la humanidad misma –y los plazos son más cortos de lo que pensamos–.¹

* Löwy, Michael. Nació en Brasil en 1938, hijo de inmigrantes judíos vieneses. Se graduó en Ciencias Sociales en la Universidad de San Pablo en 1960, y se doctoró en la Sorbona, bajo la dirección de Lucien Goldmann, en 1964. Vive en París desde 1969. Es director de investigación emérito en el Centre National de la Recherche Scientifique (Centro Nacional de Investigación Científica); fue profesor en la École des Hautes Études en Sciences Sociales (Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales). Sus obras han sido publicadas en 24 idiomas. Entre sus libros más recientes se encuentran Redención y utopía. El judaísmo libertario en Europa central (1988); Rebelión y melancolía. El romanticismo como contracorriente de la modernidad (1992); Walter Benjamin: aviso de incendio (2001); Kafka, soñador insumiso (2004); Sociologías y religión. Aproximaciones insólitas (2009); Ediciones Herramienta y El Colectivo publicaron, en 2010, su libro La teoría de la revolución en el joven Marx. Es miembro del consejo editor de la Revista Herramienta, donde ha realizado numerosas contribuciones.

Esta comprobación es ampliamente compartida. En su libro incisivo y bien informado, *Comment les riches détruisent la planète* [Cómo los ricos destruyen el planeta] (2007), Hervé Kempf presenta, sin eufemismos ni falsas apariencias, los acontecimientos del desastre que se prepara: más allá de un cierto umbral, que podría alcanzarse mucho más rápido de lo previsto, el sistema climático podría exasperarse de manera irreversible; ya no se puede excluir un cambio súbito y brutal, que haría subir la temperatura global varios grados, a un nivel insoportable. Frente a esta comprobación, confirmada por los científicos y compartida por millones de ciudadanos del mundo entero conscientes del drama, ¿qué hacen los poderosos, la oligarquía de los multimillonarios que dirige la economía mundial? “El sistema mundial que rige actualmente la sociedad humana, el capitalismo, se opone de manera ciega a los cambios que es indispensable esperar si se quiere conservar para la existencia humana su dignidad y su promesa”. Una clase dirigente predatoria y codiciosa obstaculiza cualquier veleidad de transformación efectiva; casi todas las esferas de poder y de influencia están sometidas a su pseudorealismo, que pretende que cualquier alternativa es imposible y que la única vía imaginable es la del “crecimiento”. Esta oligarquía, obsesionada por el consumo ostentoso y la competencia suntuaria —como ya lo demostraba el economista norteamericano Thorstein Veblen—,² es indiferente a la degradación de las condiciones de vida de la mayoría de los seres humanos, y ciega frente a la gravedad del envenenamiento de la biosfera.³

Los “responsables” del planeta —multimillonarios, directivos, banqueros, inversores, ministros, parlamentarios y otros “expertos”—, motivados por la racionalidad limitada y miope del sistema, obsesionados por los imperativos de crecimiento y de expansión, por la lucha por las partes del mercado, por la competitividad, los márgenes de ganancia y

la rentabilidad, parecen obedecer al principio proclamado por Luis xv: “Después de mí, el diluvio”. El diluvio del siglo xxi corre el riesgo de tomar la forma, como aquel de la mitología bíblica, de un ascenso inexorable de las aguas, que ahogará bajo las olas a las ciudades costeras de la civilización humana.

El espectacular fracaso de las conferencias internacionales sobre el cambio climático de Copenhague (2009) y de Cancún (2010) ilustra esta ceguera: los poderosos del mundo, empezando por los Estados Unidos y China, se negaron a cualquier compromiso con cifras y concreto, incluso mínimo, de reducción de las emisiones de co₂. Las medidas tomadas hasta ahora por los poderes capitalistas más “ilustrados” —acuerdos de Kyoto, paquete clima / energía europea, con sus “mecanismos de flexibilidad” y sus mercados de derechos a contaminar— dependen, como lo demuestra el ecologista belga Daniel Tanuro, de una “política de mamarracho”, incapaz de afrontar el desafío del cambio climático; lo mismo vale, *a fortiori*, para las soluciones “tecnológicas”, que son las preferidas por el presidente Obama y los gobiernos europeos: el “auto eléctrico”, los agrocarburos, el “*clean carbon*” y esta esa energía maravillosa, limpia y segura: la nuclear (esto era antes de la catástrofe de Fukushima)...

Como lo había previsto Marx en *La ideología alemana*, las fuerzas productivas se están convirtiendo en fuerzas destructivas, creando un riesgo de destrucción física para decenas de millones de seres humanos —una situación peor que los “holocaustos tropicales” del siglo xix estudiados por Mike Davis.⁴

¿Cuál es, entonces, la solución alternativa? ¿La penitencia y ascesis individual, como parecen proponer tantos ecologistas? ¿La reducción drástica del consumo? El agrónomo Daniel Tanuro constata con lucidez que la crítica cultural del consumismo propuesta por los “objetores de crecimiento” es necesaria,



Diluvio universal

pero insuficiente. Hay que atacar el propio modo de producción. Solamente una acción colectiva y democrática permitiría, al mismo tiempo, responder a las necesidades sociales reales, reducir el tiempo de trabajo, suprimir las producciones inútiles y perjudiciales, reemplazar las energías fósiles por la solar. Esto implica una incursión profunda en el régimen de propiedad capitalista, una extensión radical del sector público y de la gratuidad; en suma, un plan ecosocialista coherente.⁵

Premisa central del ecosocialismo, implícita en la elección misma de ese término: todo socialismo no ecológico es un callejón sin salida. Corolario: una ecología no socialista es incapaz de tomar en cuenta las apuestas actuales. La asociación del “rojo” —la crítica marxista del capital y el proyecto de una sociedad alternativa— y del “verde” —la crítica ecológica del productivismo que realiza— no tiene nada que ver con las combinaciones gubernamentales denominadas “rojiverdes”; estas coaliciones entre la socialdemocracia y ciertos partidos verdes se forman alrededor de un programa social-liberal de gestión del capitalismo. El ecosocialismo es, en consecuencia, una proposición *radical* —es decir, que ataca la raíz de la crisis ecológica—, que se distingue tanto de las variantes productivistas del socialismo del siglo xx (ya sea la socialdemocracia o el “comunismo” de factura estalinista), como de las corrientes ecológicas que se adaptan, de una manera o de otra, al

sistema capitalista. Es una proposición radical que no solo apunta a una transformación de las relaciones de producción, a una mutación del aparato productivo y de los modelos de consumo dominantes, sino también a crear un nuevo paradigma de civilización, en ruptura con los fundamentos de la civilización capitalista / industrial occidental moderna.

En la presente obra se tratará principalmente la corriente ecomarxista. De todos modos, se encuentra, en la ecología social de inspiración anarquista del norteamericano Murrin Bookchin, en la ecología profunda del noruego Arne Naess y en los escritos de varios “objetores de crecimiento”, entre los que está el francés Paul Ariès, análisis radicalmente anticapitalistas y proposiciones alternativas que son cercanas al ecosocialismo.

Este no es este el lugar de desarrollar una historia del ecosocialismo. Recordemos, no obstante, algunos hitos.

La idea de un socialismo ecológico —o de una ecología socialista— nace verdaderamente en los años 1970, bajo formas muy diversas, en los escritos de varios pioneros de la reflexión “roja y verde”: Manuel Sacristán (España), Raymond Williams (Reino Unido), André Gorz y Jean-Paul Deléage (Francia) y Barry Commoner (Estados Unidos). El término “ecosocialismo”, aparentemente, recién empieza a ser utilizado a partir de los años

1980, cuando el partido Die Grünen alemán, una corriente de izquierda, se designa como “ecosocialista”; sus principales portavoces son Rainer Trampert y Thomas Ebermann. Hacia esta época se publica el libro *L'Alternative* [La alternativa],⁶ escrito por disidente socialista de la Alemania del Este, Rudolf Bahro,⁷ el cual desarrolla una crítica radical del modelo soviético y de Alemania del Este, en nombre de un socialismo ecológico. En el curso de los años 1980, el investigador norteamericano James O'Connor teoriza su concepción de un marxismo ecológico y funda la revista *Capitalism, Nature and Socialism*, mientras que Frieder Otto Wolf, diputado europeo y dirigente de una corriente a la izquierda de Partido Verde alemán, y Pierre Juquin, ex dirigente comunista, reformista converso a las perspectivas rojiverdes, redactan juntos el libro *Europe's Green Alternative*,⁸ especie de intento de manifiesto ecosocialista europeo. Paralelamente en España, en torno a la revista de Barcelona *Mientras Tanto*, discípulos de Manuel Sacristán, como Francisco Fernández Buey, también desarrollan una reflexión ecológica socialista. En 2003, la IVª Internacional adopta, durante su congreso, el documento “Ecología y Revolución socialista”, de inspiración claramente ecosocialista. En 2001, el filósofo norteamericano Joel Kovel y yo mismo publicamos un *Manifeste écosocialiste* [Manifiesto ecosocialista], que servirá de referencia para la fundación, en París en 2007, de la Red ecosocialista internacional —que distribuirá, durante el Foro social mundial de Belén (Brasil), la *Declaración de Belén*, un nuevo manifiesto ecosocialista sobre el calentamiento global. Agreguemos a esto los trabajos de John Bellamy Foster y de sus amigos de la muy conocida revista de izquierda norteamericana *Monthly Review*, que apelan a una revolución ecológica con un programa socialista; los escritos de las ecosocialistas feministas Ariel Salleh y Terisa Turner; la revista *Canadian Dimension*, creada por los ecosocialistas Ian Angus y Cy Gornik; las reflexiones del revolucionario

peruano Hugo Blanco sobre las relaciones entre indigenismo y ecosocialismo; los trabajos del investigador belga Daniel Tanuro sobre el cambio climático y los callejones sin salida del “capitalismo verde”; los trabajos de autores franceses cercanos a la corriente altermundialista como Jean-Marie Harribey; los escritos del filósofo (discípulo de Ernst Bloch y de André Gorz) Arno Münster; las redes ecosocialistas de Brasil y de Turquía, las conferencias ecosocialistas que comienzan a organizarse en China, etc.

¿Cuáles son las convergencias y los desacuerdos entre el ecosocialismo y la corriente del decrecimiento, cuya influencia es Francia no es despreciable? En primer lugar, recordemos que esta corriente, inspirada por las críticas a la sociedad de consumo —debidas, principalmente, a Henri Lefebvre, Guy Debord y Jean Baudrillard— y al “sistema técnico” —descrito por Jacques Ellul— está lejos de ser homogénea. Se trata de una esfera de influencia plural, que se organiza entre dos polos: por un lado, los antioccidentalistas tentados por el relativismo cultural (Serge Latouche); por el otro, ecologistas republicanos / universalistas (Vincent Cheynet, Paul Ariès).

El economista Serge Latouche es, sin duda, el más controvertido de los partidarios del “decrecimiento”. Sin duda, una parte de sus argumentos está justificada, y uno puede suscribir a su empresa de demistificación del “desarrollo durable”, de crítica de la religión del crecimiento y del progreso, y a su llamado a un cambio cultural. Pero su rechazo en bloque del humanismo occidental, del pensamiento de la Ilustración y de la democracia representativa, así como su relativismo cultural, son muy discutibles: a pesar de lo que anuncia, no se ve bien cómo sus preconizaciones no nos llevarían a la Edad de Piedra. En cuanto a su denuncia de las proposiciones de Attac (Jean-Marie Harribey) para los países del Sur —desarrollar las redes de aducción del agua, las escuelas y los centros de atención—,

en virtud de que serían “etnocéntricas”, “occidentalistas” y “destructoras de los modos de vida locales”, es difícilmente soportable. Finalmente, su argumento para no hablar del capitalismo —o hacerlo tan poco, dado que no sería descubrir nada nuevo, en la medida en que esta crítica ya “fue hecha —y bien hecha— por Marx”— no es serio: es como si no tuviéramos la necesidad de denunciar la destrucción productivista del planeta porque Gorz ya hizo esa crítica, la “hizo bien”...

Más interesante es la corriente universalista, representada por la revista *La Décroissance*, incluso si las ilusiones “republicanas” de Cheynet y Ariès pueden ser criticadas. Contrariamente al primero, este último polo tiene muchos puntos de convergencia —a pesar de las polémicas— con los altermundialistas de Attac, los ecosocialistas y la izquierda de la izquierda francesa (PG y NPA) por las temáticas que defiende: extensión de la gratuidad, predominio del valor de uso por sobre el valor de cambio, reducción del tiempo de trabajo y de las desigualdades sociales, ampliación de lo “sin fines de lucro”, reorganización de la producción de acuerdo con las necesidades sociales y la protección del medio ambiente.

En una obra reciente,⁹ el ex periodista y pastor Stéphane Lavignotte esboza un balance del debate entre los “objetores de crecimiento” y los ecosocialistas. ¿Hay que privilegiar la crítica de las relaciones sociales de clase y la lucha contra las desigualdades o la denuncia del crecimiento ilimitado de las fuerzas productivas? ¿El esfuerzo debe recaer sobre las iniciativas individuales, las experimentaciones locales, la simplicidad voluntaria o sobre el cambio del aparato productivo y de la “megamáquina” capitalista? El autor se niega a elegir y propone más bien asociar estos dos recorridos complementarios. El desafío, desde su punto de vista, es combinar la lucha por el interés ecológico de clase de la mayoría, es decir, de los no propietarios del capital, y la política de las minorías activas por un cambio



Caspar David Friedrich *Caminante sobre el mar*

cultural radical. En otras palabras, lograr —sin ocultar las divergencias ni los desacuerdos inevitables— una “composición política” que reuniría a todos aquellos que saben que un planeta y una humanidad habitables son contradictorios con el capitalismo y el productivismo, y que buscan el camino para salir de nuestro sistema inhumano.

Como conclusión de este breve prefacio, digamos, por último, que el ecosocialismo es un proyecto de futuro, una utopía radical, un horizonte de lo posible, pero también, de manera inseparable, una acción *hic et nunc*, aquí y ahora, que se propone objetivos concretos e inmediatos. La primera esperanza para el futuro reside en movilizaciones como la de Seattle en 1999, que vio la convergencia de los ecologistas y de los sindicalistas, antes de dar nacimiento al movimiento altermundialista; o las protestas de cien mil personas en Co-

penhague en 2009, alrededor de la consigna “Cambiemos el sistema, no el clima”; o la conferencia de los pueblos sobre el cambio climático y la defensa de la madre Tierra, en Cochabamba, Bolivia, en abril de 2010, que vio la confluencia de treinta mil delegados de movimientos indígenas, campesinos y ecológicos del mundo entero.

La presente obra no es una sistematización de las ideas o prácticas ecosocialistas. Retomando varios artículos que yo había publicado, se propone, más modestamente, explorar algunos aspectos, algunos campos y algunas experiencias del ecosocialismo. Solo representa, por supuesto, la opinión de su autor, que no coincide necesariamente con la de otros pensadores o redes que proclaman su pertenencia a esta corriente. No aspira a codificar una doctrina nueva ni a fijar una ortodoxia cualquiera. Una de las virtudes del ecosocialismo es, precisamente, su diversidad, su pluralidad, la multiplicidad de las perspectivas y de los abordajes, a menudo convergentes o complementarios –como lo demuestran los documentos publicados como anexo, que emanan de diferentes redes ecosocialistas–, pero también, a veces, divergentes o, incluso, contradictorios.

M. L.
Marzo de 2011

Postscriptum:

En el momento de mandar a imprenta, llegan las aterradoras noticias de la catástrofe nuclear de Fukushima, en Japón. Por segunda vez en su historia, el pueblo japonés es víctima de la locura nuclear. Aún no se sabe la magnitud del desastre, pero es evidente que constituye un hito. En la historia de la energía nuclear civil, habrá un antes y un después de Fukushima.

Después de Chernóbil, le *lobby* nuclear occidental había encontrado la defensa: la

catástrofe de Ucrania era el resultado de la gestión burocrática, incompetente e ineficaz, propia del sistema soviético. “Esto no podría ocurrirnos a nosotros”, nos habían repetido. ¿De qué vale este argumento hoy, cuando está involucrado el florón de la industria privada japonesa?

Los medios pusieron en evidencia la irresponsabilidad, la falta de preparación y las mentiras de la Tokyo Electric Power Company (TEPCO) –con la complicidad activa de las autoridades locales y nacionales y de los organismos de control japoneses–, más preocupada por la rentabilidad que por la seguridad. Estos hechos son indiscutibles. Pero, por insistir mucho sobre este aspecto, se corre el riesgo de perder de vista lo esencial: *la inseguridad es inherente a la energía nuclear*. No solo –no más en este campo que en otros– no hay riesgo cero, sino que cualquier incidente amenaza con tener consecuencias incontrolables y desastrosas, irremediables. Estadísticamente, los accidentes son inevitables. El sistema nuclear es en sí insostenible. Tarde o temprano ocurrirán otros Chernóbil y otros Fukushima, provocados por errores humanos, por disfunciones internas, terremotos, accidentes de aviación, atentados o hechos imprevisibles. Para parafrasear a Jean Jaurès, podríamos decir que lo nuclear conlleva la catástrofe como el nubarrón, la tormenta.

No es sorprendente, entonces, que el movimiento antinuclear se vuelva a movilizar a gran escala, ya con algunos resultados positivos, principalmente en Alemania. “Salida inmediata de lo nuclear”: esta consigna se expande como un reguero de pólvora. No obstante, la reacción de la mayoría de los gobiernos –en primer lugar, en Europa y en los Estados Unidos–, es el rechazo de la salida de la trampa nuclear. Se intenta calmar a la opinión pública con la promesa de una “seria revisión de la seguridad de nuestras centrales”. La *Moan*,¹⁰ Medalla de oro de la ceguera nuclear, retorna incontestablemente al gobierno



Diluvio universal. Gustave Doré

francés. Uno de los consejeros del presidente, el señor Henri Guaino, recientemente declaró: “El accidente nuclear japonés podría favorecer a la industria francesa, cuya seguridad es una marca de fábrica”. *No comment...*

Los nucleócratas —una oligarquía particularmente obtusa e impermeable— pretenden que el fin de lo nuclear en el mundo significará el regreso a las velas o a la lámpara de aceite. La pura verdad es que el 13,4 % de la electricidad mundial es producida por centrales

nucleares. Se podría prescindir de esta fuente energética. Es posible, e incluso probable, que, bajo la presión de la opinión pública, se reduzcan considerablemente los proyectos delirantes de expansión ilimitada de las capacidades nucleares y la construcción de nuevas centrales en muchos países. No obstante, podemos temer que este golpe de freno esté acompañado por una huida hacia delante en las energías fósiles más “sucias”: el carbón, el petróleo *offshore*, las arenas bituminosas, el gas de esquisto. El capitalismo no puede

limitar su expansión y, en consecuencia, su consumo de energía. Y como la conversión a las energías renovables no es “competitiva”, se puede prever una nueva y rápida subida de las emisiones de gas con efecto invernadero. Primer hito en la batalla socioecológica para una transición energética: es necesario rechazar este falso dilema, imposible de zanjar entre una bella muerte radioactiva y una lenta asfixia consecuencia del calentamiento global. ¡Otro mundo es posible!

Michael Löwy
París, abril de 2011

Agradezco calurosamente a Luis Martínez Andrade por su ayuda con la preparación de esta obra.

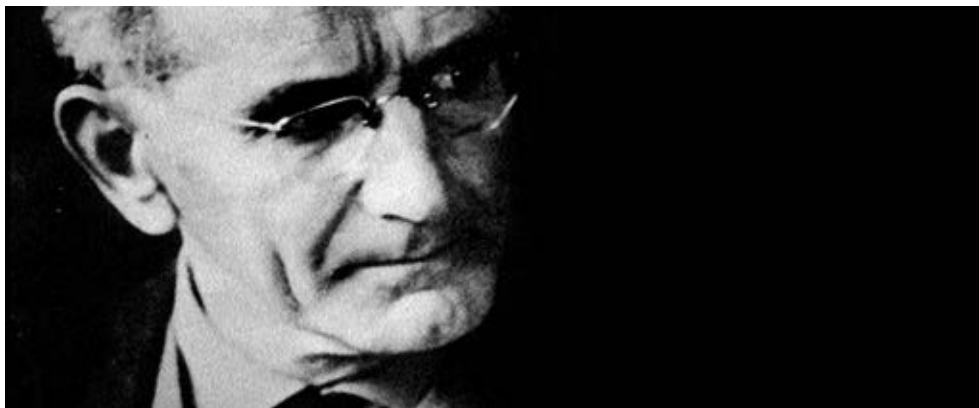
Notas

1. James E. Hansen, *Storms of my Grandchildren. The Truth About the Coming Climate Catastrophe and our Last Chance to Save Humanity*. Nueva York: Bloomsbury, 2009, p. ix.
2. Thorstein B. Veblen, *Théorie de la classe de loisir* (1899). París: Gallimard, colección “Tell”, 1979.
3. Hervé Kempf, *Comment les riches détruisent la planète*. París: Le Seuil, 2007. Ver también su otra obra igualmente interesante, *Pour sauver la planète, sortez du capitalisme*. París: Le Seuil, 2009.
4. Mike Davis, *Génocides tropicaux. Catastrophes naturelles et famines coloniales. Aux origines du sous-développement*. París: La Découverte, 2003.
5. Daniel Tanuro, *L’Impossible Capitalisme vert*. París: La Découverte, colección “Les empêchements de penser en rond”, 2010. Ver también la compilación colectiva dirigida por Vincent Gay, *Pistes pour un anticapitalisme vert*. París: Syllepse, 2010, con las contribuciones de Daniel Tanuro, François Chesnais, Laurent Garrouste, entre otros. También se encuentra una crítica argumentada y precisa del capitalismo verde en los trabajos de los ecomarxistas norteamericanos: Richard Smith, “Green capitalism: the god that failed”, *Real-World Economics Review*, nº 56, 2011, y John Bellamy Foster, Brett Clark y Richard York, *The Ecological Rift*. Nueva York, Monthly Review Press, 2010.
6. Rudolf Bahro, *Die Alternative. Zur Kritik des real existierenden Sozialismus*. Europäische Verlagsanstalt, 1977; *L’Alternative: pour une critique du socialisme existant réellement*, trad. bajo la dirección de Patrick Charbonneau. París : Stock 2, colección “Lutter”, 1979.
7. Penny Kemp, Frieder Otto Wolf, Pierre Juquin, Carlos Antunes, Isabelle Stengers, Wilfried Telkamper, *Europe’s Green Alternative: A Manifesto For a New World*. Montreal: Black Rose Books, 1992.
8. Black Rose: Montreal, 1992.
9. Stéphane Lavignotte, *La décroissance est-elle souhaitable?* París: Textuel, 2010.
10. Alusión al verbo inglés “to moan”, “quejarse”. (N. del E.).

© Ediciones Herramienta.

<http://www.herramienta.com.ar/loewy-michael/antes-del-diluvio-el-ecosocialismo-la-apuesta-politica-actual>

Günther Anders, conciencia de las catástrofes del siglo xx*



Cuando hoy se habla de biopolítica y de biocontrol, pocas veces se recuerda a Günther Anders (1902-1992), uno de los primeros críticos de la tecnología y muy posiblemente uno de los primeros que se interrogó sobre nuestra ceguera ante la máquina. Anders alertó a mediados del siglo 20, no sólo sobre la bomba atómica, sino sobre el nuevo tipo de control social que establecía la televisión y sobre el hecho de que el dominio del cuerpo y la manipulación de las emociones se iban convirtiendo en el objetivo central de lo político. Sin duda es un prototipo de filósofo ‘de intervención’, de pensamiento vinculado a la reflexión sobre el mundo real. En su larga vida como filósofo fue también periodista, luchador antinuclear y crítico de la sociedad industrial, además de alumno, de Cassirer, Husserl y Heidegger... y primer esposo de Hannah Arendt. ‘Anders’ en alemán significa: ‘otro’ o ‘de otra manera’;

es el nombre alias que usó continuamente después de 1930 y su pseudónimo es también un juego de palabras con el apellido ‘Arendt’, su primera esposa que, por decirlo todo, se divorció de él por considerarlo un pesimista absolutamente insufrible. De todas maneras entre «La obsolescencia del hombre» de Anders y «La condición del hombre moderno» de Arendt hay una profunda afinidad de fondo aunque Anders sea mucho más moralista y Arendt se dirija de una manera clara al pensamiento político.

Anders es un producto arquetípico del mundo de la República de Weimar. Comparte con Arendt, con Brecht y con Benjamín el diagnóstico de que la humanidad ha llegado a una situación en que la miseria mental es sólo comparable a la falsa sensación de seguridad y de riqueza. Como intelectual, como pensador político e, incluso, como

* Materiales de un seminario sobre la obra de Günther Anders, Barcelona, marzo, 2011

judío laico, su reflexión atrozmente pesimista recoge el ambiente del nihilismo tecnológico, y la plena conciencia de las consecuencias de la conversión del mundo en una prisión de siervos felices. Como dijo de sí mismo: «*Soy un abridor de ojos*». Su proyecto filosófico es muy claro: escribir la antropología filosófica negativa que corresponde a la época de la tecnocracia, cuando el hombre se ha convertido en siervo sumiso de la tecnología. Hoy tenemos más capacidad de creación de una tecnología que comprensión moral sobre su alcance y esa contradicción nos da que pensar. Como Hans Jonas (con quien compartió el seminario de Heidegger en 1925) y como Jacques Ellul, Anders es uno de los padres de la tecnoética del siglo 20: pero a diferencia de ambos es un pensador mucho más sombrío. Su exmujer, Hannah Arendt (estuvieron casados entre 1929 y 1936, aunque de hecho estaban separados desde mucho antes), lo tenía al final de sus días por: «*Un tipo estafalario, difícil de soportar, que odiaba constantemente, día tras día; más aún: que se sentía obligado a odiar, como si eso sirviese de alguna cosa*». Para Arendt, como para Spinoza, la indignación es una pasión triste, porque de lo que se trata es de comprender. Anders, por su parte, ‘contratacó’ a Arendt afirmando que como exiliado, él no tenía ‘vida’ (o ‘condición’, para seguir con el chiste) sino ‘vidas’, en una evidente ironía hacia el título de uno de los libros más conocidos de su ex. Somos «*contemporáneos de los tiempos del fin*». Y ante tal situación sentirse indignado por la miseria del presente constituye una exigencia moral.

Anders tiene un diagnóstico claro sobre el presente: vivimos en «*la época oscura*», del totalitarismo tecnológico que tiene, además, un carácter universal porque pese a que «*Hiroshima está en todas partes*» nos hemos vuelto inmunes al horror; la sociedad de consumo vive adormecida, dominada por mecanismos ideológicos forjando bajo el nazismo y el comunismo pero que la democracia no sólo no ha destruido sino que ha consolidado.

Precisamente por eso la humanidad de hoy es incapaz de comprender los signos que anuncian su fin siniestro, destruida por el supuesto progreso que nos hace felices. La función de la filosofía es, pues, procurar que no se olvide esa profunda miseria existencial humana.

Anders, cuyo verdadero nombre era Günter Stern, tiene un currículum intelectual que es cualquier cosa excepto académico. Con sólo 16 años fue enviado al frente en la 1ª Guerra mundial y su padre fue el inventor del término «cociente intelectual», luego popularizado por Terman; eso le permitió tener desde muy temprana edad una intuición clara de la importancia de los mecanismos psicológicos de manipulación y del papel del miedo como herramienta de control político. Su trabajo como periodista en la Alemania nazi, su exilio nada ‘dorado’ en Estados Unidos (donde no se le concedieron papeles de residencia durante catorce años, y se ganó la vida trabajando como preceptor, e incluso como obrero en la fábrica) le dieron un conocimiento muy realista y nada académico de los problemas de la tecnología y de su implicación con la política.

A su llegada a Estados Unidos Anders trabajó brevemente para el Office for War Information, pero lo abandonó por considerar que la propaganda americana era tan fascista como la alemana –y además lo dijo siempre en público sin cortarse ni un pelo. De hecho, le comentó al periodista Mathias Geffrath que si los americanos tardaron catorce años en otorgarle la carta de residencia, en vez de los tres habituales, es porque le consideraban un tipo tan raro que «no era comunista porque ni siquiera los comunistas lo querían en el partido». Su regreso a Austria en 1950 y un viaje a Hiroshima en 1958 para ver en directo las consecuencias de la bomba atómica (del que escribió un impactante *Diario*) le dieron una amplia conciencia del significado de la técnica para el control social. Dirigente, desde



Hiroshima

la marginalidad, del incipiente movimiento antinuclear y miembro del tribunal Russell (con el que viajó a Vietnam), Anders tiene una conciencia del peligro nuclear que no encontraríamos en Marcuse o en los frankfurtianos. En sus propias palabras:

«No puedo negar que frente a las cuestiones técnico-filosóficas he reaccionado de manera más contemporánea que mis amigos; que la mayoría de ellos han seguido siendo incapaces de dar el salto con el que se sale de la problemática del marxismo y del psicoanálisis y se entra en los nuevos problemas de la era atómica. En lugar de leer a los clásicos, yo leía los periódicos, pero los leía modo philosophico. Los colegas siguieron siendo, a pesar de todo, filósofos académicos. Lo cual tuvo también consecuencias lingüísticas; pues ellos no intentaron hallar o inventar un lenguaje adecuado a la enormidad del problema. Ni siquiera sintieron que ello fuera necesario.» *Llámeseme cobardía a esa esperanza*; Bilbao: Basatari, 1995, p.109.

Con ocasión de la recepción del premio Theodor Adorno, que se le otorgó en 1983, dijo: «*Soy sólo un conservador ontológico, en principio, que trata de que el mundo se con-*

serve para poder modificarlo». Anders asigna a la filosofía la tarea de pensar las catástrofes del siglo xx, porque en sus propias palabras: «*Cambiar el mundo no es suficiente; también hemos de conservarlo*». La conciencia de que el 'ser' (el mundo en su sentido más primario y más físico) puede ser destruido prima en su obra sobre cualquier otra consideración y su lucha contra «la ceguera ante el Apocalipsis» resume el designio de pensar conforme a los datos que ofrece la modernidad. No hay que tener miedo a exagerar el peligro. Peor que la exageración del militante ecologista sería la muerte y la barbarie por causa del caos bélico y ambiental. Toda su ética se resume en una frase: «*No podemos no poder*». Todo vale (incluso la legítima defensa y la violencia cuando es una respuesta inequívoca y proporcionada) porque está justificada por un fin superior: el mantenimiento de la vida en el planeta pese a la irracionalidad política dominante.

Por eso mismo Anders es casi monotemático: su obra se resume en una larga reflexión sobre las consecuencias de la tecnología y, especialmente, sobre lo que significa para la humanidad la existencia misma de la bomba atómica. Ese mundo ya sin ideología, que

es «fantasma y matriz» del presente y que se expresa —si es que se expresa— mediante la televisión (que nos priva de la posibilidad de tener ninguna experiencia inmediata del mundo) es lo que debe ser pensado. Y debe ser pensado porque es el lugar real donde habitan los humanos, porque *«la bomba no caerá solo sobre los universitarios»*.

Asistimos hoy, en su opinión, a una pérdida de libertad que no es sentida como tal porque la virtualidad (la televisión en su momento) nos hace sentir que no necesitamos ya el mundo real. Se crean fantasmas y nos los tomamos en serio. Por eso, porque son fantasmas, pura realidad virtual, no podemos revelarnos eficazmente contra ellos. Nuestra pasividad, alegre, divertida, autohipnótica es en realidad la forma que adopta hoy la conciencia trágica. El hecho es que mediante lo audiovisual se *«nos roba la experiencia y la capacidad de la toma de posición»* y ello nos deja mucho más indefensos ante la amenaza del colapso nuclear y ecológico. *«Mediante la televisión es la no-verdad la que se realiza de forma triunfante. La ideología se convierte en superflua por el hecho de que las no-verdades se han vuelto reales»*. Hoy la gente copia las imágenes de la televisión o del cine (*«todo Johnny besa como Clark Gable»*, decía) y se convierten en *«copia de copia»*, dejando de entender lo que nos sucede. O prefiriendo no saberlo.

Su correspondencia con Claude Eatherly, uno de los pilotos de los bombarderos que arrojaron la bomba atómica sobre Hiroshima, es uno de los grandes alegatos pacifistas del pasado siglo. Entre sus obras destacan *La obsolescencia del hombre* (1^o parte 1956, 2^a parte 1980, edición en español València: Pretextos. 2011), *Cartas al piloto de Hiroshima* (1962) y *Nosotros, los hijos de Ichmann* (1964). En estos dos últimos libros se reflexiona ácidamente sobre la pervivencia del totalitarismo en moldes democráticos, pues:



«Lo que ayer fue realidad, en la medida que sus presupuestos fundamentalmente no han variado, es igualmente posible de nuevo hoy; que, pues, el tiempo de lo monstruoso no haya sido más que un simple interregno.»

Entre los presupuestos que a su parecer hicieron posible esas catástrofes que fueron los totalitarismos y sus crímenes de masas (incluidas dos guerras mundiales), una de las dimensiones básicas es el poder deshumanizador de la tecnología. Sin el esfuerzo de pensarla resulta incomprensible todo el siglo xx, porque en este tiempo la barbarie se ha unido a la potencia de la máquina. El 6 de agosto de 1945 sobre el cielo de Hiroshima había empezado una nueva época de la humanidad, cuyas consecuencias brutales arrastraremos por siglos. Así Anders escribe a Claude Eatherly:

«Cuando se ha perjudicado a un ser humano resulta difícil consolarse. Pero en su caso, hay otra cosa. Usted tuvo la desgracia de haber apagado doscientas mil vidas. ¿Dónde se encontraría la potencia de sufrimiento correspondiente a doscientos mil vidas apagadas? ¿Cómo arrepentirse

de haber matado a doscientos mil seres humanos? Sea el que sea el esfuerzo que usted haga, el dolor de ellos y vuestro arrepentimiento nunca estará a la altura de este hecho.»

Anders denomina «vergüenza prometeica» la transformación que se ha producido en la relación entre el hombre y la técnica. El imperativo categórico de esta época es nuevo: «*Obra de tal manera que la máxima de tu acción pueda coincidir con la del aparato del que formas o formarás parte*». En vista del perfeccionamiento técnico, y como consecuencia del aumento logrado en la capacidad de las máquinas, el hombre mismo se ha vuelto obsoleto. Las máquinas son de una precisión, de una rapidez y de una potencia tal que superan con mucho las capacidades humanas: «*el Prometeo de hoy se pregunta: ¿quién soy yo ya?*».

Ante la perfección de la tecnología «*la vergüenza por la humillante calidad de las cosas hechas por el ser humano*», nos deja desarmados. Nos avergüenza ‘devenir’, es decir, existir como humanos, en vez de haber sido ‘fabricados’ (eficaces). Nuestro cuerpo y nuestra mente son más débiles que los de nuestras máquinas. La vergüenza del hombre proviene de que ha nacido «*inter faeces et urinam*», es decir imperfectos, y no según la inmaculada concepción de los ingenieros. Esta vergüenza se manifiesta en un deseo de ‘devenir máquinas’. Estéticamente se trata de dar al cuerpo la belleza de las cosas fabricadas, —la apariencia esplendorosa e inmaculada de las cosas fabricadas. Incluso la música y el baile, observa en *La obsolescencia del hombre*, imita el movimiento de una máquina (chumba- chumba).

San Agustín había considerado que la herejía religiosa por excelencia consistía en

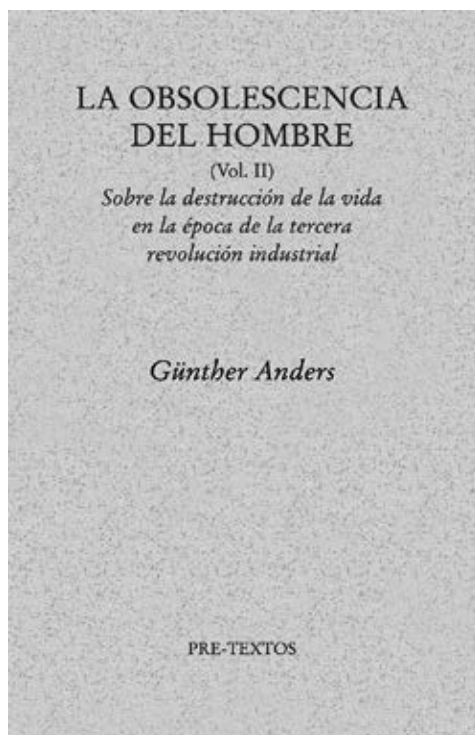
«la confusión entre el Hacedor y lo hecho», la adoración de la cosa creada [San Agustín había sido el tema de la tesis de Arendt, por cierto]. Pero hoy esa confusión no revela la

soberbia de los humanos por su capacidad de crear sino, bien al contrario, su humillación. Pues a los humanos les gustaría ser cosas, haber sido fabricados... Como dice Anders en *La obsolescencia del hombre*:

«La vergüenza es un acto reflexivo que degenera en un estado de perturbación y fracasa porque el ser humano, frente a una instancia de la que se aparta, en ese acto se experimenta a sí mismo como algo que ‘él no es’, pero que ‘sin embargo es’ de una manera inevitable.»

Nunca antes en la historia ninguna civilización había hecho del desarraigo, del despilfarro y de la obsolescencia su forma de vida cotidiana. Pero eso nos ha vuelto dependientes, de manera que el hombre no es el sujeto autónomo de sus instrumentos. Y en cualquier caso la situación es irreversible. Por eso no tiene demasiado sentido la filosofía de Heidegger, que quería recuperar las raíces de la supuesta ‘buena’ vida anterior a la técnica. Anders, de hecho, fue tremendamente crítico con su viejo maestro que le parece «pseudoconcreto». Y de quien dice





que: «practicaba una filosofía de las raíces que convierte a los seres humanos en vegetales». Lo que necesitamos es una nueva antropología y no una ontología. Una teoría del ser acaba siempre por construir una metafísica y lo que ahora necesitamos no es eso, sino una nueva comprensión de la técnica. La técnica es irreversible y ha superado ya el estatus de instrumento. Más bien designa un mundo que condiciona de manera irremediable nuestras acciones. Nuestra vida está hecha de máquinas producidas por otras máquinas que necesitan de más máquinas para ser mantenidas, reparadas o recicladas. [Y usted que me lee por Internet no sabe muy bien].

Las máquinas forman una red (una megamáquina, por decirlo en términos de Mumford) que tiende a desarrollarse por sí misma y el sujeto deviene objeto en un mundo maquinal. La máquina obedece, pero lo hace 'horriblemente', pues desencadena toda una serie de procesos automáticos hasta que el hombre pierde el control. La técnica se convierte en catástrofe —y con la bomba atómica se convierte en catástrofe final porque la

industria bélica actúa como cualquiera otra, por paradójico que parezca:

«Puesto que, efectivamente, le da el pan a cientos de miles de personas, y no solamente pan sino casas, coches y vacaciones, puede incluso darse aires de defensora del sentimiento de responsabilidad social.» *Los muertos, discurso sobre las tres guerras mundiales* (1965)

En esa situación 'tener miedo' es, sencillamente, afirmarse como humano. La cobardía se convierte, pues, en esperanza.

«Quienes intentan persuadirnos de esto [quienes pretenden que no debemos tener miedo] (sean personas competentes o no), lo único que demuestran es su falta de competencia moral.

Así, una ética que pueda dar razón de la situación de lo humano en una sociedad tecnológica debe pasar por recuperar las emociones. Burlarse en nombre del racionalismo de la importancia de lo 'emocional' equivale a no comprender qué está sucediendo hoy a los humanos:

«Es evidente que reaccionamos de una manera 'emocional', frente a la catástrofe que nos amenaza, y no nos avergonzamos de ello. Es de no reaccionar así de lo que deberíamos sentir vergüenza. El que no reacciona así y califica nuestra emoción de irracional, no sólo revela frialdad, sino estupidez» *Tesis 3 sobre Chernóbil*, 1986.

Pero es evidente también que la mayoría de la gente no soporta vivir sin esperanza:

«El hecho de que incluso hombres muy inteligentes y politizados no comprendan lo que está pasando me ha desanimado a menudo. Con Ernst Bloch, por ejemplo, se repetía una y otra vez una situación en la que él decía: "¡Günther, déjame en paz con tu idea fija! ¡No puedo ni oír la palabra 'Hiroshima'!" ¡Ernst Bloch! Y yo le contestaba una y otra vez: "¿Cómo se puede seguir insistiendo en el 'principio esperanza'»

después de Auschwitz e Hiroshima? Me resulta enteramente inconcebible”. Aparte de que la esperanza no es ningún principio sino un estado anímico e injustificado. Pero él no quiso bajarse del burro.» *Llámesle cobardía a esa esperanza*; Bilbao: Basatari, 1995, p.109.

Ese ha sido el signo trágico del pensamiento de Anders. Entendió antes que nadie el significado del biocontrol y la novedad absoluta que para la política significa el hecho de que se pudiese continuar viviendo y gobernando con esquemas totalitarios bajo manto democrático. Pero no halló oídos entre las gentes, porque como dejó escrito en la segunda parte de *La obsolescencia del ser humano* (1960):

«Los seres humanos son adiestrados en la pasividad. Dado que estamos acostumbrados a ver imágenes pero no a ser vistos por ellas; a escuchar a las personas, pero no a ser escuchados por ellas, nos acostumbramos a una existencia en la que se nos ha privado de una mitad de la humanidad. (...) Se nos roba hasta la posibilidad de notar esta pérdida de libertad porque a nosotros la ‘servidumbre’

nos llega a casa y se nos expone como producto de entretenimiento y como una comodidad.»

La insensibilidad ante el Apocalipsis y ante el colapso ambiental han tenido la consecuencia que Anders previó: lo han hecho inevitable. E inevitablemente con la crisis que se inició en 2008 se ha vuelto a hablar de Anders, convertido tal vez en una ‘moda cultural’. Hoy cada vez más gente se siente (con más o menos buenos motivos) “contemporánea de los tiempos del fin”, por usar la expresión de Anders. La obra del pesimista incorregible que fue Anders, muestra que la denuncia existió aunque no quisimos escucharla. Cuando convivir con la catástrofe misma se convierte en algo normal, la denuncia de Anders tiene algo de la dignidad de los profetas. Pero su personaje favorito del Antiguo Testamento, no era ni Moisés que liberaba al pueblo, ni Job que se autocompadecía, sino Noé que se puso a construir un arca para salvar la vida aunque le tomasen por loco cuando anunciaba el diluvio. Eso también nos da una pista.

Para leer más:

- Günther Anders: *Nosotros, los hijos de Eichmann: carta abierta a Klaus Eichmann*. Barcelona: Paidós, 2010 (reedición).
- Günther Anders: *El piloto de Hiroshima: más allá de los límites de la conciencia*. Barcelona: Paidós, 2010 (reedición).
- Günther Anders: *Filosofía de la situación*. Madrid: Los Libros de la Catarata, 2007. Introd. César de Vicente Hernando. La mejor antología de su obra. Incluye fragmentos de ‘La obsolescencia del hombre’ y las imprescindibles ‘10 tesis sobre Chernobil’.
- Günther Anders: *Hombres sin mundo*. València: Pre-Textos, 2007.
- Günther Anders: *La obsolescencia del hombre* (2 vols.). València: Pre-Textos, 2011. Su obra ‘mayor’ y más compleja.
- Günther Anders: *Llámesle cobardía a esa esperanza. Entrevistas y declaraciones*. Bilbao: Basatari, 1995. Introd. Elena Martínez Rubio, trad. Luís Bredlow. Un libro imprescindible para introducirse en su obra. Incluye su casi-testamento, la entrevista con Mathias Greffrath: «Si estoy desesperado, ¿a mí qué me importa?», (1989).
- Günther Anders: *Learsi / Mi judaísmo*. València: Publicacions de la Universitat de València, 2010. Anders plantea aquí en dos textos de época muy diferente (el primero es de 1933 y el segundo de 1974) la cuestión de su origen judío, al tiempo que avisa sobre ‘un antisemitismo no judío’. Magnífica introducción de Miriam Hoyo Juliá.
- Günther Anders: *Estado de necesidad y legítima defensa*. Madrid: Centro de Documentación Crítica, 2007. Introd. César de Vicente Hernando. Una buena colección de artículos, pero prácticamente inaccesible.



Sísifo

Utopía y mesianismo

Bloch, Benjamin y el sentido de lo virtual*

Daniel Bensaïd

Las obras de Ernst Bloch y de Walter Benjamin parecen contemplar, por vías paralelas, un objetivo común. Ambas conjugan las promesas de la liberación futura con la redención de un pasado opresivo. Ambas comparten el mismo desafío a las pesadas victorias parciales y el mismo sentimiento de deuda hacia los vencidos.

“Nosotros mismos nos mezclamos con el pasado de manera viva. Y, de este modo, los otros también reviven, transformados; los muertos resucitan; con nuestros gestos se les da derecho a realizarse. Münzer vio su obra brutalmente rota, pero su voluntad se abrió hacia unas amplias perspectivas. Cuando se le considera un hombre de acción, se agarra en él el presente y el absoluto, más lejos y más arriba que en una experiencia vivida demasiado de prisa, y sin embargo con un igual vigor. Münzer es sobre todo historia en el sentido fecundo del término : y su obra, y todo lo pasado que merece ser relatado está allí para asignarnos una tarea, para inspirarnos, para apoyar más ampliamente siempre a nuestro permanente proyecto”¹.

A esta introducción al Thomas Münzer de Bloch, se hacen eco las tesis de Benjamin sobre el concepto de la historia: “Encender en el pasado la chispa de la esperanza es un don que sólo se encuentra en aquel historiador que está



compenetrado con esto: tampoco los muertos estarán a salvo del enemigo, si éste vence. Y este enemigo no ha cesado de vencer”. Porque el odio y la voluntad de sacrificio necesario en el combate emancipador “se nutren de la imagen de los antepasados esclavizados y no del ideal de los descendientes liberados”².

Central en la obra de Bloch, la categoría de Utopía desaparece sin embargo en la de Benjamin, en favor del Mesías. ¿Simple

* Capítulo X de la obra *La Discordancia de los tiempos*. Ensayos sobre la crisis, las clases, la historia. Editions de la Passion, Paris 1995, tercera parte: “*Historia : fines y consecuencias*”.

sustitución terminológica? Ciertamente no. Contentémonos provisionalmente con subrayar entre las dos temáticas una diferencia de contexto radical. Vuelto a publicar en 1923, *El espíritu de la utopía* aparece en 1918 y es estrictamente contemporáneo de *Historia y conciencia de clase* de Lukács. *El Principio esperanza* data de 1954-1957. Estos dos libros principales hacen eco directamente de los traumatismos de las dos Guerras Mundiales y a los empujes revolucionarios abortados que las siguieron.

Los principales textos de Walter Benjamin sobre la historia y el mesianismo (Zentralpark, los *Pasajes*, las *Tesis sobre el concepto de Historia*) responden, al contrario, a la doble derrota de la revolución, ante el nazismo y ante el estalinismo. Los constituyen golpes para, ante la inminencia anunciada de la catástrofe, remontar la más profunda desesperación. Por esta simple constatación, sería (demasiado) fácil concluir que el Mesías de Benjamin no es más que la Utopía negativa (invertida) de los tiempos de crisis y de desesperación.

El espíritu de la utopía como conocimiento de la meta. La anticipación dialéctica de lo posible

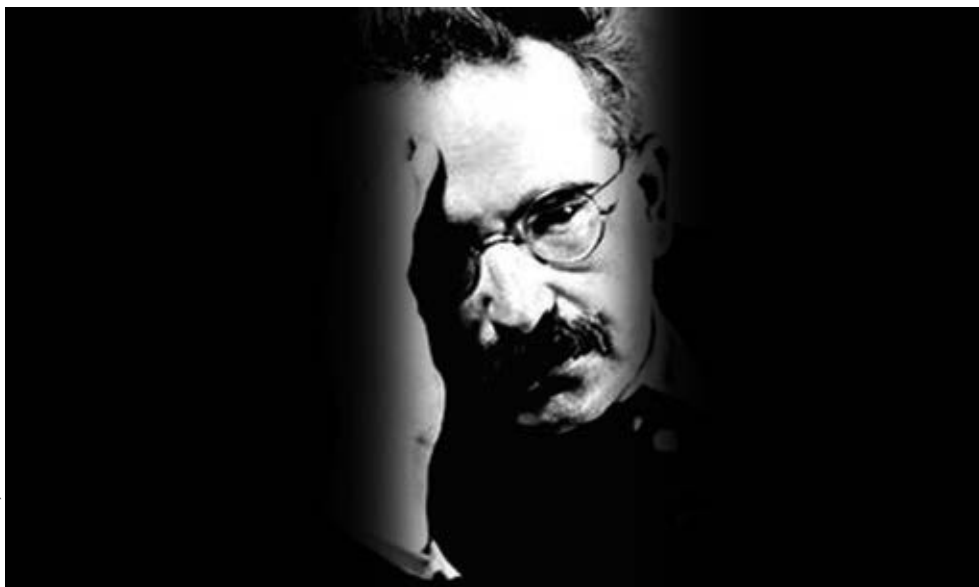
La utopía, según el primer Bloch, es el punto de inscripción de una moral en el horizonte práctico de la política. El romanticismo y la nostalgia del Estado corporativo dejaron en el olvido hasta los rastros de la terrible guerra de campesinos. Por lo tanto, « de este lugar del reencuentro consigo mismo debe derivar necesariamente el lugar de una acción dirigida hacia la política y lo social, para que este reencuentro devenga para todos: en vistas de una verdadera libertad personal, de un verdadero compromiso religioso... Tener así una práctica, ayudar así en el horizonte constructivo de la vida cotidiana e indicar la buena dirección, para ser así precisamente

política y social: he aquí lo que toca la conciencia moral de cerca y con fuerza, he aquí una misión revolucionaria entera inscrita en la utopía”³.

Si se mantiene lejos, el proyecto revolucionario no es por tanto inaccesible o abstracto. Deviene en “un presentimiento constitutivo del objetivo, un conocimiento de la meta”. La Utopía surge aquí como una modalidad del conocimiento. Al conocimiento causal del pasado, replica con un conocimiento exploratorio del futuro, “presentimiento constitutivo” o “conocimiento de la meta”. Es la anticipación dialéctica de lo que se definirá posteriormente como la posibilidad efectiva (la “*reale Möglichkeit*”).

Un concepto crítico del marxismo positivista

En el contexto de la Primera Guerra Mundial, esta rehabilitación de la utopía se carga de un alcance crítico y polémico hacia la ortodoxia marxista dominante en la socialdemocracia de antes de 1914. De la famosa oposición entre el socialismo científico y el socialismo utópico, la mayoría de teóricos de la Segunda Internacional, extrajeron un marxismo positivista, dedicado a explicitar las leyes de lo real y a educar a los proletarios. En cuanto a la revolución, ella no sería más que el resultado de las leyes económicas que alcanzan su madurez. Ahora bien, para cambiar el mundo, Marx no exhorta a esperar las condiciones favorables, sino “a producirlas”. Sin embargo, lo que procesa es el fetichismo en la producción, que se parece sacrificar a veces al culto de las fuerzas productivas. Potente medio de desencanto, su materialismo puede entonces dar nacimiento a nuevos fetiches. “Es precisamente porque resulta el problema de la relación entre la voluntad subjetiva y la idea objetiva, que se hace sentir la necesidad de repensar los fundamentos metafísicos descuidados por Karl Marx”⁴.



Utopía y herejía

A la búsqueda de estos fundamentos metafísicos, Bloch restablece el vínculo de connivencia o de complicidad subterránea que conecta las aspiraciones revolucionarias contemporáneas con las viejas rebeliones heréticas.

En esta visión del mundo, la Revolución francesa se convierte en una “apertura de la historia de las herejías”. “Y finalmente, en estos días en que el crepúsculo desesperado de Dios se encuentra ya un poco en todas las cosas, y donde ni Atlas ni Cristo sostienen ya al cielo, parece que el marxismo no tiene ningún mérito filosófico particular si permanece fijamente al statu quo, al ateísmo (...) olvidando la música que debería resonar y escaparse de este mecanismo bien engrasado de la economía y de la vida social”.

La mirada inteligente y activa tiene mucho de destructiva, y con razón. Es seguramente con razón que se negó al socialismo “abstractamente utópico”, pero, de paso, se perdió la fecundidad de la tendencia concretamente utópica.

“Solo aquel que no se limita a hablar de la tierra, sino también del cielo al que se tuvo la pena de abandonar, solo aquel podrá des-

engañar y privar de seducción al juego falso del Estado burgués o feudal... De esta forma, el universo alejado de la Utopía ofrecerá la imagen de una construcción donde nada es ya rentable económicamente: cada uno produce según sus capacidades, cada uno consume según sus necesidades, cada uno está en marcha hacia el hogar de la humanidad a través de la oscuridad del mundo”⁵.

La utopía como desalienación

Paralelamente a la crítica de Lukács a la reificación y el fetichismo de la mercancía, la Utopía aparece aquí como el primer antídoto de la enajenación. En ella palpita, en efecto, “lo que empuja y sueña en la oscuridad de los vivido”, lo que se negó y se mutiló. “Es hacia lo que nos lanzamos de nuevo, hacia lo que tendemos en lo más interior de nosotros mismos. Ninguna de nuestras creaciones debe volverse más autónoma, el hombre no debe dejarse absorber más tiempo por los medios y por las falsas concretizaciones de sí”.

La utopía como negación de toda cristalización estatal

Esta Utopía activa organiza una ansiedad libertaria ante las ambiciones autoritarias del

Estado, cualquiera que sea. “Es solamente cuando la guadaña se aplasta que lo auténtico puede vivir. Y poca gente es consciente de todas las artificialidades que tenemos que desaprender. Nunca se representará al Estado con tan bastante poca solemnidad. No es nada si no está al servicio de la función económica, si no cae en el rechazo en función de ella. Que todo el resto, allí donde el Estado pesa o se insensibiliza, se derrumbe finalmente; hasta las cosas sin importancia, nos debe representar a todos. Si el miedo y la mentira llegan a desaparecer, le será bien difícil al Estado existir, o incluso suscitar un gran respeto”⁶. En el seno de la herencia del autoritarismo prusiano y la experiencia de la militarización social durante la guerra, Bloch devela la esencia propia del Estado, que es “lo contrario en sí”. Mal provisionalmente necesario, el Estado bolchevique debe decaer cuanto antes y transformarse en “una reglamentación internacional del consumo y la producción”. De la tradición de un pueblo sin Estado ni territorio, que lleva con él sus raíces flotantes, Benjamin compartirá la misma desconfianza libertaria hacia el poder instituido⁷.

La esperanza “asediada por el peligro”

1. Entre *El espíritu de la utopía* y *El Principio esperanza*, han pasado treinta años terribles, que vieron la victoria del nazismo y los campos de concentración, la contrarrevolución burocrática y el Gulag, la guerra e Hiroshima, el aplastamiento de la República española... Difícil después de tales pruebas dar crédito a la Historia. Difícil creer aún que no se trate sino de desviaciones o contratiempos, sobre el camino garantizado del progreso.

El Espíritu de la utopía se convirtió en el principio crítico de las ilusiones del Progreso: no una confianza blanda en las promesas del futuro, sino una esperanza tendida como un arco hacia los objetivos de lo simplemente posible. Es necesario aún, se obstina Bloch,

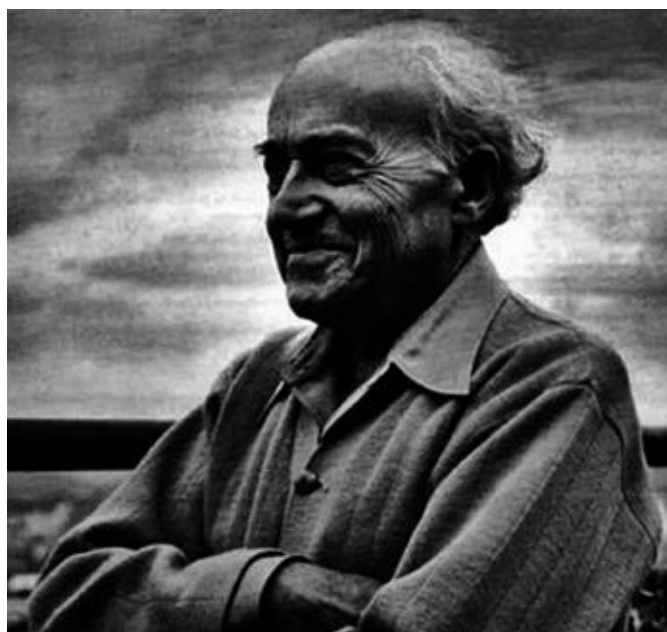
“aprender a esperar”, para conservar el amor alegre del éxito y no el gusto mórbido del fracaso. La esperanza escrutadora, es la espera activa del sueño despierto. Es “la esperanza concreta” de “No-todavía-consciente” o del “No-todavía-devenido”, el “sueño hacia adelante” de Lenin, “la esperanza en el sujeto y la esperanza en el objeto”, destinados a encontrarse.

La experiencia histórica obliga aquí a una redefinición de la Utopía, enriquecida de los desarrollos intelectuales de los años 30, y, en particular, de la contribución del psicoanálisis. Bloch va en busca en los rastros de los “sueños despiertos”, a veces imperceptibles, en el arte, en las herejías, en la filosofía. Hay una búsqueda de la “voluntad utópica que guía a todos los movimientos de liberación”, ya se trate de los pequeños sueños despiertos vacilantes, de los robustos castillos imaginarios, o de la toma de conciencia confusa de lo no-todavía-consciente en los “sueños despiertos medios”. Este imaginario social reprimido vibra sin embargo en las fantasmagorías diarias del juego, la moda, el espectáculo, en las formas balbuceantes de la convivencia... “Es de esta manera que la función anticipatoria está actuando en el campo de la esperanza; ésta no se considera entonces sólo como un afecto sino como lo contrario del temor, ya que el temor puede también anticipar, sino más bien como acto cognoscitivo que forma parte de la tendencia, y en este caso su contrario no es ya el temor sino el recuerdo. La representación y los pensamientos de intención prospectiva así caracterizada son utópicos, pero una vez más no en el sentido estrecho, o incluso malo del término (como fabulación absurda que procede del afecto, elucubraciones abstractas y gratuitas), sino en el sentido del porvenir justificable del sueño-hacia-el porvenir, de la anticipación en general. Entonces, la categoría de lo Utópico posee pues, junto a su sentido habitual y precisamente despreciativo, este otro sentido que, lejos de

ser necesariamente abstracto o desviarse del mundo, está preocupado centralmente en el mundo: en el del rebasamiento de la marcha natural de los acontecimientos”⁸.

Se trata de ver más lejos, pero no para huir de la proximidad de lo que es más cercano, sino para penetrar en él; atrapar, en el momento mismo en que se pone en marcha, el todavía-no manifiesto en la relación subterránea con “las emergencias en la historia”. Es lo que ilustra el estudio de las “imágenes-deseo” (viajes, escaparates, ocios, cuentos, películas...). Contienen los gérmenes de la Utopía. Cuando evolucionan hacia el proyecto libre y pensado, y solamente entonces, acceden a la Utopía propiamente dicha, como anticipación constructiva. La historia de las utopías parciales (médicas, técnicas, geográficas, arquitectónicas), “todo eso está lleno de rebasamientos”, de “pre-apariciones”, de lo “no todavía”, contenidos y reprimidos.

2. Un pensamiento estático y no dialéctico era sin embargo incapaz de explorar este potencial utópico como raíz para formular un proyecto. Las virtualidades de un pensamiento hacia el porvenir permanecieron bloqueadas por la actitud contemplativa dominante en la filosofía. “La dialéctica materialista deviene en el instrumento que permite controlar este proceso, acceder a lo Nuevo mediatizado y controlado... La filosofía marxista es la del futuro, por lo tanto también la del futuro en el pasado... el hogar que aún no ha devenido...” La búsqueda utópica de Bloch desemboca pues en la exigencia de una filosofía proyectada, de un pensamiento capaz finalmente de dar una dimensión filosófica a la esperanza situada en el mundo. “El deseo, la espera, las esperanzas requieren de su hermenéutica propia... La filosofía tendrá la conciencia del día siguiente, el partido tomará del futuro el conocimiento de la esperanza, o no tendrá ya ningún conocimiento del conjunto. Y la nueva filosofía, tal como Marx la inauguró, es también filosofía de lo Nue-



Ernst Bloch

vo... Sólo un pensamiento orientado hacia la transformación del mundo, y que incorpora la voluntad de transformación, concierne al futuro (ese espacio no cerrado, ese lugar de nacimiento que se abre ante nosotros), y este futuro no lo desconcierta más que el pasado que no lo acapara”⁹.

Irónicamente, Bloch encuentra el anuncio de tal pensamiento donde los filósofos profesionales no tendrían nunca la idea de ir a buscarlo. En el famoso ¿Qué hacer?, de mala reputación, donde Lenin se apoya en una larga cita de Pisarev: ‘Si el hombre estuviera desprovisto de toda aptitud a soñar, si no pudiera de vez en cuando anticipar para entrever la imagen de la obra acabada, una y completa, esa obra que está aún naciendo bajo sus dedos, entonces yo no veo qué móviles podrían obligar al hombre a comprometerse con las arduas tareas y de larga duración para llevarlas a cabo, tanto en el arte, en la ciencia como en la vida práctica... El desacuerdo entre el sueño y la realidad no es peligroso en tanto el soñador crea seriamente en su sueño, mientras observe atentamente la vida, compare el resultado de sus observaciones con sus sueños y trabaje con la conciencia más absoluta en la realización del producto de sus sueños. Mientras haya

algún punto de contacto entre el sueño y la vida, todo es para mejor...”

“Desgraciadamente, comenta Lenin, en nuestro movimiento se encuentran demasiados pocos sueños de este tipo. La falta incumbe principalmente a los que se jactan de ser demasiado lúcidos, o estar tan próximos a lo concreto; tales como son en efecto los representantes de la crítica legal y de la política de retaguardia no legal”¹⁰.

Esta ruptura hacia la actitud contemplativa libera las potencialidades explosivas de las “imágenes-deseo” y las relaciona con el horizonte político de su realización. Pone en entredicho radicalmente toda interrogación arqueológica sobre el Ser en favor del “hacia dónde” de lo real. Si el Ser se comprende por su origen, en adelante, se comprende también como tendencia abierta a un fin: “La esencia no es lo que fue; al contrario, la propia esencia del mundo es el porvenir”.

La anticipación creativa responde a las planicies de la evolución creativa. La filosofía hacia el porvenir requiere por lo tanto una reorganización de sus categorías centrales en torno a los conceptos de Frente, *ultimum*, *novum*:

“El único lugar donde el optimismo militante pueda desarrollarse es aquel que abre la categoría de Frente... Esta es la razón por la que la filosofía de la esperanza bien comprendida se encuentra por definición al frente del proceso del mundo”¹¹.

“Al confundir toda previsión con la estimación anticipativa estática, Bergson pasó de lado no solamente la anticipación creativa, esta aurora emergente en la voluntad humana, sino también todo lo *Novum* auténtico y el horizonte de la Utopía. El *Novum*, si es auténtico, presupone no sólo la antítesis abstracta de la repetición mecánica sino también una suerte de repetición específica : la del contenido final, el mismo total y todavía no

devenido, que en las novedades progresistas de la historia es contemplado, proseguido, buscado en la experiencia y el producto en el proceso”¹².

“Finalmente el brote dialéctico de este contenido total es designado no por la categoría de *Novum*, sino por la de *Ultimum*, y es ella la que pone punto final a la repetición”¹³.

Estas categorías solidarias llegan finalmente a romper el “círculo coráceo” de la repetición, la infernal prisión de La Eternidad por los Astros, la que Blanqui escalaba al borde de la locura.

3. En esta ordenación del campo utópico, se agota la doble vena de las utopías frías y calientes, autoritarias y libertarias. Con el avance del poder burgués, la Utopía teológica del Reino de Dios sobre la Tierra, se desvaneció en favor del programa político y práctico del derecho natural. Ante el incumplimiento de la Revolución francesa, la Utopía había encontrado un segundo aire desplazándose de la gran construcción legislativa de la experimentación social. Marx pone entonces fin al “dualismo reificado entre el ser y el deber ser”. Luchando tanto contra un « empirismo exageradamente pegado a las cosas » como contra “el utopismo que las sobrevuela”, inaugura “un realismo cargado de futuro”, un “manejo del campo del futuro”, “una anticipación concreta y realista del bien”. “Lo que la utopía tiene de mejor encuentra un suelo sobre el cual plantarse, encuentra pies y manos”. Es entonces que Marx pone “fecha a la unidad de la esperanza y el conocimiento del proceso”: “elimina también el calor excesivo del sueño hacia el pasado con su prosaísmo y su olor a moho”. Por primera vez, la historia se presenta como una construcción consciente y “la ilusión del destino”, como necesidad no penetrada al día, no controlada, “se desvanece”¹⁴.

Del lado del imaginario burgués, ya no quedan sino migajas de utopías fragmentarias,

siempre listas para pactar con el orden establecido; utopías especializadas y parcelarias, incapaces en adelante de grandes convulsiones, que son el más corto camino entre la secesión y la reconciliación o la resignación.

4. A la luz de *El Principio Esperanza*, Bloch establece una distinción entre una “corriente fría” y una “corriente cálida” del marxismo, entre una corriente positivista, obnubilada por las leyes y los equilibrios de lo real, y una corriente caliente, atormentada por las crisis y las irrupciones de lo virtual. Hay los proyectos de una resistencia a la Razón de Estado burocratizado y los argumentos de una disidencia clandestina. Siempre es posible apelar a lo negativo contra lo positivo, al incumplimiento de lo virtual contra los hechos realizados de lo real. “También la prudencia crítica, que determina el ritmo de la marcha de la esperanza fundada, que garantiza un optimismo militante en relación al objetivo, viene determinada por la inteligencia de la correlación de la posibilidad. Y esa correlación, tal y como estamos ahora en condiciones de juzgar, tiene ella misma dos lados, por decirlo así, uno trata sobre cuáles son los grados de posibilidad accesibles en tal o cual momento y uno muestra el Totum de lo que es posible finalmente, el *Totum* todavía y siempre abierto. Es la primera cara, la de las condiciones cuya existencia es determinante, la que nos enseña qué comportamiento adoptar en la vía que conduce al objetivo, mientras que la segunda cara, la del Totum utópico, impide básicamente que los resultados parciales escalonándose en esta vía, sean tomados por el objetivo completo y lo recubran”¹⁵.

La utopía mejorada de *El Principio Esperanza* se convierte en una línea de resistencia al orden burocrático estalinista y una respuesta a “la baja alimentación de la imaginación socialista”. Si el primer acto de la revolución socialista es el de la inversión del orden antiguo, su segundo acto debe ser el del “recordar utópico”. Tiene lugar en Bloch lo



Carlos Augusto Balhquí

impensado. Henri Lefebvre caracteriza a la utopía como el sentimiento no práctico de lo posible. La utopía antiburocrática sería entonces la expresión de un sentimiento no práctico del socialismo democrático y del deterioro efectivo del Estado. Aunque Bloch no lo percibiera, en la Europa de los años 50 (¡la del informe Krutchev sobre los crímenes de Stalin, del levantamiento de 1953 en Berlín del Este, de los levantamientos de Polonia y Hungría en 1956!), se expresa la fuerza susceptible de traducir prácticamente este sentimiento. Aun en el mundo dividido de Yalta, la línea de fuga utópica constituye para él una forma de compromiso provisional con un orden burocrático que rechaza, sin atreverse a combatirlo de frente a riesgo “de hacer el juego del enemigo”.

Bajo los pliegues de la Utopía, a falta de plantear claramente la cuestión determinante del

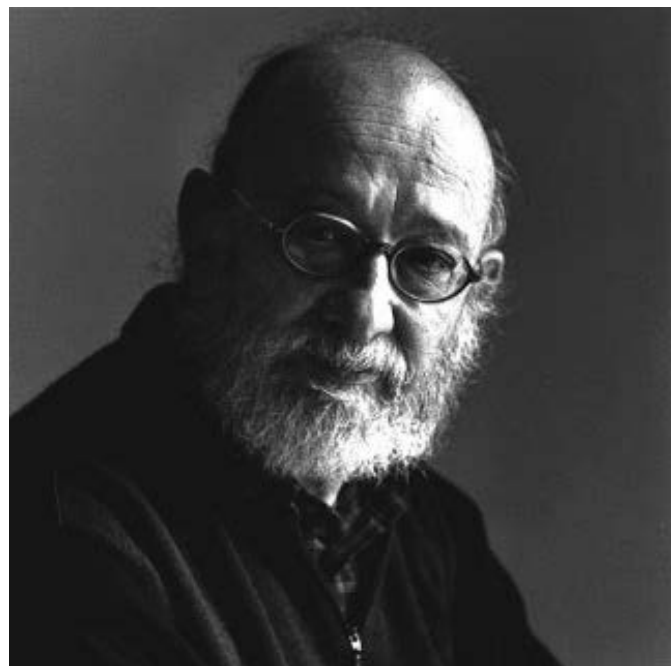
poder, la “revolución en la revolución” tiende entonces a reducirse a una Revolución cultural. La esperanza aparece sin embargo como “lo contrario de la confianza en el futuro”. Inquieta, crítica, no apaciguada, ella está “sin cesar asediada por el peligro”.

La inversión mesiánica de Walter Benjamin

La categoría de la Utopía se borra en Benjamin para dar paso a la llegada incierta del Mesías. No se trata de un simple cambio de vocabulario. Benjamin se inspira a menudo en Blanqui y en Sorel que fueron grandes agitadores contra la Utopía. Para el segundo, los fabricantes de felicidad monumental bajo plan están siempre dispuestos a producir sus invenciones, sorprendentes al detalle, en el mercado negro de las pequeñas reformas. Arquitectura fría, la Utopía se opone al Mito como expresión vibrante de una voluntad.

El itinerario político y filosófico de Benjamin es en muchos aspectos ejemplar de una época. Volviéndose tardíamente hacia la Revolución rusa, se equivocó, en Moscú de 1927, sobre el triunfo de la contrarrevolución burocrática y la llegada de una estética edificante. Hombre de fronteras y pasajes, fracasó ante la frontera cerrada de los Pirineos. Testigo del hundimiento de un mundo, somete la religión laica del Progreso a una crítica que llega hasta sus últimos fundamentos: cuestionando una concepción mecánica del tiempo, homogéneo y vacío.

Ninguna visión unitaria de la historia es posible ya. No hay más que un movimiento acumulativo, el gran relato edificante de la historia universal, propulsada por el motor del progreso o aspirada por el agujero negro de la utopía. No hay sin embargo una historia en pedazos, estéticos y brillantes, donde todos los fragmentos estarían a igual distancia con Dios. En el momento mismo en el que Baudelaire enunciaba el enigma de la moder-



Sorel

nidad, Droysen rechazaba las ilusiones de la narración objetivista: “la ilusión de la serie cerrada”, “la ilusión de un primer principio y de un final definido”, “la ilusión de una imagen objetiva del pasado”. Afirmaba que nuestro conocimiento del pasado es limitado por nuestra ignorancia del futuro, y establecía una analogía fértil entre la obra de arte y el acontecimiento histórico: “lo que fue no nos interesa porque fue, sino porque en un determinado sentido, actuando aún, es aún, porque se implica en el gran contexto de estas cosas que llamamos el mundo histórico, es decir, el mundo moral, el cosmos moral”¹⁶.

La historia según Benjamin es cósmica. No obedece a las secuencias lineales y mecánicas, sino a atracciones y gravitaciones. En esta historia gravitacional, pasado y futuro están bajo la atracción del presente. La verdad efectiva de la pequeña historia resuena de manera ensordecedora sobre los tambores de la historia grande. El pasado no determina ya al presente y al futuro, según el orden de una cadena causal. El futuro no enciende ya retrospectivamente el presente y el pasado, de acuerdo a un sentido único de una causa final. El presente se convierte en la categoría tempo-

ral central. Se minimiza y se reduce, tiende a lo ínfimo del momento actual, del momento fugitivo, de lo imperceptible “a-presente”, donde pasado y futuro vuelven a poner, sin embargo, permanentemente, todo en juego.

El presente, él sólo, controla el hacer de los “posibles”

En Bloch, el futuro permanece como la categoría dominante. Para él, el pasado sólo viene más tarde y el presente auténtico no está aún allí. Presupone esta radiación del futuro que contradice las profecías de la declinación y la decadencia, de signo nihilista ante la ausencia de futuro, el hombre tiende a la nada. La aparición de las “imágenes-deseo” manifiesta la aspiración a un presente auténtico. Este presente sólo será posible, en el límite del tiempo, una vez satisfecho el principio esperanza: “La voluntad última es estar verdaderamente presente”. De modo que el momento vivido nos pertenezca y que le pertenezcamos, de modo que podamos gritarle: “¡detente!”. El hombre quiere finalmente penetrar en el *hic et nunc* (aquí y ahora) y llegar a ser él mismo, quiere vivir realmente en la plenitud del momento y no a la espera de un futuro lejano. La auténtica voluntad utópica no es de ninguna manera una aspiración infinita, al contrario, ella sólo busca lo inmediato y la posesión de sí, su descubrimiento y que su Ser-ahí sea finalmente mediatizado, clarificado y colmado, colmada en una felicidad adecuada. Tal es el contenido límite de la utopía al cual se refiere la exclamación del proyecto faustiano: “¡detente, eres tan bello!”¹⁷.

Para Benjamin, al contrario, cada presente está cargado de una misión emancipadora. La clase revolucionaria prosigue su obra de liberación en nombre de las generaciones oprimidas, como la última clase dominada. “El sujeto del conocimiento histórico es la clase oprimida misma, cuando combate. En Marx aparece como la última clase esclavizada, como la clase vengadora, que lleva a su fin

la obra de la liberación en nombre de tantas generaciones de vencidos. Esta conciencia, que por corto tiempo volvió a tener vigencia con el movimiento “*Spartacus*”, ha sido siempre desagradable para la socialdemocracia. En el curso de treinta años ha logrado borrar casi por completo el nombre de un Blanqui, cuyo timbre metálico hizo temblar al siglo pasado. Se ha contentado con asignar a la clase trabajadora el papel de redentora de las generaciones futuras, cortando así el nervio de su mejor fuerza. En esta escuela, la clase desaprendió lo mismo el odio que la voluntad de sacrificio. Pues ambos se nutren de la imagen de los antepasados esclavizados y no del ideal de los descendientes liberados”¹⁸

El “tiempo del ahora” (*Jetzzeit*) es este punto de sutura entre el pasado y el futuro, que no deja de negarse. Instante evanescente de libertad, es nuestro recurso contra la dominación del pasado y contra la del futuro. Este tiempo del origen es el del comienzo permanentemente. No el de antes, el de ahora. “Reconciliación del principio y el final: cada ahora es un comienzo, cada ahora un final. La vuelta al origen es la vuelta al presente... El presente es devenir, el valor central de la tríada temporal”¹⁹.

Así Benjamin encuentra una tercera vía, entre la concepción historicista y lineal de una Historia universal homogénea, orientada en el sentido ineluctable del Progreso, y una historia en pedazos, reducida a fragmentos caóticos equidistantes de Dios. La descubre en una concepción gravitacional de la historia, donde se establecen atracciones y correspondencias entre tiempos y protagonistas, y donde el presente, ocupando el lugar central del Dios decaído, ejerce un poder resurrector sobre el pasado y profético sobre el futuro.

Esta solución aclara la razón por la cual Benjamin reivindica una nueva alianza entre el materialismo histórico y la teología. En Los hijos del limo, Octavio Paz nos proporciona



Angelus novus de Paul Klee y retrato de Walter Benjamin

quizá el secreto: “En un extremo, el tema de la instauración de otra sociedad es un tema revolucionario que inserta el tiempo del comienzo en el futuro; en el otro, el tema de la restauración de la inocencia es un tema religioso que inserta al futuro cristiano en un pasado previo a la caída”.

Este cambio de orden temporal se traduce en primer lugar en una metamorfosis del imaginario. Mientras que Bloch concentra su atención sobre el potencial emancipador del sueño despierto, Benjamin pretende sobre todo despertar al mundo de sus pesadillas, atormentado por los fetiches del Capital. Porque un mundo encantado por la danza de las mercancías, dirigido a la catástrofe más bien que a la pacífica marcha del progreso, no puede soñar más. Está volcado a la pesadilla. El índice de la revolución es el momento privilegiado del despertar, del despertar renaciente de Proust como del despertar insurreccional de Blanqui, y no el del sueño trivializado.

Hace a continuación una metamorfosis del Mesías y una inversión de la esperanza. En

este mesianismo secularizado, no esperamos ya la llegada de un Mesías cargado de promesas. Somos esperados por un interminable cortejo de los vencidos y oprimidos del pasado, sobre los cuales tenemos el temible poder de perpetuar o parar su suplicio. El presente, en efecto, puede siempre redistribuir las cartas y los papeles, modificar el sentido del pasado contradiciendo la historia escrita por los vencedores. La última palabra no se dice nunca, y siempre está cubierta con deudas mesiánicas. Este mesianismo secularizado no es ya la paciencia pasiva al acecho de lo bienvenido, sino la espera activa e impaciente del centinela, siempre listo para hacer la irrupción de lo posible.

Inaugura en fin una nueva constelación conceptual donde los conceptos de esperanza, despertar, acontecimiento, de bifurcación, del ahora, se responden y se encienden unos a otros. Dibujan las nervaduras de una razón fertilizada por la teología, de una razón armada para combatir las difíciles malezas de la locura y el mito. Por contraste con la razón mecánica de la física newtoniana, llama mesiánica a esta razón abierta a lo aleatorio,

capaz de entender las determinaciones de los desenlaces imprevisibles, de combinar lo necesario y el posible. Curiosamente, esta razón que resulta del cruce inesperado de un materialismo crítico y de la teología judía, se revela menos desorientada que otras dadas por los cambios epistemológicos de los cuales Benjamin no podía aún conjeturar el alcance: ante los “planes en estrellas” de los juegos estratégicos, como frente a los “extraños atractores” de la teoría del caos, sus ideas se encuentran en un terreno familiar.

El dispositivo conceptual de la razón mesiánica culmina en el carácter central del concepto de política. “La política precede en adelante a la historia”²⁰, puesto que comprende el sentido, de ninguna manera predeterminado por el origen o teledirigido por el final. Del mismo modo, ante la estetización decorativa de la política, sea nazi o estalinista, la politización de la estética se convierte en la respuesta necesaria del comunismo. No consiste en equipar la propaganda de un traje de aparato, sino en entregar al virtual cautivo en

lo real, en dinamitar las rutinas de la técnica, el progreso y la lengua. De esta politización sorprendente, Proust, Kafka, los surrealistas son las figuras emblemáticas.

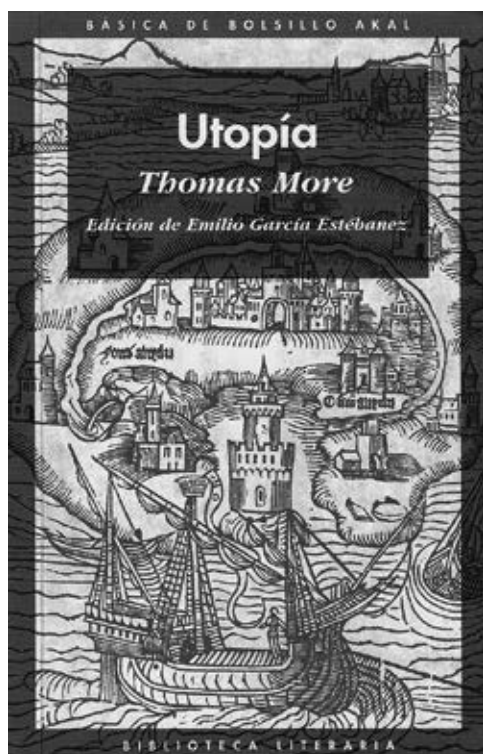
Reunificar las prácticas en pedazos, lo político no politizado, articular la esperanza y lo posible, el despertar y el acontecimiento, la interpretación y la bifurcación. Porque no se trata solamente de transformar al mundo, sino también de interpretarlo, como un texto cuyos cuarenta y nueve grados de significado nunca se dan de un único golpe.

Más bien que con una tradición utópica, la razón mesiánica vuelve a entablar así una relación con la tradición profética. Laicizada utopía, la esperanza no es libre todavía de ambigüedad. Recordemos que es, según Spinoza, sólo lo posible, generadora de sumisión²¹. Por el sólo hecho de su declaración, la profecía puede cancelar sus propias amenazas modificando el futuro. En el presente del discurso domina el condicional de la predicción.

Por su itinerario como por su propósito, Bloch aparece como un marxista, atípico ciertamente, pero más clásico que Benjamin. Bajo la señal de la utopía, conserva sin embargo una nostalgia religiosa. Benjamin, sólo lo asume para desarrollarlo mejor. La experiencia utópica permite a Bloch tomar el estalinismo con paciencia. La primacía de la política prohíbe a Benjamin tales compromisos.

Sus raros textos explícitamente políticos se comprometen con una lucha de principio contra la dictadura burocrática y la somnolencia socialdemócrata. Con la perspicacia del profano, detecta, mejor que muchos contemporáneos, la parte fundamental de la política de los Frentes Populares como del pacto germano-soviético.

El pensamiento estalinista tiene en común con su hermana enemiga, la socialdemocracia, la misma ideología del progreso, la misma



concepción del tiempo homogéneo y vacío, que no toma seriamente la catástrofe. Desde este punto de vista perezosa, lo que no se hizo el mismo día podrá siempre recuperarse al día siguiente. El nazismo no es más que un tropiezo o un contratiempo en la vía trazada de las luces. Así como el estalinismo no es más que un precio que debe pagarse por los retrasos de la revolución.

Pero hay retrasos que hacen faltar a las citas.

Hay citas a las que se falta que son irreparables.

En las “bifurcaciones” de Blanqui, se autoriza raramente a retroceder el camino. Por instinto, Benjamin huele al enemigo en las paredes y le declara, con sus *Tesis sobre el concepto de la historia*, una guerra sin piedad. Va en efecto, no solamente contra el confort de las generaciones futuras, sino en contra de la infernal repetición del suplicio de los vencidos, indefinidamente humillados por el cortejo de los vencedores.

Notas

1. Ernst Bloch, Thomas Münzer, Paris, 10/18, 1975, p. 17.
2. La traducción de las Tesis sobre el concepto de historia es la de Maurice Gandillac (Walter Benjamin, *Poésie et révolution*, Paris, Denoël, 1971). Se puede comparar con la de Pierre Missac, en Blanqui, *L'Éternité par les astres*, Paris, éditions Futur antérieur, y sobre todo con la versión francesa (incompleta) que Benjamin hizo él mismo de sus tesis en Walter Benjamin, *Écrits français*, Paris, Gallimard, 1991, p. 284.

3. Ernst Bloch, *El espíritu de la utopía*, Paris, Gallimard 1977, p. 284.
4. Ibid., p. 290.
5. Ibid., p. 294.
6. Ibid., p. 286.
7. Ver Michael Löwy, *Redención y utopía*, Paris, PUF, 1988.
8. Ernst Bloch, *El Principio Esperanza*, tomo I, Paris, Gallimard, 1976, p. 20.
9. Ibid., p. 19.
10. Ibid., p. 17-19.
11. Ibid., p. 242.
12. Ibid., p. 244-245.
13. Ibid., p. 245.
14. Ernst Bloch, *El Principio Esperanza*, tomo II, Paris, Gallimard 1982, p. 214-216.
15. Ernst Bloch, *El principio Esperanza*, tome I, op. cit., p. 249.
16. Droysen, *Curso sobre la metodología del saber histórico*, citado por H.R. Jauss, *Por una estética de la recepción*, Paris, Gallimard, 1990.
17. Ernst Bloch, *El Principio Esperanza*, tomo I, op. cit., p. 25.
18. Walter Benjamin, *Tesis sobre el concepto de historia*, en *Poésie et Révolution*, Paris, Denoël, 1971.
19. Octavio Paz, *Los hijos del limo*.
20. Walter Benjamin, *El libro de los pasajes*, Paris, Cerf, 1989, p. 405.
21. El filósofo español Gabriel Albiac incluso ha escrito : « Situar hoy con una opinión revolucionaria, es situarse sobre todo del lado del rechazo de toda esperanza. » (Todos los héroes han muerto, Madrid, 1986.)

Traducción : Andrés Lund Medina

TOMADO DE: <http://www.vientosur.info/articulosweb>

Ernst Bloch: El peregrino de la esperanza*

Araceli Mondragón González

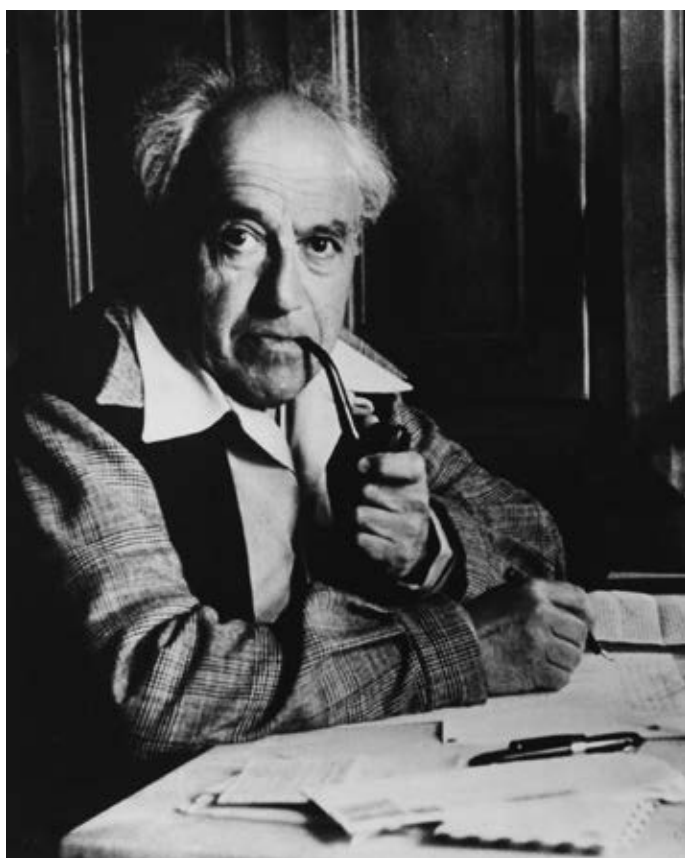
*A map of the world that doesn't include Utopia is not even worth glancing at.*¹

Oscar Wilde

Con esta cita concluye Ernst Bloch un encuentro con Theodor W. Adorno en 1964; en aquellos tiempos habían ocurrido dos guerras mundiales, el ascenso del fascismo, la *Shoah*, la bomba atómica, la expansión del socialismo y el estalinismo. El mismo Bloch había experimentado el exilio, el retorno y la necesidad de emigrar nuevamente.²

Estas palabras de Wilde, fueron retomadas por Bloch como parte de la respuesta a una pregunta de Horst Krüger, moderador del encuentro antes mencionado: *¿puede la esperanza ser frustrada?* Una larga respuesta a esta pregunta fue también el tema del discurso inaugural de Bloch en 1961, en sus cursos en Tubinga, universidad que sería su último espacio académico.

Recordar esta cita es relevante si caemos en la cuenta de que lo que el entrevistador estaba planteando eran los límites y las posibilidades de las utopías, su validez y su función dentro del discurso social y político y su dimensión respecto a la existencia humana. Se trata de la misma cuestión a la que fue sometida la



utopía a finales del siglo xx y a principios del xxi Es esta la misma pregunta a la que

* He tomado esta definición sobre Ernst Bloch de André Neher, quien, en su libro *They Made their Souls Anew*, titula el capítulo 10: "El peregrino de la esperanza: Ernst Bloch".

Artículo publicado en la *Revista Estudios Políticos*, Octava Época, Núm. 4. Enero – Abril, 2005, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, UNAM, México. Esta reflexión es un intento de síntesis de la parte que dedico a Bloch en la tesis titulada *La función práctica de las utopías como crítica ética de la realidad. Escatología y utopía en los pensamientos de Ernst Bloch y Emmanuel Lévinas.*, la cual fue presentada en la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, UNAM, para obtener el grado de maestría.

hoy debemos responder, aún cuando algunos han celebrado ya el funeral del pensamiento utópico.

A partir de esta gran interrogante quiero plantear dos preguntas que se empeñan en responder *a* y *por* la pertenencia o la impertinencia de lo utopista y de lo utópico y sobre todo, la importancia que esto puede significar en nuestros tiempos.

- En primer lugar quisiera plantear por qué es aún válido un discurso que apunta al *no lugar*, en un contexto global en el que dominan los discursos de que la acción humana se circunscribe a las posibilidades ya determinadas y se resuelve en entidades abstractas —como el mercado ante los que la mayoría de las personas tienen poco o nada que hacer. Es necesario recuperar la noción de que la historia no está determinada o que es un destino fatal; aún más, es necesario recordar que los seres humanos —sus decisiones, sus acciones y relaciones son factores fundamentales en los rumbos que ésta pueda tomar.
- En segundo lugar, y, como consecuencia de la afirmación implícita en la cuestión anterior, quisiera reflexionar sobre las características de ese *nolugar* en el contexto histórico actual. No está de más recordar que el deseo o esperanza utópica no son categorías fijas, sino históricas, que expresan las realidades y expectativas de seres humanos en tiempos y en espacios determinados. «Nadie podrá negar que la esperanza es uno de los hábitos que más profundamente definen y constituyen la existencia humana».³
- Finalmente, quisiera señalar por qué el pensamiento de Bloch representa una respuesta utópica válida y viable para nuestros tiempos.

¿Tiene todavía lugar el *nolugar*?

Sabemos que el significado literal de utopía



Tomás Moro

es *nolugar* o sin lugar, de este significado literal viene la definición coloquial que entiende por utópico lo imposible o lo irreal. Sin embargo, no es casual que Tomás Moro haya cambiado el nombre de su libro *Nusquam* (del latín, “*en ninguna parte*”) por *Utopía* (del griego *utopos*, sinlugar o *eutopos*, *el mejor lugar*), con este doble significado añadió Moro al problema de la posibilidad o imposibilidad de las utopías el problema ético: la necesidad de buscar relaciones más justas y humanas.

No me ocuparé aquí de lo que define al género políticoliterario utópico la propuesta o la búsqueda de una sociedad ideal⁴, sino de la relación entre posibilidad e imposibilidad, de los límites de transformación de la realidad, de aquello que Bloch llamó la *función utópica* la manifestación de una conciencia anticipadora *conscientesabida*⁵ y que tiene que ver con el vínculo efectivo entre utopía y praxis, en otros términos, de la pertinencia

o no de la utopía y de las posibilidades de su función práctica.

En este sentido, debemos partir de la premisa de que la dimensión utópica no se limita al absurdo o a una fantasía que no tiene vínculos concretos con la realidad. Nuestro punto de partida será, en consecuencia, que la realidad humana no permanece inmóvil, que cambia en tanto existencia abierta que aún no acaba: se mueve, rápida o lentamente, melancólica o confiadamente, desencantada o esperanzadamente. La existencia humana puede permanecer o puede echarse a andar, teme o se arriesga, quizá hasta se decida a recorrer *caminos de utopía*.⁶

En este momento es necesario detenernos y preguntarnos ¿por qué ese necio empeño por reivindicar la utopía cuando constantemente se le proclama como un pensamiento derrotado?

Hay dos aspectos que nos permiten dar respuesta a esta pregunta: la primera tiene que ver con las condiciones de nuestra realidad inmediata que limitan o impiden la plena realización humana, la segunda con la función que la utopía viene a cumplir para los seres humanos en general y de los imperativos utópicos para nuestro tiempo en particular.

Recuperar la importancia de una esperanza que pueda abrir nuestra existencia en el porvenir se vuelve tarea indispensable cuando la acción y el sentir se encuentran atrapados en *el aquí y en el ahora*. Nunca como hoy el ser humano estuvo atado al eterno presente, nunca como ahora se vivió la existencia en el instante o en la frenética sucesión de instantes: en la urgencia por vivir la inmediatez del momento pierden importancia la memoria y la responsabilidad histórica, ¿qué decir del anhelo, la esperanza y la anticipación utópica?

El debilitamiento de las formas colectivas de relación y participación llevan al sujeto



a condiciones de soledad extrema: es difícil que el desencanto y el repliegue sobre uno mismo, sea en la variante del hedonismo, sea en la expresión del egoísmo o sea en el aislamiento respecto al mundo, signifiquen posibilidades de vida verdadera. Contrariamente a lo que afirman las ideas que ponen al individuo como origen y punto de llegada de las relaciones sociales, uno necesita de otro para reconocerse, para afirmar su propia subjetividad: ¿qué significado puede tener estar feliz o estar triste si uno no puede ver reflejada esa felicidad o esa tristeza en los ojos de otro?

Creo que hoy, más que nunca, se hace necesario replantear los límites y las posibilidades del pensamiento utópico como respuesta a una necesidad antropológica vital. Una de las cuatro grandes preguntas que, de acuerdo a Kant, resumían el saber filosófico es ¿*Qué se puede esperar?* las otras tres eran: ¿*Qué se puede saber?*, ¿*Qué se debe hacer?* y ¿*Qué es el hombre?*.⁷ Así, la esperanza, disposición subjetiva de apertura al porvenir, representa para



el ser humano una dimensión indispensable en su constitución antropológica.

Tenemos así que el ser humano

...es un ser que, por imperativo de su propia constitución ontológica, necesita saber, hacer y esperar, y todo ello dentro de ciertos límites y conforme a ciertas normas. Un hombre sin esperanza sería un absurdo metafísico, como un hombre sin inteligencia y sin actividad.⁸

La esperanza es la disposición antropológica que le abre al ser humano su temporalidad al porvenir. El ser humano no se encuentra acabado, es un ser siendo, existiendo en el mundo, con posibilidades y, por lo tanto, por ser todavía. El ser y la realidad de la existencia humana no se encuentran simplemente determinados por un pasado o atados a un presente; sino que se desbordan a sí mismos en posibilidades, tienden al porvenir, están ligados *a un tiempo aúnno presente, con las cualidades de lo real preñadas de futuro.*⁹

Este acercamiento entre ser y existencia, que extiende la realidad hacia el vasto mundo de la posibilidad es el que permite replantear los límites y las posibilidades de lo utópico

de aquello que *es imposible* hacia lo que *aúnnoes posible*.

Este vínculo concreto entre las utopías y la realidad, se hace efectivo en cuanto los seres humanos actúan con el fin de satisfacer esa necesidad utópica. Es también esta relación la que nos permite distinguir las *utopías abstractas* aquellas que no tienen ningún vínculo con la realidad de las *utopías concretas* aquellas que mantienen un vínculo de *latencia* o anhelo necesario y de *tendencia* o posibilidades reales objetivas.¹⁰

La utopía orientada a una función práctica, entonces, debe ser concreta tanto en su crítica que no es absoluta separación de la realidad sino superación de ésta, como en su práctica al trascender el momento negativo de la crítica hacia la socialización y la acción consciente.

Esta conciencia, que choca con la inmediatez del mundo, no puede seguirse llamando inexistente, irreal. La dimensión utópica no es pura fantasía o pura crítica. Lo real no siempre coincide con lo verdadero, el crimen y la injusticia pueden ser reales pero no verdaderos, en cuanto entran en contradicción con la plena

realización humana, en cuanto niegan e impiden las condiciones humanas de las personas, en este sentido, considera Bloch, “*lo que oprime y debilita tiene que ser eliminado*”.¹¹

Esta búsqueda de la perfección mediante *imágenes desiderativas anticipatorias* no es una búsqueda errática o un camino sin rumbo, el sentido de la utopía está señalado en la dimensión ética de la búsqueda de la realización plena de la felicidad y la libertad: el *ultimum* de las posibilidades anticipadas. Este *ultimum* extiende los límites de las posibilidades humanas más allá de las condiciones inmediatamente existentes, hasta el territorio de la justicia aún no realizada.

El nexo que une realidad y utopía se expresa en dos sentidos: en términos sociales, como la necesidad de justicia la utopía critica y corrige la realidad con sus contenidos éticos; y, en términos individuales, como esperanza como disposición subjetiva que abre el porvenir; a su vez ambas confluyen en la práctica concreta como respuesta a la necesidad de transformación de la realidad inmediata.



En la posibilidad de la acción orientada a la transformación del mundo se encuentra la riqueza de lo que Bloch llama *función utópica*:

el punto en el que la esperanza, ese peculiar afecto de espera en el sueño hacia adelante, no aparece ya tan sólo como un simple movimiento circunstancial del ánimo, sino consciente sabida, como función utópica.¹²

Esta función utópica se manifiesta en el nivel subjetivo como una disposición de esperanza y, a partir de aquí, comienza a existir con posibilidades de germinar, como una semilla de posibilidad que se hace objetiva en cuanto entra en contacto con las condiciones existentes, comienza a manifestarse como realidad en la acción transformadora que logra crear.

¿Cómo debe responder la utopía a las necesidades del momento actual?

La utopía, de acuerdo a la reflexión anterior, no es únicamente un *nolugar*, es también un *notiempo*, o un *aúnnotiempo*, es algo que se debe esperar¹³ y que se debe construir.

La disposición básica de la utopía en el ser humano es la esperanza, esta disposición es un *intento de respuesta al nihilismo y a aquella retórica de la negación que termina cayendo circularmente en sí misma y puede valer también como respuesta a aquel miedo subjetivo que caracteriza cada fenómeno de crisis*.¹⁴

La utopía que rescata la noción del ser humano como misterio, respeta la unicidad de cada ser humano o cada comunidad, en este sentido, las utopías no pueden ser ya totalitarias, no puede poner el ideal o el discurso sobre los seres humanos, nunca más se puede sacrificar a alguno o algunos en nombre de una utopía que *algún día llegará*, Bloch, tenía claro los peligros que tal planteamiento engendraba:

las metas últimas de la esperanza no deben ser fijadas a una distancia excesiva, pues entonces más de uno pudiera preguntarse: qué me importa a mí eso, o pudieran desencadenarse inhumanidades.¹⁵

En el nivel subjetivo, la disposición utópica, fundamental en el ser humano, abre una temporalidad que le permite proyectarse hacia el porvenir —en el reconocimiento de sus propios deseos y en la posibilidad de

concretarlos, en el nivel de las relaciones sociales o dimensión social, la función utópica abre las puertas a la dimensión ética y perfila el camino hacia la justicia, la realización y la felicidad.

Es necesario recordar que las utopías no sólo responden a necesidades de orden político, sino también de orden personal, en cuanto responden a una necesidad antropológica fundamental, la expresión de deseos y necesidades se realiza en el ámbito individual y en el social. Es precisamente, en esta disposición a esperar, donde surgen las posibilidades de la utopía como principio de acción. La utopía representa el umbral del porvenir, la anticipación no sólo de lo que puede ser, sino también de lo que debe ser. En la esperanza se reflejan no sólo las posibilidades, sino también las aspiraciones o los ideales de los seres humanos.

Esta posibilidad de proyectar, de esperar como esperanza y no sólo como espera, quiebra el *eterno presente* y amplía las posibilidades de los seres humanos más allá de *lo que es*, hacia lo que *puede ser* y hacia lo que *debe ser*. No sólo refleja los deseos y las expectativas que se tienen de sí, de los otros y de lo otro, del entorno vital; sino que permiten al ser humano tomar

conciencia de que sin una consideración ética peligra su propia condición.

Es preciso señalar que, de acuerdo a lo anterior, la utopía no se piensa como una condición a la que se llega para nunca más retornar, con el concepto de *ultimum*,¹⁶ introducido por Bloch, se define un código ético que determina el rumbo utópico y lo aleja de cualquier determinismo. Se abre un tiempo que, desde su nולugar, se hace presente en el aquí y en el ahora. Por esto, la utopía expresa más un éxodo que un retorno, un éxodo *hacia una tierra siempre apuntada, siempre prometida por el proceso*.

La utopía se concreta en una práctica, donde las relaciones sociales y políticas se circunscriben a una ética que rebasa los límites de las condiciones sociopolíticas inmediatas. Es en este contexto donde se inserta la necesidad de las utopías como una forma de reencantamiento¹⁷ del mundo: ante la ausencia de un referente que afirme la condición de humanidad de las personas, los seres humanos precisan de una idea que los afirme en cuanto tales y que al mismo tiempo les permita relacionarse con otros seres humanos. Sin una idea de humanidad no se carece únicamente de una identidad propia, sino que se hacen imposibles



las relaciones con los demás que se pierden también en el anonimato y en la indiferencia.

El pensamiento que descarta lo utópico como imposible se finca en una idea de *lo real* como lo efectivamente existente, como *lo determinado, lo que es*. La utopía se empeña por ampliar los límites de esta “realidad” hacia un *ser posible*. Este ser posible puede presentarse, ciertamente, como una evasión, como una “falsa utopía” que calma momentáneamente lo insoportable que puede ser el presente inmediato. Sin embargo, lo aún imposible, la conciencia anticipadora, vincula la realidad inmediata con el anhelo de justicia y de realización humana plena.¹⁸

La *utopía fraudulenta* debe ser descartada porque no afirma, sino que niega a la humanidad de las personas, pero existe *otra utopía* que puede empeñarse en trascender la realidad inmediata a partir de la transformación de dicha realidad. Esta utopía no es una *utopía abstracta*, sino una *utopía concreta*. Se trata de esos sueños que nos mueven hacia un destino que se quiere alcanzar y por el cual se pueden tomar muchos caminos, quizá largos, sinuosos y con paisajes inesperados.

La esperanza cobra una función de fundamental importancia en «*aquellos períodos de crisis y declive de la sociedad, como sucede en occidente, cuando los seres humanos se dejan dominar por el miedo y la falta de coraje*»,¹⁹ es entonces cuando la utopía responde, al menos, a tres aspectos fundamentales para el ser humano y sus relaciones sociales:

- Una propuesta antropológica que permite replantear el concepto de lo humano.
- Una construcción de subjetividad que represente la posibilidad de afirmación de la propia personalidad y de nuestra personalidad con los otros.
- Una propuesta de relaciones sociales que recuperen la dimensión comunitaria y su sentido de justicia.

En tanto no queden resueltas estas cuestiones, vale la pena aferrarse a los sueños. Existe una necesidad de reencantamiento del mundo a partir de la cual se pueda vislumbrar una realidad más amplia que la que aparece en la inmediatez de una vista empañada por el miedo y por el egoísmo, por la nada. Es este tipo de verdad la que ofrece el pensamiento de Ernst Bloch, una verdad que aún no coincide con la realidad inmediata, una temporalidad que comienza a proyectarse desde un destino ético. Esta es la riqueza de una utopía que tiene como finalidad la plena realización humana, a partir de la realización de la justicia, en términos de comunidad; y a partir de la disposición existencial de la esperanza, ambos principios para la acción práctica.

Ernst Bloch: El peregrino de la esperanza

El que sueña no queda nunca atado al lugar
Ernst Bloch (*El Principio esperanza*)

Ernst Bloch es el principal teórico de la utopía en el siglo xx, en primer lugar, por su trabajo de recuperación de las utopías en todos los niveles; en segundo, por la forma en que reformula la importancia y el significado de lo utópico: no sólo para el pensamiento, sino para la conformación de la existencia humana, tanto en el ámbito personal, como en el social.

Con su pensamiento, las utopías no sólo son reivindicadas ante un pensamiento inmediatista y determinista, con tendencia a generalizarse tanto en el medio filosófico como en la condición existencial de su tiempo, sino que éstas alcanzan una dimensión conceptual diferente, insinuada algunas veces, pero nunca suficientemente sistematizada con la profundidad y con la riqueza temática que se manifiesta en el análisis de Bloch.

En sus tres tomos de *El principio esperanza*, Bloch expone una genealogía de las utopías

como formas de acción y pensamiento que expresan un aspecto fundamental de la existencia humana, en todos los tiempos y en todos los lugares. Pero no se trata simplemente de una historia de las utopías, se trata también de un análisis de éstas en distintos niveles: social, político, histórico, filosófico, antropológico e incluso estético. Con base en este análisis, se señala de manera contundente la importancia de la dimensión utópica como aspecto esencial de la condición humana.

De la misma manera que, con justicia, podemos describir a Bloch como el pensador de la utopía, estamos obligados a reconocer que no sólo en su obra, sino en cada instante de su propia vida se manifestaron las búsquedas y las anticipaciones utópicas. En este sentido, y utilizando su propio lenguaje, Bloch fue un *utopista* y también un *utópico*.²⁰ Fue un intelectual que dedicó su vida a pensar la utopía y también un ser humano que siempre se esforzó en la transformación del mundo para hacerla posible, este último aspecto se afirma en su reiterado compromiso como militante marxista.

Antropología blochiana: la respuesta a la pregunta por nosotros mismos.

Ya se había mencionado que la pregunta antropológica *¿Qué es el ser humano?*, es descrita como la pregunta más importante, entre las cuatro fundamentales para el pensamiento filosófico, de acuerdo a Kant. En realidad, dar respuesta a esta pregunta, ha sido una de las preocupaciones más importantes a lo largo de la historia de la filosofía. La forma de responderla, por otra parte, influye y refleja las condiciones en las que los seres humanos se piensan, se asumen y se viven a sí mismos, así como a sus relaciones con otros seres humanos y con el mundo, e incluso reflejan sus anhelos o la ausencia de éstos.

En el pensamiento antiguo, Aristóteles define al ser humano particularmente al hombre

libre que podía ser ciudadano como un *zoon politikon*, como un ser político, enfatizando la importancia que tiene su relación con otros hombres y la constitución de la sociedad y el Estado. La respuesta moderna, en cambio, orienta su respuesta antropológica hacia la voluntad y libertad individuales.

En este sentido, y sobre la necesidad de dar respuesta a la *pregunta por nosotros mismos*, Heidegger, contemporáneo de Bloch²¹, rompe con la indefinición que la tradición occidental había dado al problema del Ser, al ubicar este problema en el terreno de la existencia humana. El ser humano es el único ente capaz de preguntarse por su propio ser y por el ser en general, es el único capaz de romper el carácter abstracto y confuso en que se había estancado esta pregunta.²²

Los seres humanos son quienes pueden, y están obligados, a descifrar el enigma que implica el *Ser*, para así encontrar también su *ser propio*. Sólo que el carácter indeterminado de la existencia humana se convierte en un problema de difícil solución: ¿cómo se puede entender el ser de algo inconcluso, cuando el Ser se distingue justamente por la completud, por la totalidad?

Heidegger resuelve el problema del ser humano como totalidad en sí mismo, como ser completo, a partir de la anticipación del último límite de la existencia humana: la muerte, cuya anticipación le permite al ser humano proyectar su existencia total.²³ La anticipación de la muerte le permite a Heidegger abarcar el intervalo entre el comienzo y el final de la existencia, el tiempo al que se someten todas las posibilidades del ser en el mundo. Entre dos extremos de la existencia, entre los límites del nacer y el morir se presentan todas las posibilidades del ser humano; también a partir de éstos se abren, a cada ser en particular, el tiempo y el mundo. La muerte permitiría a cada ser humano afirmarse en sí mismo a partir de todas las posibilidades que

se presentan en su existencia y le obligan a asumir su ser propio.

En contraste con el pensamiento heideggeriano, la indeterminación o indefinición de la existencia humana es para Bloch la fuente de todas las posibilidades. La apertura de la existencia que ubica al ser humano como un misterio ante el que se abren infinitas posibilidades, como el ser que aún no termina de ser y, por lo tanto, se perfila como el artífice de su existencia.

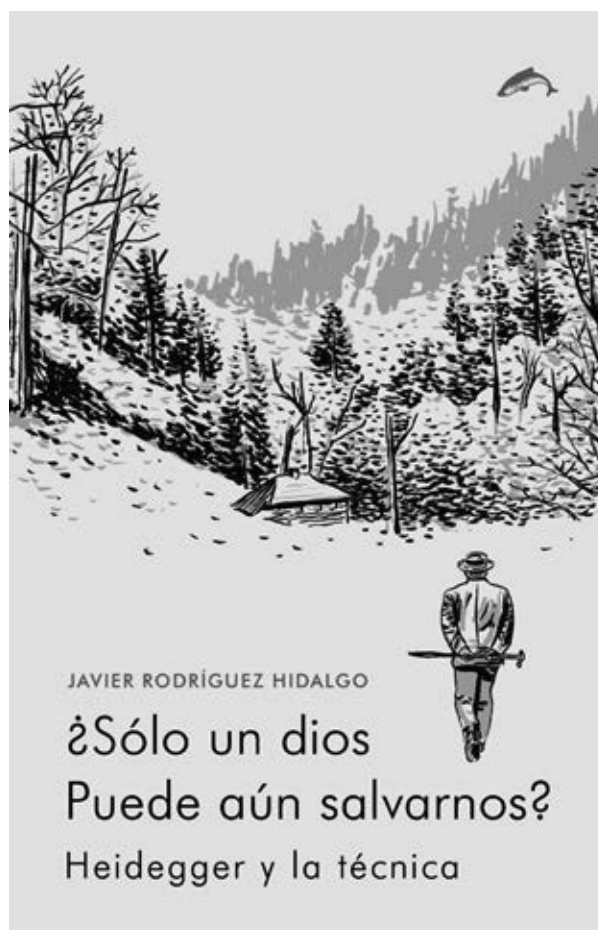
Bloch nos presenta así, un vuelco antropológico del *Dasein* —ser en el mundo heideggeriano, que ya no es el ser para la muerte, sino el ser humano esperanzado y abierto al porvenir. Este vuelco en el pensamiento blochiano es posible por dos aspectos, herencia de la cultura judeocristiana:

- El antropológico: la realización del ser humano trasciende el dominio del propio ser y se circunscribe a un orden ético que desborda las condiciones del presente.
- El escatológico: la anticipación utópica de un *ultimum*²⁴—terminación o realización ética del ser humano en comunidad que permite hacer frente al nihilismo y a la negación de las posibilidades humanas. La utopía como escatología, el éxodo.

De acuerdo a lo anterior, Bloch supera la *angustia existencial del ser para la muerte* y, tal como lo expresa Lévinas, «*separa el tiempo de la idea de la nada para unirlo a la terminación utópica. El tiempo no es aquí pura destrucción*», es apertura y espacio de esperanza utópica, es «*concebir la muerte a partir del tiempo y no el tiempo a partir de la muerte*».²⁵

El no, no es negación total como en Heidegger o en Sartre; el no como carencia se sitúa espacial, temporal e históricamente y puede ser llenado por un novum histórico.²⁶

Ante el miedo y la invasión de la Nada,



Bloch nos presenta la esperanza como respuesta del ser humano a un nihilismo que invade el ánimo de la humanidad y tiende a generalizarse como la condición de nuestro tiempo.

Este tránsito del ser para la muerte al ser-*posibilidad*,²⁷ nos ubica ante una perspectiva diferente de la existencia y de la realidad donde «*los individuos no son lo que son, son lo que serán, la verdadera identidad descansa en el futuro*».²⁸ La posibilidad no se encuentra en la existencia como negación, por el contrario, la existencia que se cierra a sus posibilidades es una existencia que renuncia a recorrer el camino que puede llevarla al encuentro *aún-no realizado* con su verdadero ser.

El ser humano en el pensamiento blochiano «*es pensado y definido como un ser connotado por una radical apertura*»,²⁹ como un ser no-

acabado, nodeterminado, por ser y por afirmarse en su carácter humano. En este sentido, la existencia humana se presenta como un misterio, «*todavía y ni tan siquiera del todo presente y por eso mismo con historia*»;³⁰ en su potencialidad se perfila como una existencia abierta, marcada por el signo del cambio, *por ser o siendo* en posibilidad:

La posibilidad es un modo de ser peculiar y extraordinario que circunda la realidad dada y, sobre todo, la precede.³¹

Esta condición de apertura tiene importantes repercusiones en la construcción de la subjetividad individual y, aún más, en las relaciones del ser humano frente a otros seres humanos, frente a la naturaleza y a la historia. Un ser humano capaz de anticipar, no se halla sujeto a ninguna condición externa como a algo permanente e inmutable. Esta situación se traduce, en principio, en una conciencia crítica; por otra parte, la anticipación, en el contexto del compromiso social, permite perfilar anhelos de realización de libertad y justicia, condiciones que no han sido realizadas y niegan constantemente a los seres humanos.

La anticipación utópica nos presenta un horizonte abierto que permite al ser humano vencer el miedo y fortalecer la esperanza. A diferencia de la anticipación de la muerte, que se expresa como angustia existencial, la esperanza es la disposición subjetiva ante la cual se abre al ser humano un vasto horizonte sobre el cual actuar.

Ante el sujeto moderno y autosuficiente, Bloch propone el ser humano no-determinado, abierto a la existencia como a una aventura, pero también comprometido con un porvenir aúnnoacaecido que puede llevar al ser humano al encuentro con su verdadera esencia. Ante el *ser para la muerte* heideggeriano y a la angustia ante lo indeterminado, Bloch propone la esperanza, ese singular *afecto de espera*³² que se encuentra

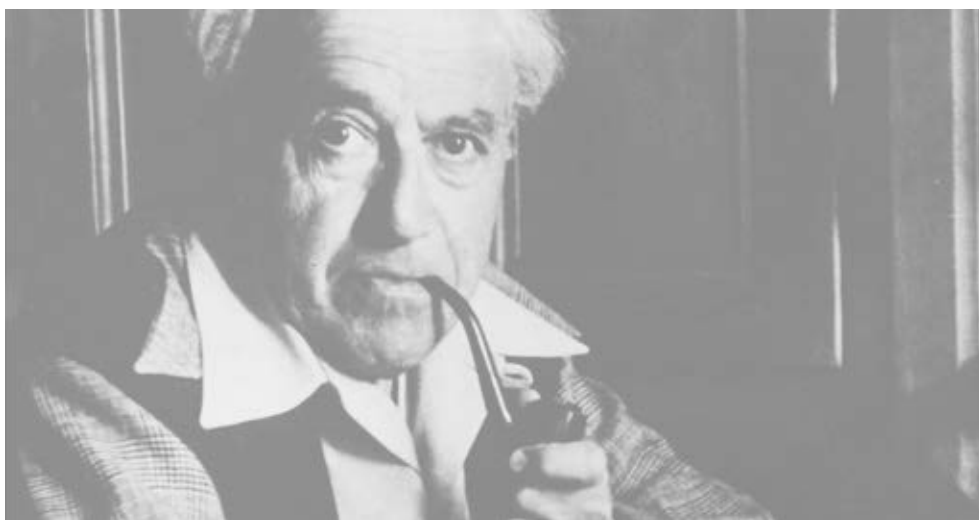
en la subjetividad de los seres humanos y que los proyecta hacia un porvenir que sólo ellos pueden construir. Así, la existencia humana se perfila como una aventura con infinitas posibilidades y orientada al fin de realizar su plena afirmación aún no alcanzada:

Soy, más no me pertenezco aún.³³

Y, ese no pertenecerse, que abre un horizonte con infinitas posibilidades, sitúa al mismo tiempo al ser humano ante sus límites, le genera una conciencia responsable frente a los otros seres humanos y ante su mundo, pues la confianza que genera la esperanza es anticipación ética de un mundo mejor, del cual formamos parte. Estamos en el camino y tenemos una responsabilidad histórica que asumir.

De acuerdo a este planteamiento, la vida no se agota en lo inmediato, ni se encuentra marcada por un pasado determinado o ya-terminado³⁴ y por un futuro marcado por la fatalidad de algún destino. La realidad de la existencia humana no se agota en el instante, sino que se encuentra abierta a la posibilidad, quizá aúnno-realizada, pero sí esperada, latente en los anhelos y con tendencias para hacerse posible en las condiciones concretas, en permanente cambio.

Esta propuesta para vivir y relacionarnos con el mundo que nos rodea, en profundo contraste con puntos de vista y actitudes que se limitan a una realidad inmediata y ya acontecida, es la que permite a Bloch llamar a una apertura de las capacidades de soñar y desear de los seres humanos, aún más, de vincular esos sueños y anhelos a las posibilidades que subyacen en la realidad como tendencia o como latencia, para construir el mundo que responde a su ser auténtico. Esta capacidad crítica, por otra parte, le permite distinguir las *falsas utopías* –aquellas ideas evasivas que no tienen un vínculo concreto con la realidad, de las *utopías concretas*.



De acuerdo a las ideas de Bloch, el ser humano es, ante todo, un *misterio*, y su disposición a *esperar* y su apertura a la temporalidad, se presentan como fundamento de su cualidad humana:

“... el hombre es, según se dice, el único ser que no se halla sujeto a ningún medio ambiente determinado. Es un ser abierto al mundo, que tiene necesidad y capacidad de construir por doquier, en medio de sus culturas, su entorno vital mismo. No obstante, existe un elemento y un medio ambiente, sin los cuales le es imposible vivir, y esto es la esperanza. Ella es el hálito de la vida. Con la esperanza queremos pues, designar, dentro de este contexto: 1. Una peculiaridad del ser específicamente humano, y 2. ese medio, elemento y fluido que requiere la existencia específicamente humana. Si a continuación denominamos al hombre un “ser escatológico”, esto quiere decir que tal asignación rebasa todas las demás antropologías que designan al hombre como ser que se caracteriza por la palabra, o como ser político, o como ser instrumental. En efecto, todas estas designaciones hacen referencia al entorno vital, que el hombre debe crear culturalmente, pero no a su apertura al tiempo, que sitúa al hombre, hasta en sus íntimas entrañas existenciales, en el umbral que se mece entre el hoy fugitivo y el mañana que siempre se presenta nuevo. En la esperanza intuimos que el hombre no conoce experiencias definitivas, sino que per-

cibe incesantemente nuevos obstáculos, impulsos y ocasiones en que evidenciar su vitalidad”.³⁵

Es precisamente en esta disposición a esperar, donde surgen las posibilidades de la utopía como principio de acción. La utopía representa el umbral al porvenir, la anticipación no sólo de lo que puede ser, sino también de lo que debe ser. En la esperanza no sólo se reflejan las aspiraciones o los ideales, sino también las potencialidades de los seres humanos. A los ojos de Ernst Bloch, el ser humano y su mundo no se limitan a la inmediatez de una realidad que se agota en sí misma, esta noción sólo nos describe una realidad triste y limitada que no coincide con la riqueza del existir humano: abierto, por construirse, por conocerse, por encontrarse a sí mismo.

La veta inagotable del existir se expresa en una antropología que nos presenta al ser humano como *homo absconditus*, como aquél que no se ha visto a sí cara a cara, en la propuesta esperanzada y esperanzadora que da como respuesta al *problemanosotros* el más importante y más difícil de resolver, a un ser humano abierto, aúnnoacabado, con esperanza.

Hacia una realidad más amplia y verdadera

Bloch manifiesta su crítica a la sociedad

moderna en dos sentidos fundamentales. En primer lugar, y sustentada por su pensamiento marxista y su actividad política socialista, expresa una crítica a las relaciones sociales capitalistas que se concretan como relaciones de opresión y, por lo tanto, de injusticia. En segundo lugar, Bloch manifiesta, a la vez, una crítica / recuperación de la tradición filosófica occidental. En la forma de pensar, considera Bloch, se encuentra ya limitada la forma de actuar, de situarse en el mundo y de ponerse límites para transformarlo.

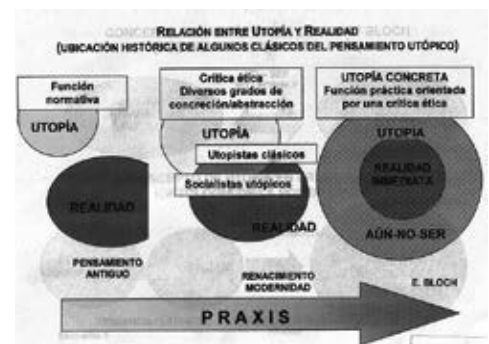
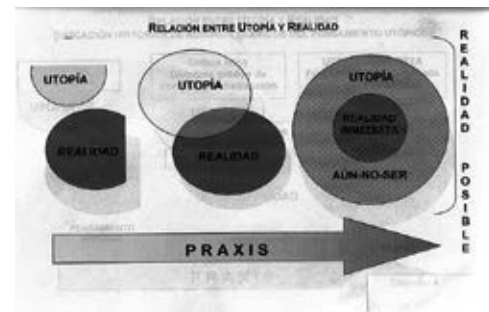
En *Sujetoobjeto*, además de expresar su admiración por la dialéctica hegeliana, expresa las limitaciones de un pensamiento que se encuentra encerrado en sí mismo, en una lógica que no sólo es circular sino que además se hace cada vez más estrecha. Bloch representará la filosofía occidental como «*la serpiente que se muerde la cola*», por ser un sistema cerrado que tiende a la contemplación.³⁶

El pensamiento que mira al pasado y se detiene en el presente, limita las posibilidades que el ser humano tiene hacia su porvenir y, así, lo ubica en un estado de contemplación que limita sus posibilidades de crítica y de transformación, «a nivel de método, identifica el contenido del *saber* con el del *habersido*»,³⁷ así, crea un círculo cerrado en el que cualquier cambio a lo más que puede aspirar es a la repetición, pues carece del sentido de lo nuevo. De acuerdo a lo anterior, pensar y vivir significarían recordar, más que aventurarse o experimentar.

La crítica blochiana de la filosofía de la anamnesis recibe en esta circunstancia una singular orientación. Lo que Bloch reprocha a la filosofía del pasado es haber elaborado una concepción de lo nuevo como repetición, permaneciendo así inevitablemente encerrada en lo «*yasido*»³⁸

En primer lugar, Bloch critica una forma cerrada de concebir la realidad que se manifiesta, en consecuencia, en una forma limitada de vivir dicha realidad. En segundo, Bloch

plantea una apertura que va de la *posibilidad de la ontología* –las posibilidades que se circunscriben a las condiciones ya dadas a *la ontología de la posibilidad* –las posibilidades que desbordan lo ya determinado, que amplían la realidad de lo posible, a lo aún no realizado, pero posible en la transformación de las condiciones de la realidad inmediata.



Ante el pensamiento que se presenta como sistema cerrado, Bloch replantea las nociones de realidad y verdad de acuerdo a las potencialidades y posibilidades de lo real – incluida la materia, más allá de las condiciones inmediatas o presentes. Lo que Bloch está planteando es un ser abierto al porvenir, podríamos decir un *ser siendo*, un ser aúnno determinado.

Para Bloch el principio de identidad debe transformarse de este modo:

A = aúnno A (A = nochnicht A). Esta equivalencia se convierte en la categoría límite utópico-real de la reunificación, sin distinciones, de la apariencia con la esencia: por tanto, de lo que sería todo el ser en la verdad y en la realidad de su entidad en general, de su ser intrínseco y esencial.³⁹

S (el sujeto) todavía no es P (el predicado), Bloch cuestiona así lo racional como verdad aún no realizada, no todo lo racional es real ni lo real es racional y, ambos pueden ser cuestionados. No se ha realizado la coincidencia entre sujeto y objeto, sin embargo, la realidad no es inmutable, es un proceso histórico en el que el ser humano debe buscar su plena realización, en la conciencia de que lo real puede llegar a ser racional. Así,

la verdad que se realiza, explica Bloch, en ningún lugar es ya verdadera, y es por ello utopía. El primer presupuesto de la utopía no debe circunscribirse a la simple constatación de la crisis de la verdad, sino que debe comprender también el proceso de realización de lo verdadero en el que ser y verdad no coinciden. Esta determinación de la relación verdad-ser podríamos considerarla el elemento de fondo sobre el que se inserta la función utópica.⁴⁰

Bloch encuentra en la conciencia anticipadora, propia del pensamiento utópico, la puerta que abre el espacio de la inmediatez a una realidad más amplia —en cuanto a las posibilidades y verdadera— en cuanto reconoce la *subordinación del ser y el mundo al orden ético, al orden humano, a la terminación (fin de la explotación)*⁴¹

La posibilidad anticipadora, no sólo permite la disposición de esperanza en la subjetividad de los seres humanos disposición que los abre hacia su porvenir, sino que, en términos sociales, es la expresión del anhelo de justicia que permite una crítica capaz de generar posibilidades de crear relaciones sociales y políticas que nos acerquen al encuentro con nuestro ser verdaderamente humano.

En este sentido, nadie antes que Ernst Bloch había definido y sistematizado las posibilidades de la conciencia utópica como reales. La dimensión utópica se concebía separada de la realidad, con una función estrictamente normativa o se ubicaba como una crítica ética

que negaba las condiciones inmediatas pero presentaba una propuesta diferente con pocas posibilidades de concreción.

En otras palabras, antes de Ernst Bloch se presentaba una separación entre realidad inmediata y utopía; separación que Bloch pudo superar al considerar lo posible dentro de lo real y lo real, en la medida de lo posible, al abrir la realidad a su dimensión histórica y social.

Su crítica al pensamiento, sostiene su crítica a la realidad social y pone las bases de lo que será su propuesta de transformación de la realidad inmediata, pues «*todavía no ha llegado a ser lo que debiera*».⁴² La utopía, en su significación crítica puede ser definida como la «*refutación y condena de la realidad*».⁴³

Así, se propone presentar una realidad más amplia que se extiende a lo posible y no se encuentra limitada a lo existente, hace crítica de lo inmediato y al mismo tiempo plantea la existencia humana como una apertura al tiempo que, por una parte la ubica como constructora de su historia y, por otra, remite su ser a un *ultimum* ético, donde se encuentra su verdadera afirmación.



Esta «*comprensión del carácter dialéctico de la historia y su dimensión material y antropológica entrañan una consecuencia decisiva: el destino humano es cuestión abierta*».⁴⁴ De esta manera se rompe el círculo del *panlogismo*,⁴⁵ del eterno retorno de lo mismo y se abre la

temporalidad hacia la anticipación escatológica que permite las posibilidades y los anhelos de lo humano.

Nos encontramos así que la crítica de Bloch es inmediatamente anticipación y propuesta, aún más, esa anticipación es la que permite cuestionar la autenticidad del ser humano en las condiciones actuales.

Esperanza y utopía concreta.

A la edad de veintitrés años (1907) a Bloch le sorprenden “como un rayo”, según él mismo lo describió, reflexiones que nunca le habrían de abandonar: se trata de las nociones del «*aúnnoconsciente*» y del «*aúnnodevenido*», conceptos que más tarde allanarían las sendas de la utopía que permitirían a Bloch replantear la realidad del mundo, ya no desde lo dado o lo manifiesto, sino a partir de las posibilidades y las potencialidades aún no desarrolladas.

La teoría del aúnnoconsciente, a diferencia del yanoconsciente de Freud, «*trataba sobre todo de lo aún inconsciente, de lo que alborea ante nosotros en la juventud, en tiempos de transición, como el Renacimiento, el Sturm um Drang, la Revolución Francesa, el primer romanticismo, y en el pathos de lo nuevo, el peculiar pathos de la creatividad del hombre*»⁴⁶.

Este planteamiento, que comenzó como intuición en el joven Bloch, será parte central en “La conciencia anticipadora”, texto que sirve como fundamento a su obra capital *El principio esperanza*. Aquí, Bloch reivindica al sujeto material que se encuentra a la raíz del sujeto psicológico.⁴⁷ En este sentido, su crítica al psicoanálisis no es una negación o una refutación, sino una mirada que ubica el sujeto psicológico a la luz de la historia y de los procesos concretos que ésta entraña.

En este sentido, los impulsos y pulsiones en el ser humano están determinados social e históricamente y se encuentran relacionados

directamente a las condiciones materiales en que se encuentran las personas. Apunta Bloch:

...la propia conservación —con el hambre como su manifestación más tangible es el único entre los varios impulsos fundamentales que realmente merece este nombre, es la última y más concreta instancia instintiva referida al sujeto.⁴⁸

Para Bloch está claro que la autoconservación se transforma continuamente, al pasar de la tendencia biológica al deseo social complejo, que se encuentra en continua y dialéctica relación de interacción con otras formas de deseo.⁴⁹

La crítica que Bloch hace del sujeto psicológico, desde el sujeto social, se convierte en la base de un pensamiento que se manifiesta contra las condiciones sociales, políticas y económicas vigentes y contra la forma de concebir una realidad que se limita al pasado y al presente inmediato. A partir de esta crítica, Bloch replantea la forma de concebir y vivir la realidad, pues ésta tiene en sí misma la semilla de la utopía. Pensamiento y realidad, ser y existencia, naturaleza y ser humano, espíritu y materia, son parte de un complejo de procesos y relaciones, contienen en sí y al mismo tiempo están sujetos a múltiples posibilidades de cambio.

En lo que respecta a la subjetividad humana, la capacidad de soñar no se agota en el inconsciente y en los sueños nocturnos; aún más importantes son los sueños diurnos y el *aúnnoconsciente* que caracteriza este tipo de proyecciones, al reflejar los deseos y anhelos conscientes de los seres humanos. En los sueños diurnos se manifiesta la conciencia de algo que falta y que no es compatible con la realidad inmediata, a diferencia de los sueños nocturnos, que son una forma de escape o evasión ante situaciones pasadas que ya no se pueden modificar. Los sueños nocturnos cumplen una función negativa, se trata de



La utopía está en el horizonte.
Camino dos pasos, ella se aleja
dos pasos y el horizonte se corre
diez pasos más allá.
¿Entonces para que sirve la
utopía?
Para eso, sirve para caminar.

Eduardo Galeano

una superación subjetiva de lo ya acontecido; en contraste, los sueños diurnos juegan una función positiva: en primer lugar expresan sueños o anhelos, expresan faltas y necesidades, por lo tanto existen como posibilidad de transformación de la realidad.

Los sueños diurnos son proyecciones hacia el futuro, manifiestan posibilidades potenciales aún no realizadas que disponen a los seres humanos para la transformación de las condiciones inmediatas con el fin de realizar las proyecciones desiderativas contenidas en este tipo de sueños.

Lo utópico, en esta fase *aúnnoconsciente* existe como una necesidad para la realización de ese proyecto humano aún no acabado, se manifiesta como necesidad que exige la transformación hacia una realidad nueva, diferente. Esta manifestación anticipadora puede pasar de una forma *aúnnoconsciente* a una etapa *conscientesabida*, en la que no sólo cuentan las expectativas creadas por los sueños diurnos; sino que éstos son analizados a la luz de la realidad histórica, poniéndose de manifiesto sus límites y posibilidades objetivas; es entonces cuando la anticipación de los sueños diurnos deviene *función utópica*.

En la posibilidad de la acción orientada a la transformación del mundo se encuentra la riqueza de la *función utópica*. Esta función se manifiesta en el nivel subjetivo como una disposición de esperanza y, a partir de aquí, se perfila como una posibilidad que se hace objetiva en cuanto entra en contacto con las condiciones existentes, comienza a manifestarse como realidad en la acción transformadora que logra suscitar.

La función utópica es de acuerdo a Bloch, «*la única función trascendente que ha quedado y la única que merece quedar, una función trascendente sin transcendencia*». ⁵⁰ De esta manera nos expresa Bloch la crítica a una sociedad fetichista y a un pensamiento que limita la verdad a lo ya determinado, por una parte, y la necesidad humana de trascender sus limitaciones y todo aquello que la niega a partir de una anticipación de sus necesidades y posibilidades de realización plena, por la otra.

En este sentido, se hace una recuperación de una parte del pensamiento religioso que, a consideración de Bloch, no es únicamente ideología; sino que al igual que otras expresiones humanas como el derecho natural, no debe ser negada completamente, pues también «*está tejida de los sueños humanos no realizados, de la utopía todavía posible. Si el ateísmo olvida este componente anticipador, con frecuencia activo en la ideología religiosa, se degrada a un ateísmo vulgar y economicista*». ⁵¹

Este sentido de aspiración a la trascendencia, de la búsqueda de lo infinito en la finitud, propio del pensamiento religioso, es secularizado por Bloch al situarlo en la historia, en la anticipación de la plenitud humana, en la apertura a un porvenir «*sin un Sobrenosotros, traspuesto en lo alto (...) sino que se muestra "con el rostro descubierto" [...] en el Ante Nosotros, nuestro verdadero momento presente*». ⁵²

En esta posibilidad de un trascender secular, el ser humano no renuncia a sus anhelos y

deseos que no encuentran satisfacción en la inmediatez. El ser humano trasciende y se trasciende, de la misma manera que sucede con la realidad entera, realidad en la que Bloch distingue como parte de su ser esencial la utopía, la posibilidad de abrir la temporalidad hacia un destino ético. La conciencia utópica como horizonte y fundamento de la esperanza, hace referencia a una *certeza escatológica* de una sociedad en la cual, eliminadas las fuentes del mal y el conflicto, se realizaría una completa armonía entre hombre y naturaleza.⁵³

La gran contribución de Bloch es haber hallado la utopía como componente de toda la realidad –incluida la materia, aún más, el haber situado la utopía como el factor dinámico que da sentido a un mundo en permanente cambio:

a la utopía, a la esperanza finalizada por aquélla, hay que proporcionarles el suelo de la realidad si tienen que ser algo más allá de los bellos deseos y de los suspiros de la conciencia desdichada. La coherencia y fundamentación del sistema se producen cuando Bloch reconoce como correlato del principio esperanza, el principio materia. La materia –toda la realidad es material representa el sustrato de la posibilidad de cambio. Se produce así la articulación entre teoría social, proyecto político y una ontología de la realidad material.⁵⁴

Bloch recupera la *predisposición* que Aristóteles reconocía en la materia y la interpreta, no sólo en su modo *activodisposicional*, sino también en su dimensión *anticipatorialatente*.⁵⁵ Bloch distingue el *katà tò dynatón* (serenlamedidadeloposible), respecto al *dynámei* ón (serenlaposibilidad), para describir dos formas de ser, de pensar y de vivir la realidad. La primera remite todas las posibilidades a lo acaecido y a lo inmediato, al pasado y al presente a la mano; la segunda toma en cuenta la *potencia* y *potencialidad*⁵⁶ de las cosas, las posibilidades de cambio *externas* e *internas* inherentes a la realidad completa –sea

ésta social, histórica e incluso material. Las posibilidades de cambio abarcan el mundo material y natural. Bloch nos muestra una realidad completa con contenido utópico.

De acuerdo a Ernst Bloch, existencia, ser y naturaleza, tienen su *aúnno*, sus posibilidades y sus potencialidades de cambio, de la misma manera que se integran en el proyecto de realización plena, *para Bloch hay un Summum Bonum, un ultimum: el reino de la libertad (Reich der Freiheit), la patria de la identidad (Heimatsidentität), que es el hogar de la esperanza humana para la que el mismo fracaso es siempre provisional y puede resultar una fuente y un incremento de dinamismo*.⁵⁷

Entre sujeto y objeto, entre deber ser y ser, la presencia (de por sí) es una mediación cumplida de tal manera que entre estos términos no hay ya contradicción. Se trata de una armonía espléndida y radiante llamada el Sumo Bien; pero en el mejor de los casos se halla en una posibilidad real no imposible, es decir en la lejanía.⁵⁸

De esta manera, Bloch logra perfilar un destino ético sin determinismos y suscitar un anhelo de trascendencia secularizado,⁵⁹ al reconocer que en el ser humano existe la capacidad de anticipar conscientemente el *totum*, la realización plena; pero sin perder de vista que en su condición de sujeto activo, el ser humano puede decidir no transitar los caminos que lo acercan a la concreción de la realización antes mencionada. En última instancia, es el ser humano el que orienta sus pasos hacia la plenitud o hacia la negación, hacia la *Redención* o hacia la *Nada*.

Ante el pensamiento que plantea la realidad como lo empíricamente verificable, Bloch propone una realidad abierta al futuro, a los anhelos y expectativas que apuntan a la plena realización humana en comunidad, incluidos naturaleza y mundo. A las relaciones sociales de opresión, Bloch plantea la necesidad de justicia y libertad objetivas, en este sentido,



Bloch plantea la necesidad de hacer coincidir ética y ontología.

De acuerdo a Bloch, hay una coincidencia entre ser y existencia. Se hace una crítica a la idea del ser como algo fijo, inmutable, sin posibilidades de cambio, hacia una idea de ser abierto, a una posibilidad que, latente en los deseos y en la voluntad, son susceptibles no sólo de expresarse, sino también de concretarse en la acción del ser en un mundo que también existe en el cambio, en el constante devenir. Otro elemento importante es el rescate ético: un ser abierto a la posibilidad y a la crítica de lo existente es capaz de reconocer la perfectibilidad del mundo, y esa perfectibilidad se encuentra íntimamente ligada a la justicia, a la resolución de problemas que impiden que la existencia sea efectivamente humana.

Ya he mencionado en varias ocasiones una categoría fundamental en Bloch: la *función utópica*. Esta función vincula la conciencia y la acción con el pensamiento utópico. Las

utopías no son simplemente ideas abstractas, a la *utopía abstracta* característica por cierto de las ideologías que tienden a conservar un orden, las utopías como evasión, Bloch opone la *utopía concreta*, aquella que tiende a la transformación de la realidad, a la verdadera vivencia de la vida, a la existencia auténtica de un ser abierto al futuro.

Aunque, a lo largo de la historia del pensamiento utópico, el nexo entre ética y utopía es una constante la propuesta de una sociedad ideal es la característica común a todo pensamiento que se define como utópico, en la propuesta de Bloch se marca una diferencia fundamental respecto a los análisis sobre la utopía y lo utópico que se presentaron con anterioridad. La ética en la *función utópica*, por una parte, permite la crítica de las condiciones existentes y, por otra y a partir de los valores que reivindica, se abre a una realidad posible, aunque aún no realizada. De manera que se establece un vínculo directo entre esta dimensión ética y la propuesta utópica, a

partir de la mediación de la acción política.

Si existe una separación entre los principios éticos y la práctica concreta, y los primeros se ubican en una esfera ideal, separada de la realidad y, en consecuencia, abstracta e ilusoria, las relaciones sociales y políticas se limitan a una condición pasiva de contemplación sin posibilidades de cambio.

Lo que ha impedido el brote del «aúnno-consciente», impide también la manifestación del principio utópico o, a menudo, favorece el desarrollo de la utopía abstracta.⁶⁰

Este fue el lugar de las utopías durante mucho tiempo, su *nolugar* fue entendido como la imposibilidad de concretar ideales que no eran más que sueños imposibles. Fue hasta principios *del terrible siglo xx, el siglo que combinó barbarie y racionalidad científica*,⁶¹ cuando Ernst Bloch, reivindicó lo concreto y lo real de las utopías como el *aúnno*ser de la realidad inmediata y la esencia del verdadero ser de la humanidad.

El problema de las utopías, a juicio de Bloch, radicaba fundamentalmente en su carácter abstracto, en la incapacidad de vincular la crítica de la realidad con una propuesta de transformación que tomara en cuenta los límites y las posibilidades concretas contenidas en la historia. Esta separación de la dimensión crítica –utópica, respecto a la propuesta ética – eutópica expresa los límites de las utopías abstractas para actuar concretamente en la realidad, ya que éstas, expresa Bloch:

«habían dedicado las nueve décimas partes de su espacio a la pintura del Estado futuro, y sólo una décima parte a la consideración crítica, a menudo sólo negativa, del presente».⁶²

En tales condiciones, por más nobles y legítimos que fueran sus ideales, éstos se encontraban inconexos respecto a las condiciones reales para concretar un cambio, de aquí que

la propuesta teórica que Bloch reconocía como utopía concreta era el pensamiento de Marx, pues fue él quien

«dedico más de las nueve décimas partes de su obra al análisis crítico del presente, y sólo una parte relativamente mínima, a la caracterización del futuro».⁶³

El marxismo representó para Bloch el pensamiento crítico que logro instrumentar la función utópica. Esta concreción de la utopía se debe al reconocimiento de que a la relación entre ética y utopía le es necesaria la mediación práctica la política para llegar a ser posible o concreta. En otras palabras, para poder tener un vínculo práctico con la realidad concreta, la utopía debe tener, en mayor o menor grado, posibilidades de transformación práctica. La mediación práctica entre ética y utopía, es el vínculo que acerca o aleja las posibilidades reales respecto al planteamiento utópico.

En este sentido, las utopías no sólo llaman a los seres humanos a actuar en la transformación de su realidad inmediata, sino que se presentan también como posibilidad de su propia realización. Por medio de los deseos que van unidos a las utopías, los seres humanos expresan, no sólo lo que son, sino lo que pueden y deben ser. Las acciones, e incluso simplemente las expectativas creadas a partir de estos deseos, abren una disposición vital de esperanza que le da sentido a la vida. El ser humano construye utopías, y las utopías permiten la construcción del ser humano mismo. En Bloch se manifiestan, al mismo tiempo, «una lógica de la utopía como construcción de lo humano» y una «intuición de la utopía como modo de ser y manifestarse, como forma de lo humano».⁶⁴

Nos encontramos así, con un Bloch teórico y convencido militante utópico, que no trata únicamente de pensar y replantear el significado de las utopías, sino que trata de entender

el mundo y la realidad a la luz de la dimensión utópica y de afianzar el reconocimiento de lo utópico como parte fundamental de la condición humana. Creo que hasta el final de su vida Ernst Bloch estuvo convencido de esto, quizá por esto ante la pregunta *¿puede la esperanza ser frustrada?*, el viejo profesor de Tubinga respondió:

*«también ella [la esperanza] podrá ser frustrada y será frustrada. Es más: tiene que ser frustrada por su honor propio, si no, no sería esperanza».*⁶⁵

En esta respuesta, a la vez académica, a la vez existencial, se sintetiza parte de las posibilidades que nos abren las utopías: llenar de matices y de murmullos la existencia, quizá desconocidos e inesperados y precisamente por eso nuevos; se trata de una invitación para asumir la vida como una aventura: *«el experimento al que se somete el hombre es el de su propia vida».*⁶⁶

De acuerdo con Ernst Bloch, estamos llamados a recorrer una y otra vez el camino que perfilan nuestros sueños. La aventura del existir nos sitúa en el ánnnolugar de la conciencia utópica, en la esperanza de que sólo en la búsqueda de la humanidad plena y en la verdad encontraremos el sendero que nos lleva a *«la única tierra para la que el hombre existe, pero en la cual, no puede aún —noch nicht entrar»*,⁶⁷ la utopía.

Notas

1. *Un mapa del mundo que no incluya Utopía no es digno de ser visto.*
2. El pensamiento de Ernst Bloch se inserta en un movimiento intelectual que se define por la búsqueda de una respuesta a los grandes temas que ocupan el pensamiento occidental moderno. En esta línea están determinados también los pensamientos dialógicos de Buber y Marcel, el pensamiento escatológico de Benjamin y el pensamiento socioreligioso de Franz Rosenzweig. Sus ideas se ubican en *«un movimiento histórico que se deja medir en la magnitud y en la diversidad de esa gran constelación de políticos,*

profesionistas, intelectuales y artistas judíos que se extiende favorablemente sobre todo el panorama de la alta cultura europea a comienzos de este siglo». (Echeverría, Bolívar. “Benjamin: mesianismo y utopía”, en *Valor de uso y utopía*, México, Siglo XXI editores, 1998, pp. 125-126).

3. Laín Entralgo, Pedro. *La espera y la esperanza*. Madrid, Alianza, 1984 p. 16
4. Si ponemos atención en el pensamiento utópico, desde un punto de vista histórico, podemos darnos cuenta que las utopías tienen una doble relación con la realidad: la primera (en la que se centra su legitimidad o ilegitimidad desde el punto de vista político), se relaciona con sus posibilidades o imposibilidades de concreción o realización. Es este el aspecto en el que ponen mayor atención los defensores y los detractores del pensamiento utópico; la segunda relación se presenta en el origen mismo de la construcción de utopías. Su primer vínculo con la realidad está determinado por el contexto histórico en que éstas surgen. Las utopías, antes que un sueño o que un proyecto, son una expresión de realidades sociales y políticas en un período históricamente determinado. El contexto histórico en que se inscriben los pensamientos utópicos marca de manera profunda sus significados, sus contenidos y sus posibilidades. Las utopías no sólo pueden tener una orientación práctica, sino que, desde el principio, surgen de la práctica o, al menos, de la crítica de la práctica.

Rut Levitas (*The concept of utopia*. Great Britain, Syracuse University Press, 1990) señala tres niveles de acuerdo a los cuales se pueden definir los modelos utópicos: 1. Por su forma: Modelo de una sociedad ideal, sin importar su posibilidad o imposibilidad concreta. Este es el nivel más amplio de definición de las utopías. Aquí cabe incluso lo que el sentido común define por utopía, como algo deseable, aunque irrealizable; 2. Por su contenido: Modelo de una sociedad ideal y proyección de cómo debe ser esa sociedad. En este nivel, las utopías presentan contenidos normativos que pretenden llevar a la realidad inmediata hacia ideales utópicos. Aquí podemos ubicar a la tradición liberal; 3. Por su función: Modelo de una sociedad ideal, proyección de cómo debe ser esa sociedad ideal y definición de las posibilidades prácticas de transformación. Aquí las utopías pasan de la expresión desiderativa y la relación normativa con la realidad inmediata a la actividad práctica de transformación con el fin de realizar, en la medida de lo posible, los fines utópicos. En este

nivel se ubica el pensamiento marxista.

En un sentido amplio, el utopismo puede designar elementos utópicos presentes en una teoría; planes completamente utópicos; esquemas que se presentan a sí mismos como utópicos, al plantear una sociedad ideal; y teorías catalogadas como utópicas, de manera externa, por comentaristas y críticos. (Goodwin, Barbara y Keith Taylor. *The politics of Utopia*. Londres, Hutchinson & Co. Publishers, 1982)

5. Bloch, Ernst. *El principio esperanza*. Madrid, Aguilar, 1979. T. I p. 133 (De aquí en adelante nos referiremos a este texto como PE).
6. Existe una obra de Martín Buber con este nombre. (Buber, Martin. *Caminos de utopía*, México, Fondo de Cultura Económica, colecc. Breviarios.)
7. Buber, Martin. *¿Qué es el hombre?*, México, Fondo de Cultura Económica, colecc Breviarios 10, 1992, p.
8. Laín Entralgo, Pedro. *Op. Cit.* p. 17.
9. Zecchi, Stefano. *Ernst Bloch: Utopía y esperanza en el comunismo*. Ediciones Península, Barcelona, 1978, p. 81.
10. PE, T. I, p. 133
11. PE, T.II, p. 11
12. PE, T.I, p 133
13. En el doble significado de la espera y la esperanza
14. Crinella, Galliano. *Saggi sull'utopia*. Quattro-Venti, Urbino, 1988, p. 81
15. PE, T.I.
16. El concepto de *ultimum* expresa una anticipación; más que una afirmación a partir de *lo que es* y *lo que ha sido*, en palabras de Bloch: «*los fenómenos del mundo, ese encadenamiento de pruebas, constituyen la fenomenología aún incompleta de nuestra materia real, como ultimum, y no como un primum*» (PE). A esto se refiere Ernst Bloch cuando expresa que el origen está en el éxodo y no en el génesis.
17. Max Weber distinguía la «racionalización» y el «desencantamiento» como las dos tendencias socioculturales de la modernidad. La primera tiene que ver con la monopolización de la razón y del conocimiento por parte de la ciencia y la tecnología —como conocimiento de hechos y medios. La segunda se refiere a la ruptura con el «mundo encantado», el sentido último que sólo puede ser dado por la trascendencia. (Lesnoff,

Michael. *La filosofía política del siglo xx*. Madrid, Akal, 2001). Este «encantamiento» coincide con la cosmovisión de las sociedades premodernas y su forma particular de pensar y pensarse en el tiempo, en el espacio y en la relación con su mundo. Esta forma particular de pensamiento a la que Mircea Eliade denomina «arcaico» está ligada a los ciclos naturales y estacionales que hasta hoy se conservan en las comunidades agrarias como resultado lógico de la relación directa del ser humano con la naturaleza y con los ciclos vitales ligados a ésta. A diferencia del tiempo histórico, el tiempo cíclico transcurre como una reconstrucción o regeneración del tiempo.

Con la autosuficiencia del sujeto moderno, el sentido ya no es impuesto de manera externa, sino que corresponde a la voluntad y soberanía del individuo o, en el peor de los casos a los modernos fetiches relacionados con el dinero y el poder. De acuerdo con lo anterior, el reenchantamiento del mundo que plantea el espíritu utópico, tiene que ver con el sentido con el que la alteridad inviste al ser humano individual en su carácter único y responsable ante los otros —tal como lo plantea Lévinas.

18. Max Horkheimer describe este anhelo de justicia del ser humano como «*el sentido de la vida fundado en la Trascendencia, el objeto de anhelo de aquellos hombres que, ya desde milenios, sufrieron el horror de este mundo*», señala también, «*la disolución del sentido teológico ligada al progreso de la ciencia, necesaria a la vez que amenazadora para la vida, atañe, inevitablemente a la vez que inesperadamente, a la preferencia no teológica del bien frente al mal, al amor verdadero, a la fidelidad a los vivos y a los muertos, a la felicidad y al duelo*». Horkheimer, Max. Anhelo de Justicia. Teoría crítica y religión. Madrid, Trotta, 2000, p. 126.
19. Crinella, Galliano. *Op. Cit.* p. 62.
20. «*Debe distinguirse entre el utopista y el utópico: el primero se aproxima tan sólo de forma puramente abstracta a los hechos, para mejorarlos exclusivamente en el pensamiento; el segundo echa mano también de los materiales constructivos externos.*» (PE T.I). «*Utopista es para Bloch el wishful thinking privado que no aparece mediado por posibilidades reales de perfeccionamiento colectivo: utopistas son las teorizaciones de Owen, de Fourier, y de los socialistas utópicos en general, porque no están mediadas por las tendencias y las posibilidades reales existentes. La utopía por el contrario, tiene en su base esa estructura intencional de la*

necesidad que la conciencia anticipadora expresa en sus imágenes, en «figuras» colectivas; su proyecto está construido en constante mediación con las condiciones objetivas y a través de la búsqueda de su superación.» (Zecchi, Stefano. *Op. Cit.* p. 111)

21. Martin Heidegger publica *El ser y el tiempo* en 1927. Ernst Bloch trabaja en *El principio esperanza* entre 1938 y 1949, un extracto de la obra "Libertad y orden" fue publicado en Nueva York en 1946.
22. Heidegger, Martin. *El ser y el tiempo*. México Fondo de Cultura Económica, 1991.
23. La anticipación de la muerte como solución a la pregunta por el ser y la existencia, tiene sus orígenes en el pensamiento clásico griego y latino. Heidegger vuelve, de alguna manera, a la respuesta antropológica griega.
24. El *ultimum* es la anticipación de la adecuación sujetoobjeto, momento en el que se verifica la «identidad de posibilidad y realidad del sujeto, del mundo y su realización. El *ultimum* es un concepto que se verifica para Bloch sólo escatológicamente» expresa «todos los sueños diurnos, esperanzas y utopías en lo que hasta ahora era fundamento oscuro», expresa el *utopissimum*, la «síntesis lograda donde se habrá realizado todo lo que estuvo anunciado, anticipado en el recorrer del camino». (Gimbernát, José, *Ernst Bloch. Utopía y esperanza*. Madrid, Cátedra, 1983. pp. 8992.
25. Lévinas, Emmanuel. *Dios, la muerte y el tiempo*. Madrid, Cátedra, 1994. pp. 123 y 124.
26. Münster, Arno. *Figures de l'utopie dans la pensée d'Ernst Bloch*, París, Aubier, 1985.
27. Me parece que es importante considerar la concepción escatológica de la historia rasgo distintivo de la construcción antropológica judía – como uno de los aspectos clave para perfilar la esperanza como el principio fundamental en la apertura del ser humano a su propia existencia.
28. Geoghegan, Vincent. *Ernst Bloch*. Londres, Routledge, 1996, p. 97.
29. Cangiotti, Marco. *Di cosa è fatta la speranza: lettura di Bloch*. Urbino, QuattroVenti, 1985. P. 16
30. PE, T. I.
31. Bloch, Ernst. *Experimentum mundi*. Brescia, Queriniana, 1980, p.79. (En adelante nos referiremos a este texto como EM)
32. Para Ernst Bloch, el «aceite que alimenta la lámpara de la historia» es el imperativo por resolver las necesidades materiales, a partir de éste, se manifiestan las *pulsiones*, como aspiraciones de los seres humanos que, cuando se manifiestan como anhelos o manifestaciones sentidas, –se constituyen como un querer activo y se convierten en *afectos*. Los *afectos* se convierten en *deseo con contenido* «el amor de algo, la esperanza de algo, la alegría por algo» y son separados por Bloch en dos tipos: a) los *afectos saturados o saciados* «aquellos cuyo impulso es reducido, en los cuales el objeto del instinto se encuentra a disposición, si no a la disposición individual del momento, sí en el mundo a la mano», y b) los *afectos de espera* «aquellos cuyo impulso es extensivo, en los cuales el objeto del instinto no se encuentra a la disposición individual del momento, ni se halla tampoco presto en el mundo a la mano, de modo que puede dudarse todavía de su resultado o de que acaezcan». (PE, TI, pp. 5063). Los *afectos de espera* se diferencian de los *saturados* por su carácter «incomparablemente más anticipador». El afecto de espera más importante, de acuerdo a Bloch, por representar «el afecto del anhelo y, por tanto del yo», es la esperanza. (Ídem)
33. EM p.41
34. Existe una conciencia del pasado como herencia, que nos deja imágenes residuales y esperanzas aún no verificadas que «configuran un excedente no definitivamente perdido sino transportable a la realización futura». (Ver Gimbernát, José. *Ernst Bloch. Utopía y esperanza. Op. Cit.* p. 95)
35. Moltmann, Jürgen. *El experimento esperanza*. Salamanca, Editorial Sígueme, 1977. p. 34
36. Crinella, Galliano. *Op. cit.* p. 84.
37. Bloch, Ernst. *Sujetoobjeto. El pensamiento de Hegel*. México, Fondo de Cultura Económica, 1983. p. 411. (En adelante nos referiremos a este texto como so).
38. Zecchi, Stefano. *Op. Cit.* p. 82.
39. Ídem, p. 81.
40. Zecchi, Stefano. *Op. Cit.* p. 95.
41. Lévinas, Emmanuel. *Dios, la muerte y el tiempo. Op.Cit.*
42. PE T.I p.135
43. PE T.I.
44. Jiménez, José. *La estética como utopía antropológica. Bloch y Marcuse*. Madrid, Tecnos, 1983,
45. Así caracterizó Bloch la tradición dominante del pensamiento occidental, y a Hegel, su máximo representante, por identificar ser y pensar.

46. Pérez del Corral, Justo. "Ernst Bloch: imágenes del hombre, claves del pensamiento", en GómezHeras, José María, *Ernst Bloch. La utopía como dimensión y horizonte de su pensamiento. Antología, documentación y estudios*. Barcelona, Anthropos, 1993. p. 166.
47. Cangiotti, Marco. *Op. Cit.* p. 19
48. PE T.I, p. 53
49. Cangiotti, Marco. *Op. Cit.* Al respecto señala este autor: *Es evidente como la concepción blochiana de la autoconservación está en franca oposición con la hobbesiana. En Hobbes, de hecho, este instinto es fruto del miedo, por lo tanto de una condición antropológica de clausura y ocultamiento que nos lleva a una concepción del hombre como un microcosmos encerrado en sí mismo e interesado en prolongar lo más posible tal estado de aislamiento y soledad.* (p. 20) En cambio en Bloch la autoconservación es motivada por el hambre y, por lo tanto, por una condición de insatisfacción, razón por la cual el ser humano se ve obligado a salir de sí.
50. PE T.I p. 135
51. Gimbernat, José. *Op. Cit.* p. 19.
52. Bloch, Ernst. *El ateísmo en el cristianismo*. Versión en castellano, Madrid, Taurus, 1983. Señala Bloch en el mismo texto: "Sin embargo, la idea de Dios con el futurum como modo de ser donde brota este Otro, no puede mantenerse en ninguna religión institucionalizada desde arriba, y así, en el doble sentido, acabada".
53. Crinella, Galliano. *Op. Cit.* p. 76.
54. Ídem, p. 65
55. Cangiotti, Marco. *Op. Cit.*
56. *El «poder ser distinto» está compuesto tanto por el poderhacerdistinto, como por el poderdevenir distinto: el primero constituye la posibilidad activa como potencia o facultad, el segundo es posibilidad pasiva como potencialidad.* Zecchi, Stefano. *Op. Cit.* p. 155.
57. Hurbon, Laënc. "Ernst Bloch: utopía y esperanza", en Moltmann, Jürgen y Laënc Hurbon. *Utopía y esperanza. Diálogo con Ernst Bloch*. Salamanca, Sígueme, 1980, p.66.
58. so p. 419
59. Aquel que Horkheimer llama anhelo de justicia.
60. Zecchi, Stefano. *Op. Cit.*, p. 96.
61. Magris, Claudio. *Utopía y desencanto. Historias, esperanzas e ilusiones de la modernidad*. Barcelona, Anagrama, 2001.
62. PE T.II p. 190
63. PE T.II p. 190
64. Cangiotti, Marco. *Op. Cit.* p. 16.
65. Krotz, Esteban. *Utopía*. México, Universidad Autónoma Metropolitana, 1988. p. 126
66. Moltmann, Jürgen, *El experimento esperanza. Op. Cit.* p. 11.
67. Neher, André. "The Pilgrim of Hope: Ernst Bloch", en *They Made their Souls Anew* State University of New York Press, 1990, p. 132.

Bibliografía de referencia

Bloch, Ernst. *A Philosophy of the Future*, New York, Herder and Herder, 1970.

Bloch, Ernst. *El ateísmo en el cristianismo*. Madrid, Taurus, 1983

Bloch, Ernst. *El principio esperanza*. Madrid, Aguilar, 1977. 3 vol.

Bloch, Ernst. *Experimentum mundi*. Brescia, Queriniana, 1980.

Bloch, Ernst. *Heritage of our Times*, Berkeley & Los Angeles, University of California Press, 1991.

Bloch, Ernst. *L'esprit de l'utopie*. París, Gallimard, 1977.

Bloch, Ernst. *Natural Law and Human Dignity*, Massachusetts & London, The Massachusetts Institute of Technology, 1996.

Bloch, Ernst. *Sujetoobjeto. El pensamiento de Hegel*. México, Fondo de Cultura Económica, 1983.

Bloch, Ernst. *The Utopian Function of Art and Literature. Selected Essays*.

Cambridge, Massachusetts Institute of Technology, 1988.

Botero Uribe, Darío. *El derecho a la utopía*. Universidad Nacional de Colombia, Santafé de Bogotá, 1994.

Buber, Martin. *Caminos de utopía*, México, Fondo de Cultura Económica, colecc.

Breviarios, 1987.

Buber, Martin. *¿Qué es el hombre?*, México, Fondo de Cultura Económica, colecc.

Breviarios 10, 1992.

Cangiotti, Marco. *Di cosa è fatta la speranza: lettura di Bloch*. Urbino, Edizioni QuattroVenti, 1985.

Cappelletti, Franco Alberto. *Diferenza e potere. La*

- política nel pensiero postmoderno.*
- Milano, Franco Angeli Editore, 1984.
- Crinella, Galliano. *Saggi sull'utopia.* QuattroVenti, Urbino, 1988.
- Dauenhauer, Bernard. *Elements of Responsible Politics.* Netherlands, Kluwer Academic Publishers, 1991.
- Echeverría, Bolívar. *Valor de uso y utopía,* México, Siglo XXI editores, 1998.
- Eliade, Mircea. *El mito del eterno retorno.* Buenos Aires, Emecé, 2001.
- Geoghegan, Vincent. *Ernst Bloch.* London, Routledge, 1996.
- Gimbernat, José. *Ernst Bloch. Utopía y esperanza.* Madrid, Cátedra, 1983.
- GómezHeras, José María. *Ernst Bloch. La utopía como dimensión y horizonte de su pensamiento. Antología, documentación y estudios.* Barcelona, Anthropos, 1993.
- Goodwin, Barbara y Keith Taylor. *The Politics of Utopia.* Londres, Hutchinson & Co. Publishers, 1982.
- Heidegger, Martin, *What is called thinking?.* New York, Harper & Row.
- Heidegger, Martin. *El ser y el tiempo.* México Fondo de Cultura Económica, 1991.
- Horkheimer, Max. *Anhelos de justicia. Teoría crítica y religión.* Madrid, Trotta, 2000.
- Jiménez, José. *La estética como utopía antropológica: Bloch y Marcuse.* Madrid, Tecnos, 1983.
- Krotz, Esteban. *Utopía.* México, Universidad Autónoma Metropolitana, 1988.
- Laín Entralgo, Pedro. *La espera y la esperanza.* Madrid, Alianza, 1984.
- Lévinas, Emmanuel. *Dios, la muerte y el tiempo.* Madrid, Cátedra, 1994.
- Levitás, Rut. *The Concept of Utopia.* Great Britain, Syracuse University Press, 1990.
- Maffey, Aldo. *L'utopia della ragione,* Napoli, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, 1987.
- Magris, Claudio. *Utopía y desencanto. Historias, esperanzas e ilusiones de la modernidad.* Barcelona, Anagrama, 2001.
- Mannheim, Karl. *Ideología y utopía: introducción a la sociología del conocimiento.*
- México, Fondo de Cultura Económica, 1987.
- Michael Löwy, *Redención y utopía. El judaísmo libertario en Europa central.* Buenos Aires, Ediciones El cielo por asalto, 1997.
- Moltmann, Jürgen y Lañec Hurbon. *Utopía y esperanza. Diálogo con Ernst Bloch.*
- Salamanca, Sígueme, 1980.
- Moltmann, Jürgen. *El experimento esperanza.* Salamanca, Sígueme, 1977.
- Moltmann, Jürgen. *Teología de la esperanza,* Sígueme, 1969.
- Moltmann, Jürgen. *Utopía y esperanza: diálogo con Ernst Bloch.* Salamanca, Sígueme, 1980.
- Munster, Arno. *Ernst Bloch: Messianisme et utopie: Introduction a une phenomenologie de la conscience anticipante.* París, Presses Universitaires de France, 1989.
- Münster, Arno. *Figures de l'utopie dans la pensée d'Ernst Bloch,* París, Aubier, 1985.
- Neher, André. *They Made their Souls Anew.* State University of New York Press, 1990.
- Osmanczik, Ute Schmidt. *Platón y Huxley dos utopías.* México, UNAM, 1976.
- Pérez Cortés, Sergio, et. al. *Ernst Bloch: sociedad política y filosofía.* México, CIDE/UAM Iztapalapa, 1988.
- Petrosino, Silvano; Rolland, Jacques. *La vertité nomade. Introduction à Emmanuel Lévinas.* Paris, La Découverte, 1984.
- Pizzolato, Luigi. *L'idea della amicizia nel mondo antico clasico e cristiano.* Torino, Einaudi, 1993.
- Sánchez Vázquez, Adolfo. *Entre la realidad y la utopía.* México, UNAM / Fondo de Cultura Económica, 1999.
- Sierra González, Ángela. *Las utopías: Del estado real a los estados soñados.*
- Barcelona, Lerna, 1987.
- Zecchi, Stefano. *Ernst Bloch: Utopía y esperanza en el comunismo.* Barcelona, Península, 1978.



Atlas

Defensa de utopía*



Julian Meza

“– No se burle, señora. Para nosotros la risa es una blasfemia abominable.”

M. Leblanc, La condesa de Cagliostro. II, 34

Augures y poetas

La literatura no es ni aspira a ser la ciencia que prevé el porvenir o adivina el futuro. Tampoco es la heredera de los magos y profetas que podían leer en los signos de las cosas o en los números lo que ocurriría. Me parecen mucho más cercanas a la antigua cábala y a los augurios las llamadas ciencias sociales. ¿Por qué?

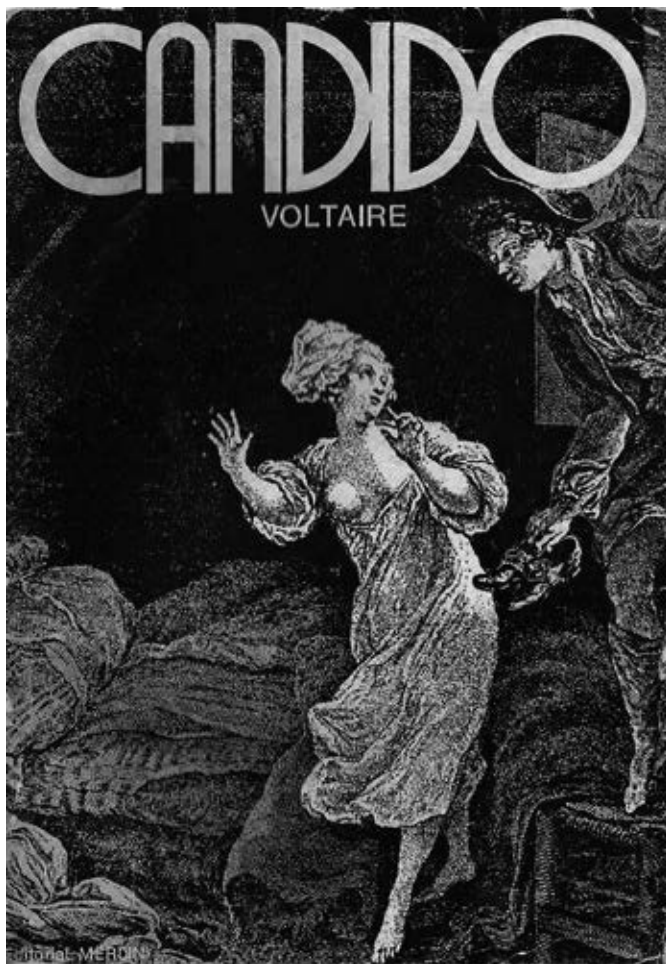
Porque son éstas las que han querido enseñarnos a creer, como posibilidad real, en un futuro orden del mundo, en la armonía del cuerpo social, en relaciones económicas equilibradas, en un devenir histórico sometido

a leyes científicas inescrutables, contra las cuales los hombres no pueden rebelarse, en una supuesta eliminación de los conflictos (o de las luchas entre hermanos enemigos) que anuncian el fin del mundo de la necesidad y el advenimiento del reino de la libertad,

y también porque han pretendido mostrarnos, con todas las certidumbres y verdades absolutas de las que son capaces, los rumbos, las rutas, los métodos infalibles que nos llevarían directamente a la armonía, al equilibrio, al porvenir radiante y a la libertad.

Es innegable, por supuesto, que las aspiracio-

* Tomado de: Hemeroteca Virtual ANUIES Asociación Nacional de Universidades e Instituciones de Educación Superior. México



nes de los hombres a la libertad y a la felicidad son legítimas y nada impide el rechazo y aun el desprecio de las pretensiones absurdas de los científicos sociales que aseguran contar con los recursos precisos e incontestables para tener acceso a la plena beatitud del hombre en la tierra y, paradójicamente, sólo contribuyen al establecimiento y al reestablecimiento de nuevos y viejos infiernos: los encierros clásicos (psiquiátricos, hospitalarios, penitenciarios ...), las guerras religiosas, las guerras ideológicas, las liquidaciones de todo tipo, los campos de concentración y de exterminio, las sociedades disciplinarias, las sociedades bajo control y vigilancia, las sociedades de la mentira, el espionaje y la delación, la alienación burocrática, industrial y administrativa...

Al poeta y al novelista no les gusta, en cambio, prever el porvenir ni se sienten herederos de

los magos que leían en los signos del cielo y de la tierra el futuro de los hombres.

Es cierto que, sin embargo, nunca han faltado los trovadores, los poetas, los novelistas, los seres cautivados por la imaginación dispuestos a hablarnos de mundos fantásticos --rosas o negros--, en donde los hombres pueden o podrían algún día pasearse por las avenidas de los dulces sueños o desplomarse dentro de los laberintos de las pesadillas.

Pero cuando estos seres hablan del porvenir lo hacen de una manera claramente distinta a como lo hacen los llamados científicos sociales.

En primer término, no hablan seriamente, o por lo menos no lo hacen con la arrogancia y la certidumbre que derrochan los científicos sociales... aunque su escritura se ocupe de cosas tan serias como el amor y el odio, la vigilia y el sueño, la noche y el día, el cielo y la tierra, el orgullo y la humildad, la risa y las lágrimas, la razón y la sinrazón y todos los sentimientos y las pasiones en torno a los cuales giran y dentro de las cuales se sumergen los hombres y las mujeres que tejen y destejen, zurcen e hilvanan su pasado y su porvenir, pero sobre todo su eterno presente.

Al acercarse a la razón, al sentimiento, a la pasión poetas y novelistas proceden de una manera totalmente ajena a la arrogancia y a la solemnidad propias de los científicos sociales. Al poeta y al novelista no les importan las leyes históricas y sociales (un eructo es un eructo y una risa es una risa por encima de las épocas históricas y de las condiciones sociales); tampoco les importa un porvenir hecho a la medida, en donde la felicidad y la abundancia arrojarían por la ventana las angustias, las necesidades, los conflictos, las luchas las injusticias, los errores y los pecados de nuestras sociedades y de las del pasado. ¿Pero en qué consiste esta otra manera de proceder de escritores y poetas?

Además de los recursos literarios, el novelista y el poeta cuentan con otros medios. De entre éstos destaca, por encima de todo, el humor. El humor, atraviesa la historia de la literatura de la canción de gesta a Milan Kundera y Vargas Llosa, y aunque siempre es humor nunca es el mismo, Cada vez es diferente porque se viste con trajes de colores distintos (a veces es negro, otras veces es chiste verde) y también porque, aun cuando sus temas aparentemente son los mismos (el amor, la guerra, la venganza), los aborda siempre de manera diferente. El amor es, así, extravagante, la guerra entretenida, la venganza edificante, Pero veamos un par de ejemplos ligados al sueño, a la utopía.

Cándidos y Cándidos

No podemos imaginar el humor contenido en el célebre *Cándido* de Voltaire como algo análogo al humor con el que nos topamos en el quizá, no muy célebre, pero no por esto inferior, *Cándido o un sueño siciliano* de Leonardo Sciascia escrito, por supuesto, como una especie de homenaje paradójico al *Cándido* de Voltaire.

Ciertamente, estos dos autores nos hablan de la ingenuidad de un Cándido que no parece hecho para vivir en su época: el ilustrado siglo XVIII, en el caso de Voltaire; el deslustrado siglo XX, es el caso de Sciascia. También nos hablan los dos de un hombre que no tiene la suficiente malicia, que carece de la astucia necesaria para hacerle frente al mundo en cada una de estas dos épocas. Pero la manera de abordar la inocencia de los personajes en sus relaciones con el mundo cambia sensiblemente de un autor al otro. Aunque existen analogías y semejanzas entre los mundos que corresponden a cada una de estas dos épocas, cada uno tiene lo suyo y cada quien lo vive a la manera como la quiere su autor.

En el *Cándido* de Voltaire prevalece el optimismo. El héroe, que parte en busca de un futuro perdido en el espacio (el mejor de los

mundos posibles), jamás se da por vencido. La búsqueda de este Cándido se lleva a cabo dentro del universo exterior y lejano al que persigue, alentado por su amigo Panglos y por el amor a Cunegunda, que no son ni la ilustración ni el saber, sino el prejuicio y el oscurantismo o, en opinión de Voltaire, la estupidez humana. Y precisamente por esto Cándido jamás podrá alcanzar su meta. No se llega al mejor de los mundos posibles a caballo sobre prejuicios y oscurantismos, fábulas y leyendas (a horcajadas sobre el jamelgo del socialismo utópico, se dirá a partir del siglo XIX), sino en la locomotora de la ilustración (que arrastrará los vagones del socialismo científico, también a partir del siglo XIX), aun cuando la ilustración (y el socialismo científico) se tuvieran que imponer por la fuerza: con la presión del despotismo (y la puesta en marcha de algunos tanques y helicópteros). Pese a la candidez de Cándido, la razón triunfará, en el caso de Voltaire.



En el *Cándido* de Sciascia no se enseñoorea la misma especie de optimismo, y el presente ocupa el lugar que en la novela de Voltaire le corresponde al futuro. Además, la búsqueda del presente no se lleva a cabo dentro de un universo exterior y lejano, sino en el interior de su personaje: en su buena voluntad, en su capacidad para amar, en sus relaciones transparentes con los otros. Con esta manera de proceder, Cándido nunca obtiene, aparentemente, ningún beneficio. Pero sólo aparentemente porque si bien es cierto que nunca obtiene los beneficios que satisfacen a los demás, sí aprende, en cambio, algo que lo reconforta y jamás le quita las ganas de vivir: su conocimiento y su reconocimiento en y a través de los otros.

La ingenuidad del Cándido de Sciascia no es pues semejante a la del Cándido de Voltaire. El personaje de éste cree en un mundo mejor, futuro, lejano. El Cándido de Sciascia cree en él y en los otros, aquí y ahora.

En el primer caso Cándido nunca llegará a ese mundo mejor y sólo será la víctima de los demás. En el segundo caso nos separamos de Cándido cuando se encuentra, en el camino que lo conduce hacia él mismo, con la simplicidad del mundo, sin que por esto, ciertamente, deje de ser víctima de los demás.

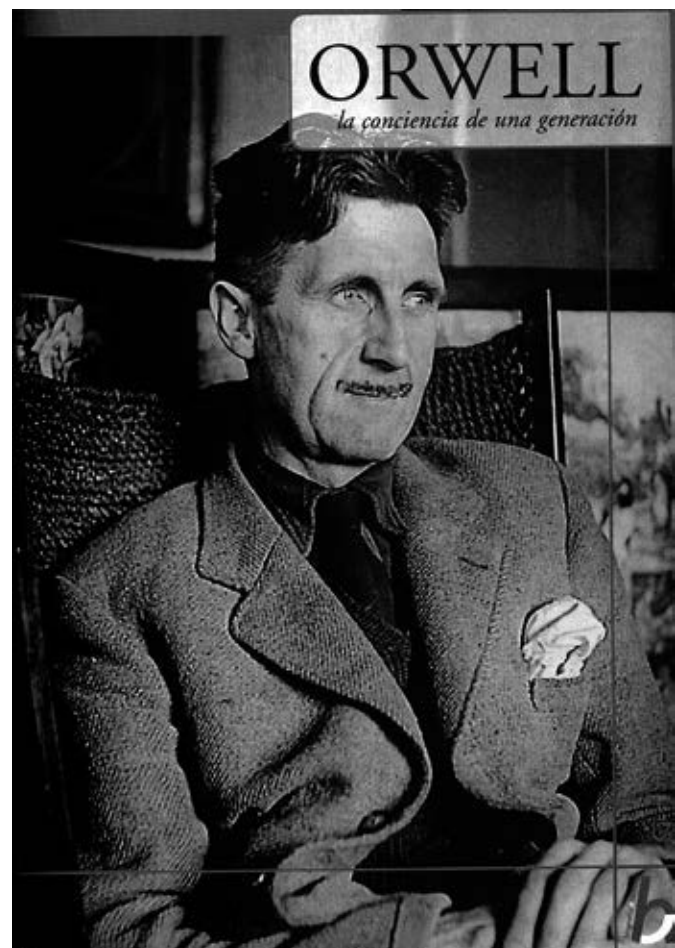
El Cándido de Voltaire es cándido porque cree en el porvenir, sin contar con las armas de la Razón (Voltaire) o de la Ciencia (Marx). El Cándido de Sciascia es cándido porque cree en los hombres, aun cuando éstos se aprovechen de su ingenuidad; pero es cándido sobre todo porque es un hombre que cree en el hombre que cree en los hombres.

La diferencia entre estos dos Cándidos consiste en que el de Sciascia se halla más próximo a él mismo por su creencia en el hombre, mientras que el de Voltaire se aleja de él mismo en la medida en que su porvenir radiante también se aleja de él.

El Cándido de Sciascia es pues tan optimista como el Cándido de Voltaire, pero la diferencia entre estas dos especies de optimismo estriba en el hecho de que mientras Voltaire cree en la Razón, la Ilustración, el Progreso y el Saber, Sciascia confía en la poesía y en el amor, de donde vendrá precisamente el reconocimiento de Cándido por él mismo.

¿De dónde proceden las diferencias que hemos señalado? Proceden, ciertamente, de las diferencias de época --histórica, si se quiere--, pero no por razones de progreso, sino por los efectos de éste en la conciencia de los hombres.

En el siglo XVIII se vivía apenas en el umbral de la modernidad que hoy, pese a sus comodidades, nos oprime. Entonces se esbozaban apenas los inicios de un porvenir radiante



que, gracias a la razón y al progreso, iba a liberarnos de la opresión y a hacernos felices.

En cambio, ahora que Sciascia ha escrito su homenaje al Cándido de ese Voltaire que no deja de hacernos reír con su porvenir radiante, los hombres se muestran cada vez menos dispuestos a reírse de un porvenir que es ya presente. El siglo xx ha vivido demasiadas pesadillas engendradas por los dulces sueños de la Razón como para seguir navegando en las aguas del optimismo. Por esto, sin duda, con mucha frecuencia el hombre de hoy se abandona al desencanto y al escepticismo. Pero cuando no es así, y aún mantiene encendida la pasión del optimismo, no lo hace a la manera del siglo xviii. El optimismo de hoy es un optimismo moderado, que excluye la creencia en el porvenir radiante aún vivida como dogma de fe por los herederos de los discípulos de Panglos.

Como novelista, Voltaire no le quita a uno el sueño. Como ilustrado, lo convierte en pesadilla. Su fe ciega en la Razón hace escarnio de su propia obra.

Sciascia sueña. Sueña que sueña, y su sueño sólo es sueño. Por esto su despertar se lleva a cabo sin sobresaltos, con una simple confianza en el sueño.

No se trata en absoluto de afirmar que Voltaire le apuesta a la Razón contra los hombres. Al contrario, Voltaire aspira a las bodas de la razón con el hombre.

Tampoco se trata de descalificar la ironía y el humor negro que son, por otra parte, lo más placentero de la novela.

Burlarse de la ingenuidad en una novela no es ni pecado ni crueldad. Por ella misma la sátira de Voltaire es regocijante.

Pero también es válido ironizar sobre Voltaire cuando se revela como militante de la Razón, a la que concibe como el único recurso posible

para escapar a la imbecilidad como vocación, entre otras cosas porque abrazar la causa del racionalismo no garantiza la inmunidad contra el virus de la estupidez, y sobre todo porque eludir el canto de la razón lógica y encerrarse en el mundo de lo imaginario no es irremisiblemente causa de imbecilidad.

Cándido no es cándido por imbécil, sino porque vive un mundo de sueños a los que, armado de razones, Voltaire también aspira.

A partir de las diferencias que he señalado intento algunas reflexiones.

La risa y la risa

Con una temible ironía, Voltaire se burla de la imbecilidad humana que iba a ser barrida del suelo del mundo por la Razón. Pero a su burla le responde un eco y el Cándido de Voltaire halla su réplica en el cándido Voltaire, dado que la ilustración no condujo directamente a un porvenir radiante, libre de Cándidos y Panglos.

Con una sutil ironía, Sciascia se burla de las obstinadas creencias en una Razón que, en un mundo ya asolado por ella misma, sigue prometiendo un porvenir radiante en el que Cándido y Panglos irían de una prisión a otra.

Voltaire es la utopía. Sciascia es simplemente la risa.

Más allá de las diferencias visibles entre estos dos Cándidos y sus autores está la risa. Una risa que se eslabona con otras risas, más o menos finas, más o menos irónicas, más o menos crueles, más o menos sutiles, más o menos negras, más o menos risas.

En el linaje de la risa --divertida y terrible-- recordemos, simplemente a título de ejemplo, la risa que provocan en Rabelais la bastardad y la suciedad de los hombres; la risa de los novelistas ingleses en el umbral del mundo

victoriano; la enorme, gigantesca risa del siglo de oro español. Más cerca de nosotros en el tiempo están las frescas, temibles, lúcidas risas de Kapek, Hasek, Kundera, Philip Roth, Bioy Casares, Borges, etc., etc.

Pese a su fuerza, ninguna de estas risas resuena con tanto estrépito como el silencio glacial que Instauran algunas, antiutopías, entre las cuáles *La granja de los animales* y 1984 de Orwell, *Mundo feliz* de Huxley y *Erewhon* de Butler no son sino las más conocidas.

Aunque terribles, *La granja de los animales* y *Erewhon* se separan de las otras dos por el humor y se inscriben, de esta manera, en el linaje de la risa.

Ya en el linaje de la risa, *La granja de los animales* y *Erewhon* hallan su puente con las otras risas en el sutil humor negro de Kafka, que es quizá uno de los primeros forjadores de antiutopías.

Como la utopía, la antiutopía abandona con frecuencia el espacio abierto de la risa y se encierra en ella misma. A menudo, se congela en su propia ironía. Esto ocurre cuando la solemnidad o la vocación apocalíptica le toman la delantera a la risa. No es así en el caso de Kafka, aun cuando su risa no sea atronadora. Tampoco es así en *La granja de los animales* ni en *Erewhon*. Tememos que esto sucede, en cambio, en 1984 y *Mundo feliz*. Pero aun carentes de humor, al igual que el *Cándido* de Voltaire, 1984 y *Mundo feliz* son sólo literatura muy mala en el caso de 1984.

Voltaire creía en la Razón y escribió una novela en la que se mofa alegremente de la estupidez humana. Afortunadamente, su *Cándido* no es una guía para la acción ni llega a ser doctrinario.

Orwell y Huxley ya no creen en la Razón y escriben novelas en las que la estupidez huma-

na se ha entronizado. Desafortunadamente, sus antiutopías palidecen ante la realidad del presente. Esto también hace de ellas pesadillas, pero no figura de auténticos infiernos. Una vez más se trata de literatura. Y de aquí que, como en el caso de Voltaire, no puedan ser enjuiciadas desde ningún otro punto de vista que no sea el estrictamente literario ni, menos aún, desde el punto de vista de las ciencias sociales.

Utopía y literatura

No hay utopías reaccionarias ni progresistas. La utopía es sencillamente la respuesta creativa de lo imaginario a una carencia presente, la respuesta ficticia a necesidades que los hombres, al no poder satisfacerlas en el presente, tal vez por impotencia, las posponen, las remiten a mundos ideales ulteriores.

Estas creaciones del espíritu ancladas en lo imaginario existen desde siempre. No datan apenas del siglo XVIII o del XIX. No son un aportación de la feudalidad europea. Se remontan al momento en el que el hombre primitivo creía ya haber cazado un bisonte por el solo hecho de haberlo dibujado en las paredes de una gruta. Desde el principio, el hombre ha soñado, ha imaginado.

Como el sueño, la utopía es del dominio de lo imaginario, y así como es imposible impedir la existencia de los sueños, es imposible (e indeseable) impedir la existencia de la utopía. Sin embargo, se ha querido borrar esta creación del espíritu cuando ha sido enjuiciada en nombre de verdades racionales y científicas. Así ha ocurrido a partir del siglo XIX, a partir del momento en que la ciencia del progreso y del porvenir radiante decretó que la utopía era reaccionaria. A partir de entonces se creyó lícito abofetear, pisotear, maldecir el presente en nombre de un porvenir predecible y luminoso, desde diferentes puntos de vista de la razón y la ciencia doctrinarias. Y he aquí que, de acuerdo con esos puntos de vista, ese

porvenir ya fue construido, pero, desgraciadamente, no es radiante, sino triste, lamentable y ha desembocado aun en el horror.

No fueron las utopías, por lo tanto, las que prefiguraron y menos aún hicieron posible el futuro ya presente. Contra ellas, el delirio doctrinario instauró el horror. Además, cuando ese porvenir apenas iba camino a volverse presente la utopía literaria se vengó convirtiéndose en antiutopía. Así vista, la antiutopía no se ha construido como reacción contra la utopía, sino como respuesta a la ciencia y a la razón que arremetieron contra la creatividad y lo, imaginario. Y algo terrible se produjo como constancia con esta respuesta: la antiutopía ha sido más certera que la ciencia y la razón, y a tal punto que la antiutopía es a la pesadilla lo mismo que la utopía es al sueño. Es inútil ceer, entonces, que por ella misma la utopía es forjadora de monstruos, y peor aún creer que la respuesta a la utopía es la antiutopía.

La utopía es tan necesaria para el hombre como el sueño. Pero es algo totalmente diferente querer imponer por la fuerza a los demás hombres la propia utopía. Cuando se procede así se desemboca en 1984, en el Mundo Feliz.

1984 --¡qué lejos estamos ya de entonces y qué rápidamente nos metemos cada vez más a fondo en su laberinto!-- no es realmente terrible como premonición... ya retrospectiva. Lo terrible de este libro, en 1948, era relativo porque sus horrores ya habían sido experimentados por millones de hombres y mujeres, porque en gran medida, para entonces, ya no era una antiutopía. Lo terrible de esta novela era que, en su tiempo, se trataba de una demostración certificada por la realidad. 1984 es la comprobación auténtica de un sinnúmero de hechos que ya se produjeron y que, peor aún, se siguen produciendo, bajo diferentes máscaras.

Sería muy difícil anular las semejanzas entre el bigote del Big Brother y el bigote de Stalin,



Hitler y sus interminables herederos. Sería inútil querer rebelarse contra la idea de que Goldestein es Trotsky. Las desapariciones nocturnas, el hecho de borrar de un plumazo la vida de los hombres, los pioneros y los espías del futuro luminoso, las purgas, la neolengua y muchos otros hechos que desfilan a lo largo de la novela de Orwell son hechos que ya ocurrieron y que no han dejado de repetirse.

No obstante su final, esta novela de Orwell no es apocalíptica. En Winston sigue vivo el fuego de lo imaginario, el sueño de una utopía inconclusa e inconcebible. Y se trata, quizá, de un imaginario más próximo al de Sciascia (el amor, el sueño, la amistad, la poesía) que al de Voltaire (el mejor de los mundos posibles).

A veces, es cierto, la utopía, convertida en antiutopía, es perversa. Tal vez porque lo imaginario es con frecuencia perverso. Pero

no podemos aspirar a suprimir la utopía y lo imaginario sólo porque se trata de una perversión. Buñuel siempre creyó que los sueños perversos de Sade eran en todo preferibles al, menor intento de ponerlos en práctica.

Hubiera sido más bello imaginar una bomba atómica que fabricarla. Ojalá la homogeneización burocrática y social sólo hubiera sido, en efecto, una utopía, y no el monstruo frío que nos congela.



Voltaire

Lo que va de la pedagogía al currículo ¿maestro o docente?*

Alberto Martínez Boom**



Imaginar esta conferencia. Anticipar los rostros de quienes vienen a escucharla supone un procedimiento incierto, de duda, de interrogación. Vengo a hablar de palabras que están cargadas de significados y al tiempo están dotadas de cierto hálito sagrado difícil de interrogar. Muchas de esas palabras las asumo como enunciados que me remiten a formas de hacer y no sólo a ideas. Enunciados que parecen demasiado comunes pero no lo son, enunciados que cuando logran romper su evidencia sirven para precisar y articular. Dichos enunciados

alcanzan relevancia como conceptos funcionales y no como objetos semánticos. Algunos de esos enunciados son: pedagogía, profesor, escolarización, educación superior, currículo, formación y docente, siempre asumidos desde su historicidad e inscritos en las condiciones que los hace posibles.

Si nos detenemos en el título de esta conferencia, podemos descifrar una doble tensión: primero, del enunciado formación en relación con la pedagogía y el currículo; segundo, del profesor universitario en relación con el

* Conferencia preparada para el Seminario de Contexto: "Educación Pedagogía y Currículo", organizado por el Centro Cultural y la Vicerrectoría Académica de la Universidad del Tolima, Mayo 24 de 2013.

** Doctor en Filosofía y Ciencias de la Educación (UNED). Profesor e Investigador de la Universidad Pedagógica Nacional.



Kant

maestro y con el docente. Dichas tensiones son de este tiempo, tocan a nuestra puerta y algunos no parecen advertirlo.

Importa preguntar: ¿Qué es este tiempo que nos ha tocado vivir? ¿Qué es lo actual y qué tiene de singular? Es decir ¿Qué tiene de inédito? ¿Vivimos un periodo de decadencia o de prosperidad? ¿Qué significa ser profesores universitarios hoy? ¿Qué queda de la pedagogía y qué del currículo? Imagino que estas preguntas los inquietan, los han inquietado o los deberían inquietar. En todo caso no son caídas del cielo, por el contrario, comprometen relaciones históricas de saber, de poder y de trabajo consigo mismo.

La pregunta por el presente, por la actualidad, fue inaugurada por Kant en 1784 con un artículo, muy corto, al que puso por título: ¿Qué es la ilustración? *¿Was ist aufklärung?* Aquella pregunta incorpora una interrogación por el tiempo, por el presente, por lo que dicho tiempo tiene de novedoso, de inédito, es decir, que podemos pensar el presente como acontecimiento al que pertenecemos.

La segunda cosa que hace la pregunta kantiana es interrogar por nosotros mismos, aquí y ahora. Se trata de inquirir por nuestro lugar, es decir, nuestra actualidad, su sentido y el modo de actuación que estar aquí comporta en este trabajo que es académico e intelectual.

Advertir el hoy, significa además ponernos en relación con el tiempo anterior, reconocer lo que ha cambiado, o lo que dicen que ha cambiado que muchas veces no coincide con lo que efectivamente cambia los progresos y sus modos (también sus modas). Nuestra época y sus circunstancias se nombran a sí misma, en el caso específico de la educación en los procesos de modernización educativa que designan sus propias premisas acerca de lo que tiene por hacer en relación al saber, a la ilusión, a la ignorancia y a la pregunta de si es posible seguir avanzando.

Además de preguntarnos por la actualidad importa también la inquietud por el pensamiento, es decir, ¿qué significa pensar? Se trata de una vieja cuestión que alude a una actitud, a una disposición, y no a alguna respuesta. Lo que interesa de esta pregunta es que cualquiera de sus posibles respuestas no agotan la pregunta, a lo sumo construyen una aproximación parcial, hasta el punto que podemos llegar a aceptar que lo propio de esta pregunta es que no parece tener una respuesta definitiva, salvo el gesto de rodear esa cuestión del pensamiento hasta lograr convertir la interrogación en una práctica académica frecuente. ¿Cómo convertir el pensamiento en una práctica frecuente? ¿Como hacer del trabajo académico una acción que incorpore la interrogación como su forma más habitual?

En este sentido pensar es un gesto que interroga al que lo intenta, lo desplaza, inquiere también al propio pensamiento, derrumbando de paso las propias certezas. Si atendemos a estos rodeos pensar no corresponde al refugio solitario del *cogito ergo sum* cartesiano que parece remitirnos a una experiencia interior; pensar tampoco coincide con el rostro de Rodín y su postura circunspecta. Pensar no es equivalente a reflexionar.

Por el contrario, creo que hay pensamiento allí cuando algo se encuentra con algo y chocan. Supone, por supuesto, un desplazamiento que iría de un lugar conocido a algo aun no pensado. Ese esfuerzo en lo impensado es el pensamiento. De ahí la imposibilidad de arribar a un pensar que se hace con calma, confort y tranquilidad. La imagen que mejor lo acompañar es el caminar. Pensar necesita tiempo, la velocidad está ya instalada en el mundo, no requerimos de un pensamiento veloz, sino del viejo juego de Nietzsche que exhorta a rumiar las ideas. Pensar y preguntar se necesita uno al otro.

Rememoro aquella invitación de Heidegger cuando señala que pensar es relacionar, es decir, conectar, tender puente, poner en diálogo. Ciorán decía que: “El que piensa cuando quiere no tiene nada que decirnos: está por encima, o más bien, al lado de su pensamiento, no es responsable de él, ni está en absoluto comprometido con él. No le cuesta nada creer en la verdad”, sobre todo cuando cree en su propia opinión.

En diálogo con Skliar, no hay estructura de pensamiento: hay un vértigo en el pensamiento. No hay claridad de pensamiento: hay torbellinos en el pensamiento (se atropellan las ideas). No hay trascendencia de pensamiento: hay futilidad en el pensamiento. No hay logaritmos en el pensamiento: hay innúmeros pensamientos. No hay erudición en el pensamiento: hay erosión en el pensamiento. No hay calma en el pensamiento (Skliar, 2011).

Preguntar por el pensamiento y por la propia pregunta introduce un estilo de trabajo académico del que podemos sacar provechosas lecciones. No voy a darles respuestas inmediatas, la importancia de la pregunta pasa por una invitación a derrochar pensamiento. Invitación que inaugurar una anti-economía. Invitación que pasa también por la paciencia para pensar las preguntas que hoy nos convocan. Hay que tener tiempo para pensar, eso no se puede realizar a velocidad como lo exigen hoy, sino solo a condición de detenerse, de desordenar, reordenar, desplazarse. Pensar lo impensado.

En esta deriva del papel de la pregunta para pensar introduzco esta interrogación: ¿Qué tiene de superior la educación superior? Puede sonar escandaloso pero lo superior de la educación superior alude a una experiencia selectiva, diferencial, que dista y por mucho, de las prácticas de masificación. Esta afirmación no es nueva, ya Nietzsche había advertido en *Sobre el porvenir de nuestras escuelas* de los horrores de expandir los efectos de lo que funciona concentrado. Superior significaba el desarrollo más alto del pensamiento, para moldear el espíritu y madurar el intelecto de las personas. La universidad, como institución de saber superior, nutría a la sociedad al formar la virtud del ser y el temple del espíritu. Como institución de cultura por excelencia se erigía como monumento de lo nacional.

De todas formas el escenario que nos ha tocado para ejercitar la curiosidad ociosa y el instinto del trabajo eficaz supone tiempos de demanda de educación superior sorprendentes y peligrosos. Pregunto entonces: ¿Es la misma la universidad de ahora a la de antes? ¿Se enseña lo mismo? Los principios que regían a la institución universitaria hoy están en plena crisis. Creo, que hoy se entra en un nuevo tipo de relaciones que ponen en entredicho el sentido y la función de la educación en este tiempo y donde la ficción que sostenían un paisaje estable y predecible,

capaz de instaurar lugares para los sujetos sociales comienza a desdibujarse y a agotar su anterior sentido.

Atrás quedó la idea del cultivo de unas formas de conocimiento y de acumulación de saber, guardado de modo riguroso por un cuerpo de especialistas: sabios, científicos, académicos, intelectuales, como los quieran llamar, cuya producción parecía signar un valor intrínseco por su capacidad problematizadora de esa misma sociedad. Solía aludirse a este hábito de pensamiento como saber superior. Podría aseverar que la educación superior era ese tiempo de distancia y de indeterminación relativamente importante que brindaba a quienes participan en ella la posibilidad de interrogar la identidad, las expectativas, los criterios de vida, el saber, las reglas de juego, las jerarquías, es decir, una reflexión que al distanciarse logra hacer, hasta cierto punto, crítica de las cosas.

Sin embargo, en tanto institución de saber, la universidad se erigió en institución de cultura dirigida a formar al hombre medio. En su propio devenir surgieron tres modelos de universidad: para la investigación, para la formación y para las profesiones. El primero

lo encarnó la universidad humboltiana que se regía poderosamente por la tradición germana de la *Bildung*. La segunda alude al modelo napoleónico que buscó formar los cuadros para la administración del Estado y su principal aporte fue la filosofía social. El tercer modelo señala a la universidad norteamericana orientada al desarrollo de las profesiones y a la investigación como espacio de selección, a diferencia de la universidad alemana y francesa, ésta tiene su génesis en las iniciativas de tres grandes sujetos: comunidades religiosas, empresariado y Estado (Zambrano, 2013: 1).

De las tres el modelo más próximo a nosotros es el de una universidad que profesionaliza y lo hace a partir de lo que declara Bolonia, es decir: “todas las titulaciones han dejado de estructurarse a partir de los conocimientos para hacerlo desde las competencias. En este momento, el proceso de desarrollo curricular sigue el siguiente itinerario: definición del perfil del profesional que se quiere formar, identificación de su rol, funciones y competencias que lleva asociadas, análisis de los contextos en que se tendrán que aplicar y generación de estrategias de aprendizaje y de evaluación que permitan su desarrollo” (Alsina et al, 2011: 5).



Martin Heidegger

Lo paradójico de semejante variación se evidencia en un conjunto de conceptos que han perdido valor, y otros que han ganado en vigencia y proliferación. En crisis se encuentran: la formación, la pedagogía, el profesor, la erudición, la memoria, la idea de universidad; en su defecto han venido a reemplazarlos, la educación superior, el aprendizaje, las competencias, la función docente, la calidad y la evaluación. Más estas variaciones no pueden explicarse a causa de la introducción de nuevas tecnologías, sino que obedecen a procesos más profundos y en el que la velocidad juega papel fundamental en las modificaciones tanto espaciales como temporales, de relación y de subjetividad.

Paúl Virilio define la velocidad como el ritmo de aceleración de la actividad humana que tiene lugar entre tiempo y espacio, lo que hace que ella sea el factor por el que se introducen los cambios. Aunque las revoluciones del transporte, la máquina y la tecnología muestran un modo de poder sobre la naturaleza, no es la rueda, el transporte, ni la máquina o el microchip la causa de los cambios sino la velocidad y esta se hace visible en las tres grandes revoluciones.

Sólo por efectos metodológicos voy a insinuarles algunas rutas analíticas que podrían ayudar a pensar lo que ha cambiado y sus posibles efectos tanto para la educación superior como para el profesor universitario y sus prácticas de pensamiento. Procedo aquí por enumeración¹:

1. Ya no nos educamos sólo en espacios cerrados. La educación tiende a abrirse y a ocupar otros ámbitos que antes no le pertenecían, relacionados entre sí como si lo espacial fuese un cruce de caminos. La institución es un afuera múltiple y los discursos educativos prolongan esta función. Se educa en un medio abierto. Desde afuera y hacia fuera. En este sentido, la ciudad y, en general, toda la

sociedad, constituyen los espacios abiertos que demandan una visión ampliada de la educación.

2. Ya no se educa prioritariamente en un tiempo definido. La educación es hoy permanente y dura toda la vida. Si cambia el tiempo, cambia también la velocidad. El tiempo escolar empieza a volverse poroso y las velocidades de lo emergente destituyen la anterior hegemonía de un espacio diferenciado y escindido. Tampoco se educa por medio de la conciencia, sino de la mente, el desarrollo de lo cognitivo será la faceta del individuo a la que se le prestará mayor atención. Ello explica el auge y la importancia que tienen hoy en día la psicología cognitiva, la revolución del aprendizaje, la cooperación entre cerebros y los axiomas del aprender a aprender. Es eso lo que se va a evaluar.
3. Incluso, la meta misional ha cambiado. La nueva ciudadanía no es, como antaño, la búsqueda formativa de un profesional, cuya expresión más moderna y secular hablaría de un “ciudadano democráticamente comprometido”. Hoy implica otros valores: emprendedor, innovativo, económicamente competitivo, que demande calidad en lo que hace y, sobre todo, en lo que consume, es decir, un buen consumidor de servicios educativos y que otros traducen como el derecho a la educación.
4. Los docentes de la educación superior hoy, que ya no son los profesores de antes (profesar), por su lado, no encuentran a un alumno susceptible de ser “alumnizado” como el de antes, o al menos no del mismo modo y deben reconstruir una autoridad que ya no les confiere automáticamente el lugar que antes ocupaban en “la cátedra”. Ser docente en este tiempo (insisto no es igual a profesor) demanda construir la legitimidad cotidianamente, pues esta ya no es a priori del discurso ilustrado ni un mandato indeleble sino una mera operación diaria de relegitimación.



Paúl Virilio

5. Los lugares del profesor y el estudiante en la universidad que correspondió a la modernidad y el tipo de alianza entre ésta y las familias se definieron dentro de un marco de sentido proporcionado por una ficción que esta cambiando de modo más o menos radical. La universidad como el “lugar” propio del saber remite tanto al conjunto de supuestos que acompañan un modo posible de habitar un espacio, en este caso la universidad, como a la posición que a cada uno se asigna en el entramado de las relaciones de poder que el dispositivo universidad habilita. Ahora bien, que el poder no lo entendemos como algo violento que logra ocultarse, ni “un consentimiento que renueva su vigencia implícitamente, sino un conjunto de acciones sobre acciones posibles. Opera en el terreno de la posibilidad al cual se inscribe el comportamiento de los sujetos que actúan” (Foucault, 1989: 39). Ello quiere decir que el ejercicio del poder no alude necesariamente al uso de la violencia para encausar conductas, sino que hace referencia a un procedimiento más sutil, que más que forzar, “incita, induce, facilita o dificulta, limita hace que las cosas sean más o menos probables” (Foucault, 1989: 39).
6. También varía la función del Estado

respecto a la educación superior. De un argumento de garantía soportado por una idea de nación hemos pasado a unos procesos prácticos que liquidan el arraigo del Estado en la nación. El Estado actual ya no se define como prácticamente como nacional sino como técnico-administrativo o técnico-burocrático. La legitimación hoy no proviene de su anclaje en la historia nacional sino de su eficacia en el momento en el que efectivamente opera. Ahora bien, con el término minimarquismo, Samuel Konkin (2012), señaló a comienzos de la década de los años 70s una propensión que buscaba disminuir las funciones del Estado a lo mínimo, una especie de alternativa que respondía a las dificultades económicas de nuestras sociedades para sostener y ampliar financieramente el aparataje institucional oficial ante las crecientes demandas sociales. La perspectiva del Estado mínimo admite cierto nivel de financiamiento estatal pero abre las puertas al capital privado dejando para sí un papel vigilante y evaluador (función de inspección y vigilancia). Por supuesto que al Estado le interesa la ampliación, la democratización y la masificación de la educación superior pero el asunto pasa también por los derroteros de la eficacia y de la economía, lo que ex-

plica también por qué es tan preocupante los índices de deserción de la educación superior pública.

7. No es hiperbólico afirmar que para el hombre contemporáneo, la educación ha devenido en un fin en sí mismo, desde los discursos del capital humano lo educativo se ubica en el centro de atención de nuestra existencia, la mayoría de comunidades creen ver en la educación superior la clave de un futuro mejor, lo que supone pasar de concebirla como gasto a asumirla como inversión. Semejante creencia pone en evidencia un valor adicional en el nivel terciario que bien podría expresarse así: esta educación diferencia a quien la tiene de quien carece de ella. No es extraño, por tanto, que una buena parte de la sociedad escolarizada recurra al endeudamiento para acceder a los lineamientos de la educación permanente, en lenguaje de Deleuze: “El hombre ya no es el hombre encerrado, sino el hombre endeudado” (1996). Visto en detalle, podemos pedirle a la reforma que regule las posibilidades de acceso al crédito educativo para toda la población y muy seguramente se podrá constatar que estos derroteros se cumplen sin dilación. En el tema de financiamiento de la educación superior la mayoría de reformas educativas de América Latina han adoptado el derrotero chileno que pondera estos componentes: la prioridad de la inversión educativa es del Estado, como los recursos siempre son insuficientes de manera gradual se aplica a los sectores de mayor capacidad contributiva el pago diferencial de la educación superior cuando se ingresa a una institución pública, los Estados adoptan el compromiso de financiar parcialmente programas especiales de desequilibrio educativo regional, marginalidad y emergencia educativa, finalmente la participación del sector privado en la prestación del servicio educativo terciario es cada vez más amplia y competitiva.

Sabemos que a comienzos del siglo xx tiene lugar un quiebre en lo relativo a la organización escolarizada, en el que entro la lógica de la universidad, y en un lapso relativamente corto la educación pasa a asumir la forma de los llamados sistemas educativos estatales y nacionales los cuales van a superar de manera rápida y efectiva los obstáculos del bloque de la escolarización, adquiriendo un carácter masivo y totalizante que por supuesto llega de forma acelerada a la universidad que ahora empieza a nombrarse con el genérico de educación superior. Mediante esta nueva forma de organización como sistema y en el hecho de que dichos dispositivos operados por unas nuevas formas de gobierno de la universidad (gobernanza) entran a operar en la educación terciaria se inician lentamente y de manera imperceptible un proceso de resignificación en todos los órdenes.

Explicar estos cambios señala la configuración del nuevo lugar de la universidad en nuestra sociedad; si lo que ha cambiado es el tiempo, el espacio, la velocidad, el lugar podemos encontrar pistas de tramitación de dichas mutaciones en los lenguajes de la reforma universitaria y de la modernización general de la educación. Y es eso lo que hay que tener en cuenta y no solo ni fundamentalmente que como se han introducido las tecnologías esta ha modificado los procesos educativos. Esa es una explicación causal que por cierto no explica nada.

Indagar por la manera como se operativizaron los cambios nos pone al frente de los cuatro ejes que explican la gestión de la modernización educativa entre nosotros. Se suele creer que son las nuevas tecnologías las que exigen tiempos, espacio y velocidades nuevas, pero el asunto es justo al revés, los cambios tecnológicos responden a las exigencias de las tecnologías sociales, que como ya indicamos tienen que ver con la velocidad.

Los ejes de la reforma educativa en América

Latina son:

1. Descentralización.
2. Calidad.
3. Evaluación.
4. Profesionalización.

A lo largo del siglo xx, el conocimiento ha variado sustancialmente su naturaleza y su papel en la sociedad, lo que ha comportado la necesidad de modificar nuestra relación con él: hemos pasado de una relación de dominio (propia del siglo xx) a otra de gestión y uso competente de este conocimiento (en el siglo xxi). Este hecho ha provocado un cambio muy profundo en nuestras concepciones sobre formación, instrucción y docencia, y también –y de forma muy especial– en los planteamientos evaluadores de los aprendizajes.

Aprendizaje, evaluación, calidad y competencias² son los grandes enunciados de la educación superior actual. Equilibrarlos supone poner en sintonía a las aulas (del siglo xix), con los profesores (del siglo xx) y sus estudiantes (del siglo xxi). Las nuevas prácticas de la evaluación modulan su propia axiomática: “di cómo evalúas y te diré cómo aprenden tus alumnos” (Monereo, 2009: 15-31), expresión de la que podemos derivar que más que enseñar o aprender, el centro de la cuestión está en evaluar.

Existe una relación muy estrecha entre aprendizaje de competencias y evaluación. Con el punto de vista puesto en la evaluación, Miller (1990: 63-67) sitúa las competencias en una pirámide: las cuatro categorías ubican cada tipo de competencia en relación con un instrumento utilizado para su medida. La primera categoría, que abarca lo que se «sabe», puede evaluar a través de pruebas conceptuales, pruebas de conocimientos o ejercicios. La segunda categoría hace referencia al «sabe cómo» se ha de aplicar, y se puede valorar a partir de la resolución de problemas, de pruebas de procedimientos

o mapas conceptuales. Estas dos categorías pueden medir la cognición pero poco más. Las siguientes dos categorías pueden medir, además, la conducta. La tercera comprende el «muestra cómo» o situaciones similares a la realidad (rendimiento *in vivo*) que pueden ser evaluadas mediante test sobre simulaciones. La cuarta y última categoría, «hace», es la que se sitúa más cerca de la realidad y representa la forma más fiable de la evaluación de competencias (rendimiento *in vivo*) con informes de prácticas y simulaciones. La pirámide de Miller se esquematiza en el siguiente gráfico (Alsina et al, 2011: 24-25).

Currículo

El término currículo es en el lenguaje educativo de hoy la expresión de un lugar común. Maestros, alumnos, directivos, padres de familia, funcionarios de la educación, expertos y la lista podría seguir, acuden a este nominativo para designar tanto la práctica que se realiza en la escuela, como los contenidos de la enseñanza o para referirse a los insumos educativos y en general a los propósitos, componentes y acciones que involucran las escuelas, los programas, los resultados de aprendizaje, etc. Asociada a esta noción encontramos otra que comparte su característica de abarcar a la casi totalidad del proceso educativo o por lo menos a la que designa en la actualidad la función y meta de la educación: el aprendizaje. Currículo y aprendizaje han devenido en los enunciados principales del discurso sobre la educación en nuestra época.

A manera de contrapunto, un análisis general sobre el currículo se haría para responder a unas emergencias, para impulsarlo, adecuarlo, adaptarlo, hacerlo aceptable, ponerlo en marcha. En mi caso, no realizo su estudio con el propósito de dejarlo inmóvil, mucho menos tranquilo, no busco ni su perfeccionamiento ni la acción propositiva de quien creer aproximarse a mejores diseños, sentidos y

resultados. Abordo esta tecnología social con sospecha, me inquieta precisamente aquello que se muestra como el único camino posible para la educación. Mucho se ha escrito sobre el currículo, proliferan discursos y teorías, casi todos lo aceptan como algo casi natural a la escuela y a la enseñanza cuando precisamente es esto lo que habría que interrogar: ¿en qué posiciones coloca el currículo al maestro, al alumno, a la escuela y a la enseñanza? ¿De qué manera los toca, los modifica, los afecta? Soy de la opinión de quienes piensan que preguntarse por las afecciones vale la pena.

Adicionalmente si currículo se asocia a recorrido ¿Cuál sería el currículo del currículo? Hoy más que nunca vale la pena desprenderse de aquellas ideas que se nos ofrecen como indispensables y revisar sus modos de aparición para poder mostrar las relaciones que lo conectan, las funciones que ha cumplido y ha puesta a cumplir en las instituciones, con los sujetos, tanto maestros como intelectuales de la educación, y en ese camino describir las conexiones del currículo con la instrucción, los nexos del currículo con el aprendizaje y las relaciones estratégicas del currículo con las tecnologías sociales.

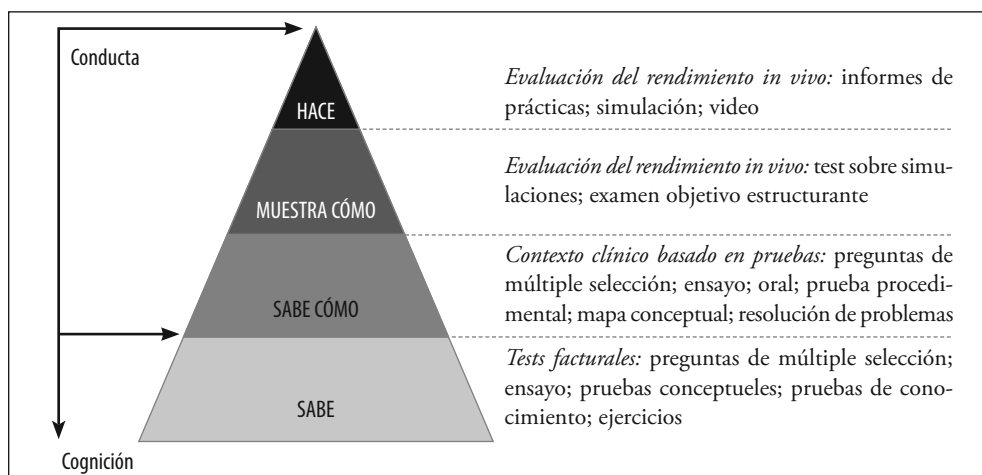
En esta dirección el análisis sobre el currículo busca desplegar su canon como dispositivo

(concepto que no habría que confundir con aparato) dispositivo también como análisis para indagar, analizar lo que propone, mirar lo que articula y poder luego tomar distancia crítica. Aclaro, sin embargo, que no entiendo la crítica como oposición a la manera dialéctica, mucho menos como el tribunal que tiene la potestad de separar lo verdadero de lo que no lo es y por tanto se dispone a juzgar lo que hace falta, los fundamentos de justificación, el pretexto mediador. Hago crítica al concepto en su modo contingente de emergencia.

En lugar de legitimar lo que parece obvio porque creemos ya saberlo importa hacer un análisis que muestre las coincidencias sobre el currículo, su proliferación generalizada en el campo de la educación y esa insistencia constante en sus preceptivas que no escapan a la ironía, si tanto se insiste en él es porque algo falta o porque algo falla. Insinúo aquí una lectura del currículo no tranquilizadora que se puede orientar en varias direcciones y que puede derivarse de una hipótesis inicial: el currículo que aparece como algo total es también aquello que fracciona, convierte sus preocupaciones en objeto, mucho mejor, en objetivo, es decir, lo reduce, lo fragmenta, lo separa.

Advierto además que no me interesan las

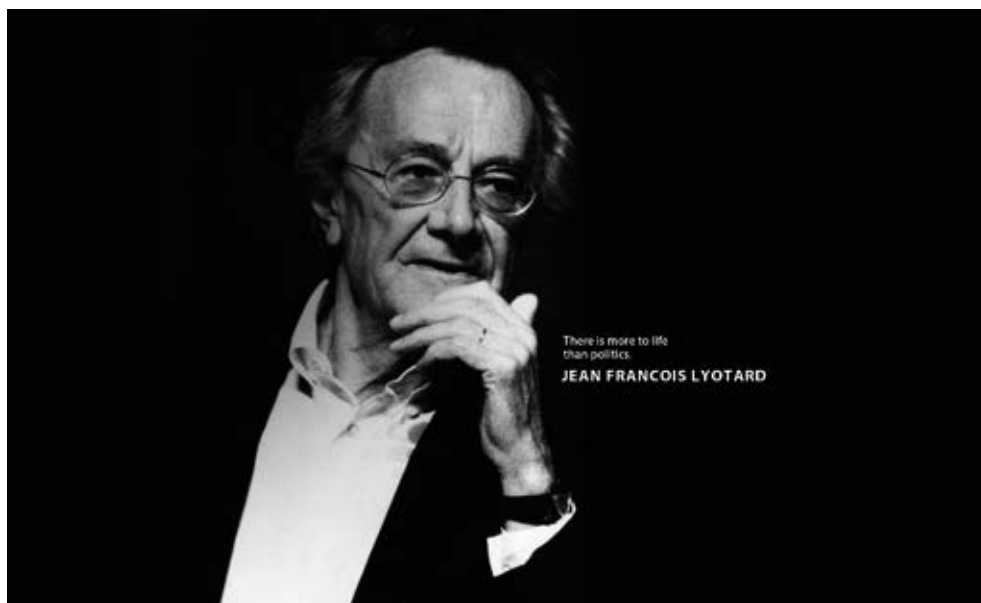
(Niveles de competencia según el instrumento evaluativo de Miller, 1990)



comprensiones lineales, ni un recorrido por los significados que acuda a la etimología del término o a su perfeccionamiento evolutivo de autor en autor, dejo esa fascinación a los análisis de Alicia de Alba o de Martha Casarini Ratto. La cuestión general del currículo ha sido estudiada con amplitud por analistas y expertos de muchas partes del mundo (Bobbitt, 1924; Taba, 1962; Johnson, 1969; Bruner, 1972; Briggs, 1973; Tyler, 1982; Stenhouse, 1984; Díaz-Barriga, 1984; Gagné, 1986; Apple, 1987; Bernstein, 1988; Giroux, 1988; Coll, 1991; Martínez Boom et al, 1994 y 2003; Blanco y Angulo, 1994; De Alba, 1998; Da Silva, 2001). Algunos de estos estudios podríamos agruparlos en la perspectiva del campo del currículo, otros desde las lógicas del modelo curricular y algunos otros desde el enfoque de la propuesta curricular. Aclaro también que este trabajo se basa en dos investigaciones anteriores: Tecnología educativa y modelo curricular en Colombia (1994) y Paradigmas y conceptos en educación y pedagogía (2009).

El currículo y sus rasgos constituyentes: Cinco serían los rasgos que nos permiten identificar la función que cumplen estos enunciados en el discurso y la práctica educativa, ellos serían:

1. El currículo se instala como dispositivo, es decir que establece una disposición en la que se organizan, arreglan y distribuyen los elementos que regulan y definen el trabajo de modo ordenado, con arreglo siempre al propósito de aumentar la eficacia en la acción cualquiera que esta sea. En lo específico busca aumentar la velocidad y la eficacia en los aprendizajes despojándolos de cualquier referencia a metas generales o propósitos de largo alcance, lo que significa centrarse en acciones puntuales y específicas definidas por los objetivos de aprendizaje. De tal modo que el currículo sirve como nudo de articulación de concepciones, com-
2. El currículo remite siempre a un campo de materialidad que se repite ya que su función es afectar las prácticas, en este caso las de la instrucción. Lo importante de este dispositivo es la capacidad de adaptación, su uso integrador de operaciones y estrategias de índole político, educativo o de orden social.
3. El currículo y su correlato el aprendizaje se constituyen en una función que no requiere de modo específico una persona para su ejercicio y por lo tanto es una acción desubjetivada. Lo que el dispositivo establece es un lugar vacío que puede ser ocupado por individuos diferentes o incluso administrados con tal de que cumplan la función asignada. En todo caso a partir del modelo se definen funciones ejecutables por paquetes o módulos con tal de que cumplan la función en este caso dicha función se denomina "función docente" por lo tanto destituye al maestro como sujeto de la enseñanza ya que no requiere ni inteligencia del proceso ni conocimientos con tal de que se adecue al modelo.
4. El currículo y más específicamente el modelo curricular se piensan en una lógica sistémica y desde una perspectiva que reclama su carácter científico y por tanto su papel neutral más allá de cualquier presupuesto ideológico o político.
5. El currículo en esta dirección sería una manera de ordenar el discurso ya que ordena y recorta los diversos elementos como el plan, la experiencia, la producción de conocimiento, la propuesta de acción, lo que se debe transmitir (se sugiere que los alumnos desarrollen habilidades (aprendizaje) y adquieran estrategias de



resolución de problemas o mejor competencias), lo que el alumno ha de aprender que se entiende como experiencia de aprendizaje basado en los desarrollos del aprendiz es decir centrada en el alumno o sea como aprender.

En Colombia el currículo en su forma de modelo curricular no se inicia en la escuela, sino en ámbitos que tiene relación con el adiestramiento en el trabajo en la fábrica para volver rutinario e inconsciente el trabajo del operario, en su conjunto se trata de racionalizar la acción de los individuos que en este caso pasan a ser pensados como recurso humano.

Los planes de estudio que se dieron en el caso colombiano no estuvieron vinculados a una discusión de las teorías del currículo antes por el contrario su procedencia y puesta en acción obedeció a una falta de funcionalidad del sistema educativo y la poco o nula incidencia de la escuela en las transformaciones que se empezaban a demandar, después de la segunda guerra mundial.

En principio el concepto del currículo y del campo del currículo encuentra su vínculo con el proceso de expansión de la pedagogía industrial en USA que dio como resultado el

inicio, en muchos países de la región latinoamericana, del cambio, transformación y reacomodo de los planes de estudio a la luz del discurso del currículo que se presentó como científico. La renovación del lenguaje educativo en la década del 60, se da a partir de las instituciones de formación docente y de cursos de capacitación que para entonces se empieza a constituir en el mecanismo central de impulso del modelo los cuales incluyen la programación por objetivos y el diseño instruccional.

Hay que tener en cuenta que el currículo y el campo del currículo aparecen en condiciones de urgencia, vale decir para enfrentar situaciones emergentes de desbordamiento e imposibilidad o disfuncionalidad del sistema que en este caso puede ser la enseñanza y por lo tanto entra en una trama, se sitúa en campos de utilización, se ofrece a trasposos y a modificaciones, adaptaciones y apropiaciones posibles en cualquier proceso sistémico o no.

El currículo implica una concepción determinada de la educación que integra casi toda la acción de la enseñanza entre otros los problemas a resolver, las herramientas necesarias para esto y las tareas concretas para el maestro no dejando por fuera nada del proceso con lo

que se garantiza el control total de la acción educativa. El propósito explícito manifiesto de este paquete, justificado en un “orden técnico racional”, es llegar a un control tal de la institución educativa que ésta sea libre de conflictos de orden político al tiempo que mecanismo de control desde la escuela de los comportamientos de los estudiantes.

En esta dirección encontramos como ordenadores de la acción términos como estructuración, eficacia, búsqueda de precisión en el establecimiento de las etapas y sobre todo el control y evaluación del proceso sin el cual no se justificaría ninguna tarea. Acuña lo presenta de este modo: “proponer un modelo de desarrollo curricular que tenga su fundamento en la necesidad común a toda actividad social de realizar ciertas acciones y operaciones necesarias para la consecución de los fines que dan origen y razón de ser a dicha empresa, en concordancia con una estructuración previa que garantice, hasta cierto grado, seguridad, eficacia y economía en ella”. Teniendo en cuenta que es necesario la existencia de un modelo Acuña propone dos enfoques:

1. La planeación como la toma de decisiones sobre proyectos para desarrollar un currículo más eficaz en la solución de problemas identificados.
2. La organización que es el instrumento para relacionar las tareas, con los puestos y funciones de los responsables.
3. La ejecución como el desarrollo del trabajo planeado y organizado con miras a aplicar políticas, programas y procedimientos para alcanzar las metas a corto, mediano y largo plazo.
4. El control, siendo esta la última etapa del proceso que corresponde a la evaluación de resultados para determinar el logro de las metas y la congruencia en el desarrollo de operaciones.

Esto se complementa con un modelo de

desarrollo curricular que contempla las siguientes etapas:

1. Estudio de la realidad social que se realiza a partir de un instrumento novedoso llamado diagnóstico con indicadores como: desarrollo económico y social componentes de la realidad educativa como variables institucionales, individuales y análisis del plan de estudio
2. Establecimiento de un diagnóstico y un pronóstico con respecto a las necesidades sociales.
3. Elaboración de la propuesta curricular como alternativa de solución a las necesidades planteadas que comprende el marco teórico, el diseño de planes y programas de estudio y de auxiliares didácticos y
4. Validación interna y externa de la propuesta.

Desde estos presupuestos el desarrollo curricular representa un proceso dinámico de adaptación al cambio social en general y al sistema educativo en particular si se trata de que cumpla la función de afectar el conjunto de los aspectos de la enseñanza en la escuela: planes y programas de estudio, libros de texto tanto para alumnos como para el maestro, manuales para padres de familia, incluyendo adicionalmente la planeación en el que se estimen metas a corto y mediano y largo plazo situados en la llamada realidad de la escuela y del programa que se quiere intervenir.

La pedagogía como multiplicidad

En un escrito realizado conjuntamente con Diana Peñuela hemos asumido la pedagogía en términos de multiplicidad, inmanencia y contingencia, es decir, la pedagogía entendida en perspectiva de apertura hacia la heterogeneidad, dinámica que conecta lo pedagógico con lo político, lo estético, lo filosófico, lo gnoseológico desde tres planos: la producción de pensamiento, la producción de conoci-

miento y la producción de saber pedagógico³.

Entendida como posibilidad de pensamiento, la pedagogía evidencia la necesidad de articulación con la filosofía, para intentar evitar aquello que sucede con tanta frecuencia en nuestro medio y es que, en lugar de desear una pensamiento lleno de incógnitas y preguntas abiertas, queremos poseer una doctrina global, capaz de dar cuenta de todo, revelada por espíritus que nunca han existido o por caudillos que desgraciadamente sí han existido (Zuleta, 1997). La pedagogía no sería entonces una verdad discursiva sino una realidad múltiple y diferente, de allí que se constituye en afirmaciones locales en construcción, en donde el maestro piensa por sí mismo, piensa en el lugar del otro y también es acción. Con la pregunta entra también el problema, la inseguridad y la indecisión. Habría que agregar que la Pedagogía es básicamente un discurso de la utopía. Las utopías educativas contienen, siguiendo en este punto a Philippe Meirieu, el núcleo duro de la aventura educativa, un algo que entra siempre en juego cada vez que un adulto se encuentra en la coyuntura de educar.

Asumida como disciplina reconoceríamos las tradiciones pedagógicas, su producción de conceptos, su historicidad, es decir, una positividad que funciona a través de modelos, nociones y despliegue de teorías. Dicha unidad disciplinaria, presidida como en el caso de los alemanes por la filosofía idealista recupera argumentos de Kant, Herbart y Dilthey para conformar un marco normativo que equipara pedagogía con ciencia de la educación, es decir que la mirada disciplinar enlaza la educación como hecho humano y social con la pedagogía como la ciencia ocupada de su estudio.

En tanto saber, la pedagogía en Colombia hacia parte de un saber sometido, que se relacionaba con los discursos de los maestros, y que a lo sumo interrogaba por su práctica desde una



Johann F. Herbart

perspectiva política, desde la función política de la pedagogía. Lo que ocurrió al reconstruirse la historia de la práctica pedagógica y su conexión con el saber pedagógico fue que se recuperó a un sujeto ignorado hasta entonces por la mayoría de los historiadores, el sujeto que hace posible la enseñanza: el maestro. Y con él la figura de un productor del saber pedagógico. “Este florecimiento intelectual de discursos sobre la pedagogía permitió no sólo una mayor difusión sobre el quehacer del maestro, como productor de saber pedagógico sino también una interacción tanto de los intelectuales como de los maestros con “una visión de la vida social del campo pedagógico y una lectura más abierta de sus discursos y prácticas” (Díaz y Muñoz, 1997: 10).

Tensión profesor / docente

Cartografiar una tensión es mucho más difícil que describir una identidad. La distancia que habría entre el maestro y el docente no se re-

suelve semánticamente. Una lectura analítica colocaría al primero en proximidad a la enseñanza, en tanto que el segundo lindaría con las lógicas y demandas del aprendizaje. Esas proximidades suponen efectos y direcciones que suelen referirse a un mismo personaje, por ejemplo, en lo institucional suelen actuar como docentes, en el aula podría haber una mayor disposición a lo magisterial; en la planeación se acata la función, en la escritura podría imponerse la pregunta y las demandas de quien tiene algo por enseñar.

La enseñanza que en otra época era definitiva para nombrar al maestro, hoy tiende a reemplazarse por una función llamada función docente, que puede cumplir cualquier individuo, en muchas instancias, y a través de varios dispositivos, sin duda ese tránsito entre el maestro y la función docente de hoy termina por oscurecerlo o si lo prefieren enrarecerlo. Se perfilaría una especie de dilución del maestro en la sociedad actual, que tendría varios significados: dilución como lo que desaparece, dilución como lo que se disemina; pero también dilución como ilusión (la que ellos se hacen de sí mismos y la que otros hacen del maestro). Incluso su diseminación es por exceso no por defecto, tantos son docentes y hay docencia en todo, que ya nadie recuerda su especificidad. Mi interés es, por supuesto, señalar una ambigüedad que somete a los sujetos que enseñan a una cierta esquizofrenia.

Se habla tanto de los maestros que no parece quedar ningún resquicio por donde pueda escaparse a su tarea docente. Vemos como entra aquel sujeto ambiguo en una región de sombras donde se desubica y al mismo tiempo se multiplica en tantos otros que su presencia se hace superficial y en ciertos casos hasta anodina. Muchos han creído que lo único que tiene que cambiar es su disposición a asumir los retos que le coloca la sociedad del conocimiento y los procesos de modernización social y cultural; no falta quien opine

que con una capacitación y actualización de sus conocimientos basta o que necesita asumir un compromiso con la tecnología, con sus tareas y con su lógica.

Pero hay también quienes descartan definitivamente al enseñante y lo reemplazan por un profesional a la luz de confiar en los procesos de formación en instituciones que garantizan su “profesionalización”, o también los que lo recomponen como un experto en resolución de problemas y otras habilidades multiusos. Podría también advertir que aquella dilución se da por varias vías que no necesariamente se contraponen sino que se complementan, se sobreponen o hasta entran en tensión.

Demandas que lo funcionalizan. Separado de la enseñanza, por efecto del enrarecimiento de la pedagogía, el maestro existe de un modo disgregado y disperso: por un lado administra el currículo del que sólo conoce su forma exterior, por el otro su papel se recompone al definirse que su tarea en el proceso de la educación es servir de facilitador de aprendizajes, es decir, que sus propias preguntas, su proceso de construcción esta casi siempre limitado al rendimiento de los otros.

Presiones que lo ocultan en los aprendizajes. El énfasis colocado en el aprendizaje señala una desesperación secreta en el valor de lo eficaz, de lo inmediato, de lo contrastable. La organización del modo de ser maestro que va del surgimiento de la tecnología instruccional, al modelo curricular y, más recientemente, a la satisfacción de necesidades básicas de aprendizaje, impone al maestro el privilegio del aprendizaje. Al disociarse el propósito de la formación lo que queda es la conducta del otro expresada en términos de habilidades, destrezas, comportamientos, y más recientemente, logros y competencias.

Dilución por los entornos virtuales. Durante mucho tiempo, el maestro tuvo como tarea el ejercicio de mostrar los conocimientos

en relación con el método de enseñanza, lo que permitía la transformación de los conocimientos en contenidos para la enseñanza en eso que Lyotard llamaba la política de los saberes. Ahora con la docencia virtual, el modo de ser de los conocimientos supone otro tipo de mediaciones y mediatizaciones cuyos efectos modifican tanto la enseñanza de los conocimientos como la noción de autoridad que antes parecía legítima. Lejos de criticar la informática y la tecnología, interrogo la manera como el maestro se hace funcional a ellas, cuando el proceso sería más potente al revés.

Enunciar al maestro y anunciar al docente proceden aquí sin inocencia: mostrar, hacer ver, producir, notar, poner a hablar son también disposiciones que muestran su presencia y su existencia. Uno de esos personajes que tanto gustan a John Maxwell Coetzee, un nadie acribillado de incógnitas:

“Quiero conocer tu historia [...] quiero saber por qué precisamente tú te has visto envuelto en la guerra, una guerra en la que no tienes sitio. No eres un soldado, eres una figura cómica, un payaso, un monigote [...] no podemos hacer nada aquí para reeducarte [...] ¿Y para qué te vamos a reeducar? ¿Para trenzar cestas? ¿Para cortar césped? ¿Por qué abandonaste los matorrales? Ese era tu sitio. Deberías haberte quedado toda la vida colgado de un arbusto insignificante, en un rincón tranquilo de un jardín oscuro” (Coetzee, 2006: 155-156).

Sin embargo, anónimo puede ser otra cosa. No el que no tiene nombre sino el que no quiere estar sumergido en el aquí y en el ahora, ese que no le interesa dejarse convocar o dejarse reducir por los desafíos de la eficacia y la eficiencia, ni por los retos de la globalización. Más bien sería aquel tercer (otro) excluido que exige tiempo para pensar. Pensar como un ejercicio vital, agitado, en movimiento para descolocarnos.

Notas

1. Ver al respecto una elaboración anterior en el artículo: “La educación América Latina: Un horizonte complejo” que el autor publicó en el año 2009 en la Revista Iberoamericana de Educación No 49.
2. Bajo esta percepción, el estudiante se considera un sujeto activo, procesador de la información y poseedor de competencias cognitivas que han de desarrollarse partiendo del uso de nuevos aprendizajes y de habilidades estratégicas.
3. El artículo se titula: Multiplicidad histórica de la pedagogía en Colombia (2009).

Bibliografía de referencia

- Alsina, Josep et al. (2011). *Evaluación por competencias en la universidad: las competencias transversales*. En: Cuadernos de docencia universitaria 18. Barcelona: Octaedro.
- Coetzee, John Maxwell. (2006). *Vida y época de Michael K*. Barcelona: Mondadori.
- Deleuze, Gilles. (1996) *Posdata sobre las sociedades de control*. En: Conversaciones 1972-1990. Valencia: Pre-Textos.
- DÍAZ, Mario y MUÑOZ, José (Compiladores). (1997). *Pedagogía, discurso y poder*. Bogotá: Corporación para la producción y divulgación de la ciencia y la cultura.
- Kant, Immanuel. (1993). *Respuesta a la pregunta qué es la educación*. En: Filosofía de la historia. México: Fondo de Cultura Económica.
- Konkin, Samuel. (2012). *Manifiesto neoliberal*. Madrid: Editorial Innisfree.
- Lyotard, Jean-François. (1989). *La condición posmoderna*. Madrid: Cátedra.
- Martínez Boom, Alberto. (2009). *La educación América Latina: Un horizonte complejo*. En: Revista Iberoamericana de Educación No 49. Madrid: OEI, pp. 163-179
- Martínez Boom, Alberto y Peñuela, Diana Milena. (2009). *Multiplicidad histórica de la pedagogía en Colombia*. En: Alberto Martínez y Faustino Peña (Compiladores) Instancia y estancias de la pedagogía. La pedagogía en movimiento. Bogotá: Universidad San Buenaventura.
- Martínez Boom, Alberto; Noguera, Carlos y Castro, Jorge Orlando. (2003). *Currículo y modernización. Cuatro décadas de educación en Colombia*. Bogotá: Magisterio, UPN y GHPP.

- Miller, G. E. (1990). *The assessment of clinical skills / competence / performance*. En: Academic Medicine, pp. 63-67.
- Monereo, C. (2009). *La evaluación auténtica de competencias*. En: IV Congreso Regional de Educación de Cantabria. Competencias Básicas, pp. 15-31.
- Nietzsche, Friedrich. (2009). *Sobre el porvenir de nuestras escuelas*. Barcelona: Tusquets.
- Skliar, Carlos. (2011). *Los dicho, lo escrito, lo ignorado*. Ensayos mínimos entre lo educativo, lo filosófico y lo literario. Buenos Aires: Miño y Dávila.
- Virilio, Paul. (1994). *Cibermundo. La política de lo peor*. Madrid: Cátedra.
- Zambrano, Armando (2013). *Universidad y velocidad. Una lectura desde la perspectiva de la sociedad del nuevo control*. (Artículo sin editar).
- Zuleta, Estanislao. (1997). *Elogio de la dificultad y otros ensayos*. Cali: Fundación FEZ.



Theophile Alexandre Steinlen *Chat au Clair de Lune*

Educación, pedagogía y política*

José Arnulfo Bayona**



Régimen señorial-hacendatario

Es indudable que la educación, el programa escolar y las prácticas pedagógicas oficiales han estado, están y estarán reguladas por políticas públicas en función de los intereses del sistema económico y el régimen político imperante. Es por ello que desde que apareció la escuela como el lugar privilegiado para socializar e impartir educación a la niñez y la juventud, la educación y la pedagogía son definidas por las autoridades nacionales, cuya ejecución es obligatoria para los docentes al servicio de la educación oficial.

Si en el estado impera un régimen autocrático; las políticas educativas se definen con el propósito de reproducir en la escuela las ideas autoritarias que sustentan dicho régimen. La misión de la escuela consiste en reproducir y socializar los métodos, las prácticas y las normas que regulan las relaciones sociales,

económicas y políticas en los estados anti-democráticos. Esta práctica inveterada se instituyó en nuestro país con la derrota de los radicales y el ascenso de la regeneración conservadora al poder en los últimos lustros del siglo XIX.

En la República Señorial inaugurada con la constitución de 1886, la orientación ideológica y política de la educación pública le fue entregada a la iglesia católica, mediante el Concordato firmado por el gobierno con la Santa Sede en 1887. A partir de este pacto, además de adoptar la religión católica como credo único oficial; la educación y las prácticas pedagógicas fueron utilizadas como dispositivos de dominación por la alianza concordataria de la Santa Sede y la regeneración conservadora. Marcos Raúl Mejía y Gabriel Restrepo en su trabajo sobre *Formación y Educación para la democracia* (1997)

* Conferencia ofrecida en el Seminario de Contexto *Educación, Pedagogía y Currículo*. Centro Cultural de la Universidad del Tolima. Junio 14 de 2013.

** Dirigente sindical del Magisterio colombiano. Catedrático universitario

destacan que “La ley de instrucción pública expedida en 1903 a tenor de los principios de la Constitución de 1886 y del Concordato indicaba que la educación *será organizada y dirigida en concordancia con la religión católica* (artículo primero)”¹. Desde entonces y durante décadas se impuso la hegemonía de la pedagogía católica y la educación confesional, que al confundir intencionalmente educación con formación en la “moral” religiosa, castró toda posibilidad de construir desde la escuela una ciudadanía formada en los principios y las prácticas propias de las sociedades y los estados democráticos.

El riguroso control ideológico que la iglesia ejercía sobre la educación es reseñado en el trabajo citado por sus autores de la siguiente manera: en las memorias del primer congreso pedagógico realizado en 1917, se ofrecía la siguiente definición de escuela, en un trabajo recomendado por el Congreso y por tanto publicado como modelo: “Y ante todo, ¿Qué es la escuela? ‘Un jardín de la Iglesia y del Estado, donde los niños se educan para ser trasplantados cual tiernos árboles, en diversos terrenos, para producir frutos de su tiempo; un puerto seguro para preservar la inocencia de los niños y un lugar de refugio para los que ya andan por las vías de la perdición; una academia santa donde los educandos aprenden la ciencia de la salvación y la prác-

tica de las sanas virtudes”. Se trataba ni más ni menos que de una educación dogmática, confesional, neo-escolástica y de aceptación de verdades reveladas. En esta escuela dudar y disentir era delito; tampoco había espacio para la formación en las ciencias, la investigación científica, el arte y la cultura. Para ser nombrado maestro de escuelas primaria se requería haber “obtenido el diploma de maestro en las escuelas normales, observar buena conducta y profesar la religión católica” (artículo 79). Desde entonces la práctica pedagógica estaba determinada de manera vertical y jerárquica sobre la relación *saber-ignorancia, poder-sumisión*, los conocimientos impartidos como dogmas que no admitían cuestionamientos, *autoridad – obediencia* y por supuesto la enseñanza exigía aprender de memoria, copiar y hacer tareas impuestas, llenar la cabeza de los educandos considerados como recipientes vacíos. El progreso del alumno era calificado mediante la aplicación del principio judeo-cristiano del premio y el castigo.

Los maestros eran nombrados por los gobiernos departamentales. Pero sus nombramientos dependían de sus compromisos políticos con los partidos políticos de los gobernantes de turno. Así lo registra Adalberto Carvajal en su libro *Educadores Frente a la Ley*. Además, por la ausencia casi total de luchas del

Alberto Lleras y Laureano Gómez



magisterio organizado regional, local o nacionalmente... La estabilidad, los traslados, las suspensiones, las exclusiones del escalafón, en general los estímulos y las sanciones tenían proporción directa con el grado de lealtad política que los maestros tuvieran con sus jefes políticos. Durante este tiempo el magisterio fue importante instrumento para la captación de votos especialmente en los municipios, aldeas y veredas colombianos”². Tal era el alcance de la dimensión política que se daba a la educación y a la pedagogía en la llamada república señorial.

La misión de los docentes en los estados autoritarios

En los regímenes antidemocráticos y autoritarios, antes y ahora, las políticas educativas, los programas escolares, los contenidos, las prácticas y las metodologías de la enseñanza son definidas por la administración central e impuestas a los/as docentes, llevan además el sello de obligatorio cumplimiento. Los “especialistas” de los Ministerios definen los currículos, los parámetros, los estándares, los lineamientos, las competencias... que los/as docentes deben limitarse a reproducir en el aula de clase. Para su estricto cumplimiento los maestros son sometidos a todo tipo de controles y fiscalizaciones, evaluaciones, que les recuerdan de manera sistemática que “su misión no consiste en enseñar lo que piensa, sino en inculcar las creencias y prejuicios que sus empleadores consideren útiles”³. De esta manera al maestro se le somete a un estado de postración académica e intelectual y se les niega toda posibilidad de autonomía tanto en la práctica pedagógica, como en los métodos de enseñanza.

En los estados antidemocráticos la educación estatal exige a los maestros suscribir su credo dogmático y se les requiere que no utilicen métodos orientados a formar el pensamiento crítico, sino que aun enseñando los contenidos elementales de las distintas áreas, deben

inculcar temor, sumisión, ciega obediencia y sometimiento a la autoridad. Su misión se reduce a su obligación de preparar a sus alumnos para un examen, (las pruebas saber, los exámenes de estado, etc.) y a proporcionarles un adiestramiento mental de sumisión. Son además obligados a estar frente a sus estudiantes durante largas jornadas de trabajo, al punto que carecen de tiempo para reflexionar sobre su práctica, o actualizar siquiera sus conocimientos sobre lo que enseñan.

Las autoridades educativas son las que deciden qué se enseña y sobre los métodos de enseñanza. Los docentes carecen de la libertad de cátedra, de independencia intelectual y pedagógica y de autonomía para decidir por sí mismos, sobre la base de la experiencia, qué métodos son los más adecuados para enseñar. Su función es formar conciencias serviles a los privilegios de los poderosos y de sus poderes despóticos.

El pedagogo norteamericano John Dewey, en los albores y los comienzos del siglo pasado, hizo una crítica demoledora al ideal de educación de los estados y las sociedades autoritarias, confesionales en los siguientes términos: “El tipo convencional de educación que prepara a los niños a la ejecución esmerada de tareas impuestas, porque así lo son, sin mirar a donde conducen, se acomoda a una sociedad autocrática; estos caracteres son necesarios en un estado donde hay un jefe para disponer y cuidar de las vidas e instituciones del pueblo”. Sentenciaba que “Si preparamos a nuestros hijos a obedecer órdenes, a hacer cosas, simplemente porque se les dice que las hagan, y no logramos darles confianza para actuar y pensar por sí mismos, lo que hacemos es colocar un obstáculo casi insuperable en el camino de vencer los defectos actuales de nuestro sistema y de establecer la libertad de los ideales democráticos”. Para terminar sentenciando que “A los niños de la escuela se les debe permitir gozar de libertad para que sepan



lo que significa su uso cuando lleguen a ser el cuerpo gobernante”⁴.

La organización del magisterio, el debate político-pedagógico sobre la educación.

Desde 1903 hasta comienzos de la década del treinta del siglo xx el ejercicio de la profesión, la escuela y la enseñanza transcurrieron en armonía con estas políticas; hubo total ausencia del pensamiento crítico y de debate pedagógico; el credo pedagógico dominante era incuestionable puesto que la totalidad del cuerpo docente era ideológicamente clerical.

Solo hacia el año de 1934 se viene a registrar la preocupación de los y las docentes por las políticas educativas, así nos lo informa el profesor Rafael Roberto Hernández, en su libro *La Marcha del Hambre*, breve reseña de la primera e histórica gran marcha de los educadores emprendida desde Santa Marta hasta Bogotá durante el gobierno de Carlos Lleras Restrepo en 1966, de la cual él fue uno de sus destacados dirigentes. Considera en su libro el profesor Hernández, que en ese año “como primer antecedente de lucha

del magisterio se realizó del primer Congreso Nacional de Educadores”, en un contexto que registra la derrota de la República Señorial, acompañada de la caída de los gobiernos de la regeneración Conservadora, el ascenso del proyecto reformista de la revolución en marcha liderado por Alfonso López Pumarejo y la insurgencia del movimiento político liderado por Jorge Eliecer Gaitán. También se había cerrado la etapa de auge del llamado “sindicalismo heroico” con la masacre de las bananeras, que acalló a sangre y fuego la huelga emblemática de los trabajadores contra el enclave o “República Bananera” instaurada por la United Fruit Company.

En dicho congreso, se planteó por primera vez la preocupación política de los/as educadores/as por “la cultura como componente de la formación de los alumnos”, se hizo la exigencia del “derecho a la educación popular, gratuita, obligatoria y universal”, se asumió la consigna de trabajar por “el mejoramiento y la dignificación del maestro” y el compromiso de impulsar la creación de “La Confederación Nacional del Magisterio”, que luchara por esos fines⁵. Aspiración que se vino a concretar en 1962.

La formación de sindicatos de maestros de primaria en los departamentos fue impulsada por iniciativa de la UTC, una central sindical impulsada y estimulada por el partido conservador, con el apoyo de la jerarquía eclesiástica, para dividir y la CTC, fundada en 1935, con el apoyo del partido liberal y del partido comunista. “En 1942 en nace el Sindicato de Maestros del Tolima – SIMATOL”⁶. El sindicato de Maestros de Boyacá fue creado en 1943, se disolvió en 1946 y solo hasta 1959 se reorganiza como SINDIMAESTROS. Y, en 1955 se funda en la Ciudad de Chiquinquirá, Boyacá, la Unión de Maestros de Colombia –UMC-, que luego se disuelve para formar parte de la creación de SINDIMAESTROS⁷. En abril de 1949, en medio de la guerra civil que se desató con el asesinato de Gaitán, se creó el

Sindicato de Educadores del Magdalena; pero no funcionó porque en la época “identificaban el término Sindicato con algo relacionado con el comunismo, el que en aquella época era delicado, hasta delito dentro del gobierno”⁸.

Nacimiento de FECODE. Unidad para luchar por la dignificación de la profesión y la educación pública.

A comienzos de la década del sesenta del siglo pasado ya se habían conformado sindicatos de maestros y sindicatos de profesores de secundaria en todos los departamentos; los cuales limitaban sus luchas al mejoramiento de los salarios en sus respectivos entes territoriales.

FECODE nació a la vida jurídica el seis (6) de noviembre de 1.962 cuando le fue otorgada su personería o reconocimiento legal; agrupó la totalidad de sindicatos departamentales de educadores que habían sido creados por la UTC, central controlada por el Partido Conservador y la Jerarquía eclesiástica, los desafilió de dicha central, también desafilió algunos de la CTC hegemonizada por el partido liberal y proclamó su carácter de independiente como paso decisivo en la definición política que hizo la asamblea constitutiva de la Federación al consagrar como primer punto sobre el carácter de la organización: 1) “La FECODE estará lejos de toda influencia o acción que interfiera con el libre y democrático desarrollo de sus actividades y declara su independencia total de las influencias políticas, partidistas, confesionales o paternalistas”. Esta declaración definió el rumbo que FECODE daría a las luchas del magisterio colombiano; se trataba de una organización autónoma frente al Estado, los partidos tradicionales y frente a la Iglesia católica.

Los demás puntos de la plataforma de lucha que guiarían las posteriores movilizaciones de los educadores, combinaban reivindicaciones gremiales con consignas de lucha democrática. Además, se declara como parte de las

luchas de la clase trabajadora y de las masas campesinas, a las cuales propone una alianza para adelantar sus luchas: 2) Educación gratuita y obligatoria. 3) Alianza en sus luchas reivindicativas con los obreros y los campesinos. 4) Defensa de la educación pública 5) Dignificación de la profesión docente. 6) El mejoramiento salarial de los educadores y 7) La expedición de un Escalafón o Estatuto Docente que regulara el trabajo de los maestros.

La FECODE nace en el contexto del acuerdo bipartidista del Frente Nacional. Pacto mediante el cual se constituyó en una especie de “régimen político de Estado y, de manera simultánea, como régimen de partidos. Dictadura del bipartidismo en el estado y conversión de los partidos políticos tradicionales en un partido del orden” para usufructuar el monopolio del poder y hacer uso clientelista de los cargos públicos. Se legitimó la co-



rrupción al darle vía libre clientelismo como práctica política.

Pese a que el Frente Nacional había estrechado las perspectivas de las luchas sociales, FECODE fue animador destacado, junto a los distintos sectores populares que expresaron su inconformidad en la movilización, los paros cívicos, la protesta social; tales como, el movimiento estudiantil los campesinos organizados alrededor de la ANUC y su lucha por la tierra y la reforma agraria.

Otro hecho que influyó de manera determinante en la época del Frente Nacional, fue el triunfo de la Revolución Cubana que se irradió por toda América latina y exaltó los espíritus rebeldes que siguieron el ejemplo de los triunfantes revolucionarios cubanos encabezados por Fidel Castro y el Che Guevara. Estos fenómenos impactaron el curso del movimiento sindical colombiano incluida FECODE y sus sindicatos filiales; dando vía libre al surgimiento del “Sindicalismo Independiente” que se constituyó en motor de las huelgas y las luchas populares. Esta incidencia empezó a ser notoria en las filas del magisterio, especialmente entre los activistas más destacados, que siempre jugaban un rol dirigente en los paros y las jornadas de movilización convocados por FECODE. Se trataba de una clara tendencia a la politización de las luchas sociales y sindicales.

En este escenario de debates ideológicos, de movilización, y de lucha callejera se forjaron los dirigentes de la Federación y sus sindicatos. Su formación política fue tarea que cumplieron sus respectivos movimientos y agrupaciones políticas, su actividad sindical rayaba en muchas ocasiones con el anarcosindicalismo y el sectarismo pero siempre con

el método de la lucha de clases, la movilización y la independencia de clase.

En el periodo del Frente Nacional se produjeron alzas y bajas en las luchas obreras, campesinas, estudiantiles y populares. La clase trabajadora abanderó importantes acciones reivindicativas del conjunto del movimiento popular. Mauricio Archila en su estudio de las luchas del período registra que “Entre 1975 y 2000 los trabajadores realizaron 3600 acciones de protesta, de las cuales 94.6%, es decir 3377, fueron huelgas. De estas huelgas, 615 fueron de carácter nacional y corresponden al sector de trabajadores estatales, dentro de los cuales el 83.2% corresponden a las huelgas del magisterio y, al mismo tiempo, representan el 60.8% del total de las huelgas registradas en el periodo estudiado por el CINEP¹⁰.

Nótese que el sector más dinámico de la movilización fue el de los servicios, especialmente el de los trabajadores estatales, destacándose en primer lugar las luchas del magisterio. “Durante 1975 – 1989, los trabajadores colombianos realizaron 1670 huelgas, 111.3 en promedio por año. En dichas acciones participaron 7.175.285 huelguistas, 478.352 en promedio por año. Las 285 huelgas del magisterio contabilizadas para el periodo solo representa el 17% del total; sin embargo, en lo que se refiere a la cantidad de huelguistas, el magisterio aportó el 47.4%, con un total de 3.402.804 manifestantes”¹¹

Este proceso genera mecanismos de coordinación y acción conjunta, como la creación del Consejo Nacional Sindical – CNS – que lideró la preparación y realización del Paro Cívico Nacional del 14 de Septiembre de 1.977. El cual se constituyó en el “más significativo movimiento de protesta de las últimas

décadas del siglo xx en el país. Un momento de amplia expresión de la acción colectiva de los trabajadores y otros sectores populares”¹²

La década de 1970 – 1980 registra un proceso de movilización y luchas de los trabajadores, que superó en casi el doble las de la década anterior. En este contexto, el magisterio convocado por FECODE, desarrolló históricas huelgas y jornadas masivas de movilización, que ocasionaron despidos masivos y represión violenta de las movilizaciones. Pese a los costos que tuvo que pagar, con estas históricas jornadas de lucha se derrotaron las políticas que pretendían ser impuestas a los docentes, mediante el decreto 223 de Misael Pastrana y el decreto 128 de 1977 de Alfonso López y, como resultado de estas luchas, obligó al gobierno a la negociación, mediante la cual conquistó el Estatuto Docente (Decreto-ley 2277/79) que, no solo garantizó la estabilidad laboral y otras reivindicaciones, sino que sirvió de base para conquistas posteriores, como la nivelación salarial, los ascensos en el escalafón docente que mejoraban sus salarios, garantía de la doble pensión para los docentes que tenían la expectativa de ese derecho; así como, la compatibilidad entre salario y pensión hasta la edad de retiro forzoso, consagrada en normas anteriores. En síntesis, las condiciones de vida y del ejercicio de la profesión de enseñar, sufrieron una mejora significativa y creó la expectativa cierta de alcanzar una pensión más o menos digna.

La politización de las luchas del magisterio

FECODE fortalecida consolidó la unidad de los/as trabajadores/as de la educación y radicalizó su posición política de compromiso con las luchas democráticas y antiimperialista, levantó la consigna de “Educar y luchar por la liberación Nacional” y se destacó en el liderazgo de la protesta social contra la ofensiva de los gobiernos bipartidistas del Frente Nacional que para dar cumplimiento a los mandatos de la banca internacional

procedieron a reducir el gasto público, desmontar el régimen de prestaciones sociales y la estabilidad laboral para imponer el llamado “salario integral”, reducir la inversión pública en educación para dar vía libre a la privatización de la misma, políticas acompañadas con la aplicación de la llamada “doctrina de la seguridad nacional”, mediante la expedición del famoso “Estatuto de Seguridad”. Asumió la tarea de impulsar un gran movimiento popular por la defensa de la educación pública gratuita, obligatoria y de calidad; con la cual abocó la construcción del Movimiento Pedagógico que convocaba a los docentes a reflexionar sobre su que hacer pedagógico. Dicho movimiento desarrolló su actividad combinada en tres campos: El maestro como trabajador de la cultura, como luchador consecuente por sus derechos laborales y salariales y como ciudadano luchador por sus derechos democráticos y políticos, participante efectivo en la lucha por reivindicaciones populares.

El impulso del Movimiento Pedagógico coincidió con el debate que adelantaban destacados intelectuales, desde las universidades (facultades de educación) empezaron a expresar su preocupación por los alcances de las políticas educativas, su pertinencia y orientación, la necesidad de defender el carácter público de la educación, la financiación de la educación, la educación como derecho universal, entre otros aspectos; y con el desarrollo de lo que se caracterizó como una escuela pensamiento crítico de la pedagogía cuyo principal exponente era el filósofo, pedagogo, político y difusor de la “Teología de la Liberación”, Paulo Freire; también tenía gran auge la propuesta de la Investigación-acción participativa –IAP- desarrollada por el Sociólogo, dirigente político y maestro, Orlando Fals Borda, llevando a la educación formal las experiencias de educación popular que se desarrollaban en Colombia y en América Latina. Se trataba de un llamado a los educadores a pensar la pedagogía como proyecto político, como pensamiento libertario y emancipador.



Al mismo tiempo, Aparecieron en el escenario nuevas formas de organización y de lucha popular; los denominados movimientos sociales, variopintos en su composición; pero que fueron objeto de la explotación, la opresión, las humillaciones y las políticas antisociales y anti populares de los gobiernos bipartidistas. Dichos sectores se expresaban en organizaciones cívicas, campesinas, ecológicas, de mujeres, estudiantiles, de la juventud, indígenas y de negritudes. En este proceso nacieron y se desarrollaron organizaciones dedicadas a la práctica de la educación popular, inspiradas en el pensamiento político-pedagógico de Paulo Freire, como procesos de concientización política para la transformación social y la emancipación.

Se creó el Centro de Estudios e investigaciones Docentes – CEID – para promover y orientar el proceso de impulso y desarrollo del movimiento pedagógico y la revista *Educación y Cultura*¹³; así como, para promover el debate sobre los propósitos del Movimiento pedagógico, los contenidos políticos y los alcances de la defensa de la educación pública. Debate que involucró buena parte de la comunidad educativa y la comunidad académica, para vincular investigadores y estudiosos de la pedagogía, así como a las facultades de Educación de las Universidades públicas y privadas que confluyeron en el “Foro Nacional Por la Defensa de la Educación Pública”.

El debate fue animado a través de la revista

Educación y Cultura, que mantuvo regularidad en su publicación, con aportes de intelectuales e investigadores de la pedagogía generalmente críticos frente a las políticas educativas del estado. Esta revista se convirtió en un referente latinoamericano y en fuente de consulta para los estudiantes de las facultades de educación y para los investigadores e intelectuales de la pedagogía.

El debate pedagógico y la movilización por la defensa de el educación pública fueron, entre otros, factores decisivos para llevar representación del magisterio a la Asamblea Nacional Constituyente y la expedición de la Constitución de 1991; así como en la negociación y expedición de la Ley General de educación (Ley 715 de 1994). Estos logros reabrieron la posibilidad de repensar la educación como medio valioso para hacer de la escuela un espacio “vital para el ejercicio de la democracia y la libertad”; como la posibilidad para la “redefinición de los principios y fines de la educación”. Se pensó que se abría la posibilidad de desarrollar procesos educativos para la “formación de un pensamiento propio, el desarrollo científico y cultural que permita la pluralidad y la diversidad”; así mismo, se pensó que se abría la posibilidad de formar ciudadanos apropiados de los principios y valores de la democracia¹⁴

Luego de más de dos décadas de la Constitución de 1991 y tres lustros de la Ley General de educación, si nos preguntamos si las escuelas se transformaron en espacios de

formación de la ciudadanía para la participación democrática, si las políticas educativas oficiales se orientaron hacia la construcción de una cultura política democrática y si la educación ha contribuido al florecimiento del pluralismo, la controversia, la libre circulación de ideas, el ejercicio y el respeto de los derechos de los niños y las niñas, así como de los derechos humanos. Amén de indagar sobre los cambios producidos en las prácticas pedagógicas de las antiguas y las nuevas generaciones de docentes.

En mi opinión, los gobiernos neoliberales de Cesar Gaviria, Ernesto Samper, Andrés Pastrana, Álvaro Uribe y el actual presidente Santos, en los más de veinte años, produjeron leyes, decretos-ley y Actos Legislativos, que desarrollaron un proceso de desmonte progresivo de las políticas educativas que habían sido consagradas en la Constitución y en la Ley General. Lo que se dio fue una verdadera contrarreforma educativa.

La Política educativa y la pedagogía en la trampa neoliberal.

En los años noventa el mundo asiste al despegue definitivo de la globalización neoliberal, que coincide en Colombia con las reformas adoptadas en la expedición de la Constitución de 1991. Hechos que van a crear un escenario de mayor complejidad para el movimiento de los trabajadores y los sectores populares. Mientras “de un lado se presenta un proceso de re-politización de la sociedad y de los movimientos populares¹⁵, en el marco de un proyecto de pluralismo democrático, defensa de los derechos humanos y de reconocimiento del Estado Social de Derecho. De otro, la profundización del modelo neoliberal, con su ataque frontal contra las conquistas democráticas de los pueblos y trabajadores, la des-institucionalización de lo público estatal, la mercantilización de todas las esferas de la vida, el cual es recurrente con el período de reordenamiento político global”¹⁶

En el mundo del trabajo se dio paso al proceso de contra-reformas, como la del régimen de pensiones y de la salud, la contra-reforma laboral que eliminó el contrato de trabajo y lo redujo a la categoría de un contrato civil, fue una puñalada al corazón de la organización sindical, puesto que, además de conducir al incremento del desempleo, que ha estado oscilando entre el 20% registrado en 1999 y el 13.2% registrado en las mediciones del DANE realizadas en 2005, acarreó la precarización del empleo y a la informalización del trabajo. Cerró cualquier posibilidad de creación de nuevas organizaciones sindicales. El aumento en espiral del subempleo y la informalidad son la nota dominante en los años de hegemonía neoliberal. Las cifras muestran que los informales para las trece áreas metropolitanas en 2005 es del 58.8%, el promedio de las trece ciudades arroja un índice más alto 64.5%.

En el caso del sector educativo, la contra-reforma laboral se concretó con la expedición unilateral del nuevo “Estatuto Docente” (Decreto-Ley 1278) que regula las condiciones laborales de los/las docentes nuevos/as, vinculados/as por concurso a partir de 2003, sometidos a un régimen flexible, sin mayores garantías de ascenso, permanencia y retiro, por debajo de las condiciones de los docentes antiguos amparados por el Estatuto Docente (Decreto 2277) conquistado en duras jornadas de movilizaciones y paros. Con esta medida el gobierno puso en práctica la recomendación de la “Misión Alesina” del Banco Mundial, se le quebró el espinazo a FECODE y de paso a la CUT. En diez años la federación ha perdido más de cien mil afiliados/as, que también lo eran de la Central. Se avanza inexorablemente al sueño neoliberal de un mundo sin sindicatos.

En el campo educativo, mediante dos Actos Legislativos, se produjeron drásticas reducciones del presupuesto destinado a la educación pública y se impuso la política de subsidio a

la demanda y aporte estatal de financiación por alumno matriculado (pago por capitalización) tal como lo exigía la moda neoliberal; se adoptó una pedagogía de educación para la competitividad, se adoptó el modelo pedagógico de educación por competencias y de los estándares y los logros educativos para medir la calidad de la educación, asociados a la eficiencia, la eficacia y la racionalización de los recursos, como parámetros para medir la satisfacción de los clientes, eufemismo en el que fueron re conceptualizados tanto los niños y las niñas, como los padres de familia. Con estos parámetros se miden los resultados y la calidad, mediante la aplicación anual de las pruebas internacionales (pruebas saber, pruebas de estado: ICFES para la educación media y ECAES para la educación superior).

Se trata de una readecuación de la educación a las exigencias del mercado y de la Banca Internacional, que decidió intervenir directamente en la definición de las políticas educativas de la región y procedió a condicionar sus programas de crédito al cumplimiento de pactos de saneamiento fiscal, recorte al gasto público y reformas estructurales como las adelantadas en los últimos años en Colombia. La UNESCO y el PNUD, se comienza a promover un discurso sobre la educación como una “mercancía” cuya calidad depende de la relación costo-beneficio, capital humano, eficiencia, eficacia y gestión empresarial.¹⁷

Por su parte, el Banco Mundial, argumentando el concepto de equidad ordenó a los gobiernos la focalización de los gastos sociales para privilegiar a los más pobres y delegó la responsabilidad de la educación de sus hijos a los padres de familia. Los ricos deben pagar por la enseñanza. Filantropía para los pobres y Mercado para los ricos. De un lado los tutelados, los necesitados, y del otro los globalizados. Para las políticas neoliberales, como lo sustentan Rosa María Torres y José Luís Coraggio (1997) el Estado debe abandonar la idea de igualdad para asumir el



Jean Piaget

concepto de equidad. Se sustituye el concepto del derecho a la educación, por el de servicio de educación.

En esta concepción los organismos financieros internacionales, el FMI, el Banco Mundial, decidieron intervenir directamente en la definición de las políticas educativas de los gobiernos Latinoamericanos. “sus imposiciones económicas determinan desde los salarios docentes hasta cambios de estructura de los sistemas y reformas de contenidos. Algunos sectores como los sindicatos docentes, las organizaciones de padres y alumnos y partidos políticos reclamaron el lugar que les correspondía, pero la nueva conducción de la educación latinoamericana estaba ya definida, los sujetos determinantes de la política académica y curricular eran directamente las fuerzas económicas”¹⁸

Los organismos de las Naciones Unidas como la UNESCO y el PNUD, que habían tenido un papel protagónico en la orientación de las políticas educativas fueron relegados a un papel secundario. “A partir de las reuniones de Jontiem –Tailandia (1990) denominadas “Educación para todos”, la Cumbre Mundial

a favor de la infancia, celebrada en New York (1990), la iniciativa de educación “Plan Universal de Acceso a la Educación”, reunida en Miami por iniciativa de los Estados Unidos en 1994, y el Acuerdo de Santiago de Chile de 1996, hasta la tercera cumbre de Quebec en 2001, salta a la vista el desplazamiento del que fue objeto la UNESCO como Agencia Internacional especializada en Educación: de actor protagónico en el proyecto principal a inicios de los 80, pasó a ser actor menor y subordinado en el proceso de las Cumbres hemisféricas a mediados y finales de los noventa. Esto tiene como contrapeso la emergencia de nuevos actores liderando la esfera educativa a nivel mundial y regional, particularmente la Banca Internacional, el Banco Mundial y el BID en este caso”¹⁹.

Desde el pensamiento crítico se ha hecho la caracterización política y las verdaderas intenciones de la escuela neoliberal. Al respecto Moacir Gadotti, en su ensayo “Lecciones de Freire” señala “la educación no puede orientarse por el paradigma de la empresa que solo da énfasis a la eficiencia. Este paradigma ignora al ser humano. Para este paradigma, el ser humano funciona apenas como puro agente económico, un “factor humano”. El acto pedagógico es democrático por naturaleza, el acto empresarial se orienta por la “lógica del control”²⁰. Frente al mensaje del neoliberalismo de neutralizar la desigualdad “todo es tal cual como está” “no hay otra cosa que hacer”; señala Gadotti que Paulo Freire planteaba como una necesidad pedagógica la “construcción de la subjetividad democrática, mostrando que la desigualdad no es natural. Es necesario aguzar nuestra capacidad de distanciamiento. Necesitamos tener cuidado con la anestesia de la ideología neoliberal; ella es fatalista, vive de un discurso fatalista...el neoliberalismo actúa como si la globalización fuese una realidad definitiva y no una categoría histórica”²¹

La pedagogía neoliberal está centrada en los diseños curriculares y los lineamientos sobre

competencias que deben desarrollar los y las docentes en los alumnos, en sus respectivas áreas y en el campo de lo social. Por ello, la preocupación del maestro debe limitarse a inducir al alumno a consumir contenidos, al aprendizaje de memoria del conocimiento que tan solo necesita de ser apropiado, socializado.

La política educativa neoliberal está diseñada para mantener compartimentado el conocimiento, y su apropiación en la escuela se limita a la transmisión de contenidos y promueve en los estudiantes la necesidad de su memorización sin sentido crítico. La pedagogía neoliberal genera pobreza política. Paulo Freire pregonaba la necesidad de asumir la pedagogía como proyecto político, por oposición a la pedagogía neoliberal a la cual calificaba de “pedagogía de la exclusión justamente porque reduce a lo estrictamente pedagógico, buscando sustraer a la pedagogía su esencia política”. Freire planteó la “Pedagogía de la Esperanza como alternativa a la pedagogía de la exclusión. “Enseñar es insertarse en la historia; no es solo estar en el salón de clase sino dentro de un imaginario político más amplio”²².

Finalmente, la escuela freiriana plantea una crítica radical a la concepción de calidad que ilumina a la pedagogía neoliberal; porque esta se asimila al concepto de competitividad y promueven la formación de competencias. Sin embargo, señalan que “las personas no son competentes porque son competitivas, sino porque saben enfrentar sus problemas cotidianos junto con los otros y no individualmente”²³. En este sentido oponen al concepto de calidad neoliberal, la calidad como la posibilidad de todos de acceder al conocimiento, pero especialmente por “la producción de un tipo nuevo de conocimientos bañados de existencia” que sirvan de herramientas de transformación de las condiciones de vida de aquellos que no tienen acceso a la existencia plena”

Es necesario plantear integralmente las preocupaciones por la educación, de tal manera que se pueda realizar un ejercicio de pensamiento y práctica que permita articular la escuela con lo local, lo nacional y lo global. En este sentido, el diseño de modelos de educación democrática debe ser pensada en la búsqueda y fortalecimiento de la integración económica, política y cultural de Latinoamérica, construir cultura favorable a la democracia y potenciar su poder en el campo de las relaciones internacionales y de defensa y respeto de la soberanía de la región y de cada país que la integra.

Se debe luchar una política de formación de docentes, en las distintas áreas del conocimiento, educados en el pensamiento crítico, los principios, las prácticas y los valores de la democracia, como preceptos que pongan en práctica durante el tiempo que duren en el ejercicio de la noble profesión de educar; para que vuelvan a ser reconocidos como personas dotadas de conocimientos y sabiduría; cualidades que los hagan dignos de ser escuchados y puedan difundirlos con total independencia y libertad, sin ser sometidos a controles, ni a fiscalizaciones, ni a aplicar sistemas y métodos definidos por las autoridades educativas. Es necesario recuperar la dignidad de los y las docentes, así como su libertad para decidir que enseñar y como hacerlo desde la perspectiva de su propio saber académico y pedagógico.

Las instituciones de educación dedicadas a la formación de maestros/as deberían adoptar como principio la formación de docentes como intelectuales que dominen tanto el área de su especialidad, como el saber pedagógico y los principios y valores de la democracia, de tal manera que al cumplir con su tarea pedagógica la asuman con “sentimiento de independencia intelectual” para que puedan impartir conocimientos con alto grado razonabilidad en lo que enseñan, puesto que los maestros tienen bajo su responsabilidad formar al ciudadano y la ciudadana con ca-

pacidad de opinar con criterio propio y con autonomía. La independencia intelectual de los/as docentes debe ser respetada por el estado.

Sentenciaba de manera acertada John Dewey que “La democracia será una farsa al menos que el individuo sea preparado para pensar por si mismo; para juzgar independientemente, para ser crítico, para ser capaz de discernir las propagandas sutiles y los motivos que las inspiran. La producción en masa y la reglamentación uniforme se han desarrollado hasta tal grado que la oportunidad individual ha disminuido. Ha de revertirse la corriente. El “motto” (lema) debe ser “Aprender a actuar con y para los demás mientras se aprende a pensar y a juzgar por sí mismos”.

Finalmente, la educación y la pedagogía deben ser adoptadas por los/as docentes como proyecto político de lucha por la democracia y la emancipación de los de abajo, de los oprimidos y los explotados, en el sentido de lo planteado por Freire “educar es conocer, es leer el mundo para poder transformarlo”; la educación “que asume el conocimiento como un hecho histórico, gnoseológico y lógico que requiere de expresión y de comunicación en una dimensión dialógica”. “La noción de ciencia abierta a las necesidades populares ligada, por lo tanto, al trabajo, al empleo, a la pobreza, al hambre, a la enfermedad, etc., que no parte de categorías abstractas sino de las necesidades de las personas, las cuales son captadas a través de sus propias expresiones y analizadas por ambos, educador y educando y, que asume como método “La planeación comunitaria, participativa, la gestión democrática, la investigación participante”. La educación como proyecto pedagógico-político rebasó las fronteras del aula de clase y de la escuela y demostró que la pedagogía es una ciencia transversal y transdisciplinaria, ampliando de esta manera la noción de espacio escolar mas allá de la propia escuela y del salón de clases. “la educación se volvió comunitaria,



virtual, multicultural y ecológica y la escuela se extendió hacia la ciudad y el planeta”.

La educación como práctica de la libertad (liberación) Más allá de Piaget, el constructivismo crítico de Paolo Freire afirmaba la politicidad del conocimiento. En este paso se reconoce el momento de la problematización, de la existencia personal, y de la sociedad, del futuro (Utopía). Educación no es solo ciencia, Es arte y praxis, acción, reflexión, concientización y proyecto. Como proyecto la educación necesita reinstalar la esperanza.

La problematización para Freire “supone la acción transformadora. El conocimiento no es liberador por sí mismo. Necesita estar asociado a un compromiso político a favor de la causa de los excluidos. El papel de la escuela consiste en colocar el conocimiento en manos de los excluidos de forma crítica, porque la pobreza política produce pobreza económica”.

Las fuentes del pensamiento de Freire, dice Moacir Gadotti, fueron en su orden el humanismo y el Marxismo. “la afirmación de la utopía como praxis docente y discente recuerda el paradigma humanista, cristiano

y socialista. Lo que hay de original en Freire, con relación al marxismo ortodoxo, es el haber insistido en la dimensión de la subjetividad como condición de la revolución, de la transformación social. De ahí el papel de la educación como concientización”. Paulo Freire asociaba la alfabetización con la politización porque consideraba que “el analfabetismo político” no permite entender las causas de la pobreza, de la exclusión, de la explotación y la miseria.

Notas

- 1 Mejía Marcos Raúl. Restrepo Gabriel. 1997. *Formación y educación para la Democracia*. Apuntes para el Estado del Arte. Editado por el Instituto para el Desarrollo de la Democracia Luis Carlos Galán. Pág. 125
- 2 Carvajal Adalberto. 1982. *Educadores Frente a la Ley*. Rodríguez Quito Editores. Segunda Edición. Pág. 111.
- 3 Russell Bertrand. Las funciones de un Maestro. En *Ensayos Educativos. Lecturas Pedagógicas*. Secretaría de Educación de Bogotá D.C. 2010. Pág. 69
- 4 Dewey John. Mi credo pedagógico. En *El Niño y el Programa escolar*. Editorial Lozada S.A. Buenos Aires. 1967.
- 5 Hernández Rafael Roberto. 1994. *Marcha del Hambre*. Cooperativa de Educadores coedumag. Pag. 23 – 24.
- 6 Laitón Cortés Álvaro. 2002. *La Unión de Maestros de Colombia – umc*. Editorial Fura y Tena. Pág.45.
- 7 IBID. Texto citado. Pág. 47.
- 8 Ibíd. Texto Citado. Pág. 23
- 9 Sánchez Ricardo. “Huelga. Luchas de la Clase trabajadora en Colombia, 1975-1981”. Universidad Nacional 2009. Pág. 53
- 10 Citado por Sánchez Ricardo. Remite a la página web del CINEP. Para ver estudio completo de las luchas sociales. <http://www.cinep.org.co/basesluchassociales.htm>. Pág. 188
- 11 Ibíd. Pág. 187
- 12 Ibíd. Pág. 189.
- 13 Sobre el Movimiento Pedagógico. Ver la Revista Educación y Cultura N° 50, que contiene un amplio balance sobre su desarrollo, incidencia

en el mundo educativo, pedagógico y cultural y sus perspectivas. Es interesante porque lo hacen sus principales actores y protagonistas.

- 14 Ver Martínez Boom Alberto. La travesía de los maestros: De la Escuela a la vida contemporánea. En: Educación y modernidad. Una escuela para la democracia. Instituto para el desarrollo de la democracia Luis Carlos galán. 1994. Pág. 194
- 15 Ibíd. pp. 175. Mauricio Archila Mauricio. 25 años de luchas sociales en Colombia. pp. 241 – 253.
- 16 Ibíd. Pp. 175.
- 17 Tamayo. A. 2003. “Tendencias de la Pedagogía en Colombia”. UPTC – Tunja. No.30-31.
- 18 Puiggrós Adriana. 1.999. Educación neoliberal y quiebre educativo. En Neoliberalismo. Mito y realidad. Ediciones pensamiento crítico. Pág. 149.
- 19 Fecode. Revista “Educación y Cultura”. No. 1. Bogotá.
- 20 Gadotti Moacir. Lecciones de Freire. Viva la ciudadanía. 2001. Pág. 14.
- 21 Ibíd. Pág. 14
- 22 Ibíd. Pág. 15.
- 23 Ibíd. Pág.16



Caronte, Gustave Doré

Arqueo-ilogía y genea-ilogía del paradigma “pedagógico”: más sombra que luz*

Gabriel Restrepo**



Sema y soma. El sema a/soma

Quiero presentar en esta conferencia un panorama que considero inédito, incluso en el mundo, derivado de la elaboración que vengo haciendo día a día desde hace algunas décadas de una teoría dramática de la sociedad (ver cuadro conceptual número uno). Uno de los componentes centrales es la reflexión compleja en torno a los procesos de socialización y formación, recreación y transformación de los

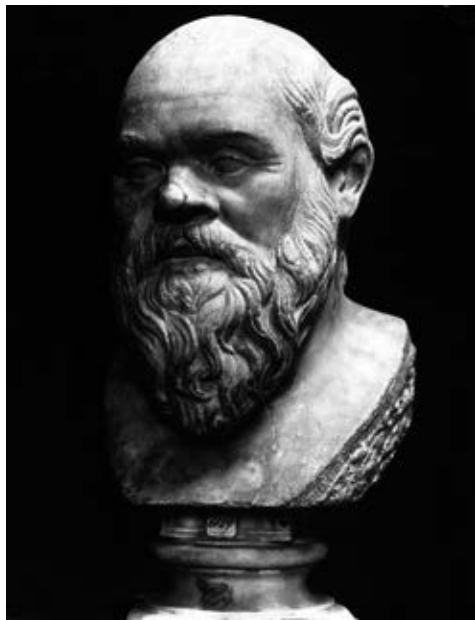
sujetos mediante una concepción semántica y somática de los procesos de aprendizaje y de enseñanza.

Dicha concepción consiste en examinar de modo fino de qué manera los significados o sentidos del mundo de la cultura se in/corpo- ran de modo literal en el sujeto. En términos de una mnemotecnia a la que soy muy dado porque a más de procurar memoria, condensa y a la vez expande ideas, el proceso consiste

* Conferencia escrita para el Seminario de Contexto con el tema de *Educación, Pedagogía y Currículo*, organizado por el Centro Cultural de la Universidad del Tolima. Junio 21 2013.

** Sociólogo, escritor y músico

Sócrates



en examinar cómo el sema deviene soma y si se quiere, en otro juego de palabras: cómo *al soma el sema*. Que no es mero juego retórico se prueba nada menos que con la segunda frase del evangelio de San Juan: “el verbo (o el *logos*) se hizo carne”, y como con otros giros lo expresa Sócrates en uno de los pasajes más hermosos de *El Crátilo* escrito por Platón.

Sócrates: ¿y qué? ¿No piensas tú con Anaxágoras que la mente y el alma es lo que ordena y mantiene la naturaleza de todas las demás cosas? *Hermógenes*: Sí. *Sócrates*: Entonces sería correcto dar el nombre de *psyché* a esta potencia que “porta” (*ochei*) y soporta (*échei*) la “naturaleza” (*Physis*). Aunque también es posible llamarla *psyché* no sin elegancia. *Hermógenes*: Exactamente. Y además, me parece que esta designación es más científica que aquella. *Sócrates*: Y lo es. Con todo, me parece realmente ridículo darle el nombre tal como se le puso. *Hermógenes*: ¿Y lo que sigue a esto? ¿Qué diremos que es? *Sócrates*: ¿Te refieres al cuerpo (*sóma*)? *Hermógenes*: Sí. *Sócrates*: Éste, desde luego, me parece complicado, y mucho. En efecto, hay quienes dicen que es la tumba (*sema*) del alma, como si ésta estuviera enterrada en la actualidad. Y dado que, a su vez, el alma manifiesta lo que manifiesta a través de éste, también se la llama justamente signo (*sema*).

Sin embargo, creo que fueron Orfeo y los suyos quienes pusieron este nombre, sobretudo en la idea de que el alma expía las culpas que expía, y que tiene el cuerpo como recinto en el que resguardarse bajo la forma de prisión. Así pues este es el soma (prisión) del alma, tal como se le nombra, mientras ésta expía sus culpas, y no hay que cambiar ninguna letra.

(Versión digital en PDF en la siguiente dirección <http://www.medellindigital.gov.co/Mediateca/repositorio%20de%20recursos/Plat%C3%B3n/Platon-Cratilo.pdf>, consultada junio 15 2013: página 39).

Por lo mismo, prefiero utilizar los verbos aprender y enseñar antes que la palabra “educación” y aún más, antes que el concepto de “pedagogía”, porque ambos verbos, aprender y enseñar, apuntan de modo directo a este nexos entre cuerpo: soma, y significación: sema. Así, por ejemplo, aprender proviene del verbo latino *prehendere*, agarrar, coger, prender, y con más especificidad o énfasis de *aprehendere*, puesto que este sufijo, la *a* latina, indica proximidad, o sea: agarrar lo que está cerca. Y esta acepción es tan ilustrativa, como sugeriré, que deriva en sentidos en apariencia alejados de la “educación” y de la “pedagogía” y que remiten a campos semánticos del derecho y en particular del penal como es el de “apresar”, o de la economía en su lado más sombrío que es el de la usura, como en “prendería”, y aún, de ahí, a ese ámbito más propio de lo *i-lógico* como es el de la magia negra con sus trabajos para “ligar” y “prender”.

Por su parte, enseñar proviene de *in signum*. Enseñar es, sin más, exponer los signos, mostrar los signos. Y si uno se atiene bien a la etimología no sería tan necesario dar tantas vueltas en torno a que los procesos de aprendizaje y de enseñanza deberían concebirse como un intercambio social más profundo y primario que el económico, es decir, el signado por el dinero, de carácter lingüístico y semántico. Es interesante ver la doble

vuelta en la relación del sema y del soma en las acciones de aprender y de enseñar. En el aprender, la relación y secuencia es del sema al soma, del significado al cuerpo. En cambio en el enseñar, la serie inicia con el soma que deriva en el sema, del cuerpo al significado. En otros términos, en el enseñar el cuerpo es el médium, por ejemplo a través de la mano, para exponer o mostrar algo. Enseñar y aprender es entonces como dar y recibir.

¿Por qué tanto cuidado con estas distinciones tan elementales? La respuesta es precisa: dado que son tan elementales constituyen un lugar común, una *doxa*, una opinión, una suerte de moneda corriente gastada y desgastada en torno a la cual hay un sobreentendido de su valor. Pero, ¿no es por ello indispensable sorprenderse por ese lugar común, interrogarlo y someterlo a nuevo juicio, aún si en estos actos quien interroga no solamente dude de lo “real”, sino que además, por “dudar” o “sospechar” de lo evidente se convierta en una persona “dudosa”, “sospechosa” y aún un tanto “des/quiciada” porque por pensar a fondo se aparta un poco del seguro quicio de la tradición?

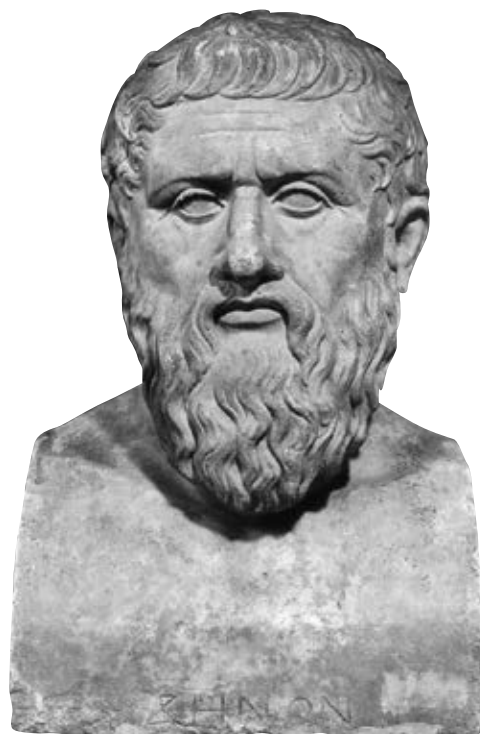
Porque ya argumentaré que si el famoso estribillo del “aprender a aprender” quiere conjugarse a fondo, más allá de la moda, debería enunciarse como “aprehender a des/aprehender” y este debería concebirse y conjugarse como aprehender a dejar de estar aprehendido, a/prehendado, prendado o apresado. Y esto requiere des/pellejarse, rasgar como en operación a corazón abierto el palimpsesto del cuerpo e ir piel tras de piel para despojarse de esos quistes que son los pre/juicios y las pasiones tristes o violentas que bloquean la creatividad.

Poner entre comillas y tomar con pinzas los conceptos de “educación” y de “pedagogía”

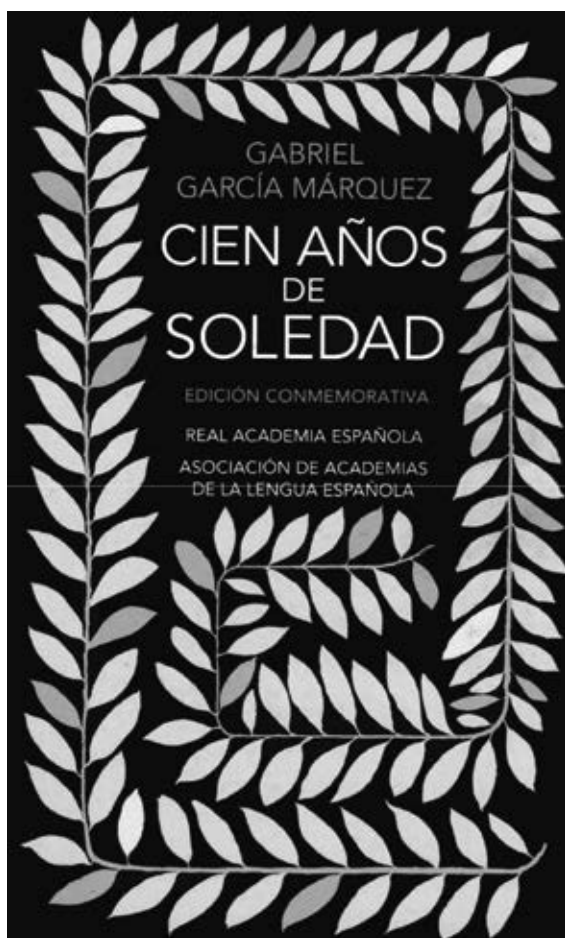
Se habrá observado además que entrecomillo

las palabras “educación” y “pedagogía”. De nuevo, es un modo de extrañarme ante el lugar común que despiertan sus significaciones. Cada comilla, la que abre y la que cierra, es una suerte de pinza con la cual el expositor aparta la palabra de sus sentidos evidentes para situarla frente a sí y someterla a interrogación. Si se quiere, tal procedimiento es análogo a una operación aséptica, porque quien toma estos vocablos con pinzas no quiere contaminarse del automatismo de sus usos. Ya lo haré por extenso con la palabra “pedagogía”. Por ahora, procedo con el concepto de “educación”.

En principio, “educación” proviene de *e-ducere*: *ducere* quiere decir conducir o guiar. No son verbos equivalentes, pese a sus semejanzas. Mejor dicho: si conducir y guiar son semejantes, es porque también son desemejantes. Se conduce a un carro, pero no a una persona. Y sin embargo, ahora veré a dónde lleva esta distinción. El prefijo *e*, de *e-ducere*, admite dos posibilidades diferentes: la primera, sacar de, y este caso educación es una operación como de fórceps, es decir,



Platón



propia de la crianza, y, como argumentaré, de la “pedagogía” y está asociada a aquel dicho elocuente: “la letra con sangre entra”. Si se quiere una analogía con la medicina, la labor aquí es alopática, pues supone un causante externo que obra como un cirujano que practica una cesárea.

La segunda posibilidad es muy opuesta, es “hacer salir” y aquí *e-ducir* o educar es casi in-ducir como se-ducir. En otros términos, educar es desde esta perspectiva nada más ni nada menos que el arte mayéutica, el oficio de la comadrona del alma para propiciar un alumbramiento en el amor al saber por el saber del amor. De modo que educar puede significar en el peor sentido, el tradicional, conducir a una persona, un niño o niña, como se conduce a un carro o como el “Duce” conducía por hipnosis a una masa. Algo bien diferente es educar como guiar mediante el

arte mayéutica para facilitar el que cada cual haga salir de sí lo que ya tiene como semilla universal del saber en su contingencia singular. Y esta sería una labor homeopática en la cual el agente externo no es causante sino alguien que coopera.

Ahora bien, mis reparos en aceptar sin más el concepto de “educación” no paran allí. Apenas comienzan en ese punto. Y el asunto central es que cuando se emplea este concepto de una manera como suele hacerse, por decirlo así, pomposa o hinchada, se comete lo que yo denomino una sinécdoque de encogimiento o de sustracción. Me explico: semejante a la metáfora (esta mujer es una flor); o a la metonimia, que adjunta lo adyacente (aquel hombre es un poste – si está reclinado en el poste y se quiere decir que es vertical), esta figura retórica de la sinécdoque es la reina de las reinas de las comparaciones y puede proceder por dos vías: o toma la parte por el todo o el todo por la parte.

En el primer caso, al tomar la parte por el todo, se trata de una operación expansiva y por tanto puede definirse como una sinécdoque por extensión, por ejemplo: “esta vela que surca en canto el nocturno mar”, donde la vela oficia como el barco, aunque por metáfora la expresión es pródiga puesto que la vela como velamen para modular el viento se equivale a un candil e incluso a una flauta y el barco como un todo al cuerpo y el conjunto sugiere una suerte de ritual iniciático de un alma en plegaria cuando peregrina por su noche oceánica.

El segundo caso procede a la inversa: toma el todo por la parte, y así pues consiste en una operación de reducción o de sustracción. Esta operación es la propia de todo jibarismo, que no es distinto de lo que los latinos denominaron *capitis diminutio* y que es no poco empleada por la violencia simbólica del poder: por ejemplo, cuando se dice de un indígena que es un animal, se omite decir que todos

somos animales racionales, y se lo reduce así a la condición de un ser de naturaleza.

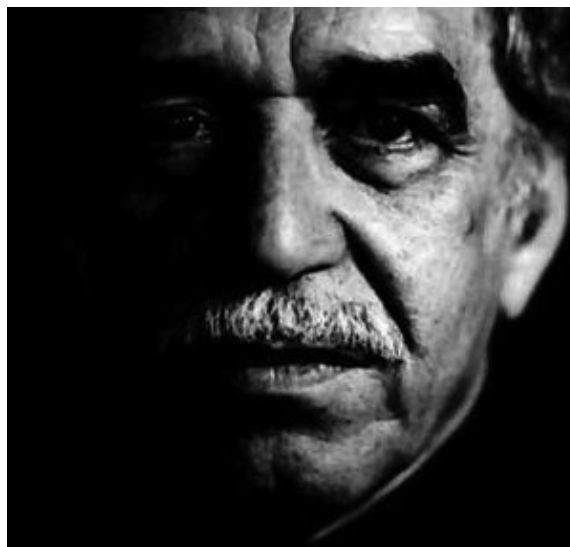
Pues bien, cuando por lo general se habla de “educación” se realiza una elipsis y se utiliza de modo implícito una sinécdoque. Elipsis significa omisión de una o de unas palabras en una oración porque se supone sobreentendidas. ¿Qué es lo que se omite cuando se habla de educación? Pues nada menos que lo que es preciso especificar: educación primaria, por ejemplo; educación “superior” (que uno no sabe muchas veces en qué consiste lo “superior”); y, para el caso: educación formal: o educación informal; o educación no formal. Es decir, la elipsis consiste aquí en suprimir los atributos, las especificidades, los calificativos de un concepto matriz que es más amplio que sus predicados. Pongo un ejemplo: un árbol puede ser roble, pino, eucalipto y así en muchas variedades de géneros y de familias. Pero no se puede limitar el concepto de árbol al árbol roble.

El problema es, pues, junto a la elipsis, la reducción por sinécdoque, ya que cuando se habla de “educación” suele tomarse la parte por el todo y esto en gradaciones de “mayor” a “menor” (problema: si es que hay mayor o menor y en qué sentido): educación “superior”; educación “media”; educación “secundaria”; educación “básica”: educación “primaria”; educación “preescolar”: pero todas estas son a la vez modalidades de una forma de educación: insisto, de una forma o de una modalidad de la educación, no de toda la educación, a saber: son atributos de la educación formal: pero, incluso, si se toma la educación formal como la matriz, se olvidará incluir en ese sacrosanto nombre la educación no formal y la informal.

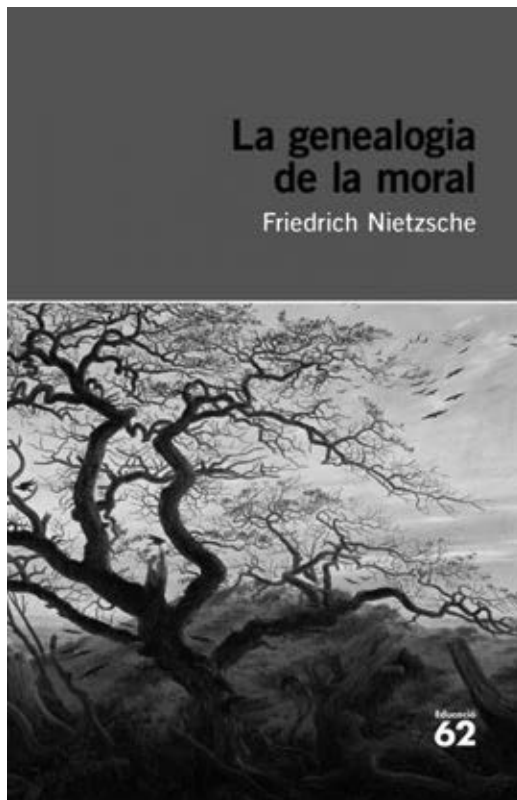
Hay algo de una falsa aristocracia en esa reducción de todas las modalidades de la educación a la educación formal y aún más a “la educación”, pues olvida por ejemplo la trascendencia de la educación informal, sea

próxima o sea telemática, aquella que para ocurrir no necesita de muros, ni de birretes, ni de grados, ni de escalafones, ni de currículos, ni de acreditaciones; aquella que sucede del nacimiento a la muerte; que no se da vacaciones; que marca y remarca su presencia en los ritos de paso por la vida; aquella que no corresponde al mundo del sistema social globalizado, sino a los mundos de la vida; aquella que no modula para la vida pública, sino para la vida privada y para la vida íntima; aquella entonada por los dos más grandes maestros democráticos que asisten a cada cual y le enseñan las verdades más profundas: el dolor y el amor, ambos dos timbres del *pathos*, de la pasión, de esa que no suele pasar por la educación formal.

Por todo lo anterior, prefiero emplear un concepto de la sociología quizás no del todo de mi agrado en cuanto al nombre, pero más inclusivo, como es el de socialización, en lugar del reducido nombre de “educación”. Socialización es el proceso por el cual los individuos se tornan sociables a tiempo que incorporan los significados culturales. En otros términos, la palabra apunta a cómo los individuos devienen sujetos, si nos atenemos a una indicación preciosa de la teoría dramática de la sociedad cuando concibe el yo, ese pequeño y gigantesco fonema sin el cual casi



García Márquez



no hay ni verbo ni acción, como Y/O, a saber, como todo y como nada.

Todo, en tanto que por la Y, cada ser es conjunción, suma, agregado. Nada, en cuanto que por la O es disyunción, excepción, disminución, resta hasta llegar al mismo cero. Todo y nada, cada Y/O es además solidario, sólo que en potencia, y solitario, de modo radical e irremediable, pues no ha habido ni habrá nadie igual a él, ella e incluso ello, ni habrá nunca ninguna “media naranja”, como se dice, que case perfectamente con la otra mitad. Así que el YO o el Y/O solitario y disyuntivo debe hacerse solidario y por tanto conjuntivo por medio de la socialización.

La socialización organiza de distintos modos la inscripción de los semas en los somas, de los significados culturales en los cuerpos de los individuos y de este modo se enlaza con los procesos de individuación/socialización y formación, recreación y transformación de los sujetos a lo largo del ciclo vital, desde la con-

cepción, e incluso desde antes hasta la muerte, e incluso más allá de la misma. Matriz más amplia que la del concepto de “educación”, la de la socialización incluye al menos cuatro dimensiones: la llamada “primaria”, que yo prefiero denominar familiar o radical, y este nombre, porque va a la raíz de los individuos y a la raíz de los sujetos, mediante la crianza.

Y con ella y en algunos casos luego de ella, ha de figurar la llamada socialización secundaria que más bien yo denominaría socialización advenediza o sobreviviente ¹, formada por el tipo de educación más universal que es la informal de carácter próximo o inmediato, caracterizada por oralidad y visualidad de cara a cara, a la cual hoy se añade la informal de tipo telemático, ubicua, derivada del poder que yo denomino mediático y que más bien pudiera llamarse con algo de ironía como in/mediático proveniente de todos los medios de comunicación. Y, junto a ellas, la educación no formal y la formal. Sólo de esta tiene sentido hablar de “pedagogía”, y justo entonces ahora estoy en condiciones de iniciar la excavación referida en el título, que paso a justificar antes de enunciar los problemas de interpretación.

¿Por qué *arqueo-ilogía* y *genea-ilogía*?

Trazado el horizonte, comienzo por esclarecer los conceptos a los que me voy a referir y que figuran en el título y en el párrafo inicial. Las palabras *arqueo-ilogía* y *genea-ilogía* habrán sorprendido ya: son neologismos. Neologismo es nueva (*neo*) palabra (*logos*) o también una nueva razón. Casi estaría tentado a prolongar estos juegos de palabras hasta el infinito, pero es que no se trata de caprichos invenciones y la necesidad de ganar en

¹ Incluso, casi superficial en el sentido de que su calado es menor a la socialización radical o primaria. Esta incorpora una suerte de sistema operativo, casi que un disco duro, *hardware*, frente a los programas blandos que ofrece la educación formal.

profundidad me obliga a la ductilidad del lenguaje. Un neologismo no se puede crear a las tontas y a las locas. Demanda un recorrido del lenguaje al derecho y al revés como leía Melquíades en *Cien Años de Soledad*, y además despellejar las palabras en sus raíces y floración etimológicas.

El neologismo ha de ser plausible, esto es: fundarse en lo antiguo y demandarse la flexión del lenguaje para una expresión nueva fecunda. Y en las palabras extrañas, las que recalco: *arqueo-ilogía* y *genea-ilogía* el neologismo pasa tanto las aduanas de la lengua que incluso se podría decir que son *vetero-neo-logismos*, unas palabras viejas y nuevas, unas razones antiguas y novedosas. Y están condensadas a modo de paradoja porque no sólo desafían el uso correcto, sino además y con no poca ironía emplazan e interrogan con humor a la tradición.

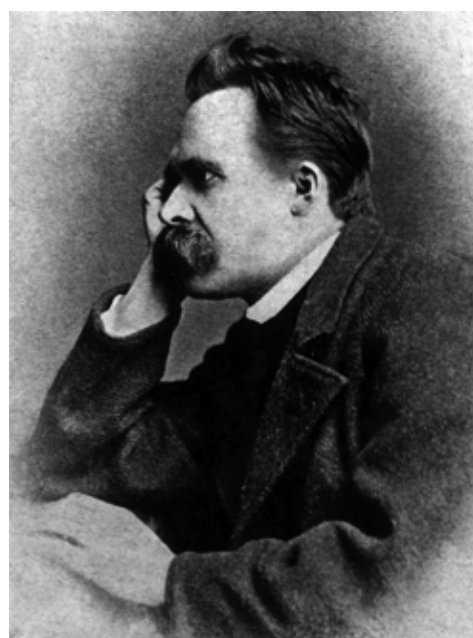
Paradoja es *para – doxa*: *para*, al lado, junto a, y excuso el ejemplo, como en *paramilitares*; *doxa*, lugar común, opinión: así, entonces, la figura retórica quiere decir torcer y retorcer el lugar común, de nuevo para hallar lo extraño en aquello que está adherido a lo común.

Arqueo se refiere a los arcanos, a los archivos, a los fundamentos; y *logos*, por supuesto, significa palabra, pero en este caso quiere decir: razón, lógica. Por tanto arqueología, en el sentido clásico y dominante, es el saber que indaga y da cuenta o razón o explica la lógica de los fundamentos. Pero, al introducir la negación, es decir lo *i-lógico*, lo no lógico, lo que carece de razón, la expresión significa nada menos que en la excavación filosófica, sociológica, etimológica, histórica de los fundamentos, de los paradigmas, de las tradiciones, de la cultura, el investigador, esto es: el que sigue los vestigios (*in vestigium*) del pasado y los reconoce y respeta tanto que los interroga y los pone en cuestión, indagará por aquella sinrazón que se escuda en la aparente razón, examinará con distancia irónica

y burlesca todo lo demente que subyace en la cara oculta del rastreo de la razón. Y no digo desconstrucción, porque no me gustan las modas, y aunque haya leído y releído a Derrida, sigo mis propios vestigios.

En estricto sentido, una de las obras cumbres de Nietzsche, *Genealogía de la Moral*, es en realidad una *Genea-ilogía* de la moral, porque muestra lo ilógico de toda moral, expurga lo demente tras esa soberbia de todos los imperativos de supuesto origen divino, religioso, estatal, formal y alcanza ese estado de cuasi nirvana cuando se refiere al eterno retorno de lo igual y a la transvaloración de todos los valores: se diría que a este *filo-sofo-topo* no le quedaría más remedio que derivar en la locura real y personal, luego de develarla en la sucesión del tiempo.

Como quizás pueda suceder a quien escribe cuando piensa que el mismo Nietzsche, que fue tan lejos, se “cagaría de la risa”, como dice el dicho, al escuchar mi teoría de que el fundamento de la moral yace en algo tan elemental como el *responder* al mandato de la madre, delegada por el padre que ostenta la amenaza, de hacer popó y orín en tiempo



Nietzsche



Julio Cortázar

y lugares establecidos. Pues responder es el verbo propio de la palabra responsabilidad, y ésta la primera seña de la relación entre el mandamiento y la obediencia. Eso es *arqueogenea-ilogía*.

Pero no se crea que acceder a este principio más bien cómico que trágico de la moral (aunque en la moral no habrá luego nada cómico, todo es trágico) es algo así como una buena ocurrencia y que sea además algo banal en esta exposición. Puesto que esa excavación me tomó medio siglo de escribir diarios, tres frustrantes psicoanálisis y un estudio intenso de la historia y de la evolución para certificar que en este humilde origen coinciden la ontogenia (evolución del sujeto en su ciclo vital, y en lo principal en su concepción, estado uterino e infancia) y la filogenia (evolución de la especie).

En el sujeto, el paso del ser estético al ser ético, es decir del sensible al moral ocurre entre la mordacidad y el remordimiento (el remordimiento es otra señal del dominio moral, tanto como la hipocresía), entre el año y los dos años y medio. En la evolución, el neolítico en su primera etapa, la matriarcal, conjunto de casas comunidades, de duración de dos milenios, del 6.500 al 4.500 años de Cristo, fue la etapa estética; la etapa moral fue instaurada con el advenimiento del pa-

triarcalismo de los imperios sumerios, egipcios y chinos que transformaron las aldeas y comunidades en imperios y sustituyeron las deidades femeninas y lunares por masculinas y solares, a tiempo que transformaron a las comunidades en rebaños y a los otros/as lejanos en potenciales esclavos.

Si en apariencia me exployo en un tema que se diría posee poca relación con lo anunciado, es porque por el contrario toca uno de los corazones “duros” (y la palabra no puede ser más feliz...o infeliz, o feliz porque muestra lo infeliz) de la limitación de la “pedagogía” y es que ésta grandiosa palabra desde ahora más entrecomillada como si cada comilla fuera un guante, y puesta en el banquillo para la interrogación, en estricto sentido es como se dice de la diplomacia que es la continuación de la guerra por otros medios, en este caso la “pedagogía” es la prolongación de la crianza por medios subliminales. Y decir crianza, tal como se ha desarrollado en el mundo, es decir amaestrar, domar, dominar.

¿Devaneos -se preguntará- en tiempos tan remotos y fenecidos? Goethe indicaba que quien no atisbara tan lejos como a 3.000 años antes de su presente, andaría desastrado como en las tinieblas. No obstante, el gran Goethe se quedó un poco miope, pues con la indicación anterior podría colegirse que debemos avistar a más distancia, al menos a 8.500 años. Y ello es posible hoy pues la información está toda en la gran biblioteca de internet: lo que falta no son medios, es el propósito de no consumarse en el nihilismo del presente y sacudirse del hechizo del fabuloso plasma donde los Narcisos contemporáneos ahogan esa *psyqué* de la que hablara Platón.

Ahora bien, esta visión reversa, casi bizca o al menos estrambótica, *Au Rebours*, a contracorriente, como la famosa novela de Huyssman, este “regreso a la semilla”, como en el cuento de Carpentier, este pensamiento “in/vertido” y sub/vertido”, pero no en la aburrida “resis-

tencia” ya que más bien es “di/vertido”, esta gran analepsis fílmica o anagnórisis dramática ha de aguzarse para interpretar el paso del mundo y de la nación en una prolepsis para preparar una *disidanza*, una disidencia performativa y dramática, cómica y trágica, en clave estética que quizás pudiera contribuir a despejar la vacilación propia del interregno en el cual nos hallamos en el orbe.

Así, pues, me ocuparé de la *arqueo-ilogía* y de la I del paradigma “pedagógico”. Pero, interrogo una vez más: ¿Qué es paradigma? En su sentido etimológico, es i, de nuevo el prefijo ya visto y revisto, que significa adyacencia, vecindad, estar adjunto pero un poco más allá: y *deigma*, que quiere decir, ejemplo: con lo que el paradigma es aquello que se coloca en el fundamento o en el principio como ejemplar, y esto es lo que en Platón es *el eidos*, la idea, la forma eterna de las cosas, los arquetipos, o configuraciones universales: de ahí que se interprete el paradigma como modelo. Así que por cierto nos topamos con una suerte de redundancias: archivos, arcanos, principios, origen, fundamento, razón, lógica.

Pero para no dar más vueltas porque estas circunlocuciones podrían alargarse y juzgarse como una suerte de embriaguez de la razón y producir un poco de mareo como cuando el carrusel gira demasiado rápido, derivó todo lo anterior en una sorpresa y unas preguntas:

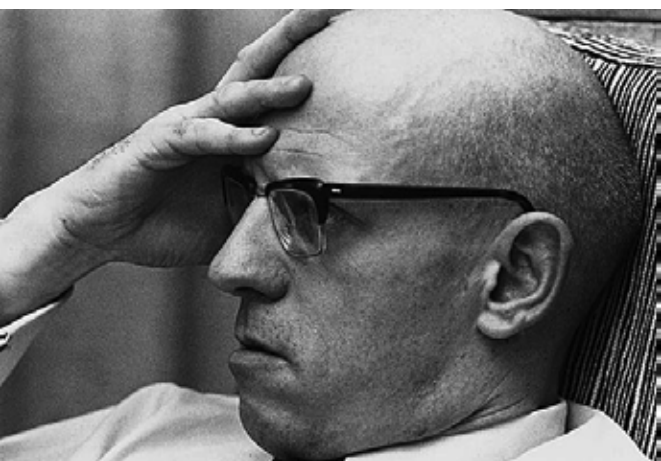
¿por qué la “pedagogía” se considera como el paradigma dominante? ¿Qué es lo que hay de ejemplar en la “pedagogía”? ¿Por qué la “pedagogía” vale aún como fundamento? ¿Qué logos o qué razón se encuentran en la “pedagogía”? O, más bien: ¿qué de ilógico y qué de sinrazón hay en el logos y en la razón y en el recado aparente de la “pedagogía”? En otras palabras y para retornar al título de este ensayo: ¿qué inmensa sombra proyecta esa aparente luz de la “pedagogía”?

La “pedagogía crítica” es una contradicción en los términos

Propondré algunos argumentos para minar el embeleso hipnótico que perdura en la palabra casi encantada de la “pedagogía”. Primero, una zambullida a fondo en el pozo de la “pedagogía” en principio por el recurso de las etimologías y asociaciones, pero además por sus funciones históricas.

Segundo, me remontaré al último Foucault situado mucho más allá de clásico de 1975, *Vigilar y Castigar*, en particular para entroncar con los conceptos de *psicagogía* y de *parrhesía*, en los cuales encuentro una alternativa del todo opuesta a lo que a partir de la primera obra mencionada algunos de sus sucesores o intérpretes estiman como apertura hacia una “pedagogía” crítica, que es a mi modo de ver un imposible de realizar por contradicción en los términos y en la sustancia misma del asunto.

Y en tercer lugar, mostraré que Foucault, pese a encontrar conceptos nuevos (aunque viejos) y claves para salir del impasse de la “pedagogía”, como los de *psicagogía* y *parrhesía*, no sólo no fue capaz de reencarnarlos y de asumirlos, sino que los expuso como piezas de museo del *logos*, por lo cual la potencia de estos conceptos mermó. Ahora bien, lo crucial en una lectura crítica de Foucault es interpretar por qué él no lo pudo hacer, como quizás ningún pensador del hemisferio norte,



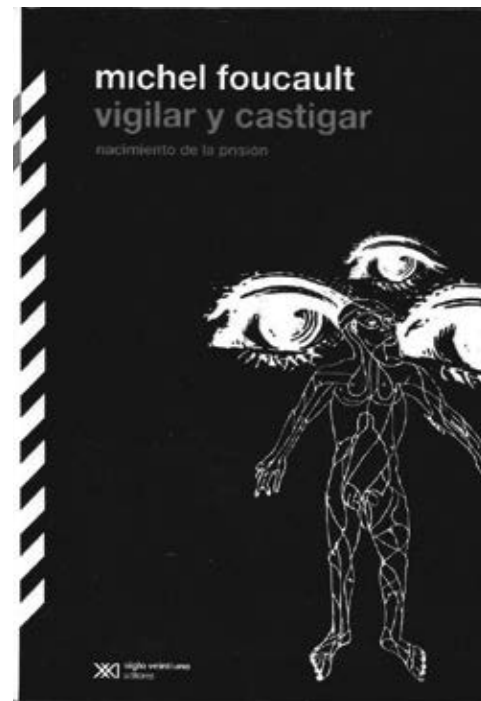
Michel Foucault

y por qué es no solo posible, sino imperativo que se vaya mucho más allá de Foucault desde América Latina.

Comienzo pues por despellejar la palabra “pedagogía”. El vocablo proviene de *paidos agein*: como el latino *ducere*, de educar, el griego *agein* puede indicar dos sentidos: conducir o guiar. Por la historia de la cultura se puede derivar a dos arquetipos del conducir o del guiar, contrapuestos ellos: el sentido nefasto del jefe guerrero que conduce a un pueblo a la guerra o como se conduce a un ejército que es una masa en la batalla, por ejemplo el fatídico Napoleón, e incluso el demagogo (*demos agein*) que engaña y alebresta al pueblo mediante sofismas y lo prepara para la refriega. Es la lógica del superviviente que lo hace matando a otros, como lo describe Elías Canetti en *Masa y Poder* (Canetti, 1983).

Pero hay otro sentido del *agein* o del *ducere*, que es el de la otra modalidad del superviviente, que lo hace gracias a lo perenne del arte o de las letras o de aquello que llamamos espíritu, caso del escritor Stendhal según Canetti y en mi adaptación en este pasaje es el oficio de Virgilio como guía de Dante en la ascensión de la *Divina Comedia* desde el infierno al Purgatorio y como entronque entre la antigüedad del paganismo (derivado de *pagus*, aldea) y el catolicismo. *Agein* o *ducere* es aquí guiar, no conducir: Virgilio guía a Dante, no lo conduce. En cambio, el sentido de pedagogía es conducir a un niño, porque el niño es casi un objeto: casi un objeto abyecto, sin trayecto ni proyecto: en todo caso no sujeto, por lo menos no sujeto de sí, sino más bien sujetado a otro/a. El niño o la niña pertenecen a la familia o al ámbito de lo fámulo (familia y fámulo provienen del mismo término), y todo ello es reducido frente al *Despotes* o Amo a la condición de esclavitud, y por tanto a naturaleza y por ende a objeto.

Y *paidos* significa niño. En breve, pedagogía es conducir a los niños. No guiar a los niños, sino conducir a los niños. Si se quiere, ya en la



escueta definición hay una “infantilización” del oficio de enseñar: no quiero decir con ello que considerar los procesos de aprendizaje y enseñanza relativos a esa tierna edad sea inoficioso, o poco serio, o aún que tiña de minoridad o devalúe la importancia del oficio de enseñar como si sucediera que arrastrado por la metonimia el concepto de pedagogía se aniñara y devaluara: no, lejos de mí un menosprecio hacia esa grandeza de la infancia, pero es que de nuevo cuando la pedagogía surge como una variación de la crianza o cuando la crianza se muestra como un arte menor de la pedagogía como estrategia no para educar, ni tampoco como saber de la educación, sino como arte de amaestrar, entonces crianza y pedagogía, una y otra, se devalúan tanto como devalúan al niño o al ser que las sufre.

Sólo que ya aparece aquí una asociación con el amaestramiento que será redundante, como se verá en los siguientes significados y que responde a lo que ya enuncié como sugerencia: que la “pedagogía” es la prolongación de la crianza por otros medios. Y antes de que se olvide, preciso por ello la crianza, en tanto amaestramiento, y la pedagogía, en tanto

crianza, son castradoras, en el sentido más peyorativo del término, porque en la introducción del *ethos* suelen matar el ser poético y estético del infante, y su capacidad de pregonar en la cual estriba cualquier creatividad.

Pedagogus es en la etimología e historia el *famulus*, o sea el esclavo, que conducía al niño al espacio de instrucción o, incluso, el esclavo ya letrado que instruye a los niños. Así se desprende de una de las mejores fuentes de la latinidad, el Lewis, Charlton, T. 1890. *An Elementary Latin Dictionary*. New York, Cincinnati, and Chicago. American Book Company, disponible en el Perseus Project (<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.04.0060%3Aentry%3Dpaedagogus>, consultado 20130618)

paedagōgus ī, m, παιδαγωγός, *a governor, preceptor, pedagogue (a slave to guide and attend children).*

Es decir, en la traducción:

Pedago... un jefe, preceptor, pedagogo (un esclavo que conduce y atiende a niños).

Por cierto, hay no poco de noble en esta redención por las letras, que ya fuera perceptible en el gran poeta Horacio quien fuera hijo de esclavo liberto e instruido y quien fuera por tanto una suerte de arquetipo del *paedagogus* para el hijo, quien llegara a decir en la oda xx del libro II:

En alas no vulgares ni débiles seré llevado,
poeta biforme a través del transparente éter. No
habitaré durante largo tiempo sobre la tierra y,
despreciando la envidia, dejaré atrás las ciudades.
No. Yo, descendiente de padres menesterosos y
convidado comensal tuyo, Mecenas querido, no
pereceré, y las aguas de la Estigia no me tendrán
prisionero.

(Horacio, 1963: 53).

Y sin duda también hay no poca nobleza cuando la concepción de la pedagogía se eleve a gran medio de redención con el libro de Clemente de Alejandría en el siglo II de nuestra era, *Paedagogus*, nexo preciso entre la gran tradición griega y la judía con la católica. Síntesis notable, puesto que lo jovial de los griegos deriva de la carencia de historia y por tanto de la ausencia total de sentido mesiánico, allí donde todo vuelve como en un eterno retorno, en tanto que lo jubilar de los judíos radica en su concepción no poco melancólica de la historia como exilio y como posibilidad de redención, mientras que en lo católico se unen esta concepción circular, cíclica y la otra, progresiva, de la historia. De ahí que la pedagogía asuma entonces de Judea a Grecia y a Italia y en su reencarnación en el Cristianismo una alta misión y sentido soteriológico, es decir de salvación, o de redención, o de liberación y quizás conserve no poco de esa aureola en el iluminismo y aún en las corrientes marxistas o socialistas.

El libro liminal y clásico de Clemente de Alejandría puede consultarse en inglés traducido como *The instructor*, una traducción quizás muy infeliz respecto a lo indicado en el párrafo anterior, pues es *Paedagogus*, en la página de la Christian Classics Ethereal Library (http://www.ccel.org/ccel/schaff/anf02/Page_209.html, consultada en 20130619). Infeliz porque reduce el sentido de educación espiritual al de instrucción eclesial, pero dicha traducción es empero fiel, porque de una u otra manera indica qué dirección tomará la “pedagogía” en el catolicismo posterior y en qué sentido dicha bella concepción se devolverá o recaerá en el sentido primitivo de amaestramiento: en tanto catequesis, la pedagogía será una nueva doma, esta vez al servicio del amaestramiento en el imperio secular y espiritual de la Iglesia católica.

Pero es hora de abreviar y de remitir a una constelación de significados asociados a la “pedagogía” que muestran su asociación con

el oficio de amaestramiento subordinado entonces a un orden esclavista. Examinaremos de modo breve: alumno, maestría, disciplina, obligación, docilidad, responsabilidad.

La palabra alumno, no proviene de *a-lumen*, como se ha querido indicar, o sea el que carece de luz, sino de *alere*, alimentar, y se refería de nuevo al *famulus*, es decir, al esclavo, alimentado en casa. Domesticación proviene de *domus*, de donde derivan domicilio, doméstico, domar, dominar y también *dominus*, el señor o amo, lo que los griegos llamaban *despotes*. La palabra disciplina, de donde deriva discípulo, es preciosa en su etimología para revelar claves profundas:

Latín *disciplina*: doctrina; **azote**, de *discere*, aprender. S. XIII-doctrina; rigor.

(Corripio, 1984).

La palabra “correcto”, que señala lo que espera la “pedagogía” del “alumno”, lo mismo que el adjetivo “diestro”, se derivan de la primacía del hemisferio izquierdo, algo que se señala incluso en la etimología de respuesta *correcta*, ya que correcto es lo que está conjuntamente recto, siendo lo recto tomado de la primacía del hemisferio izquierdo. En cambio una persona que mire la pregunta por el lado contrario es “*sinistra*”, como la mano izquierda, porque se rige por el hemisferio derecho, que es el intuitivo, estético y espiritual.

Es también muy elocuente que la palabra docilidad se relacione con el amaestramiento, pues la voz proceder de *docere*, que es enseñar, pero en sus registros más tempranos, enseñar es mandar, no mostrar. Una persona dócil es alguien obediente y que ha sido bien amaestrado. Ahora bien, la etimología de obediencia es tan elocuente como la de disciplina en tanto azote o fusta. Proviene de *ob audire*, oír lo que está adelante. Oír lo que está adelante es atender al imperativo, al mandato, a la orden. Dice Blanchot en un pasaje que la condición de la mujer y de los

esclavos y de los niños es oír, mientras que la de los amos es ordenar al hablar. No habla el *despotes* para dialogar, lo que significaría callar para escuchar la “razón” del otro, del *famulus*, sencillamente porque el *famulus* carece de razón, es menor de edad y está como esclavo en necesidad de doma continua:

El amo adquirió el derecho de palabra porque fue hasta el fin del peligro de muerte: solo el amo habla, palabra que es mandamiento. *El esclavo solo oye. Hablar, he aquí lo importante. El que no puede sino oír depende de la palabra y viene solamente en segundo lugar.* (Blanchot, 1992: 41. Cursiva de Gabriel Restrepo).

Se podría llegar tan lejos como se quisiera en las asociaciones semánticas entre “pedagogía” y “amaestramiento”. Ahora bien, pese a que el esclavismo fuera sucedido por el servilismo, y éste por la explotación capitalista, y ésta a su vez por la subordinación psíquica propia del biopoder, la matriz semántica y sustantiva del amaestramiento por medio de la “pedagogía” persistió en el paso de la dominación (esclavismo, feudalismo) a la explotación (capitalismo) y al sujetamiento (biopoder). El tránsito del esclavismo al feudalismo por medio de la opción religiosa católica tal como se entrevió en San Clemente hubiera podido tomar un camino diferente, de no haber sido por la aspiración política de la Iglesia convertida en poder terrenal y por tanto necesitada de una catequesis en clave “pedagógica” para uniformar a los súbditos.

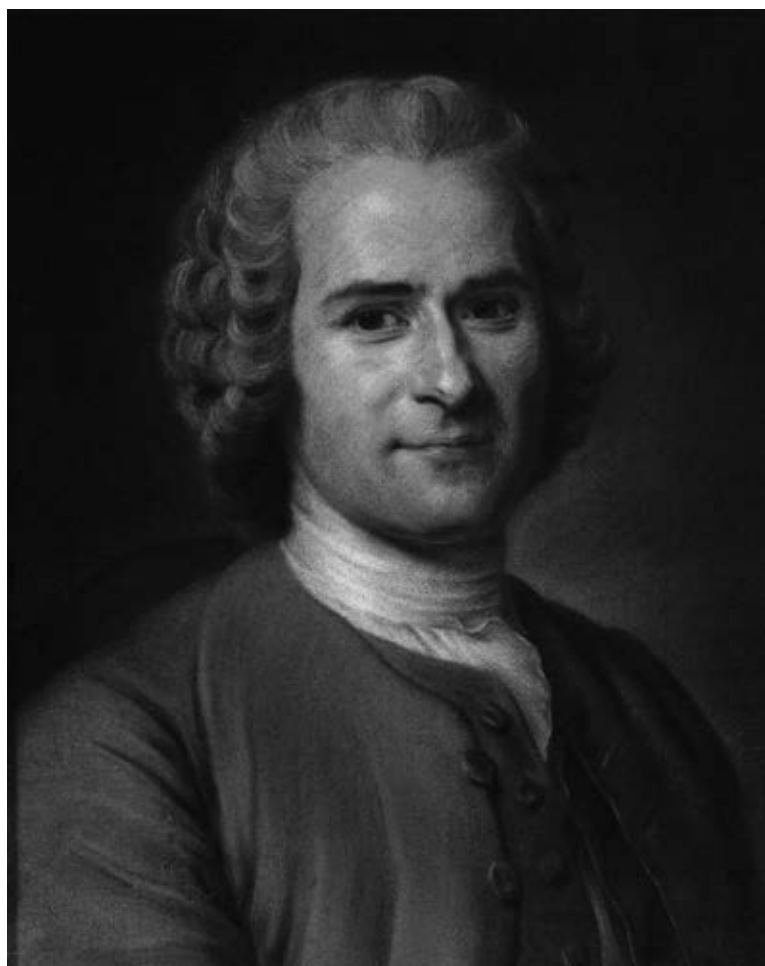
Por su parte, los estados acudieron a la pedagogía como medio de amaestramiento o de domesticación en esa forma política de los subordinados “ciudadanos”, al fin y al cabo no más que súbditos por lo general. Y a los imperios y el biopoder les interesa más que se responda y no que se pregunte, como se ensaya con las pruebas masivas de evaluación, pese a toda la retórica de nuevos paradigmas enfocados en el “aprender a aprender”. Y esto por una sencilla razón: si la creatividad, que

debería ser y por supuesto no es todavía, el ideal de una excelente educación, es un oxímoron que alía el pensamiento convergente, aquel que respeta y reconoce la tradición, con el convergente, aquel que la interroga y la transforma, conservando empero de la tradición lo que merece conservarse, subordinándola, en función de ese precioso verbo hegeliano, *aufheben*, superar conservando; si la creatividad reposa pues no sólo en la respuesta a la tradición, sino más aún en la pregunta a la misma, entonces, ¿por qué se privilegia en rituales masivos la capacidad de responder y no la de preguntar?

Los conceptos de psicagogía y de parrhesía, un enorme paso delante de la pedagogía, pero momificados como piezas de museo en Foucault. *Arqueo-ilogía del gran pensador galo*

Como Heidegger (Heidegger, 1993), aunque sin citarlo y sin plantearlo de este modo, Foucault encuentra que durante más de 2.300 años el pensamiento filosófico, y añadido, el pedagógico, olvidó la psicagogía, así como se olvidó el ser, y se podría añadir con Badieu (Badieu, 2010), como se olvidó nada menos que ¡el amor! Empero, como demostraré, el gran Foucault aunque fue un adelantado en recuperar un paradigma crucial, lo dejó en el estado de museo, pues él mismo no se atrevió nunca a hablar verdad como parrhesía, sino a enunciarla como un concepto histórico y por tanto la dejó en estado de museo de las ideas (Foucault, 1994; 2009, a, b).

Cuando leí por primera vez el tema de la psicagogía y el concepto asociado a él de la parrhesía en la edición de La Piqueta, que cito, y por tanto hacia 1995 (Foucault, 1994), quedé casi hechizado por estos dos conceptos, pese a que siempre soy cauto en mis recibos de los pensadores del hemisferio norte y me cuido de adhesiones o de adoraciones.



Juan Jacobo Rousseau

Había distintos motivos confluentes. El primero, el llevar un diario desde hace medio siglo exacto y valorar por tanto el querer hablar desde la experiencia vivida y sufrida. El segundo, la orientación que desde al menos un lustro antes me llevaba a privilegiar los mundos de la vida en relación al mundo del sistema social globalizado, según el cuadro conceptual adjunto de la teoría dramática de la sociedad. El tercero, había renunciado hacia un lustro hacia lo que denominaba “dictadura de clases” y “lucha de clases”, tal como resumía la práctica “pedagógica” de más de dos décadas, para dedicarme a “las clases populares”, como en broma me refería al estudio y práctica del carnaval en tanto epicentro de la clase de sociología de la cultura a mi cargo, porque quería un saber más nutrido de los mundos de la vida, incluida la experiencia propia. El cuarto: la lectura de



Goethe

Las Confesiones, de Jean Jacques Rousseau, me acompañó en dos décadas, años setenta y ochenta y fue decisiva para mi reorientación del interés por el estado, al interés por la nación en la época de la Constitución de 1991. Y dicho libro es una suerte de albor en el retorno de la psicagogía olvidada.

En efecto, el concepto nuevo pero a la vez viejo de psicagogía aparecía como una alternativa más profunda a una “pedagogía” de la que estaba saturado por toda la hipocresía latente y patente de su discurso. Psicagogía quiere decir *psique agein*, guiar a través de la psique, en el sentido del concepto socrático que empero podía ser rejuvenecido y depurado de la metafísica si se concibe “el alma” como el palimpsesto de los semas o significaciones de un sujeto inscrito a la vez en el palimpsesto del cuerpo.

Ya muy pronto pensé que la psicagogía como

guiar a través de la psique en el sentido clásico no se puede reducir al psicoanálisis, puesto que al cabo de tres experiencias y de no poco estudio decanté las limitaciones del saber instaurado por Freud e instituido por él y por sus diferentes y opuestos sucesores o sucesoras, pese a haber comprendido su importancia y sus aciertos. En el fondo, el psicoanálisis no se ha liberado del todo del Amo que finge ser y del Amo que fundó dicho saber.

Más bien, el concepto de psicagogía me ha parecido más afín al arte mayéutica y por tanto al fundamento de la filosofía si se enfoca como amor al saber mediante el saber del amor, tal como surge del diálogo entre Diotima y Sócrates, pero situado en el trasfondo de la herencia de los padres del maestro de Platón, esto es: si se admite que como el padre, escultor, y por tanto *per via de levare*, por arte de quitar, el oficio de esculpir como arquetipo de ese *pathos* llamado dolor, es el maestro más constante, puntual y veraz de cualquier sujeto y, de otra parte, por el oficio de la madre, en tanto comadrona o partera, el arte mayéutica, o una auténtica psicagogía, consiste, por el contrario, *per via de porre*, por vía de añadir, y mediante la maestranza del otro rostro del *pathos*, el del amor, en nacer o renacer en espíritu.

¿Qué significa todo lo anterior? Para aprender a aprender, como he indicado, es indispensable aprender a desaprender y, más aún, a desaprehenderse de pasiones tristes o violentas. Y es ahí donde el dolor oficia como maestro escultor: golpea, resta, talla, monda, cincela, toca, disminuye lo innecesario. Y al vaciar, el maestro escultor, el padre que figura el *pathos* en tanto dolor, prepara esa nada indispensable para que la consorte del dolor, la maestra llamada amor, llene e inunde en la nada o en el vaciado hasta el colmo con una nueva vida al ser humillado por la resta. No hay otros maestros mejores que los accesibles a cada cual en su ser íntimo y ambos proceden del *pathos*: como dolor o como amor. Es más,

incluso pudieran acaso figurarse como un solo maestro íntimo con el rostro de Jano, en una figura críptica y enigmática que fuera la enunciada por el gran Goethe y que yo he examinado como las dos fuerzas mensajeras que cada ser posee en lo íntimo, el *daimon*, como proveniente de “abajo”, de la infancia, y el *angeloi*, como el que adviene desde el futuro de sí mismo:

Fausto: Nun Gut, ¿wer bist du denn? *Mefistófeles:* Ein Teil von jener Kraft, die stets das Böse will und stets das Gute schafft...Ich bin der Geits, der stets verneint!

Fausto: Ahora bien, ¿quién eres? *Mefistófeles:* Una parte de aquella fuerza que siempre quiere lo malo y siempre engendra lo bueno... ¿Soy el espíritu que siempre niega!

(Goethe, 1966: 60, también citado por Brion: 344 en el contexto pertinente de *La Flauta Mágica*).

Y aunque ello me llevaría muy lejos, esta doble maestranza íntima, ontológica, universal sería la piedra angular de una (vieja) nueva ética no maniquea, más comprensiva, más humilde, más homeopática (en el sentido antiguo, no en el médico contemporáneo), más poética tal como desde otro flanco la comprendió el poeta Rilke cuando en cartas a su amiga, la también amiga de Freud y de Nietzsche, Lou Andrea Salomé, le indicaba:

Tú comprendes que la idea de someterme a un análisis me ronde de vez en cuando; sin duda lo que conozco de los escritos de Freud me resulta antipático y, a veces, horripilante (...) ya te he escrito que temo más bien ese lavado (...) que produce algo así como un alma desinfectada, una aberración viviente, corregida con tinta roja como una página de cuaderno escolar.

Y en otra carta:

Entonces se estaba autorizado para dejar expul-

sar los demonios. Pero de hecho como sólo en su manifestación burguesa resultan molestos y desagradables, y como posiblemente los ángeles salen con ellos...

Pero con todo lo anterior he ido mucho más allá de Foucault, a quien regreso de modo breve para indicar su progreso, pero también sus enormes límites. El progreso: mostrar de qué modo el concepto de psicagogía existió en Grecia al lado y con una naturaleza diferente de la pedagogía. Entre otras razones, porque como Foucault lo demuestra, el guiar a través de la psique, que a diferencia de la pedagogía donde los sujetos se obturan, los abre y revela en toda su dimensión vital, se acompaña por la parrhesía como un “decir verdad”. Pero no una Verdad con Mayúsculas, metafísica, sino las verdades del sujeto que enseña o muestra su relación de vida o muerte en la adquisición del saber. Por tanto, las mayores verdades son aquí las del fracaso y el error, aquellas que, para enlazar con lo que enuncié hace poco, destila ese gran maestro del dolor, el escultor insigne de cada cual, el negador. Y esas verdades como fracaso y errores no aparecen, como el sujeto borrado, en el discurso “exitoso” y exterior de la pomposa pedagogía.

Pero sigo metiendo baza propia. Por lo cual ahora me limito a enunciar algunos de los límites de Foucault. El lucido autor no advirtió que al usar el ejemplo de la tragedia de Eurípides *Ion* para ilustrar el concepto de parrhesía, incurría en una paradoja (Foucault, 2009, b: 91-160, clases del 19 y del 26 de enero): mostrar cómo nace el decir verdad (parrhesía) mediante no solo una ficción (el teatro), sino de una mentira (teatro dentro del teatro). Porque en efecto, *Ion* afecta parrhesía en la trama de Eurípides, para que se crea que es oriundo de Atenas, cuando no lo es, y el teatro fabrica esta ilusión.

No argumento con este ejemplo que el concepto de parrhesía sea equivocado, sino que en cierto modo sitúa el problema de Foucault

en el mismo plano del simulacro del teatro. El intelectual galo introduce los conceptos de psicagogía y de parrhesía, pero en el más puro teatro o mascarada de los mandarines franceses que nunca disputaron el tontísimo imperativo burgués de separar de modo cartesiano la vida secreta o íntima de la vida privada o familiar y de la vida pública, dichos conceptos viejos y nuevos quedaron relegados a la condición exterior de “archivos” o “mormias” en una por cierto muy bella historia o *arqueología* del *logos*, para redundar. Allí, yerros, externos, bonitos, útiles, como *res extensa* que no afecta para nada ni es afectada por *la res cogitans* de un pensamiento impoluto del pensador inmaculado que obra como *Deus ex machina*, pensador y narrador extra-diegético, sin deícticos, o sea sin tiempo y sin espacio, hablante al modo pontifical desde el Colegio de Francia como si fuera el balcón donde se enuncia una Verdad Urbi et Orbi, para la ciudad y para el mundo.

Pero es muy fácil develar la *arqueología* de esta mascarada: porque si Michel Foucault hubiera él mismo hablado en clave de psicagogía y su discurso dejara por algún momento de ser “objetivo”, esto es, “pedagógico”, “didáctico”, incluso, si se hubiera atrevido a enunciar su saber valioso en términos de parrhesía, un decir verdad, hubiéramos sabido con mayor anticipación lo que hoy de todos modos sabemos, pero que sigue muy velado y por tanto poco aceptado: que su descubrimiento de los mecanismos del macro-poder y del micro-poder, esto es, en particular: la revelación monumental que el gran pensador realizó de la continuidad de las formas de dominación esclava o servil, explotación capitalista y sujetamiento biopsíquico contemporáneo en lo que se pudiera denominar la mascarada o las permutaciones del Gran Amo(a) a lo largo de 6.500 años fue derivada del laboratorio de las pasiones sexuales de Foucault: su gusto por el sadomasoquismo, por los azotes y las ligaduras, por los tormentos y en particular por la práctica del *fisting*.

Ahora bien, lejos de ser enemigas de la verdad estas “desviaciones” de Foucault, así puedan repeler a muchos o a muchas, obraron para él o mejor para su pensamiento como su gran escultor, el dolor, para que por el dolor/goce del gran pensador, el gran Otro, el Otro como el anverso del Amo/a, es decir: Aquel que Esculpe el Tiempo y los Destinos enunciara unas verdades que lejos de ser revulsivas como el motivo que las provoca son iluminantes para que la especie pueda, mediante la obra del amor al saber por el saber del amor, pensar en las condiciones para superar el interregno en el cual transita.

Y si una lección es válida de este recorrido es la siguiente: sólo desde una periferia como ha sido América Ladina, como yo la llamo, y quizás sólo desde una periferia de la periferia, como es Colombia, y aún más: desde una periferia de la periferia de la periferia, este Y/O que vive en ningún lugar, puede recabarse el valor para iniciar al menos en tanteos un paradigma nuevo que reconociendo la parte de valor de la triste pedagogía (al fin y al cabo todos hemos sido medio domados por ella y también domamos de modo negativo a los otros en este imperio del narcisismo que reduce a los otros u otras a objeto) la supere mediante la psicagogía y la parrhesía y lo que he denominado mistagogía: *mistis agein*, guiar a través de lo secreto, pero comprendido a la manera de la *Carta Escamoteada* de Edgar Allan Poe: lo secreto se oculta en lo evidente, lo cual lleva a tomar el contexto como texto de aprendizaje a través de miradas etno-poéticas y que surjan de la maravilla de la paradoja y de la visión cómica del mundo como el carnaval que suele ser.

Referencias

- Badiou, Alain. 2010. *Elogio del amor*. Paris: Flammarion. Disponible en PDF en español en: <http://crucecontemporaneo.files.wordpress.com/2012/05/badiou-elogio-del-amor.pdf> (Consultado: 20130615).
- Barajas Niño, Enrique. 1984. *Curso de Etimologías*

- griegas*. Bogotá: Biblioteca de la Presidencia de la República.
- Blanchot, Maurice. 1991. *El Libro que vendrá*. Caracas: Monte Ávila.
- Brion, Marcel. *Mozart*. Barcelona: Vergara.
- Canetti, Elías. 1987. *Masa y Poder*. Madrid: Alianza.
- Corripio, Fernando. 1984. *Diccionario Etimológico General de la Lengua Castellana*. Barcelona: Bruguera.
- Foucault, Michel. 1994. *Hermenéutica del sujeto*. Madrid: Piqueta.
- , 2009, a. *El coraje de la verdad*. México: Fondo de Cultura Económica.
- , 2009, b. *El gobierno de sí y de los otros*. México: Fondo de Cultura Económica.,
- Goethe, Wolfgang. 1966. *Faust*. Berlin: Neues Leben
- Heidegger, Martín, 1993. *El Ser y el Tiempo*. Bogotá: FCE.
- Horacio. 1963. *Odas y Sátiras Completas*. Barcelona: Iberia.
- Restrepo, Gabriel. 2012, Mayo 23 a Junio 14. *Palimpsestus y palim-gestus*. Manuscrito preparado para la maestría de Teatro y Artes Vivas, Universidad Nacional de Colombia.





Hendrick Goltzius. *Tantalo*. Serie de las cuatro desgracias

Guillermo Hoyos: la pasión de enseñar*

Carlos Augusto Hernández*



Agradezco a quienes tuvieron la idea de rendir tributo póstumo al profesor Guillermo Hoyos y me han dado la oportunidad de expresar públicamente mi agradecimiento a mi querido y admirado maestro.

Quienes tuvimos la enorme fortuna de acercarnos al profesor Guillermo Hoyos, y aprender de él, constatamos que la fuerza y vitalidad extraordinaria que tenía su discurso

era precisamente expresión de su forma de asumir la vida. Hoyos pensaba apasionadamente y enseñaba apasionadamente, sin que esa pasión limitara en forma alguna su decisión de comprender racionalmente el mundo que compartimos. Las ideas de Guillermo Hoyos se expresaban con la fuerza de una convicción que era resultado de un proceso largo e intenso de reflexión filosófica y de análisis de las complejidades de la educación y de la política. Su apasionamiento estaba en las

* Conferencia 12 de julio de 2013. Auditorio Facultad de Derecho Universidad de Ibagué, en el marco del Seminario en homenaje a Guillermo Hoyos Vásquez.

** Profesor Universidad Nacional de Colombia

antípodas del que se soporta en el inmediatismo y la ignorancia. Era, en cambio, resultado de su respeto por las razones y de su rechazo de los dogmatismos, los oportunismos, los engaños y los abusos de autoridad que niegan la multiplicidad de perspectivas.

Hoyos enseñaba y practicaba la honestidad, la rectitud y la generosidad intelectual. Su honestidad y su compromiso con la humanidad explicaban su simpatía por los movimientos en defensa de los derechos humanos políticos, económicos, sociales y culturales y su entusiasmo por una nueva sensibilidad social expresada en las manifestaciones contra el abuso de poder, contra patologías como el sexismo y el racismo, contra el servilismo ante el tirano y contra el desprecio o el rechazo de minorías, culturas o colectivos sociales. Esa honestidad sin condiciones se expresó claramente en sus valerosas denuncias de la inmoralidad, de la venalidad y el cinismo de un régimen basado en la parapolítica, en el miedo, en la violación de la intimidad, en el sacrificio de la libertad por la seguridad, en la demonización de los opositores como terroristas y en crímenes tan absurdos y terribles como los “falsos positivos”.

Pero Guillermo Hoyos, más que un político, era un maestro. La pasión que Hoyos ponía en la enseñanza lo convertía en un maestro incomparable. Hoyos sabía que entregaba a sus alumnos la más valiosa herencia de occidente¹: el respeto a la palabra de la filosofía del Renacimiento, la conquista de la autonomía que se propuso la Ilustración, la exploración de los fundamentos, los principios, los límites y las posibilidades del conocer y del obrar que había dilucidado Kant, la exigencia de ir a las cosas mismas y al mundo de la vida que enseñaba de Husserl, el rescate de la sensibilidad y del proyecto de la liberación que pretendía Marcuse, la preocupación por la comunica-

ción, sus problemas y sus potencialidades, que servían de motivo a la reflexión de Habermas y la defensa de un humanismo cosmopolita contemporáneo y de una democracia radical cuyos elementos podían encontrarse en pensadores como Nussbaum y Rorty.

Sus enseñanzas se soportaban en una prolongada y lúcida apropiación de la filosofía occidental, en una reflexión muy rigurosa e informada sobre Colombia y sobre la educación superior y en una larga dedicación a los problemas de la ética, de la política y de la educación, tanto en la teoría como en la práctica. Hoyos hablaba de la paz con conocimiento de causa porque trabajó siempre por hacerla realidad; hablaba de la universidad con conocimiento de causa, porque vivió su vida en ella y participó en distintas formas en la lucha por la calidad y por la democracia en la educación superior; hablaba de la ética con conocimiento de causa, porque lideró la reflexión académica y política alrededor de los principios, de las posturas y de los dilemas éticos contemporáneos.

Su estilo de enseñanza provenía del seminario alemán, pero se inspiraba además en la idea de que ser maestro implica el compromiso con la búsqueda compartida de la verdad y exige, por ello mismo, el respeto del estudiante como interlocutor. Quienes conocieron a Guillermo Hoyos siendo aún un joven estudioso de la filosofía recuerdan su liderazgo intelectual, porque Hoyos se hizo sabio muy temprano. Pero el respeto que Guillermo Hoyos inspiraba a sus alumnos no se soportaba sólo en la conciencia de la sabiduría del maestro; respondía también al respeto que el maestro demostraba por sus alumnos. Guillermo Hoyos entendía que educar es establecer un diálogo a través del cual el estudiante avanza en la construcción de su propia imagen del mundo y amplía el universo de su libertad. Quería contribuir a la construcción de la autonomía intelectual de sus alumnos y sabía que ellos debían

¹ Menciono sólo los temas y autores que conocí mejor a través de él.



pensar por sí mismos porque la autonomía se aprende ejerciéndola.

La clase de Guillermo Hoyos fue siempre una provocación a la inteligencia, un espacio de debate y de emergencia y satisfacción del deseo de saber, un lugar de culto a la palabra como soporte de la comprensión y del encuentro con el otro, un foro en donde las ideas aparecían como una construcción colectiva realizada con la guía del maestro.

Guillermo Hoyos no era sólo un filósofo de la comunicación; la practicaba con un enorme talento. Realizaba, aparentemente sin esfuerzo, el milagro de hacer accesible lo difícil, lo abstracto y lo complejo, sin sacrificar ni el rigor, ni la profundidad; era un maestro capaz de hablar muy claramente y de escuchar atentamente y conocía el secreto de hacer hablar a quienes habían adquirido la costumbre de escuchar y guardar silencio; era flexible respecto de las limitaciones del conocimiento y de la edad, pero sabía defender y mantener la exigencia de coherencia y fundamentación que requiere el diálogo filosófico. En sus clases se vivía la experiencia exquisita del salto en la comprensión que significa traducir los pensamientos en palabras, la experiencia del comprender más acabado que resulta de llevar a la palabra lo que antes no podía ser dicho.

Sus lecciones eran el mejor ejemplo de su idea de que en filosofía es necesario argumentar y construir en el diálogo. En las clases del profesor Hoyos el diálogo era efectivamente el camino a la fusión de horizontes de la que hablaba Gadamer.

Guillermo Hoyos era consciente de que en la relación pedagógica hay diferencias de conocimientos y de competencias comunicativas pero sabía que es posible establecer un diálogo significativo cuando se entiende que tanto el maestro como el estudiante necesitan hacerse oír, necesitan ser reconocidos y comprendidos y tienen cosas valiosas que decirse.

El maestro Hoyos tenía muy claros sus propósitos de formación y ponía el énfasis en aquello que debía ser atendido prioritariamente, en lo que no podía ser ignorado. Volvía una y otra vez a los conceptos nucleares, a las claves de la lectura filosófica, a los principios. Insistía una y otra vez en lo fundamental para la filosofía y para la vida. Las enseñanzas de Hoyos llegaban así al núcleo de las teorías filosóficas y al corazón de la formación de los ciudadanos.

Los alumnos de Guillermo Hoyos conocíamos su voluntad de enseñar. Sentíamos su emoción cuando comprendíamos un con-

cepto y no podíamos evitar compartir esa emoción. Aprendíamos de paso que razón y emoción no son opuestas. Guillermo exigía siempre razones pero era fiel a su convicción de que la educación es comunicación y de que la comunicación no es sólo lógica, sino también disposición al encuentro. Sabía que en la comunicación se juegan tanto la razón como la sensibilidad y había optado por una razón comunicativa que, sin caer en la tentación del irracionalismo, reconocía la validez de lenguajes y formas de expresión que están más allá de los límites de la racionalidad científica.

Guillermo Hoyos había sido mi profesor en cursos del pregrado y de la maestría en filosofía y más tarde, como mi tutor en el doctorado, seguía practicando una pedagogía coherente con su convicción filosófica de que la educación es comunicación, coherente con su convicción de que la objetividad es resultado de la comprensión compartida que el diálogo hace posible. Guillermo hablaba conmigo como quien discute con un par, siempre respetando y acompañando las ideas;

pero ello nunca significó ausencia de crítica, o silencio en relación con las elecciones teóricas. El profesor Hoyos siempre supo reconocer los caminos inadecuados; siempre supo recomendar la lectura que resolvía el nudo, que reorientaba las preguntas, que ofrecía una luz nueva y superaba el estancamiento.

Esa actitud era, en el trabajo docente, la misma que tuvo como intelectual en la esfera de lo público: la disposición a la comprensión y a la crítica que, en la vida social y en la política, hace posible el respeto mutuo sin sacrificar el derecho a disentir. Hoyos creía que todos los seres humanos merecen cuidado, respeto y atención y que, precisamente por ello, es necesario defender los principios, denunciar los atropellos a la dignidad humana y trabajar por una sociedad más justa. Esa actitud es la que ahora, cuando la educación superior corre el riesgo de diluirse en la preocupación por el lucro, mantiene vivo el ideal de la crítica y el compromiso con la transformación social que corresponden a una verdadera universidad.



Guillermo Hoyos Vázquez y Fernando Savater

Contra Oppenheimer

Carlos Arturo Gamboa B.*

Debo confesar que me costó mucho trabajo terminar de leer el libro *¡Basta de historias!* De Andrés Oppenheimer, pero realicé el esfuerzo, aun sabiendo que en mi mesa de noche tengo pendiente por terminar de leer libros como *En defensa de causas perdidas* de Slavoj Žižek o la novela de Simonetta Agnello *La tía marquesa*. Y realice el esfuerzo porque considero que de esa manera ayudamos a desenmascarar estos discursos *light* que se presentan como las grandes soluciones para los entramados educativos.



Como esperaba, de entrada Oppenheimer (2012) elabora su pobre argumentación cabalgando sobre viejos postulados inoculados en las escuelas de administración, como el siguiente: “Las grandes universidades latinoamericanas están repletas de estudiantes que cursan carreras humanísticas u otras que ofrecen pocas salidas laborales o están totalmente divorciadas de la economía del conocimiento del siglo xxi” (p. 17). Aquí queda clara su intención, hacer una defensa de la tesis de la sociedad del conocimiento, ese invento del capitalismo de los servicios que encontró en la escuela, la universidad y el sistema educativo global, una oportunidad de negocio. Desde ahí se instala y mediante un discurso plagado de contradicciones, de alusiones llanas y de propuestas propias de un mercantilista de pueblo, nos intenta convencer de que él tiene la solución, la cual

adquirió viajando por el mundo, conociendo otras culturas educativas, valorando los pro y contras de otros modelos, que a la larga es uno solo, el del capitalismo global.

Por eso, nos lanza disertaciones de este tipo, refiriéndose a Latinoamérica pregunta y responde: “¿Por qué tan pocos llegan a la universidad? La respuesta es relativamente simple: por la mala educación primaria y secundaria” (p. 27). Nada más baladí que esta conclusión, porque olvida el autor de estas interminables 423 páginas, las miles de respuestas que tendría esa pregunta, y que debería ser objeto de una investigación académica seria para ser resuelta, no quedarse en esa simple intuición propia de la charlatanería. Olvida aspectos como la exclusión social de un continente depredado durante décadas por los países desarrollados que tanto él ido-

* Catedrático Universidad del Tolima

latra, la falta de un sistema educativo propio, no condicionado a las políticas globales del mercado, la ausencia de inversión, la falta de apoyo a las universidades públicas, la carencia de políticas de Estado en congruencia con un verdadero proyecto de continente, entre otros. El problema de Oppenheimer no es que quizás desconozca estos aspectos, es que como sujeto formado en los paradigmas de la obnubilación del pensamiento, los hace a un lado, los desecha, los olvida conscientemente, porque si los enuncia quizás termine por parecerse a esos humanistas que constantemente critica en su libro; además ese conocimiento no le es “útil”, con él no podrá inscribir una nueva patente, no le permitirán subir indicadores. Es mejor entonces desconocer el rigor de la investigación que tanto reclama y atagarnos con brillanteces como la siguiente: “(...) uno de los principales motivos por el que los niños latinoamericanos sacan puntajes tan bajos en los exámenes internacionales es porque tienen poquísimos días de clases” (p. 37); con lo cual nos pide imitar a la potencia China en donde los niños estudian 12 horas por día. Como si fuera poco torturar un niño obligándolo a asistir a esas escuelas derruidas durante 6 horas diarias, sometidos a planes de estudio basados en la disciplina medieval, convirtiéndolos en sujetos pasivos, bien sentados y bien peinados, sin importar si están bien alimentados, bien queridos por sus padres, bien protegidos por la sociedad. Pero todo esto se debe a algo más contundente, el hallazgo del siglo XXI que Oppenheimer hace para nuestros pueblos: “Al regreso de estos viajes no pude dejar de concluir: mientras los asiáticos están guiados por el pragmatismo y obsesionados con el futuro, los latinoamericanos estamos guiados por la ideología y obsesionados con el pasado” (p. 32). Solución del autor: seamos pragmáticos, olvidemos la ideología y el pasado. Pragmático debí ser yo y cerrar su libro.

Pero sigamos. Las comparaciones con las que nos atormenta Oppenheimer en su libro se

parecen a las metáforas dislocadas con las que nos intenta convencer Ricardo Arjona en sus canciones. Veamos esta: “Una empresa como Google, que no nació vendiendo ningún producto que pudiera ser tocado con las manos, vale cuatro veces más que el producto interno bruto de Bolivia, con todos sus recursos naturales” (p. 50). El mundo queda reducido a signos pesos, lo demás sobra. En el mundo del argentino el agua, el aire y la tierra no son competitivos, no sirven, quizás mientras vuela en primera clase y le sirven un té no recuerda de dónde proviene. ¿O será que lo descargó por Google? Lo que si queda claro es que Oppenheimer posee el mayor producto interno, bruto.

De la misma manera, como si fuese un explorador del siglo XXI, Oppenheimer nos cuenta su periplo por 13 países, entre anécdotas de viaje (a las cuales se debería dedicar en vez de estar intentando pontificar sobre educación), y entrevistas a personajes debidamente seleccionados para que sus hipótesis no se desboronen, y cuando las respuestas lo ponen en aprietos, entonces evade el trasfondo de los asuntos para quedarse nadando en la superficie de los hechos. Arranca por Finlandia, un país sobre el cual las miradas del orbe están latentes porque algo sucede allí. La intención que parece tener el autor es descubrir el secreto del “éxito educativo”, pero igual inicia con la pseudo-argumentación: “Antes de llegar a Helsinki, imaginé que el éxito de Finlandia en todos estos frentes quizás tendría algo que ver con el frío, que podrías ser un factor que llevara a los finlandeses a incentivar el trabajo en equipo y la civilidad...” (p. 63), lo cual equivaldría a pensar que el escaso rigor del autor para el análisis se debe a su apellido. Son muchos los aspectos que logra dilucidar en sus entrevistas, aspectos que soportan un sistema educativo que según todos, incluidos el autor, ha logrado potenciar el país: Finlandia es el país con menos índices de corrupción, la educación es gratuita desde el jardín infantil hasta la formación universitaria, los maestros reci-



Andrés Oppenheimer

ben una buena remuneración, los docentes estudian en un sistema que elige los mejores para esta profesión, los niños van a la escuela en un promedio de 12 a 15 estudiantes por docente, las clases son en promedio de 5 horas diarias, existen docentes que guían a los niños que se atrasan, el nivel del deserción escolar no alcanza el 3%, entre otros. Pero todos estos aspectos no le dicen mucho, más bien se detiene en detalles superfluos como el siguiente:

Durante mi visita no vi un solo *graffitti* ni póster político en las paredes. Y cuando pregunté si, al ser una universidad gratuita y masiva, no había una excesiva politización de los estudiantes, como en tantas universidades latinoamericanas, me miraron intrigados y dijeron que no recordaban la última vez que había habido una manifestación (p. 75).

¿No se le podrá ocurrir a esta brillante mente del periodismo que no hay *graffittis* pidiendo educación gratuita porque ya la tienen? ¿Qué los profesores están más preocupados por enseñar que por sobrevivir porque son bien pagos, tienen estabilidad, reconocimiento y garantías? ¿Será que los bajos índices de corrupción le permiten al Estado invertir con mayor ahínco en el sector educativo y garantizar que los recursos sean bien invertidos? Oppenheimer, como buen ventrílocuo del sistema se queda alabando los progresos

económicos, pero no observa (o no reconoce) que está de frente a otra cultura que ha priorizado la inversión social por encima de la usura de la banca, de las políticas globales y de los imperativos del Banco Mundial, para apostarle a un proyecto de nación con base en la educación; por eso finiquita amañadamente: “Al concluir mi visita a Finlandia, llegué a la conclusión de que le será difícil a este país mantener su universidad gratuita, vacaciones de siete semanas y varios otros aspectos de su sistema de bienestar social, sobre todo a partir de la crisis mundial de 2008” (p. 90). Quizás este es el deseo de alguien que considera que la única forma de organizar un sistema educativo es cumpliendo a cabalidad las disposiciones globales de la relación educación-empresa, o simplemente de alguien que quiere mostrarnos varios escenarios para luego vendernos sus chucherías. Aquí de nuevo debí abandonar el libro.

Pero no lo hice y seguí su recorrido por Singapur en donde encontró que los profesores: “Además de tener salarios decentes, reciben subsidios estatales para hacer maestrías en la universidad, y gozan de mayor flexibilidad en sus horarios que otros muchos profesionales” (p. 104); por la India en donde “(...) se pueden ver multitudes de indigentes recostados contra la muralla, y una ciudad de chozas improvisadas a un costado de la ruta” (p. 138), pero sin embargo aplaude que es “La

democracia de libre mercado que crece más rápido en todo el mundo” (p. 131); por China en donde comparte el remedio:

El secreto había sido permitir que el Ministerio de Economía se impusiera sobre el Ministerio de Educación, respondió el rector. El gobierno chino entendía [cómo lo entiende Oppenheimer] que la formación de gerentes era una prioridad fundamental para lograr su meta de convertir el país en potencia mundial, y si a los burócratas del Ministerio de Educación no les gustaba, mala suerte para ellos (p. 163).

También lo seguí en este derroche de páginas hasta Israel, país ejemplar para el autor porque: “(...) en sus primeras dos décadas había producido entre otras cosas la submetralladora UZI, que luego exportaría a todo el mundo” (p. 191). ¡Qué orgullo! No importa aquí reflexionar si es necesario el desarrollo educativo para fortalecer la tecnología de la muerte. Lo importante es aumentar las divisas.

Capítulo aparte merece los análisis del expedicionario de la charlatanería cuando retorna a Latinoamérica, esa parte del continente que parece odiar y despreciar. Empieza por Chile y como es obvio desconoce la gran crisis del sistema educativo chileno que fue noticia universal y que tiene sus raíces precisamente en las políticas educativas que él resalta en boca del Canciller Foxley: “Necesitamos que toda una generación de estudiantes, o la mayor parte que podamos, se expongan a la economía global” (p. 213), precisamente esa gran parte de jóvenes entre los años 2010 y 2011 se volcaron a las calles reventados por los costos educativos de lo que él denomina uno de los países suramericanos más avanzados en cuanto a educación. Lo que no aclaran, ni Foxley ni Oppenheimer, es ¿por qué si la alternativa, el ideario, el ejemplo a seguir, son las políticas educativas globales, entonces tenemos un mundo en crisis, saturado de violencia, repleto de exclusión, a punto de

colapsar, contaminado y muriendo lento? Olvidaba que ellos sólo están guiados por los índices económicos, los cuales deben ir en aumento aún a costa de la misma vida.

En Brasil se detiene a ver las políticas de inclusión social, de subsidios educativos pero no les augura mucho futuro, le da poca trascendencia a aspectos como: “(...) un subsidio de un promedio de 50 dólares por mes a las familias más pobres del país, con un auxilio adicional llamado Bolsa de Escuela” (p. 267). Luego vuelve a su país, Argentina, para asumir su tesis central, debemos formar más ingenieros y menos filósofos, como es el caso de particular su país en donde la universidad es, según él, una fábrica de psicólogos. Pero el problema no es el campo de la psicología, es que los psicólogos producen pocos ingresos, caso contrario defendería a muerte este campo de formación. Cuando pasa por el Uruguay resalta una política de Estado que busca regalarle a cada niño un computador, y nadie se opone a que esto suceda, pero no creo que con eso se solucionen los problemas de aprendizaje. En México descubre la panacea de su teoría: “México está fregado. En México el magisterio está controlado por un sindicato todopoderoso con 1.7 millones de afiliados” (p. 321), no tiene otro problema educativo este enorme país azotado por el flagelo del narcotráfico, por la corrupción y la imposición de EEUU en la frontera, es el sindicato de profesores (SNTE) el culpable.

Paseándose por Venezuela y Colombia descubre que son antagonicos. ¡Vaya descubrimiento! Sólo se detiene a satanizar la Revolución Bolivariana, su sistema de subsidios educativos y la falta de registro de patentes, como si con registros de patentes un pueblo pudiera apocar su hambre. Su máximo argumento: “La hija de Chávez va a la escuela privada” (p. 370), lo cual le parece un exabrupto a un egresado de Macalseter College, de St. Paul, Minnesota. De la Colombia que habla debe ser otra, porque la que habito no es ejemplo

de equidad, justicia, desarrollo y potencia educativa; solo se atreve a afirmar que: “Además de darle a Colciencias un nivel casi ministerial, el gobierno del ex presidente Álvaro Uribe aumentó enormemente los grupos de investigación en las universidades” (p. 374). ¿Enormemente? Lo único que vimos crecer los colombianos durante el gobierno de Uribe fueron las investigaciones extrajudiciales, los falsos positivos, la corrupción, la impunidad, la desigualdad y la miseria. Estos flagelos sí que crecieron enormemente.

Entonces, ¿por qué soporté tantas páginas de seudo-discurso educativo? Se preguntará el lector. Será que como dijo Erasmo de Rotterdam: “El colmo de la estupidez es aprender lo que luego hay que olvidar”. Quizás. Pero también me motivó poder evidenciar cómo los discursos mediáticos construyen el discurso escolar, cómo el gran capital, reflejado en este tipo de textos, termina modelando las políticas educativas, porque todos están esperando remedios para curar la fatalidad que nos acongoja. Gurús de todo el mundo asoman sus narices en donde huele a dinero, inventan fórmulas para la felicidad, para el progreso, para el dolor de existencia. Nos

venden menjurjes para la soledad, para la agonía de existencia, para el dolor en el costado izquierdo, pero pocos reflexionan en tiempos aciagos, precisamente porque el sistema educativo se ha convertido en espacio para mercachifles, muchos de ellos con diplomas en los grandes *ecoles*, en las universidades top del *ranking* del mercado. Nuestro sistema educativo mundial sigue su camino acelerado hacia el abismo, mientras los profetas nos venden fórmulas mágicas para salvarnos, por eso Andrés Oppenheimer termina su libro *betseller* como uno imagina, enunciado las 12 claves del progreso. Quizás escribió 12 para superar los 10 mandamientos religiosos, con eso podrá pretender que habrá corrido las barreras del conocimiento, pero lo que uno descubre tras bambalinas es que el autor es otro títere más de un tiempo vacío, sin profundidad de pensamiento pero con altos índices de rentabilidad que debió obtener con este atropello a la disertación rigurosa, que ya va en la undécima reimpresión. ¿Cuántos niños podrían haber terminado la escuela con el dinero invertido en este libro? Ojalá Oppenheimer esté muy ocupado haciéndoles mandados a los de CNN y no vea la pregunta, o nos escribirá otro libro.





Rubens. *Saturno*

La formación integral: una apuesta por la acción

Beatriz Jaime Pérez *

Entre los propósitos que rigen los proyectos educativos institucionales de las universidades colombianas aparece la idea de la formación integral como un imperativo. De hecho, sería casi una herejía no dejar expresada esa intención en los objetivos o en los principios del PEI, o en la misión. Es decir, la idea de la formación integral logró consolidarse en Colombia como una “política nacional”. Más aún: es una exigencia de ley¹. Sin embargo, ¿Qué aspectos debería atender la educación para que sea integral en una sociedad como la nuestra, tan sometida a la pobreza, la desigualdad, la impunidad, la discriminación y la corrupción, entre otras lacras sociales que la azotan?

Cuando se adopta algún tipo de formación es porque antes se ha concebido una idea de lo humano. De igual modo, la formación integral encierra una manera específica de formar. Esta situación conlleva a la necesidad de preguntarse qué es lo humano, qué es la formación y qué es lo integral.

Fernando Savater explora el tema de lo humano, de la humanización y de la deshumanización en el hombre, en el primer capítulo (El aprendizaje humano) de su libro *El valor de educar*. Allí dice, por ejemplo, que es curioso este uso del adjetivo “humano”, pues convierte en adjetivo lo que diríamos que es inevitable punto de partida. Y agrega que

nacemos humanos pero eso no basta: tenemos también que llegar a serlo. Es decir, se da por supuesto que podemos fracasar en el intento o rechazar la ocasión misma de intentarlo. En este mismo capítulo, Savater retoma las palabras del escritor Graham Greene: “ser humano es también un deber”, y añade su interpretación personal, según la cual el mencionado escritor se refería probablemente a esos atributos como la compasión por el prójimo, la solidaridad o la benevolencia hacia los demás, que suelen considerarse rasgos propios de las personas “muy humanas”.

Lo anterior podría querer decir que a cada ser humano que nace en el mundo le corresponde la tarea de hacerse humano. Es decir, partimos de la base de que el ser humano es un proyecto inacabado. Y partimos de la base, también, de que la educación debe ser un proyecto permanente, o sea, un proyecto para toda la vida.

En este sentido se pronunció la UNESCO a través del informe *Aprender a Ser* (1972), más conocido como el *Informe Faure*, en el que trazó unos lineamientos para que la educación le pusiera mayor acento a la idea de aprender, lo cual convertía al estudiante en sujeto activo de su propio desarrollo. El mismo informe incorporó el concepto de Educación Permanente² como un eje de la política educativa que introdujo la idea de

* Comunicadora Social-Periodista de la Universidad Central, Especialista en Gestión Educativa de la Universidad de Pamplona, Magistra en Comunicación de la Pontificia Universidad Javeriana, docente de tiempo completo de la Universidad del Tolima.

que las personas son sujetos que aprenden durante toda la vida y pueden decidir qué, cómo y cuándo aprender.

Pero si el ser humano es un proyecto inacabado y la educación es una tarea para toda la vida, ¿Cómo podemos decir que una institución imparte formación integral? Más aún: ¿Cómo podemos decir que alguien ya fue formado integralmente? ¿Es acaso la formación integral una apuesta improbable?

No se trata de dejar expresada una posición maniquea con estos interrogantes, pues eso sólo serviría para resolver un dilema inmediato. De lo que se trata, más bien, es de lograr un acercamiento crítico a la tendencia de construir currículos que se dicen integrales porque sus planes de estudios contienen componentes humanísticos, como saberes agregados. Un ejemplo de ello es creer que estamos formando profesionales éticos porque dentro de un programa académico existe una asignatura denominada Ética.

Ya nadie duda de que el ser humano esté en permanente construcción; es decir, en permanente *formación*. Pero si formar es dar forma y ésta, a su vez, es lo que define que algo es de una manera y no de otra, ¿Cuál es la forma que deberíamos darle a los futuros profesionales que tenemos bajo nuestra responsabilidad para que al final sean seres integrales?

Para Gadamer, formación es “(...) el proceso por el que se adquiere cultura, como el modo específicamente humano de dar forma a las disposiciones y capacidades naturales del hombre”.³ El resultado de la formación -continúa Gadamer- no se produce al modo de los objetos técnicos sino que surge del proceso interior en constante progresión entre formación, conformación y transformación.

Ahora bien, la idea de formar a los seres humanos como personas íntegras no es reciente; tiene su origen en Grecia, como suele ocurrir

con la mayoría de las ideas relacionadas con la formación humana. Para los griegos, con la educación se buscaba darle sentido a todo esfuerzo humano; con ella se justificaba la existencia de la comunidad y de la individualidad humana. Era la *Paideia* el concepto que englobaba el cultivo tanto del cuerpo como del alma: por la gimnástica, el cuerpo alcanzaba su pleno desarrollo, y por la música, la estética, la moral y la religión se buscaba la formación del espíritu. En suma, la *Paideia* era la cultura, la totalidad de manifestaciones y formas de vida que caracterizaban a un pueblo⁴.

Los griegos concebían al ser humano como una estructura natural, madura, original y orgánica, lo cual los inclinaba hacia la aprehensión de los principios de la naturaleza humana y de las leyes inmanentes que regían sus fuerzas corporales y espirituales. Estos principios estaban en la base de la educación para formar verdaderos hombres⁵.

De lo anterior podríamos colegir que la formación integral es un proceso de búsqueda de identidad personal, que busca allanar el camino hacia el desarrollo equilibrado y armónico de las diversas dimensiones del ser humano: lo intelectual, lo humano, lo social y lo profesional.

Este desarrollo es posible, dice el padre jesuita Gerardo Remolina, si el sujeto en formación potencializa la sensibilidad, que involucra la imaginación, la creatividad y la afectividad; la razón, es decir, la facultad de conocimiento; y la trascendencia, tanto con relación a lo humano como a lo sagrado y religioso⁶.

La cultura occidental -continúa Remolina- ha privilegiado de manera unilateral el cultivo del desarrollo de la *razón teórica*; y últimamente, de manera especial, el conocimiento *técnico-científico e instrumental* en la que se han alcanzado notables triunfos. Pero ha relegado de manera notoria la *razón práctica*



Fernando Savater

en cuanto fundamento de la voluntad o el querer y, por ende, la dimensión ética y moral del ser humano, olvidando el para qué del conocimiento⁷.

Es por ello que encontramos profesionales carentes de facultades como la sensibilidad (facultad estética), la imaginación (facultad creativa), la afectividad (facultad de la interioridad, la ternura y el amor) y la facultad de lo trascendente y lo divino⁸.

Finalmente, dice el sacerdote jesuita, la formación integral es un proceso que se puede lograr de manera directa con la inmersión en la realidad del mundo; es decir, el contacto directo con las situaciones de marginalidad, con el sufrimiento diario y también con el contacto vivo y directo con sus creaciones artísticas, literarias, históricas y sociales que permitan buscar soluciones a las problemáticas humanas que precisan solución.

La necesidad de formar para la acción

Las universidades son los espacios donde aparece la conciencia más clara de la época, pues son ellas las llamadas a protagonizar el proceso

de producción y circulación de conocimiento⁹. Por otro lado, son las responsables de la formación de los nuevos profesionales, lo cual les impone, como es natural, el compromiso de ser prospectivas y capaces de descifrar las líneas básicas que deberían orientar la economía, la política, la cultura y toda la vida en la sociedad del futuro; es decir, tienen el compromiso de identificar los problemas que agobian o, como diría el padre Remolina, que causan sufrimiento.

En este sentido, si Colombia vive un conflicto interno que por décadas ha venido avasallando la diversidad cultural y abonando el terreno para sembrar prácticas e ideologías racistas, discursos deshumanizantes que niegan la dignidad y los derechos a grupos humanos enteros y permiten el genocidio, el asesinato en masa y la depuración étnica, crímenes que no son sólo contra la humanidad sino contra la identidad, ¿cuáles serían las acciones formativas a las que nos debemos obligar en las universidades para que los profesionales que formamos contribuyan a la transformación de esta realidad social y política del país?

La formación integral no puede reducirse a

lo planteado por Morin en lo que él llama la *complejidad*, en donde las disciplinas borran sus fronteras y franquean sus límites. Lograr la interacción interdisciplinaria de los saberes no garantiza la superación de los problemas más acuciantes, porque como dice Maturana, en *El sentido de lo humano*, la ciencia y el conocimiento no son valores en sí.

La responsabilidad de la universidad, y sobre todo de la universidad pública, es comprometerse en forma real, y no solo retórica, con unos currículos que formen en el respeto por la vida. Es decir, el profundo vacío ético que se identifica en la sociedad y el Estado no se supera con clases de ética, sino con una práctica ética en todos los saberes.

Si aceptamos la idea del profesor Alonso Takahashi¹⁰ en el sentido de que el buen maestro comienza por aceptar sus propios vacíos, el primero que deberíamos aceptar es la inmovilidad con la que actuamos frente a las situaciones diarias que vive el país, cuando la vida de comunidades enteras se pone en riesgo. Para poner sólo un ejemplo reciente, la inmovilidad de todas las comunidades universitarias en el caso de los indígenas de Toribío, Cauca, a quienes no solamente se les ha dejado solos en su acción por defender su territorio de paz, sino que además han sido estigmatizados y mirados con desconfianza por resistirse con acciones, y no sólo con discursos, a seguir siendo víctimas de la guerra.

Según Hanna Arendt, “(...) el hecho de que el hombre sea capaz de acción significa que cabe esperarse de él lo inesperado, que es capaz de realizar lo que es infinitamente improbable (...) Mediante la acción y el discurso, los hombres muestran quiénes son, revelan activamente su única y personal identidad y hacen su aparición en el mundo humano...”¹¹

Entonces ¿Qué implica asumir al ser humano

como una totalidad, es decir, asumirlo como un ser integral, capaz de acción, para ponerlo en términos de Hanna Arendt? La respuesta a este interrogante debería encontrarse en el compromiso de la formación para la transformación de las realidades que nos duelen, y esa vía es probable si los currículos le apuestan a la acción y no sólo a la profesionalización. Lo que quiero significar es que la universidad no puede decir, por un lado, que imparte formación integral y, por otro lado, asumir una actitud pasiva frente al problema más grave que ha venido azotando al país en las últimas décadas, o sea, la violación sistemática del derecho a la vida, pues ese talante, además de contradictorio, es el mismo que se arroga el observador silencioso del denominado *matoneo*, que es testigo de la agresión constante de unos contra otros, pero teme hacer algo para defender a las víctimas, lo cual termina por convertirlo en cómplice de esos ataques.

Notas

1. Ley 30 de 1992, Art. 1; Ley 115 de 1994, Art. 73. República de Colombia.
2. Faure, E. (1972) *Aprender a Ser*. Editorial Alianza/Unesco. Madrid, págs. 265-ss
3. Gadamer, H.G. (1975) *Verdad y Método*. Editorial Sígueme, Salamanca. Pág. 39.
4. Jaeger, W. (1996) *Paideia: los ideales de la cultura griega*. Fondo de Cultura Económico. México.
5. Ibíd.
6. Remolina, G. (1998) *Reflexiones sobre la formación integral*. Orientaciones universitarias, No. 19. Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá.
7. Ibíd.
8. Ibíd.
9. Así lo manifiesta la Conferencia General de la UNESCO, a través de la Declaración Mundial de París, reunida en octubre de 1998; y así fue acordado y acogido por los países miembros.
10. Takahashi, A. *El maestro y su oficio* (1991). Palabras pronunciadas en el acto de entrega del Premio Nacional de Matemáticas, Medellín.
11. Arendt, H. (1993) *La condición humana*. Editorial Paidós, Barcelona. Pág. 202-203.

Bibliografía de referencias

Arendt, H. (1993) *La condición humana*. Editorial Paidós, Barcelona.

Faure, E. (1973) *Aprender a ser*. Editorial Alianza/ UNESCO. Madrid.

Gadamer, H.G. *Verdad y Método* (1975). Editorial Sígueme, Salamanca.

Jaeger, W. (1996) *Paideia: los ideales de la cultura griega*. Fondo de Cultura Económico, México.

Ley 30 de 1992. República de Colombia.

Maturana, H. *El sentido de lo humano*. [En línea] disponible en: www.books.google.com.co (recuperado el 15 de agosto de 2012).

Remolina, G. (1998) *Reflexiones sobre la formación integral*. Orientaciones universitarias. No. 19. Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá.

Savater, Fernando (1997) "El aprendizaje humano" En: *El valor de educar*. Ariel, Barcelona.

Takahashi, A. (1991) *El maestro y su oficio*. Palabras pronunciadas en el acto de entrega del Premio Nacional de Matemáticas, Medellín.





Marco Marchetti da Faenza. *Ercole soffoca Anteo*

Movimiento estudiantil frente a Palacios: Límites y desafíos

Lisandro Soto*

Introducción

En la propuesta del artículo se toma como excusa unos resultados que se obtuvo con los estudiantes de derecho de la Universidad Nacional dentro de la investigación “*subjetividades Contemporáneas en América Latina*”, particularmente al indagar la concepción sobre lo político de los estudiantes de derecho y Ciencias Políticas; con estos resultados se hace un balance general de lo que se observó en cuanto a sus representaciones de lo polí-

tico, después como éstas representaciones, aparentemente cambia por la escogencia de Palacios como rector de la Nacional y como finalmente el movimiento de estudiantes se desgasta y pierde fuerza y los motivos de dicha metamorfosis. La idea del artículo en últimas es tomar como ejemplo un hecho concreto de investigación y a partir de allí, de estas posiciones, interpretar a la luz de por un lado la condición posmoderna, las dinámicas de la globalización, los movimientos sociales y las realidades concretas de nuestro contexto



* Antropólogo Universidad Nacional de Colombia. Especialista en teorías métodos y técnicas de investigación en Ciencias Sociales de la Universidad Pedagógica Nacional



Marco Palacios

político colombiano, las formas como se construyen desde diversas escalas las concepciones políticas y sus manifestaciones en un contexto concreto.

Se analizará el por qué se rompe la “apatía” política con el nombramiento de Palacios como rector de la Nacional; esta situación será interpretada, por una lado con la caracterización de los Movimientos Sociales y de la forma de ejercer lo político en el contexto posmoderno en el que la fragmentación y la atomización de la protesta. Lo que viene después es el derrumbe del movimiento y la razón se explicará en tres niveles de análisis, partiendo de lo más inmediato, de la realidad concreta de los estudiantes, de la institución; pasando por la configuración de los Movimientos Sociales al interior de su naturaleza y su inserción en la globalización; a su vez la realidad e historia nacional va a estar matizando los procesos de conformación política; finalmente se analizará como las estructuras macro influenciaron en este proceso. Se realizaría una apertura al debate de cómo deberían actuar, según algunos autores, los sujetos, los ciudadanos, los Movimientos Sociales, la sociedad civil y los Estado, para contrarrestar en alguna medida el capitalismo global y el neoliberalismo.

Este artículo quiere moverse en varios niveles conceptuales para identificar las diversas raíces de las representaciones políticas, en principio quiere mostrar que hay una reali-

dades macro estructurales globales que están configurando a los estudiantes dinámicas que tienen mucho peso en estos sujetos ya que por su condición de jóvenes, de ser estudiantes de una institución educativa que por excelencia reproduce la ideología predominante en el mundo contemporáneo y al ser habitantes de una gran urbe están mas atravesada por macros estructuras globales. Por otro lado, la realidad propia del Estado-Nación colombiano imprime a los sujetos ciertas particularidades ajenas de su realidad concreta actual y de su historia, dinámicas que ocupan el nivel medio de interpretación; finalmente el nivel micro será dado por la dinámica propia de los estudiantes frente a la elección de Palacios como rector. Quiero aclarar que esta separación en los niveles conceptuales obedecen a una herramienta metodológica que permite interpretar la dinámica social, pero que es lógico que lo social y lo cultural no funcionan como tal.

El encuentro con lo político, algunas representaciones desde la posmodernidad y la realidad nacional

Quiero hacer una aclaración de orden metodológico, se organizó el análisis teórico en este apartado de tal forma que diera la impresión que la línea de reflexión de lo político entre los estudiantes, estuviera de acorde con los planteamientos posmodernos, para con base en ello denotar de manera más clara los puntos de ruptura que se evidenciaron con estas teorías con el movimiento estudiantil. Se indagó las representaciones de lo político, sobre que redes de significación se construían dichas representaciones y como este ítem hacía parte de todos sus entramados de significaciones en los diversos ámbitos de sus vidas; En esa medida, cuando se analiza lo político, no se circunscribe al ejercicio de la política y al aparato político como tal; Pero lo que se evidenció es que político es sinónimo de política para los estudiantes, es

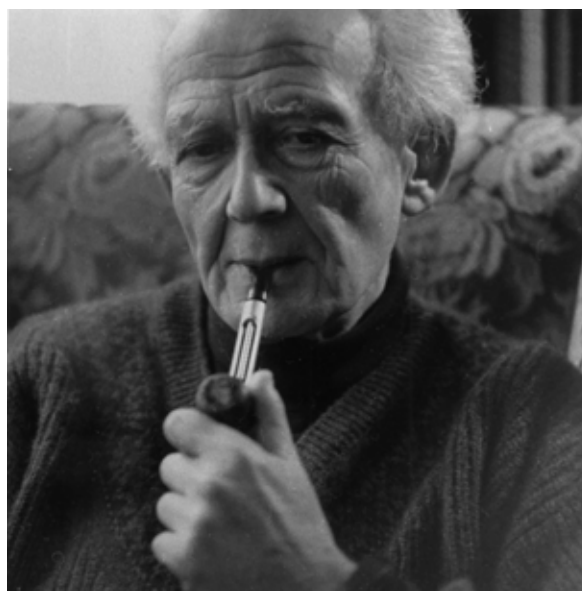
decir, el ejercicio de lo político en los espacios públicos y de poder, de gobernar un país, de las formas de gobierno, que no les generaba mayores reflexiones, que además era una actividad de corruptos sin reales propuestas políticas, en la política que ellos no influían ni querían influir; esta visión de lo político limitaba su aceptación como algo central en sus preocupaciones vitales y que por el contrario era algo que se hallaba en su exterior, no hacía parte de su entorno vital, plagado de deseos individuales y muy enmarcado en sus necesidades inmediatas. Tampoco eran partidarios de ningún partido político, no corriente política, ni poseían algún concepto claro de lo que era política y las diversas escalas de esta institución. No estaban enterados de muchas de las políticas centrales del gobierno nacional ni local, desconfiaban del Estado al que lo veía como opresor.

Hasta cierto punto, con el análisis que se realizó, se podría inferir que dichas representaciones pueden encajar de una manera más o menos coherente con lo que se conoce como condición posmoderna, por ejemplo, Para Vattimon (Vattimo 1991) y Lyotard (Lyotard 1989) en la posmodernidad los marcos de referencia cognitivo de lo político están dadas por el llamado final de los grandes relatos en todos los órdenes que dieron origen a la modernidad occidental, pero para nuestro interés se pone de manifiesto como los grandes relatos de lo político al interior del estado-nación se derrumbaron. Por otro lado como lo pone de manifiesto muchos autores, la adhesión de los ciudadanos a un gran proyecto, producto mismo de la caída de los grandes relatos es inexistente (Vattimon 1991^a), y que junto a los procesos de globalización con el flujo de capital que desarticula las políticas estatales hace que la política sea nivel micro (Castells 2001); en esa medida lo político se dan en torno a sus micro espacios de interés en donde lo político no pasa a ser más que una pedrea o un grupo de estudiantes que utilizan la participación política para sus

propios intereses o para sacarle el cuerpo a los compromisos institucionales y buscando el logro de sus intereses individuales y egoístas (Bauman 1999).

En otra línea de argumentación, pero que apuntan a lo mismo a saber, la apatía de lo político, encontramos a Bauman, autor crítico del modelo neoliberal, la globalización y la democracia deliberativa, que propone como la exacerbación de la individualización propias del neoliberalismo y la globalización, en donde solo se busca el éxito propio, hace que la adhesión de las personas y los lazos sociales en torno a ideales fundamentales sea muy difícil, condición que es apenas necesaria para la acción política, en esa medida lo público desaparece de la escena y solo queda lo privado, mi individualidad; los puntos que los unía desaparecen, en definitiva el incremento de la individualidad puede desencadenar en la impotencia colectiva (Bauman 1999 Págs. 10 y 39)

Cambiando de escala para entender las representaciones políticas, como ya se ha argumentado suficiente y se ha creado cierto consenso, las dinámicas globales no se reproducen de manera idéntica en los diferentes lugares, pues cada uno de ellos le imprime un determinada



Zygmunt Bauman

configuración acorde a sus realidades; en esa medida es importante en este momento de echar un vistazo a la realidad política colombiana buscando con ello ver su influencia en las representaciones políticas de los estudiantes. Cuando se quiere indagar sobre el mapa de configuración política en Colombia, tiene que necesariamente remitirse mucho al pasado y tener en cuenta realidades que están presente mucho antes del surgimiento del Estado colombiano, se tiene que mostrar como el hecho que en nuestro territorio no se formó una sociedad estatal centralizada como el caso de los imperios Inca, Maya o Azteca, que por el contrario hubo una serie de sociedades cacicales que se asentaron en diversas regiones, que a su vez eran sociedades con formaciones sociales, económicas, políticas y culturales muy disímiles entre si, muchas de ellas abiertamente contradictorias y con una historia de luchas y conflictos; Fenómeno que influye para que la conformación de un proyecto de nación tuviese su primer obstáculo (Bushnell 1996). Otro factor presente a lo largo de nuestra realidad se ha mantenido es la geografía que desde este punto de vista ha tenido a nuestro país dividido en varias regiones, que se mantuvo en la época de la colonia, que se basó en la explotación de la tierra o la minería primordialmente, produciendo con ello una caracterización propia en diversas regiones a cargo de grandes terratenientes nombrados por la corona española (Bushnell 1996); posteriormente cuando se pretendió comenzar con un proyecto de nación moderna supuso un fuerte obstáculo en la medida en que dificultó enormemente la construcción de carreteras indispensables no sólo para la naciente industria, sino para una comunicación básica entre el territorio y eventualmente una creación de identidad común (Bushnell 1996 y Kalmanovitz 1994).

En el siglo XIX cuando posterior a la independencia, la clase dirigente, pretende poner en marcha una economía capitalista y su necesaria inserción en las dinámicas internacionales,



Alain Touraine

se topan con una realidad socio-económica heredada de la época colonial en donde las realidades “feudales” propias de la economía regional de Colombia en donde cada región del país se especializó en un cierto producto de explotación situación, que mantuvo aislada a las regiones no sólo desde un punto de vista económico, sino también político en la medida en que se creó una clase dominante regional que está muy libre del mandato central del Estado, así mismo, se consolidaron micro poderes de los terratenientes en cada municipio; Esta realidad hacía que no se tuviesen las condiciones necesarias para tal proyecto, comenzando por la ausencia de una real clase burguesa pues “ se trataba de una burguesía apuntada a un régimen señorial incapaz por el momento de cambiar totalmente la estructura social” (Kalmanovitz Pág. 172, 1994 cita a Malcom Deas 1976), la consolidación de los terratenientes en el sistema social y económico es un factor que frenó el desarrollo político de la nación y se mantiene hasta nuestros días (Kalmanovitz 1994)

Durante la primera mitad del siglo XX el Estado colombiano se puso a la tarea de impulsar reformas tendientes a implementar y a desarrollar una industria moderna de corte capitalista, pero en el proceso se vio enfrentada a una estructura económica heterogénea, de las regiones, unas muy dentro de la lógica capitalista e industrial como podría ser el caso de Antioquia y la región cafetera y otras

con un fuerte sistema “precapitalista”; Esta situación según Kalmanovitz, produjo una sociedad civil fragmentada, con una débil ideología de unidad nacional, cuyos intereses sólo podrían dimitirse al interior del Estado, que por obvias razones también era débil, se establece una hegemonía dividida entre los grandes agroindustriales, los poderosos terratenientes y los industriales, que sólo propenden por los intereses de la clase dominante pero sin buscar solucionar las necesidades e intereses de los dominados (Kalmanovitz Pág. 357 1994). Este orden de las cosas explica en parte otra página de nuestra historia conocida como la época de la violencia, en donde el la concentración del poder político, económico y social esta concentrada en una clase hegemónica que desconoce los requerimientos de amplias capas de la sociedad, en ese contexto lo que prima es la violencia como forma de dominación, antes que la negociación, quedan a la margen las concesiones políticas a las masas, ellas se desvía a manos clientelitas, adscritas a alguno de los partidos, en forma de prebendas económicas y burocráticas.

Otro momento que se traerá a colación es el de la guerrilla, fenómeno que en sus lejanos y en apariencia, desdibujados orígenes, tenía su a raigo en la lucha por la tierra, derivada de la época de la violencia, inspirados ideológicamente, militar y financieramente en la revolución cubana y Maoísta y en un contexto más amplio en la guerra fría y la Unión Soviética; Ya hacia los años 60's y 70's el movimiento guerrillero se transforma en un grupo más urbano apoyado por las clases medias que salen de las universidades públicas y que ya no sólo propenden por la reforma agraria, sino que su accionar pasa de ser defensivo a un accionar ofensivo y que propende por el poder político (Pécaut Pág. 375. 1990). El fenómeno guerrillero sufre nuevamente dos transformaciones a mediados de los 80's y que son, el “derrumbe” del proyecto comunista internacional con la disolución de la Unión Soviética, el retorno del capitalismo a China

y los serios problemas que tiene Cuba y por ende no solo perdida de “legitimidad” de su proyecto de transformación hacia el socialismo; sino una importante fuente de financiación haciendo que ahora la fuente de ingresos se dirigen hacia el secuestro, el boleteo y a la alianza con el narcotráfico (Kalmanovitz Pág. 523 1994). Finalmente el movimiento guerrillero tiene una última transformación que se puede pensar que nace “ajeno” al mismo y es el nuevo discurso del Terrorismo después de los hechos producidos el 11 de septiembre en los Estados Unidos, con los cuales los países de la elite capitalista-global designan una serie de hechos que a su juicio son concebidos como terrorismo, que se alejan de cualquier componente político y lo que únicamente buscan es terror y el desbarajuste de la civilización occidental, (Barradori 2001 citando a Habermas y a Derrida); el gobierno Colombiano y los medios de Comunicación se han encargado de etiquetar con este concepto a los grupos guerrilleros.

Finalmente hay que agregar un componente más a la realidad política colombiana, se está hablando del fenómeno del narcotráfico que ha permeado tanto la vida política del país, como la económica y la social en los últimos 25 años aproximadamente, se ha explicado su influencia en tres grandes variables; la violencia a gran escala que ha producido, la exacerbación de la corrupción de una clase dirigente y de las instituciones del Estado y el crecimiento subterráneo de la economía del país. En cuanto a generador de violencia el narcotráfico se le asocia con crímenes selectivos de dirigentes políticos como el caso de Lara Bonilla, Luis Carlos Galán, o los dirigentes de la UP, por otro lado con la gran ola de terrorismo vivido hacia finales de los 80's y comienzos de los 90's, en la cual las principales capitales ciudades fueron objeto de continuas explosiones de carros bomba que sumió en el caos a la sociedad y al Estado, la confrontación abierta por diversos factores entre los carteles de la droga de Medellín y del de Cali y finalmente en este contexto

la alianza narcotráfico-guerrilla-paramilitares, ha sido uno de los factores mas desestabilizadores del estado colombiano y del la violencia endémica de la Nación (Pécaut Págs. 398 y 432 1990; Bushnell Págs. 358- 360). En cuanto a la corrupción que ha generado el narcotráfico este sólo viene a reforzar una forma “común” del ejercicio del poder en Colombia guiado por los dos partidos tradicionales que desde el frente nacional dividieron la nación para no sólo ejercer el poder exclusivamente sino para repartir el aparato burocrático y las prebendas y restringiendo cualquier oposición política; por otro lado corrupción que se basa en el clientelismo, el exceso de turismo de los dirigentes, su falta de preparación, que poco les importa legislar, lo que permite que lo público sea aún más desprestigiado por los medios de comunicación hasta la saciedad (Kalmanovitz Pág. 533 1994 y Pécaut 1990) también se muestra como un factor conflictivo en la escena política no sólo con una clase política que de por sí es corrupta, que movido por los dineros del narcotráfico se vende, las instituciones tampoco operan movidos por los mismos intereses que los politiqueros, la impunidad en contra de los crímenes del narcotráfico es pan de cada día, ya sea por la corrupción del sistema judicial o de las fuerzas armadas (Kalmanovitz Pág. 525 1994).

Con esta mirada a la historia política de Colombia es claro que esta fragmentación de lo político entre los estudiantes, la aparente la apatía frente a la política y a lo político, la perdida de credibilidad en los partidos, en el Estado y en un proyecto de nación, no obedecen únicamente a las corrientes de la posmodernidad ni a las dinámicas de la globalización, sino que responde a una realidad nacional concreta que ha hecho perder en buena medida el interés y la credibilidad por las formas tradicionales del ejercicio del poder

Volviendo a la experiencia de campo, hay que detenerse en otro factor que para el caso colombiano es muy relevante para entender

la visión política entre los estudiantes en Colombia y es la situación política actual del país. Siempre se presentó un obstáculo al hablar de este eje temático y era el hecho que la gente sentía que su opinión podía acarrearle problemas en dos niveles, al interior de los grupos políticos de la Universidad y de la nueva política de “Seguridad Democrática” del actual gobierno, por supuesto son dos niveles que no están separados pues la presión de la realidad del país se reproducía en la Universidad. El caso más dramático es de un estudiante que estaba amenazado por grupos de cuya naturaleza nunca se supo, a pesar de que los organismos del Estado estaban al tanto de la situación, en la facultad eran varios los que estaba en la misma condición, no en tanto que eran amenazados, pero que sabían de las amenazas y que por ende no se comprometían con manifestar abiertamente su posición.

En estudios clásicos de Foucault como Vigilar y Castigar (Foucault 1978) o hermenéuticas del sujeto (Foucault 1994) se ponía en escena como los Estados modernos recurrían a formas de control que tenían como finalidad someter a los ciudadanos al control del Estado con el fin de reproducir el orden establecido; En Vigilar y castigar Foucault nos muestra la génesis de la sociedad de control, en donde el Estado delegaba a diferentes instituciones, entre ellas el sistema educativo, el control de los ciudadanos; En hermenéuticas del sujeto lo que presenciamos es el nacimiento de la sociedad de la disciplina en donde cada individuo se disciplinaba a sí mismo, es decir interiorizaba los dispositivos de poder en su cuerpo y el discurso se hacía carne. Taussing hace aporte al tema a través del concepto de terrorismo de Estado para denotar claramente como los estados recurren a diversos mecanismos de terror para mantener la obediencia de los ciudadanos, terror que va desde las formas si se quiere más físicas, hasta el terrorismo más simbólico

Estos postulados son retomados por Castells y en parte controvertidos pues, supuestamente en la sociedad red los dispositivos de poder del Estado estaba en serios problemas gracias a los medios de comunicación, especialmente de la Internet, como flujo de información que nadie controlaba y que estaba siendo utilizada para subvertir el poder del Estado (Castells 2001). En estos momentos es pertinente citar a Brunner que problematiza esta situación, (Brunner Págs.232- 236, 1998) él hace un análisis de las diferentes formas de ver el fenómeno destacando tres corrientes de pensamiento; por un lado están las corrientes optimistas, muy al estilo habermasiano, en donde la comunicación poblada de información construyen opinión pública preparada para tomar posiciones críticas frente a lo político y a la globalización. Por otro lado es tan los pesimistas que consideran que la persona no tiene la posibilidad de pensar por sí mismo, pues está enajenada por la más mediatización. Finalmente está un grupo intermedio que opina que si bien los medios masivos de comunicación están claramente al servicio de unos intereses bien definidos que sirven a ciertos grupos de empresas multinacionales guiados por unos estados del primer mundo con intereses imperialistas.

No creo que el poder del Estado, se esté deteriorando de manera dramática por la globalización en cuanto a su poder de control, disciplina y terror; y lo creo por dos razones que se interrelacionan; la primera las mismas respuestas y escozor que producía entre los estudiantes hablar de estos temas, es claro que ellos independientemente que sus posiciones pudieran generarles peligros físicos reales, a nivel de sus cartografías mentales los conflictos por sus posiciones políticas estaban presentes y más entre los que tenían una posición contraria al Estado; y la segunda es la misma concepción de “Seguridad Democrática” política estatal del presente gobierno nacional en donde ya no sólo las instituciones vigilan, ni los dispositivos se hacen carne en



Gianni Vattimo

los ciudadanos, sino que ahora cualquiera me está vigilando, cualquiera me puede denunciar, si a esto se suma la posibilidad que tienen las fuerzas del Estado de detener de “manera preventiva” a los ciudadanos que son sospechosos, según el nuevo código de policía de Bogotá, creo que estamos lejos de que el poder del Estado Colombiano no este vigente. Para finalizar retomemos a Bauman quien pone énfasis, sobre las formas que el Estado contemporáneo busca mantener bajo control a la sociedad, para ello, citando a Mathiesen, propone que una vez superada la modernidad la sociedad paso del control del Panóptico o en donde unos pocos vigilaban a muchos a su última fase el sinóptico en donde muchos observan a unos pocos (Bauman 1999 Pág. 79).

Cuando lo político se vuelve inmediato y tema de afectación. Qué pasó con Marcos Palacios; una mirada a la posición de los estudiantes.

Entender como se dan o se presentan las posiciones de los sujetos en sus posiciones políticas en el mundo contemporáneo, es pertinente echar un vistazo a los movimientos sociales. En la investigación realizada se vio la necesidad de ampliar el espectro de los medios observados para indagar las posiciones de los estudiantes y una fuente importante

fueron los medios masivos de comunicación, pero como es lógico donde se encontró mayor información fue en un periódico de los estudiantes llamado “*un Contexto*” de la sede Bogotá de la universidad Nacional de Colombia.

Lo que se evidenció es que la aparente apatía frente a lo político no se puede mantener, durante un periodo de aproximadamente un mes la Nacional vivió un periodo de “anormalidad” en su cotidianidad, los estudiantes manifestaron su oposición frente al nombramiento de Palacios como rector; en una observación rápida a los estudiantes durante este periodo se podía ver claramente que la atomización política de la que habla la posmodernidad no se veía, que la posición política era clara, que los estudiantes se interesaron de manera importante sobre lo que estaba pasando en la Universidad, que hubo protestas no siempre en el marco de la participación ciudadana legítima y argumentativa; pero por otro lado se unieron nuevas formas de participación política, se argumentó en las asambleas cosas coyunturales, pero también de fondo sobre el nombramiento de Palacios, dentro de una concepción de las implicaciones de universidad pública y dentro de las políticas del plan de desarrollo.

Los argumentos esgrimidos, giraban entorno a Marco Palacios como ex rector, su aparente mal manejo de la Universidad, que durante su rectoría buena parte del bienestar universitario se acabó, que hubo desaparición de estudiantes, que se cerró la Universidad, que estaba viciada la forma de elegir rector, que era un nombramiento que no obedecía a los intereses de la Universidad en su conjunto, etc. Pero no sólo era los estudiantes sumados como individuos aislados que se unía entorno a la oposición por el nombramiento de Palacios, eran ya grupos de estudiantes conformados que no se habían manifestado como tal con anterioridad y que a través de la investigación salieron a relucir, grupos de

estudiantes que la Universidad no sabía que existía, pero lo relevante es que son grupos que tienen posición política que se recrean a partir de sus actividades de interés y que por un momento se conformaron como redes que se unieron de forma tal que, la atomización por un momento se esfumó. La inconformidad fue tal que sus ecos se escucharon fuera de los muros del campus, se llegó a tanta presión, no sólo en la sede Bogotá sino en todas las sedes en donde se vivió un proceso similar de posiciones políticas claras y una participación activa en las manifestaciones, y utilizando acciones constitucionales como una de tutela decía que Palacios debía renunciar.

Este panorama de acción de lo político del movimiento estudiantil tiene connotaciones claramente enmarcado dentro de los lineamientos de la fragmentación de lo político en la actualidad (Vattimon 1991) de las reivindicaciones parciales que se olvidan de las estructuras de geopoder político que atraviesan el ejercicio de lo político en los espacios locales, a pesar que por momentos se trascendió lo coyuntural (Castells 2001, Touraine 1999), que las transformaciones posmodernas de la morfología social producen que se pierda el respaldo a las elites y a las instituciones políticas, que ocasionan volatilidad, fragmentación y fluctuación de los temas de atención pública. (Bauman Pág. 107 2001)

Para entender la dinámica del movimiento estudiantil, lo podemos enmarcar dentro de los lineamientos analíticos de algunos Movimientos Sociales en tanto que tuvo identidad propia (estudiantes), tenía un adversario claro con quien luchar (Palacios) y tenían un objetivo (evitar que Palacios fuera el rector), categorización que es realizada por Touraine y es citada por Castells (Castells 2001). Por otro lado es innegable que los Movimientos Sociales están relacionados estrechamente con los procesos de globalización y a la crisis de la democracia en tanto que el Estado pierde legitimidad y representatividad entre los

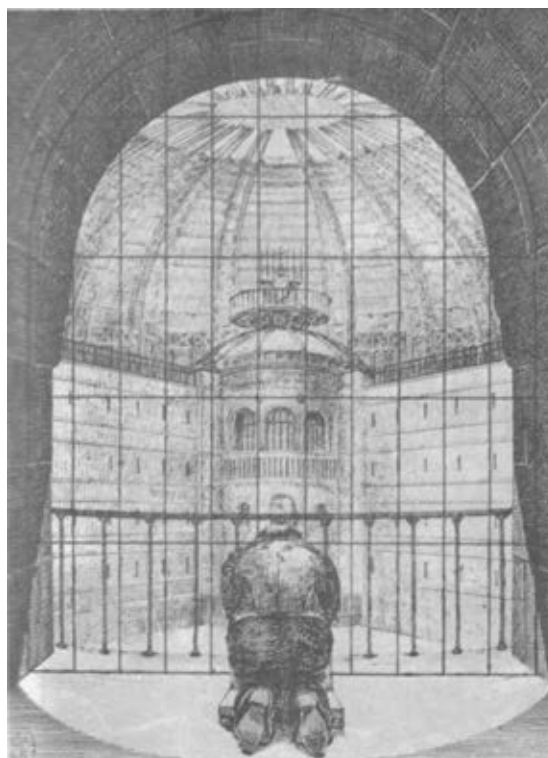
ciudadanos pues la globalización hace que se pierda el contrato social entre capital, trabajo y Estado (Castells 2001). Al ser los Movimientos Sociales originarios de dos dinámicas interrelacionadas y complementarias (perdida del Estado como regulador de lo social y la globalización que hace que se pierda el control del Estado y localiza lo político) algunos de ellos se configuran fragmentarios, efímeros, localistas (Castells 2001), a su vez como reivindicadores de intereses particulares, para exigir un derecho parcial y tener mejor posición en las estructuras existentes (Touraine 1999, Guattari 1994)); En una dinámica que configura una nueva política global y local simultáneamente (Huntinton y Berger 2002); y es que mientras en la globalización el capital fluye libremente, la política sigue siendo local (Bauman 2001 Pág. 27 cita a Castells).

En el ejercicio de lo político se da dos cambios paradigmáticos a nivel de sus fundamentos epistemológicos; por un lado la libertad individual y el individualismo exacerbado hacen que lo público como búsqueda del bien común, se hace difícil y por otro lado, una vez que el Estado reconoce la primacía del mercado por encima de la Polis, el ciudadano se convierte en consumidor y como tal exige cada vez más protección, pero acepta menos participar en el funcionamiento y en la vida pública del Estado (Bauman Pág. 165 1999).

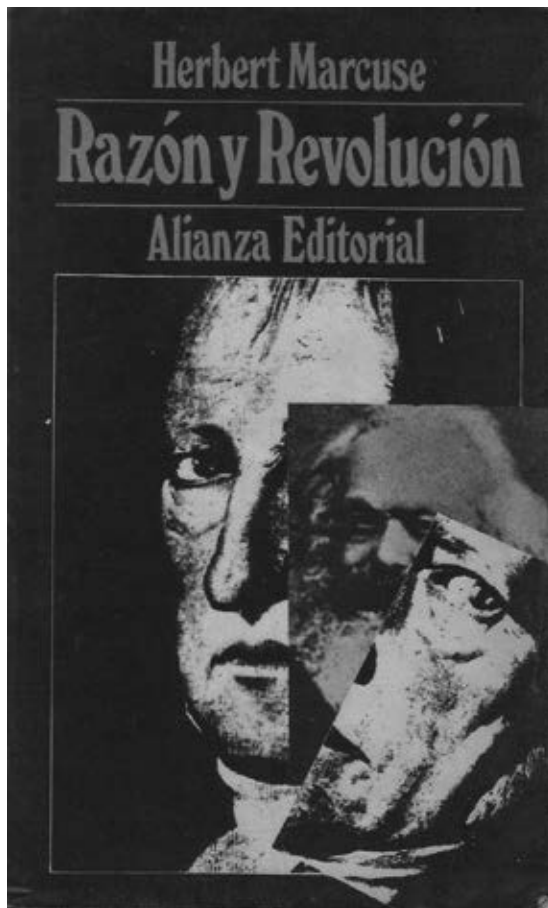
Pero así como surgió con tanta fuerza esta posición, desapareció de manera acelerada y uno podría preguntarse que pasó, ¿Por qué no siguió una posición que rompió con la apatía frente a lo político, y no sólo a nivel de la elección de un rector sino que se alzó en contra de esa presión de la actual política de Estado? Se hace necesario buscar explicar este viraje; en principio uno tendría que buscar explicaciones de una escala muy pequeña, es decir, muy amarrado a la realidad concreta de los estudiantes, un factor que contribuyó a que la fuerza del movimiento se acabara es la misma época de la semana “Santa” que supo-

ne “vacaciones” y donde lo político se “olvidó” o pasó a un segundo plano y posteriormente la consabida temporada de notas, de parciales finales, de lo que en alguna medida uno podría relacionar con la lógica de lo inmediato y de necesidad, regulado por la naturaleza de las instituciones. Por otro lado es innegable que falta de experiencia en el ejercicio de lo político en tanto que organización que buscaba un objetivo común, pecaron por ser carentes de estrategias para que sus protestas llegaran a buen fin, que se puede explicar en, pasar de una posición, en apariencia apolítica, a una posición política activa, sin experiencia en el ejercicio de lo político, les costó demasiado.

El aparente fracaso del movimiento estudiantil estaría dado por la misma naturaleza de algunos Movimientos Sociales, en cuanto a que son producto de la globalización de una fragmentación que atomiza y se olvida de las estructuras de poder y que por su carácter efímero no alteran de manera importante la conformación de la manera de hacer política en el contexto contemporáneo. Creo que el



Panoptico



movimiento estudiantil adquirió esta configuración pues lo que uno identifica es que la argumentación de los estudiantes estaba encaminada a resaltar la aparente incapacidad de Palacios como sujeto idóneo para ser rector, afirmación que es argumentada tomado como base su tarea en el pasado; pero siempre era Palacios como sujeto en sus capacidades y virtudes, pero no como un sujeto situado. La crítica no va a los Movimientos Sociales en su conjunto sino a aquellos que desperdician la fuerza que pueden llegar a desencadenar quedándose en la superficialidad de la oposición a lo establecido (Castells 2001) como elemento constitutivo de los mismos. Es innegable que la fuerza de los Movimientos Sociales tiene su génesis en la crisis del Estado Moderno en tanto que nunca fue capaz de incluir todas las voces que en él se hallaban (Lyotard 1989) y por el contrario lo que buscó fue reprimir las posibles ciudadanías que en él cohabitaban a

través de diversos mecanismos (Taussing 1994 y Bauman 1999), en definitiva su incubación está en la crisis de los Estados como reguladores y representativos de lo social y de la crisis de la democracia liberal en donde ser ciudadano tenía una prescripciones claramente delimitadas (Castells 2001). En esa medida, los Movimientos Sociales son producto de la misma globalización que hace que el Estado no tenga representatividad, pero que a la vez resignifica y fortalece lo local (Castells 2001, Huntington 1997 y Touraine 1999).

Para que un Movimiento Social sea reivindicativo y propositivo de un nuevo orden debe reunir ciertas características; en principio se debe basar en dos componentes fundamentales, la etnicidad y los valores culturales (Touraine 1997), desde donde se debe emprender su lucha, de forma tal que sus posiciones sean efectivamente reaccionarias al sistema establecido, postura que es compartida por Huntington (Huntington 1997) en tanto que lo político en lo local está marcado por la etnicidad. Los Movimientos Sociales no pueden ser sumatorias de reivindicaciones aisladas y sin comunicación entre sí (Castells 1999), deben entrar a sumarse en pequeñas revoluciones moleculares que ataquen al sistema y se interconecten en un juego de redes (Guattari 1994) y finalmente los Movimientos Sociales como hijos de la globalización que tiene a los medios de comunicación como partes constitutivas y fundamentales de esta, tiene la obligación de estar presente en ellos e interconectarse a través de los medios para que puedan tener vida y no se queden gritando en el desierto, caso que a mi modo de ver se produjo con los estudiantes en la Nacional.

Abrir el debate

Si el problema está en la globalización que desarticula de lo político, de su fragmentación de su carácter efímero, del vacío de los contenidos de lo público en donde los individuos exigen más libertades individuales,

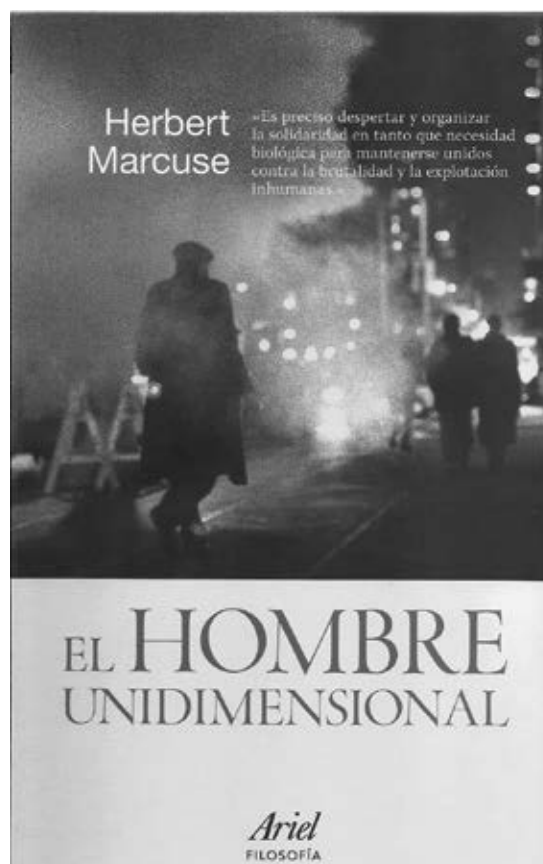
pero se compromete menos con las agendas comunes, en donde el flujo de capital rompe cualquier agenda política que busque poner cualquier barrera al libre comercio, crecimiento económico, a la apertura de los mercados nacionales a conglomerados transnacionales, etc; Entonces la pregunta que habría que reflexionar es, ¿Cómo reconstruir el espacio de lo político en donde los ciudadanos, los Movimientos Sociales, la sociedad y los Estados no sean marionetas de los flujos globales de capital?.

Una pregunta que se podría hacer es si el Estado tiene en la actualidad alguna función dentro de la globalización o si esta condenado a desaparecer; La línea de argumentación de la cual parte algunos autores es la siguiente; la globalización antes que una realidad es una ideología que persigue unos intereses bien establecidos en donde lejos de perderse el papel de los Estados y las elites que en ellos están, los potencializan, que tal idea del libre mercado y el flujo de capital no existe ni puede existir (Touraine 1999, Huntington 1997 y Castells 2001). Para Huntington la globalización es una empresa norteamericana, y que lejos de algunos análisis, en tanto que la globalización desarticula las funciones del Estado, el gobierno norteamericano y sus instituciones son los encargados de crear políticas encaminadas a promover y a fortalecer a este país en el mercado global (Huntington Págs. 18-19 1997) el mismo autor argumenta que por ejemplo en el caso de la China es el mismo Estado el gestor de la globalización a través de sus políticas de inserción en el mercado global (Huntington Pág. 34 1997). Touraine presenta caso de Francia en donde el papel del Estado sigue siendo fundamental y en muchos caso políticas concretas están en contra de la globalización (Touraine 1999); Brunner (Brunner 1998) insiste en el papel fundamental del Estado en algunos casos como opositor firme a la globalización ejemplo, países árabes; Castells (Castells 2001) muestra una serie de datos diseminados por

todo el mundo en cuanto al papel fundamental que en el ámbito de lo político siguen teniendo los Estado.

En un clásico de Marcuse “Razón y Revolución” (Marcuse 1972) haciendo un análisis del pensamiento de Hegel, citaba como este autor consideraba que el capitalismo en su exceso de darle libertad al individuo y al libre mercado, ponía en peligro la misma viabilidad de la sociedad en la medida en que los intereses individuales primaban sobre lo colectivo y que la única forma era, en su juicio, hacer un Estado fuerte que frenara los excesos de la libertad y buscara el bien común; esta es una línea de argumentación que algunos teóricos tiene y que habría que preguntarse si es el camino o no.

Se podría preguntar ¿Qué papel podrían tener los Movimientos Sociales?, ¿Cómo debería ser su accionar en la reconstrucción



de ese angora ausente de la escena política?; ¿Si lo que se necesitaría es un movimiento que; no sea fragmentario, que cuestione el orden establecido, que proponga agendas reivindicativas que se posesione en valores fundamentales?. Bauman pondría el acento en la reconstrucción de lo político en el angora, pues en la actualidad gracias a la globalización que arranca de la plaza pública las decisiones frente a la política que debe promulgar una sociedad y la lleva a los flujos extraterritoriales en donde las decisiones políticas son tomadas sin que el ciudadano pueda hacer algo al respecto (Bauman 1999) en esa medida, ¿retomar el papel de angora sería el camino, eso que le implicaría a los ciudadanos? ¿Sería suficiente que el ciudadano volviera a ser autónomo, que dejara el miedo a la incertidumbre propia de la posmodernidad y de los Estados autoritarios, que se retomara lo público partido de lo privado, que se volviera a redefinir la libertad individual para que sus consecuencias patológicas que destruyen lo público fuesen exterminadas?. Finalmente ¿Cómo sería esa reconstrucción de lo político en un Estado autoritario, en donde se dismantela el estado de derecho, cuando los ciudadanos tiene miedo a ser críticos del sistema, (Bauman 1999); ¿Cómo fortalecer el angora si no puedo entablar un debate abierto y sincero pues no se si el otro me esta fiscalizando?. ¿Cómo hacer que los ciudadanos vuelvan a tener fe en el sistema democrático cuando manifestaciones de miles de personas son ignorados por completo por los gobernadores que poseen el poder en los más altos cargos de la política mundial. Todas estas preguntas llevan a una gran pregunta ¿Cómo reconstruir el espacio de lo político en donde los ciudadanos, los Movimientos Sociales, la sociedad y los Estados no sean marionetas de los flujos globales de capital?

Bibliografía de referencia

Bauman, Zygmunt 2002. *En Busca de la Política*. en Fondo de Cultura Económico. México: segunda edición

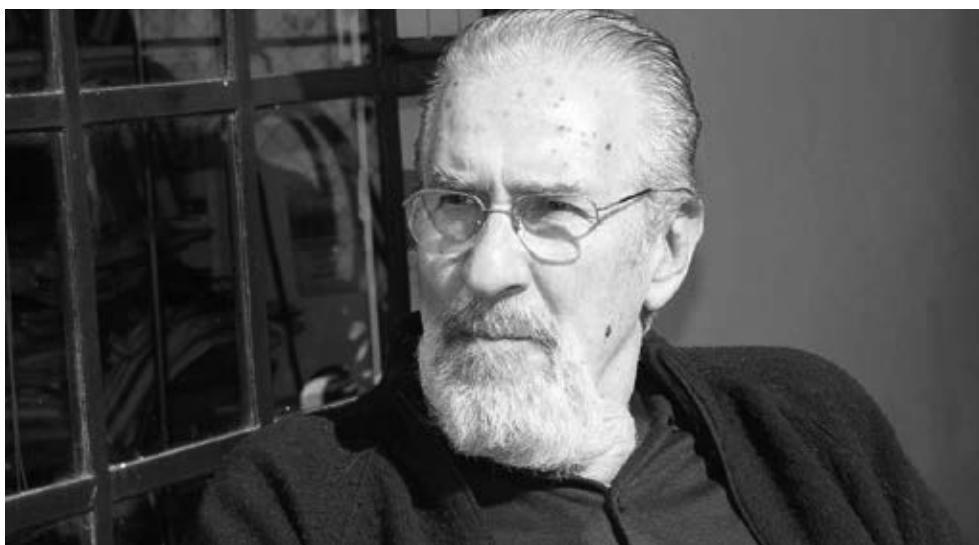
- Borradori, Giovanna. 2001. *Diálogos con Jürgen Habermas y Jacques Derrida. La filosofía en una época de terror*. Bogotá: Tauros.
- Brunner José Joaquín 1999. *Globalización Cultural y Posmodernidad* Editorial Fondo de cultura económica. Chile.
- Bushnell, David. 1996 *Colombia una Nación a Pesar de si misma. De los Tiempos Precolombinos a Nuestros Días*. ED Planeta. Bogotá.
- Castells, Manuel 2001. *La era de la información* Siglo XXI editores. España: tercera edición.
- Foucault, Michael. 1978 *Vigilar y castigar Nacimiento de la prisión*. ED, siglo veintiuno. México segunda edición
1994. *Hermenéutica del sujeto. Genealogía del poder*. Ediciones de la Piqueta. Madrid España.
- Guattari, Félix. 1994. *La revolución molecular*. Universidad del Valle. Cali
- Huntington, Samuel 1997. *Choque de Civilizaciones y la configuración del nuevo orden mundial* España. Editorial Paidós
- Huntington, Samuel y Peter, Berger 2002 *Globalizaciones Múltiples La división cultural en el mundo contemporáneo*. España. Editorial Paidós
- Kalmanovitz, Salomón. 1994. *Economía y Nación, Una Breve Historia de Colombia*. editorial Tercer Mundo. Bogotá. Cuarta edición,
- Lyotard, Jean-Francois. 1989. *la Condición Posmoderna* España. editorial Cátedra.
- Lypovieski, Gilles. 2000. "La era del Vacío". Barcelona. Editorial Anagrama
- Marcuse, Herbert. 1972 *Razón y Revolución* España. editorial Alianza,.
- Negri, Toni y Hardt, Michael 2001 *Imperio*. Bogotá Ediciones Desde Abajo.
- Pécaut, Daniel. 1990 *Crónica de Dos Décadas de Política Colombiana 1968-1988*. traducido por Jorge Orlando Melo Bogotá. editorial. Siglo veintiuno,
- Taussing, Michael. 1995 "Un Gigante en convulsiones" Barcelona. Editorial Gedisa
- Touraine, Alan, 1999. *Como salir del Liberalismo* editorial Paidós. España.
- Vanttino, Gianni. 1991. *El postmodernismo a la lógica cultural del capitalismo avanzado* España. editorial Paidós.
- Vanttino, Gianni y otros. 1991 *En torno a la posmodernidad*. Barcelona editorial Anthropodos.

Una síntesis

Luis Fernando Rozo*

Boron inicia planteando al modo de una declaración apocalíptica una vocación antiteórica en el fin de siglo xx generalizado en la sociedad con respecto al campo de las ciencias sociales. Se debe esta situación a cinco factores que enumera y caracteriza de manera palmaria:

- La crisis de la Institución Universitaria, que descuida la reflexión teórica en el marco de una combinación de tecnocratismo neoliberal y un nihilismo posmoderno.
- El papel creciente de las instituciones neoacadémicas (Banco Mundial, FMI, gobiernos, fundaciones privadas) que no estarían muy cómodas con debates teóricos que pusieran en evidencia sus prejuicios.
- El lastre antiteórico del saber convencional potenciado por las exigencias del mercado, comportando una actitud de conformismo y actitudes pragmáticas y realistas, que propician una inclinación elusiva a la reflexión teórica crítica.
- El pragmatismo exigido por las fuentes de financiación mas fuertes, privilegiando el papel de los investigadores sociales en la dirección de los trabajadores sociales encargados supuestamente de la defensa de las poblaciones más vulnerables.
- Las condiciones adversas en las que se realiza la investigación y la docencia en las ciencias sociales sometidas a presupuestos bajos, salarios ajustados y urgencia de los resultados: es una transferencia del ciclo *garbage in garbage out*.



Atilio Borón

* Profesor titular Facultad de Humanidades y Artes. Universidad del Tolima

Esta situación contrasta fuertemente con el auge teórico presente en el siglo xix y comienzos del xx, donde las figuras de un Weber, Durkheim, Marx, Simmel, Freud, Tonnies, Pareto, producían las grandes formulaciones teóricas sobre la dinámica de los procesos sociales.

Boron constata la desaparición de la Gran Teoría de Wright Mills, la síntesis de Parsons caída en el olvido. Las teorías alternativas igualmente. No se vuelve sobre los textos de un Sorokin. Olvidadas igualmente las teorías de Homans y Merton.

Ciencia política

En la ciencia política se abandonó la Filosofía Política influenciada en los años 30 por la Economía Neoclásica; se habrían lanzado en la búsqueda de los microfundamentos de la acción social, que permitiría desde la conjunción del egoísmo y la racionalidad revelar las claves de la conducta humana sin tener en cuenta las circunstancias históricas, factores estructurales o tradiciones culturales que pudieran influenciarla.

Se asistió al auge y caída de la revolución behaviorista o de la conducta. De la Ciencia Política se intentan expulsar los conceptos de Poder y Estado por su incapacidad para aprehender y medir con precisión los fenómenos de la vida política contemporánea. Se señala la incapacidad de la ciencia política para anticipar acontecimientos como la caída de las democracias populares de Europa del Este.

Economía

En la economía existen síntomas fuertes de esta retirada de la teoría, presente en el hecho de que en importantes universidades norteamericanas, en los programas de doctorado ha desaparecido la historia de las doctrinas económicas, considerando que es poca la utilidad que prestan. Los doctorandos desconocen las

teorías de Smith, Ricardo, Marx. Se trabajan algunos textos de Marshall, Jevons, Walras, Pigou y Robinson. El mismo Keynes es imaginado junto con Sraffa como la prehistoria de la econometría.

La crisis de la teoría económica se reflejaría en la incapacidad explicativa para dar cuenta de las crisis espectaculares como la del sudeste asiático de 1994. Pero las formulaciones hipermatematizadas configuran propuestas formales que no se avienen con la explicación de los problemas reales de la Economía.

Sociología

Se presenta un derrumbe del estructural funcionalismo. El edificio teórico de Talcott Parsons desde 1935 ha dejado un vacío por cubrir. Su teoría se habría construido exaltando la imagen de un consenso alcanzado por los Estados Unidos sobre sus valores fundamentales del desarrollo económico, fortalecimiento de las clases medias, y de la democracia política, minimizando fracturas y tensiones estructurales, modelo de los años 50 en Norteamérica, y que se prolongaría como ideal a los países latinoamericanos. Estas ilusiones sin embargo se habrían disipado por fuerza de las fracturas y tensiones estructurales que se pretendieron minimizar, precisamente. La historia latinoamericana constituiría un mentís a tales idealizaciones.

Tal situación habría llevado a un abandono de toda pretensión de teorizar a la sociedad en su conjunto y explicaría la ultra especialización que se instauró luego.

Como resultado general de esta situación se ha llegado a un estado en que la construcción teórica se ve como una empresa sin pertinencia ni sentido.

Génesis de la presente crisis

La crisis se habría generado a partir de la falta

de vigencia del Modelo de Ciencia que se gestó desde el siglo xvi. El paradigma newtoniano- cartesiano cuyos principios suponían

- La existencia de una simetría absoluta entre el pasado y el futuro.
- El presente configurado como un libro abierto esperando ser escrito en lenguaje matemático.
- Dualismo entre hombre y naturaleza, entre materia y espíritu, entre el mundo físico y espiritual.

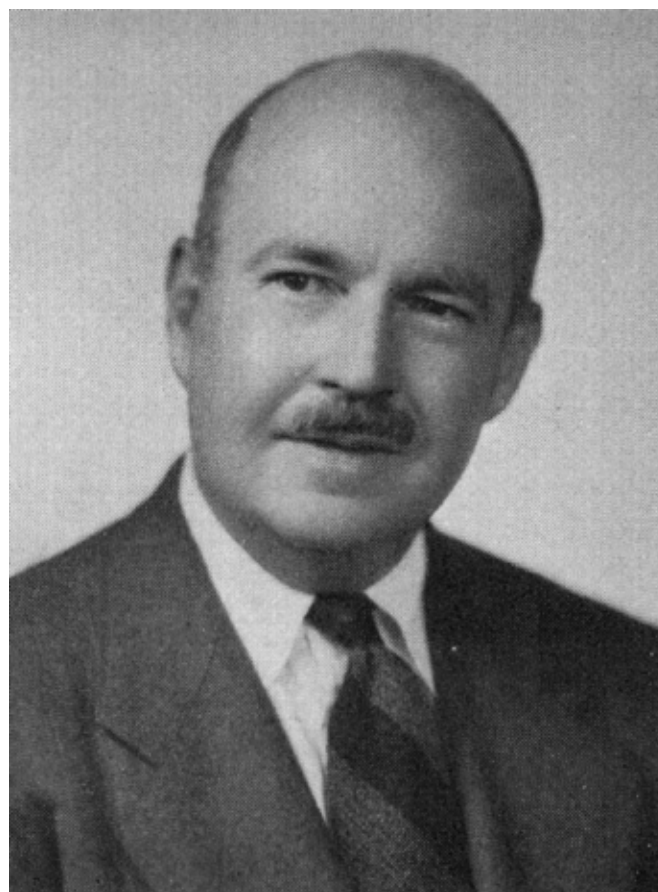
Tales parámetros habrían estado presentes en el surgimiento de las ciencias sociales. Este modelo es el que ha entrado en crisis por los años 60 pero que ya había iniciado su relativización a comienzos del siglo xx y finales del xix.

De tal manera que la crisis de la epistemología nomotética se habría generado en el campo mismo de las ciencias duras comenzando a plantearse:

- La no linealidad primando sobre la linealidad
- La complejidad sobre la simplificación
- El observador como incidente en el proceso de observación
- La superioridad de las interpretaciones cualitativas sobre los análisis cuantitativos

Lo que habría llevado a que las ciencias naturales se parecieran más a aquellas ciencias blandas, calificación que se había dado a las ciencias sociales precisamente por las ciencias naturales.

La consecuencia es que las premisas básicas positivistas de las ciencias sociales fueron relativizadas desde el propio campo de aquellas ciencias que fueron su modelo. Pero también la consecuencia de esta situación fue la crisis en que entra la compartimentalización existente en las ciencias sociales, en su presentación como disciplinas diferentes unas



Talcott Parsons

de otras, lo que va a incidir en los criterios de la profesionalización en estos campos de estudio.

La sociología por ejemplo enfrentaría 6 desafíos que relativizan su autonomía como disciplina

- La incorporación de la teoría del inconsciente en las ciencias sociales
- El eurocentrismo
- La construcción social del tiempo
- La complejidad
- El género
- La modernidad

Pero lo señalado para la sociología (por Wallerstein) no sería impertinente para la economía y para la ciencia política. La crisis que afecta a la economía neoclásica se manifiesta en el desprecio a la amplitud sociológica, histórica, filosófica y económica de un

Adam Smith por ejemplo. En esta dirección la economía neoclásica habría limitado sus alcances para reducirse a una “especie de técnica contable” sin vuelo ni perspectivas, cuya muestra más brillante serían las formulaciones matemáticas que diseñan instrumentos para estimar precios, o para “entender” con complejos razonamientos matemáticos por qué la tasa de ahorro es muy baja en los países en vías de desarrollo.

La sensibilidad posmoderna

El debilitamiento del modelo newtoniano cartesiano confluyó con el auge del postmodernismo para hacer más evidente la crisis teórica de las ciencias sociales.

Asimilando el postmodernismo como la lógi-

ca cultural del capitalismo tardío, canon estético y forma de sensibilidad del capitalismo globalizado, lo caracteriza igualmente como un discurso que rechaza el universalismo de la ilustración y por tanto como una sensibilidad que rechaza la verdad, la razón y la ciencia.

Los sujetos sociales se volatilizarían en espectrales figuras que habitan textos diferentes remitidos a una mera dimensión simbólica. Por esta falta de dureza en las representaciones se asumiría un ultrarelativismo que ninguna frontera u objeto específico dejaría en pie.

Se habrían desvalorizado las nociones éticas como la buena vida, la felicidad, la libertad.

Lo real sería concebido como un caleidoscópico simulacro que desvirtuaría “la realidad efectiva de la cosa”

Las fronteras que delimitaban la realidad de la fantasía, como las que separaban la ficción de lo efectivamente existente, se habrían desvanecido en la “marea posmodernista”.

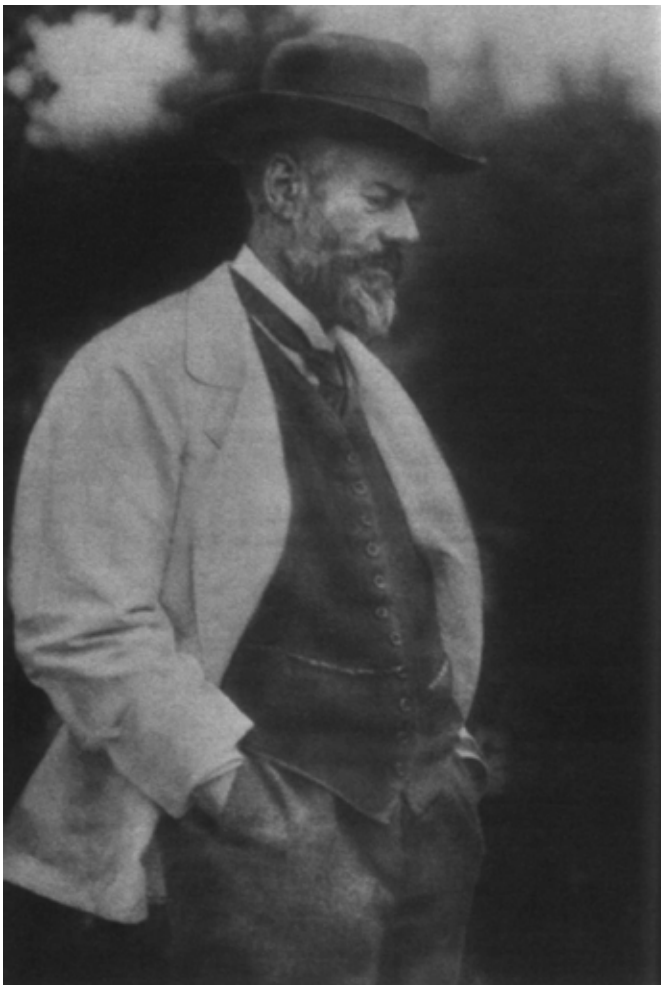
La realidad para la teoría postmoderna sería una infinita combinatoria de juegos de lenguaje”.

Por esta vía la post modernidad conduciría a la crisis del pensamiento social porque en su negativa de asumir una teoría totalizadora sobre la realidad, condenaría a la teoría social a la imposibilidad de instaurar una verdad científica sobre el mundo. Pero lo peor no se podría apostar a transformar el mundo solo a interpretarlo con los juegos de lenguaje.

Qué tipo de ciencias sociales

Las ciencias sociales se constituyen de diferente manera según el planteamiento teórico metodológico que las albergue.

- Existen unas ciencias sociales construidas desde el empirismo positivista: es desde



Max Weber

este terreno que es posible hablar de una Sociología, de una Ciencia Política, de una Economía, una antropología, una historia.

- Existe otra teoría, la del materialismo histórico que propone una teoría que traspasa las fronteras. Según Boron de esto se trataría: de traspasar las artificiales fronteras erigidas entre las distintas disciplinas.

Qué era Weber? El mismo era muy renuente a llamarse sociólogo: Prefirió ser llamado Economista político (Wallerstein, 1998)

La HISTORIA ECONOMICA GENERAL ¿en qué disciplina se podría ubicar?

¿Serían textos antropológicos sus estudios sobre el judaísmo, el induísmo y el budismo?

Marx, ¿sería un economista a secas? El habló de la crítica de la Economía Política. No es economista simplemente por estar alineado su retrato con el de Smith, Ricardo, Malthus en el departamento de Economía del Instituto Tecnológico de Massachusetts (MIT). En Marx existe una teoría social que se ocupa de las clases, el conflicto, la estructura social en su conjunto, o de instancias de ella como la ideología o la política en su texto clásico EL CAPITAL.

El 18 Brumario de Luis Bonaparte ¿es solo un texto de Historia, o se avendría mejor con la sociología, o la ciencia política?

Gramsci, en la Cuestión meridional italiana, ¿es a la vez un economista, o escribe una obra sobre la estructura social del messogiorno? Su análisis del campesinado italiano combina el enfoque macro de una sociología de orientación estructural con la sutileza de la observación antropológica, sobre la conciencia de los actores sociales? ¿Es teoría política sus análisis de la hegemonía y dominación en el Estado moderno?

Wilfredo Pareto en su Tratado de Sociología y en Los Sistemas socialistas exhibe solo proposiciones económicas? ¿Schumpeter siendo economista no formuló tesis sobre la democracia? Tucídides se lo puede reducir solo a un texto histórico?. Tocqueville, Montesquieu, Adam Smith?

El significado de estos textos es el de que incluso fuera del marxismo, los clásicos de la teoría social como muchos de los continuadores han podido crear contribuciones al desarrollo de las teorías sociales traspasando fronteras o simplemente no asumiendo a priori fronteras estrictamente disciplinarias, que impondrían restricciones en los análisis de la realidad social.

Refleja esta situación igualmente una crisis terminal del empirismo positivista con sus principios que persistieron en lo fundamental hasta el momento presente.

Compte y su naturalismo social, la física social, se filtraría hoy día en la representación de la mano invisible del mercado y en el Neoliberalismo de Friedrich Hayek, enfrentados a un racionalismo constructivista.

Elementos para una reconstrucción teórica de las ciencias sociales

La crisis de las ciencias sociales debe entenderse como una crisis del modelo positivista en ciencias sociales.

Estaría en crisis la representación de la sociedad que la entiende como la yuxtaposición de partes diferentes –órdenes institucionales o factores- que en su existencia histórica concreta adoptan una combinatoria determinada. En Durkheim como positivista la dinámica social de las distintas partes se reduce a una legalidad universal que permite el paso de la primitiva solidaridad mecánica a la solidaridad orgánica del capitalismo industrial.

En Weber sin embargo la infinita combinatoria de variables, de circunstancias históricas e individuos impide que el caos de la sociedad sea reducible a cualquier principio organizativo. Las clases como fenómeno económico, los grupos de status como expresiones de lo social y los partidos entidades propias de la escena política son tres ordenes de factores que articulados a múltiples aspectos particulares, conjugados dan lugar a la historia concreta, observable pero imposible de reducir a una teoría general y abstracta. Los tipos ideales son la opción metodológica más viable para intentar atrapar este movimiento del que la historia efectiva no sería sino un desvío del modelo basado en la racionalidad medios fines de los agentes sociales. Pero entonces la teoría social de Weber termina así divorciada de la historia social efectiva.

Otra dirección distinta a estas dos representaciones generales de la sociedad, es la que no concibe que las sociedades sean colecciones de partes o fragmentos aislados caprichosamente organizados por las leyes naturales, según el empirismo positivista, o configuradas por la arbitrariedad de los tipos ideales weberianos. Lukacs en su texto *HISTORIA Y CONCIENCIA DE CLASE* habría señalado críticamente esta pulsión a la fragmentación como una forma de reificación de las relaciones sociales, que tuvo como resultado la conformación de la economía, la política, la cultura y la sociedad como esferas separadas y distintas de la vida social cada una reclamando un saber propio y específico, independiente de los demás.

Lukacs propondría otra representación de la sociedad siguiendo al marxismo en sus textos

clásicos, desglosados de las versiones stalinistas.. La noción de dialectica viene a marcar una diferencia al concebir la unidad concreta del todo, no reduciendo los elementos a una uniformidad indiferenciada, a la identidad. Y se cita el texto de Marx de los *Grundrisse*: “ Lo concreto es lo concreto porque es la síntesis de múltiples determinaciones, por lo tanto unidad de lo diverso”(1857)

Se tiene entonces una representación de cómo se da la relación con la totalidad, concibiendo los elementos del todo en una dinámica de relaciones, lo que exigiría una metodología de acuerdo a esta teoría..

La perspectiva de la totalidad dialéctica tropieza sin embargo con la profesionalización y especialización presente a lo largo del siglo xix que explica la fragmentación en el campo de las ciencias sociales y las humanidades en un formato de disciplinas compartamentalizadas.

Si la reflexión de lo social tiene un desarrollo pertinente será en la vía de la reconstitución como una labor unitaria, como una ciencia social capaz de capturar la totalidad social.

La representación de esta totalidad no es postmoderna, no es holística u organicista, donde se hipostasias el todo sobre las partes.

Una totalidad no meramente abstracta ni solo empírica. Donde conozcamos a los hombres concretos en el proceso de producción y reproducción social desde la base a la superestructura.

Los diálogos de paz y la unidad de la izquierda*

Carlos A. Lozano Guillén**

Quiero iniciar estas palabras convocando a la más enérgica y combativa solidaridad con el movimiento campesino del Catatumbo, sometido a la persecución y a la represión del gobierno de Santos que rompió los diálogos que se estaban adelantando buscando una pronta solución al conflicto. Los campesinos han demostrado coraje, consecuencia, energía y resistencia para enfrentar la represión y el embate de la fuerza pública que ha querido desmontar esta importante movilización reivindicativa, que tiene que ver con problemas represados, ignorados por los gobiernos, tanto el actual, como los anteriores; ha habido demasiada indolencia para que los campesinos del Catatumbo puedan trazarse un sendero de progreso social, de conquistas importantes democráticas para poder vivir mejor, para alcanzar un nuevo momento, un nuevo estadio en la vida social en una región alejada del centro del país y olvidada por la oligarquía, que solo se acuerda de estas regiones cuando se trata de entregar las riquezas naturales a las transnacionales y al poder de países imperialistas y capitalistas desarrollados.

Entonces, nuestra solidaridad y la voz de aliento a los compañeros y compañeras del Catatumbo; también el repudio a la represión criminal, porque ya hay varios muertos, como lo ha denunciado los campesinos y las Naciones Unidas que le exigió prudencia al Gobierno Nacional.



Catatumbo hoy

Compañeros y compañeras:

Me han pedido hablar sobre el tema del proceso de paz; no solamente de La Habana, que está en pleno desarrollo; sino también sobre la eventualidad, parece cercana, de los diálogos de paz con el Ejército de Liberación Nacional, ELN. Nosotros nos hemos pronunciado desde un comienzo, no solamente en defensa de los diálogos de La Habana, sino también en la necesidad que se abra ese mismo escenario con el Ejército de Liberación Nacional y el Ejército Popular de Liberación, EPL, a fin de que tengan sus propio espacio, en la perspecti-

* Intervención de sobre los diálogos de La Habana en el Foro por la Paz, en la ciudad de Ibagué, el 12 de julio de 2013

** Dirigente del Partido Comunista. Director del semanario Voz.

Rafael Uribe Uribe



va de que en algún punto puedan encontrarse esos procesos de paz del Gobierno Nacional con las insurgencias colombianas.

Las organizaciones guerrilleras son una realidad histórica y política en el proceso colombiano. Por esta razón, fue muy importante que se iniciara el proceso de paz de La Habana, en cuya antesala, el presidente Santos reconoció la existencia del conflicto en Colombia. De hecho eso, significó un reconocimiento político, la aceptación de la naturaleza política de las organizaciones guerrilleras colombianas y en particular de las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia, Ejército del Pueblo, FARC-EP. Reconocer el conflicto fue un paso importante del gobierno Santos, así como también en su momento, el entonces comandante de las FARC, Alfonso Cano y el comandante del ELN, Nicolás Bautista Rodríguez, plantearan la necesidad de establecer los diálogos sobre la base de agendas concretas, de puntos precisos

para poder adelantar la solución política, resolviendo los problemas que dieron origen a este conflicto que ya lleva seis décadas.

Al reconocer el conflicto el presidente Santos dio un paso trascendental que tiene, al menos, tres aspectos importantes: primero, la necesidad de aplicar el Derecho Internacional Humanitario, DIH, al conflicto colombiano. Si se reconoce un conflicto, forzosamente el gobierno y las partes comprometidas en ese conflicto, en este caso las organizaciones guerrilleras, tienen que respetar y aplicar el Derecho Internacional Humanitario. No es optativo. No es facultad libre del gobierno o de la guerrilla decir si lo acatan o no. Tienen que acatarlo. El Derecho Internacional Humanitario se hizo para regular los conflictos, las guerras. No para la paz. Y por eso al reconocer el conflicto, pues tiene que haber la aplicabilidad de ese Derecho Internacional Humanitario, que está dirigido a proteger a la población civil, que no es fuerza armada comprometida en el conflicto. Entonces, el Derecho Internacional Humanitario establece una serie de pautas para proteger a la población civil. Pero tiene algunos artículos y recomendaciones para proteger a los combatientes, para que a estos se les respete en su dignidad, aquel que es capturado en combate no puede ser torturado, no puede ser maltratado, no puede ser ejecutado, sino que se le debe respetar su dignidad, sus derechos humanos y ser tratado como un combatiente capturado. Eso es válido para todas las partes, por supuesto.

Segundo, al reconocer el conflicto, el presidente Santos (y ojo con esto) se comprometió de hecho a establecer el principio de distinción entre combatiente y no combatiente, lo cual no está cumpliendo, en el Catatumbo, por ejemplo; y qué decir del “famoso” fuero militar aprobado, esperpento militarista y antidemocrático que incorpora una doctrina nueva, insólita, en un país que está buscando la paz, que es el “blanco legítimo”, es decir,

el “derecho” que tiene la fuerza pública colombiana para arremeter contra cualquier persona que se crea está comprometida con una organización guerrillera.

De ahí el tratamiento oficial que recibe el movimiento agrario del Catatumbo. El presidente Santos, el Ministro de la Defensa y el Ministro del Interior, repiten siempre que el movimiento está infiltrado por la guerrilla. Y desde ese punto de vista convierten en potencial “blanco legítimo” a los campesinos participantes. Así que no se cumple con el principio de distinción.

El tercer aspecto que quiero destacar, porque reconocer el conflicto tiene varias implicaciones, pero no quiero extenderme mucho en ello, es que al reconocer el conflicto se aceptan las causas que lo originaron. El conflicto tiene unas causas políticas, económicas, sociales, históricas. Un conflicto no surge de la nada. No se dan silvestres. Un conflicto puede tener una razón religiosa, puede tener razones simplemente históricas. Bueno, en el caso colombiano, tiene varias razones poderosas, que tienen que ver con la injusticia social, con el vacío de una reforma agraria democrática, profunda y con la precariedad de la democracia, entre otros.

El hecho de la restitución de la Personería Jurídica de la Unión Patriótica, aniquilada por el Estado colombiano; por la práctica del terrorismo de Estado, porque fueron agentes suyos, los que en su gran mayoría, en complicidad con los paramilitares y los narcotraficantes, los que perpetraron lo que se conoce como el genocidio de la Unión Patriótica. Más de cinco mil dirigentes e integrantes de este partido político, en su mayoría también militantes del Partido Comunista, que fueron asesinados.

Al tener estas causas, el conflicto solo puede superarse por la vía política del diálogo. De una paz con democracia y con justicia social.

¿Qué fue lo que pasó en La Habana? ¿Cómo se dio el diálogo con la guerrilla de las FARC? Públicamente comenzó después de un largo proceso de conversaciones secretas que culminó con un Acuerdo General que se llama “Acuerdo General para ponerle fin al conflicto y construir una paz estable y duradera”. Ese fue el documento que se acordó.

Y esto es muy importante señalarlo, porque el gobierno suele decir que lo acordado fue una agenda y que aquello que no está de manera expresa contenido en ella no es parte de la discusión. No es así. En La Habana se acordó y se suscribió ese Acuerdo General, vuelvo y repito: “Acuerdo General para ponerle fin al conflicto y construir una paz estable y duradera”. Ese acuerdo tiene un preámbulo, un contexto, la agenda (es parte del acuerdo, no es un documento separado de él) y unos procedimientos. Son cuatro las partes.

En el preámbulo y en el contexto se explica por qué hay un conflicto. Es decir, se le hace el reconocimiento político al movimiento insurgente. Se dice que para acceder a la paz hay que hacer cambios políticos, económicos y sociales. Expresamente, dice el documento, que la paz es posible en la medida que se fortalezca la democracia y se generen condiciones sociales nuevas para el mejor vivir de las colombianas y los colombianos.

Entonces, ¿cómo así que hay aspectos que no se pueden considerar, porque no están en la agenda, según los repiten los voceros gubernamentales? La agenda está integrada a ese acuerdo. En alguna ocasión el presidente Santos decía que ese acuerdo tiene mucha literatura, y que eso del preámbulo era como un simple adorno. ¿Qué tal que le quitáramos el preámbulo a la Constitución Política de Colombia? Dejaría de ser la Constitución. Ese preámbulo, es el que justamente es el que da una definición filosófica de lo que es el contenido de la Carta Constitucional.

Hay un fallo de la Corte Constitucional que dice que el preámbulo es parte de la Constitución Política. Entonces, en el caso del acuerdo de La Habana, no cabe el argumento para eludir los compromisos de allanar el camino a una paz estable y duradera. Ahí está lo que se acordó y eso es lo que el gobierno y la guerrilla tienen que respetar. Por ejemplo, en el Acuerdo General en ninguna parte se habla de tiempos fatales, en ninguna parte se dice que el proceso de paz va hasta noviembre de este año. Eso no es cierto. Allí, se habla es del tiempo razonable que se requiere para llegar a la paz. ¿Qué es el tiempo razonable? Pues, el que no es eterno, que no es indefinido, pero sí el estrictamente necesario e indispensable para poder llegar a la paz. El Acuerdo General plantea el procedimiento para poder acelerar el proceso. Con cierta frecuencia las partes, esto es, guerrilla y gobierno, examinarán el ritmo que tiene la mesa, el nivel de los acuerdos, para corregir y dinamizar más el proceso y no para romperlo. El presidente Santos suele decir: “Si en noviembre no hay acuerdo, me levanto de la mesa”. Eso es violatorio del Acuerdo. En este no hay tiempos fatales, ni le permite a ninguna de las partes levantarse de la mesa.

En la entrevista que le hicimos al comandante de las FARC Timoleón Jiménez, después de conocerse el Acuerdo, decía: “Las FARC nunca se levantarán de la mesa”. Esperamos que cumpla esa palabra la guerrilla de las FARC: Que nunca se levante de la mesa. Que se levante el gobierno si quiere, pero la guerrilla no; y por supuesto, el gobierno no debería levantarse tampoco de la mesa, porque eso violentaría el espíritu del Acuerdo que se suscribió en La Habana. Bajo esos rigores comenzó el proceso, que es complejo y difícil, porque son partes que tienen profundas diferencias y hay la participación ciudadana, la participación política de los distintos sectores del país. No voy a decir sectores populares o democráticos solamente. También los gremios de la producción, los partidos políticos todos, incluyendo

los de la derecha hasta el llamado puro centro del señor Uribe, si él aceptare respaldar los procesos de paz. Todos tienen el derecho a expresarse, como lo hicieron en los foros Agrario y de Participación Política.

Entonces, esa participación es fundamental, como también, por supuesto, lo son las propuestas que pueden hacer el gobierno y la guerrilla. Miren ustedes, la guerrilla de las FARC hizo cien propuestas sobre el tema agrario, que como bien decía el compañero de Marcha Patriótica, no se las inventaron los delegados de las FARC, resultaron de los foros agrario y de participación política, de las mesas regionales como la que se realizó en Ibagué sobre el tema de víctimas. Y los aportes que han hecho grupos o personas inclusive, a través de la página web de los diálogos de paz de La Habana. De ahí salieron las cien propuestas.

En el periódico voz tomamos la decisión de publicar las cien propuestas. Y lo explico en la introducción del mismo, que al Gobierno le pedimos las propuestas que se supone presentaron en la mesa, para ilustrar a nuestros lectores de los aportes de las dos partes. Pero no encontramos respuestas distintas a que divulgáramos la ley de víctimas y de restitución de tierras. ¿Cuál es el problema? Que el gobierno no hizo ninguna propuesta. Mientras las FARC hicieron cien, el gobierno no hizo ninguna. Se dedicó, como digo en el texto, al “noismo”: No, no, no, no... a decirle no a todo lo que proponían las FARC con el mismo sonsonete: “Eso no está en la agenda, eso no lo podemos considerar”. Ahí están las consecuencias: En este momento hay un acuerdo parcial importante, claro. Son 25 cuartillas de acuerdos. No es poco volumen. Algunos muy importantes. Tienen que ver con el acceso a la tierra de los campesinos pobres, con la creación de un fondo o un banco de tierras, con los temas de la soberanía alimentaria, con la asistencia técnica, pero también hay desacuerdos que se

deben resolver antes del acuerdo final, porque el principio que adoptaron ambas partes y que está en el acuerdo es de que nada está acordado hasta que todo esté acordado. Por eso hablamos de un acuerdo parcial. Mientras todo no esté acordado, pues no hay ningún acuerdo. Ese es el problema.

Los desacuerdos son importantes. No los voy a mencionar todos porque sería muy extenso al explicarlos, pero, por los menos hay algunos que son fundamentales. Las zonas de reserva campesina, que es la demanda que moviliza a los heroicos campesinos del Catatumbo. Miren lo curioso. Lo paradójico. Las zonas de reserva campesina son ley de la República, si no estoy mal es la ley 160 de 1994, durante el gobierno de Ernesto Samper Pizano. Es decir: Es una ley. Y es la guerrilla, en La Habana, la que le está diciendo al gobierno: ¡Cumpla la ley! ¡Ponga en funcionamiento las zonas de reserva campesina! En Catatumbo no quiere y es parte del conflicto que hay en esta región. El Gobierno se niega a cumplir la ley, porque los militares no lo aceptan, no le dan el permiso. Son los militares los que controlan las Zonas de Reserva Campesina, no solamente geográficamente, sino en su ejecución e implementación. Eso es así.

Entonces, las zonas de reserva campesina están en el congelador respecto al primer punto de la agenda. Como tampoco está el problema fundamental de la tierra en Colombia, dicho por Naciones Unidas, dicho también por muchos economistas y estudiosos, que han dicho que el principal problema de la tierra es su exagerada concentración de la propiedad. En la explicación del Informe de Desarrollo Humano del PNUD de las Naciones Unidas, se dijo que en Colombia están las vacas más cómodas del planeta. Son 40 millones de hectáreas dedicadas a la ganadería extensiva, mientras no hay soberanía alimentaria. Y por eso una de sus conclusiones es que mientras no se modifique la exagerada concentración de la propiedad sobre la tierra, será imposible

llegar a la paz. Factor fundamental para la paz es la democratización del uso y la propiedad sobre la tierra. Nadie está diciendo que le quiten las vacas al señor Lafourie y a FEDEGAN. De eso no se trata, que tenga estrictamente la indispensable, para que la gran mayoría de esa extensión territorial esté dedicada a la soberanía alimentaria, que no existe en este país. Colombia no se autoabastece de los alimentos a pesar de la fertilidad de la tierra. A ello obedecen las protestas de los caficultores, los arroceros, los paneleros, los paperos. Todos los cultivadores de los cultivos básicos alimenticios, están protestando porque están en crisis, a consecuencia de los Tratados de Libre Comercio, TLC, que suscribió el señor Santos con los Estados Unidos y con Europa y que sigue suscribiendo con países de Asia y de otros continentes. Es el efecto nefasto del modelo de acumulación capitalista del libre mercado neoliberal que hace estragos en las economías de los países emergentes.



Jaime Pardo Leal

Así es muy difícil. Entonces, el cuento del gobierno es que esos temas no se pueden discutir porque no están en la agenda. Si están discutiendo el tema de la tierra cómo no asumir el debate de la exagerada concentración de la propiedad o de las zonas de reserva campesina, o de lo minero – energético. En el tema de la tierra está planteada la situación de las regiones y de los territorios, afectados hoy por la explotación despiadada, infame. Lo viven en el Tolima respecto de los recursos de la minería, la explotación a cielo abierto que contamina al medio ambiente y significa la entrega de los recursos naturales a las transnacionales, a países que vienen a lucrarse de nuestra flora y fauna. Ahí está el Quimbo. Aquí también el Tolima. En el Líbano lo vi hace unos días. Han desviado el curso de los ríos, su cauce natural; en el Quimbo el río Magdalena para construir la hidroeléctrica. En Líbano están desviando el río Laguinilla y están dejando a poblaciones como El Convenio y otros corregimientos sin agua. Es el enorme poder que la oligarquía le concede las transnacionales para destruir la naturaleza.

Está en marcha el tema de la participación política, donde aún no hay acuerdos. Este es un tema importantísimo. Esta mañana hablábamos con Clara López y Antonio Navarro en Fecode y decíamos cómo es posible que en este país, después de tantos años de vigencia de la constitución de 1991, no se haya aprobado un estatuto de la oposición, que está ordenado por la Constitución Política de Colombia. No existe el estatuto de la oposición. Incluso, esta oligarquía tiene una visión tan limitada del proceso colombiano que no se ha dado cuenta que se puede crecer la izquierda, si es que este esfuerzo de unidad del cual vamos a hablar ahora, podemos ponerlo en marcha y ser opción de poder. El día que la izquierda sea opción de poder en este país, pues ese estatuto de la oposición les va a servir es a ellos, no a nosotros porque nosotros vamos a ser opción de poder, vamos

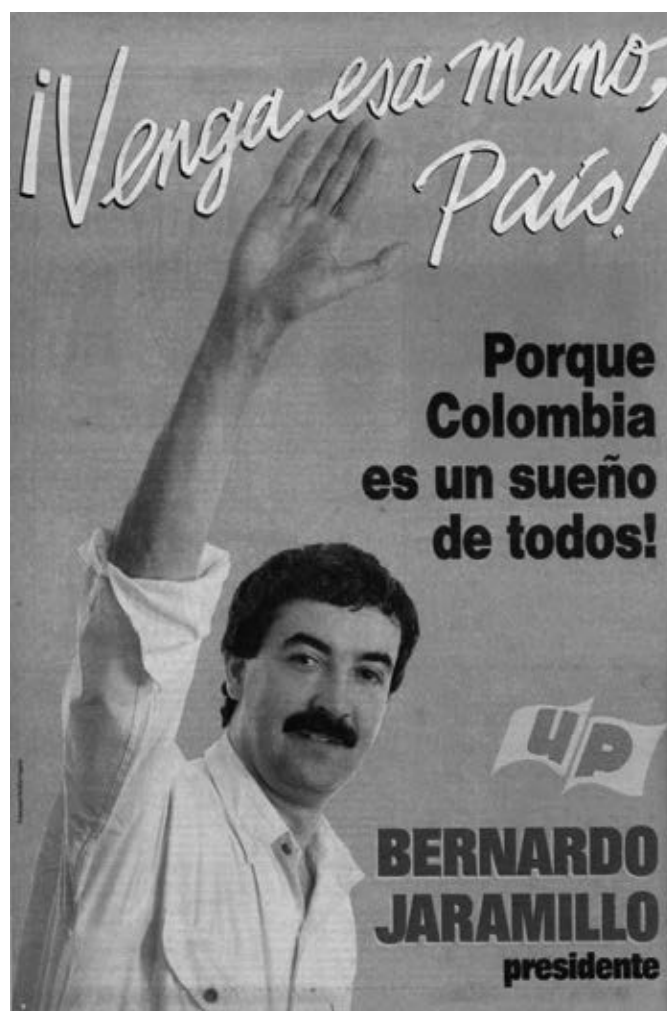
a ser gobierno.

El tema de la participación política es muy importante porque es el que tiene que ver con la democracia, la precariedad de la democracia que es causa del conflicto. Hay diez propuestas que han hecho las FARC. Hasta ahora no conozco una sola propuesta por parte del gobierno. Entre las diez de la guerrilla están el Estatuto de la Oposición, la reparación integral de la Unión Patriótica, no resuelta con el reintegro de la personería jurídica ordenada por el Consejo de Estado. Es un paso importante, trascendental. No lo menosprecio, por supuesto. Nunca el Consejo Nacional Electoral debió quitársela como dice el Consejo de Estado. Y fuera de eso, el fallo echó por tierra esa cantaleta no solo uribista, sino de la derecha y del militarismo, de que a la Unión Patriótica la aniquilaron por la combinación de las formas de lucha. El Consejo de Estado reconoce que fue el Estado colombiano el que prohibió ese aniquilamiento, ese exterminio sistemático.. Entonces, falta la reparación, es que no es solo la personería. Falta la reparación política. El Estado debe aceptar que es el responsable de ese genocidio. Y el Estado debe restituirle las curules que perdió la Unión Patriótica a causa del genocidio. Eso no es negociable, es parte de la reparación política, así como tiene que reparar económicamente a los familiares de las víctimas. También debe reconocer el exterminio de sindicalistas, de líderes agrarios, de los activistas de derechos humanos. Es que son varios genocidios. De los compañeros A Luchar en el pasado también. No es solo el genocidio de la Unión Patriótica. Ponerle punto final a esas prácticas de terrorismo de Estado es posible con democracia, con tolerancia, con pluralismo, que es lo que no hay en el Estado colombiano. Poniéndole fin a la paraparlítica, a los falsos positivos, a la relación con el narcotráfico y el paramilitarismo. ¡Democracia y justicia social, he ahí la clave para la paz!

El tema de víctimas es importante en los diálogos de la Habana. El gobierno con frecuencia le dice a la FARC: “Ustedes tienen que darle la cara a las víctimas”. Pero, ¿Y el Estado qué? ¿Es que el Estado no le va a poner la cara a las víctimas? ¿Quién le va a poner la cara a las madres de Soacha por los falsos positivos, por ejemplo? ¿Quién va a dar la cara por los crímenes de la parapolítica o los crímenes del terrorismo de Estado? El principal depredador de los Derechos Humanos en Colombia es el Estado, porque se acostumbró a gobernar apoyado en la violencia. Ha sido la historia republicana, después de Simón Bolívar: la violencia desde el poder dominante. Aquí, se impuso el colonialismo a sangre y fuego y fueron aniquilados los indígenas. Fue un holocausto. La República transcurre en medio de violencias de la clase dominante. Todo aquel que promueva la oposición al régimen y que convoque a la simpatía popular, es asesinado. Rafael Uribe Uribe fue asesinado en 1914, siendo liberal se le ocurrió decir que su partido tenía que beber en las canteras del Socialismo y lo mataron, como después mataron a Gaitán, como antes hubo la masacre de las bananeras, en 1928, hasta llegar a todo este genocidio de los últimos años. Es el Estado colombiano el que primero tiene que darles la cara a las víctimas.

Como ustedes pueden ver este es un tema complejo, que hay que ver con optimismo y sobre todo, con algo que ya se ha dicho acá: La necesidad de participar. Justamente una de las razones fundacionales de Marcha Patriótica fue apoyar la paz, apoyar el proceso de paz. Por eso, desde el comienzo Marcha Patriótica ha apoyado el diálogo de la Habana y ha exigido el establecimiento de los diálogos con el ELN y el EPL. De ahí, no nos movemos. Y estamos convocando a construir un Gran Frente Amplio por la Paz y estamos promoviendo las constituyentes regionales, territoriales, temáticas, que buscan respaldar los procesos de paz y de solución política del conflicto, la salida democrática del conflicto

colombiano. Constituyentes que también van a recoger las inquietudes de las regiones, de las comunidades, como en el caso del Catatumbo y de otras regiones de nuestro país azotadas por la miseria y la represión. Si esos problemas no se resuelven, pues las comunidades tienen el legítimo derecho a la indignación, tiene el derecho a la rebelión, tienen el derecho a actuar de manera organizada, movilizándose, como lo están haciendo los campesinos y las campesinas del Catatumbo. A eso va ayudar el proceso de paz que está sacando a flote muchos problemas, y no es que las FARC o el ELN infiltren la protesta, es que el deseo de paz está sacando a la superficie la problemática política, social y económica del país. Eso va a producir movilizaciones y estallidos sociales también, estallidos sociales, como los llama



Piedad Córdoba



el comandante Fidel Castro.

Porque el pueblo se indigna ante la incuria de Gobierno, ante su indolencia, ante el drama de la sociedad colombiana. Es indispensable meterle pueblo a la paz, la movilización. En esa dirección están las constituyentes regionales, convocadas en el territorio nacional, el paro nacional agrario y la solidaridad con el Catatumbo y los sectores en conflicto. No hay tregua en la lucha popular. Los diálogos de La Habana no le conceden vacaciones a la lucha de clases.

En este sentido, lo fundamental es la unidad. Unidad, unidad y unidad...ese es el desafío de la izquierda hoy. La unidad sin exclusiones. No puede excluirse a nadie, pero tampoco nos dejamos excluir. La izquierda no se agota en ningún partido, ni en ningún movimiento. Es válido el concepto español de las izquierdas. Porque, en Colombia hay varias izquierdas. Y eso está bien que las haya, y mientras haya distintas izquierdas, pues hay batalla de ideas, pero para construir la unidad, no para la división. La unidad es necesaria, sino la oligarquía nos “barre”, nos liquida. Está el caso de Gustavo Petro en Bogotá. Por él

no votamos, hay contradicciones, pero hoy nos une la defensa de lo público. Porque a Petro lo van a sacar de la alcaldía de Bogotá, no por corrupto, ni por mal alcalde, sino por defender lo público. La izquierda tiene que ser solidaria con Petro. Tenemos que ser solidarios y no podemos aceptar pasivamente que ese señor procurador el de las cavernas lo vaya a destituir como lo está calculando, así como le decretó la muerte política a nuestra querida compañera Piedad Córdoba, mujer extraordinaria, de coraje, que sin embargo, ahí está trabajando y nos está acompañando en este proyecto social y político de Marcha Patriótica.

Entonces, ese es el desafío. El guerrillero heroico Ernesto Che Guevara decía: La unidad es la táctica y la estrategia de la victoria. Y no era una frase retórica. Es lo que hoy está predominando en América Latina. Todos los procesos de América Latina confluyen en proyectos como Unasur, la CELAC, otros más cualitativos como el ALBA, son de unidad, de múltiples esfuerzos. Eso es lo que tenemos que hacer nosotros. La unidad para tener opción de poder. Y no me estoy refiriendo solo al tema electoral, me refiero a la unidad

política de la lucha popular, de la lucha de masas. Bueno, se puede incluir lo electoral. Marcha Patriótica está haciendo una consulta para definir una posición al respecto. Algunos de los partidos de Marcha ya hemos tomado la decisión, caso del Partido Comunista, Poder Ciudadano de Piedad Córdoba, pero estamos, por supuesto, en espera de que se decida democráticamente en Marcha Patriótica. Hay que hacerlo. Tenemos que construir la unidad, sin exclusiones, sin sectarismo y no pretendiendo que los demás se nos sumen bajo una férula hegemónica..

Me preguntaban qué va a pasar con la Personería Jurídica de la Unión Patriótica. Eso ya lo veremos. Si hay un movimiento de unidad y todas las fuerzas coinciden en que se puede utilizar por decir la expresión, ese paraguas para las elecciones, pues se puede hacer. Pero, si no hay acuerdo, tocará buscar otra alternativa, como tampoco seguramente será suficiente la invitación que ha hecho el Polo de acudir a su personería No, hay que buscar caminos, en la unidad todos cabemos. El Polo también, por supuesto, tiene que estar en el proceso de unidad. Todos cabemos en la unidad. Habrá que definir si se aprovecha una de las personerías o por firmas.

Van a presentar en el Congreso un proyecto de ley permitiendo las coaliciones, vamos a ver si eso pasa. Pero, en fin, tenemos que ir mirando y construyendo los caminos de unidad; de la unidad política para la lucha popular, para la movilización de masas, para las transformaciones. Ese es el mejor aporte a la paz que puede hacer la izquierda colombiana. A la paz, a la democracia y a la justicia social. Por eso, soy optimista. Porque hay deseos de trabajar, hay deseos de luchar. El pueblo de Catatumbo nos está dando el ejemplo, las masas populares campesinas, gente humilde, nos está dando el ejemplo de coraje.

Este es el camino. El Gobierno le exige gestos de paz a la guerrilla, pero ¿Cuáles son sus

gestos de paz? ¿Será gesto de paz la reforma a la salud o la reforma tributaria exonerando a los grandes capitales de impuestos, mientras que sí los contempla para los sectores medios y los más pobres? ¿Será gesto de paz el fuero militar? Por supuesto que no. Por esa razón, lo fundamental va a ser la lucha y la movilización popular.

El problema con el gobierno es que cree que está conversando con una guerrilla derrotada. Está equivocado. La guerrilla no está derrotada. Se equivocan quienes pontifican desde la "gran prensa" diciendo que es que Uribe le dio muy duro y que por eso están sentados. Lo que fracasó fue la vía militar, que es otra cosa. Fracasó la seguridad democrática de Uribe, que le dio muy duro a la guerrilla, en particular a las FARC, pero no la liquidó como quería, no la aplastó que era la meta, el propósito de la seguridad democrática era liquidar, aplastar a la guerrilla. No lo logró. Por eso se equivocan aún aquellos que desde la izquierda así lo creen. Hay quienes desde la izquierda, desde posiciones supuestamente de izquierda.

Para el Gobierno, como está derrotada, debe desmovilizarse y entregarse, a cambio de unas dádivas. Es la paz romana, la paz gratis.

Las FARC han dicho que no habrá entrega de armas. Habrá dejación de armas que es otra figura. Por supuesto que si las FARC, el ELN y el EPL se acogen a un proceso de paz, pues tienen que dejar las armas, no pueden hacer política con armas. Eso está claro. Una cosa es el acto de rendición de la entrega de las armas y otra es el acto de dejarlas. Así quedó establecido en el Acuerdo General y en la agenda.

Hay bastante trabajo. Vamos a desarrollar las constituyentes regionales a nivel nacional, constituyentes temáticas que se están convocando, en el caso de la cultura, la educación, la mujer, de los negros. (Se acostumbra a decir afrodescendientes, pero son las negritudes,



son la raza negra. Eso no es peyorativo. Claro, aquí se habla de negro con criterio peyorativo. “Lista negra” y conceptos similares. Eso hay que eliminarlo del lenguaje. Pero es la raza negra. ¿Por qué a los blancos sí le dicen blancos y no españoles o español descendiente? Son blancos o mestizos. Los negros son negros y los indios son indios. Así de sencillo.

Entonces compañeros y compañeras, tenemos que trabajar. Adelantemos las constituyentes. Adelantemos la solidaridad, construyamos la Marcha Patriótica como un factor de unidad. Entendamos que más allá de la Marcha Patriótica hay otras organizaciones de la izquierda. Están los compañeros y las

compañeras del Congreso de los Pueblos, están la Minga Indígena, el Polo Democrático Alternativo, el Partido Comunista, el Poder Ciudadano de Piedad Córdoba. Hay muchas expresiones de la izquierda que no agotan en sí en una sola la posibilidad, pero sí plantea el desafío de unir las fuerzas para que Colombia se coloque en esa tendencia que hoy predomina en América Latina, que es una tendencia heterogénea, porque no hay paradigmas, no hay modelos. Hay que abrirle el paso a un proceso revolucionario en que nos van a servir las experiencias, el legado de las luchas de América Latina, de los trabajadores y los pueblos de nuestro continente, pero aplicadas de manera creadora a nuestra propia realidad.

Los diálogos de paz en La Habana: una salida negociada al conflicto en Colombia

Pedro Santana Rodríguez*

Colombia ha vivido desde el 9 de abril de 1948, en que fue asesinado el líder político Jorge Eliécer Gaitán, una conflagración armada interna que ha dejado cientos de miles de personas asesinadas. En el período comprendido entre el año de 1948 y el año de 1957 se estimó, por investigadores independientes, que por lo menos perecieron en esa conflagración armada cerca de 300.000 colombianos y colombianas. Más recientemente y según datos parciales habrían sido asesinados desde el año de 1980 y hasta enero del año 2013 en medio del conflicto

armado cerca de 800 mil personas, hay más de 60.000 desaparecidos, de los cuáles el Estado ha reconocido más de 17 mil como ligados al delito de desaparición forzada, sobre el resto avanzan las investigaciones para determinar las causas de su desaparición; se han presentado más de 40 mil secuestrados y según datos de la Unidad para la Atención y reparación de las víctimas, dependencia del gobierno nacional y del registro único de las mismas, hay desde 1998 y hasta la fecha, 4.8 millones de personas desplazadas de sus territorios. El despojo de la tierra de los desplazados se



Jorge Eliécer Gaitán

* Sociólogo, Presidente de la Corporación Viva la Ciudadanía

calcula en 6.6 millones de hectáreas desde el año de 1980 y hasta el 30 de junio de 2010.

Como se colige de los datos anteriores el conflicto armado interno ha sido devastador para la sociedad. Aún sin terminar el registro de las víctimas el Estado ha reconocido que hasta el 30 de mayo de 2013 se habían registrado 6.063.000 víctimas del conflicto desde el año de 1986 que es la fecha que fija la ley 1448/2011 para la reparación de las mismas. Esta cifra representa aproximadamente el 12% del total de la población del país calculada en 46 millones de habitantes.

A finales de los años ochenta del siglo xx se produjo una negociación con una parte de los grupos alzados en armas contra el Estado. Ingresaron en la negociación el Movimiento 19 de Abril, M19, el Ejército Popular de Liberación, EPL, el Partido Revolucionario de los Trabajadores, PRT, y la guerrilla indígena Manuel Quintín Lame. Este proceso culminó con éxito alrededor de una Asamblea Nacional Constituyente en que aproximadamente un tercio de la misma fue elegida por una lista que fue integrada por la Alianza Democrática M19 lo cual les permitió plasmar en la Constitución parte de sus reivindicaciones democráticas. Empero la negociación fue incompleta al no lograr una negociación con dos grupos insurgentes que se mantuvieron en armas: Las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia, FARC y el Ejército de Liberación Nacional, ELN.

Intentos de negociación fracasados

La guerrilla Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia, FARC, es la guerrilla más antigua de Colombia y una de las más antiguas del mundo. Como producto de la conflagración armada que se produjo tras el asesinato de Jorge Eliécer Gaitán (1948) decenas de miles de campesinos se levantaron en armas en contra del Estado. Su reclamo fundamental era el

de una reforma agraria que redistribuyera la propiedad de la tierra en el país desde entonces muy concentrada en pocas manos. Pero también en otras regiones del país era una guerrilla de autodefensa de sus bienes y de sus parcelas. Nunca se supo en Colombia cual fue el tamaño del despojo que se produjo en esta fase de la confrontación armada pero como indicamos desde los años ochenta del siglo xx el despojo y abandono de las tierras por parte de los millones de desplazados supera la cifra de 6.6 millones de hectáreas. Las FARC nacieron de las guerrillas liberales que se organizaron en los años cincuenta del siglo xx y que pronto se transformaron en una guerrilla con fuertes lazos con el entonces ilegalizado Partido Comunista de Colombia. En el año de 1964 organizan la primera conferencia guerrillera nacional y pasan a denominarse FARC con un fuerte componente campesino y con un programa esencialmente agrario en que el reclamo de una reformas agraria es el centro del proyecto insurreccional. Su objetivo es la toma del poder y su estrategia es la combinación de todas las formas de lucha en que el Partido Comunista realiza su trabajo legal y abierto principalmente en las ciudades y en el campo se despliega la acción política y militar de las FARC.

Desde entonces se han intentado tres procesos de negociación. El que más próximo estuvo a un acuerdo fue el iniciado en el año de 1984 con el gobierno del presidente, Belisario Betancur (1982-1986) que fue malogrado por la oposición sistemática del establecimiento tradicional y de un sector mayoritario de las Fuerzas Armadas gubernamentales. El proyecto político lanzado por las FARC, la Unión Patriótica, que había presentado un candidato presidencial para las elecciones del año de 1986, Jaime Pardo Leal y que fue asesinado en el año de 1987, fue sometido a un verdadero genocidio con el asesinato de cerca de 5 mil dirigentes y militantes hasta sacarlo de la escena política legal. En los años noventa del siglo xx se intentó de nuevo una negociación



Manuel Marulanda Vélez

que tuvo dos rondas una en Caracas y otra en Tlaxcala en México. Estas conversaciones se iniciaron el 10 de marzo y transcurrieron hasta el mes de Octubre de 1992 en que ambas partes se levantaron de la mesa. Un nuevo intento esta vez el tercero se realizó bajo el gobierno de Andrés Pastrana Arango (1998-2002). Las conversaciones se instalaron en el mes de enero de 1999 en un territorio de 42 mil kilómetros que el Estado les entregó a las guerrillas en la llamada zona del Cagúan en los departamentos del Caquetá y el Meta. En ese entonces las guerrillas fortalecidas con recursos que provienen de los impuestos y el procesamiento que hacen de la coca, de manera triunfalista deseche la realización de serias negociaciones. Las conversaciones se rompieron en el año 2001 y dieron paso a un endurecimiento del régimen con la llegada al gobierno de la derecha política de Álvaro Uribe Vélez. Para ese momento se calcula que las FARC contaban con un ejército profesional de 20.000 hombres.

Durante los ocho años del gobierno de Álvaro Uribe Vélez con el apoyo de los Estados Unidos que puso en marcha el llamado Plan Colombia, las FARC, fueron sometidas a una intensa confrontación militar con el uso de las más modernas tecnologías militares suministradas por los Estados Unidos. Las Fuerzas armadas y de policía fueron profesionalizadas y fortalecidas al punto que hoy cuenta en total con 460 mil hombres. El gasto militar bordea el 6% del Producto Interno Bruto, durante los ocho años de Uribe la inversión de recursos propios sin contar los casi 7.000 millones de dólares de recursos donados

para la guerra por los Estados Unidos, llegó a 80.000 millones de dólares entre el año 2002 y el año 2010 a precios constantes de 2010 (Otero Diego. Mayo 2011). La aviación fue una ventaja que el gobierno y las fuerzas armadas supieron utilizar para reducir la resistencia armada. Las guerrillas sufrieron golpes muy duros y tuvieron que operar una verdadera reingeniería para acomodarse a la nueva correlación de fuerzas en esa ocasión favorable a las Fuerzas Armadas gubernamentales. En la confrontación perdieron a tres miembros de su Estado Mayor cosa que no había ocurrido antes y su jefe histórico Manuel Marulanda Vélez, alias “Tirofijo”, murió en el mes de marzo de 2008.

De los fracasos al nuevo ciclo de negociaciones en La Habana

Muerto Manuel Marulanda Vélez asume la comandancia general de las FARC Guillermo León Saénz, alias Alfonso Cano, quien pone en movimiento dos estrategias, la primera una reestructuración a fondo de la estructura militar de las FARC para adaptarla a las condiciones de la ofensiva militar desatada por las Fuerzas Armadas Gubernamentales y la segunda una estrategia de negociación política con el gobierno. En la primera tarea logra una reingeniería militar con base en la guerra de guerrillas en pequeñas unidades para hacerlas menos vulnerables a los ataques de la aviación, transforma completamente los sistemas de comunicación y reinicia una contraofensiva militar. Como ha sido demostrado en las investigaciones del Observatorio del Conflicto de la Corporación Nuevo Arco

Iris desde el año 2008 las FARC comenzaron de nuevo una ofensiva militar y crecieron en número sus acciones año a año en contra de la fuerza pública. En el segundo frente iniciaron contactos con el gobierno de Uribe que se malograron por la filtración de una comunicación que sostenían con el entonces Consejero gubernamental, Frank Pearl. Estos contactos sirvieron para que en el año 2012, en el mes de febrero y de forma secreta se iniciaran conversaciones en La Habana.

Como se sabe hoy la mesa de negociaciones se instaló el 26 de febrero de 2012 y culminó con la firma de una agenda para la terminación del conflicto en el mes de agosto del mismo año. Dicha agenda contempla cinco puntos: (1) Desarrollo rural y reforma agraria, (2) reformas políticas, (3) narcotráfico y cultivos de uso ilícito, (4) víctimas y (5) monitoreo y seguimiento a los acuerdos. Es una agenda acotada, concreta y eso permite colegir que en este cuarto intento quizás se logre la tan anhelada negociación política del conflicto armado.

La Mesa de negociaciones se instaló en la ciudad de Oslo el 19 de octubre de 2012 y un mes más tarde comenzaron las negociaciones formales en La Habana. Hasta el momento y pese al secretismo en que se han mantenido dichas negociaciones se sabe que se han logrado avances significativos en el tema de reforma agraria y desarrollo rural, al punto que las partes han comunicado aún de manera restringida que ya han cerrado el punto con un acuerdo general. Las FARC han presentado un documento que resume sus reivindicaciones. Su programa busca una redistribución de la propiedad y para ello han planteado que el Estado se comprometa con la redistribución y titulación de unos nueve millones de hectáreas una parte de las cuales deberían ser compradas por el Estado para apoyar a pequeños y medianos campesinos y también a los campesinos sin tierra. Otra parte deberá provenir de la titulación de tierras del Estado llamados baldíos y

finalmente provendrían también de las tierras expropiadas a narcotraficantes mediante el mecanismo de extinción de dominio, todas estas tierras irían a un Fondo Nacional de Tierras para la Paz, también ingresarían a ese fondo de tierras aquellas restituidas a campesinos que fueron despojados o tierras de baldíos que fueron apropiadas de manera ilegal por distintos actores. El eje de la propuesta busca revertir la concentración de la propiedad que medida según el coeficiente de Gini ha llegado en Colombia a 0,87% en donde 1 sería que toda la tierra estuviera en manos de un solo propietario. Han planteado así mismo que deben organizarse zonas de reserva campesina, que ya existen en la legislación colombiana, Ley 160 de 1994, para que los campesinos puedan mantener una explotación adecuada de la tierra en unidades de economía familiar y lo novedoso de la misma que tengan un reconocimiento jurídico político como entidades que tienen control sobre el territorio. Sobre estos temas tanto el gobierno como la guerrilla han anunciado que se han logrado acuerdos significativos en lo que va corrido de la negociación.

El día domingo 26 de mayo del año en curso en rueda de prensa conjunta los negociadores del gobierno del presidente, Juan Manuel Santos y los negociadores de las FARC, en la ciudad de La Habana, anunciaron que habían llegado a un acuerdo sobre el tema de tierras y desarrollo rural. Este acuerdo lo titularon “Hacia un nuevo campo colombiano: reforma rural integral” y a renglón seguido señalaron que habían logrado un acuerdo sobre el acceso y uso de la tierra.

- Tierras improductivas. Formalización de la propiedad. Frontera agrícola y protección de zonas de reserva.
- Programas de desarrollo con enfoque territorial.
- Infraestructura y adecuación de tierras.
- Desarrollo Social: salud, educación, vivienda, erradicación de la pobreza.



Álvaro Uribe Vélez

- Estímulo a la producción agropecuaria y a la economía solidaria y cooperativa.
- Asistencia Técnica. Subsidios. Créditos. Generación de Ingresos. Mercadeo. Formalización Laboral.
- Políticas alimentarias y nutricionales.

Lo que hemos convenido en este acuerdo será el inicio de transformaciones radicales de la realidad rural y agraria de Colombia con equidad y democracia. Está centrado en la gente, el pequeño productor, el acceso y distribución de tierras, la lucha contra la pobreza, el estímulo a la producción agropecuaria y la reactivación de la economía del campo”.

El comunicado conjunto a continuación señala que hay un compromiso del gobierno para la formalización de la propiedad de los pequeños y medianos agricultores al mismo tiempo señala el compromiso del gobierno de acompañar esta formalización con planes de vivienda, agua potable, asistencia técnica, capacitación, educación, adecuación de tierras en infraestructura y recuperación de suelos.

Se asume también el compromiso de restitución a las víctimas del despojo y del desplazamiento forzado. Hay un compromiso con la

actualización catastral al tiempo que se delimita la frontera agrícola, protegiendo las áreas de especial interés ambiental. El comunicado conjunto advierte que el acuerdo es parcial y que debe enmarcarse en la negociación de los cinco puntos restantes.

Hay que señalar que es de muy buen augurio que se haya logrado un primer acuerdo en torno a lo que se considera el punto central del origen de la confrontación armada. Como ya lo señalamos a raíz del asesinato del líder Jorge Eliécer Gaitán se desató una gran conflagración armada que abarcó buena parte del territorio nacional y que trajo consigo el despojo de la propiedad a cientos de miles de campesinos sin que se haya dado con posterioridad un proceso de reconocimiento a esas víctimas y mucho menos de restitución de sus propiedades como tampoco se investigó el asesinato de cerca de 300 mil colombianos y colombianas. Todo ello quedó en la impunidad y fue el origen del proceso de confrontación armada que se intenta cerrar ahora con este proceso de negociación en el cual también debería estar la guerrilla auto-denominada Ejército de Liberación Nacional, ELN, para cerrar definitivamente este ciclo de confrontación armada.

Aún no conocemos los alcances del acuerdo en cuánto a la cantidad de tierras que irán al Fondo Nacional de Tierras para la Paz ni tampoco los compromisos concretos en temas como la formalización de la propiedad agropecuaria y la protección de la propiedad comunitaria en manos de las comunidades indígenas y afrodescendientes. Sin embargo como ya señalamos es un buen augurio que se haya anunciado que hay un cierre de la negociación del primer punto de la Agenda con un acuerdo general.

Una reforma política para la inclusión de las FARC en el sistema político

El 11 de junio del presente año comenzaron la negociación del segundo punto de la Agenda que trata de las reformas políticas, que tiene como propósito el abrir espacios y caminos para que las FARC transiten de las armas a las urnas. En esta fase de la negociación la delegación de las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia, FARC, hicieron pública su propuesta para el punto dos de la Agenda que trata sobre las reformas políticas que hagan viable la conversión de este movimiento insurgente, levantado en armas contra el Estado, en un proyecto político que actuaría en la legalidad. Hay dos asuntos que merecen la pena destacarse antes de referirnos a las propuestas concretas en materia de reformas políticas. El primero es que de una lectura atenta al documento publicado el 21 de junio sobre el tema agrario se desprende que dicha propuesta está dirigida al fortalecimiento de la economía campesina en su conjunto y por tanto va mucho más allá de un proceso de reforma agraria que sólo beneficiaría a la base fariana. En efecto sin conocerse el dato de la cantidad de tierras que se pactó en el acuerdo si es claro que las zonas de reserva campesina que es la forma de organización de la producción acordada y el plan de inversión social en educación, vivienda rural, salud, infraestructura vial,

asistencia técnica, distritos de riego, catastro agrario y legalización de la propiedad campesina, de todo ello se desprende que lo que negociaron las FARC con el gobierno fue un ambicioso programa de fortalecimiento de la economía campesina para el conjunto del campo colombiano y que seguramente la base de simpatizantes de esta guerrilla en el campo también se beneficiará de terminar el acuerdo con la firma de la terminación del conflicto, pero no solo ellos sino una población mucho mayor. Esto es importante al momento de examinar los mecanismos de refrendación de los acuerdos.

Un segundo tema es que la propuesta de reforma política tiene los mismos alcances de la propuesta agraria, es decir, la propuesta de las FARC no sólo busca condiciones para transitar de las armas a las urnas sino que busca un conjunto de reformas en la estructura del Estado que van mucho más allá de crear unas condiciones que le permitan transitar a la vida política legal. Esto hace que la discusión sobre el mecanismo de refrendación de los acuerdos adquiera unas características muy particulares e importantes como lo veremos más adelante.

No nos detendremos por ahora en todos y cada uno de los 10 puntos que fueron presentados en La Habana por parte de los delegados de las FARC. Simplemente comentaremos rápidamente algunos de esos puntos para adentrarnos en el debate sobre el mecanismo de refrendación popular que es uno de los temas que han concentrado la discusión en las últimas semanas a raíz del texto publicado en la Revista Semana por el jefe de la negociación en nombre del gobierno, Humberto de la Calle Lombana y las respuestas que han dado en entrevistas a los medios de comunicación los jefes guerrilleros.¹

¹ De la Calle Lombana, Humberto. La Constituyente no es el camino. Revista Semana No 1624, Bogotá 17 al 24 de junio de 2013.



Los 10 puntos de la Reforma Política se refieren a lo que las FARC llaman (1) Reestructuración democrática del Estado y reforma política como primer punto del listado, allí incluyen la redefinición de los poderes públicos y de sus facultades, así como el equilibrio entre ellos, eliminando el carácter presidencialista del Estado, proponen la organización institucional de una rama del poder popular; el fortalecimiento del proceso de la descentralización hacia una mayor democracia local; el rediseño constitucional del orden jurídico económico; la reconversión de las Fuerzas Militares hacia una fuerza para la construcción de la Paz, la reconciliación y la protección de la soberanía nacional. De manera especial, dicen, la reforma de la rama judicial que libere a la justicia de su escandalosa politización, le devuelva su independencia como rama del poder y la convierta en presupuesto indispensable para la Paz.

En este punto proponen una reforma electoral y en esa reforma se debería garantizar la participación de las fuerzas políticas opositoras. Y culminan con la propuesta de elección popular de los organismos de control, Procuraduría, Contraloría, Defensoría del Pueblo y también del Fiscal General de la Nación.

El segundo punto se refiere a las garantías plenas para el ejercicio de la oposición y del derecho a ser gobierno. En el centro de este punto está la propuesta de aprobar un Estatuto de la Oposición, contentivo de garantías políticas y de seguridad individual y colectiva a proveer por el Estado e incluye medidas de financiación y acceso a los medios de comunicación, ente otros. En este punto además plantean la exigencia de suprimir las prácticas paramilitares, criminales y mafiosas que impiden el ejercicio de la oposición política y la participación popular. Allí exigen la reparación para las víctimas de la Unión Patriótica y la devolución de su personería jurídica.

El tercer punto se refiere a las garantías plenas a las organizaciones guerrilleras para su participación en la vida política. En este punto insisten en garantías de acceso a los medios de comunicación, condiciones de seguridad y acceso al financiamiento de las campañas políticas.

El cuarto punto se refiere a la llamada por las FARC democratización de la información y la comunicación y de los medios masivos de comunicación. En este punto incluyen el estímulo a la participación política mediante la democratización tanto de la propiedad de los medios masivos de comunicación como del fortalecimiento de la comunicación pública. Así mismo medidas y estímulos para la masificación del uso del Internet en sectores populares y en las comunidades indígenas y afros.

El quinto punto trata del estímulo a la participación de las regiones, los entes territoriales y los territorios. Aquí se refieren a la participación de los entes territoriales en el diseño y la definición de las políticas públicas en materia política, económica, social, cultural y ambiental. Proponen la creación de un Consejo de la Participación Territorial en el que tengan asiento representantes de las entidades



territoriales reconocidas en la Constitución y proponen una reforma a la Cámara de Representantes en que se garantice la presencia de por lo menos tres representantes por departamento así como de las comunidades indígenas, campesinas y afrodescendientes y un fortalecimiento de la descentralización con mayores competencias para los entes territoriales y con mayores recursos económicos. Se abrirá paso a la creación de las regiones, las provincias y los distritos especiales como entidades territoriales. Elevación del Chocó a categoría de entidad territorial especial.

Un sexto punto se refiere a la participación social y popular en el proceso de la política pública y de la planeación, y en especial de la política económica. Abogan en este punto por una participación decisoria en los espacios de planeación y proponen una participación popular en el Consejo Nacional de Política Económica y Social, CONPES, del Consejo Superior de Política Fiscal, CONFIS, y en la Junta Directiva del Banco de la República. Los planes de desarrollo, los presupuestos públicos, así como los planes de ordenamiento territorial serán participativos en todas sus etapas. La sostenibilidad fiscal y la autonomía de la banca central será rediseñado y puesto al servicio de las funciones sociales del Estado y del buen vivir de la población.

El séptimo punto se refiere a las garantías de participación política y social de comunidades campesinas, indígenas y afrodescendientes, así como de otros sectores sociales excluidos. Aquí incluyen temas como la consulta previa y el fortalecimiento de las circunscripciones especiales de las comunidades negras e indígenas ampliando sus actuales niveles de representación. Plantean la creación de una circunscripción especial campesina y el reconocimiento de los llamados territorios campesinos. Plantean adoptar la “Declaración de los Derechos Campesinos” de la ONU y la promoción de la participación de otros sectores sociales como las mujeres, los jóvenes y las comunidades LGBTI. Plantean que el Estado debe respetar y estimular las formas de participación de las comunidades campesinas, indígenas, afrodescendientes, creadas autónomamente por ellas y en torno a este apoyo, plantean la creación de un llamado cuarto poder, el Poder Popular.

El octavo punto se refiere al estímulo a la participación social y popular en los procesos de integración de Nuestra América. En este punto se refieren principalmente a la participación social y popular especialmente en el CELAC y en UNASUR.

El noveno punto se refiere a la cultura política

para la participación, la paz y la reconciliación nacional y derecho a la protesta y a la movilización social y popular. Plantean allí la derogatoria de todas las medidas restrictivas a la movilización social y en concreto a las normas consagradas en la llamada Ley de Seguridad Ciudadana.

Finalmente en el punto 10 de la propuesta plantean la Convocatoria de una Asamblea Nacional Constituyente. El propósito central de dicha Asamblea Nacional Constituyente sería a juicio de las FARC sellar los eventuales acuerdos para una terminación del conflicto y sentar las bases para una paz con justicia social, estable y duradera. El acuerdo deberá darle viabilidad jurídica y política a la convocatoria, definir la conformación, incluida de manera especial la participación de las fuerzas insurgentes, así como el temario, el cual debe perfeccionar diseños actuales inconclusos, incorporar nuevos y contener en todo caso cláusulas pétreas en materia de derechos fundamentales.

La constitución que surja del proceso constituyente será el verdadero tratado de paz, justo y vinculante, que funde nuestra reconciliación, rija el destino de la nación colombiana y la encauce hacia la mayor democratización política, económica, social y cultural.

Como ya anticipamos se trata de una propuesta amplia de reforma política que no está circunscrita aunque contiene aquellos puntos relacionados con las garantías para la participación política de las FARC. Sin desmedro a que en el futuro vaya a volver sobre estos temas quisiera hacer aquí un primer comentario general y breve a la propuesta. Lo primero que habría que señalar es que con la excepción del punto del llamado cuarto poder, Poder Popular, el resto de las propuestas han sido planteadas por distintos sectores tanto en el seno mismo de la Asamblea Nacional Constituyente de 1991 como en posteriores debates sobre la estructura del

Estado. Es decir no se trata de propuestas que no se hayan discutido en el pasado en el país. Sobre ellas se puede estar de acuerdo o en desacuerdo pero no son exabruptos o propuestas que busquen sustituir el Estado Democrático y Social contenido en nuestra Carta Constitucional.

Hay unas propuestas que apuntan a la reforma de estructuras del Estado dentro de ellas se destacan el debate y la propuesta para superar el presidencialismo pero no plantean con claridad la alternativa, por ejemplo, si lo que quieren es un régimen parlamentario. Esta propuesta ha sido discutida entre nosotros sin avances concretos, aquí la propuesta es gaseosa. No proponen alternativa concreta al presidencialismo. Hay que recordar así sea someramente que en la Constituyente de 1991 el debate sobre el presidencialismo ocupó una parte del tiempo y de las propuestas que finalmente fueron aprobadas para debilitar el presidencialismo asfixiante que se derivaba de la Constitución de 1886 y una buena parte de las medidas que aprobó la Asamblea y que quedaron consignadas en el texto constitucional que nos rige tuvieron que ver con ese propósito. La limitación de los poderes excepcionales y el desmonte de la figura del Estado de Sitio que permitía que en dichos estados de excepción el presidente pudiera legislar, se restringieran los derechos fundamentales, etc. todo ello fue limitado en la nueva carta como también el incremento de los poderes del Congreso con la introducción de la figura de la moción de censura en que el legislativo pudiera en la práctica destituir ministros, esas figuras, buscaron el debilitamiento de la llamada por Alberto Lleras monarquía presidencialista en Colombia. Así mismo el fortalecimiento de la autonomía de la rama judicial y la creación de la Corte Constitucional buscaron incrementar también el poder de la rama judicial sin desmedro de la unidad nacional.

La elección popular de todos los organismos



Juan Manuel Santos

de Control también ha sido discutida largamente ante la crisis de estos órganos del poder público. Ahora mismo se discute sobre la Procuraduría y sus poderes. Hay un consenso en que la forma de elección de los mismos no ha resuelto la necesidad de contar con unos organismos de control independientes y al servicio de los ciudadanos. Este sigue siendo un propósito no conseguido hasta el presente, luego su discusión es pertinente. Hay otras propuestas que no necesariamente coinciden con la fórmula de la elección popular planteada por las FARC como por ejemplo que sean elegidos de ternas que presente la oposición o que los postulados no pertenezcan a los partidos que conforman el gobierno o también que los candidatos provengan de organizaciones profesionales de la sociedad civil o que se organice un concurso meritocrático para seleccionar los candidatos. Como se observa este no es un tema nuevo en el debate público. La pregunta es si debería hacer parte o no del temario de la Mesa de La Habana. Hasta el momento el gobierno no se ha referido en concreto a este último punto. Ha habido declaraciones del propio presidente, Juan Manuel Santos, de que las FARC quieren ir más allá de lo pactado en la Agenda pero no se ha dicho con claridad sobre qué temas cree el gobierno que se ha

ido más allá de lo pactado en la Agenda de las negociaciones.

Forman parte de esos asuntos estructurales del Estado también temas como la representación de la sociedad civil en organismos como el CONPES, la Junta Directiva del Banco de la República, el CONFIS y las modificaciones en la estructura de elección de los representantes a la Cámara y los alcances también gaseosos de la llamada en la propuesta, Cámara Territorial, representación de las minorías y de los grupos étnicos y eventualmente una representación de las comunidades campesinas en esa misma Cámara Territorial. Estas propuestas sobre todo ésta última también han sido planteadas en el debate público y sobre ella tenemos menos dudas sobre su pertinencia. La ampliación por ejemplo a un mínimo de tres representantes por los departamentos es una vieja aspiración por lo demás justa de los departamentos de los llamados antes de la Constitución de 1991 de manera inapropiada como Territorios Nacionales. En estos departamentos se sabe que las FARC tienen una presencia destacada de tal manera que podrían ser vistos como parte de las medidas de favorabilidad política para su conversión en organización política legal.

En esa categoría de reformas estructurales entrarían también las propuestas de reforma a la justicia. Este tema es también parte de la Agenda Nacional. La verdad es que esta reforma es urgente en el país dado los enormes problemas de legitimidad que se vienen presentando en las altas cortes. Pero también aquí la pregunta es la pertinencia y la posibilidad real de abordar estos temas en la mesa de negociaciones de La Habana. Volvemos sobre el punto central, los temas son parte de la Agenda Nacional sin embargo la pregunta pertinente es si son temas de negociación en la mesa.

Un segundo grupo de propuestas está claramente consignado en la Agenda para la

terminación del conflicto de manera acotada y precisa y se refieren a medidas de favorabilidad política como el tema de acceso a los medios de comunicación, autoridades electorales, financiamiento de las campañas, personerías jurídicas no ligadas al umbral, desmonte de grupos paramilitares y garantías para el ejercicio de la política y quizás un punto central que tiene que ver con el Estatuto de la Oposición, así como la seguridad y la protección de los exguerrilleros que decidan participar en las actividades políticas. Sobre estos temas tendremos oportunidad de referirnos más adelante.

Hay un tercer grupo de propuestas que tienen que ver con la participación ciudadana como el tema de las consultas previas que la propuesta quiere extender a las comunidades campesinas además de cobijar a los grupos étnicos. También allí se consignan desde mi punto de vista las propuestas sobre fortalecimiento de la descentralización tanto en sus funciones como en sus recursos así como la creación de las entidades territoriales que se refieren a las regiones, a las provincias y a las entidades territoriales indígenas que están consignadas en la Carta de 1991 pero que no se han puesto en marcha. Aquí caben también los temas referidos a la participación ciudadana en la formulación de los planes de desarrollo, los presupuestos públicos y el carácter vinculante de la misma participación. Estos temas son también a mi juicio pertinentes y deberán ser acotados para su negociación en la Mesa.

Constituyente y Referendo

Pero el tema que ha concentrado la atención tanto de los medios como de la opinión pública no ha sido tanto el de los contenidos de las propuestas que hemos presentado en las líneas anteriores sino el mecanismo de refrendación de los acuerdos para la terminación del conflicto. El gobierno desde el comienzo ha planteado que su propuesta

es la convocatoria de un referendo para que mediante este mecanismo se refrenden los acuerdos que requieran la aprobación del soberano. El pronunciamiento ha sido escueto y en artículo escrito por el jefe negociador, Humberto de la Calle Lombana, se ha tratado de sustentar dicha propuesta. El argumento más fuerte de este escrito es que la figura más adecuada para cerrar el proceso es el referendo que permitiría refrendar los acuerdos pactados en la Mesa de Negociaciones. Una Constituyente -dice el jefe negociador por parte del gobierno- sería abrir un espacio para una nueva deliberación con resultados inciertos puesto que la Asamblea Constituyente reabrirla la discusión sobre lo pactado y pondría nuevamente en discusión el temario y las propuestas con un resultado incierto en cuánto este cuerpo es soberano para decidir. El argumento es fuerte en apariencia. Sin embargo habría que discutirlo en concreto, ¿qué es lo que se va a refrendar? ¿Las reformas constitucionales a que haya lugar? ¿Se reformará la carta política por la vía del referendo y el resto iría por la vía del Congreso? Las FARC creen que se deben introducir cláusulas pétreas en la Constitución sin que se hayan referido muy concretamente en qué aspectos. Se especula que buscarían blindar el proceso y cerrar el paso a la justicia internacional para eventuales pedidos de extradición en contra de sus líderes. Y esto plantea otros problemas y otros escenarios.

Como lo ha señalado Rodrigo Uprimny las dos vías son posibles y él se interroga de manera acertada sobre el riesgo que una Asamblea Constituyente se declare soberana y decida abocar una reforma de toda la Constitución con los riesgos que esto entraña. Yo pienso que se podría intentar una tercera vía y es una combinación de los dos mecanismos. Se podría convocar un referendo para que el pueblo decida la convocatoria de una Asamblea Constituyente limitada en su temario. Habría que decidir qué temas requieren de reformas constitucionales y una vez definido este tema-



Capitolio

rio someter el mecanismo y el temario a una refrendación popular con lo cual se eliminaría el riesgo de que la Constituyente se ocupe de otras materias. Al provenir la decisión del constituyente primario estaría limitando los alcances de dicho mecanismo y ello permitiría un control de los organismos constitucionales como la Corte Constitucional para evitar un desmonte de la Constitución misma con los riesgos de la inestabilidad jurídica que caracteriza los procesos constituyentes abiertos. Este mecanismo constituyente permitiría abocar reformas políticas y quizás una reforma judicial en los temas más acuciantes sin los riesgos de un mecanismo abierto como el que proponen las FARC. Pero también sería una oportunidad para que en el referendo se pudiera plantear que una parte en todo caso no mayoritaria de dicha Asamblea pueda ser designada por las FARC de manera directa quedando obligadas a aceptar los resultados y las conclusiones a que llegué dicha Asamblea sobre el temario puesto a su consideración. Por supuesto que las FARC tendrían unos cupos pero podrían también presentarse a las elecciones para buscar una mayor representación en la misma. Esta es una propuesta para el debate. Allí tendrán que resolverse problemas como el de la favorabilidad política, reformas al sistema electoral, y ante todo encontrar

fórmulas que permitan que la comandancia guerrillera pueda hacer política y participar de los procesos electorales. El escollo mayor será lograr una fórmula de suspensión de las penas para los comandantes condenados por delitos de lesa humanidad o por crímenes de guerra. Igualmente será difícil el proceso con las víctimas que reclaman la verdad, la reparación y las garantías de no repetición. Allí los temas fundamentales están relacionados con la verdad y con la reivindicación de la memoria de las víctimas. El tema central no es como muchos podrían imaginar el tema de las penas, aquí el tema central es el de la verdad, el tema de la reparación y las garantías de no repetición. En el pasado reciente las víctimas han aceptado en el proceso con los grupos paramilitares que las penas puedan ser la privación de la libertad entre cinco y ocho años, penas irrisorias para individuos acusados de masacres, de vejámenes y trato inhumano a las víctimas, su reclamo fundamental esta en exigir de los victimarios que cuenten la verdad de sus crímenes y por sobre todo que honren y pidan perdón a las víctimas. Las FARC en un comunicado reciente han señalado estar dispuestas a dar la cara a las víctimas que son cientos de miles. La Comisión de Seguimiento a la Política Pública sobre desplazamiento forzado ha señalado

con base en sus investigaciones que por lo menos el 28% del total de los desplazados lo fueron por acción directa de las FARC. Así mismo han señalado que por lo menos 700 mil hectáreas de tierras fueron abandonadas por los desplazados que ocasionaron con sus acciones militares. Como se ve el tema de las víctimas está más relacionado con la verdad, con la reparación y con las garantías de no repetición. Será un tema difícil para una guerrilla que siempre se ha abrogado el hablar en nombre del pueblo y que siempre ha reclamado ser representante y vocera de los sectores populares. Sus acciones militares dejaron como consecuencia cientos de miles de desplazados, muertos, desarraigados, que ahora tocan a sus puertas. El hecho que hayan declarado, que quieren dar la cara a las víctimas es un buen síntoma para avanzar en un proceso de negociación política.

Un tema relacionado con el anterior será el tratamiento que se deberá dar a miembros de la Fuerza Pública acusados y condenados por delitos de lesa humanidad. Allí también deberá trabajarse por un mecanismo de la llamada justicia transicional en que a cambio de penas leves por la gravedad de los delitos cometidos por miembros de la fuerza pública y con el agravante de haber sido cometidos por integrantes de la fuerza pública estatal y muchas veces con el uso de recursos públicos, sin embargo permita que con la confesión de la verdad y la reparación a las víctimas estos integrantes de la fuerza pública tengan rebajas en sus penas. El escollo mayor es que los miembros de la Fuerza Pública hasta ahora se han negado a abrir un proceso de verdad y de reparación real a las víctimas que sus acciones ocasionaron a la población civil. En la teoría política y jurisprudencial no son equiparables los delitos cometidos por fuerzas insurgentes de aquellos cometidos por grupos paramilitares o por miembros de la Fuerza Pública. Los delitos cometidos por éstos últimos tienen el agravante que se hicieron amparados en

la normatividad legal y en muchas ocasiones con recursos del erario público. Es por ello que ese agravante y así lo ha considerado tanto la Corte Constitucional como la Sala Penal de la Corte Suprema de Justicia hace que los imputados por esos delitos tengan que pagar algún tipo de pena y en todo caso deben reparar a las víctimas, pedir perdón a las mismas y confesar la verdad. Este camino será el que finalmente se acuerde hacia el pasado. Hacia el futuro este gobierno contrariando la jurisprudencia de la Corte Constitucional y de la Suprema Corte de Justicia se ha empeñado en aprobar una reforma constitucional y una ley estatutaria que busca blindar las acciones de los militares a futuro. Este proceso avanza en el Congreso de la República y frente a él tendrán que pronunciarse en su momento los tribunales judiciales competentes que en este caso es la Corte Constitucional y en el plano internacional la Corte Interamericana de Derechos Humanos y la Corte Penal Internacional.

Narcotráfico y cultivos de uso ilícito

Igualmente importante es que el tema del narcotráfico y de los cultivos de uso ilícito hayan entrado en la mesa de negociaciones. Desde los años ochenta del siglo xx las FARC y más tarde los integrantes del ELN se involucraron en cultivos de plantas de coca y amapola que son las materias primas del clorhidrato de cocaína y de la morfina. Este hecho así como la afirmación que sus recursos provienen principalmente de los impuestos que cobran a los cultivadores de éstos cultivos de uso ilícito así como de actividades de procesamiento de estas materias primas, realidades que han tenido que reconocer en la mesa de negociaciones, permiten que el tema sea tratado en la mesa de negociaciones. Hay que tener claro que las FARC y el ELN no son carteles de las drogas. Aún el Departamento de Estado de los



Estados Unidos se ha negado a calificarlos como tales. Es verdad que una buena parte de los recursos que sostienen sus actividades provienen de actividades relacionadas con el narcotráfico, pero, su razón de ser no es esta actividad. Siguen siendo como lo ha señalado la Corte Suprema de Justicia de Colombia organizaciones de naturaleza política alzadas en armas contra el Estado que utilizan estas actividades para financiarse. El impacto que una negociación exitosa tenga sobre el narcotráfico en general será limitado. Tendrá un mayor impacto si el Estado de manera inteligente incorpora bajo distintas formas a las guerrillas en el posterior control territorial sobre estas zonas con lo cual podrá disminuir en el corto plazo la producción de materias primas y el procesamiento de estas sustancias psicoactivas, pero también si se emplea a fondo en contra de los grupos paramilitares o bandas criminales que son

hoy día los mayores traficantes de dichas sustancias para el mercado internacional.

La sociedad civil y la participación ciudadana en el proceso de la negociación.

El esquema adoptado para la negociación con las FARC le da una presencia limitada a la sociedad civil en el proceso. Para la adopción de este esquema los negociadores tuvieron en cuenta las experiencias anteriores en que las FARC promovieron una amplia participación sobre todo en el proceso iniciado en el año de 1999 en la zona del Cagúan. Este proselitismo armado las llevó a fortalecerse política y militarmente sin que se hubiesen logrado avances o acuerdos para la terminación de la confrontación. Por ello esta negociación se realiza por fuera del país en La Habana y con una limitada presencia de la sociedad civil la cual puede manifestarse en Foros Temáticos de los cuáles se han realizado hasta el momento dos. El Foro Agrario que se reunió en la ciudad de Bogotá los días 18, 19 y 20 de diciembre de 2012 coordinado y organizado por la Universidad Nacional de Colombia y por el Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo, PNUD y que contó con la presencia de unos 1300 delegados provenientes de todo el país y de un número significativo de organizaciones. Las conclusiones de dicho Foro fueron entregados a la Mesa de Negociaciones a finales del mes de diciembre de dicho año. Un Segundo Foro se realizó en la ciudad de Bogotá sobre el tema de la Participación Política los días 28, 29 y 30 de abril de 2013 y las conclusiones del mismo fueron puestas a disposición de los negociadores en el mes de mayo. Este Foro también contó con la presencia de cerca de 1400 delegados.

Un segundo mecanismo de participación fue puesto en marcha por las Comisiones de Paz del Congreso de la República y consiste en la reunión de 9 mesas regionales en distintos lugares del territorio nacional. El primer

ciclo se realizó en torno al tema agrario y sus conclusiones y propuestas fueron entregados a la Mesa de Negociaciones en el mes de diciembre de 2012. El segundo ciclo de mesas regionales se está desarrollando sobre el tema de las víctimas y sus conclusiones se harán llegar próximamente a la Mesa de Negociaciones en La Habana. Hay así mismo habilitados mecanismos electrónicos para que los ciudadanos o las organizaciones de la sociedad civil puedan hacer llegar sus propuestas.

Diversas críticas y comentarios se han realizado al esquema cerrado de las negociaciones así como al excesivo secretismo con el que transcurrió buena parte de la negociación del primer punto de la Agenda que ha sido cerrado. Ello es altamente problemático porque tanto el gobierno como las FARC han señalado que los acuerdos deben ser refrendados por el pueblo o bien mediante la convocatoria e instalación de una Asamblea Nacional Constituyente propuesta de las FARC o mediante la convocatoria de un referendo constitucional para que de todas maneras sea el constituyente primario, es decir, el pueblo soberano quien decida y de legitimidad a los acuerdos.

Pero también hay una segunda observación y esta tiene que ver con la coyuntura política en la cual se desarrollan las negociaciones. Un sector de la extrema derecha agrupado alrededor del expresidente Álvaro Uribe Vélez se opone a la negociación con las guerrillas y de manera sistemática busca boicotear el proceso y ha hecho de esta oposición su principal bandera política de cara a las elecciones para Congreso de la República que deberán celebrarse el 9 de marzo del año 2014 y para las elecciones presidenciales que deberán realizarse en mayo del mismo año. En su empeño opositorista no ha dudado en publicar información reservada sobre el lugar en que deberían recoger delegados de la guerrilla que deberían viajar para integrarse a la Mesa de Negociaciones en Cuba o de inmiscuirse en

la política internacional del gobierno sobre todo en las relaciones con el gobierno de Venezuela en que se ha opuesto a la presencia del gobierno de dicho país como facilitador de los diálogos de La Habana.

Frente a esta coyuntura y por estas razones principales el gobierno ha limitado en esta primera fase la participación ciudadana y la presencia de la sociedad civil organizada en los diálogos, pero, esto comienza a cambiar toda vez que el Gobierno y las FARC se han dado cuenta que en un ambiente de desinformación producto del esquema adoptado, los enemigos de la Paz ganan terreno toda vez que pareciera que el gobierno dudara sobre los resultados finales de la negociación. La opinión pública que es la materialización de la influencia de la sociedad civil en la agenda política se expresa débilmente toda vez que carece de un liderazgo cierto frente al proceso y ese liderazgo correspondería principalmente al gobierno del presidente, Juan Manuel Santos.

Es por ello y por la propia presión de la sociedad civil, de la comunidad internacional, de los partidos políticos que ahora se ha anunciado y puesto en marcha por parte del gobierno el proceso de convocatoria del Consejo Nacional de Paz que deberá dar paso a continuación a la convocatoria de los Consejos Departamentales de Paz y de los Consejos Municipales. La puesta en marcha de estos Consejos es clave para la participación masiva de la sociedad civil. Estos Consejos reúnen en su seno a representantes del Estado y de la sociedad civil no solo popular sino también empresarial y ello es clave para la confrontación política que se está llevando a cabo entre los enemigos del proceso y quienes lo respaldamos.

Hasta ahora pareciera que el gobierno del presidente, Juan Manuel Santos también teme a que la participación ciudadana desborde los límites tanto de la Agenda de Negociaciones

para poner fin al conflicto como del esquema mismo de la negociación. No obstante el gobierno también pareciera ser consciente ahora de la necesidad de que la ciudadanía sea involucrada en el proceso. Y este involucramiento es necesario para Santos por dos razones, la primera porque al final será un mecanismo de participación ciudadana el que refrende los acuerdos sea por la vía de una Constituyente o sea por la vía de un referendo constitucional. Pero la segunda razón es que la suerte de su reelección está íntimamente relacionada con la suerte del proceso. La reelección es inviable si el proceso fracasa y tiene muchas probabilidades si el proceso es exitoso. Por ello Santos tendrá que arriesgar y tendrá que profundizar en la confrontación política con el bloque de la extrema derecha uribista del cual él mismo proviene. Por ello tendrá que abrir las compuertas de la participación ciudadana y de la presencia de la sociedad civil. El primer paso está en marcha y es la convocatoria del Consejo Nacional de Paz y de los correspondientes Consejos Territoriales. Un segundo paso sería la puesta en marcha de una campaña en favor del proceso con una amplia pedagogía ciudadana en los medios masivos de comunicación.

Con los cambios operados hasta ahora que incluyen una defensa más activa del proceso por parte del gobierno, una información así no sea todavía suficiente, la realización de ruedas de prensa conjuntas con comunicados conjuntos y una presencia más activa del presidente Santos en torno del proceso, esa opinión pública antes escéptica ahora según la última encuesta de Gallup realizada con información de finales de abril, un 67% de los encuestados se muestra favorable y apoya las negociaciones para salir del conflicto ar-

mado. Avances en la mesa, un liderazgo más decisivo, la construcción de una política de Estado frente a la negociación que involucre a los partidos de la oposición así como a organizaciones de la sociedad civil como los empresarios y sus organizaciones gremiales, los sindicatos, las iglesias, las organizaciones indígenas, afros y campesinas como a la juventud y a las mujeres, todo ello a nuestro juicio daría una mayoría contundente para enfrentar en las urnas y en las calles a la derecha que quiere condenarnos a una guerra eterna.

Bogotá julio de 2013

Bibliografía de referencia

- Garay Salamanca, Luis Jorge, Salcedo Albarán, E, Guerrero, B, De León Beltrán, I. 2009. La captura y reconfiguración cooptada del Estado en Colombia. Bogotá: Método, Transparencia por Colombia. Avina.
- Garay Salamanca Luis Jorge y Eduardo Salcedo-Albarán. 2012. Bogotá: Vortex/Centro Internacional para la Justicia Transicional, ICTJ.
- Lemaitre Ripoll, Julieta. 2009. El Derecho como conjuero. Fetichismo legal, violencia y movimientos sociales. Bogotá: Siglo del Hombre Editores. Universidad de los Andes.
- López, Claudia. 2010. Y refundaron la patria. Bogotá: Random House Mondadori.
- Otero, Diego. 2011. Estado del Conflicto Interno colombiano en cuanto a gastos y costos. Revista Foro. No 73. Bogotá Mayo de 2011.
- Romero, Mauricio. 2007. Parapolítica. La ruta de la expansión paramilitar y los acuerdos políticos. Bogotá: Corporación Nuevo Arco Iris, Cerec, Asdi.
- Santana Rodríguez, Pedro. 2006. Colombia bajo el segundo mandato de Uribe. Bogotá: Revista Foro No 58.
- Santana Rodríguez, Pedro. 2007. Responsabilidad Política y superación de la Parapolítica. Bogotá: Revista Foro No 61.



La noviolencia, una apuesta por la esperanza

Agustín Ricardo Angarita Lezama*

El filósofo, escritor y pedagogo universitario colombiano, Estanislao Zuleta, en su conocido texto *El elogio de la dificultad*,¹ nos trae a la reflexión como la miseria e impotencia de la imaginación se hacen evidentes cuando se nos pide que imaginemos la felicidad. Surgen entonces, maravillosos paraísos inventados, islas espectaculares o lugares de ensueño donde todo sucede sin tropiezos, sin riesgos, sin lucha, sin esfuerzos, sin conflictos, sin sufrimientos y sin muerte. Zuleta quiere demostrar que somos incapaces de imaginarnos la felicidad; no alcanzamos a concebirla como el resultado de una relación humana llena de encantos pero también de inquietudes y peligros. El palpar y el devenir de una relación humana nos debe obligar a entender que tenemos que trabajar de forma incansable para mantenerla, enriquecerla, y si no, asumir que se marchitará y se perderá.

Según Zuleta no sabemos desear o deseamos mal. Anhelamos el amor eterno, casi que estático, que no cambie, que no discrepe, que no discuta ni incomode. De la misma manera soñamos con enriquecernos de la noche a la mañana, sin trabajar y sin esfuerzo. Queremos obtener un título profesional con honores pero sin estudiar, sin que nos cueste sacrificio. Queremos las cosas fáciles... por eso le apostamos más a los eventos que son sencillos de convocar, que a los procesos que requieren tiempo, dedicación y trabajo.

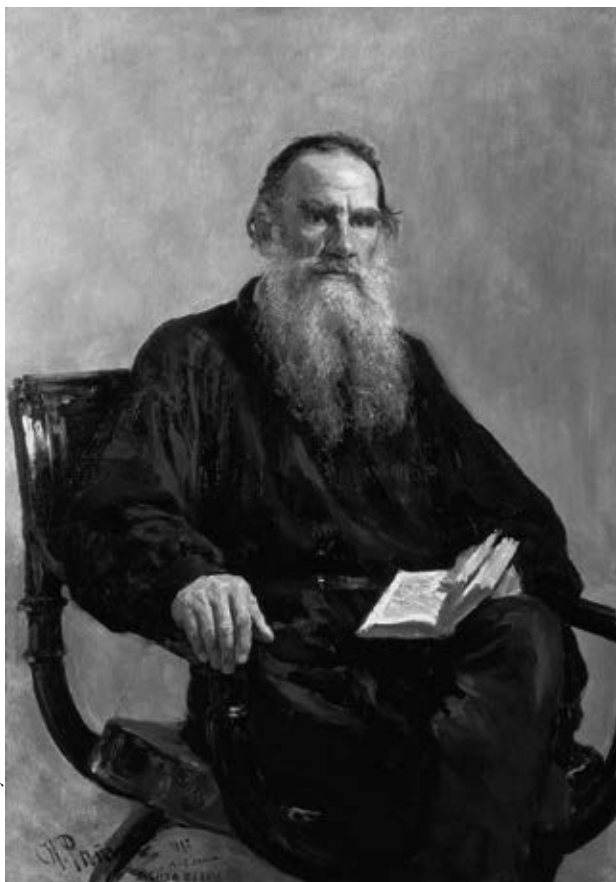
Desde otra mirada, el magnate norteamerica-



no de la informática y creador de Microsoft, Bill Gates, en una visita a los adolescentes de una escuela pública de secundaria donde les dictó una corta charla, les dijo, entre otras, dos reglas para la vida: la primera, a la que nos debemos acostumbrar, es que la vida no es fácil y, la otra, es que no podemos andar echándole la culpa a los demás por nuestros errores y menos ponernos a llorar por eso, sino aprender de ellos y corregirlos. Esa debe ser nuestra actitud. Asumir las dificultades y los conflictos como parte de la vida, trabajar responsablemente para superarlos evitando que se crezcan y compliquen.

* Médico. Magister en Ciencias Políticas. Catedrático Universidad del Tolima

León Tolstoy



La verdad es que no hemos aprendido a desear. Deseamos es un mundo cargado de armonía, sin problemas, donde abunde la comida y la tranquilidad, donde no se necesite trabajar, donde no exista la envidia ni el engaño... ¡Pero ese mundo no existe! El mundo real, el que construimos todos los días, es un mundo lleno de conflictos, de enfrentamientos y problemas. El mundo perfecto donde todo funcione sin tropiezos es una quimera, una ilusión. En la sociedad en que vivimos coexisten múltiples sujetos sociales, cada uno con intereses diferentes y particulares, actuando por disfrutar las ventajas y los bienes espirituales y materiales que les pueda ofrecer la sociedad, y de la competición cotidiana por ese disfrute surgirán –inevitabilmente– divergencias, enfrentamientos y conflictos. Por lo tanto, vivir en sociedad es estar viviendo permanentemente en medio de los conflictos, porque el conflicto es inherente a la sociedad, hace parte de ella.

Cuando nos relacionamos, construimos un mundo compartido, un mundo que lleva implícito las contradicciones, los puntos de vista enfrentados, los conflictos y tenemos que entender que pueden ser fuente de desarrollo y progreso si aprendemos a resolverlos pacífica y adecuadamente, sin dejar que se transformen en procesos violentos.

La aparición de la violencia sería la consecuencia de no reconocer los conflictos como parte de la vida en comunidad y de no darles un manejo satisfactorio. Los conflictos son una característica propia de nuestra condición humana.² No entenderlo es abonar el terreno para que nazca y crezca la violencia, la guerra, el odio, la exclusión, el dolor y la muerte.

¿Que hacer para evitar la violencia?

La violencia tiene que ver con acciones individuales que rompen una supuesta armonía preexistente y que evidencian situaciones caóticas y desordenadas. Sin embargo, esto no siempre es cierto. La violencia, en múltiples casos, obedece a acciones colectivas que pueden ser coordinadas y coherentes. Tampoco es cierto que la violencia sea un tema rechazado por todo el mundo. En este país, en general, existe un comportamiento pendular, que nos lleva de un extremo a otro, desde un apoyo irrestricto a la guerra a un rechazo contundente, sin mayores reflexiones o cuestionamientos sobre el tema de la violencia.³

Para el investigador colombiano Freddy Cante⁴, hay momentos en que creemos que la violencia resolverá todos nuestros problemas. Ensalzamos la guerra, la mano dura, “los pantalones bien amarrados”, el ármese quien pueda, el “yo no me dejo de nadie” y el “que se meta conmigo, la lleva”. En el sustrato de estas expresiones y conductas está la violencia y los resultados se manifiestan en aumento de homicidios, desaparecidos, torturas, ajus-

ticiamientos por mano propia, “limpiezas sociales”, bombardeos indiscriminados, falsos positivos, cárceles abarrotadas, secuestros, extorsiones, atentados, tomas de poblaciones, violaciones de los derechos humanos, etc. Cuando los horrores escandalizan y la sangre corre a raudales, se escuchan los gritos de pare, de alto, y el péndulo nos conduce al otro extremo, corriendo a intentar construir la paz al precio que sea.

Entonces, deja de preocupar lo que haya que pagar por hacer la paz, lo importante es que llegue. Los rigores se aflojan y la permisividad crece. Las laxitudes afloran. La Impunidad campea, aumentan las tolerancias con conductas inadmisibles, la justicia resulta arrinconada y las víctimas son relegadas a lugares secundarios, lo importante es negociar con los victimarios los ceses al fuego, las rebajas de penas, los indultos, las suspensiones de hostilidades y demás arandelas. El rugir de la violencia baja de volumen pero no se silencia...

En los extremos adonde nos lleva el péndulo, se tiene la violencia como trasfondo aunque con diferentes intensidades. Es el círculo vicioso de la violencia.⁵ Se necesita construir colectivamente una opción política y social no destructiva, que permita ejercer presión para que las decisiones favorezcan a los más necesitados y benefician a la comunidad y no a unos pocos, que posibilite practicar el poder político de manera incluyente, participativa, transparente y menos basado en las armas, la represión, la intimidación y el autoritarismo.⁶

Un proceso que impulse la movilización social para transformar la sociedad sin acudir a la violencia. Que invite al concurrir de voluntades, que permita conseguir una paz sin artificios, con justicia social, sin desterrar la verdad, con reparación a las víctimas y con dignidad humana. Este es el reto de la Noviolencia.

¿Qué es la noviolencia?

La violencia en Colombia genera múltiples problemas, expresados en cientos de miles de muertos, secuestrados, ofendidos, humillados, mutilados, violados y agredidos. También en millares de hectáreas de tierras expropiadas; de casas, haciendas y fincas destruidas; de oleoductos, puentes y puestos de vigilancia volados; de cosechas arruinadas y reses perdidas; de miríadas de personas desplazadas y aterrorizadas, de enormes pérdidas económicas, etc.

Pero para superar la violencia se necesita algo más allá que la simple descripción de sus peligros y consecuencias. Se necesita una *teoría* que oriente el accionar tanto público como privado de los ciudadanos para superarla. Para desterrar prácticas ancestrales en la que culturalmente hemos interiorizado y naturalizado el uso de la violencia. Esta violencia cultural o simbólica, como también se le conoce, necesita una propuesta que sea capaz de evidenciar en toda su dimensión sus alcances y profundidades, así como trazar salidas y caminos para su superación y la reconciliación. Esa *teoría es la Noviolencia*.

La Noviolencia pretende construir sociedades donde se pueda convivir sin que sus integrantes se maten permanentemente, comunidades donde sea imperativo respetar y dialogar, donde los conflictos se resuelvan de manera pacífica.

La Noviolencia no es la utopía de soñar con un mundo feliz y perfecto, donde todos sean bellos, amables y buenos, como lo previniera Zuleta. Tampoco es la pasividad, la inacción o la debilidad, *poniendo la otra mejilla* y soportando las injusticias sin hacer nada. La Noviolencia no es impotencia, ni admitir ni consentir que los que detentan el poder hagan lo que quieran permaneciendo en silencio cómplice. No es apatía ni indiferencia, es

participación activa contra las injusticias, pero sin recurrir al uso de la violencia.

La Noviolencia está enraizada en la conciencia de vivir en un mundo de conflictos y en un mundo plagado de violencias, pero con el convencimiento que es posible un mundo mejor...

¿Cómo podemos hacer manifiesta la Noviolencia? Ella, en general, podemos expresarla de tres maneras:⁷

- Deslegitimando, denunciando y criticando todo uso de la violencia, haciendo evidentes sus consecuencias, el daño irreversible que puede producir y tomando la decisión soberana de auto excluirse de usarla.
- Denunciando la cultura de la guerra (discriminación, sexismo, armamentismo, xenofobia, militarismo, chauvinismo, lenguajes excluyentes, etc.) y de la confrontación (combatir a los contrarios, derrotar a los contradictores, etc.).
- Tomando conciencia para reconocer las víctimas que deja tras de sí todo proceso político, económico y social injusto, trabajando con ellas para buscarle soluciones, no para un futuro incierto y difuso, sino aquí y ahora.

Por lo tanto, *la Noviolencia es el deber y la acción por la justicia respetando la vida y la integridad de los adversarios en esa lucha*. Reconocer y asumir, de manera convencida y decidida, que de verdad la vida es sagrada. ¡La Noviolencia debe ser una opción de vida y por la vida!⁸

La Noviolencia, como una opción de vida, debe ser un firme compromiso con los conflictos del mundo por la justicia, la libertad y la preservación de la naturaleza, donde se exprese la solidaridad con los débiles, con los excluidos y excluidas, con los pobres, con los marginales y se actúe en su favor, luchando

con ellos por sus derechos sin asumir la violencia como bandera.

La Noviolencia es practicar la desobediencia civil, movilizarse, protestar, no cooperar con decisiones arbitrarias y excluyentes, oponerse pacíficamente, pero nunca es ingenuidad, indiferencia ni hacerle el juego al poder. Recordando siempre a Gandhi, el gran gestor de la Noviolencia, cuando decía que la opresión de los violentos no es tanto la fuerza de sus fusiles y armas, sino lo que se les entrega con nuestra resignación, nuestra sumisión, nuestra obediencia pasiva y nuestra cooperación voluntaria.

Acción política no violenta

*“La No violencia es una fuerza
más subversiva que los fusiles”
León Tolstoi*

Podría sonar extraño hablar de Noviolencia en un país que casi ha constituido como su modelo el enfrentamiento, la agresión y la violencia. Hemos edificado una cultura que, en la práctica, niega al otro. No tenemos interiorizada la costumbre de reconocer, aceptar y respetar al otro, la cultura de la alteridad. Al contrario, nos han infundido, desde el egoísmo e individualismo capitalista, el sálvese quien pueda, el ver al otro como rival, como potencial enemigo que viene por lo que tenemos, como una amenaza para nuestra tranquilidad.⁹

Se nos enseña que debemos vivir a la defensiva y prepararnos para defender nuestros intereses. ¡Y para defendernos eficazmente hay que armarnos! La verdad es que las armas se hicieron para matar. Quien posee un arma debe estar dispuesto a matar. Pero, en un país que se asume cristiano, matar no es bien visto, entonces, para mitigar los líos con la conciencia, se crea una disculpa: las armas son para defendernos. Es decir, para poder matar sin enredos morales, necesitamos una

disculpa, y que mejor dispensa que matar en defensa propia o de nuestros familiares, de nuestros bienes, de nuestra honra, de nuestra patria, etc. Cuando se pregunta a la muchedumbre quien es cristiano, las manos en alto pululan, cuando se les pregunta cuál es el quinto mandamiento que enseñó Cristo, el grito de respuesta es atronador: No matar. Y cuando se verifica su cumplimiento, pululan las disculpas y, sobre todo, los muertos...

Freddy Cante, tiene su punto de vista sobre la acción política Noviolenta. Para él esta sería una opción política no destructiva, nunca inmovilizadora ni tampoco resignada. Tampoco sería el dilema entre plegaria o dinamita. Buscaría influenciar, como forma de confrontación, los comportamientos de la gente, pero no con violencia sino minimizando los efectos destructivos de su accionar, empleando estrategias de disuasión y no de destrucción. La acción política Noviolenta permite ejercer presión, practicar un poder político más participativo y menos basado en armamentos, y por ese sendero, traza los caminos que permitan transformaciones sociales, y obtener una paz con justicia social, una paz integral.

La acción política no-violenta no es sinónimo pasividad. Más bien se constituye como una salida seria y factible para la resolución de los conflictos. La Noviolencia supondría neutralizar o suprimir emociones como el miedo, la venganza y el odio. Los actos noviolentos se soportan en sentimientos y emociones como la solidaridad y el amor.¹⁰

La paz y la noviolencia

Los estudios e investigaciones sobre la paz, que tienen como contexto la comprensión de los fenómenos sociales, han sido compelidos a replantearse conceptos como los de violencia, paz y conflicto. Inicialmente se hablaba de violencia directa o violencia física. Después se introdujo el concepto de violencia indirecta o



estructural. Últimamente aparece el concepto de violencia cultural o simbólica. Así mismo ha ocurrido con el concepto de paz. Primero fue la *paz negativa*, concepto que vive latente en nuestras sociedades del mundo occidental, pone énfasis en la ausencia de guerra o de violencia directa. Posteriormente se acuñó el concepto de *paz positiva* en la medida que supone niveles reducidos de violencia directa acompañados de niveles elevados de justicia. Y últimamente se habla de *paz imperfecta*.¹¹ Los dos primeros conceptos asumen como soporte a la violencia y muchos investigadores se han enfrentado tratando de ponerse de acuerdo sobre cual debe prevalecer.

Desde el Instituto para la paz y los conflictos de la Universidad de Granada, Francisco Muñoz, a la cabeza de un importante grupo de investigadores para la paz, poco a poco ha ido construyendo una categoría analítica que busca dar salida a una encrucijada teórica, que ataba la violencia a los estudios sobre la paz circunscritos al dilema de paz positiva o paz negativa. F. Muñoz ha trabajado desde la historia de la paz, buscando darle un nuevo enfoque a la tradicional vinculación

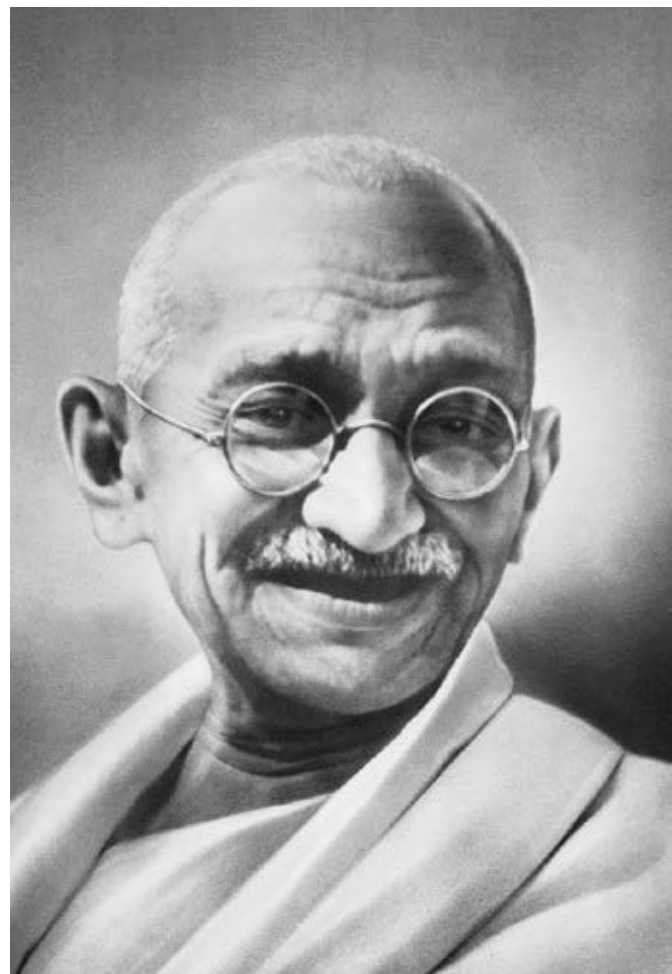
de la paz con la guerra y con la violencia. Describe como después de la Primera Guerra Mundial, empujados por los horrores de la confrontación bélica, los estudios para la paz iniciaron su periplo académico, en torno a la violencia directa,

Como la necesidad de encontrar un equivalente moral y científico de la guerra, para ponerle fin (...) como el estudio de los comportamientos agresivos y violentos en los seres humanos y apuesta por unas formas de socialización y educación diferentes que hicieran a las personas más libres, responsables y creativas.¹²

La paz se ha entendido como la ausencia de violencia en cualquiera de sus manifestaciones, como ausencia de guerra y pensada para evitar conflictos armados. Se le ha denominado *Paz negativa*. Ulteriormente, vinieron los desarrollos académicos asociados a la *violencia estructural* y a la *violencia simbólica*, todas relacionadas con un nombre, cimero en los estudios sobre la paz: Johan Galtung.¹³

La paz también ha sido entendida como la posibilidad consciente de acopiar toda una serie de opciones y posibilidades, tanto materiales como espirituales, que al disfrutarlas por toda una sociedad, la paz discurriría con facilidad. La paz sería el resultado de vivir en una sociedad que gozara de justicia social, con un sistema social que integraría a los seres humanos entre sí, que los involucraría con su vivir cotidiano, que satisfaría las necesidades básicas de sus asociados. Sería algo así como la utopía por conquistar, el deber ser de una sociedad. Sería, entonces, la paz perfecta, la paz total, la paz sin conflictos ni violencias. Una *paz positiva*.

Los horizontes de la paz se avizorarían muy complicados. Por un lado la violencia afincada en la mentalidad de la sociedad y en sus prácticas sociales, difícil de remover por la justificación que le dan los victimarios, víctimas y ciudadanos en general, haría



Gandhi

pensar que la paz sería algo imposible de lograr, por lo tanto, se convertiría un factor inmovilizador, desalentador, incitador al conformismo; y por el otro, la paz positiva, un sueño, una quimera, una meta rallando en la perfección, también un factor muy difícil de alcanzar. Una violencia insuperable y una paz inalcanzable.

Como propuesta para salir de este atolladero ideológico, teórico y práctico se trabaja en la construcción de un desarrollo conceptual denominado *paz imperfecta*.

La *paz imperfecta*, buscaría construir una salida al laberinto creado desde la concepción de paz como algo perfecto, infalible, concluido, terminado, inalcanzable en lo inmediato, y sólo conquistable en el sueño de la eternidad, en un mundo trascendente no alcanzable

por los humanos. Buscaría también recoger y reconocer todo tipo de prácticas pacíficas, pequeñas y grandes, que contribuyan a construir una paz mayor, sólida y duradera. Además, una paz que por ser inacabada, siempre en construcción, nos permitiría soñar y concretar futuros mejores, pensados y vividos desde el conflicto, como procesos abiertos, inciertos, creativos, dinámicos, sin teleologías ni determinismos.

La paz imperfecta podría servir para proporcionar una vía intermedia entre el utopismo maximalista y el conformismo conservador: se trata de ir cambiando la realidad a partir del conocimiento de las limitaciones humanas y de los escenarios presentes (un conocimiento que nos proporcionan las distintas ciencias, la prospectiva y los estudios del futuro), pero sin renunciar a planear el futuro ni a tener un objetivo: la paz imperfecta, que, aunque más modesto, sigue siendo un objetivo global y deseable.¹⁴

La *paz imperfecta*, aspira ser un nuevo enfoque, un nuevo horizonte epistemológico, un cambio de perspectiva en la mirada investigativa y en el emocionar y razonar de los que viven en las sociedades que aunque conflictivas, podrían disfrutar de una paz siempre en proceso, en revisión, reflexión y ajuste permanente. Entonces, con el concepto de paz imperfecta se quieren definir los espacios y las instancias en las que se podrían detectar acciones que posibiliten la creación de procesos de paz, a pesar de ocurrir en contextos violentos y conflictivos.

La paz imperfecta tendría como columna vertebral la *Noviolencia*, como una práctica sobre la acción social, la política y el poder, que “busca ante todo conseguir sociedades más pacíficas, regular pacíficamente los conflictos.”¹⁵ La *Noviolencia* sería un método de intervención en conflictos; un método de lucha no armada y no cruenta contra las injusticias; una humanización de la política;

una forma de introspección personal como práctica, y un dominio de autoconocimiento; una cosmovisión del ser humano, de la humanidad y la naturaleza.¹⁶

Para F. Muñoz, *la Noviolencia*, como una búsqueda no instrumental de la paz, estaría caracterizada por los siguientes principios:

El máximo respeto por las personas; la utilización de la persuasión antes que la coerción; utilizar como principios de acción política algunas virtudes tradicionalmente relegadas al campo de lo privado tales como la amistad, bondad y el amor (...); y la práctica continuada y la profundización de sus acciones.¹⁷

Otro de los elementos de la paz imperfecta, sería, lo que llama Muñoz, el *empoderamiento pacifista*, como una concepción pacífica del poder, en la que se generarían interacciones, interrelaciones, redes de conversación, conductas que se transmitirían entre los diferentes actores *noviolentos* que quieran construir un proceso de paz. Una cultura, en la que se trabajaría todos los días, permanentemente, sin violencia, sin pausa, convencidos de las ventajas de una paz, que como lo planteó Gandhi, sería el camino, no el punto de llegada. La paz imperfecta, el empoderamiento pacifista y la Noviolencia serían los componentes interrelacionados de un solo proceso dinámico. Sería la coordinación de acciones y emociones cuyo motor sería la emoción de la búsqueda permanente de la paz por los miembros de una comunidad que se empoderarían del proyecto de la paz imperfecta y de la *Noviolencia*. Que entenderían que la paz imperfecta sería una cultura, sería el sendero, no el punto de culminación ni de llegada, y como lo escribió el médico y poeta griego C. P. Cavafis, en su famoso poema *Ithaca*,¹⁸ la magia estaría en *vivir* el proceso, en el encanto y aventura de recorrer el camino, no en el acto de llegar. La paz imperfecta sería el camino y la *Noviolencia* el horizonte...

Elementos para hacer práctica la *noviolencia*

La violencia directa, la violencia física, la violencia que saca sangre y produce heridas y muertes es fácilmente reconocida. No obstante, existe una violencia que no se ve, que por ser invisible se acumula y no es definida como violencia. Como no son palpables, se convierten en actos normales, se *naturalizan*, se convierten en parte de nuestra cotidianidad. Estas formas de violencia *naturalizadas* se depositan y acumulan en el cuerpo de las personas en forma de tensiones y en la memoria como recuerdos dolorosos. Esta violencia invisible tiene que ver con las necesidades de afecto, reconocimiento, participación y sentido, necesidades que no son claramente reconocidas como tales por nuestra cultura.

La primera tarea de cualquier proceso de *noviolencia* es tratar de eliminar las causas invisibilizadas por la costumbre. Hay que recordar que la raíz última de la violencia está relacionada con el proyecto de vida individualista, competitivo y posesivo que caracteriza la vida del capitalismo globalizado y que se opone a la propuesta de vida solidaria. Ese proyecto, gracias al pensamiento único¹⁹ como ideología dominante e invisible del capitalismo universal,²⁰ se asume como algo *normal*, como el único camino de la vida posible para alcanzar la felicidad. Además este proyecto individualista es generador de violencia porque fomenta la desconfianza en el otro, al que transforma en un rival, en un contrincante permanente; fragmenta las relaciones interpersonales y sociales conduciendo a la soledad, a actitudes defensivas, a la agresión y al temor, todo esto dentro una vida considerada como *normal*.

Esta *naturalización* de la violencia, en una mentalidad moldeada por el pensamiento único, se considera inmodificable, como si se hubiera nacido con ella, desconociendo

que es una conducta aprendida en medio de una cultura que la promueve. La subjetividad de la mayoría de la sociedad ha sido formada por la cultura individualista, competitiva y posesiva. Es la única que conocemos. La violencia se ha instalado no sólo en el poder y en las calles, sino también en el interior de cada uno de nosotros, en nuestras relaciones de familia, de amistad, en el trabajo, en las instituciones educativas y universidades, en el barrio, en nuestro lenguaje y los diversos grupos sociales.²¹

En nuestra sociedad el suicidio, la soledad, la depresión, los trastornos mentales, la drogadicción, el alcoholismo, la marginación, la exclusión y la incomunicación crecen de forma acelerada en individuos a los que vemos como enfermos o víctimas, sin darnos cuenta cabal de las diferentes violencias sociales e institucionales que los generan y dañan.

El problema de la violencia no se resolverá aplicando ideas y prácticas que son propias de una visión *deshumanizada* de la vida humana, retornando a prácticas primitivas como la pena de muerte, la “mano dura” en las calles o la penalización de jóvenes o niños. No olvidemos que la violencia es la expresión emergente de un sistema de vida que es inhumano. La violencia no se combate con violencia.

A cualquier individuo, ante la falta de comunicación y en medio del aislamiento se le genera rabias, rencores, envidias, desprecios que conducen a comportamientos violentos. Pero es primordialmente, el proyecto de vida posesivo, egoísta y excluyente, que centra todas sus acciones en el exclusivo beneficio de uno mismo, que se constituye en la propia cárcel del individuo, porque a la larga lo encierra, lo confina a su soledad aunque viva acompañado.

Las acciones a emprender para poner en ejercicio la Noviolencia deben operar en tres

niveles, que no se excluyen mutuamente, sino se entremezclan y enlazan.

- El plano individual, personal o interno
- El plano institucional u organizacional
- Plano social o comunitario.

Paso 1. Con estos tres planos se diseñan, lo que se ha llamado el método del triple cambio. Se inicia con el trabajo activo, en el plano individual, de la toma de conciencia sobre la naturalización de la violencia, para iniciar el proceso de desnaturalización de todas sus formas.

Se parte de la idea central que la raíz de la violencia en uno mismo y en todas las personas, es la dirección mental individualista, posesiva y competitiva que se concentra en la conveniencia inmediata de uno mismo y de “lo mío” desvalorizando lo de los demás. Esta actitud genera diferentes tipos de violencia: explotación, manipulación, discriminación, irrespeto, abusos, agresión física, invasión de territorios, contaminación ambiental, injusticias, engaños, etc.

La dirección individualista, posesiva y competitiva de la vida, es la clave de los problemas de nuestra civilización, pero que se asume como normal, natural y universal. Es el rasgo principal de nuestra cultura violenta naturalizada. Y las nuevas generaciones la incorporan sin darse cuenta y como algo normal para su discurrir vital y como único camino para alcanzar la felicidad.

Hay que tener claro que el individualismo es una conducta que genera desinterés por el otro o los otros, y egoísmos que rompen el tejido social y refuerzan comportamientos insolidarios y autoritarios. Es necesario que se pongan límites a toda expresión violenta y crear conciencia sobre la necesidad de superarla, puesto que si no se modifica de raíz esta conducta individualista, posesiva y competitiva en toda nuestra cultura, será



Martin Luther King

inútil esperar que el temor limite la codicia y permita superar la forma de trato inhumano que cotidianamente utilizamos.

La actitud solidaria es incompatible con la violencia. Si interiorizamos una actitud solidaria que nos posibilite actuar desde una valoración del otro como un ser humano igual, desde el interés por entender y ayudar al otro, entonces le cerramos la puerta de entrada a los motivos de la violencia. El individualismo posesivo, competitivo y egoísta no tiene claro el motivo por el cual se producen los comportamientos violentos.²²

Es importante que cada individuo tenga claro que debe expresar todo aquello que lo afecta y tratar de ser escuchado por la parte que detenta el poder. La *escucha activa* es el comienzo para poder romper los autoritarismos e iniciar procesos de democratización. Esto abre los espacios para los diálogos directos, para que los involucrados puedan hacer parte activa en la toma de las decisiones, en la construcción de proyectos comunes en la medida que sean guiados por una visión compartida.

En resumen, se pretende, en este plano, que por experiencia y por reflexión comprendamos que no es la acumulación posesiva e individualista sino el contacto con lo profundo de uno mismo y la solidaridad con los demás el camino hacia el cambio individual o personal. La gran tarea es la concienciación para tratar de eliminar las causas que han sido “invisibilizadas” por la costumbre y por lo tanto naturalizadas, para posteriormente, intentar superar la violencia.

Paso 2. Rechazamos la concepción de un mundo individualista, posesivo, competitivo, excluyente y egoísta porque aspiramos a una sociedad más justa y sin violencia, con instituciones democráticas, participativas, con individuos coherentes con esta sociedad y de instituciones solidarias. Una sociedad decididamente a favor de la vida y de la felicidad de los seres humanos.²³

En este paso se necesita facilitarle al individuo el contacto con las aspiraciones profundas de un mundo solidario, de organizaciones que sirvan a la gente y de individuos que sientan, piensen y vivan este anhelo colectivo. La educación debe formar para colaborar con los otros, no para triunfar sobre los otros. En muchos sitios la educación es generadora de competencia y equivocadamente la consideran buena. Toda competencia está basada en la negación del otro, es individualista y premia sólo a los vencedores. La vida se transforma en una carrera solo por el éxito. Los demás son perdedores.

En nuestra sociedad se habla insistentemente de seguridad, de individualismo y vanidad. Pero la seguridad se restringe a la concepción policiva, restrictiva y coercitiva de la seguridad: más policía en las calles, cámaras de seguridad en las calles, casas y almacenes, más vehículos terrestres y aéreos para vigilancia y control, más armas sofisticadas, alarmas, cerraduras, autocuidado, etc. La vanidad pensada desde los individuos le hace culto al

cuerpo, a las dietas, a las cirugías estéticas, a la moda, a los lujos... Esta cultura del consumo socialmente conlleva a la violencia.²⁴

Paso 3. La violencia pasa por la creación de instituciones violentas, represivas, excluyentes, autoritarias. Se necesita trabajar por la creación de espacios de participación comunitaria, de expresión colectiva y de generación de posibilidades de construcción de sentido y de solidaridad. Instituciones donde la falta de afecto no sea su característica. El amor es el cemento con el que se pegan los ladrillos de una sociedad, nunca le odio, el egoísmo, la exclusión ni la violencia.

Los espacios de convivencia no permiten la libre expresión de sus ocupantes

Los liderazgos excluyentes, que suplantán y desplazan en la práctica a la comunidad, comunidades docilizadas por la costumbre de obedecer y de hacer caso son terreno fértil para que la violencia, el abuso, la manipulación, el engaño y la expropiación florezcan. Liderazgos que acompañen, que incentiven la movilización pero que no suplanten a las comunidades están imbuidos de solidaridad, respeto y compromiso ineludible con el bien común, con el interés colectivo.

Un proceso pedagógico con estos tres pasos, que cubran los tres planos descritos hace realidad una comunidad que conviva y disfrute la paz, la resolución pacífica de sus conflictos y la *Noviolencia*.

Notas

1. Zuleta, Estanislao. *El elogio de la dificultad*. Bogotá. Procultura. 1984.
2. Angarita, Agustín, et al. *Los conflictos y su resolución democrática*. Proyecto capacitación para profesionales del sector ambiental. ICES. Ibagué. 1997. Pp. 57-71.
3. Angarita, Agustín. *Reflexiones sobre la violencia*. El Nuevo Día. Ibagué. Agosto 25 de 2011. Pp. 7ª.

4. Cante, Freddy., Ortiz, Luisa (Compiladores). *Acción política no-violenta, una opción para Colombia*. Bogotá. Universidad del Rosario. 2005. Pp. 25-50
5. Angarita, Agustín, Jimenez, Liliana. *Violencia en la Escuela y garantía de derechos*. Serie Biología del amor, escuela y desplazamiento. Universidad de Ibagué. Módulo 2. 2011. Pp. 5-12
6. Angarita, Agustín. *Rostros de la Violencia*. El Nuevo Día. Ibagué. Julio 21 de 2011. Pp. 7ª.
7. Lopez, Mario. *Principios y argumentos de la Noviolencia*. En Molina, B., Muñoz, F. Manual de paz y Conflictos. Granada. Editorial Universidad de Granada. 2004. Pp. 305-329
8. Angarita, Agustín. *Educación en la Noviolencia*. El Nuevo Día. Ibagué. Marzo 13 de 2012. Pp. 7A
9. Muller, Jean-Marie. *La no-violencia como filosofía y como estrategia*. En Acción Política no-violenta; una opción para Colombia. Bogotá. CEPI. Universidad del Rosario. 2005. Pp. 167-181
10. Lopez, Mario. *Principios y argumentos de la Noviolencia*. En Molina, B., Muñoz, F. Manual de paz y Conflictos. Granada. Editorial Universidad de Granada. 2004. Pp. 305-329
11. Molina, Beatriz., Muñoz, Francisco. *Manual de paz y conflictos*. Editorial Universidad de Granada. Granada. 2004. Pp. 13-17
12. Muñoz, Francisco. *La paz imperfecta*. Granada. Editorial Universidad de Granada. 2001. Pp. 1-23
13. Galtung, Johan. *Tras la violencia, 3R: reconstrucción, reconciliación, resolución. Afrontando los efectos visibles e invisibles de la guerra y la violencia*. Bilbao. Gernika gogoratz. 1998. Pp. 13-25
14. Muñoz, F.; Herrera, J.; Molina, B.; Sanchez, S. *Investigación de la paz y los derechos humanos desde Andalucía*. Granada. Editorial Universidad de Granada. 2005.
15. Lopez, Mario. *Principios y argumentos de la Noviolencia*. En Molina, B., Muñoz, F. Manual de paz y Conflictos. Granada. Editorial Universidad de Granada. 2004. Pp. 305
16. Lopez, Mario. *Principios y argumentos de la Noviolencia*. En Molina, B., Muñoz, F. Manual de paz y Conflictos. Granada. Editorial Universidad de Granada. 2004. Pp. 305-329
17. Muñoz, Francisco. *La paz imperfecta*. Granada. Editorial Universidad de Granada. 2001. Pp. 15
18. Cavafis. C.P. *Poesía completa*. Madrid. Alianza. 1982. Pp. 60-61
19. Angarita, Agustín. "Universidad, pensamiento único y la utopía de construir opinión pública". Ibagué. Aquelarre No 6. Universidad del Tolima. 2004. Vol. 3, pp. 89-98.
20. Ramonet, Ignacio. *Pensamiento único y nuevos amos del mundo*. En: Cómo nos venden la moto. Bogotá. Fundación para la investigación y la cultura. 2002. Pp. 7-67
21. Pescio, Juan José; Nagy, Patricia. *Hacia una cultura solidaria y No-violenta*. Buenos Aires. Pdf. 2010.
22. Pescio, Juan José; Nagy, Patricia. Ibíd.
23. Angarita, Agustín. *Multiculturalidad, Escuela y desplazamiento*. Serie Biología del amor, escuela y desplazamiento. Universidad de Ibagué. Módulo 3. 2011. Pp. 19-31
24. Angarita, Agustín. *Egoísmo y sociedad*. El Nuevo Día. Ibagué. 10 de mayo de 2012. Pp. 7ª.

Bibliografía de referencias

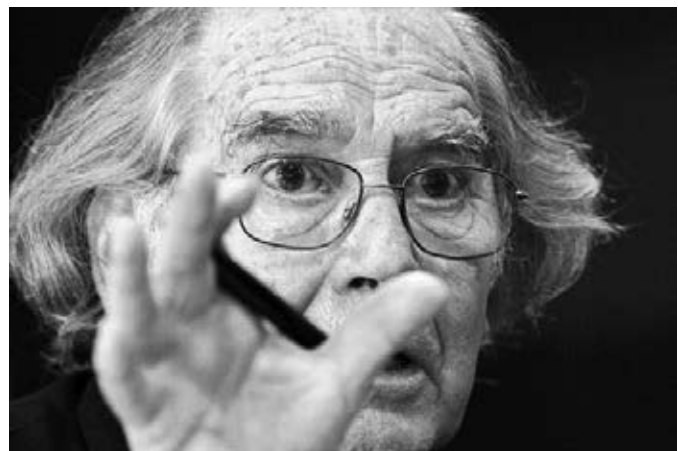
- Angarita, Agustín. (1997) *Los conflictos y su resolución democrática*. ICFES. Ministerio del medio ambiente. Ibagué. Pp. 57-71
- Angarita, Agustín; Jimenez, Gina; Moreno, Boris. *Rastros de una infamia*. Gobernación del Tolima. Ibagué. 2011.
- Cante, Freddy, Ortiz, Luisa (Comp). (2005) *Acción política no-violenta, una opción para Colombia*. Bogotá. Universidad del Rosario.
- Cavafis. C.P. (1982) *Poesía completa*. Madrid. Alianza. 1982. Pp. 60-61
- Fitzduff, Mari. (1998) *Más allá de la violencia. Procesos de resolución de conflicto en Irlanda del Norte*. Gernika gogoratz.
- Galtung, Johan. (1998) *Tras la violencia, 3R: reconstrucción, reconciliación, resolución. Afrontando los efectos visibles e invisibles de la guerra y la violencia*. Bilbao. Gernika gogoratz.
- Lederach, John Paul. (1998) *Construyendo la paz. Reconciliación sostenible en sociedades divididas*. Bilbao. Gernika gogoratz.
- Lopez, Mario. (2004) *Principios y argumentos de la Noviolencia*. En Molina, B., Muñoz, F. Manual de paz y Conflictos. Granada. Editorial Universidad de Granada.

- Molina, Beatriz., Muñoz, Francisco. (2004) Manual de paz y conflictos. Editorial Universidad de Granada. Granada.
- Muller, Jean-Marie. (2005) La no-violencia como filosofía y como estrategia. En Acción Política no-violenta; una opción para Colombia. Bogotá. CEPI. Universidad del Rosario.
- Muñoz, F.; Herrera, J.; Molina, B.; Sanchez, S. (2005) Investigación de la paz y los derechos humanos desde Andalucía. Granada. Editorial Universidad de Granada.

- Muñoz, Francisco. La paz imperfecta. (2001) Granada. Editorial Universidad de Granada.
- Pescio, Juan José; Nagy, Patricia. (2010) Hacia una cultura solidaria y No-violenta. Buenos Aires. Pdf.
- Ramonet, Ignacio. (2002) Pensamiento único y nuevos amos del mundo. En: Cómo nos venden la moto. Bogotá. Fundación para la investigación y la cultura.
- Zuleta, Estanislao. (1984) El elogio de la dificultad. Bogotá. Procultura.



Rigoberta Menchú



Adolfo Pérez Esquivel

Anotaciones a la teoría dramática del fútbol. Un texto para repensar los estudios sociales del deporte

Rafael Jaramillo Racines*



“Lo más importante de lo menos importante”, como lo definía Arrigo Sacchi, el fútbol como fenómeno cultural es objeto de interés por parte de hombres y mujeres que a través de diferentes prismas intentan captar este deporte de multitudes. En esta ocasión el profesor Gabriel Restrepo, en el marco del X Congreso de Sociología, hace una interesante y sugestiva reflexión en torno al fútbol visto desde la perspectiva de la teoría dramática de la sociedad. “Teoría dramática de la sociedad: la irrealidad real del fútbol” es el ensayo que se nos presenta y alrededor del cual trataremos de hacer algunas anotaciones a la vez

que intentaremos enriquecerlo con nuestros aportes.

El ejercicio que nos propone el sociólogo Gabriel Restrepo parte de tres “expresiones fulgurantes” que se constituyen en eje central de su ensayo sobre el fútbol visto desde la óptica de una teoría dramática de la sociedad. Esas tres expresiones deben mirarse en el sentido de ser entrelazadas en una especie de filigrana que capte la diversidad de dimensiones que contempla el fenómeno del fútbol en el mundo contemporáneo.

Antes de abordar el tema en sí quisiera re-

* Sociólogo UN. Investigador. Asociación Colombiana de Investigación y Estudios Sociales del Deporte. ASCIENDE.

ferirme a un episodio que nos da una pauta de esas dimensiones que, según Restrepo, desconocemos más de lo que creemos y que se pueden contemplar en el mundo del fútbol, el cual puede servirnos para empezar a aproximarnos a los entramados que lo rodean.

Corría el año de 1956 y a la sede del Santos F.C., en Villa Belmiro, llegó un telegrama proveniente del Sporte Bahía pidiendo jugadores para reforzar la plantilla de jugadores que se aprestaba para afrontar la temporada de ese año. El mensaje de los dirigentes del Sporte Bahía fue atendido por los dirigentes del Santos de la siguiente forma: “tenemos para ofrecerles dos jugadores: Edson Arantes do Nascimento y Vasconcelos”

Edson Arantes do Nascimento (Pelé) por la época era un chico de 15 años más conocido con el mote de “Gasolina”, puesto que antes de llegar al Santos trabajaba en una estación de gasolina. Vasconcelos era un jugador de 32 años, delantero, y estaba de vuelta en el fútbol. Pasaron los días hasta que llegó la respuesta del Sporte Bahía a la sede de Villa Belmiro: “Nos quedamos con Vasconcelos”.

Surgen entonces varias inquietudes: ¿Tenían idea los dirigentes del Santos de la clase de jugador que se escondía en ese chico de 15 años que hacía sus primeras incursiones en la plantilla profesional del equipo de Villa Belmiro? ¿Qué hubiera sido del destino de Pelé si por decisión de los dirigentes del Sporte Bahía se vinculaba a su nómina de jugadores tomando otros senderos de la competencia deportiva que muy posiblemente lo alejarían de la opción de jugar una Copa del Mundo, en Suecia en 1958?

¿O acaso los dirigentes del Santos, conociendo el estado médico de Edson Arantes do Nascimento, cual era el de ser miope y tener pie plano, no le auguraban un prometedor futuro, conociendo sus limitaciones físicas las cuales en teoría lo restringían para llegar al

nivel de alta competencia? Ese era el escenario en el que se movía aquel “garoto” que después, apenas dos años más tarde, deslumbró al mundo con la magia de su fútbol.

Cuando el autor aborda el fútbol bajo la afirmación de que es “el mundo de lo irreal en el plano de lo real” nos trae a colación el caso del personaje de la película “El luchador”. Este es el caso de Randy “el Carnero” Robinson quien encuentra que el mundo real es el único mundo en que acaba lastimado. Y entonces piensa que aquí “en el mundo de lo no-real”, el mundo del cuadrilátero, es donde debe estar. En el mundo de la lucha. En el mundo irreal que para él es más real que el verdadero mundo real.

Esta metáfora de la vida de “El luchador” se puede aplicar al mundo del deporte y en especial al fútbol. Para mucha gente el fútbol significa una forma de vida es una actividad que le da sentido a la vida de mucha gente a pesar de los discursos que lo estigmatizan como una actividad alienante.

Tal vez esto explique en buena medida el papel que jugó el fútbol en el contexto de la sociedad colombiana en los años 50. El fútbol en su nueva fase como profesional se constituyó en un espectáculo masivo que fue una alternativa “escapista” al estado de zozobra y barbarie que se vivía en el país en ese momento.

Los estadios serían el escenario donde se desarrollaría la acción mimética de la batalla de un partido de fútbol y, seguramente, esa emotividad generada en el espacio de lo no-real, cual era la celebración de un partido de fútbol, constituía el móvil fundamental que atraía a la colectividad frente al escenario de violencia real que sacudía al país por aquellos años. Para algunos el fútbol era una nueva forma de crear, a través de la pasión, nuevos sectarismos (lealtades, simpatías, fidelidades en el plano deportivo) frente a los sectaris-

mos originados en la confrontación política violenta y la cual había desencadenado las más radicales posturas atentando contra la convivencia entre los colombianos.

El público encontraría en el espectáculo del fútbol un atractivo único. El estadio, la cancha de fútbol era el ámbito donde el espacio teatral –mimético– empezaba a desplegar toda una nueva simbología, un escenario de ficción donde lo no-real sumergía al aficionado en lo emotivo, en lo catártico.

Se estimaba entonces que “la energía emocional de las masas se hallaba canalizada hacia los estadios y encontraba allí pleno desahogo”¹. De esta forma el antagonismo deportivo se anteponía al antagonismo político, siendo uno simbólico y el otro real.

Y habría que mirar en detalle la estructura emotiva que se desarrolla en la escena del estadio de fútbol. La puesta en escena de “la pasión” invita al drama, a la tensión en torno a una confrontación de fuerzas agonísticas, con la diferencia de que al final los protagonistas no sufren daño alguno.

Diríamos entonces como Norbert Elías que “como en la vida real, pueden sentirse desgarrados entre la esperanza del triunfo y el miedo a la derrota, pero también en este caso los fuertes sentimientos evocados en un espacio imaginario y su expresión abierta en compañía de muchas otras personas pueden ser tanto más gozosos y quizá liberadores, porque en la sociedad en general la gente está aislada y tiene pocas oportunidades para la expresión colectiva de sus sentimientos más vivos”².

Vale la pena entonces recordar un poco lo que para el sociólogo francés Raymond Aron significaba el fútbol cuando decía que éste era una mezcla del *agón* y del *alea*. El *agón* es la lucha y el *alea* es la suerte, lo aleatorio, la probabilidad de que se logre un determinado

resultado. Y entonces concluía que esos dos elementos transformaban al fútbol como uno de los fenómenos más relevantes de la cultura contemporánea

El aficionado al fútbol adora esta curiosa mezcla de lucha y de suerte y que, a la larga es lo que mejor define a la condición humana. El argumento de Raymond Aron remata diciendo que “nosotros queríamos que fuéramos nosotros mismos los artesanos de nuestro destino, pero no podemos olvidar que ninguno de nosotros puede dejar de necesitar la benevolencia de la buena suerte”.

La segunda expresión que analiza Restrepo en su texto está relacionada con una frase que acuñó en su momento el director técnico del Liverpool inglés entre 1959-1974, Billy Shankly. En esencia la frase dice: “El fútbol no es la vida, no es la muerte. Es algo mucho más que eso”³.

Shankly lo que seguramente quería indicar era el hecho de dar a entender cómo el fútbol es atravesado por múltiples variables, las cuales a través del prisma del fútbol reflejan imaginarios y discursos de sociedad, de cultura, de país, de nación.

Y es que el fútbol se reinventa en cada jugada, en cada acción, en cada partido. Las elaboraciones mentales en principio obedecen a una supuesta lógica que el devenir del juego va elaborando. Cada partido es una historia diferente la cual queda grabada en la memoria colectiva y en el sentido en que es producto de una experiencia vivida y procesada, genera en la conciencia colectiva un principio de identidad.

Y aquí se entrecruzan toda clase de sentimientos inherentes a la condición humana. El fútbol entonces es esperanza, es decepción, es alegría, es violencia, es locura, es herida, es pena, es piedad, es miedo, es amor, es odio, es todo y nada a la vez.

La tercera expresión que el profesor Restrepo enuncia en su propuesta tiene que ver con una definición que proviene del filósofo, escritor y político Antonio Gramsci, extraída de sus tiempos de periodista deportivo trabajando para el *Corriere dello Sport*. Dicha definición estima que el fútbol es “El reino de la libertad humana ejercido al aire libre”.

Restrepo complementa esta definición aplicándola a otras artes como, por ejemplo, la música, la danza e, inclusive, la elaboración de tejidos que incluye la filigrana de oro.

Para explicar esta definición parte de preguntarse sobre el porqué de la escenografía en el fútbol en cuanto espectáculo. De la relación entre el *topos* (espacio) y el *tropos* (retórica del espacio) concluye, aludiendo a Elías, que su escenografía “se dispone para una sublimación que representa así una economía y control de la violencia”.

Y es que el fútbol en cuanto puesta en escena reviste una serie de particularidades que lo hacen único comparado con otros deportes. Su escenario agropecuario, campestre, envuelto en una gran mole de cemento que por su forma ovoidal evoca un espacio, como lo anota Gabriel, uteromimético, nos insinúa un retorno al origen. Metafóricamente puede significar una vuelta a la tierra y un regreso al útero materno el que, inconscientemente, el espectador encuentra como un espacio de plenitud y libertad.

En este sentido las diferencias con otro tipo de escenarios como el teatro clásico, la iglesia, el aula, los estrados judiciales y hasta la disposición de los escuadrones en los ejércitos, en los desfiles y en la guerra connotan relaciones de poder y subordinación y sometimiento en contraste del espacio del fútbol que presenta características tendientes a sublimar de manera simbólica la violencia.

Es este ámbito del fútbol el que permite que

los actores se expresen en él de manera “democrática”. A diferencia de otros deportes como el baloncesto en el cual el culto a la altura se constituye en un elemento de exclusión, en el fútbol, por el contrario, su práctica incluye a diversos genotipos con relativa posibilidad de éxito.

De otra parte “el aire libre” expresa el espíritu de libertad frente a otros escenarios deportivos que se practican en espacios cerrados dando la sensación de reclusión, de prisión. Como diría Verdú “el fútbol sigue conservando el contacto con la naturaleza y recibiendo conmociones de la escena abierta”⁴.

Estas tres expresiones se constituyen en eje fundamental de la temática desarrollada por el profesor Restrepo en su ponencia. Sin embargo yo quisiera añadir otras dos más que considero pueden contribuir al propósito de enriquecer e imbricar conceptualmente su teoría dramática aplicada al tema del fútbol. Para esto quiero narrar la siguiente historia.

Pelé había sido seleccionado para jugar por Brasil en la Copa Mundo de 1958, en Suecia. Días antes del mundial se había lesionado en una rodilla y, a no ser por los cuidados del preparador físico de la selección Paulo Amaral, logró recuperarse. Los primeros partidos de Brasil en la copa no fueron muy convincentes. Un 3-0 frente a Austria y un 0-0 frente a la selección inglesa no habían dejado muy convencidos a los aficionados sobre el potencial de la *verde amarela*. Pelé no había jugado en esos dos primeros partidos y, aunque el titular Dida estaba inhabilitado por una lesión desde el primer partido el técnico Vicente “el Mago” Feola no se animaba a colocar en la formación inicialista al jovencito de 17 años que asistía por primera vez a un mundial de fútbol.

La leyenda dice que en vísperas del tercer partido contra la Unión Soviética los hombres más importantes de la selección, encabezados por Nilton Santos, se reunieron con “el

Mago” Feola y le dijeron que si no ponía a jugar a ese “garoto” de 17 años en la formación inicialista ellos se retiraban del equipo, renunciando a jugar el mundial. Es así como ante la presión Feola tuvo que ceder, incluyendo a Pelé y Garrincha (otro que estaba en el banco de suplentes) en la formación titular.

Brasil mejoró ostensiblemente su juego ganando categóricamente a la Unión Soviética y, a partir de ahí, los canarios iniciaron su andadura hacia la obtención del primer título para el país de la samba⁵.

La primera expresión, o sea la cuarta contando las tres iniciales del ensayo, sería la que considera que *“el fútbol es la dinámica de lo impensado”*. En efecto, es una afirmación del periodista uruguayo Dante Panzeri, uno de los íconos más importantes de la revista El Gráfico en los años 50 y 60.

Esta frase se convierte en el título de un libro que el periodista escribió hacia los años 60⁶. Dante Panzeri empieza su libro con esta sentencia: “Este libro no sirve para jugar al fútbol. Sirve para saber que para jugar al fútbol no sirven los libros. Sirven solamente los jugadores...y a veces ni ellos, si las circunstancias no los ayudan”.

Todo pareciera indicar que el fútbol se escapa a las lógicas en las que supuestamente se entiende el mundo de lo real. Las dos anécdotas que sobre Pelé hemos relatado parecen atestiguar esta afirmación. La aparición del negro al mundo de la alta competencia futbolística fue un caso del absurdo.

Y es que el fútbol se mueve más en el terreno de la antilógica que en el de la lógica formal, se escapa del mundo de lo que es controlable. Un mundo que descansa en el terreno de lo irracional, en donde hay una gran dosis de azar, el mundo de lo imprevisto.

En efecto, es aquí donde se estrellan los

conceptos y esquemas teóricos que tratan de imponer quienes se consideran autoridad en la materia.

La historia del fútbol ha sido un permanente fluir de desenlaces insólitos e inesperados a través de los cuales las construcciones teóricas se derrumban para reelaborar nuevos discursos que hagan juego con la predicción y la certidumbre. La evolución de los esquemas de juego es una muestra de ello. Desde la formación piramidal (2-3-5), pasando por la diagonal, la W-M, el 4-2-4, el 4-3-3, el 4-4-2 y los conceptos modernos basados en la polifuncionalidad, el equilibrio y el manejo de los espacios, de los cuales el gran pionero fue la famosa “naranja mecánica” de los holandeses en los años 70, todos en su momento respondieron a necesidades básicas del juego cuyo único fin era el de encontrarle solución a los interrogantes que se plantean en la cancha. Cada una de esas formaciones espaciales en el terreno de juego en su momento fueron verdad. Hoy son mentira.

Maracaná 1950. Berna 1954. Solo por nombrar dos episodios cumbres de la historia del fútbol en donde los pronósticos se fueron al suelo, haciéndose el mundo de la pelota inaprehensible.

Los esquemas mentales se hacen cortos para entender el juego como tal. La civilización moderna todavía no alcanza a comprender los insondables secretos que se desenvuelven alrededor del fútbol. Volvemos entonces con Panzeri cuando anota que “el fútbol es ciencia oculta de impredecible enseñanza académica. El fútbol es empirismo”.

Precisaríamos entonces de una matriz de entendimiento lógico que nos ayude y nos dé luces para salir de la incertidumbre, a pesar de que nos consideramos poseedores de la razón futbolística. Seguramente si Pitágoras, Arquímedes y Aristóteles hubieran conocido el fútbol muy seguramente habrían elaborado

un esquema de pensamiento lógico el cual fuera capaz de entender el fútbol. Esto nos lleva a una reflexión acerca la necesidad de reinventar una lógica que sea capaz de explicar en fútbol en todas sus formas.

Sí. Porque por lo menos los siguientes postulados no se cumplen en este mundo fascinante de la pelota. Veamos: En el fútbol la ley de la transitividad no existe. O sea, que si A es mayor que B y B es mayor que C, no necesariamente quiere decir que A sea mayor que C. En el mundo de la pelota “la distancia más corta entre dos puntos no quiere decir que imperiosamente sea una línea recta”. Además, lo dijo Sabella recientemente, “en el fútbol 2+2 no necesariamente son 4”; y “el todo no es igual a la suma de sus partes y viceversa”.

Para completar la idea de Panzeri quisiéramos referirnos al episodio histórico sucedido en 1928 con la Selección de Santa Marta, digna campeona de los I Juegos Atléticos Nacionales. Después de un prolongado viaje de regreso vía Buenaventura, se llega en la mañana del 4 de febrero de 1929 a la población de Ciénaga, en donde estaban frescos

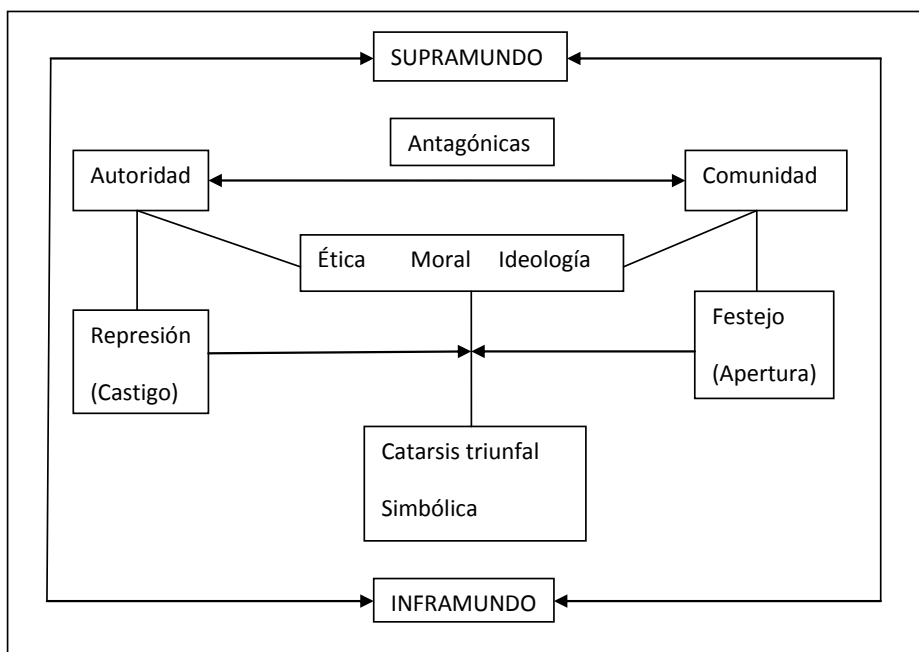
aun los hechos del 16 de diciembre de 1928, relativos a la masacre de las bananeras. En medio de la euforia y la celebración, y en presencia del general Carlos Cortés Vargas, del jefe civil-militar, el capitán Luis Fernando Encizo y el alcalde de Ciénaga, mayor Aurelio Linero, los futbolistas samarios solicitaron como un homenaje a su brillante gesta de Cali, se le concediera la libertad a un grupo de huelguistas que se encontraban detenidos en la cárcel de Ciénaga. La petición sería atendida y algunos miembros del sindicato de la Sociedad Unión obtendrían su libertad”.

Lo que ocurrió fue lo impensado, lo absurdo. Un contexto de total control por parte de las autoridades que se ven invadidas por un sentimiento emocional que flexibiliza una ética, una moral, una ideología, abriendo un espacio para la catarsis triunfal, simbólica. Actores sociales inmersos en una trama antagónica de represión (castigo) y festejo (apertura) mediada por una celebración lúdica en la cual están inmersos los habitantes de una comunidad. El supramundo y el inframundo imbricados en una compleja red de sentimientos encontrados.



Selección de Santa Marta- Juegos Atléticos Nacionales- 1928.

Cuadro de Interpretación desde la “Teoría Dramática de la Sociedad”



(Episodio de recibimiento a la Selección de fútbol de Santa Marta, campeona de los I Juegos Atléticos Nacionales realizados en Cali en 1928)

Por último, en aras de contribuir a esta propuesta de teoría dramática aplicada al deporte, quiero poner sobre el tapete una frase que nos complementa esta visión amplia, densa y compleja sobre el fútbol como fenómeno inagotable en sus posibilidades de análisis. Quiero por consiguiente referirme a esa frase de Eric Hobsbawm la cual dice que “el fútbol es la religión laica de la clase obrera”. Para eso quiero hacer un poco de historia.

El fútbol en su versión moderna nació con sangre azul y se crió con sangre azul en las denominadas “*public schools*” inglesas. El viejo juego del *hurling*, de gran popularidad en la Edad Media y en proceso de decadencia, sería adoptado por parte de los alumnos procedentes de las capas acomodadas de las public schools, quienes lo practican como un entretenimiento organizado de manera autónoma.

En un primer momento estos juegos de pelota conservan sus características originales: organización difusa, informal, práctica con

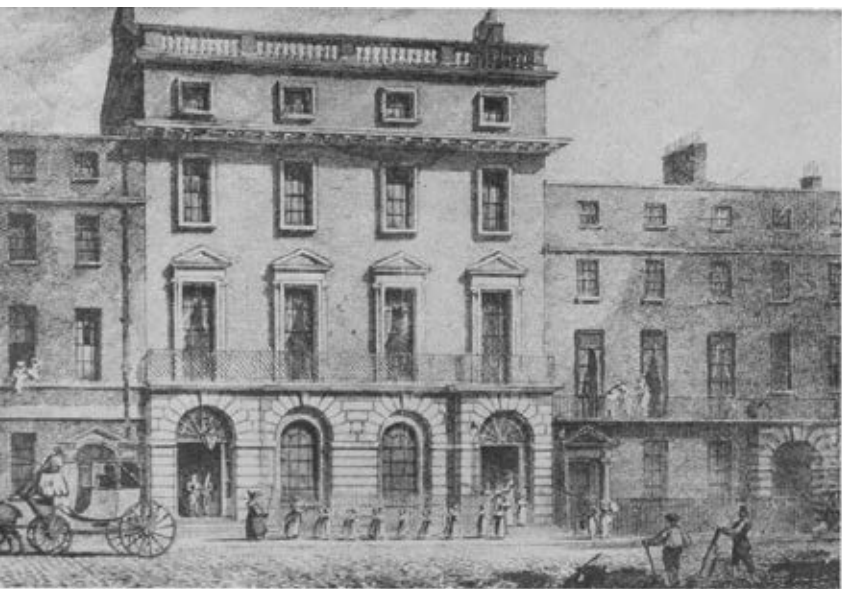
reglas no escritas, cambiantes y evolutivas. Su semiótica reglamentaria es mínima vaga, primando ante todo la fuerza y la espontaneidad.

Sin embargo, es a partir de 1830, en el colegio de Rugby bajo la dirección de Thomas Arnold, cuando el juego de pelota experimenta una codificación, conllevando a un cambio en las relaciones entre los alumnos advirtiéndose un proceso pacificador.

Aparece entonces un juego con reglas precisas, escritas, menos violento, apuntando hacia el autocontrol, apropiado para forjar el carácter⁷. Así Arnold había configurado todo un sistema de principios que sustentaban su filosofía pedagógica a través del deporte y en particular de este primigenio juego de pelota:

-Deporte es un mundo en pequeño.

-Del hábito de colaboración con los compañeros, se adquirirá el hábito ciudadano de la convivencia.



Londres, 1863. Freemason's Tavern

-Juego limpio.

-Juego deportivo es un hábito de vida⁸

De esta forma estaban constituidas las bases que darían lugar a la aparición del fútbol moderno en sus dos formas: el fútbol rugby y el *dribbling game*, futuro fútbol asociación.

Ya hacia 1845 se suscribe un reglamento que prohíbe el uso de las manos y las patadas a la tibia, elementos reglamentarios claves en el proceso de diferenciación frente al fútbol rugby y que tendría su desenlace definitivo en 1863, en la histórica reunión de Londres, en la Freemason's Tavern, adoptando el reglamento de Cambridge, en el cual se armonizan los diversos reglamentos para facilitar los intercambios deportivos.

Eton, Harrow, Westminster, Oxford y Cambridge serían las instituciones más representativas de dicha reunión, fundando la Football Association. El representante del colegio de Rugby se retiraría al no aceptar que el juego se practique con los pies.

Este momento unificador daría paso a un proceso expansivo de la práctica futbolística que ya en 1871 por primera vez la Copa de Inglaterra –Cup–, dando lugar a las confron-

taciones regionales. A lo anterior se suma una “conquista social” como sería la instauración del descanso del sábado por la tarde desde la década de 1860, en provecho de la *middle class*.

Varias instituciones estimularían la aparición de innumerables clubes. La parroquia, los pubs, las empresas, los cricket clubs y los barrios obreros. Esto conllevaría un rápido proceso de popularización que poco a poco iría desplazando a la élite social, que en un comienzo dominó la élite competitiva. Esta hegemonía termina simbólicamente cuando en 1883 el equipo Blackburn, conformado por obreros, derrota al equipo del colegio Eton en la final de la Cup.

Posteriormente, en 1888, doce clubes fundan la Football League y organizan un campeonato nacional, respetando la autoridad de la FA.

El fútbol siguió su evolución y su popularidad seguiría su curso abarcando cada vez a más capas de la sociedad. Para 1905, la FA cuenta con diez mil clubes afiliados, y en 1910 con 300.000 jugadores amateurs asociados. El fútbol se había convertido en el espectáculo popular por excelencia. Hobsbawm habla de medio millón de practicantes del fútbol para 1914, los cuales eran contemplados y seguidos con pasión por grandes multitudes. Ya para entonces la final de la Copa de fútbol era considerada como la gran fiesta del proletariado, la cual era motivo de gran importancia para el monarca inglés quien estimaba este evento como el espacio propicio alrededor del cual se articulaba el ritual público de masas y el espectáculo público de masas⁹.

La competitividad desarrollada en el marco del deporte espectáculo hizo del fútbol un deporte generador de grandes pasiones. Así mismo la popularidad era alimentada por los órganos de difusión como la prensa que dedicaba notables espacios a la nueva actividad deportiva, destacando a unos jugadores

sobre otros, tomando partido por uno u otro equipo y desatando, en última instancia, pasiones¹⁰.

La pasión alimentaría la subjetividad creando ese “folclor”, esa puesta en escena que devela el fútbol tan intensamente. Y dentro de esa pasión se encierra un sedimento, un principio de verdad, de autoridad, de principio frente al mundo exterior. Esa verdad se llama Barcelona, Real Madrid, Inter, Manchester United o Boca o River. Toda una gama de intensidades afectivas que van, en términos de Hume, desde “las pasiones violentas hasta las pasiones calmosas”¹¹. La pasión deriva entonces en la salvaguarda de una verdad, una creencia, un dogma, que encuentra su *summum* en lo religioso. Por eso hablamos entonces de la religión del fútbol. Y de ahí la expresión del fútbol, como “la religión laica de la clase obrera”.

La rutinización tanto de las prácticas corporales como de las generadoras de afición que alimentaba una pasión fundamentada en el sentimiento local, regional o nacional como símbolos de identidad harían del fútbol con el tiempo una especie de ritual, una religión que alimentaba la pasión en el pueblo a través de las nacientes instituciones futbolísticas. Era la alternativa religiosa una nueva forma de religión que se aparecía frente a las manifestaciones seculares que defendían la tradición y el orden.

Esta nueva pasión, auténtica, de hondas raíces proletarias, reconfigura un nuevo tipo de religión en el mundo contemporáneo. El hincha es su arquetipo y profesa una pasión que llega al límite del control de la violencia.

La pasión está basada en un sedimento de verdad. Nos apasionamos porque hay principios a los cuales no nos podemos doblegar. Y esos principios los defendemos a capa y espada aun a riesgo de nuestra propia vida.



Estadio Los Libertadores-
Medellín. 1946

Esta frase de Hobsbawm (“el fútbol es la religión laica de la clase obrera”) es pionera y apunta a destacar esa íntima relación del fútbol con lo religioso. Más tarde Eduardo Galeano diría que el fútbol es “la única religión que no tiene ateos”, dándole una connotación más amplia. Y en el siglo XXI Manuel Vázquez Montalbán esbozaría una definición “posmoderna” diciendo que “el fútbol es una religión laica de masas”¹². Todos resaltan esa íntima cercanía a lo religioso aunque cada cual a su manera de acuerdo a su época.

La práctica del fútbol trasciende al punto de superar su mismo acto. El fútbol, a diferencia del “génesis bíblico”, fue primero acto y después verbo. Cualquiera habla de fútbol con gran propiedad. Y espera que sus razones, sus verdades, sean escuchadas y respetadas.

Para finalizar quiero referirme a otra anécdota sobre la figura de Pelé y es aquella que habla de cierta vez que le preguntaron a Mauro, compañero de Pelé en el Santos, si podía dar una definición sobre él. Mauro respondió: “¿Pelé? No existe. Es el reflejo del reflejo”.

Así mismo considero que cuando divagamos y reflexionamos sobre los insondables y labe-

rínticos misterios de la naturaleza del fútbol, ¿acaso no estamos ante un prisma que nos lanza infinitud de reflejos que no son más que la manifestación de otros reflejos?

Notas

1. Semana # 407. 1954. 16 de agosto.
2. Elías, Norbert. 1992. Deporte y ocio en el proceso de la civilización. Fondo de Cultura Económica México.
3. El texto literal de la frase es el siguiente: “Hay gente que piensa que el fútbol es un asunto de vida o muerte. A mí me decepciona mucho esa actitud. Les aseguro que el fútbol es mucho, muchísimo más que eso”.
4. Verdú, Vicente. 1980. El fútbol. Mitos, ritos y símbolos. Alianza editorial. Madrid.
5. Otra anécdota para tener en cuenta es la que he encontrado en El Gráfico # 2800. Dice así: “En los primeros partidos del Mundial de Suecia que marcó la consagración de Brasil, el cuadro de la CBD no terminaba de engranar. Jugaba Joel en la punta derecha, y en la idea de incluirlo a Garrincha los técnicos le encargaron al psicólogo de la delegación que le hiciera un test. Tras hablar con Garrincha, el psicólogo le dijo al gordo Feola: ‘Este tipo tiene botellas en la cabeza...Pero si queremos ser campeones mundiales hay que ponerlo a él...’ Le hicieron caso y Brasil pasó al frente”.
6. Panzeri, Dante. 1967. Fútbol: dinámica de lo impensado. Editorial Paidós. Buenos Aires.
7. Wahl, Alfred. 1997. Historia del fútbol. Ediciones B. Barcelona.
8. Galvis Ramírez, Alberto. De rica u noble cuna. 1987. En: El deporte en el centenario. El Espectador. 5 de abril. Bogotá.
9. Hobsbawm, Eric J. 1989. La era del Imperio (1875-1914). Labor. Barcelona.
10. Enciclopedia Mundial del fútbol. S.F. Inversiones Cromos S.A. Bogotá.
11. Ferrater Mora, José. 1994. Diccionario de filosofía. Editorial Ariel. Barcelona.
12. Vázquez Montalbán, Manuel. 2006. Fútbol. Una religión en busca de un dios. DeBolsillo.

Barcelona.

Bibliografía de referencias

- Araujo Vélez, Fernando. 2010. “Una gambeta al hastío” en El Espectador 6 de junio.
- Aron, Raymond. 1982. “Confesiones de un fanático” en Cronómetro.
- Anónimo. 1954. “Después de Pedernera” en Semana # 407. 16 de agosto.
- Elías, Norbert; Dunning, E. 1992. Deporte y ocio en el proceso de la civilización. Fondo de Cultura Económica México.
- Enciclopedia Mundial del fútbol. S.F. Inversiones Cromos S.A. Bogotá.
- Ferrater Mora, José. 1994. Diccionario de filosofía. Editorial Ariel. Barcelona.
- Galeano, Eduardo. 1995. El fútbol a sol y sombra. Tercer Mundo editores. Bogotá.
- Galvis Ramírez, Alberto. “De rica y noble cuna”. 1987. En: El deporte en el centenario. El Espectador. 5 de abril. Bogotá.
- _____. 1988. Laureles. Coldeportes. Bogotá.
- Hobsbawm, Eric J. 1989. La era del Imperio (1875-1914). Labor. Barcelona.
- Jaramillo Racines, Rafael. 2011. “El fútbol de El Dorado: El punto de inflexión que marcó la rápida evolución del ‘amateurismo’ al ‘profesionalismo’” en Revista ALESDA Vol. 1 No. 1. Septiembre. Curitiba.
- Panzeri, Dante. 1967. Fútbol: dinámica de lo impensado. Editorial Paidós. Buenos Aires.
- Pasquato, Julio César. 1973. “Jugo de fútbol” en El Gráfico # 2800.
- Segurola, Santiago. 1999. Fútbol y pasiones políticas. Editorial Debate. Madrid.
- Vázquez Montalbán, Manuel. 2006. Fútbol. Una religión en busca de un dios. DeBolsillo. Barcelona.
- Vélez, Beatriz. 2011. Fútbol desde la tribuna: pasiones y fantasías. Sílabla editores. Medellín.
- Verdú, Vicente. 1980. El fútbol. Mitos, ritos y símbolos. Alianza editorial. Madrid.
- Wahl, Alfred. 1997. Historia del fútbol. Ediciones B. Barcelona.

La presencia de la denuncia social en el género de la salsa

Luis Arturo Páramo M.*

...Siembra (Blades, Siembra, 1978) ya había marcado el territorio de Rubén Blades como cantautor y sonero de contenido político y social que además tenía swing. En esos tiempos liberales de Nueva York, Blades supuso el héroe de la clase obrera y los inmigrantes dándole una voz al latino luchador. En una Latinoamérica marcada por las guerras, no obstante, esa misma postura se convierte en navaja de doble filo cuando la milicia irrumpe en los conciertos, mientras la prensa controlada gubernamentalmente interrogaba en lugar de entrevistar a los artistas.

Aurora Flores¹

Arranca en fa (Salsa Brava, 2000)

El género de la salsa, tan extenso y connotado como sus acordes y la pluralidad de sus instrumentos, recoge la memoria oral y

escrita de los pueblos que, con la coerción del fuego y la sangre, hicieron presencia obligada en nuestra América; ese dolor de la faena que se funde con la rabia y la nostalgia por los dioses y la tierra arrancados, es el que denuncia desde el alma de los oradores, los



* Estudiante de Comunicación Social-Periodismo. Universidad del Tolima

Rubén Blades



avatares de los ancestros de nuestra acuarela étnica y musical.

Pareciera difícil creer que entre esa cacofonía bastante pobre y uniformada del comercio musical se eleve la voz de los que se resisten a esa “reproductibilidad” de la que habla profusamente la Escuela de Frankfurt (Benjamin, *La obra de arte en la época de la reproductibilidad técnica*, 1936) ampliamente; pero es verdad: esa resistencia es, existe y resiste desde otros acordes, incluso desde el acuerdo tácito que impone la responsabilidad con lo social, la cultura y el mundo.

Para confrontar-nos, debemos remitirnos con obligada pertinencia a quienes desde miradas anteriores, han examinado el acontecer del arte como reflexión y expresión de esas cotidianidades que se alimentan de la calle, del campo, del barrio, de la esquina; entramar retazos de la historia salsera para recoger la conciencia colectiva plasmada en el verso y la canción que elabora cada músico; caminar sobre el acero de la industria cultural y sus apéndices. Encontrar los senderos perdidos – y que nosotros no encontramos o descubri-

mos tarde-, de los movimientos sociales que hicieron frente a los totalitarismos y plantaron la semilla de quienes ahora se atreven y no olvidan.

Este ensayo propone que más allá de lo etiquetado, lo impuesto, lo innecesario creado, detrás de la censura y lo negociado, las denuncias sociales de la salsa, escupen, confrontan y proponen nuevos tiempos y espacios para las intenciones desculturantes que asoman e invaden, desde las gavetas de la caja registradora, hasta la propaganda mercantilista.

Atgc universal, antepasado original (Blades, mundo, 2002)

Eleggua²
(Cachao, Master Sessions, Vol II, 1995)

Rebuscar entre los anaqueles que la salsa ha ido abarrotando desde los lejanos años setentas, cuando dio su salto a los escenarios mundiales, significa hablar de culturas que sumando y tratando, convergieron en renombrado género musical.

En la lejanía, el continente africano respira: infinidad de tribus, deambulan unos y se apacentan otros; dioses acompañan cada detalle de la vida que ritualiza la eterna gratitud por los bienes de la naturaleza; un continente que si bien sabe de la esclavitud -pero como sistema con derechos cívicos- antes que Europa, confía en la naturaleza de las cosas; el relato puebla los rincones y cada noche los cuentos aparecen entre el crepitar del fuego; sobrada razón tiene el etnólogo africano Ahmadou Hampâté Ba³, cuando dice: “ En África, cuando un anciano muere, una biblioteca arde” (Conferencia anual de la Unesco, 1960) pues la oralidad imbrica los acontecimientos de cada tribu. En esa oralidad están presentes los instrumentos musicales que no sólo manifestaban el alma: fueron los medios de comunicación de su época que sincretizaron fuertemente la naturaleza y el hombre.

Cubita la bella

(Boscan, 1977)

De esa África se depositan en Cuba genes recesivos que revirtieron en sucesivas interpretaciones musicales que la historia cuenta; desarraigo, tortura y dolor, oralidad de milenios que no olvida y hace eco en las montañas y resbala por los cuerpos de los danzantes en las fiestas donde sólo se necesitaba de un Tres⁴ para que la Rumba⁵ comenzara.

Recordar a los campesinos del oriente de Cuba, que por el largo camino del siglo XIX agolpaban en sus canciones (sones) las herencias esclavas que la isla tuvo que sufrir desde los años mil quinientos, cuando la mortandad de mano de obra nativa hizo urgente la “importación” de negros a la isla; el son, una mezcla de elementos musicales hispanos que hablan desde lo raizal, lo Yoruba⁶; desde lo Siboney; elementos que conversan con lo colono de Haití y de España; se decantan, reposan y se asoman entre los acordes herenciales del Changüí⁷ y regocijan las provincias

de Guantánamo o de Santiago de Cuba con su alma fiesteras; un son que dibuja faenas agrarias, noche de estrellas, remembranzas de sangre y penas; preguntas del coro y respuestas del solista; un amasijo de sentimientos que desborda la supremacía de los dioses de la caza, de la fertilidad, de las aguas y la tormenta y se apretuja en los resquicios de los bohíos; retazos de dioses y recuerdos que se enquistaron en la profundidad de la caña, y disparan desde los *slaps* del Tambore Batá, los símbolos que la Santería (amalgama afrocatólica) codificó en el bajío para sobrevivir a la multitud sonora que el comercio y la reproducción de marca impone.

La Perla

(Blades & Chilinga, 2009)

El mercadeo de afros que recibe el Mar Caribe ha de sentirse en cada playa. Lo que escondían los ritos de la cosmogonía secretamente ejecutados en cada arpegio, están ahora en la Perla del caribe; desde allí, la lucha contra la diferencia en la piel y la supresión del otro, está marcada desde los hierros que la música Cocola⁸ oxidó inclusive desde antes que la esclavitud tuviera costo social y político, y danzonea en medio de Plenas y Bombas mientras construye barrera y resiste: otro aporte que talla en cuero y madera lo latino desde la altura de los “proyectos”, como se le llamó entonces a los edificios construidos para albergar lo latino que habla en la salsa (palabreja con equivalencia en dólares según algunos cubanos) con sonidos mayores en tanto sus exponentes vocales constituirían 70% del aporte al género.

Una alianza secreta a veces reprochable, aborda la clave de lo *orisha*⁹ africano, lo haitiano y lo boricua francés, lo jazzístico y lo propio cubano, y desembarcará en la tierra del *Tiburón* (Blades & Colon, Canciones del solar de los aburridos, 1981) para fundir aromas y huellas en el tiempo, para abrazarse a la tierra que en el horizonte codifica lo que sueña la libertad.

CUBA & PUERTO RICO



Freezelandia

(O'Farrill, Chico, 2008)

La dictadura comulgante con las ideas capitalistas abriría la puerta en Cuba para que el Jazz permeara las partituras de los locales; algo de esa esencia potenciaría una expresión caribe en Estados Unidos que se manifestaría más tarde, pero que tuvo sus inicios a través del Mambo, -conocido desde los cuarenta- y el Chachachá; ambos llegarían para quedarse.

Y más que zarpar, un arsenal de sueños –con todos los pretextos- y con sus intersticios repletos de *puff-puff*¹⁰, de caña y de tirijala¹¹, asila el mayor espectro que género musical contemple; y no sólo por esas individualidades creativas que lo pueblan: tal vez del sentimiento de solidaridad en lo comunal latino, la salsa aloja en sus huestes a cualquier instrumento musical que reclame presencia en el contexto social de las culturas.

Marejadas constantes de herederos de siboneyes y taínos, depositaron sedimentariamente el limo de que cosecharían posteriormente los inmensos salones de baile principalmente en Miami y Nueva York; esas semillas que maduraron en las esquinas del barrio hispano, reclamaron el espacio que la genialidad interpretativa urgía.

Pero ese reclamo necesitó de muchas voces, muchos gritos quizá para que pudieran aceptarse; la blanquedad se negaba a compartir espacio con las nuevas expresiones y ritmos por considerarlas casi tabúescas para su casto oído y la diferenciación social se evidenciaba entre la misma hermandad; fue necesario

que algunos “nacionalizados” (Jerry Masucci, Willie Colón) con trayectoria y capital, impulsaran la difusión y solidificación de la nueva marca musical, que al tiempo de materializarse reafirmó la presencia e identidad de lo latino.

Esa identidad tendría representación en FANIA RECORDS, sello disquero que aglutinó la mayoría de artistas puertorriqueños, cubanos y locales nacionalizados y que hicieron parte de la *Belle Epoque* de la nueva expresión caribe¹²; expresión que después de rodar por escenarios locales (*Yankee Stadium*, *Fania All-Stars Live at the Cheetah*, el álbum latino más vendido grabado en un concierto) e internacionales (Panamá, Londres), tendría que volver para recoger los pasos del primigenio: concierto en Kinshasa, Zaire, estrenado como la película *Live in África* o muchos años después en Gran Bretaña: *Salsa Madness*.

Para algunos de los integrantes de la banda (Fania All-Stars) como lo veremos más adelante, ese viaje habría de resemantizar los conceptos que la sangre cifraba conspiradoramente, inmemorialmente en sus gargantas; la marginalidad de un África que a pesar de todo les abrió los brazos, disparó directo en sus almas y los devolvió con el tiquete del compromiso moral y social, de darle voz a las penurias que otrora se sufrieran ancestralmente.

La máquina musical

(Son 14, 2006)

Hija de la producción en serie, la industria cultural (Adorno & Horkheimer, 1944-1997)

en Norteamérica, obtuvo ventaja de un viejo continente que no terminaba de inventar aparatos de muerte; sellos y marcas comercializaron los nuevos sonidos que el capital vislumbró en el horizonte de la revolución industrial; casas disqueras se dieron a la tarea de recoger y reproducir el trabajo de muchos artistas, tanto latinos como estadounidenses, y de regar por el mundo la identidad musical del continente que emergía rumbera y gozosa desde las islas del Caribe; bajo el sello de Fania nacieron las más duraderas e impecables piezas musicales que hoy se yerguen como ancestros de la policromía de temas, en tanto mezcla de raíces y nuevas propuestas y que derivaron en las fusiones que actualmente escuchamos; algunos productores optaron por la expresión corporal de la música -para bailar exclusivamente-, traducida en historias que aluden a la cotidianidad; otros decidieron referir las leyendas y mitos de quienes en el pasado se levantaron contra la sangre derramada por la barbarie de siempre; la historia que se resiste a la invasión extranjera desde Guaicaipuro (Dimensión Latina, 1981) o la de la mítica María Lionza (Blades, Siembra, 1978) que protege y ayuda a encontrar la “media naranja”, si hablamos en Venezuela; la de Anacaona (Alonso, 1975) de las Antillas Mayores (La Española: República Dominicana y Haití); la de Camilo Manrique (Blades, Plantación Adentro, 1977) en cualquier sembradío donde el “palo” del mayoral era invitación obligada al trabajo; los ejemplos abundan (aunque los desconozcamos) pero atizan la conciencia y permanecen en la historia.

Pueblo latino (Curet Alonso, 2002)

El Mayo del 68 en tanto confrontación contra la sociedad consumista, que tiene como referentes la revolución cubana, la independencia argelina, la revolución cultural de la China, etc., delinea silenciosa el trasfondo de los movimientos sociales que en adelante demar-

carán el espacio desde donde la cultura resiste y denuncia: ese espacio donde las personas negocian, rechazan o apropian la “realidad” que la cultura dominante (Barbero, 2003) trata de imponer “a todo costo”.

En la memoria colectiva de los artistas latinos persiste la batalla que sus ancestros libraron contra el salvajismo de las hegemonías europeas y de cualquier otra calaña; esas sociedades que se erigieron como cunas de una civilización, que escondieron su rostro debajo del alba¹³ y la espada y con ellas masacraron la cosmogonía de los nuestros, o bien se autoproclamaron los protectores del mundo y llevan su “*trade mark*”¹⁴ hasta el más recóndito lugar del planeta.

Esa memoria suma, por un lado, el hecho de saberse extranjeros en una tierra que les permitió -así existiera de por medio el lazo comercial- exorcizar al tiempo su condición de “refugiados” y sufridores de negaciones de los sueños que su genialidad afrontó en la historia personal de cada uno; por el otro, ver en la otredad la manifestación de una historia o estar que les recuerda la antepasada propia, ahora “instalada” en tanto trecho con

rubén blades

la música latina
grandes mitos del siglo XX





saldos a favor o justos reconocimientos; lados detonantes de obligado reclamo en favor de los menos; catarsis que libera en cada Do o en cada Fa horror de antaño y penuria presente; exorcismo que abandona las plantaciones y se instala en el asfalto.

En lo urbano se reconoce y apropia la solidaridad; esa de la que habla Marcuse (*El hombre Unidimensional*, 1964) cuando condena zurda y diestra que se anulan; aquí por la patente de la verdad, allá por el lingote que más pese. Y entonces, desde cada cotidianidad emerge negociada la contesta que no se queda solamente en el grito, o la ejecución de arpegios entre la multitud, sino que cierra en propuesta: forma de aportar al otro, que es en últimas la sociedad misma que reclama de cada ciudadano lo deber ser, lo estar en cada barrio o en cada esquina.

Aquí el amor es pieza obligada, -acto de fe si se quiere- en la querencia de re o deconstruir lo que mancha, remendar el alma con nuevos colores para que vuele a otras tierras; el amor

es la respuesta al *Oh! qué será* (Fantasmas, 1981) de Willie Colón, que respira entre los arcos y las cuerdas de chelos y violines; es la pulsión que implora, se desgasta o gime en cada ilusión o cada desencanto; el salto al vacío de una conquista o la acidez de la desdicha; la historia del otro o lo personal con todas sus disonantes, de cada cotidianidad confrontada en el sistema, posibilidad de victoria, sujeción o apatía. Como lo escribe Blades, alabado sea el amor.

Esto te pone la cabeza mala (Formell, *Te pone la cabeza mala*, 1997)

La amplísima cobertura instrumental de la salsa ha permitido formas diversas de apropiación por parte de los públicos; estos destinan preferencia por cualquiera de los géneros en razón de la carga cultural que debe cada cotidianidad; carga que imbrica hogar, calle, alma y pensamiento y que define conductas y actitudes sesgadas por la elección; aquí cada quien encuentra su tema: rojo, verde, mariposas, libélulas y salamandras, elixires para la fe y la esperanza; conjuros sin sentencias, recetarios libertarios que salvan del olvido y caricias para estrenar: todas las formas posibles de acto y pensamiento. Con lo anterior, de manera un poco general, se admite que el gusto lo pone el contenido sin que constituya camisa de fuerza y menos que limite la versatilidad-genialidad de aquellos que le apuestan al “solo¹⁵” de piano o trombón, la descarga de timbales o bizarras como la del cencerro o el bajo. Desglosaremos a continuación los temas de mayor recurrencia.

Aquí el que baila gana (Los Van Van - volumen xv, 1990)

Este subgénero contiene específicamente la salsa que remite a sus albores que, como se anotó antes, tiene un sentido netamenteailable; aquí, dependiendo del ritmo (son, guaguancó, mambo, chachachá, etc.) el coro

pregunta y el solista vocal responde y la interpretación de la canción alterna a veces con cortas ejecuciones individuales de cualquier instrumento que conforme la orquesta; el solo pone en relieve la esencia del músico, la madera de que está hecho, que es en últimas lo que diferencia a un buen ejecutante y lector de partitura musical, de un músico; el solo es la pulsión del alma expresada en las notas del instrumento así como en el cantante la fuerza de su interior; un caso aparte lo constituye el *Latin Jazz*¹⁶, un híbrido afroamericano (Jazz + América) que gracias a la inclusión notoria de elementos de percusión afrocaribeños encuentra empatía y espacio dentro de la salsa.

Difícil hacer una selección de piezas o artistas; digamos que en la ejecución de instrumentos hablamos de Tito Puente el timbal (por referir figuras icónicas); Eddie Palmieri, Michel Camilo y Richie Ray en el piano; Arturo Sandoval en la trompeta; Paquito D' Rivera en el saxo e Israel "cachao" López en el bajo; Ray Barreto, Eddie Montalvo y Francisco Aguabella en las congas solo por nombrar unos poquísimos; entre grupos musicales u orquestas tenemos a Son 14, Los Jóvenes del Hierro, Fruko y sus Tesos, Joe Arroyo y La Verdad, El Gran Bombo de Puerto Rico, Hermanos Lebrón, Sonora Ponceña, NG La Banda, María Canela, La 33, etc. No sólo nos quedamos cortos sino que se entra en el terreno de la inequidad; preferiblemente los designamos como intento de dar un poco de luminosidad al tema.

Cógele el golpe

(Cachao, The Havana Sessions, 1997)

Basados en la genialidad interpretativa instrumental, algunos temas -que pueden incluirse en lo netamenteailable- y conocidos como "salsa golpe", han sido editados por algunas parejas y grupos de bailadores para permitirse dinamizar e instalar sus *performances*¹⁷ en presentaciones públicas y privadas; esta puesta en escena, que en otras épocas logró

apariciones fugaces, tienen mayor participación en el mundo del espectáculo de hoy hasta convertirse en competencia; desde hace algunos años en Las Vegas, Estados Unidos, se celebra anualmente el concurso mundial de salsa con difusión televisiva a través de ESPN; certamen que abarca diversas categorías (con una clasificación especial) y que premia parejas y grupos en general; en Colombia, en la ciudad de Cali también se celebra este campeonato que lastimosamente sólo tiene difusión a través de canales regionales (Telepacífico y a veces Señal Colombia), los cuales tienen una participación mínima en la composición de la teleaudiencia colombiana.

En Colombia, la modalidad de salsaailable ha estimulado a compositores y orquestas a crear e interpretar otro tipo llamado "salsa Choke", con marcada influencia de la costa pacífica. Otro subgénero de salsa clásica, que remasterizó el bolero con nuevo sonido es lo que la gente ha dado en llamar "salsa romántica" y derivó en la también conocida "salsa de alcoba"; canciones en las que el corazón y la pasión desbordan – sin caer en lo chabacano – dentro del contexto musical actual.

Pedro Navaja

(Blades, Siembra, 1978)

Quienes trajeron el tiquete de regreso más lleno de compromiso, -de los que lo asumieron- incrustaron su descendencia en la denuncia de la salsa (medio de comunicación además de punto de encuentro de entretenimiento, relación o simple disfrute) para proponer los escenarios de obligada mirada hacia la sociedad con compromiso ciudadano que el mundo necesita; en temas colados entre repertorios notoriamenteailables, compositores y cantantes esbozaron a grandes rasgos su deseo de comunicar al mundo los reveses y victorias de los protagonistas de sus canciones; otra mirada o lectura de la realidad del momento que imbrica en ocasiones la vivencia personal del artista. Denunciar es atreverse



y eventos como *Woodstock18*, los derechos civiles, experimentaciones de la música latina con el *Soul19*, la llegada del hombre a la luna y el amor libre fueron la *Ayahuasca* con la que artistas latinos y de todas partes limpiaron su alma de la contaminación capitalista.

Se destacan temas de Willie Colón que nadando entre el amor denuncia; alguno de ellos son:

- *Quinientos años* (Honra y Cultura, 1974).
- *El General* (Salsa Cachete, 1974).
- *Por eso canto* (Hecho en Puerto Rico, 1993).
- *Asia* (Top Secrets, 1989).

Sin dejar de lado temas como *Gitana*, *Tiempo pa' matar* e *Idilio* entre sus más conocidos.

África exuberante y llena de carencias, sagrada y profanada, altiva y humillada, habría

de suministrar materia prima para elaborar composiciones que exigen respeto del otro y sueñan la libertad; y artistas que ya cocinaban en su alma la rebeldía como Eddie Palmieri (latinastereo.com), músico neoyorquino de origen boricua, experimentador de nuevos sonidos gestados en el jazz primero y vertidos en la salsa después, produjo temas como *Revolt*²⁰, *La libertad lógico* y *Vámonos pa' l monte* que reclaman nuestro derecho a poblar la tierra en decentes condiciones.

Destacamos aquí, a quien se queda en el siglo **xxi** a pesar de todo y que por encima de las consideraciones comerciales y los riesgos personales manifiesta “lo contra” desde un principio; lo que nada a contracorriente; lo que pasa en el barrio, en el callejón, en el mercado, detrás de las puertas y las miradas: los hechos sociales que la hegemonía no patrocina.

Rubén Blades²¹ simboliza la denuncia y la rebelión; su primera grabación en 1969, una canción que relata la muerte de un guerrillero a manos del ejército de cualquier país, está enmarcada en el cuadro político de una Latinoamérica que contaba para ese tiempo con más de 15 dictaduras y ejemplifica la preocupación y el compromiso de un músico con la cultura; cada trabajo de este compositor deshebra el tejido social para exponer las fibras de lo humano, lo moral lo sincrético, lo sistemático y lo impuesto para que la discusión sobre la realidad continúe y no se delimite por las fronteras de lo totalitario o lo panfleto.

Cada trabajo, confronta lo social desde lo humano primero y antes; tal vez en esa consideración reside el secreto para que sus temas sobrevivan a generaciones y concierna a todos sin justificación ni estratificación del pensamiento y la acción alguna; todos los temas de lo urbano en tanto individualidades caben en la acuarela musical que ha logrado estampar con el paso del tiempo.

La historia de la salsa (que Blades llama música cubana) se cuenta desde antes de *Pedro Navaja* (Blades, Siembra, 1978) y después de él; el tema es una versión, si se quiere, de la “Ópera de los Tres Peniques” de Bertolt Brecht y a la que Louis Armstrong se refiriera unos años después en “*Mack The Knife*”²²; este tema dividió los caminos de la salsa hasta el día de hoy e instala el concepto de lo urbano de una vez y para siempre, a la vez que señala el camino que otros ritmos y propuestas musicales habrán de continuar; incluso la canción controvierte el funcionamiento de las cadenas radiales porque tenía una duración de casi ocho minutos, tiempo imposible de encajar entre los espacios comerciales (que no aceptaban más de tres minutos por canción) de sus emisiones; de manera general el trabajo de *Siembra* de Blades está cargado de matices políticos; en 1980 la constante búsqueda de este trovador social lo lleva a producir “Maestra Vida”, la primera ópera salsa, que haría parte de lo que él mismo denominó FOCILA²³ y que recoge las cotidianidades de la gente común que se enfrentan a las situaciones económicas sociales y culturales de cualquier barrio latino; de 1981 resaltamos *Tiburón*, una canción censurada en Estados Unidos.

En 1984 escribe *Buscando América*, un trabajo que introduce la prosa en “GDBD”²⁴, un tema cantado a capela sobre la vida de un detective y su rutinaria vida; también una canción sobre el asesinato del cardenal Arnulfo Romero (El Padre Antonio y el Monaguillo Andrés, 1984) en El Salvador y *Desapariciones*, tema que reinterpretara el grupo Maná en épocas posteriores; el último track lleva el nombre del álbum y es una reflexión e invitación a recuperar a América de sus sombras del pasado y darle voz para el futuro.

Entre 1985 produce *Escenas* en donde revive a Pedro Navaja (*Sorpresas*) y una canción dedicada a Etiopía: Tierra Dura; en 1986 escribe *Agua de Luna* que es básicamente una musicalización de algunos cuentos

de Gabriel García Márquez: “Isabel”²⁵, “Blackaman”²⁶ y “Ojos de Perro Azul”²⁷ entre otros; en 1987 protagoniza la película “Crossover Dreams” en la que hace el papel de cantante; de este trabajo se resalta *Todos Vuelven*, versión salsera del vals del escritor peruano Cesar Miró que recoge el sentir y la nostalgia del extranjero en tierra ajena; del año 88 *Patria* que interpreta con “Seis del Solar” una agrupación que formaría después de separarse de Willie Colón; en ese mismo año produciría “*Nothing But The Truth*”²⁸ con canciones en inglés como “*In Salvador*”²⁹, “*Letters to the Vatican*”³⁰ y “*Ollie’s Doo-wop*”³¹, un góspel que habla sobre las muertes humanitarias de Estados Unidos en Nicaragua durante la presidencia de Ronald Reagan; en el 91 escribe *Camaleón* una dura crítica al intervencionismo norteamericano y la tarea que debemos emprender como





latinos; del 92, del trabajo *Amor y Control* se destaca una canción que conmemora (no celebra, dice Blades) el descubrimiento de América: *Conmemorando*; en el 96 hace un trabajo de sello cien por ciento panameño: letras, música y hasta el diseño gráfico de la carátula del disco compacto es producido por gente de su tierra; en 1999 bajo el álbum “Tiempos” produce *Sicarios*, tema que Blades considera el más duro hasta ahora compuesto por la temática pero que tiene el deber de darle voz incluso a con quienes no está de acuerdo.

El nuevo siglo le impone viajar mucho más por la poética de los ritmos y entiende la globalización como la oportunidad de fusionar sonidos de todas partes y culturas, así llegamos a “Mundo” un trabajo musical expresado mejor por el autor:

La tierra no fue originalmente creada con divisiones políticas. La naturaleza ignora donde comienza o termina un país. El espíritu es universal. La vida proviene de una fuente común. Apoyados

por estas premisas, artistas de Argentina, Brasil, Costa Rica, Estados Unidos, México, Panamá, y Puerto Rico hemos colaborado en la creación de este trabajo. Creemos que la música es el vocero ideal con el que expresar las mejores posibilidades del carácter humano. En celebración y unidos en la esperanza que compartimos todos, a esa memoria ancestral, latente en todos los seres, ofrecemos MUNDO (Blades, 2002).

Cerramos el 2009 con “Cantares del Subdesarrollo” un tributo a la música cubana grabado enteramente (todos los instrumentos) por el mismo, de los cuales se destacan *Segunda mitad del noveno* una canción que pregunta, como en el beisbol en la última entrada, qué es lo que vamos a hacer con lo que pasa por nuestra calle y nuestro mundo si los héroes se nos acabaron y sólo estamos nosotros para propiciar los cambios; *País portátil* que denuncia los gobiernos corruptos y su forma de hacer política en los países latinos.

Toda la obra de Blades persigue constantemente la naturaleza humana y sus reflejos en lo urbano; todos los comportamientos económicos, políticos, psíquicos y sociales con los que cada cultura ha negociado su devenir en cada punto de la historia, están desmenuzados y se esbozan dentro de la cotidianidad de cada calle y cada vida en maravillosos lenguajes literarios que se hacen universales en tanto imaginarios colectivos del sentimiento; no hay tema que escape a su pluma y a sus acordes; desde el enfermo de sida hasta el sicario y desde las quenás que soplan de Perú a Irlanda, como lo dice una de sus canciones, el compromiso con la humanidad y el pueblo hacen vida en cada composición.

Prohibido olvidar (Caminando, 1991)

Nos queda mucha tela por cortar aún de tratar de recoger autores y temas que denuncian dentro de la salsa; este boceto del género demuestra que el universo es más extenso y

complejo de lo que la propuesta comercial muestra; dentro de esa cacofonía se puede escuchar claramente el idioma de lo social que incluso vincula otros géneros como el *rap* o el *hip hop* en la tarea de visibilizar los actores sociales que el sistema oculta; en buena medida la globalización ha permitido que las músicas de todas partes hagan presencia en todos los ámbitos y en cada rincón de la cultura; los hechos de cualquier parte del mundo pueden verse en tiempo real y provocar reacciones y ya casi nada se queda en la censura; las redes sociales impulsan comportamientos acerca de situaciones que se viven en todo el orbe; las fusiones de ritmos ensanchan diariamente el universo de la música y el tiempo parece advertir que su compromiso con la historia requiere formas más ajustadas a la realidad social de la cultura; las viejas tradiciones (formas indelebles de ver y hacer las cosas) enfrentan pérdida de autoridad con las nuevas concienciaciones que asumen la realidad y el estar en el mundo.

A pesar de todas las marcas y comercios, de todos los olvidos de la cultura dominante, de que la identidad se parezca cada vez más al mundo y de que se creen y recreen constantemente los camuflajes, la salsa social permanecerá porque no es sólo música o género; la salsa es una nación, una cultura que cimentaron las mujeres y los hombres con el alma de los dioses y la sangre de sus cuerpos; una cultura que no se resigna y que está dispuesta a morir erguida en la defensa de sus pueblos.

Notas

1. Cantante, instrumentista y periodista puertorriqueña nacionalizada en Nueva York.
2. Deidad de la religión Yoruba. Significa: el mensajero príncipe. Sincretiza con San Antonio de Padua.
3. Malí 1900-Costa de Marfil 1991.
4. Instrumento musical cubano derivado de la guitarra.
5. Música cubana para bailar, probablemente

mezcla de ritmos flamencos y africanos.

6. Tribu proveniente asentada en lo que hoy se conoce como Nigeria, de donde se llevaron miles de esclavos a Cuba.
7. Género musical precursor del son.
8. Negros haitianos.
9. En la religión Yoruba, entidad divina hija de Olódumáré (Dios de los Yoruba).
10. Dulce de Nigeria.
11. Dulce tradicional de Puerto Rico.
12. Fania All-Stars, Fundadores: Johnny Pacheco y Jerry Masucci.
13. Manto de los sacerdotes.
14. Marca registrada.
15. Ejecución generalmente individual de un instrumento, durante una parte de la interpretación de un tema musical.
16. Propuesta musical que carece por lo general de letra y con una fuerte presencia de instrumentos de percusión: piano, congas, bongó, los cuales ejecutan solos durante la interpretación del tema.
17. Puesta en escena.
18. Festival de cine y arte. 1969. Nueva York.
19. Género musical afroamericano, hijo del Gospel y el Rhythm and Blues.
20. Apócope de revolution.
21. Compositor y cantante panameño.
22. Mack El Navaja.
23. Folclor de Ciudad Latina.
24. Gente Despertando Bajo Dictaduras.
25. Monólogo de Isabel viendo llover en Macondo, 1955.
26. Blacamán el bueno vendedor de Milagros, 1968.
27. 1950.
28. Sólo la verdad.
29. En el Salvador.
30. Cartas al Vaticano.
31. El doo-wop de Ollie.

Bibliografía de referencias

Conferencia General de la Unesco. París. 1960.
El hombre Unidimensional. (1964). Boston: E.E.U.U.

- Colón, W. (Intérprete). (1974). Honra y Cultura.
- Colón, W. (Intérprete). (1974). Salsa Cachete.
- Latina, D. (Intérprete). (1981). Dimensión Latina. Venezuela.
- Colón, W. (Intérprete). (1981). Fantasmas. N.Y., E.E.U.U.
- Blades, R. (Intérprete). (1984). El Padre Antonio y el Monaguillo Andrés. N.Y.
- Colón, W. (Intérprete). (1989). Top Secrets.
- Formell, J. (Dirección). (1990). Los Van Van - volumen xv. Cuba.
- Blades, R. (Intérprete). (1991). Caminando. N.Y., E.E.U.U.
- Colón, W. (Intérprete). (1993). Hecho en Puerto Rico.
- Carruseles, S. (Intérprete). (2000). salsa Brava. [M. Puerto, Dirección] Medellín, Colombia, Antioquia.
- 14, S. (Intérprete). (2006). Son 14. [A. Alvarez, Dirección] Santiago de Cuba, Cuba.
- O'Farrill, C. (Intérprete). (2008). O'Farrill, Chico. Nueva York, E.E.U.U.
- Adorno, T., & Horkheimer, M. (1944-1997). *La Industria Cultural. Iluminismo como mistificación de masas*.
- Alonso, T. C. (Compositor). (1975). Cheo. [C. Feliciano, Intérprete, & V. RECORDS, Dirección] N.Y., E.E.U.U.
- Barbero, J. M. (2003). *De los medios a las mediaciones*. Bogotá, D.C.: Convenio Andres Bello.
- Benjamin, W. (1936). La obra de arte en la época de la reproductibilidad técnica. *Zeitschrift für*.
- Benjamin, W. (1989). La obra de arte en la época de la reproductibilidad técnica. *Taurus*.
- Blades, R. (Compositor). (1977). Plantación Adentro. [R. Blades, Intérprete] Nueva York, Manhattan, E.E.U.U.
- Blades, R. (Compositor). (1978). Siembra. [R. Blades, Intérprete] Estados Unidos.
- Blades, R. (Compositor). (2002). Mundo. [R. Blades, Intérprete, & R. Blades, Dirección] Nueva York, Estados Unidos.
- Blades, R., & Chilinga, I. (Compositores). (2009). Los de atrás vienen conmigo. [B. R. Feat, Intérprete] N. Y., EE UU.
- Blades, R., & Colon, W. (Compositores). (1981). Canciones del solar de los aburridos. N.Y., E.E.U.U.
- Boscan, E. (Compositor). (1977). El sonido original. [E. y. Boscan, Intérprete]
- Cachao (Compositor). (1995). Master Sessions, Vol II. [Cachao, Intérprete, & Cachao, Dirección]
- Cachao (Compositor). (1997). The Havana Sessions. [Cachao, Intérprete]
- Curet Alonso, T. (Compositor). (2002). Un gran día en el Barrio. [S. H. Orchestra, Intérprete, & O. Hernandez, Dirección] E.E.U.U.
- Formell, J. (Compositor). (1997). Te pone la cabeza mala. [J. Formell, Dirección] Cuba.
- latinastereo.com*. (s.f.). Recuperado el 2 de Diciembre de 2012, de latinastereo: <http://www.latinastereo.com/html/gentelatina/salseroMes/eddiePalmieri/default.shtm>

Otras bibliografías

- Herencia Latina
http://www.herencialatina.com/Aurora_Flores_Entrevista/Entrevista_a_Aurora_Flores.htm
- El coro urbano
<http://elcorourbano.com/v2/index.php/musica-por-generos/discografia/salsa/1392-discografia-lasonora-carruseles->
- Derrida en Castellano.
http://www.jacquesderrida.com.ar/restos/benjamin_arte.htm
- Planeta sapiens.com
<http://www.planetasapiens.com/?p=2871>
- Tres Cubano. Es
<http://www.trescubano.es/index.php>
- Soneros
<http://soneros.creatuforo.com/-temas3355.html>
- Papel en Blanco
<http://www.papelenblanco.com/relatos/amadouhampate-ba-la-importancia-de-la-tradicion-oral>
- Revista Puertorritmo
<http://www.puertorritmo.com/salsa/salsa01.html>

Mujer, erotismo y muerte en *La Muerte y la muerte de Quincas Berro Dágua* de Jorge Amado

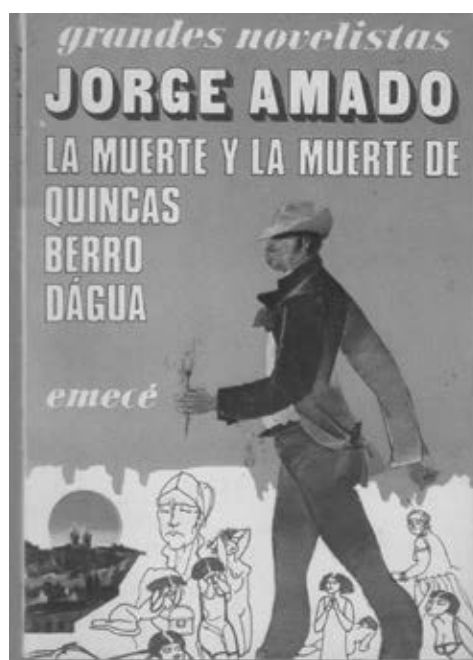
July Lizeth Bolívar Rodríguez*

Introducción

Varias muertes vividas en una sola carne, uno de los puntos que alimentan la re- conceptualización de la idea de muerte en *La muerte y la muerte de Quincas Berro Dágua*, del escritor brasileño Jorge Amado. En el suceder cotidiano, una muerte es asociada a un fallecimiento corporal, legitimado por certificados de defunción, esquelas que tienen lugar tanto en periódicos como lugares públicos (incluso en las fachadas de las viviendas de la familia del occiso) y claro, las caravanas en coches fúnebres. Ello, motivado por el ritual de esconder el cadáver, como lo afirma Orlando Mejía, como medio para desconocer la existencia del cuerpo y evitar una confrontación visual con el vivo (2000), y también, para notificar públicamente un esperado dolor.

Se denomina muerto al cuerpo que deja de funcionar biológicamente, que ha dejado de ocupar un lugar en la lista de registro de los vivos para sumar en las defunciones. Sin embargo, al naturalizarse la atribución de muerte a un neto carácter físico, se están negando las pequeñas muertes diarias, esto ligado a una noción de la instantaneidad en el ser humano.

El hombre aprende “que en cualquier forma no puede durar”, que todo placer es breve, que para todas las cosas finitas la hora de su nacimiento es



la hora de su muerte-y que no puede ser de otro modo-. (Marcuse, 1983, p. 210).

Al término de una tarea, una jornada laboral, una relación sentimental o la llegada misma de la noche, se está frente a un estado de agonía, de muerte de la unicidad de cada momento. Lo que involucre a las pulsiones, refiere a Eros -que lucha por eternizarse-, y a Tánatos -enmascarado en el paso del tiempo que agota el placer y lo torna efímero-, entre los que hay un estrecho acercamiento, pues sin Eros no se

* Estudiante de Comunicación Social- Periodismo. Universidad del Tolima

Jorge Amado



conocería a Tánatos, y sin Tánatos no habría la promesa, la posibilidad del sueño de eternidad. Se habla entonces de la manifestación de los instintos que ponen en oposición al ser, en su interioridad y exterioridad.

En la obra citada, pueden abstraerse múltiples muertes en torno a un mismo nombre: Joaquim Soares da Cuhna, hombre que una vez jubilado decide morir moralmente para su familia como hermano, esposo y padre, y para la sociedad, como admirable funcionario público. Le da vida a Quincas, amante de las mujeres, la lujuria, el juego y el licor, aboliendo su posición prestigiosa socialmente.

Al violarse una prohibición, aparecen las marcas sobre el nombre del transgresor, que reviste un estatus, una imagen y un juicio popularizado. Quincas es consciente de la transgresión en el momento en que vive lo que antes le era prohibido, no sólo por la sociedad sino desde sí mismo. Con Quincas, Joaquim se libera, despierta extrañeza, odios y resentimiento; también vergüenza y traición: un Quincas que ha incinerado la venda de Joaquim y concibe la vida como un cúmulo

de oportunidades que sólo se definen por el hecho decisorio de olvidar el pasado:

La *experiencia interior* del hombre se da en el instante en que, rompiendo la crisálida, toma conciencia de desagarrarse él mismo, y no la resistencia que se le opondría desde fuera. La superación de la conciencia objetiva, limitada por las paredes de la crisálida, está vinculada a esa transformación. (Bataille, 2010: 43).

De esta manera, se quiere tomar la idea de muerte desde una dimensión erótica: Quincas como la materialización del deseo interior de Joaquim entregado a la vida nocturna de Bahía, con sus amigos en bares y prostíbulos, con el mar y la luna como las estancias definidas por sí mismo para una de sus tantas muertes, a lo que las mujeres de Joaquim responden con desprecio: Vanda, su hija, desmitifica a la convencional mujer doliente por la muerte de su padre, siendo a su vez la figura encarnada de su madre Otacília, que quiere tomar venganza por su prestigio manchado de esposa. Y Marocas, hermana de Joaquim, ve el cadáver de Quincas como sólo un gasto de dinero, denotando la deteriorada relación que tuvo con su hermano en vida. Ellas son un elemento de condena y transgresión en sí mismas.

Por su parte, Quitéria Ojo Asombrado, una de las tantas amantes de Quincas siempre cómplice de sus impulsos, representa a la viuda tradicional presa del llanto. Esta, lo acompaña en las noches de Bahía, en su relación erótica con el mar y la luna, elementos que complementan el cuadro transgresor de este hombre que nació y murió en repetidas ocasiones.

Las mujeres de Joaquim Soares da Cuhna

El advenimiento de Quincas posibilita una nueva muerte en relación con las mujeres de su familia (ya agonizante en su condición de Joaquim): con su esposa Otacília, su hija

Vanda y su hermana Marocas. Se estima un acercamiento a la relación de Joaquim y Quincas con estas tres mujeres que hacen parte de su círculo afectivo, haciéndose énfasis en las consecuencias que se denotan en el instante del duelo frente a su muerte corporal, en el caso de Vanda y Marocas.

El duelo desde la vergüenza encarnada por Vanda

Luego de un almuerzo familiar motivado por la urgencia que reclama la muerte, se conviene que el cadáver de Quincas Berro Dágua sea velado en su cuarto en la Ladera del Tablón, donde fue hallado, sonriendo, por un interés más de atenuar los gastos que por sentirlo cerca. Vanda, su hija, tiene el turno de quedarse en la tarde, a solas con su padre, un cuerpo que ya ha sido devuelto al nombre de Joaquim Soares da Cunha gracias a la empresa funeraria: “Peinado, afeitado, vestido de negro, camisa blanquísima y corbata, zapatos lustrosos, era realmente Joaquim Soares da Cunha quien descansaba en el féretro, un espléndido cajón (comprobó, satisfecha, Vanda) de manijas doradas, con volados en los bordes.” (Amado, 1985, p.36).

Cuando el médico acude al cuarto para auscultar al todavía Quincas ya extinto, se acentúa la fracturada relación padre –hija (a modo de metáfora) desde el vestuario mismo: “médico joven, todavía sin experiencia de la vida. Contempló a Vanda, su vestido dominguero, su limpieza, los zapatos de tacos altos. Miró de reojo al muerto paupérrimo, consideró la miseria absoluta del cuarto”. (p. 28). Un Quincas cubierto por la muerte, por la demorada descomposición y con el dedo grande del pie saliendo por el agujero de la media.

Aquí es precisa una breve alusión al hecho médico, y en esta va imbricada una transición desde la medicina del Renacimiento a su concepción moderna:

En esta época el médico comenzó a ser llamado después del sacerdote, y a veces al mismo tiempo para atender a los moribundos. (...) Durante los siglos XVII y XVIII, la muerte se aleja casi por completo del dominio religioso y pasa a ser considerada un asunto médico. (...) el sacerdote interviene –cuando el médico se lo sugiere- para aplicar los santos óleos al moribundo. (Mejía, 2000, p. 6).

He ahí que la visita inmediata al descubrimiento del cadáver de Quincas sea del médico y no el sacerdote, pues incluso es a la empresa funeraria a la que se llama con prioridad.

A su vez, se devela el ritual convencional en torno al extinto enmarcado en que “una táctica de la sociedad moderna para negar la realidad de la muerte consiste en desconocer la existencia del cadáver” (2000, p.50). Siguiendo esta idea, encontramos que desde el siglo XVII hay un interés por envolver el cadáver, ocultarlo, evitar una confrontación visual del vivo con el que yace. Sin embargo, Vanda no puede huir de este encuentro al recordar instancias de la infancia junto a Joaquim, su padre, pero también al agitar su orgullo de poder dominarlo finalmente, de hacer honor al nombre de su también difunta madre Otacília, tan manchado como el de la familia por el viejo Quincas. Hay una tensión entre Vanda y su padre en el féretro:

Y entonces Vanda oyó las sílabas pronunciadas con nitidez insultante en el silencio fúnebre:
-¡Víbora!

Vanda se asustó, sus ojos relampaguearon como los de Otacília, pero el rostro se le puso pálido. Era la palabra que él usaba, como una escupida, cuando al comienzo de aquella locura, ella y Otacília trataban de llevarlo de vuelta al abrigo de la casa, a los hábitos establecidos, a la pérdida decencia.(Amado, 1985, p. 42)

Por otro lado, Vanda encarna la transgresión a la misma convencionalidad social a la que

rinde tributo, al no adoptar la actitud esperada de una hija frente a la muerte de su padre. Incluso, intenta recordar los buenos tiempos para conmovirse de manera forzada, pues la vergüenza tras el comportamiento condenado de Quincas le ha contaminado el alma:

Era un buen padre y un buen esposo. Con este último recuerdo, Vanda se sintió suficientemente conmovida y, si hubiese habido más personas en el velatorio, hasta habría sido capaz de llorar un poco, como es obligación de toda buena hija. (p.41).

En Vanda no se logra oler culpa alguna, pero sí un alivio, incluso una sensación de venganza consumada, una estancia que la vida le adeudaba por el sacrificio de su nombre:

Se sentía vengada de todo lo que Quincas había hecho sufrir a la familia, sobre todo a ella y a Otacília. Había sido una humillación de años. Durante diez años había llevado Joaquim esa vida absurda (...) ¡Dios mío! Cuánto puede sufrir una hija en el mundo cuando el destino le ha reservado la cruz de cargar con un padre sin conciencia de sus deberes (p. 37).

Una posibilidad de reivindicar el honor de la familia es a través del rescate de Joaquim, en su cuerpo difunto, misión asumida por Vanda, que apoyada en su carácter de aspiración burguesa (leída por ejemplo, en el deseo de elevar su estatus con una casa propia) que requiere ser respaldada por una historial libre de escándalo, desea limpiar su reputación declarándose hija de Joaquim, no de Quincas. Un sueño por escalar en la alta jerarquía social: “Vanda no admitía una crítica a su novio: -¿Por qué infeliz? Es de buena familia, tiene un buen empleo, no bebe ni trasnocha...” (p. 40)

Finalmente, el hecho de que, luego de comunicársele a Vanda y a Leonardo, la muerte de Quincas, “un suspiro de alivio se escapó al unísono del pecho de los esposos” (p. 17), es



muestra de una tendencia moderna: el bien individual por encima de los otros, la cual al darse en un contexto de duelo, sugiere quebrantos de sensibilidad profundos y discutibles, atendiendo a la moral.

Joaquim y Otacília: la insignia del matrimonio y el hogar.

La muerte social de Joaquim y la muerte de este y Quincas como cuerpo, implican múltiples muertes a su vez. Una de ellas (durante su vida como Joaquim) es la de su amor con Otacília en su relación matrimonial. En el libro, se logra hacer un perfil somero de Otacília a través de su hija Vanda, en su rol de mujer conservadora, que odia al Quincas en que su padre se ha abandonado, y en la que la sola sensación de vergüenza por sus desvaríos le corroe los huesos.

La relación entre Joaquim y Otacília puede leerse como una tolerancia prolongada (y necesaria) de afectos, una resistencia por mandato social de conservación del hogar, y también a nivel económico, de supervivencia. Cristina Peri Rossi refiere: “Sólo se puede desear aquello que nos hemos representado

previamente a través del ensueño o el sueño. Y el ensueño y el sueño son fantasías”, y luego más adelante: “por lo demás, los psicólogos coinciden en señalar que, sin fantasías, no hay vida erótica; sólo hay sexualidad” (1991, p. 21-22).

Joaquim reservaba sus fantasías para lo que después sería Quincas, tan afamado en burdeles y aventuras de lo nocturno, por lo que su relación con Otacília puede considerarse insulsa y monótona.

Así, se percibe una tensión innegable en el matrimonio, revelada a través de otras circunstancias como el desprecio de Joaquim (ya con visos de Quincas) hacia su yerno Leonardo, que, en presencia de su esposa y su hija Vanda, lo hace expresar lo siguiente: “(...) las miró a ella y a Otacília, y les espetó en la cara, inesperadamente -¡Víboras!- Y, con la mayor tranquilidad del mundo, como si estuviese realizando el más banal de los actos, se fue y no volvió nunca más.” (1985, p. 40), y también en una conversación corriente con su hermana Marocas, que esta da a conocer a su sobrina Vanda durante el almuerzo para decidir qué hacer con el cadáver de Quincas: “y tu madre, querida, era bastante mandona. Un día Joaquim vino a verme y me dijo que quería ser libre como un pájaro.” (p. 32).

Además, en el momento en que Vanda junto al cadáver de su padre rememora a su madre Otacília, deja entrever su distancia como pareja:

Un suspiro profundo se le escapó del pecho. Se alisó los cabellos castaños con la manos, era como si finalmente hubiera domado a Quincas, como si de nuevo le hubiera puesto las riendas, las mismas que él arrancara un día de las manos fuertes de Otacília, riéndosele en la cara. (p. 36-37).

En resumen, la relación entre Joaquim y Otacília se conoce a través de su hija Vanda, quien, dentro de la evocación de sus recuer-

dos, no halla uno que reúna a los tres como familia, en una mirada ya lejana sobre el pasado que madura entre las muertes.

Tía Marocas: el frío nexos sanguíneo con Joaquim

“Lo mejor es hacer correr la noticia de que murió en el interior, que recibimos un telegrama. Después, invitamos a la misa del séptimo día. Asisten los que quieren, y no tenemos que contratar coches.” (p. 31). Hay dos vértices dentro de la asunción del duelo en Marocas, si es que puede decirse duelo: el primero obedece a una noción de temporalidad: “el tiempo empleado en el rito funerario se reduce cada vez más; lo importante es que el velorio transcurra con rapidez, que no pasen más de unas horas entre la muerte de la persona y su entierro” (Mejía, 2000, p. 63), con un trasfondo de prevención y repulsión contra el cadáver como cuerpo que ha de ocultarse, desecharse cuanto antes.

Y segundo, la cuestión sustancial de la necesidad de ahondar en costos fúnebres, y ello constituye en sí misma una contradicción con lo que Mejía enuncia más adelante:

El pago de exorbitantes cifras que hacen gustosos los familiares a los directores de pompas fúnebres nace de la necesidad inconsciente de calmar, mediante el sacrificio del gasto de dinero, los sentimientos de culpa de los vivos hacia los muertos; entre menos autenticidad haya existido en las relaciones interpersonales, más elegantes y costosos son los funerales. (p. 63)

Esto, en definitiva no se cumple en lo dispuesto por la familia de Quincas para su entierro. Hay un interés preponderante por eliminar a Quincas y devolverle su buen nombre a partir del recuerdo de los que lo conocieron como Joaquim, sin un entierro público.

A Marocas la ronda una frialdad descarada, que el narrador del libro en mención refuerza



con los atributos exagerados en su estética: “Tía Marocas eructó, el buche lleno y el corazón también”. (Amado, 1985, p.31). Incluso, el narrador goza de una picardía particular que lleva en sí un signo de la relación deteriorada de hermanos, vista por ejemplo cuando Marocas llega al cuarto de la Ladera del Tablón donde ya estaba Vanda junto a su padre en el féretro:

La sonrisa canallesca de Quincas se hizo más amplia al divisar la monumental figura de su hermana. Vanda sintió deseos de taparse los oídos; sabía, por experiencia, con qué palabras le gustaba a él definir a Marocas, pero ¿de qué sirven las manos en las orejas para contener la voz de un muerto? Oyó:-¡Bolsa de pedos! (p. 43)

Un nombre, el de Quincas, que perturba incluso después de despojarse de su corporalidad: su carta física.

Una de las tantas mujeres de Quincas: Quitéria Ojo Asombrado y el duelo.

Parte de la bienvenida que el mundo noctur-

no daba a Quincas eran las casas de mujeres: Doralice, Carmela, Ernestina, la gorda Margarida, cómplices de sus andanzas, y Quitéria Ojo Asombrado, la mujer deseada por sus amigos, pero que le pertenecía sólo a él.

El afamado Quincas era conocido como un amante pícaro, tal como lo deja ver La negra, vendedora quien descubre el cadáver de Quincas cuando va a su casa por haberle encargado hierbas para el ritual del *candomblé* (rito religioso afrocatólico): “La negra, afectuosa y acostumbrada a las bromas de Quincas, se sentó en la cama y le dijo que estaba apurada. Se admiró entonces de que él no extendiese la mano libertina, acostumbrada a los pellizcos y toqueteos.” (p.19).

Por otro lado, en el momento en que Eduardo, hermano de Joaquim, decide encargarle el cadáver a los cuatros amigos de Quincas durante el velorio, uno de los temas de conversación es sobre quién podría quedarse con Quitéria Ojo Asombrado, tras la muerte del padrecito Quincas, como lo llamaba cariñosamente el Negro Flequillo:

En un rincón, Churrinche, Ventarrón y Cabo Martim conversaban en voz baja sobre un tema apasionante: ¿Cuál de ellos reemplazaría a Quincas en el corazón y en el lecho de Quitéria Ojo Asombrado? El cabo Martim, revelando un egoísmo exasperante, no aceptaba ser tachado de la lista de herederos por el hecho de poseer el corazón y el cuerpo esbelto de la negrita Carmela. (Amado, 1985, p. 68)

Al recordar la comida de Mestre Manuel, los cuatro amigos deciden salir, acompañados de Quincas, claro, luego de haber sido vestido con las ropas con que fuera encontrado en su cuarto de la Ladera del Tablón, sonriendo. En el camino, se dirigen a buscar a las mujeres y conocidos.

Al frente del grupo se destacaba la figura majestuosa de Quitéria Ojo Asombrado, comple-

tamente vestida de negro, una mantilla en la cabeza, viuda inconsolable, sostenida por dos mujeres. -¿Dónde está? ¿Dónde está Quincas?- gritaba, exaltada. (...) se liberó de los brazos solícitos de Doralice y la gorda Margo, e intentó precipitarse en dirección de Quincas, que ya se había sentado junto al Negro Flequillo en uno de los escalones de la Iglesia. Pero, debido sin duda a la emoción de aquel momento supremo, Quitéria se tambaleó y cayó sentada en las piedras. (p. 80).

Parte de los ritos entorno al cadáver y la manera de asumir emocionalmente la muerte de un ser querido, depende, según Orlando Mejía, de la cultura de cada sociedad en cuanto su creencia respecto a la muerte y el más allá. Después de manifestaciones intensas (gritos y desmayos) hasta el siglo XIII, la espontaneidad se redujo hacia el siglo XIV, empero, en el siglo XIX, se recupera la exteriorización del duelo en la aflicción. (Mejía, 2000).

Además, el vestuario negro de Quitéria Ojo Asombrado, es una tendencia de representación del duelo desde el siglo XVII, que conviene a mostrar públicamente el dolor tras una muerte. Al respecto, Mejía deja entrever que esta costumbre continúa en nuestros días, sólo que con variantes en la duración de portar el traje oscuro, pues “el color negro en las prendas de vestir debía llevarse durante meses en el caso de los hijos y el viudo, y durante años en el de la viuda” (p.61), ello en el siglo XIX, lo que en el siglo XXI se reduce a usarlo los días del velorio y el entierro.

-¿Por qué me hiciste asustar, Berrito sin vergüenza? Sabes que tengo el corazón débil, el médico recomendó que no tenga disgustos. ¡Se te ocurre cada cosa! ¿Cómo podría vivir sin ti, que tienes trato con el diablo? Estoy acostumbrada a ti, a tus locuras, a tu vejez sabia, tu viveza tan ingenua, tu aire bondadoso. ¿Por qué me hiciste eso hoy?-Y le acariciaba la cabeza herida en la pelea, le besaba los ojos llenos de malicia. (1985, p. 87).

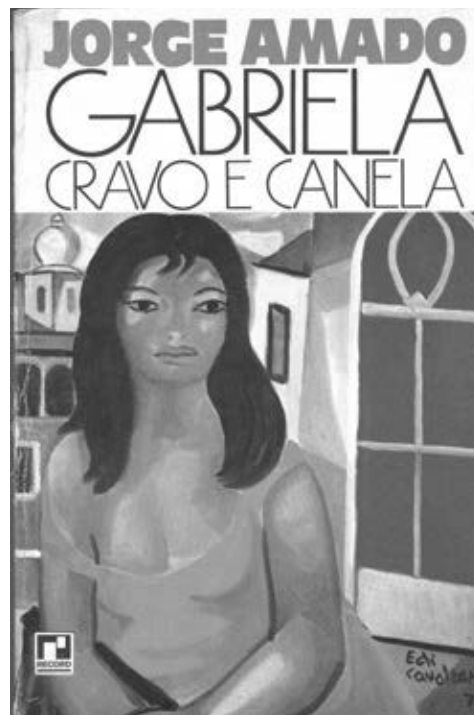
El amor entre Quitéria y Quincas, tan profuso y peligroso como la tempestad del mar que los acogía en el velero de Mestre Manuel, la vez que Quincas quiso estar “envuelto en mortaja de olas y espuma” (p. 88). Un idilio, despreciado por la sociedad acostumbrada a las relaciones de pareja formalizadas, con hijos y un hogar.

La noche en Bahía

Desde el segundo capítulo del libro de Amado, se denota la intensa relación de Quincas con las noches en Bahía que a la luz del día se revelaba a sus conocidos:

Quincas borracho, tendido al sol en plena mañana, en las inmediaciones de la rampa del Mercado, o sucio y harapiento, inclinado sobre los naipes grasientos en el atrio de la Iglesia del Pilar; o cantando con voz enronquecida en la Ladera de San Miguel, abrazado con negras y mulatas de mala vida. ¡Un horror! (p. 17).

Las andanzas de Quincas en Bahía, entre juegos de azar, amigos, licor y mujeres su-



ponen una reprensión moral por parte de su familia y la sociedad. La noche se perfila como escenario que posibilita la transgresión. De esta manera, puede darse lugar a que oficios como la prostitución sean habituales. Por ejemplo, cuando los amigos de Quincas y otras mujeres se dirigían a la cazuela de Mestre Manuel, “Doralice no aceptó la invitación; acababa de recibir un recado del doctor Carmino: acudiría a la casa esa noche. Y el doctor Carmino, como ellos muy bien sabían, pagaba por mes, era una garantía. No podía ofenderlo”. (p. 82).

Si se habla de una posible geografía del sexo en una ciudad o localidad, se desperdiga una noción reflexiva, asumida (puede ser) desde Peri Rossi, para cualquier sitio que permita la licencia y la transgresión: “siento mucha simpatía por la gente que se refiere a su negocio como “la casa”: una prolongación de hogar materno, un útero protector que nos libera de la hostilidad exterior” (1991, p.13). La idea de sentirse refugiado en establecimientos, sean prostíbulos o bares (socialmente condenados), los perfila como disparadores de la trasgresión: el encuentro de voluntades exhaustas del sesgo cotidiano que se circunscribe categorizantemente en la esfera social.

Esto, es rechazado por las familias que evitan frecuentar sitios asociados a la denominada mala vida. Es el caso de la de Joaquim, ya que con el velorio deciden tomar turnos para acompañar al difunto:

Habían establecido una especie de guardia: Vanda y Marocas por la tarde, Leonardo y tío Eduardo a la noche. La Ladera del Tablón no era lugar adecuado para que una señora se hiciese ver de noche; ladera de mala fama, llena de malandrines y mujeres de la vida. (1985, p. 35).

Igualmente, hay una presentación de las dinámicas de los bares en Bahía como el de Cazuya, en el que el licor, la marihuana y los bocados, se presentan como un cúmulo

de excesos que seducen a todo individuo sin distinción de clase:

Bar de mala clientela, no había noche en que no se armase lío. Un grupo de fumadores de marihuana paraba allí todos los días. (...) El bar estaba lleno: una muchachada taciturna, marineros alegres, mujeres en la última miseria, choferes de camión que salían para la Feria de Santana aquella misma noche. (p. 82-83).

Y también, las peleas y discusiones son una situación recurrente a raíz de las inmediaciones del licor y los disgustos:

El Negro Flequillo agarró al muchacho, como era su costumbre, lo levantó en vilo y lo arrojó sobre otra mesa. (...) De vez en cuando se alcanzaba a divisar, encima de una silla, a Quitéria la bella, botella en mano, haciendo molinetes con el brazo. (p. 84).

Una ciudad puede tener varias caras dependiendo de cómo se desee recorrer, si de día o de noche, también lo que se quiera encontrar y la manera de eternizar lo hallado.

La luna en el mar de Quincas

En los barquitos pesqueros de velas arriadas, los hombres del reino de Iamanjá, los bronceados marineros, no escondían su decepcionada sorpresa. ¿Cómo había podido ocurrir esa muerte en un cuarto del Tablón, cómo había ido el “viejo marinero” a morir a una casa? ¿Acaso Quincas Berro Dágua no había proclamado tantas veces perentoriamente, con voz y tono capaces de convencer al más incrédulo, que jamás moriría en tierra, que sólo había un tumulto digno de un atorrante como él: el mar bañado por la luna, las aguas sin fin? (p.45).

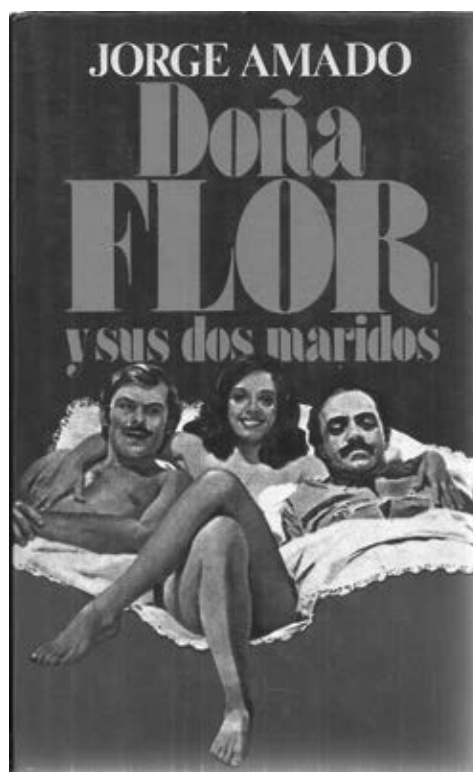
Hay una fascinación de Quincas por la luna que se consume en el mar en las noches de Bahía, compañera de sus sueños de marinero. Aguas que no piden un féretro para la entrega ritual a la muerte, que envuelven en

su sinuosidad el paso de tantas lunas y que abrazan con humedad su existencia. Mar que lo llamaba incluso el día de su velorio en presencia de Vanda:

El calor aumentaba en el cuarto. Con la ventana cerrada, la brisa marina no hallaba por donde entrar. Ni Vanda quería que entrase: el mar, el puerto, la brisa, las laderas de la montaña, los ruidos de la calle, todo formaba parte de aquella existencia de infame desvarío que había acabado. (p. 38-39).

Y con la brisa, la eterna luna de Quincas resultó victoriosa en su llamado de una nueva noche de festejo en Bahía, junto con sus amigos, en el velero de Mestre Manuel y con Quitéria. Astro que no permite la entrega del cuerpo de Quincas a lo terreno, sino que es cómplice del denso mar como morada deseada y eviterna de Quincas, pues sabía él que la inmersión en otra vida requería de una muerte: “la luna crecía sobre la ciudad y las aguas; la luna de Bahía, en su despliegue de plata, entró por la ventana. Con ella entró el viento del mar y apagó las velas; ya no se veía el cajón.” (p. 76).

La luna, materialmente, tiene la misma representación para la sociedad, sólo que su punto de fijación varía de acuerdo a los atributos que desde la subjetividad cada individuo puede convenir. La erotización de un objeto es un asunto particular, como lo expresa Bataille, en el siguiente caso: “la elección de un objeto depende siempre de los gustos personales del sujeto; incluso si se dirige a una mujer que casi todos elegirían, lo que suele entrar en juego es un aspecto intangible, no una cualidad objetiva de esa mujer.” (2010, p.33). En definitiva, la contemplación de la luna y el deseo de entregarse al mar constituyen una fantasía, un escenario erótico de transgresión al convencional tratamiento del cadáver en la normativa social. “Quincas se acostó en el suelo, miraba el cielo, sonreía bajo la luna.” (1985, p. 80)



Además, en varias ocasiones se hace alusión a Iemanjá, como metáfora del mar en la figura de una diosa. Sobre Iamanjá, puede decirse que es una diosa en la mitología Yoruba, procedente de Nigeria, que traslada al continente americano pasa por un proceso de sincretismo asumiéndose entonces como patrona de navegantes, marineros y pescadores, en su acepción brasileña. El mar por su voluptuosidad encarnado en una fémina que coquetea al viejo Quincas hasta recibirlo en su muerte: cuando se arroja a sus aguas, que han balanceado también el cadáver de la luna de esa noche, pues “nubes inesperadas llegaron del sur, devorando la luna llena” (p. 86).

Es así como, el viejo marinero Quincas, que “llevaba la navegación en la sangre y nada necesitaba aprender” (...) hacía entonces su juramento:

Reservaba al mar el honor de recibir su hora póstuma, su momento final. No habrían de cerrarlo en siete palmos de tierra, eso sí que no. Exigiría, cuando llegase la hora, la libertad del



mar, los viajes que no hiciera en vida, las travesías más osadas, las hazañas sin precedentes. (p. 46)

Iemanjá, su mujer más deseada quizá desde que era conocido como Joaquim. Noches que para Quincas eran más que oscuridad y estrellas: el mar que existía por la luna, Iemanjá que lo esperaba para los periplos eternos que había soñado como marinero proclamado por su deseo de perderse en las aguas, porque una vida de mar necesitaba de otra vida que no haya sido usurpada por la tierra.

A modo de conclusión

Joaquim y Quincas se sustentan en una sola presencia corporal, pero existen de forma distinta ante la sociedad, sus seres queridos y amigos. A partir de *La muerte y la muerte de Quincas Berro Dágua* de Jorge Amado, la idea de muerte se descentraliza del cuerpo para abordar otras esferas en que el ser actúa como individuo con sus lazos filiales, compromisos sociales y deseos que desembocan en la necesidad de transgredir, en el sentido de refutar el establecimiento de la moral, si han de obstaculizarse las disposiciones individuales. Subyacente a esto, se denota que la muerte es hoy capitalizada por las agencias funerarias y la envuelven, además, mitos modernos que pretenden hacer de ella una ficción, un asunto anacrónico, a través de los medios de información.

En cuanto a la presencia de la mujer en la

obra en mención, las mujeres de Joaquim, tras su muerte moral, se ven afectadas en su nombre como familia por las andanzas del padre, hermano y esposo. El qué dirán y la pretensión de una posición social intachable chocan con la voluntad de Quincas, que ha dejado atrás a Joaquim. Por su parte, las mujeres de Quincas son las acompañantes de su entrega al mundo nocturno del licor, el azar y el sexo: la comunión de excesos que en el imaginario de una sociedad conservadora se asume como una práctica pecaminosa.

Al término de este ensayo me pregunto ¿Cuántos Joaquim y Quincas nos habitan y se eternizan en cada mundo posible reprimido por la moral? Ellos son inmortales en mi recuerdo; dos seres que se suceden y han coexistido en el tiempo, y sólo mueren en el verbo de esta escritura. Mientras tanto, esos otros que son posibilidad en nosotros se esconden a la espera de agarrar las carnes y abandonar un nombre.

Bibliografía de referencias

- Amado, J. (1985). *La muerte y la muerte de Quincas Berro Dágua*. Santiago de Chile. Editorial Andrés Bello.
- Mejía, O. (2000). *La muerte y sus símbolos*. Colombia. Universidad de Antioquia.
- Marcuse, H. (1983). *Eros y Civilización*. Madrid. Editorial Sarpe.
- Bataille, G. (2010). *El erotismo*. Editorial Turquest.
- Peri Rossi, C. (1991). *Fantasías Eróticas*. Madrid. Ediciones Temas de Hoy.

Lugares vivos en *La Vorágine* de José Eustasio Rivera

Diego Fabián Arévalo Viveros*

Quien no entiende un lugar...

Inútiles fueron mis cortesías, porque aquellas tribus rudimentarias y nómades no tienen dioses, ni héroes, ni patria, ni pretérito, ni futuro.

Arturo Cova.

En el inicio de la segunda parte de *La Vorágine* (2003), Arturo Cova, uno de los personajes de la novela, deja atrás la llanura para internarse en la selva. Ante la inminencia del Amazonas, el personaje dice:

Tus vegetales forman sobre la tierra la poderosa familia que no se traiciona nunca [...] eres solidaria hasta en el dolor de la hoja que cae. Tus multísonas voces forman un solo eco al llorar por los troncos que se desploman, y en cada brecha los nuevos gérmenes apresuran sus gestaciones (Rivera, 2003, 136).

Las expresiones con que Cova se refiere a la selva: “poderosa familia que no se traiciona nunca”, “solidaria hasta con el dolor de la hoja”, “multísonas voces”, etc. nos indican que el personaje, al arribar al Amazonas, llega a un lugar que genera extrañamiento. “Tú misma pareces un enorme cementerio donde te pudres y resucitas” (Rivera, 2003, 136). Desde nuestra perspectiva, este extrañamiento que padece Cova tiene como causa el hecho de que entra en un espacio que es el límite de todo lo conocido por él, donde sus hábitos y discursos, etc. también son extraños. Cova llega donde termina su mundo



y comienza otro: el Amazonas, espacio en el cual, utilizando las palabras de Karl Kroeber, “la individualidad de un organismo no es definible excepto por medio de sus interdependencias” (Kroeber, 1994, 7).

Podríamos afirmar que cuando el personaje de *La vorágine* entra en la selva, empieza a transitar un lugar-otro cuya principal característica es la de ser un espacio que está vivo. Lo anterior se afirma puesto que la concepción de lugar en el Amazonas implica

* Profesor Departamento de Educación y Pedagogía. Universidad del Cauca.

comprender que ahí, en la selva: “el universo entero es concebido como un ente viviente en el que no hay una separación estricta entre humanos y naturaleza, individuo y comunidad, comunidad y dioses” (Escobar, 2000, 120). Así mismo, este modelo de naturaleza se caracteriza porque “los seres vivos y no vivos, y con frecuencia super-naturales no son vistos como entes que constituyen dominios distintos y separados; definitivamente no son vistos como esferas opuestas de la naturaleza y la cultura” (Escobar, 2000, 119).

Teniendo en cuenta lo anterior, podemos afirmar que Cova, en su búsqueda de Alicia, arriba a un lugar donde lo diferente a su mundo se manifiesta. Una vez ahí, el personaje empieza a realizar itinerarios por lugares en los que la naturaleza, la vida, el cuerpo, lo sagrado, se corresponden. Es por ello que Cova, en la selva, siempre va a encontrar algo que respira y vive; aquí, “Nadaba pues [...] la innúmera banda de caribes [...] que se devoran unos a otros y descarnan en un segundo a todo ser que cruce las ondas de su dominio” (Rivera, 2003, 147). Allá, “el inundado bosque del garcero, millonario de garzas reales, parecía algodonal” (Rivera, 2003, 146). Igualmente, “moraba en esos montes una tribu guahiba [...] que convino en acogernos, a condición de que admitiéramos el guayuco, respetáramos a las pollonas y les ordenáramos a los winchesters no descargar truenos” (Rivera, 2003, 137). Estas citas nos ayudan a reafirmar nuestra propuesta: Cova, al “ingresar” en el Amazonas, se dispone a transitar un lugar otro cuya principal sentido, es poseer vida, respirar.

Respecto de lo anterior es importante formular dos preguntas: ¿Cómo asume Arturo Cova este lugar vivo? y ¿logra este personaje mirar y experimentar el lugar como *otro lugar*? Frente a tales cuestionamientos pensamos que el personaje de la novela de José Eustacio Rivera, a pesar de lo que afirma Antonio Cursio Altamar, según el cual, “la pasión y emoción de la selva están felizmente combinadas en las

experiencias de Arturo Cova” (Cursio, 1989, 124), desde nuestra perspectiva, Arturo Cova no vivencia la selva como lugar vivo. El personaje entra al Amazonas pero no reconoce su sentido y significado; su tránsito por el Amazonas no implica asumir la selva como lugar otro, como universo donde, “la naturaleza no se manipula” (Escobar, 2000, 118) y existe “una continuidad entre lo biofísico, lo humano y lo sobrenatural” (Escobar, 2000, 117). Cova se extravía en este lugar debido a que jamás lo alcanza a comprender. Lo otro, el lugar vivo que es la selva, nunca es visto por el personaje, razón por la cual fracasa. El extravío de Cova se puede leer como su imposibilidad de llegar-comprender un lugar otro. Al respecto, Elzbieta Skłodowska dice:

“A pesar de haber reajustado su lenguaje a un entorno nuevo, Cova está frustrado ante lo innombrable. La reconfiguración lingüística rinde buenos resultados con respecto a la descripción heteróloga de la selva, pero no parece suficiente a la hora de dialogar con los habitantes autóctonos de estos territorios” (Skłodowska, 1997, 132).

Ciertamente, Cova describe la selva, se exalta con ella y hasta se inspira: “tú tienes la adustez de la fuerza cósmica” (Rivera, 2003, 136), pero ello no implica entrar en la selva como lugar. Cova, a pesar de que transcurre por el Amazonas, se mantiene lejos de ella. Su tránsito es occidental. Su yo nunca cede a lo otro y por eso su extravío: “¡Los devoró la selva!” (Rivera, 2003, 313).

Todo respira aquí: lugares vivos

Era la planta la que hacía el diagnóstico...
Wade Davis

¿Podemos hablar del Amazonas como un lugar vivo? El Amazonas concebido así, ¿Es otro para el llamado sujeto occidental?

Para tratar de responder es necesario remitirnos a algunas investigaciones relacionadas con

el tema. Inicialmente, en un trabajo realizado por Arturo Escobar: *El lugar de la naturaleza y la naturaleza del lugar: ¿globalización o postdesarrollo?* (2000), el autor afirma que en el espacio amazónico la cultura no es diferente al entorno natural; este último se integra al imaginario social; lo afecta y lo vivifica, razón por la cual, tanto pensar como sentir son actos que afirman y confirman un entorno natural que no es exterior a los cuerpos. Esto último determina la diferencia entre el modelo de naturaleza construido por el mundo occidental (basado en la oposición hombre-naturaleza) y el que se puede hallar en el Amazonas. “Antropólogos, geógrafos y ecologistas políticos han demostrado con creciente elocuencia que muchas comunidades rurales del Tercer Mundo “construyen” la naturaleza de formas impresionantemente diferentes a las formas modernas dominantes: ellos designan, y por ende utilizan los ambientes naturales de maneras muy particulares” (Escobar, 2000, 118).

El Amazonas posee rasgos que lo hacen particular. Su presencia para occidente, implica la presencia de lo otro; esta última condición, la de ser “otro”, se debe, ante todo, a que en la selva, la cultura se construye a partir del lugar (Escobar, 2000, 117). En cada uno de estos sucede lo que Escobar llama la continuidad entre lo biofísico, lo sagrado y lo social. En el lugar, estos tres aspectos se encuentran, se reúnen y se fusionan. El lugar los compacta y entonces, los dioses y los animales; el cuerpo y la selva poseen un vínculo indisoluble; todos ocurren en simultaneidad. En el lugar suceden los dioses pero también el rostro y el pájaro. En este sentido, todo lugar amazónico está completamente cargado de sentido. En el lugar, lo que es del mundo y lo que no, se manifiesta radicalmente. En consecuencia, entrar al lugar amazónico, es entrar a un *aquí* que está vivo. *Aquí* es donde están los dioses, el hombre y la naturaleza.

A diferencia de las construcciones modernas con su estricta separación entre el mundo



Jorge Eustacio Rivera

biofísico, el humano y el supe-natural, se entiende comúnmente que los modelos locales, en muchos contextos no occidentales, son concebidos como sustentados sobre vínculos de continuidad entre las tres esferas. Esta continuidad -que podría sin embargo, ser vivida como problemática e incierta- está culturalmente arraigada a través de símbolos, rituales y prácticas (Escobar, 2000, 119).

Las anteriores ideas plateadas por Arturo Escobar dialogan con las planteadas por Wade Davis en su libro *El río* (2004) donde se narra la historia del etnobotánico estadounidense Richard Evans Shultes, profesor de la Universidad de Harvard, quien exploró el Amazonas durante la primera mitad del siglo xx: “su misión precisa [...] era unirse a las búsquedas de las fuentes botánicas del veneno para flechas y dardos conocidos como el curare. Encontrar e identificar esas plantas era una prioridad máxima para la medicina” (Davis, 2004, 247).



En el cumplimiento de su misión, Shultes recorrió gran parte del Amazonas. Visitó lugares tales como Sibundoy en Colombia, Mocoa en putumayo, para llegar hasta la frontera colombo-brasileña. En esta travesía, el científico recolectó más de 24.000 especímenes para su herbario. Junto con este aporte a la botánica, Shultes denunció la destrucción del ecosistema amazónico y por lo mismo, la extinción de las tribus selváticas. Cabe anotar que respecto de estas últimas, Shultes las asumió como fuentes de conocimiento. El científico estadounidense trató de entender la cosmovisión que tales tribus poseían y el significado que podrían tener las plantas dentro de dichas cosmovisiones.

Aunque entrenado en la mejor institución botánica de los Estados Unidos, después de

un mes en el Amazonas se sintió cada vez más como un principiante. Los indios sabían mucho más. Había ido a América del Sur porque quería encontrar los dones del bosque pluvial [...] pero también había descubierto que al develar los conocimientos indígenas, su tarea no era sólo identificar nuevas fuentes de riqueza, sino comprender una nueva visión de la vida misma, una manera profundamente diferente de vivir en la selva (Davis, 2004, 259).

Shultes se dio cuenta que entender las plantas amazónicas implicaba comprender las culturas que desde tiempos remotos habían habitado en el ecosistema amazónico y por lo tanto, comprender que cada planta del habitat selvático estaba ligada a “ricos relatos míticos” (Davis, 2004, 258) En el caso de Shultes, su aporte consistió en el gran número de especies que logró nombrar para la botánica pero también en la descripción del Amazonas como un lugar vivo:

Los indios, se dio cuenta, creían en el poder de las plantas, aceptaban la existencia de la magia y reconocían la potencia del espíritu. Las ideas mágicas y místicas eran parte de la estructura misma de su pensamiento. Sus conocimientos botánicos no podían separarse de su metafísica. Incluso, la forma en que ordenaban y clasificaban su mundo era fundamentalmente diferente. (Davis, 2004, 259).

Shultes se dio cuenta que el Amazonas era *el otro* para occidente; lo que ocurría ahí, lo que se pensaba y se sentía era radicalmente diferente a lo que pasaba en Estados Unidos y Europa. El científico comprende que en el Amazonas empieza otro universo donde, “el cielo es verde y la selva es azul” (Davis, 2004, 258).

En el último trabajo revisado, titulado “*Algunos conceptos de los indios Desana del Vaupés sobre manejo ecológico*” (1993) escrito por Gerardo Reichel Dolmatoff, se explican las formas mediante las cuales una cultura

Amazónica se relaciona con la selva. Según este antropólogo, los Desana del Vaupés consideran el lugar selvático como espacio donde el cosmos se refleja y resuena. Estos dos términos son sumamente importantes a la hora de aproximarse a la ecología de esta tribu, pues todo lugar amazónico, desde la perspectiva Desana, contiene al universo; este último suena en cada lugar; sonido y lugar están íntimamente relacionados. Dolmatoff afirma: “el término Desana para designar lo que nosotros llamamos un ecosistema, es *Ka doáro*, literalmente traducido como *lugar de reflejo, lugar de resonancia*. [...] *Ka doáro* es un área de la superficie terrestre que recibe cierta selección de energías cósmicas y atmosféricas” (Reichel-Dolmatoff, 1993, 40).

El hecho de que cada lugar amazónico posea un sonido, una resonancia del universo, implica que la tierra y cada una de sus cosas están animadas por unas mismas energías; en consecuencia, dentro de la cultura Desana, el concepto binario de animado-inanimado no es utilizado como lógica de comprensión del medio ambiente. Por el contrario, para ellos todo se encuentra relacionado; existe entre las cosas una efectiva correspondencia. “Los Desana no aceptan fácilmente la idea de que un ecosistema se compone de organismos animados y materias inanimadas. Ellos pueden concebirlo en términos de un todo en el cual lo uno depende de lo otro; es decir, como un sistema de reciprocidad” (Reichel-Dolmatoff, 1993, 45).

En el caso de Dolmatoff, encontramos que su estudio también explora cómo el imaginario de las tribus amazónicas establece una noción de ambiente, naturaleza y lugar distinto a las elaboradas por occidente. En el Amazonas, los lugares viven; son sitios donde los dioses, el universo, el cuerpo y la comunidad intervienen de manera concomitante y continua. En el lugar amazónico, tal y como lo estamos viendo, todo se entrelaza y por lo tanto, suena todo el universo.

Extravío

Hace cinco meses búscalos en vano Clemente Silva

La Vorágine

La crítica literaria ha leído en la experiencia de la selva de Cova diferentes problemas. Edmundo de Chasca, por ejemplo, afirma que la selva en *La vorágine* (2003) expresa, respecto del personaje, una “enemistad enigmática” (De Chasca, 1987, 247) en la que “la tenebrosidad de los ríos recuerda al Aqueronte de Dante” (De Chasca, 1987, 249) y también, donde todas las criaturas de la selva, “tanto las que a ella vienen de fuera, sufren tormento” (De Chasca, 1987, 249). En el mismo sentido, Saymor Menton dice que la selva, ante Cova, funciona como “Antropófaga” (Menton, 1987, 220). Para este crítico, el Amazonas posee la imagen de “una boca enorme” (Menton, 1987, 210) que “se engulle a los hombres” (Menton, 1987, 211). De otra parte, Jean Franco expresa que la selva es la cárcel verde, la prisión donde “se recalca una y otra vez la desesperanza” (Franco, 1987, 41); para este autor, Cova en el Amazonas se siente como “un condenado a muerte” (Franco, 1987, 141).

En estos trabajos, como en otros revisados, la selva es asimilada al infierno, a lo femenino devorador, a lo antropófago, a lo bárbaro americano, etc. Ciertamente, la selva como un *lugar otro, como un lugar vivo*, distinto a occidente, es apenas mencionada. El Amazonas como un lugar de sociedades de la naturaleza donde “las plantas, los animales y otras entidades pertenecen a una comunidad socioeconómica” (Escobar, 2000, 119) que exige, por lo mismo, otro tipo de entendimiento, no es un tema que haya preocupado mucho a la crítica. Ahora bien, y teniendo en cuenta lo anterior, nosotros pensamos que tal vez sea este uno de los principales dilemas de la novela: Cova, cuando arriba a la selva, se enfrenta a la presencia, más que del infierno o de lo bárbaro, de lo Otro amazónico. Cova

fracasa ante ello; no es capaz de mirar en la selva aquello que Kroeber cataloga como “la integridad de un sistema entero” (Kroeber, 1994, 56).

Desde nuestra perspectiva, el fracaso de Cova en la selva, que se traduce en su extravío, sucede, precisamente, porque el otro amazónico aparece ante él y el personaje no actúa reconociéndolo. Cova se mantiene siempre él mismo frente la presencia del lugar distinto. Según esto podríamos afirmar que a la presentación del otro que es la selva, Cova responde afirmando su mismidad, su yo, hecho que lo pierde y lo extravía. En este punto es importante recordar la caracterización que de Arturo Cova hace Doris Sommer: “Cova, el “héroe” narrador náufrago de este romance descarrilado, no tiene propósitos: es un roba-corazones más que un amante, más violento que valiente, un adicto a la aventura que necesita excitarse” (Sommer, 1993, 336).

En la narración de *La vorágine* (2003), encontramos varios apartes donde observamos cómo la relación de Cova con el otro amazónico, se trunca y no es posible:

Procuraba yo alagarlo en distintas formas, por el deseo que me instruyera en sus tradiciones, en sus cantos guerreros, en sus leyendas; inútiles fueron mis cortesías, porque aquellas tribus rudimentarias y nómades no tienen dioses, ni héroes, ni patria, ni pretérito, ni futuro (Rivera, 2003, 136).

Cova pretende acercarse a las culturas amazónicas y a la selva misma desde una mirada en la que el Otro es percibido como un objeto primitivo, rudimentario. Su mirada se obstina en asimilar al otro a sus modelos occidentales; por ejemplo, al describir la selva, dice que sus árboles son “contemporáneos del paraíso” (Rivera, 2003, 137).

Así, lo amazónico, *el lugar vivo*, termina siendo borrado por la mirada del personaje;

hecho que nos permite pensar que Cova, reitera con su mirada, el proceso conquistador mediante el cual el otro indígena nunca fue visto como lo distinto y disímil, sino que se elaboró su imagen como un tema en el que lo indígena, lo amazónico en este caso, se evocó desde imaginarios europeos y criollos, etc. En el discurso de Cova observamos cómo lo amazónico no es presentado como un “más allá” (Dussel, 1991, 11) constructor de sentido sino como un “otro” a quien se lo representa mediante imágenes que, más que dejarlo hablar, lo ocultan, lo encubren. Para Dussel, el encubrimiento es “el modo como desapareció el otro, el indio” (Dussel, 1991, 41). En tal caso, el lugar amazónico, entendido como lugar vivo, no es reconocido por nuestro personaje. Este último lo simplifica y pretende domesticarlo, encubrirlo: “en último término, nada se sustrae al control de la escritura de Cova” (Sklodowska, 1997, 138).

Ahora bien, tal y como lo habíamos afirmado, no reconocer al otro Amazónico, no entrar realmente en la selva, es la causa del fracaso de Cova. Él mismo presiente cómo su yo empieza a extraviarse y a ser inservible en un lugar donde es necesario mirar, entender y asumir la presencia de un lugar vivo que es el otro diferente y distinto. Cova, ante el fracaso que empieza a intuir (incluso el fracaso de sus palabras, de su poesía), dice: “Cuál es aquí la poesía de los retiros, dónde están las mariposas que parecen flores traslúcidas, los pájaros mágicos, el arroyo cantor? [...] nada de ruiseñores domesticados, nada de jardín versallesco, nada de panoramas sentimentales!” (Rivera, 2003, 104). La civilización y su letra que acompañan a Cova, comienzan a ser inútiles en el lugar otro. A pesar de ello Cova no cede. Ante la inminencia y presentación del otro que nunca logrará comprender afirma: “comprendía que se trataba de algo más grave y hacía poderosos esfuerzos de sugestión para convencerme de mi normalidad [...] resucitaba en la memoria antiguos versos [...] y me hundía luego en lasitudes letárgicas que

terminaban de esta manera: <Franco, dime, por Dios, si me has oído algún disparate”. (Rivera, 2003, 115). No comprender la otredad genera, en nuestro personaje, la imposibilidad de entrar y experimentar la selva. Cova queda por fuera de ella y en tal caso, siempre sólo “aterrado, aturdido, comprendí que mis clamores no herían el aire” (Rivera, 2003, 146).

Desde esta perspectiva, Cova, más que perderse dentro de la selva, se pierde porque está fuera de ella. R. H Moreno Durán sostiene, “con el ¡los devoró la selva! la barbarie comunica a la civilización su predominio y su fuerza.” (Durán, 1987, 449); nosotros, en lugar de “Barbarie”, diríamos lo otro. Nos interesa recordar, en este momento uno de los juicios de Moreno Durán respecto de la selva vivida por Cova; el autor dice que esta es “lo ignoto” (Durán, 1987, 448) juicio que nos parece pertinente puesto que la Selva como lugar otro, para Cova, a pesar de su tránsito, siempre le fue lejana, ignota.

Concluimos: Según Sklodowska, “La vorágine no solamente da consideración a la cuestión del *différend* sino que problematiza su propio desgarramiento entre agencias desiguales, su batalla interna con el *différend*” (Sklodowska, 1997, 141). Junto con la mencionada autora nosotros pensamos que la Vorágine plantea un problema fundamental para el pensamiento contemporáneo: ¿es posible mirar al otro? A este último, ¿se lo puede comprender? Cova, tal y como lo hemos tratado de sugerir, fracasa ante esta comprensión, causa ello de su extravío. Pero más allá de eso, lo que nos presenta la novela de José Eustasio Rivera, al parecer, es una universalidad del extravío de la cultura occidental, para la cual, reconocer al otro, ha sido una tarea nada exitosa. El lugar vivo está ahí, el lugar otro, el Amazonas; sin embargo, Cova no entra; la mayoría de personajes de la vorágine se quedan por fuera y estos, los que a pesar de que están en la selva no “ingresan”

a ella, son los que construyen el infierno, la barbarie, la cárcel. La vorágine así, es una narración que nos plantea ese desgarramiento entre lo otro y lo mismo. La novela de José Eustasio Rivera, por lo menos en lo que tiene que ver con Arturo Cova, parece sugerirnos que occidente, finalmente, no es capaz de comprender al quien respira en otras orillas.

Bibliografía de referencias

- Curcio Altamar, Antonio. 1987. La novela terrígena. En la Vorágine: textos críticos. Bogotá: Alianza Editores.
- Chasca de, Edmundo. 1987. El lirismo de la vorágine. En la Vorágine: textos críticos. Bogotá: Alianza Editores.
- Davis, Wade. 2004. El Río. Bogotá: Fondo de Cultura Económica.
- Dussel, Enrique. 1991. El encubrimiento del otro: hacia el origen del mito de la modernidad. Quito: Abya Yala.
- Escobar, Arturo. 2000. El lugar de la naturaleza y la naturaleza del lugar: ¿globalización o postdesarrollo? En Antropología del desarrollo. Teorías y estudios etnográficos en América Latina, Barcelona: Paidós.
- Franco, Jean. 1987. Imagen y experiencia en la vorágine. En la Vorágine: textos críticos. Bogotá: Alianza Editores.
- Menton, Seymour. 1987. La vorágine: el triángulo y el círculo. En la Vorágine: textos críticos. Bogotá: Alianza Editores.
- Moreno Durán, Rafael Humberto. 1987. Las voces de la polifonía telúrica. En la Vorágine: textos críticos. Bogotá: Alianza Editores.
- Kroeber, Karl. 1994. Ecological literary criticism. New York: Columbia University Press.
- Reichel-Dolmatoff, Gerardo. 1993. Algunos conceptos de los indios Desana del Vaupés sobre manejo ecológico. En Selva Humanizada. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología.
- Rivera, José Eustacio. 2003. La Vorágine. Bogotá: Panamericana.
- Sommer, Doris. 1993. Ficciones fundacionales. Bogotá: Fondo de Cultura Económica.
- Sklodowska, Elzbieta. 1997. Todo ojos, todo oídos: control e insubordinación en la novela hispanoamericana. Ámsterdam: Rodopi.



Actualidad de El Fetichismo de la Mercancía

Reseña

Compilador: Enrique Carpintero

Pablo Rieznik, Oscar Sotolano, Néstor Kohan, Karl Marx, Enrique Carpintero, Eduardo Grüner, y Cristián Sucksdorf

El concepto de “Fetichismo de la mercancía” elaborado por Marx en *El capital* adquiere una gran importancia social y política en tanto la lógica de capital se opone a la lógica social. Es decir la lógica del capital pone lo social a su servicio cuyos efectos podemos observar en una subjetividad construida en la disolución del tejido social y ecológico. De allí la necesidad de la diferentes lecturas que se realizan en este texto.

A modo de introducción

Enrique Carpintero

*La producción no produce un objeto para el sujeto,
sino también un sujeto para el objeto*

Carlos Marx

La particularidad de la sociedad capitalista -en relación a las anteriores formas de producción- es la fetichización de las relaciones de trabajo para la producción de mercancías. Sus consecuencias fueron develadas por Marx cuando sostiene que, con la aparición del capital “El producto es fabricado como valor, como valor de cambio, como equivalente; ya no es fabricado según su relación inmediata, personal con el productor”. Este viene a ser esclavo de su necesidad tanto como de las necesidades del prójimo. Todo el poder ejercido por cada individuo sobre la actividad de los



demás proviene de su posesión de los valores de cambio, del dinero, mediador de poder social. Cualquiera que sea la manifestación y naturaleza particular de su actividad, toda ella se convierte en valor de cambio, abstracción en la que se niega y se borra toda subjetividad. Ante los sujetos indiferentes, el carácter social de las actividades y de los productos aparece proyectado en las cosas que adquieren un aspecto mágico de relaciones entre las cosas. Este carácter fetichista de las cosas y las relaciones humanas lleva a que detrás de la relación social abstracta de los productos transformados en valores, se esconde la realidad concreta de las relaciones de los sujetos en la sociedad. En este sentido afirma Marx:

“El trabajo creador del valor de cambio se caracteriza por el hecho de que la relación social entre las personas se presenta en cierto modo invertida, es decir, como una relación entre las cosas”. Y continua “El comportamiento atomista de los hombres en el proceso social de su producción y, por lo tanto, la reificación que asumen las relaciones productivas al escapar al control y a la acción del individuo consciente, se manifiesta en primer término en que los productos de su trabajo revisten generalmente la forma de mercancías. Por ello es que el enigma del fetiche-dinero no es otra cosa que el enigma del fetiche-mercancía, su clave definitiva”.

De esta manera el grado de integración del sujeto a la sociedad varía según la estructura económica. Es en función de las condiciones objetivas en las que se ejerce la actividad material, de la clase o sector social al que se pertenece y de su modo de apropiación de esas condiciones de existencia. Es decir las relaciones sociales se transforman en relaciones entre las cosas. Las mercancías no se consumen por su valor de uso sino por las características fetichistas que adquieren como valor de cambio ya que determinan quien es el sujeto: uno vale por lo que tiene no por lo que es o lo que hace; lo cual lleva a que el sujeto se exprese por medio de sus posesiones.

Es Zygmunt Bauman quien describe este proceso: “para que la fluidez pudiera erigirse en la mayor solidez, la condición más estable que pudiera concebirse y, justamente, de eso se trata la sociedad de consumo poner ‘el principio de placer’ al servicio del ‘principio de realidad’, enganchar el deseo, indómito y volátil, al curso del orden social, utilizando la espontaneidad, con toda su fragilidad e inconsistencia, como material para construir un orden sólido y duradero, a prueba de conmociones. La sociedad de consumo ha logrado algo que anteriormente había sido inimaginable: reconciliar el principio de placer con el de realidad, poniendo, por así decirlo, al

ladrón a cargo de la caja de caudales”.

Sin embargo la actualidad del capitalismo tardío trajo como consecuencia la precarización de la vida social. No hay orden duradero, el pasado no existe y el futuro es vivido como catastrófico. Esta incertidumbre conlleva la imposibilidad de hacer proyectos a largo plazo. El deseo basado en la comparación, la envidia y las supuestas necesidades que permitían los procesos de subjetivación en otras épocas del capitalismo no alcanzan para vender mercancías. Por lo contrario la angustia y la incertidumbre que la propia cultura genera se ha transformado en el camino del consumismo. Los agentes del mercado saben muy bien que la producción de consumidores implica la producción de nuevas angustias y temores. Por ello en la actualidad no es el goce en la búsqueda de un deseo imposible el motor del consumismo sino la ilusión de encontrar un objeto-mercancía que obture nuestra carencia primaria. Es decir, se repite en esa búsqueda de poder resolver lo que queda inacabado y que la actualidad de la cultura lo pone en evidencia. Es decir, el consumo como eje de la subjetivación y de las formas de identificación de la singularidad conducen -al decir de Spinoza- a la impotencia de las pasiones tristes.

De esta manera los importantes desarrollos técnicos no están al servicio del conjunto social ya que su objetivo es que el sistema se autoperpetúe. Dicho más claramente, no es la técnica lo que genera este circuito sino la necesidad de seguir sosteniendo el sistema capitalista. Esta racionalidad de la sociedad consumista se construye sobre la base de una subjetivación en la que se ofrecen mercancías cuyo valor de cambio genera la ilusión de una certidumbre tranquilizadora ante la angustia de desamparo producto de las mociones desligantes y destructivas de la pulsión de muerte. El mercado de consumo promete una supuesta seguridad que se puede comprar en cómodas cuotas mensuales. Caso

contrario están aquellos que tienen trabajos precarizados y los excluidos del sistema que muestran un futuro posible. Su costo es el sometimiento de un poder que se sostiene en la ruptura del lazo social. De un poder que necesita de un sujeto solo y aislado de su clase social.

Podemos decir, siguiendo a Antonio Gramsci, que la clase dominante tiene una concepción del mundo elaborada y políticamente organizada que es hegemónica en tanto se impone al conjunto social. Las clases sociales solo se constituyen como resultado de diferentes procesos de articulación política. En la ausencia de esta articulación las clases no existirían ya que serían categorías económicas aisladas unas de otras. En este sentido las luchas sociales tienen que ver con la posibilidad de tomar conciencia de sus experiencias e intereses comunes. De allí la importancia de producir comunidad.

El consumidor consumido por la mercancía

Caminando por la calle observé el cartel de una propaganda de alfajores. Un dibujo mostraba un enorme alfajor mordido que simulaba una gran boca mientras al lado la figura de una persona lo mira sorprendida. En un costado un epígrafe decía: “A ver quién come a quién”. Lo que se quería señalar es que el alfajor en cuestión era tan extraordinario que lo elije a uno para comerlo. Es decir, uno no come un alfajor es este quién lo come a uno. Evidentemente podríamos trasladar esta situación a la mayoría de los productos que se ofertan en el mercado del desarrollo capitalista.

La cultura actual se presenta como hedonista y permisiva convocándonos a disfrutar. Esto es lo que vemos en la publicidad de cualquier producto y los medios de comunicación. Sin embargo paradójicamente cada vez hay más reglamentaciones que supuestamente favo-

recen nuestra salud: prohibición de fumar, restricciones a la comida, ejercicios físicos obligatorios, consumo de determinados medicamentos, etc. El estar bien no surge de nuestro deseo sino que parte de un mandato de la cultura dominante sostenido en el miedo que provoca nuestra propia finitud. Freud denominó este mandato con una instancia psíquica: el superyó.

El superyó es social. Veamos su desarrollo. El niño es un ser pulsional que va descubriendo el mundo que lo rodea. Es en este proceso donde los padres le transmiten las primeras reglas de convivencia humana. Al inicio el superyó es representado por la introyección del superyó de los progenitores que acompañan el crecimiento del niño con pruebas de amor y de castigo generadores de angustia: “La autoridad del padre, o de los progenitores, introyectados en el yo, forman ahí el núcleo del superyó”. Luego cuando el niño atraviesa la problemática edípica interioriza las prohibiciones externas. Entonces el superyó reemplaza la función parental (identificaciones primarias) al extenderse a la sociedad y sus representantes (identificaciones secundarias).

El superyó heredero del complejo de Edipo es “el representante de las exigencias éticas del hombre”. De esta manera es la sede de la autoobservación y la conciencia moral. Es el representante de la sociedad en la psique y, como tal el portador del ideal del yo donde se legitiman las normas y deseos de los padres en una determinada inserción social, en la que el soporte imaginario y simbólico de la cultura recubre el yo-ideal de la omnipotencia narcisista infantil. Es decir, si se siguen determinadas pautas establecidas ilusoriamente se puede lograr lo que uno quiere. Desde este eje yo ideal – ideal del yo parte una comprensión de los fenómenos de la “psicología de las masas”, en los que además de un componente individual hay un componente social. Es decir, el ideal común que los sectores dominantes imponen en la familia, la

comunidad, el Estado, la nación. Dice Freud: “Al despersonalizarse la instancia parental, de la cual se temía la castración, el peligro se vuelve más indeterminado. La angustia de castración se desarrolla como angustia de la conciencia moral, como angustia social. Ahora ya no es tan fácil indicar qué teme la angustia. La fórmula ‘separación, exclusión de la horda’ sólo recubre aquel sector posterior del superyó que se ha desarrollado por apuntalamiento en arquetipos sociales, y no al núcleo del superyó, que corresponde a la instancia parental. Expresado en términos generales: es la ira, el castigo del superyó, la pérdida de amor de parte de él, aquello que el yo valora como peligro y al cual responde con señal de angustia”.

La cultura genera un grado de confianza posible a partir de la seguridad de este soporte imaginario y simbólico para que en el colectivo social se establezcan lazos libidinales que permite que se constituya en un espacio-soporte de la emergencia de lo pulsional. Es que el sujeto tiene una inclinación agresiva producto de la pulsión de muerte, en la cual la cultura encuentra su obstáculo más poderoso, y vuelve inofensiva esta agresión interiorizándola a través del superyó que, como conciencia moral, ejerce sobre el yo la agresión que hubiera realizado sobre otros. Por ello lo malo y lo bueno no son algo innato. Malo sería perder el amor de los padres, bueno sería tenerlo. Malo es sentirse abandonado por la autoridad que representa la cultura. A ésta, que es angustia a la pérdida de amor Freud la llama “angustia social”. En este sentido la angustia de muerte se juega en el vínculo del yo con el superyó. Entre la protección y la amenaza de desamparo. Las situaciones de miedo de origen social remiten a la consumación del peligro de abandono a la indiferencia y la muerte que el sujeto vivió en las primeras etapas de su vida. Por ello cuando se produce una fractura de ese soporte imaginario y simbólico se crea la sensación de inseguridad, de miedo, de sentirse abando-

nado. Su resultado es la “angustia social” que aparece con una autonomía percibida como amenazadora, y no en un imaginario creado por la cultura dominante a través de lo que P. Bourdieu llama “la dominación simbólica”. En ella los sectores de poder segregan tanto esta “angustia social” como la necesidad de producirla, para intentar dirigirla y manipularla. Su consecuencia es la ruptura del lazo social donde el desarrollo tecnológico del capitalismo tardío está al servicio de estimular el goce que deviene mortífero en tanto el sujeto consume en la búsqueda de la ilusión de la felicidad privada que se transforma paradójicamente en un aumento de la infelicidad. En el gran shopping de fantasías los deseos se consumen mutuamente en lugar de producirse. No hay producción desde nuestra singularidad. Hay pasividad de un consumo de sujetos mercancías que lo encierran en la insatisfacción. Este atrapamiento del sujeto a partir de su carencia primaria se manifiesta en un goce compulsivo ya que ningún objeto-mercancía la puede obturar.

En este sentido el mandato de la actualidad de nuestra cultura, a través del superyó, no convoca a satisfacer el deseo. Por el contrario convoca a protegernos de la amenaza de desamparo que produce la misma cultura. Doble juego que lleva a un camino sin límites. Por ello la agresión efecto de la pulsión de muerte no es interiorizada como “conciencia moral” ya que todo es permitido en la búsqueda de la utopía de la felicidad privada. La agresión se libera contra el yo y contra el otro pues la ética que sostiene nuestro ser es reemplazada por el tener los fetiches mercancías que adquieren la ilusión de protegernos de los infortunios de la vida. Es decir, de nuestra finitud.

Sobre el texto

El concepto de “Fetichismo de la mercancía” elaborado por Marx en *El capital* adquiere una gran importancia social y política en tanto la lógica de capital se opone a la lógica

social. Es decir la lógica del capital pone lo social a su servicio cuyos efectos podemos observar en una subjetividad construida en la disolución del tejido social y ecológico. De allí la necesidad de las diferentes lecturas que se realizan en este texto.

Eduardo Grüner en “De fetiche también (y especialmente) se vive. Capitalismo y subjetividad: el fetichismo entre Freud y Marx” desarrolla una hipótesis: “lo que clásicamente se ha denominado crítica de la ideología no puede ser otra cosa, sus componentes más básicos, que una crítica de los mecanismos de fetichización de la realidad”. Cristián Sucksdorf en “El fetichismo de la mercancía y nuestro secreto” plantea que con este concepto Marx establece la pertenencia de la mercancía al ámbito de la subjetividad. Nestor Kohan en “Racionalidad, hegemonía y fetichismo en la teoría crítica” afirma que “La atribución de una autonomía absoluta al poder del capital, al margen de los sujetos sociales, como si aquel gozara de vida propia y fuera inexpugnable, responde a un proceso que podríamos denominar sin demasiada dificultad como ‘fetichista’”. Por ello la importancia de la pregunta ¿En qué consiste el fetichismo?. Oscar Sotolano en “In good we trust. El fetichismo de la mercancía o sobre la ilusión de un provenir” lo aborda desde el punto de vista de la religión. Finalmente Pablo Rieznik en “Alienación y fetiche de ayer a hoy (Reivindicando a Isaak Rubin)” rescata la obra de este autor como uno de los primeros textos sobre el tema. Desde esta perspectiva sostiene “De modo que con la teoría de la alienación del trabajo y el fetichismo de la mercancía, Marx nos legó algo más que una introducción a la crítica de la economía

política. Allí está contenido el núcleo de la concepción materialista de la historia: el que nos llevó a abordar la historia humana por medio de la indagación de las formas en que los hombres fueron produciendo su vida -su modo de producción- y desarrollando sus capacidades de transformar el medio ambiente y sus relaciones sociales de producción.”

Bibliografía de referencia

- Bauman, Zygmunt, La sociedad líquida, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2004.
- Bourdieu, Pierre, Cosas dichas, editorial GEDISA, Barcelona, 1993.
- Carpintero, Enrique, La alegría de lo necesario. Las pasiones y el poder en Spinoza y Freud, editorial Topía, Buenos Aires, 2007.
- “Tiempo libre para comprar. (El consumidor consumido por las mercancías)”, revista Topía, N° 61, abril 2011.
- “El costo de integrarnos. Los procesos actuales de subjetivación.” Revista Topía N° 66, noviembre de 2012.
- Freud, Sigmund, Más allá del principio de placer (1920), tomo XVIII
- Psicología de las masas y análisis del yo (1921), tomo XVII
- El malestar en la cultura (1930), tomo XXI, Amorrortu editores, Buenos Aires, 1979.
- Marx, Karl, El capital, tomo I, Fondo de Cultura Económica, México, 2000.
- Manuscritos económico-filosóficos de 1844, en: Escritos de juventud, Antídoto, Buenos Aires, 2006.
- Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Borrador) 1857-1858, volumen 2, Siglo Veintiuno Argentina Editores, Buenos Aires, 1972.
- Rubel, Maximilien, Karl Marx, ensayo de biografía intelectual, editorial Paidós. Buenos Aires, 1970.

