

Ciencias Sociales y Educación

UNIVERSIDAD DE MEDELLÍN

Vol. 4, No. 8, julio-diciembre de 2015



UNIVERSIDAD DE MEDELLÍN





UNIVERSIDAD DE MEDELLÍN

Revista **Ciencias Sociales y Educación**

Vol. 4, N.º 8, julio-diciembre de 2015

ISSN: 2256-5000

Página web: http://revistas.udem.edu.co/index.php/Ciencias_Sociales/about

Correos electrónicos de la revista: socialeduca@udem.edu.co,
hcardona@udem.edu.co

La revista está incluida en las siguientes bases de datos y redes:



Aura Marlenny Arcila Giraldo
Presidenta Honorable Consiliatura

Néstor Hincapié Vargas
Rector

Luz Doris Bolívar Yepes
Vicerrectora Académica

Coordinador Editorial
Leonardo David López Escobar

Corrección de estilo
Lorena Correa Restrepo

Editor
Hilderman Cardona-Rodas

Auxiliar de edición
María Adelaida Bedoya

Ilustración portada
Mariana Varela
El aro. Pastel, carboncillo/ papel
.70 x .50 cm. (1989) Colección particular

Diseño y diagramación
Hernán Darío Durango
Impresión
Xpress Estudio Gráfico y Digital S.A.
Carrera 69 H # 77-40. Teléfono: 6020808. Bogotá – Colombia

Tarifa postal reducida Adpostal N.º 14
Canje: Biblioteca de Facultades “Eduardo Fernández Botero”,
Universidad de Medellín, carrera 87 N.º 30-65, Belén Los Alpes

Queda autorizada la reproducción total o parcial de los contenidos de la revista con finalidades educativas, investigativas o académicas, siempre y cuando sea citada la fuente. Para poder efectuar reproducciones con otros propósitos, es necesario contar con la autorización expresa del Sello Editorial Universidad de Medellín. Las ideas, contenidos y posturas de los artículos son responsabilidad de los autores y no comprometen en nada a la Institución ni a la Revista.

Las ideas, contenidos y posturas de los artículos son responsabilidad de los autores y no comprometen en nada a la Institución ni la Revista.

Comité científico:

Brasil

Dr. Alexandre Camera Varella. Universidade Federal da Integração Latino-Americana, Foz do Iguaçu, Brasil. Correo electrónico: alexandre.varella@unila.edu.br

Dr. Pedro Henrique Pedreira Campos. Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, Brasil. Correo electrónico: phpcampos@yahoo.com.br

Colombia

Dra. Adriana Alzate Echeverri. Universidad del Rosario, Bogotá, Colombia. Correo electrónico: alzatecheverri@gmail.com

Dra. Zandra Pedraza Gómez. Universidad de los Andes, Bogotá, Colombia. Correo electrónico: zpedraza@uniandes.edu.co

Dr. Lars Fredrik Sorstad. Universidad de Medellín, Colombia. Correo electrónico: lforsstad@udem.edu.co

Dr. Jesús Alfonso Flórez López. Universidad Autónoma de Occidente, Cali, Colombia. Correo electrónico: jalflorezlopez@gmail.com

España

Dr. Juan Bosco Amores Carredano. Universidad del País Vasco, España. Correo electrónico: bosco.amores@ehu.es

Dr. Josep M. Comelles Esteban. Universitat Rovira i Vigili, Tarragona, España. Correo electrónico: josepcomelles@mac.com

Estados Unidos

Dr. Diego Armus. Swarthmore College, Filadelfia, EE. UU. Correo electrónico: darmus1@swarthmore.edu

Inglaterra

Dra. Jenny Pearce. Universidad de Bradford, Inglaterra. Correo electrónico: j.v.pearce@bradford.ac.uk

Dr. Paul Anthony Chambers. Pontificia Universidad Javeriana Cali. Correo electrónico: paulchamberscolombia@gmail.com

México

Dra. Frida Gorbach Rudoy. Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco, México. Correo electrónico: frida.gorbach@gmail.com

Dra. Elsa Muñiz. Universidad Autónoma Metropolitana unidad Azcapotzalco, México. Correo electrónico: elsa_muniz@yahoo.com.mx

Dr. José Luis Ramírez Torres. Universidad Autónoma del Estado de México, Toluca. Correo electrónico: jlramirez@uaemex.mx

Dr. Cesar Correa. Universidad de Guadalajara, México. Correo electrónico: cesarh@cucea.udg.mx

Comité Editorial

Dr. Gustavo Caponi. Universidad Federal de Santa Catarina, Florianópolis, Brasil. Correo electrónico: gustavoandrescaponi@gmail.com

Dr. Santiago Castro-Gómez. Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, Colombia. Correo electrónico: scastro@javeriana.edu.co

Dr. Luis Alfonso Palau-Castaño. Universidad Nacional de Colombia, sede Medellín. Correo electrónico: lapalau@gmail.com

Dr. Óscar Almario García. Universidad Nacional de Colombia, sede Medellín. Correo electrónico: oalmario@unal.edu.co

Dra. Carmen Fernanda Núñez Becerra. INAH-Veracruz, Xalapa, México. Correo electrónico: fnunzbecerra@gmail.com

Dr. Carlos Alirio Flórez López. Universidad de Medellín, Colombia. Correo electrónico: caflarez@udem.edu.co

Mg. John Fernando Restrepo Tamayo. Jefe del Departamento de Ciencias Sociales y Humanas. Universidad de Medellín, Colombia. Correo electrónico: jfrestrepo@udem.edu.co

Mg. Juan Manuel Pérez. Universidad de Medellín, Colombia. Correo electrónico: juperez@udem.edu.co

Misión *La Universidad de Medellín, fundamentada en su lema Ciencia y Libertad y comprometida con la excelencia académica, tiene como misión la formación integral, la generación de conocimiento y la promoción de la cultura, en un ambiente crítico, de innovación e inclusión, para contribuir a la solución de problemas, mediante el desarrollo de la Docencia, la Investigación y la Extensión, en su entorno local, regional, nacional e internacional.*

Visión *Para 2030 la Universidad de Medellín, inspirada en el pensamiento libre y el desarrollo humano, será reconocida como una de las mejores de Latinoamérica, por su excelencia académica e investigativa, la innovación y la responsabilidad social, en un marco global de pertinencia, inclusión y diversidad cultural.*

Política de calidad *La Universidad de Medellín fundamentada en el compromiso de su talento humano, ratifica su Identidad con el cumplimiento de los más altos estándares de calidad del orden nacional e Internacional, previstos en su Proyecto Educativo Institucional y su Plan de Desarrollo Estratégico, mediante el ejercicio de la Docencia, la Investigación y la Extensión, en coherencia con el modelo de evaluación, la consolidación de la acreditación Institucional y de programas de pregrado y posgrado, la generación del conocimiento y la innovación, la certificación de procesos, la cultura de la calidad y la eficiencia en la gestión de todos sus recursos, con el propósito de favorecer la formación Integral de personas competentes que contribuyan a la solución de problemas y a la satisfacción de las necesidades de los diferentes grupos de Interés*

Valores *Justicia
Excelencia
Respeto
Solidaridad
Pluralismo
Tolerancia
Autenticidad
Interdisciplinariedad*

Contenido

<i>Editorial</i>	7
<i>Autores</i>	11
<i>Evaluadores</i>	15
ARTÍCULOS RESULTADO DE INVESTIGACIÓN	
A revista <i>O Cruzeiro</i> e as primeiras memórias da revolução de 1930 no Brasil.....	21
<i>La revista O Cruzeiro y las primeras memorias de la revolución de 1930 en Brasil</i>	
• Jorge Luiz Romanello	
• Alfredo dos Santos Oliva	
El terror en los orígenes del totalitarismo y la política de la muerte.....	43
<i>Terror in the origins of totalitarianism and killing policy</i>	
• Luisa Fernanda Betancur Hernández	
Las expresiones murales: narrativas y silencios para construir el diálogo.....	61
<i>Wall Expressions: Narratives and silences to build dialogue</i>	
• Claudia Arcila Rojas	
• César Tangarife Bedoya	
Tráfico de pessoas: um crime de difícil percepção.....	87
<i>Trata de personas: un delito difícil de entender</i>	
• Vinicius do Nascimento Correia	
El contexto político en la construcción de ciudadanos en la escuela colombiana: un cuestionamiento al conflicto y a la distorsión de la educación.....	107
<i>The political context in the construction of citizens in the Colombian school: a questioning to conflict and distortion of education</i>	
• Óscar Darío Arcila González	
Limpiando el cuerpo y el alma. Higiene y control social en Medellín al iniciar el siglo XX.....	123
<i>Cleaning body and soul. Social cleaning and control in Medellin early in the 20th century</i>	
• Juan David Alzate Alzate	
O reconhecimento social dos curadores populares e a construção de uma identidade médica no Brasil oitocentista.....	141
<i>El reconocimiento social de los curanderos y la construcción de una identidad médica en el siglo XIX en Brasil</i>	
• Diádiney Helena de Almeida	

ENSAYOS

Voces. Despliegues estéticos en la vida y obra de Mariana Varela	159
<i>Voices. Aesthetic Values in Mariana Varela's Life and Works</i>	
• <i>Josué Carantón Sánchez</i>	
The Power of Passion Imagery: theology, beauty and truth in depictions of Christ's suffering and death.....	183
<i>El poder del imaginario de la pasión: teología, belleza y verdad en representaciones del sufrimiento y la muerte de Cristo.</i>	
• <i>Paul Anthony Chambers</i>	

TRADUCCIONES

A propósito de René Girard (1923-2015).....	205
• Artículo "René Girard" del Dictionnaire des philosophes (PUF) y la crítica correspondiente.....	206
• Crítica de la presentación que el «Dictionnaire des philosophes» hace de René Girard	210
Simon de Keukelaere	
• Presentación de la teoría del deseo mimético de René Girard, Simon de Keukelaere	220
• Muere René Girard, antropólogo y teórico de la "violencia mimética", Jean Birnbaum.....	232
• La forma de lo sagrado, Jean Pierre Dupuy	237
• Pensar lo más cerca del apocalipsis. Un itinerario, Jean Pierre Dupuy.....	252
• Lo trágico y la lástima. "Discurso de respuesta a René Girard", Michel Serres.....	277

RESEÑAS

El teatro y sus dobles. Homenaje a Farley Velásquez Ochoa (1966-2015). "Con el teatro busco la ciudad perdida"	299
• <i>Entrevistas de Óscar Jairo González</i>	
<i>Una habitación propia.</i> Virginia Woolf	319
• <i>Reseña de Claudia Arcila Rojas</i>	
Índice de autores Ciencias Sociales y Educación (números 1 al 7)	327
Pautas para la presentación de artículos	337

Ciencias Sociales y Educación	Medellín Colombia	Vol. 4	Nº 8	Julio-diciembre	pp. 342	2015	ISSN 2256-5000
-------------------------------	-------------------	--------	------	-----------------	---------	------	----------------

Editorial

La revista Ciencias Sociales y Educación del Departamento de Ciencias Sociales y Humanas de la Universidad de Medellín, proyecto editorial que comenzó en el segundo semestre de 2011 y que entregó su primer número en enero-junio de 2012, ofrece a la comunidad académica y al público en general su octava versión. Siete artículos resultado de investigación, dos ensayos, una serie de artículos relacionados con la obra del antropólogo francés René Girard (1923-2015), un homenaje a la propuesta teatral de Farley Velásquez (1966-2015) y una reseña literaria integran la revista.

La revista comienza con el artículo en portugués “A revista O Cruzeiro e as primeiras memórias da revolução de 1930 no Brasil” escrito por Jorge Luiz Romanello y Alfredo dos Santos Oliva, donde se analiza una serie de mensajes e imágenes de la Revolución de 1930 liderada por Getúlio Vargas publicados en la revista O Cruzeiro, único periódico de circulación nacional y uno de los vehículos más importantes de los medios de comunicación brasileños en esa época; este periódico ayudó a la construcción de un discurso visual expresado en un informe sobre los acontecimientos revolucionarios en donde las imágenes de Getúlio Vargas proyectan a un organizador de la Revolución, conductor y líder victorioso que será instalado como presidente. Continúa el artículo “El terror en los orígenes del totalitarismo y la política de la muerte”, de Luisa Fernanda Betancur Hernández, en el que, teniendo como horizonte interpretativo el libro de Hannah Arendt *Los orígenes del totalitarismo*, se estudia “el mal radical” que entrañaron los regímenes totalitarios de la primera mitad del siglo XX; en esta medida se imponen políticas de la muerte, tanatopolíticas, en los regímenes de Hitler y Stalin que recurrieron a la violencia y a la aniquilación física y política de sus opositores, lo cual tiene reverberaciones en lo que ha sido denominado el lado oscuro de la democracia contenida en la limpieza étnica. Prosigue el artículo escrito por Claudia Arcila Rojas y César Emilio Tangarife Bedoya llamado “Las expresiones murales: narrativas y silencios para construir el diálogo”, en el cual los autores emprenden un análisis comprensivo de los lenguajes de la memoria y los territorios de la experiencia vivida que subyacen en la expresiones murales diseminadas por el espacio urbano, donde escritura, lectura, resistencia, mundo, vida y cotidianidad tienen su escenario expresivo. Sigue el artículo en portugués “Tráfico de Pessoas: um crime de difícil percepção» presentado por Vinicius do Nascimento Correia, en el que se plantea una pregunta por el tráfico de personas como una empresa criminal que refleja una economía global, la cual

pone en circulación el principio de la mercancía que puede ser representada por los cuerpos de las personas que son objeto de trata comercial; esta faceta de la economía fortaleció y expandió el modelo capitalista desde finales de la Guerra Fría. Continúa el artículo “El contexto político en la construcción de ciudadanos en la escuela colombiana: un cuestionamiento al conflicto y a la distorsión de la educación”, de Óscar Darío Arcila González, en el que se analiza el contexto político de la escuela colombiana desde cuatro perspectivas: la ciudadanía y la escuela, la revisión de algunas políticas de imposición, una pregunta por el desplazamiento, y, por último, el reconocimiento que requiere la escuela, sus conflictos y su distorsión para iniciar una lucha desde la resistencia; allí se afirma que las políticas públicas no deben desplazar la labor en la formación de ciudadanía que ostenta la escuela. Sigue el artículo escrito por Juan David Alzate Alzate llamado “Limpiando el cuerpo y el alma. Higiene y control social en Medellín al iniciar el siglo XX”, donde se desarrolla una pregunta por la historia urbana de Medellín a partir del principio político de desodorización de los cuerpos a finales del siglo XIX; casas de beneficencia, manicomios, orfanatos, hospitales, cárceles, patronatos, teatros, universidades, entre otros, fueron los escenarios sociales y políticos para organizar e higienizar el espacio urbano de acuerdo a los ideales de ciudad y de ciudadano que imperaban en Europa y que tenían por objeto mitigar el impacto del crecimiento demográfico, además de moralizar, distraer y castigar los comportamientos que eran calificados por las élites como inadecuados al modelo civilizatorio. Finalmente, el apartado de artículos resultado de investigación concluye con el escrito de Diádiney Helena de Almeida llamado “O reconhecimento social dos curadores populares e a construção de uma identidade médica no Brasil oitocentista”, que discute la formación de la identidad médica en Brasil a partir de la descalificación oficial de los saberes de los curanderos populares, saberes vistos como charlatanes en la primera mitad del siglo XIX, momento en que los médicos se organizaron en instituciones para consolidar una hegemonía social del conocimiento médico que se apropió de los saberes terapéuticos de los curanderos en el tratamiento de enfermedades.

En el apartado de ensayos se han integrado dos textos. Uno corresponde a una entrevista realizada por Josué Carantón Sánchez a la maestra y artista Mariana Varela, quien nos ha permitido utilizar seis de sus obras tejidas desde la carátula hasta los comienzos de cada apartado de nuestra revista. Agradecemos a la maestra Verela su gentileza por la polifonía de sus despliegues estéticos que acompaña la publicación. Otro ensayo corresponde al escrito por Paul Anthony Chambers llamado “The Power of Passion Imagery: theology, beauty and truth in depictions of Christ’s suffering and death”, donde se analizan cuatro obras clásicas de Bosch, Spencer, Grunewald y Dalí, que representan la crucifixión de

Cristo, las cuales dejan ver implicaciones teológicas y sociales en el horizonte de sentido cristiano sobre la belleza y la verdad.

La sección de traducciones publica, con intención pedagógica, una serie de textos a propósito de la obra de René Girard (1923-2015), para quien el racionalismo ignora el papel fundador del orden de lo sagrado en toda sociedad, en la que la violencia garantiza una cohesión inconsciente entre los miembros de un grupo humano; por ello, el sacrificio del chivo expiatorio que funciona como *pharmakon* (remedio y veneno) para permitir el funcionamiento de lo social.

En la parte final de la revista figura un homenaje a Farley Velásquez Ochoa (1966-2015), director de la compañía de teatro Hora 25 de la ciudad de Medellín, a través de una entrevista que le concedió a Óscar Jairo González el 21 de enero de 2014. La revista termina con una reseña de la novela de Virginia Woolf *Una habitación propia*, preparada por Claudia Arcila Rojas, donde se explora la experiencia corporal del acto narrativo que se recorre en la esfera intertextual de la habitación propia.

Esperamos que la revista propicie y alimente lugares de conversación en los campos epistemológicos de las ciencias sociales y humanas.

Hilderman Cardona-Rodas
Editor

Autores

• JORGE LUIZ ROMANELLO

Graduado, mestre e doutor em história pela UNESP de Assis. Sua experiência no estudo das imagens desenvolveu-se desde os tempos de graduação. Em 1989 ingressou como fotógrafo do CEDAP (Centro de Documentação e Recursos Audiovisuais) na mesma universidade, onde trabalhou até 1995. Desde então trabalhou como professor da graduação, especialização e como pesquisador em diversas universidades tais como na Universidade Federal de Pelotas (1998), UEM Universidade Estadual de Maringá (1999 e 2002), UEL Universidade Estadual de Londrina (2000-2002 e 2006-2010), trabalhou ainda como professor e pesquisador na UNICENTRO Universidade Estadual do Centro Oeste – Campus de Irati entre os anos de 2011 e 2013. Atualmente é pós doutorando junto ao Programa de Mestrado em História social da UEL, integrante do PNPd Programa Nacional de Pós Doutorado, mantido pela – CAPES Comissão de Aperfeiçoamento de Pessoal do Nível Superior. No decorrer dos anos de atividades participou de inúmeros eventos científicos, publicou capítulos de livros e artigos em revistas especializadas, orientou trabalhos de TCC e colaborou nos projetos de fundação de laboratórios de estudos da imagem. Correio eletrônico: Correo electrónico: ediromanello@yahoo.com.br

• ALFREDO DOS SANTOS OLIVA

Possui graduação em Teologia pelo Seminário Teológico Antônio de Godoy Sobrinho (1991), graduação em História pela Universidade Estadual de Londrina (1993), mestrado em Teologia pelo Seminário Teológico Batista do Norte do Brasil (1999), mestrado em Sociologia pela Universidade Federal do Ceará (2001) e doutorado em História pela Unesp, Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho (2005). Atualmente é professor adjunto da Universidade Estadual de Londrina. Tem experiência no ensino de História, com ênfase em Teoria da história e História das religiões. Pesquisa os seguintes temas: teoria da história foucaultiana e historiografia do cristianismo primitivo. Correio eletrônico: alfredoliva@yahoo.com.br

• LUISA FERNANDA BETANCUR HERNÁNDEZ

Licenciada en Ciencias Sociales de la Universidad Autónoma Latinoamericana UNAULA. Candidata a magíster en Filosofía Universidad Pontificia Bolivariana -UPB-. Co-investigadora del grupo Ocio, expresiones motrices y sociedad Instituto de Educación Física y Deportes Universidad de Antioquia. Docente de cátedra en el Tecnológico de Antioquia, Institución Universitaria. Correos electrónicos: lbluisafernanda@gmail.com

- **CLAUDIA ARCILA ROJAS**

Doctora en Filosofía de la Universidad Pontificia Bolivariana. Profesora de tiempo de completo e investigadora del Departamento de Ciencias Sociales y Humanas de la Universidad de Medellín. Docente invitada en la Maestría en Educación de la Universidad de Antioquia. Correo electrónico: claudiarbol@gmail.com

- **CÉSAR TANGARIFE BEDOYA**

Docente de educación básica y media del municipio de Medellín, Comunicador Social-Periodista y Licenciado en Educación: Español y Literatura, de la Universidad de Antioquia. Especialista en Docencia Universitaria Universidad Santo Tomás. Correo electrónico: cesaremi_895@yahoo.es

- **VINICIUS DO NASCIMENTO CORREIA**

Bacharel em Relações Internacionais pela Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (UFFRJ) e Instituto Universitário de Pesquisas do Rio de Janeiro (IUPERJ), Atualmente aluno do curso de Direito e de mestrado em Conflito e Paz da Universidade de Medellín. Correo eletrônico: vncorreia@gmail.com

- **ÓSCAR DARÍO ARCILA GONZÁLEZ**

Docente de Educación Básica Secundaria, Filósofo, magíster en Educación de la Universidad Pontificia Bolivariana, estudiante del Doctorado en Filosofía de la misma universidad. Este artículo fue elaborado en un proceso investigativo y de disertación mientras era estudiante de la Maestría en Educación, Grupo de

Investigación PDS (Pedagogía y Didáctica de los Saberes). Correo electrónico: oscar.arcilag@gmail.com

- **JUAN DAVID ALZATE ALZATE**

Licenciado en Geografía e Historia, Universidad de Antioquia. Magíster en Historia en la Universidad Nacional de Colombia, sede Medellín. Docente de cátedra en la Facultad de Educación de la Universidad de Antioquia (Licenciatura en Educación con Énfasis en Ciencias Sociales) y de la Facultad de Ciencias Exactas y Naturales de la misma universidad. Miembro del Grupo de Investigación en Historia Social de la Facultad de Ciencias Sociales y Humanas de la referida universidad. Correo electrónico: juan.alzatea@udea.edu.co

- **DIÁDINEY HELENA DE ALMEIDA**

Bacharel e licenciada em História pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (2007), Mestre em Ciências pelo Programa de Pós-Graduação em História das Ciências e da Saúde na Casa de Oswaldo Cruz - Fiocruz e Doutoranda em Direitos Humanos, Saúde Global e Políticas da Vida pelo Convênio entre a Fundação Oswaldo Cruz e o Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra. Atuando também como Professora de História na Prefeitura Municipal do Rio de Janeiro. Correo electrónico: dyhelena@gmail.com

- **JOSUÉ CARANTÓN SÁNCHEZ**

Maestro en Bellas Artes de la Universidad Nacional de Colombia, sede Bogotá, especialista en Gestión Cultural de la

Universidad de Antioquia y magíster en Historia del Arte de esta misma universidad. Se desempeña como docente-investigador en el Departamento de Ciencias Sociales y Humanas de la Universidad de Medellín y Coordinador de la Maestría en Educación. Correo electrónico: Ilvar.caranton@gmail.com, ijcaranton@udem.edu.co

• **PAUL ANTHONY CHAMBERS**

Profesional en Filosofía y Letras de la Universidad de Exeter (Inglaterra), magíster en Ética, Religión y Sociedad de la Universidad de Exeter, magíster en Métodos de Investigación de la Universidad de Bradford (Inglaterra) y doctor en Estudios de Paz de la Universidad de Bradford. Coordinador Académico de la Maestría en Derechos Humanos y Cultura de Paz Departamento de Ciencia Jurídica y Política de la Pontificia Universidad Javeriana Cali. Correo electrónico: paulchamberscolombia@gmail.com

• **LUIS ALFONSO PALAU CASTAÑO**

Profesor titular de Historia de la Biología de la Universidad Nacional de Colombia, sede Medellín. Profesor emérito y jubilado de la Facultad de Ciencias Humanas y Económicas. Doctor en Historia y Filosofía de las Ciencias de la Universidad de París I (Sorbona-Panteón). Correo electrónico: lapalau@une.net.co

• **SIMON DE KEUKELAERE**

Profesor de la Universiteit Gent–Belgique. Correo electrónico: Simon.DeKeukelaere@UGent.be

• **JEAN BIRNBAUM**

Periodista de *Le Monde* desde 1999, donde coordina las páginas de Humanidades y es responsable del suplemento literario desde 2011. Autor del libro *Apprendre à vivre enfin* (2005), última entrevista a Jacques Derrida y dos ensayos sobre la transmisión de la política entre generaciones, uno llamado “*Leur jeunesse et la nôtre: l’espérance révolutionnaire au fil des générations*” (2005) y otro “*Les Maoccidentis: un néoconservatisme à la française*” (2007). En *savoir plus* sur <http://www.lemonde.fr/journaliste/jean-birnbaum/#tGXIUwwdLbWXp6gc.99>

• **JEAN PIERRE DUPUY**

Professor Jean-Pierre Dupuy is a Professor of Social and Political Philosophy at the École Polytechnique, Paris. He is the Director of research at the C.N.R.S. (Philosophy) and the Director of C.R.E.A. (Centre de Recherche en Épistémologie Appliquée), the philosophical research group of the École Polytechnique, which he founded in 1982. At Stanford University, he is a researcher at the Study of Language and Information (C.S.L.I.)

• **MICHEL SERRES**

Filósofo francés nacido en Agen en 1930. En 1968 obtuvo su doctorado con una tesis sobre la filosofía de Leibniz; antes había estudiado Matemáticas, Filosofía y Letras, además de ser oficial naval entre 1955 y 1958. Ha sido profesor de las universidades Clermont-Ferrand, Vincennes, Sorbona y Stanford. En 1990 fue distinguido como miembro de la Academia Francesa por su tra-

yectoria intelectual. Entre sus publicaciones traducidas al español figuran: El contrato natural (1991); El paso del noroeste. Hermes V (1991); Historia de las ciencias. Caudales y turbulencias (1991); El nacimiento de la física en un texto de Lucrecio (1994); Atlas (1995); La comunicación. Hermes I (1996); Los orígenes de la geometría (1996); La interferencia. Hermes II (2000); Los cinco sentidos. Ciencia, poesía y filosofía del cuerpo (2002) y ¿En el amor somos como bestias? (2005).

- **ÓSCAR JAIRO GONZALEZ HERNÁNDEZ**

Licenciado en Filosofía y Letras de la Universidad Santo Tomás, magíster en Teoría de Historia del Arte de la Universidad de Antioquia. Profesor de la Facultad de Comunicación y Lenguajes Audiovisuales de la Universidad de Medellín. Correo electrónico: ojgonzalez@udem.edu.co

Evaluadores

- **JUAN CARLOS ECHEVERRI ÁLVAREZ**

Doctor en Educación de la Universidad Pedagógica Nacional (Colombia). Magíster en Historia de la Universidad Nacional de Colombia, sede Medellín. Historiador de la Universidad Nacional de Colombia, sede Medellín. Docente de tiempo completo de la Universidad Pontificia Bolivariana, donde es director del Grupo PDS. Correo electrónico: juan.echeverri@upb.edu.co

- **PAUL ANTHONY CHAMBERS**

Profesional en Filosofía y Letras de la Universidad de Exeter (Inglaterra), magíster en Ética, Religión y Sociedad de la Universidad de Exeter, magíster en Métodos de Investigación de la Universidad de Bradford (Inglaterra) y doctor en Estudios de Paz de la Universidad de Bradford. Coordinador Académico de la Maestría en Derechos Humanos y Cultura de Paz Departamento de Ciencia Jurídica y Política de la Pontificia Universidad Javeriana Cali. Correo electrónico: paulchamberscolombia@gmail.com

- **EDMÉIA RIBEIRO**

Mestre e doutora em História pela UNESP - Universidade Estadual Paulista – campus de Assis/São Paulo/Brasil. Professora de História da América do departamento de História da UEL - Universidade Estadual de Londrina/Paraná/Brasil. Correo electrónico: edmeialondrina@uel.br

- **JULIO DA SILVEIRA MOREIRA**

Professor Adjunto da Universidade Federal da Integração Latino-Americana (UNILA). Doutor em Sociologia, Universidade Federal de Goiás (UFG). Pesquisador Visitante no Centro de Investigações sobre América del Norte (CISAN), Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) 2012/2013. Mestre em Direito, Relações Internacionais e Desenvolvimento, Pontificia Universidade Católica de Goiás (PUC Goiás). Bacharel em Direito, UFG. Correo electrónico: julio.moreira@unila.edu.br

- **PEDRO HENRIQUE PEDREIRA CAMPOS**

Graduação em História pela Universidade Federal Fluminense, mestrado e doutorado em História pela UFF. Professor da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (UFRRJ), coordenador do curso de Relações Internacionais. Correo electrónico: phpcampos@yahoo.com.br

- **JUAN CARLOS ECHEVERRI ÁLVAREZ**

Historiador, magíster en Historia y doctor en Educación. Profesor titular de la Universidad Pontificia Bolivariana. Coordinador Grupo PDC. Correo electrónico: juan.echeverri@upb.edu.co

- **DIÁDINEY HELENA DE ALMEIDA**

Bacharel e licenciada em História pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (2007), Mestre em Ciências pelo Programa de Pós-Graduação em História das Ciências e da Saúde na Casa de

Oswaldo Cruz - Fiocruz e Doutoranda em Direitos Humanos, Saúde Global e Políticas da Vida pelo Convênio entre a Fundação Oswaldo Cruz e o Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra. Atuando também como Professora de História na Prefeitura Municipal do Rio de Janeiro. Correo electrónico: dyhelena@gmail.com

• **MARÍA FERNANDA VÁSQUEZ VALENCIA**

Doctora interdisciplinar en Ciencias Sociales de la Universidad Federal Santa Catarina-Brasil; magíster en Historia de la Universidad Nacional de Colombia, sede Medellín; bacterióloga de la Universidad de Antioquia. Correo electrónico: trilogia0029@yahoo.es

• **VÍCTOR GARCÍA**

Historiador y candidato a doctor en Ciencias Sociales. Profesor ocasional de la Universidad Nacional de Colombia, sede Medellín. Correo electrónico: victorgarcia2006@gmail.com

• **MARÍA CECILIA ARCILA GIRALDO**

Candidata a magíster de Gerencia para el Desarrollo de la Universidad Pontificia Bolivariana, especialista en Literatura Latinoamericana de la Universidad de Medellín y filósofa de la Universidad de Antioquia. Profesora de cátedra y coordinadora de práctica empresarial de la Universidad de Medellín. Correo electrónico: mcarcila@udem.edu.co

• **JUAN CAMILO VÁSQUEZ ATEHORTÚA**

Doctorando en estudios avanzados en antropología social de la Universidad de Barcelona (España). Master en Antropología y etnografía de la Universidad de Barcelona (España). Antropólogo de la Universidad de Antioquia. Profesor de tiempo completo e investigador del Departamento de Ciencias Sociales y Humanas de la Universidad de Medellín. Correo electrónico: jucvasquez@udem.edu.co

Artículos resultados de investigación



Mariana Varela
Sin título
Lápiz/papel
.50x.35 cm
(1978)
Colección particular

A revista *O Cruzeiro* e as primeiras memórias da revolução de 1930 no Brasil*

Jorge Luiz Romanello**
Alfredo dos Santos Oliva***

Recibido: 21 de julio de 2015

Enviado a pares evaluadores: 31 de julio de 2015

Aprobado por pares evaluadores: 13 de agosto de 2015

Aprobado por comité editorial: 27 de agosto de 2015

RESUMO

O objetivo deste artigo é discutir as características de um conjunto de mensagens sobre a Revolução de 1930 e Getúlio Vargas publicados na revista *O Cruzeiro* – parte do mais poderoso conglomerado de comunicação do país na época, os Diários Associados. A revista *Cruzeiro* era o único periódico de circulação nacional e um dos mais importantes veículos da mídia brasileira. Em 8 de novembro de 1930, cinco dias após posse de Vargas no governo, a revista publicou uma extensa reportagem sobre reportagem sobre os acontecimentos revolucionários desde os seus preparativos até a “vitória final”. Houve também a impressão de um conjunto de imagens de Getúlio Vargas – na

condição de organizador da Revolução, condutor e líder vitorioso empossado na presidência. Considera-se, portanto, essa edição como significativa, em um esforço para atribuir sentidos ao conjunto de eventos, englobando a gestação do projeto revolucionário, seu desenrolar, marcado pelas incertezas, e, finalmente, a vitória. Na elaboração da reportagem são bastante repetidos termos complementares como: Nação e Região, Líder e Povo, Presidente e Chefe, que ajudavam a conferir sentidos ao discurso visual criado pela revista.

Palavras-chave: Revista *O Cruzeiro*, Revolução de 1930 no Brasil, Presidente Getúlio Vargas, História e imagens.

* Este artigo foi produzido a partir de estudo realizados na revista sobre temas diversos ao longo de mais de dez anos de pesquisas com a revista *O Cruzeiro*.

** Pós doutorando junto ao programa de História social da UEL, Universidade Estadual de Londrina – Paraná, supervisionado pelo professor Alfredo dos Santos Oliva. Projeto financiado pela CAPES, Comissão de Aperfeiçoamento de Pessoal do Nível Superior. Correo electrónico: edioromanello@yahoo.com.br

*** Professor do Departamento de História da UEL e Doutor em História Social pela UNESP. Correo electrónico: alfredoliva@yahoo.com.br

La revista *Cruzeiro* y las primeras memorias de la revolución de 1930 en Brasil

RESUMEN

El objetivo de este artículo es discutir las características de un conjunto de mensajes sobre la Revolución de 1930 de Getulio Vargas publicados en la Revista *Cruzeiro* parte del más poderoso conglomerado de comunicaciones del país de la época, los Diarios Asociados. La revista *Cruzeiro* era el único periódico de circulación nacional y uno de los más importantes vehículos de los medios de comunicación brasileños. El 8 de noviembre de 1930, cinco días después de la posesión de Vargas en el gobierno, la revista publicó un extenso reportaje sobre los acontecimientos revolucionarios desde sus preparativos hasta la "victoria final". Hubo también la impresión de un conjunto de imágenes de Getulio Vargas en la condición

de organizador de la Revolución, conductor y líder victorioso tomando posesión de la presidencia. Se considera por lo tanto, esa edición como significativa, en un esfuerzo para atribuir los significados al conjunto de eventos, que abarca la gestación del proyecto revolucionario, su desarrollo marcado por la incertidumbre y en última instancia la victoria. En la realización del reportaje son bastante repetidos términos adicionales como: Nación y Región, Líder y Pueblo, Presidente y Jefe, que ayudaron a comprobar significados del discurso visual creado por la revista.

Palabras clave: Revista *Cruzeiro*, Revolución de 1930 en Brasil, Presidente Getulio Vargas, historia e imágenes.

Introdução

Em virtude de sua candidatura derrotada à presidência da república em 1930, a figura de Getúlio Vargas já era provavelmente conhecida de uma boa parcela dos leitores de revistas brasileiras. Durante a campanha foi personagem de reportagens da revista *O Cruzeiro* e possivelmente de outras. É certo que sua candidatura circulou o país principalmente por meio da ampla gama de veículos da imprensa de caráter regional, principalmente os pertencentes aos Diários Associados do rádio e eventualmente, e de forma menos provável, por tele-jornais cinematográficos.

Passada a fase caracterizadamente militar dos eventos revolucionários de 1930, chegava a hora de consolidar um projeto nacional e, para tanto, era fundamental começar a criar uma memória, ainda que baseada em acontecimentos recentes, que ajudasse a posicionar Vargas na liderança das novas etapas do projeto de mudanças a ser empreendido e para isso o pedagógico uso das fotografias era indispensável.

Uma hipótese provável para o tipo de narrativa construída na reportagem analisada é de que se tratava da elaboração preliminar de uma estratégia de construção simbólica da transição da Revolução, de seu plano militar para um plano civil¹. Assim, anunciava-se a continuidade da revolução, mas em transição para um governo de características civis, o que na época ainda não estava claramente delineado. Prova disso é que a capa da edição de *O Cruzeiro* de 8 de novembro de 1930, a primeira após a posse, mostra Vargas em trajes militares, ao passo que nas fotos da extensa reportagem da revista, dedicada também a fazer um resumo do desenvolvimento da “Revolução Nacional”, como foi designada, nela em vários momentos o “líder” revolucionário aparece fotografado em trajes civis. Os breves textos, mas, principalmente os títulos e legendas das imagens realçam também estes aspectos.

A atuação da revista na promoção Vargas tratava-se antes de mais nada de um projeto político. Abarcou um período que se estende desde o seu lançamento em 1928 até pelo menos meados de 1932, naquele período o veículo atuou como órgão de divulgação e propaganda da imagem do político gaúcho, ajudando em sua construção e sedimentação. A revista era parte da cadeia dos Diários Associados, conglomerado de mídia que atuou de forma decisiva na disseminação e amplificação dos eventos que caracterizaram a crise política e institucional que desencadearam o processo revolucionário, seus desdobramentos, a posse de Vargas e, por fim, agiu diretamente na consolidação do ditador no poder.

¹ Nesse sentido chama a atenção as preocupações e tensões de Vargas e de outros dirigentes da Revolução, com alguns comandantes militares e os riscos que o movimento se transformasse em um golpe militar, no sentido mais estrito do termo. Anotações constantes nos Diários de Getúlio Vargas: (PEIXOTO, 1995, p.16 e 17)

Ainda que de maneira bastante preliminar, aquela edição apresentava ao público leitor de *O Cruzeiro* um novo personagem, transformado pelos acontecimentos recentes, de chefe político regional, aspirante à presidência, em líder de uma Revolução Nacional vitoriosa e chefe de Estado - embora não houvesse ainda transcorrido tempo suficiente para que se produzissem e muito menos se sedimentassem simbologias específicas sobre a Revolução, para além, é claro, das promessas e projetos de mudanças que prometia para o país, e eventuais expectativas, medos e incertezas de seus opositores ou desinformados a seu respeito.

Esta longa reportagem elaborada em tons triunfalistas de defesa e propaganda, produzida no calor dos acontecimentos, apresentava a Revolução como uma evolução sucessiva de eventos que culminaram no “inevitável”, a mudança.

Podemos considerar, em termos de comunicação, que no Brasil do período o mercado editorial de revistas apresentava-se em franca expansão e tinha um papel importante na divulgação de personagens e eventos de toda ordem, circulando de maneira segmentada² em publicações já bastante especializadas.

Naquele quadro, a revista *O Cruzeiro* se destacava, seja pela circulação nacional³, seja pelas características gráficas específicas que possuía – capa colorida, papel de alto padrão, farta utilização de fotografias, colunas e seções dedicadas a uma grande variedade de assuntos, tratamentos específicos para o público feminino etc.

O cinema no Brasil daquele período ainda estava em processo de difusão, embora ocupasse papel importante na divulgação de produtos e modelos. O mesmo ocorrendo com as rádios, que viveriam uma fase de grande expansão de sua importância nos anos subseqüentes, em parte pela implementação de uma política de difusão e propaganda promovida pelas agências do próprio governo de Vargas.

Desta forma, há fortes indícios de que naquela época a difusão dos debates sobre política e ideias resumiam-se principalmente à imprensa, representada pelos jornais, que naquela época ainda possuíam abrangência marcadamente regional ou local caracterizado pelo jornalismo partidário e de opinião.⁴

Naquela conjuntura *O Cruzeiro* era uma publicação de modelo híbrido, que adotava o modelo do jornalismo de opinião, mas tinha circulação nacional.

² Conforme Demarchi (1992-93) e Martins (2003).

³ Ainda que se deva considerar, por um lado o alcance relativo da publicação limitada pelos 50.000 exemplares que a revista distribuía no período – o que não a transformava propriamente em um veículo de comunicação de massas de larga penetração popular e o elevado índice de analfabetismo do país, em 1930, por outro lado é necessário considerar que cada exemplar da revista era lido por várias pessoas, e que a revista já trabalhava com elevado número de imagens o que facilitava sua leitura.

⁴ Conforme perspectiva de Abreu (1996).

Pesava ainda naquele contexto de exceção o papel da censura, embora a imprensa gozasse de alguma liberdade de expressão, esta se restringiria cada vez mais no decorrer da década.

Em termos metodológicos, optamos pela análise qualitativa das mensagens produzidas nos documentos analisados em que interagem títulos, textos, imagens e legendas, considerando que esse era o processo comunicativo típico de um veículo como as revistas ilustradas que por meio dessa articulação procuravam elaborar direcionadas ao público leitor. Devido à extensão da reportagem, escolhemos apenas alguns de seus aspectos, particularmente os que procuravam difundir discursos nacionais.

Aspectos da revolução de 1930 e suas consequências

A Revolução de 1930 foi um dos mais importantes acontecimentos do Brasil do século XX. Seus desdobramentos influenciaram inúmeros aspectos da vida política, econômica, social e cultural do país, tanto nos anos imediatamente posteriores ao seu acontecimento, quanto nas décadas seguintes.

A conjuntura que antecede diretamente a eclosão da Revolução permite perceber a confluência de uma série de fatores que contribuíram para sua gestação gerando um cenário de desestabilização institucional.

O chamado Movimento Tenentista iniciado em 1922 agitava então os bastidores da vida nacional desde o seu aparecimento, promovendo motins militares e sedições armadas, sendo que a mais famosa delas foi a Revolução de 1924, ocasião em que os militares rebeldes tomaram o poder na Província de São Paulo, a mais importante do país por 21 dias.

Os “Tenentes” como eram chamados, organizaram-se como um grupo político que se caracterizava pelo intenso desejo de mudanças nas estruturas do país desempenhando importante papel na organização das instituições militares brasileiras. Adotando modelos positivistas, parte significativa do movimento defendia que, para produzir as mudanças desejadas, era necessário que o Brasil passasse por um período de ditadura.

Muitos dos integrantes do movimento tenentista incorporaram os quadros da Revolução de 1930 e também participaram de outros movimentos militares posteriores.

A crise de 1929 provocou o aprofundamento dos problemas políticos e econômicos que o país arrastava sem solução ou mal solucionados desde o final do século anterior, gerando como resultado imediato a brutal queda dos preços do café no mercado internacional, o que tornou impossível ao governo brasileiro sustentar as importações de bens de consumo industrializados no ritmo dos

anos anteriores. Na época, os poucos produtos de origem nacional eram vendidos no mercado interno brasileiro a preços mais altos que os importados, situação devida principalmente ao baixo nível de industrialização do país.

A crise inviabilizava a prática tradicional de manutenção artificial de taxas de câmbio que, por um lado, beneficiavam as exportações, mas, que por outro, impedia, havia décadas, um processo de industrialização em larga escala do Brasil, conforme análises de diversos economistas brasileiros, que estudaram o assunto.

No campo político, três questões se sobressaiam, a primeira era o descontentamento gerado na oposição pela eleição do paulista Júlio Prestes, candidato do então presidente Washington Luís que representava principalmente as elites paulistas, sobre a coligação que unia Minas Gerais e Rio Grande do Sul, representados pelo gaúcho Getúlio Vargas. A segunda ocorreu poucos meses depois das eleições, tratou-se do assassinato do candidato a vice-presidente na chapa de Vargas, João Pessoa, na Província da Paraíba, um crime passionai, logo transformado em atentado político, pela imprensa de oposição e por último a acusação sistemática de que a eleição teria sido vencida com base na fraude eleitoral.

Estes problemas evidenciavam antes de tudo a exaustão do modelo calcado em uma política de acordos baseados na troca negociada de grupos no governo e que procuravam acomodar variados interesses regionais e oligárquicos, e que predominou na cena política desde o advento da República em 1889, modelo encerrado em 1930 passando depois a ser designado como “República Velha”,

A arrancada do processo revolucionário gravita em torno da sucessão presidencial de 1930, definindo aí suas motivações mais arraigadas e mais visíveis. Nesse sentido, a sucessão não será apenas a expressão genérica do descontentamento de três estados (Minas, Rio Grande do Sul e Paraíba) contra a hegemonia paulista, mas também o reflexo de dissensões que atingem as mais antigas, consagradas e representativas lideranças da República Velha. Os políticos mais atingidos são, muitas vezes, os que envelhecem com o regime que ajudaram a implantar, e que, além do mais, detêm o controle estratégico de duas das três unidades estaduais de maior peso eleitoral e político. Trata-se, por conseguinte, de um conflito que envolve os centros nervosos das elites políticas da Primeira República. (Leal e Camargo, 1982, p.18).

Este contexto, segundo Skidmore (1979, pp 20-23), servirá de estopim para a eclosão da Revolução de 1930 e havia em grande parte se formado em decorrência do crescimento urbano verificado nas décadas anteriores, associado ao enfraquecimento político do presidente, e ao descontentamento verificado entre oficiais do exército.

Ainda para o autor, A Revolução de 1930 é um modelo incontestado de revolução, uma vez que ela pôs fim ao sistema republicano iniciado em 1889, unindo grupos que se contentariam com mudanças institucionais, com aqueles que

pretendiam a modificações estruturais e profundas da economia de do próprio Estado (Skidmore, 1979, p.26).

Para Luiz Carlos Bresser Pereira (1976, pp.27 e 28) naquele momento, iniciava-se a “Revolução Industrial” brasileira. Ele considera, porém, que ocorreram também significativas mudanças em outras esferas da sociedade brasileira.

Segundo o autor, foi a partir de então que começaram a ruir alguns preconceitos e privilégios do que ele define como “classes esclerosadas”, e também a se criar no país as estruturas necessárias à existência de um mercado interno, fundamental para introdução de novos hábitos de consumo, processo que implicou na criação de uma massa de consumidores urbanos, que por sua vez servia também como exército de mão de obra de reserva.

Este movimento seria a base de um tipo de “cadeia de industrialização” do país, um processo que teria se iniciado com a crise econômica de 1929 e o conseqüente baixo preço do café.

Como não seria mais possível importar tudo, tornou-se crucial começar a se produzir internamente os bens de consumo necessários, aumentando o número de empregos assalariados no setor industrial, processo que transformava os novos operários em consumidores que criavam por sua vez novas demandas para o mercado.

O resultado teria sido a criação de um mercado interno, que aumentava o consumo reforçando novamente o processo de industrialização. O aumento constante de demanda gerava a pressão pelo desenvolvimento de setores da indústria pesada o que ajudaria, segundo essa visão, a sedimentar a industrialização do país.

Foi também após a Revolução que ocorreu uma das mais importantes mudanças nas relações trabalhistas da história brasileira, a implantação, embora tardia, de uma Legislação Trabalhista de caráter nacional, que organizava e normatizava direitos conquistados desde o século XIX, introduzindo novos, como a instituição de um salário mínimo padrão etc. Demandas antigas da classe trabalhadora brasileira e pode-se dizer uma “pauta em disputa”, foi defendida primeiramente de forma exclusiva por grupos anarquistas e comunistas tendo mais tarde sua “paternidade” reivindicada por grupos liberais moderados que procuravam amenizar os conflitos trabalhistas existentes no país.

Também foram introduzidas no seio do Estado brasileiro novas estruturas específicas para organizar e gerir as questões trabalhistas por meio da criação do Ministério do Trabalho e de uma justiça trabalhista

Baseado fundamentalmente em seu personalismo, Vargas trabalhou junto a grupos políticos mais reticentes no intuito de convencê-los quanto a necessidade de adiantar-se aos movimentos sociais e políticos na implantação da

nova legislação que após uma longa elaboração, acabou por ser promulgada por decreto lei em primeiro de maio de 1941.

Apresentada como uma concessão do Estado e do próprio Vargas à classe trabalhadora a ação lhe valeu a simbólica e carinhosa alcunha populista de “pai dos pobres” junto à classe trabalhadora. O competente trabalho do DIP, Departamento de Imprensa e Propaganda, órgão que realizava ao mesmo tempo a publicidade de Vargas e a censura dos meios de comunicação atuou nos anos seguintes na divulgação e amplificação do epíteto.

Apoiado em mais de uma década intensa propaganda oficial, anos mais tarde a figura de Vargas como grande estadista protetor dos mais pobres estava consolidada. Ele havia sido transformado no maior Ícone do trabalhismo brasileiro, capital simbólico que foi largamente explorado pelo PTB, Partido Trabalhista Brasileiro, fundado em torno do ex-ditador, a organização foi uma das principais responsáveis pelo seu retorno à vida pública do país como presidente eleito em 1950.

Portanto, aquilo que se inicia com uma atitude política, uma tentativa de angariar apoio no proletariado e nas novas classes médias urbanas, apenas como uma postura favorável a industrialização no início da década de 1930 e do primeiro governo Vargas, se transformará ao longo dos quinze anos seguintes, em políticas e ações importantes, tais como a inauguração da Usina Siderúrgica de Volta Redonda.

Para se ter uma ideia das mudanças provocadas no período, entre 1930 e 1939 a industria brasileira havia crescido 45%.

No decorrer da Segunda Guerra mundial, o Brasil aumentou significativamente suas exportações, mas o crescimento industrial não será tão grande, pois nenhum dos países industrializados tinha sobra de equipamentos para exportar, em um momento onde o poderio industrial era ainda mais decisivo (Bresser Pereira, 1972).

As modificações ocorridas nas estruturas do Estado brasileiro durante o período que Vargas fica no poder (1930-1945), principalmente no período do Estado Novo⁵ (1937-1945), redefinem nos anos posteriores vários aspectos institucionais e políticos da sociedade brasileira.

⁵ Segundo Sônia Draibe (p. 62), apud Mello e Novais (1998, p. 593), na obra *Rumos e Metamorfoses: um estudo sobre a constituição do Estado e as alternativas industriais no Brasil (1930-1960)*, “O novo Estado que emergiu em 1930 não resultou da mera centralização de dispositivos organizacionais e institucionais preexistentes. Fez-se, sem dúvida, sob fortes impulsos de burocratização e racionalização, consubstanciados na modernização de aparelhos controlados nos cumes do Executivo Federal. Mas não se reduziu simplesmente à ‘desapropriação’ dos instrumentos locais e regionais de poder estruturados sob o Estado Oligárquico. A centralização trouxe elementos novos, que alteraram a qualidade e a natureza do conjunto dos instrumentos políticos ou de regulação e controle anteriormente vigentes. Velhos órgãos ganharam nova envergadura, estruturaram-se gradativamente

No campo político, o país passava no período 1930-1945 por severas conturbações e contestações do poder de Vargas. Como eventos principais ocorridos no período, podem ser citadas a Revolução Constitucionalista de 1932 que, embora restrita basicamente ao Estado de São Paulo, foi um movimento que teve grande impacto na vida do país, a Intentona Comunista de 1935, uma pouco organizada tentativa de levante de esquerda teve poucas repercussões diretas, mas muitas indiretas na medida em que serviu de prerrogativa para o endurecimento da repressão política no país e por fim a tentativa de um golpe promovida pelos integralistas (grupo de inspirações fascistas), ocorrido em 1937 e rapidamente sufocado.

Todos os movimentos foram frustrados e Vargas saiu-se mais fortalecido após cada uma dessas aventuras.

O advento da Segunda Guerra Mundial acabou por mobilizar a opinião pública do país pela participação no conflito, o que ocorreu após o ataque a navios brasileiros por submarinos alemães em 1942, levando o Brasil a declarar guerra contra o Eixo.

Paradoxalmente, um país que vivia sob uma ditadura entra na guerra ao lado dos Aliados, cuja principal bandeira de propaganda era a defesa da democracia ocidental.

Para que isto ocorresse, foram necessários diversos malabarismos políticos que envolveram anistias do governo a opositores históricos e o abrandamento quando não o fim das críticas destes ao governo, expedientes usados de maneira a formar consensos, ainda que provisórios.

Finda a Segunda Guerra, as velhas feridas políticas foram reabertas, as críticas ao ditador retomadas e ao fim de um processo rápido e decisivo, Vargas foi deposto em uma ação militar, passando ao exílio auto-imposto em sua região natal no sul do estado do Rio Grande do Sul.

O ex-ditador cumpre sua promessa de não se pronunciar sobre a vida política do país até 1950 quando procurado por diversas forças políticas aceita, não sem relutância, candidatar-se à presidência da república, cargo que passaria a ocupar desta vez como presidente eleito ao final do mesmo ano após campanha rápida e fulminante contra seus adversários.

as carreiras, assim como os procedimentos sujeitaram-se crescentemente à lógica racional-legal. Ao mesmo tempo, erigiu-se um novo aparelho de regulação e intervenção econômica; estruturou-se no Estado uma área social na qual passaram a ser gestadas políticas públicas de caráter nacional; finalmente, os organismos coercitivos e repressivos estatais adquiriram substância qualitativamente nova".

A revista *O Cruzeiro*

A revista circulou praticamente sem interrupções desde seu estrondoso lançamento em 4 de maio de 1928, até o momento de seu fechamento, em 1974. Pertencente ao conglomerado de mídias “Diários Associados”⁶, de propriedade do poderoso empresário e jornalista Francisco de Assis Chateaubriand Bandeira de Melo, mais conhecido como Chatô, foi considerada “a menina dos olhos” do conglomerado, dada sua aceitação pelo público, o esmero editorial e grande penetração em todo o território nacional entre outros fatores.

A variedade e a profusão de imagens foi uma de suas principais características. Semanalmente a revista era ilustrada com uma grande variedade de fotos, *cartoons*, charges e desenhos de todos os tipos, o que a tornava bastante atraente:

Em suas páginas os leitores – mas principalmente as leitoras – encontravam cotidianamente uma enorme variedade de assuntos: política; cidades, ciências; cinema; teatro; o mundo do rádio; contos; moda; carnaval; história; lugares exóticos; esportes; curiosidades e um sem número de outros que se alternavam ou se sucediam semana após semana, inseridos em meio a uma profusão de propagandas de quase todos os produtos que se possa imaginar. (Romanello, 2009, p. 57)

Na constituição desta publicação associaram-se: um prodigioso elenco de profissionais como editores, fotógrafos, repórteres, gráficos além de uma poderosa estrutura material que conjugava equipamentos gráficos de última geração e um invejável esquema de distribuição em bancas e por assinaturas em todo o país, chegando mesmo a circular uma *Edição Internacional* de *O Cruzeiro* publicada em língua espanhola, a partir da segunda metade da década de 1950, experiência abandonada após um breve período.

A década de 1950 é considerado por muitos estudiosos como a fase áurea da revista que, no entanto, começava a declinar a partir de meados da década seguinte. São vários os motivos apontados para sua decadência: a perda da liderança ativa de Chateaubriand que caiu doente no início da década de 1960, sucessivas crises financeiras nas empresas pertencentes aos Diários Associados,

⁶ Em 1924 com a compra do *O Jornal*, publicado na cidade do Rio de Janeiro, iniciou-se efetivamente a execução do projeto acalentado há muito tempo. Com esta aquisição – logo seguida pela compra do *Jornal da Noite* de São Paulo – Chateaubriand fundava os alicerces dos “Diários Associados”, e a aquisição de jornais, revistas, rádios, agências de propaganda, e outras empresas do setor, não parou mais. A revista *O Cruzeiro* integrou este grupo e transformou-se em sua empresa mais importante. “Em 4 de maio de 1928 foi fundada a Sociedade Anônima Empresa Gráfica *O Cruzeiro*, uma revista semanal ilustrada, o título já existia e foi comprado ao antigo proprietário, Edmundo Miranda Jordão pela importância, vultuosa na época, de dois contos e 500 mil réis, e circulou com o título *Cruzeiro* em seus primeiros anos” (Netto, 1998, p.35). Crescendo incessantemente a partir de então, chegando a congregar em 1959 “[...] dezenas de jornais, as principais estações de televisão, 28 estações de rádio, as duas mais importantes revistas para adultos do país, doze revistas infantis, agências de propaganda, um castelo na Normandia, nove fazendas produtivas espalhadas por quatro estados brasileiros, indústrias químicas e laboratórios farmacêuticos, estes encabeçados pelo poderoso Schering” (Morais, 1994, p. 15-16).

mudanças na política brasileira após o golpe civil militar de 1964, período em que passou a reelaborar os modelos de propaganda oficial do Estado, perda de parte significativa das propagandas internacionais para agências norte americanas, entre outras questões.

Este conjunto de problemas minou as bases do financiamento recebido pelos Diários Associados que na época já viviam uma crise empresarial sem precedentes levando à venda várias das empresas do grupo e ao fechamento da revista em 1974.

As relações de Assis Chateaubriand com Getúlio Vargas

Liberal convicto de inspirações inglesas, elaborador e defensor de grandes propostas e mesmo de grandes projetos nacionais, o proprietário dos Diários Associados notabilizou-se em diversos momentos pelas viradas radicais em seus posicionamentos políticos, que via de regra, confundiam-se com seus interesses políticos, pessoais ou empresariais.

Marcadas pelos excessos, as relações de Assis Chateaubriand com Getúlio Vargas, não foram muito diferentes das que o empresário manteve com diversos outros personagens da vida política brasileira, porém devido à envergadura e poder do político gaúcho que muitas vezes contrariava seus interesses ou perspectivas políticas este rapidamente transformou-se de maior aliado em pior inimigo.

Caracterizada por lances espetaculares, esta relação iniciou-se no final de década de 1920, quando Chateaubriand participa como importante protagonista na articulação do apoio e na promoção de Vargas – a própria criação da revista foi parte deste projeto de divulgação da imagem do político gaúcho.

Nos primeiros anos as relações entre os dois transcorreram bem, no entanto, as críticas subsequentes às posturas de Vargas, culminaram na adesão do empresário à Revolução Constitucionalista de 1932 – episódio que quase custou a vida e as empresas a Chateaubriand e mudariam completamente o quadro das relações entre eles.

As retaliações do ditador a Assis Chateaubriand, pelo apoio a Revolução de 1932 incluíram entre outras ações: uma tentativa frustrada de exílio, prisão domiciliar temporária, execução de dívidas contraídas com bancos públicos, restrição da cota de papel de imprensa das empresas ligadas ao grupo dos Diários Associados, enfim um conjunto de resoluções que quase impediam os veículos do grupo de circular.

A série de retaliações promovidas contra o empresário, teve, como consequências diretas a limitação do poder de Chateaubriand e a debilitação de suas empresas que quase foram a falência, fazendo mesmo em certa época com que

pensasse seriamente até em fechar *O Cruzeiro*, cujas tiragens naquela altura haviam entrado em queda vertiginosa, despencando dos respeitáveis índices 80.000 exemplares semanais em 1930 para cerca de 15.000 poucos anos depois.

Evidentemente, como em quase todos os episódios da vida de Chateaubriand, este não foi um processo alinhado de perseguição pura e simples de um ditador a um inimigo. Houve reconciliações parciais entre os dois, motivados pela percepção por parte de Vargas do poder e da influência que empresário desfrutava junto a banqueiros, grandes industriais e outras personalidades importantes do país – o que o tornava um inimigo difícil de ser destruído, ou mesmo totalmente silenciado –, e pela resignação parcial de Chateaubriand, que percebeu não poder enfrentar frontalmente um ditador da envergadura de Vargas⁷.

Pode-se dizer, em linhas gerais, que apesar de inúmeras reviravoltas nas relações entre os dois, Chateaubriand devotou para sempre um ódio mortal à figura de Vargas, condição que culminaria, em 1954, com uma intensa participação de suas empresas na campanha contra o presidente, e no dramático episódio do seu suicídio e que Vargas, por sua vez, preferiu respeitá-lo como inimigo e tolerar, na medida do possível, seu comportamento.

O Cruzeiro construindo as memórias para consolidação da Revolução: a edição de 08 de novembro de 1930 “uma publicação preparada”

A edição de 08 de Novembro de 1930, é um marco da história da revista inclusive o retorno de sua numeração para o número “1”, simbolizando o início de uma nova era para o país.

Essa edição concluía, ao mesmo tempo uma série coberturas publicadas desde o início dos eventos revolucionários em 3 de outubro daquele ano e encerrados com a posse de Vargas ocorrida no Palácio do Catete, sede do governo na capital do república no Rio de Janeiro em 3 de Novembro do corrente. Isto, é claro, sem considerar para o momento as publicações futuras a respeito do tema na revista, parte de outro processo em nosso entendimento.

Segundo a pesquisadora Marialva Barbosa, o número imediatamente anterior a posse de Vargas publicado pela revista, já era em si um verdadeiro monumento e preparava o terreno para que o número seguinte mantivesse a linha narrativa:

A primeira edição de novembro de 1930 tem um só destaque: a deposição de Washington Luís. A capa da revista reproduz uma foto do general Menna Barreto, acompanhado por outros militares, em frente ao Palácio Guanabara no dia da deposição do

⁷ Um episódio que pode elucidar o grau de paradoxos envolvidos nestas relações: em 1937, Chateaubriand – ele mesmo censurado, bem como suas empresas – “adere” ao Estado Novo e diante da oportunidade de agredir a figura de Júlio Mesquita, com quem mantinha severas animosidades, não vacilou e passou a escrever artigos em que acusava o liberal diretor d’O Estado de São Paulo de comunista. (Morais, 1994).

presidente. A matéria dá a senha para a tônica da revista durante o período do chamado Estado Novo: o apoio incondicional à Getúlio e à Revolução de 1930. O editorial deste número é ilustrado pela imagem do presidente deposto sendo conduzido de carro até o forte de Copacabana, onde seria preso. Para a revista a reprodução fotográfica servia de verdadeiro documento-monumento dos acontecimentos. Construía assim no presente uma história futura. A fotografia desta página fixa o acontecimento máximo do movimento revolucionário de 24 de outubro, quando o Sr. Washington Luís, deposto das suas supremas funções de Chefe do estado pelas forças armadas constituídas em Junta Pacificadora; e tendo-se inflexivelmente negado a abdicar, foi conduzido como prisioneiro à fortaleza de Copacabana em seu automóvel, acompanhado por sua Eminência o Sr. Cardeal D. Sebastião Leme e pelo Sr. General Tasso Fragoso, presidente do triunvirato militar que assumiu o poder sob a designação da Junta Governativa Provisória, como mandatário da revolução triunfante. [...]. (Barbosa, 2000, on-line)

Ou seja, tratava-se de uma edição muito mais voltada a “encerrar” o governo anterior, mostrando o processo de extinção dos velhos modelos, do que de anúncio dos novos, como ocorreu na edição de 8 de novembro.

A capa

O *Cruzeiro* consagrou a Vargas uma foto de corpo inteiro na capa da edição de 08/11/1930. Provavelmente colorizada por processos químicos ou pelo uso de técnicas gráficas, e com indícios de manipulação de retoque ou montagem no rosto do ditador. A foto foi tomada em lugar público não identificável por quaisquer referências intrínsecas – muito provavelmente em sua chegada a sede do governo federal da época o Palácio do Catete na cidade do Rio de Janeiro.

No plano geral da imagem destaca-se a baixa estatura característica de Vargas, acentuada na edição pela tomada da imagem de cima para baixo, no momento em que ele se preparava para subir um lance de escadas, nela o ditador aparece sorridente com cabelos desgrenhados envergando um uniforme militar.

O público que o cerca, é formado principalmente por militares que o circundam enquanto alguns simplesmente olham, ao lado esquerdo um bate continência, ao passo que outro à direita lhe indica o caminho. (Ver Imagem 1)

Nesta imagem, em que praticamente não aparecem civis⁸, portanto a mensagem realça basicamente a figura de Vargas enquanto um líder militar.

⁸ Embora ao fundo possa se identificar a presença de algumas mulheres, estas somente são perceptíveis apenas com auxílio de ferramenta zoom disponíveis em programas de edição gráfica, devido à distância que ocupam da cena principal.



Imagem 1. O Cruzeiro 8 de novembro de 1930, Capa.

A reportagem

Na revista a reportagem sobre os eventos revolucionários e a posse de Vargas é o conteúdo principal daquela edição e é apresentada de forma cronológica extensa e contínua e constituída por 57 fotos, títulos, textos e legendas específicas distribuídas em 21 páginas daquele número, publicada na revista sob o título de *O Cruzeiro e a Revolução*.

Já na abertura da reportagem as imagens realçam: a figura de Vargas em retratos e closes. Trata-se do momento da partida da “marcha revolucionária” em que personalidades civis e militares se destacaram. Nas fotos sucedem-se, figuras como a do coronel mineiro Oristarcho Pessoa, o general Menna Barreto, o almirante Izaías Noronha, Juarez Távora, e outros.

As fotografias da “viagem revolucionária” procuram refazer por meio de imagens os seus momentos marcantes. O discurso desta seção é baseado principalmente na tentativa de caracterizar a “evolução geográfica” dos acontecimentos, destacando apenas as principais cidades do longo caminho percorrido pelos revolucionários desde a saída do Rio Grande do sul até a tomada triunfal do Rio de Janeiro, Capital da República na época.

Na seqüência da reportagem o ator principal na composição das imagens passa a ser “o povo” e as fotos mostram multidões reunidas em praças públicas, paradas, grupos de defesa civil da Revolução, personalidades, soldados e anônimos, que posam unidos representando o engajamento popular regional.

Por fim, as mulheres, são três fotos das esposas de alguns chefes revolucionários, como a mulher de Vargas enquanto preparam-se para uma “perigosa” viagem de avião do Rio Grande do Sul ao Rio de Janeiro, para encontrarem-se com seus maridos. As legendas informavam que Viajariam acompanhadas de homens de confiança do ditador, tais como João Neves e Luiz Aranha, que aparecem como espécies de fortes protetores para as “frágeis” mulheres.

O conjunto produz uma narrativa/síntese de todo o processo revolucionário, embora seja apenas uma antecipação de uma edição especial que seria integralmente dedicada aos acontecimentos, prometida pela revista para um futuro breve.

“*O Cruzeiro e a Revolução*” é o título de uma propaganda que antecede a reportagem sobre o mesmo assunto, em que a revista anuncia o lançamento de um número especial sobre o evento “Revolução de 1930”, que serviria, segundo as palavras da revista, enquanto um verdadeiro dossiê, um documento histórico, ilustrado por grandes pintores e desenhistas, contendo farta documentação fotográfica, além da reprodução de documentos, tratava-se de divulgar a publicação de:

Um número extraordinário, em formato álbum constará 100 páginas em papel de luxo, dos quais 32 em rotogravuras e 8 em trichcromia e abrangerá todos os acontecimentos decorrentes entre a eleição presidencial de 1 de Março até a posse do governo em 3 de novembro pelo Presidente Getúlio Vargas. Além de uma vastíssima documentação fotográfica, na sua maioria inédita [...] *O Cruzeiro* reproduzirá desde as plataformas da Aliança Liberal, até a Acta de posse do Presidente Getúlio Vargas, todos os manifestos da revolução, as Ordens do Dia dos exércitos revolucionários, os discursos e mensagens dos presidentes do Rio Grande do Sul, de Minas Geraes e da Parahíba [...] Figuram no número especial de *O Cruzeiro* numerosas fotografias das frentes de combate [...]”. (*O Cruzeiro*, 08/ de Novembro de 1930, p. 2)

Dessa forma anunciava-se o próximo ato em direção a criação e divulgação da memória⁹, uma versão que em nosso entender procura elaborar o passado recente, que viria – segundo o anúncio – a ser publicada “em forma de álbum”, sendo, portanto, uma declaração de apoio da editoria da revista à Revolução e conseqüentemente a Vargas.

“Um sorriso que promete a vitória”: a partida para a batalha

Com o título “Um sorriso que promete a vitória” e uma foto de mostra Vargas fardado ao lado de crianças antes de sua partida para a batalha. (Ver Imagem

⁹ A questão das sucessivas re-elaborações da memória da Revolução de 1930, sob e perspectiva e desdobramentos no decorrer das décadas seguintes foi trabalhada em profundidade por Edgar Salvadori De Decca (1988), em sua obra “O Silêncio dos Vencidos: memória história e revolução”. O que destacamos aqui se diferencia em parte das análises de De Decca por se tratar ao menos em parte de uma peça publicitária, dedicada em nosso entender a elaborar a memória recente do evento atribuindo a ela sentidos de unicidade e de evolução natural dos acontecimentos políticos do país.

2) O texto publicado reproduz o conteúdo da “Ordem do Dia nº 1 do Commando Geral das Forças Nacionais de 11 de outubro” e colocado nesta perspectiva, transforma-se em um misto de “documento histórico” e discurso oficial, que exalta símbolos nacionais como o exército, o povo e a república, com as seguintes palavras:

Tendo assumido o commando em chefe das Forças Nacionais, sigo, hoje, com meu estado-maior, para a zonna de operações. Às gloriosas forças armadas, esteio das instituições e da dignidade nacional, às bravas milícias estaduais, que tantos e tão inestimáveis serviços já têm prestado à causa pública, à patriótica população civil que tão brilhantemente está correspondendo ao apello do Paiz – os applausos e louvores de todos os que anseiam por uma pátria grande, unida e forte. O exército da vitória progride em seu avanço triumphal. Cabe aos que ficam o papel não menos apreciável de collaborar para a manutenção das actividades públicas e particulares e para a manutenção dos serviços do Estado. Confio no concurso de todos os bons compatriotas e sei que não preciso indicar qual seja o dever de cada um. Meus concidadãos, tudo pelo Brazil, tudo pela República! – GETULIO VARGAS. (O *Cruzeiro*, 08 de Novembro de 1930, p. 3)

Neste breve discurso reproduzido do documento produziu-se uma síntese em que ressaltava-se a importância da participação de toda a sociedade em um projeto comum, cuja finalidade seria o bem do país.



Imagem 2. O *Cruzeiro* 8 de novembro de 1930, p. 3.

Nas páginas imediatamente seguintes, aparece à esquerda, em foto que ocupa quase a página inteira, o “Coronel Oristarcho Pessoa, Commandante em chefe das tropas mineiras”, envergando trajes militares de gala. (Ver Imagem

3) A foto foi publicada no centro da página, envolta por um tipo de moldura. No rodapé mais duas fotos pequenas mostram o coronel em cenas de combate em Juiz de Fora e comandando grupo de policiais na campanha. (*O Cruzeiro*, 08 de Novembro de 1930, pp. 4 e 5)

Em foto impressa na página inteira (*O Cruzeiro*, 08 de Novembro de 1930, p. 5) – ao que tudo indica produzida em estúdio devido à iluminação quase impecável, uma provável foto de arquivo – Vargas aparece em close de rosto com uma expressão jovial, sério, cabelos bem penteados, diferentemente de outras imagens da reportagem aparece envergando trajes civis, pouco comuns nas aparições públicas do ditador naquele momento, enquanto o título afirma tratar-se de “O Presidente Getulio Vargas o chefe da revolução” (Ver Imagem 4).



Imagem 3. *O Cruzeiro* 8 de novembro de 1930, pp. 4 e 5.

Na diagramação do título, as palavras: “Presidente” e “Chefe” aparecem sobrepostas no canto esquerdo da página.



Imagem 4. *O Cruzeiro* 8 de novembro de 1930, p. 5.

Portanto, a Revolução, que já havia sido apresentada como um ato glorioso na abertura da reportagem, se complementava com a eleição de seu “chefe”, a figura de Vargas soma, segundo esta perspectiva, a condição de líder revolucionário que ao mesmo tempo em que é tratado como “O Presidente”.

Considera-se que por meio deste expediente projetam-se mensagens ambíguas, pois como se sabe “presidente” é um cargo tradicionalmente exercido por civis, eleitos, ao passo que “Chefe” é uma designação genérica - atribuída tanto a civis quanto a militares, habitualmente empregada em diversas esferas de atividades para estabelecer hierarquias.

O texto sugere, uma soma de papéis desempenhados pelo mesmo personagem, que assim concentra poderes civis, militares e de liderança da nação, poderes unificadores enfim, uma representação de unidade no momento em que o país estava em perigo – real ou imaginário – de sofrer a desintegração da guerra civil, riscos derivados da crise, política e revolucionária – segundo a perspectiva ressaltada no documento assinado por Vargas e que a revista publicava.

A foto de Vargas aparece ao lado de uma personalidade militar de importância regional, apresentado como colaborador que desempenhou papel fundamental nos eventos revolucionários. Com isto, cria-se um vínculo entre a representação da unidade da nação, que se pretende refletida pela própria figura do “chefe”, e da região, neste caso, representada pelo coronel.

Em nosso entendimento neste trecho da reportagem as relações entre a parte e o todo, a nação e as regiões, estabelecem um eixo narrativo.

Do ponto de vista editorial nesta reportagem estas relações se estabelecem enquanto um procedimento que se repete em várias outras passagens. Em algumas das vezes, o centro será a imagem de Vargas, já em outras esta relação se estabelecia por meio de artifícios de edição, tais como títulos, subtítulos, legendas além do próprio conteúdo dos textos.

Os líderes regionais continuam representados no decorrer da publicação pelas fotos dos generais Tasso Fragoso, Menna Barreto, o almirante Izaías Noronha, a “Junta governativa provisória do Rio de Janeiro” e na página ao lado o também general Juarez Távora (este em trajes civis), o “Commandante das Forças Revolucionárias do Norte”. (*O Cruzeiro*, 8 de novembro de 1930, p. 6 e 7)

Os textos – sempre curtos – reproduzem documentos como a “Intimação dos Generaes ao presidente da República” de 24 de outubro de 1930, em que os generais intimam o presidente Washington Luís a cessar as hostilidades para salvar o país da guerra civil e poupar o povo de sacrifícios inúteis, ou exaltam Juarez Távora como:

Um ideólogo e um soldado. Um misto de um Bolívar com Cromwel, numa jovem encarnação brasileira. [...] Juarez foste a espada da Victória! És a glória do Brasil! [...] Espécie de anjo tutelar da Revolução pelo seu idealismo, o cabo de guerra cearense é uma das mais sólidas garantias da regeneração política, o antidoto do demagogismo, a sentinella vigilante do Brasil Novo, nascido da convulsão da guerra civil. (*O Cruzeiro*, 08/11/1930, p. 7)

A seção “De Porto Alegre a Ponta Grossa, S.Paulo e Rio de Janeiro”, define o trajeto revolucionário pelo país, a “Viagem Triunfal do Chefe da Revolução” (Ver Imagem 5). O elemento novo na reportagem é a presença do “povo”, que acompanhou Vargas em sua partida de Porto Alegre, saudou sua chegada a São Paulo e o viu finalmente “tomar posse” no Rio de Janeiro e nas comemorações ocorridas em outras cidades. (*O Cruzeiro*, 08 de Novembro de 1930, pp. 7 e 8).



Imagem 5. *O Cruzeiro* 8 de novembro de 1930, pp. 7 e 8.

Não há nenhum tipo de comentários específicos a este respeito, as aglomerações deveriam ao que parece, “falarem por si mesmas”, pois diferentemente do líder, maior, ou dos líderes maiores, que foram sistematicamente qualificados pela bravura, inteligência ou dedicação, nos textos o “povo” é lembrado em apenas umas poucas e breves referências, em uma aparece como expectador, assim aparece descrito em legendas como “O povo aguardando a chegada do Sr. Getúlio Vargas em frente à estação D. Pedro II”, ou em outra uma grande aglomeração, da “Multidão em frente ao Palácio do Catete, ouve a saudação do Presidente Getúlio Vargas”, ou seja, apenas duas legendas mínimas presentes na página 10.

Referências à participação popular voltarão a aparecer, desta vez qualificadas como ação heróica apenas nas páginas 18 e 19, quando, segundo informações da reportagem “Uma falsa alerta coloca em pé de guerra as tropas e o povo em defesa da revolução”, título da seção. (*O Cruzeiro*, 8 de novembro de 1930, p. 18)

As fotos mostram diversos episódios em que teria havido a participação popular, são homens de terno e gravata empunhando fuzis e marchando entre tropas regulares, fardadas, posando para fotos com as armas erguidas em sinal de vitória (Ver Imagem 06) ou improvisando trincheiras na Praia Vermelha. (*O Cruzeiro*, 08 de Novembro de 1930, p. 19) (Ver Imagem 7).



Imagem 6. O *Cruzeiro* 8 de Novembro de 1930, p. 18.



Imagem 7. O *Cruzeiro* 8 de Novembro de 1930, p. 19.

Na reportagem, as imagens de mulheres encerram a cobertura. As figuras femininas, salvo presença esporádica em meio a recepções ou comemorações, e em raros momentos em que confraternizam com os soldados em situações de descontração, são quase completamente ausentes.

Serão, no entanto, “dignamente” representadas pela esposa de Getúlio, João Neves e de Luíz Aranha, que naquele momento eram “As Esposas dos Triunfadores” (Ver Imagem 8) segundo o título da seção (*O Cruzeiro*. 08/11/1930, pp. 23 e 24).

Nas fotos as mulheres aparecem bem vestidas e aguardam o momento de embarcar em um hidroavião de carreira, saindo de Porto Alegre rumo ao encontro de seus maridos no Rio de Janeiro. Viajam acompanhadas de homens, por dedução, de confiança, destacados para protegê-las em ambiente político revolucionário.



Imagem 8. O *Cruzeiro* 8 de novembro de 1930, pp. 23 e 24.

Por coincidência ou estratégia de vendas, as fotografias das respeitáveis senhoras estão dispostas em página ao lado de uma amena coluna de moda feminina dedicada a chapéus, intitulada “Dona”.

Considerações finais

A Revolução de 1930 foi um evento marcado pelo amplo simbolismo e pelas lutas em torno de sua memória. Naquele mês de novembro de 1930, era ainda um evento extremamente recente carente ainda de atribuição de significados. Naquele quadro, uma publicação com as características de *O Cruzeiro* no momento imediato aos eventos, deram um primeiro passo, atribuindo sentidos aos acontecimentos que praticamente ainda se desenrolavam.

Destacam-se neste aspecto: o cuidado dedicado ao tratamento da questão regional, tema candente e delicado no período, bem como os esforços em apresentar a Revolução enquanto evento de unificação nacional, de mudança e modernização do país e que contou com um maciço engajamento da sociedade. Ao passo que Vargas recebe inúmeros qualificativos enquanto chefe e líder, sendo ao mesmo tempo um presidente.

Bibliografia

A Revolução de 30: seminário internacional realizado pelo Centro de Pesquisa e Documentação de História Contemporânea da Fundação Getúlio Vargas. Brasília, D.F.: Ed. Universidade de Brasília, 1982. (Coleção Temas Brasileiros, 54). Disponibilizado em: <http://www.cpdoc.fgv.br>.

Abreu, Alzira Alves de (org.); Plínio de Abreu Ramos [et al] (1996). Os suplementos literários: os intelectuais e a imprensa nos anos 50. In: *A imprensa em transição; o jornalismo brasileiro nos anos 50*. Rio de Janeiro: FGV.

Barbosa, Marialva (2000). “O Cruzeiro: uma revista síntese de uma época da história da imprensa brasileira.” In: *Ciberlegenda*, nº 7. Disponível em: <http://www.uff.br/ciberlegenda/ojs/index.php/revista/article/view/331/21>Acesso em: 03 abr. 2003, 17h50min.

Costa, Helouise. *Aprenda a ver as coisas: fotojornalismo e modernidade na revista O Cruzeiro*. 1992. Dissertação (Mestrado), ECA – Escola de Comunicação e Artes, USP – Universidade de São Paulo, São Paulo.

Decca, Edgar de (1988). *1930: o silêncio dos vencidos*. 5ª ed. São Paulo, Brasiliense.

Demarchi (1992-1993). *A história da revista no Brasil: 200 anos de informações, cultura e entretenimento*. Anuário Brasileiro de Mídia.

Martins, Ana Luiza (2003). Da fantasia à História. Folheando páginas revisteiras. História. São Paulo, v. 22. n. 1, p. 59-79.

Mello, João Manuel Cardoso de; Novais, Fernando A. (1999). Capitalismo tardio e sociabilidade moderna. In: Lilia Moritz Schwarcz, *História da vida privada no Brasil*, vol. 4. São Paulo: Companhia das Letras.

Morais, Fernando (1994). *Chatô o Rei do Brasil: A vida de Assis Chateaubriand*. São Paulo: Companhia das Letras.

Netto, Accioly (1998). *O Império de papel: os bastidores de "O Cruzeiro"*. Porto Alegre: Sulina.

Peixoto, Celina Vargas do Amaral (1995). *Diário de Getúlio Vargas*. Editora Siciliano, FGV.

Pereira, Luiz C. (1972). *Bresser. Desenvolvimento e crise no Brasil*. 3a. Edição: São Paulo: Brasiliense.

Revista *O Cruzeiro* edição de 08 de Novembro de 1930.

Romanello, J. L. (2006). *A natureza no discurso fotográfico da revista "O Cruzeiro": paisagens e imaginários no Brasil desenvolvimentista*. Assis, 2006. 200p. Tese (Doutorado em História) Universidade Estadual Paulista.

Romanello, J. L., Zammataro, A. F. D., Gawryszewski, A. (org) (2009). *O Cruzeiro: uma revista de imagens* In: *O Amigo da Onça: uma expressão da alma brasileira* ed. Londrina: EDUEL, v.01, p. 11-36.

Romanello, J. L. (2009). *"Uma história da Revista O Cruzeiro 1930-1960."* In MOLINA, Ana Heloísa; Gawryszewski, A., Romanello, J. L.: Alberto Gawryszewski. (Org.). *O Cruzeiro: uma revista (muito) ilustrada*. 03 ed. Londrina: EDUEL, v. 01

El terror en los orígenes del totalitarismo y la política de la muerte*

Luisa Fernanda Betancur Hernández**

Recibido: 25 de mayo de 2015

Enviado a pares evaluadores: 29 de mayo de 2015

Aprobado por pares evaluadores: 13 de agosto de 2015

Aprobado por comité editorial: 21 de agosto de 2015

RESUMEN

Con *Los orígenes del totalitarismo* Hannah Arendt propuso identificar el mal radical que los regímenes totalitarios efectuaron durante la primera mitad del siglo XX. La política de la muerte de Hitler y Stalin llegó a ser un flagelo hacia la humanidad y causó una gran intimidación que no escatimó la violencia y la aniquilación total de sus opositores. La política de la muerte significa no solo exterminar la vida desde un aspecto físico sino también desde un aspecto político, demostrando la capacidad de aislar al ser humano de su espontaneidad en la esfera pública y de su innegable pluralidad en los asuntos

humanos. Las ideologías políticas que antecedieron a los regímenes totalitarios influyeron en la constitución de los partidos nacionalsocialista y bolchevismo, basando su discurso y ejecución mediante acontecimientos históricos que no fueron ajenos a su erección. La política de la muerte fue la determinación de todo un aparato estatal para acabar con la diversidad de los hombres y sumergirlos en la política macabra de los regímenes totalitarios, una política basada en la muerte.

Palabras clave: Hannah Arendt, política de la muerte, antisemitismo, terror totalitarismo, nacionalsocialismo, bolchevismo.

* El presente artículo es producto del primer capítulo de la tesis de Maestría en Filosofía llamada "De una política de la muerte a una política de la vida. Una mirada al pensamiento político de Hannah Arendt". A partir de este trabajo investigativo se quiere argumentar el paso de una política de la muerte a una política de la vida desde los dos textos de la pensadora alemana: "Los orígenes del totalitarismo" y "La condición humana" revelando desde el primero la importancia de la instauración de una política de Estado a partir de la muerte, no solo una muerte física en los campos de concentración alemanes o los Gulag soviéticos sino desde la muerte política o aislamiento que los totalitarismos europeos introdujeron en la humanidad, aislándola de la esfera pública y de la pluralidad de los asuntos humanos. Con la política de la vida se pretende contrarrestar esa política de la muerte emergida de los totalitarismos europeos, donde la vida y el espacio de aparición entran a ser parte de la acción política y de la pluralidad en la esfera pública.

** Licenciada en Ciencias Sociales de la Universidad Autónoma Latinoamericana UNAULA. Candidata a magíster en Filosofía de la Universidad Pontificia Bolivariana (UPB). Co-investigadora del grupo Ocio, expresiones motrices y sociedad Instituto de Educación Física y Deportes de la Universidad de Antioquia. Docente de cátedra en el Tecnológico de Antioquia Institución Universitaria. Correos electrónicos: lbluisafernanda@gmail.com; luisis07@yahoo.com

Terror in the Origins of Totalitarianism and Killing Policy

ABSTRACT

With “The Origins of Totalitarianism,” Hannah Arendt proposed the identification of the radical evil that totalitarian regimes caused during the first half of the 20th century. The killing policies of Hitler and Stalin became a calamity for humanity and caused a significant intimidation involving violence and total annihilation of their opponents. A killing policy implies the extermination of life not only from a physical standpoint but also from a political standpoint; this policy shows the capacity to isolate human beings from their public spontaneity and their irrefutable plurality in human affairs. Political ideologies ex-

perienced before the totalitarian regimes had a strong influence on the constitution of national-socialist parties and Bolshevism; these ideologies based their speech and execution on historical events directly related to their erection. The killing policy was the establishment of an entire state system intended to destroy diversity of men and have them involved in the macabre policy of totalitarian regimes; a policy based on death.

Key words: Hannah Arendt; killing policy; anti-Semitism; terror; totalitarianism; national-socialism; Bolshevism.

Introducción

La paradoja entre el discurso humanista de la Modernidad y los totalitarismos del siglo XX componen un entramado de discontinuidades entre el acontecer histórico y la vida política del continente europeo donde una política de la muerte erigida desde los Estados totalitarios provocó la deshumanización de la vida del hombre y de su aparecer político en la esfera pública. Hannah Arendt es congruente al hablar sobre el exterminio y la barbarie proporcionados por los regímenes de Adolf Hitler y Joseph Stalin, los cuales desvelaron una serie de hechos violentos hacia todo opositor o enemigo de los totalitarismos.

Las ideologías políticas del siglo XIX, como el nacionalismo, el antisemitismo y el comunismo, se constituyeron como las fuentes básicas para la incursión de los totalitarismos en la historia política de Occidente y en la conquista de la política de la muerte como estrategia de dominio y exterminio humano. Desde el siglo XIX es cuando Arendt retoma y realiza un análisis político, filosófico e histórico del antisemitismo en la nación-Estado evidenciando el nuevo *estatus* de la judería europea como mayores prestamistas de los Estados del continente y de su naciente reivindicación social en una era de revoluciones inéditas enmarcadas por los odios antijudíos y la recuperación de la identidad nacional de las naciones pangermanistas y paneslavistas. Con los imperialismos y los panmovimientos se demuestra una vez más que el hombre de la Europa occidental desafía su superioridad colonizando y conquistando tierras ultramarinas las cuales sirvieron de mano de obra esclavizada y de materias primas en la evolución del sistema económico capitalista y del enriquecimiento apurado de las naciones del Viejo Continente. Asimismo, los partidos políticos de principios del siglo XX que dieron pie a nuevos sistemas políticos y a nuevas ideologías establecieron el terror y la política de la muerte a partir de la barbarie y del exterminio de la vida humana.

El antisemitismo en la nación-Estado

Pocos son los hombres que saben caminar a la muerte con dignidad, y muchas veces no aquellos de quienes lo esperaríamos. Pocos son los que saben callar y respetar el silencio ajeno.

Primo Levi

La idea límite del antisemitismo ha socavado la incógnita de luchar en contra de una población que ha sido milenaria y que ha mantenido su estatus dentro del mundo y de la tradición judeocristiana. Para los judíos es evidente que la cuestión del antisemitismo ha sido un gran problema de convivencia y

permanencia en el mundo. La historia lo revela y predice que la cuestión judía y su perennidad en el planeta siempre serán de contradicciones y diferencias con otras naciones y creencias que las miran con gran recelo.

Los judíos, los gentiles y otros grupos étnico-religiosos han destacado grandes batallas territoriales en el Medio Oriente. No obstante, esas batallas por el poder estratégico, geográfico y económico desencadenaron la furia de todos contra todos y la convicción de que el judaísmo era un enemigo en común. El antisemitismo, como ideología de odio y animadversión, propuso la injerencia de buscar y encontrar otros motivos para combatir el poderío económico que ostentaban los semitas en todo el continente europeo. El siglo XIX fue neurálgico para el estatus social de los judíos en la nación-Estado, pero también entra a ser parte de aquellos que estaban en desacuerdo con estas políticas del gobierno de otorgarles a los judíos beneficios sociales y económicos en el territorio europeo. Los judíos palaciegos, como los llamó Hannah Arendt en su texto *Los orígenes del totalitarismo*, no dudaron en aceptar esta propuesta para ayudar económicamente a la nación-Estado y a su ejecución gubernamental basada en la economía capitalista. A continuación, Arendt confirma lo anteriormente dicho:

La historia del antisemitismo, como la historia del odio a los judíos es parte de la larga e intrincada historia de las relaciones entre judíos y gentiles bajo las condiciones de la dispersión judía. El interés por esta historia no existió prácticamente hasta mediados del siglo XIX en que coincidió con el desarrollo del antisemitismo y su furiosa reacción contra la judería emancipada y asimilada, evidentemente, el peor momento posible para establecer datos históricos fiables. Desde entonces ha sido falacia común a la historiografía judía y en la no judía- aunque generalmente por razones opuestas- aislar los elementos hostiles en las fuentes cristianas y judías y recalcar la serie de catástrofes, expulsiones y matanzas que han marcado la historia judía de la misma manera que los conflictos armados y no armados, la guerra, el hambre y las epidemias han marcado la historia de Europa (Arendt, 1998, p.17).

El siglo XIX va a ser de gran envergadura para la población judía de las naciones-Estado europeas debido a que el reconocimiento hacia esta población era inminente por su gran poder económico. La nación-Estado necesitó de los judíos esa parte económica de la cual carecía para ejecutar sus políticas nacionales y transnacionales; fue así como banqueros tan importantes como la familia de los Rotchild efectuaron una gran aceleración económica en casi todo el Viejo Continente ganándose la confianza de los hombres, del poder político y del patrocinio de estos en cuanto a la posición social del pueblo semita. La emancipación de los judíos tuvo una trascendencia precisa en las relaciones bilaterales económicas, las guerras, el imperialismo ultramarino y el pago de las deudas que eran efectivas para estos Estados europeos que añoraban la grandeza política y geográfica de sus territorios. Es así como ese estatus de privilegio entra a ser parte de la vida económica y del reconocimiento político y territorial para la judería europea.

Los privilegios accesibles para los judíos estuvieron dentro de esa connotación de derechos y oportunidades en una misma escena social frente a todos aquellos que no eran judíos y que de una manera concisa compartían el mismo espacio público. El judío paria y el judío advenedizo ya no eran seres indiferentes en el decimonónico puesto que fue una época de luminismo y prosperidad para esta población y para su descendencia. La congratulación con la nación-Estado evidenció una notable exposición de la economía judía como una de las más estables del mundo, la cual procuraba delimitar elementos conjuntos e inherentes a su propia organización social y al estatus que les habían cedido para una mejor libertad de producción y expansión económica. Las relaciones entre judíos y Gobiernos en el siglo XIX se recrearon aún más en el sostenimiento institucional estatal. No obstante, la venida de problemas entre las naciones europeas no hizo decaer la economía de los semitas, sino que, antes, la hizo más fuerte y próspera dentro de la historia bélica del siglo XIX.

Pero la autora agrega que la desigualdad dentro de los judíos también era un común denominador. Los judíos palaciegos no dudaron en oponerse al otorgamiento de privilegios a los judíos más pobres y con menos capacidad económica que se ubicaban en la Europa del Este; esto revela que dentro de la comunidad semita también existían la desigualdad y el atomismo social hacia su propia población. Esto radica en que el ser un judío palaciego con una gran abundancia económica no atribuía solo una religión y una creencia en común; el solo hecho de no tener mucho dinero era un obstáculo degradable para aquellos judíos que no lo poseían pero que seguían siendo judíos. En el nacionalsocialismo esto no significó la salvación de los últimos, pues seguían siendo los enemigos del sistema totalitario.

Grandes privilegios y cambios decisivos en la condición judía fueron necesariamente el precio del otorgamiento de tales servicios y, al mismo tiempo, el premio por grandes riesgos corridos. El mayor privilegio fue la igualdad. Cuando los Münzjuden de Federico de Prusia o los judíos palaciegos del emperador austríaco recibían mediante "privilegios generales" o "patentes" el mismo *status* que medio siglo más tarde tendrían todos los judíos de Prusia bajo el nombre de emancipación y de igualdad de derechos; cuando a finales del siglo XVIII y en la cumbre de su riqueza, conseguían los judíos de Berlín impedir la llegada de judíos de las provincias orientales, porque no les interesaba compartir su "igualdad" con sus hermanos más pobres, a los que no consideraban sus iguales; cuando en la época de la Asamblea Nacional Francesa protestaban violentamente los judíos de Burdeos y Avignon contra el otorgamiento de la igualdad de los judíos de las provincias orientales por parte del Gobierno francés, resultaba claro que al menos los judíos no pensaban en términos de igualdad de derechos, sino de privilegios y libertades especiales (Arendt, 1998, p. 44).

El antisemitismo en el siglo XIX complementa una serie de sentimientos y chauvinismos exigidos en la unificación alemana. La Rusia zarista no había abdicado a este tipo de acontecimientos en el siglo XIX; sin embargo, con la

entrada de los panmovimientos y, sobre todo, del paneslavismo y del imperia-
lismo continental el antisemitismo pasa a ser uno de los referentes políticos
de la nueva ola nacionalista en Europa del Este, ya que es evidente que el
nacionalismo se engendrará con la entrada del bolchevismo y de la imposición
del comunismo en la nueva Unión Soviética; es así, que los conceptos de anti-
semitismo y nacionalismo en el siglo XIX compiten a los naciones-Estado de la
Europa oriental y de la Europa occidental. Las implicaciones extendidas a estas
naciones-Estados configuran la participación activa de la judería europea en los
asuntos monetarios especiales y en el despertar nacionalista de los panmovi-
mientos de las futuras agitaciones políticas. Por tales motivos, el antisemitismo
se desencadenó debido al odio de los antisemitas hacia los judíos que tenían
un estatus definido por las naciones del siglo XIX. El antisemitismo demuestra
una vez más que el odio hacia la judería es una ideología concreta e inmanente
que queda arraigada en otras naciones del mundo. Así es como lo confirma el
filósofo francés Jean Paul Sartre en su texto *Reflexiones sobre la cuestión judía*:
“Así resulta evidente para nosotros que ningún factor externo puede inculcar
en el antisemita su antisemitismo. El antisemitismo es una elección libre, to-
tal y espontánea, una actitud global que no sólo se adopta con respecto a los
judíos sino con respecto al hombre en general, a la historia y a la sociedad; es,
al mismo tiempo, una pasión y una concepción del mundo” (Sartre, 1948, p.15),
que se asimila con una gran animadversión y resentimiento como emociones
fijas de este odio.

La nación-Estado tenía sus intereses particulares con respecto a los judíos,
pero la aristocracia y la naciente burguesía no estaban de acuerdo con el otor-
gamiento de un estatus especial a la judería europea y ni con gran desarrollo
económico que estaba teniendo esta población; de igual manera, otros sectores
de la sociedad también empezaron a manifestar el inconformismo hacia esta
población y todo el poder que le habían adjudicado. Lo anterior comprueba que
con este tipo de estatus devino un influyente antisemitismo, pero, al mismo
tiempo, un naciente nacionalismo que logró conseguir el nacimiento de nuevos
partidos e identidades políticas en las naciones occidentales europeas. Las
unificaciones de muchas de estas naciones llegaron a permanecer constantes y
pendientes de todos los acontecimientos políticos y sociales de sus territorios y
de los aspectos sociales que más se destacaban en aquella época. Aunque los
judíos no hacían parte de todo ese bagaje político y militar de esas naciones-
Estado fue evidente la clara convergencia de su estabilidad y la relación con
los Gobiernos.

Era obvio que los Gobiernos antisemitas no emplearían a los judíos en las
cuestiones de la guerra y la paz. Pero la eliminación de los judíos de la escena in-
ternacional tuvo un significado más general y profundo que el antisemitismo. Pre-
cisamente porque los judíos habían sido empleados como un elemento no nacional,

podían resultar valiosos en la guerra y en la paz, solo mientras en la guerra todo el mundo tratara conscientemente de mantener intactas las posibilidades de paz, sólo mientras el objetivo de todos fuera una paz de compromiso y el restablecimiento de un *modus vivendi*. (Arendt, 1998, p. 48)

El siglo XIX fue un siglo de evidente impacto para los judíos. Su asignación social por parte de las naciones-Estados y el prolífico antisemitismo consintieron una especial atracción para la política europea de la época. Con las actuaciones del primer ministro británico Benjamin Disraeli y su política imperial ultramarina, o el “Affaire Dreyfus” en Francia, se empezaron a disimular las primeras insinuaciones de nacionalismos y panmovimientos. El siglo XX va a ser el gran ejecutor de los nacionalismos del finiquitado siglo XIX que demostró su gran potencia política y de movimientos sociales, y que efectuó una gran contrapartida para darles paso a los totalitarismos y a la política de la muerte.

El imperialismo y el nacionalismo en la preguerra

Hablar del imperialismo en el siglo XIX es identificar una serie de eventos histórico-políticos que no dejaron por fuera la esencia misma de lo que fue el nacionalismo. Sin lugar a dudas, la confrontación bélica entre algunos países europeos no fue excusa para que en la década de los años ochenta, de ese mismo siglo, los países occidentales comenzaran su expansión ultramarina. Continentes como el asiático, el africano y el de Oceanía figuraron en los nuevos mapas geográficos, y países como Inglaterra, Francia, Alemania, Bélgica y Holanda se hicieron acreedores de sus tierras y de su población. La figura del nuevo colono u hombre europeo trascendió en la expansión de la consigna de nuevas búsquedas económicas y de materias primas para la ampliación de todos aquellos espacios vitales que representaban a las naciones de Europa. La asignación de territorios de la geografía africana, asiática y de Oceanía, y la correspondencia entre estas potencias de seguir una colonización y obtener esclavos o mano de obra conjugan la sevicia y la tiranía de un racismo desafiante y adyacente al nacionalismo.

La búsqueda de nuevas tierras obligó a que las naciones crearan nuevas empresas coloniales. Los dineros superfluos y la colaboración económica judía no se hicieron esperar para aquellos que tenían ansias de nuevos territorios. El imperialismo en ultramar inicia una cadena de competencias, límites y aceleraciones que obligan a los países coloniales a tener que aumentar su fuerza militar para sostener el poder y la conquista de estos territorios. Es así como la economía cumple un papel muy importante en este nuevo ciclo, pues no existió la medida a la hora de representar a los Estados y su afán de capitalización y acumulación de dineros superfluos, con el fin de alcanzar un superávit nacional y colonial que mantuviera un orden político específico en el nuevo imperialismo.

Debido a la derivación de este imperialismo llegan con él los panmovimientos y el racismo excesivo hacia las nuevas poblaciones colonizadas; todo esto augura no solo muerte y destrucción de identidades, sino divisiones y odios entre grupos étnicos de un mismo espacio geográfico. El nacionalismo pone en sí la consecución de nuevas identidades autóctonas de los territorios europeos relacionados con el pseudomisticismo y el arraigo de las culturas griegas, germanas y eslavas que prevalecen en el tiempo y en el espacio.

Las tres décadas que median entre 1884 y 1914 separan al siglo XIX, que acabó con la rebatiña por África y el nacimiento de los panmovimientos, del siglo XIX, que comenzó con la primera guerra mundial. Este es el periodo del imperialismo, con su inmóvil sosiego en Europa y su vertiginoso desarrollo en Asia y en África. Algunos de los aspectos fundamentales de esta época parecen tan próximos al fenómeno totalitario del siglo XX, que puede resultar justificable considerar a todo el periodo como una fase preparatoria de las subsiguientes catástrofes. Su sosiego, por otro lado, le hace todavía aparecer considerablemente como parte del siglo XIX. Apenas podemos evitar observar este pasado cercano, y sin embargo distante, con la mirada demasiado entendida de quienes conocen de antemano el final de la historia, de los que saben que conduce a una ruptura casi completa en el continuo fluir de la historia occidental tal como lo habíamos conocido durante más de dos mil años (Arendt, 1998, p. 205).

La historia ha demostrado las claves básicas para la comprensión sociológica de la humanidad. El imperialismo del siglo XIX no concluye con las revoluciones del proletariado ni con las dos guerras mundiales de la primera mitad del siglo XX, sino que prosigue en una acentuada guerra por la altivez económica y su poder mundial bélico. El imperialismo saca a flote situaciones monetarias relacionadas con ese capitalismo y liberalismo constantes en la sociedad y en los sectores privados de la empresa colonial. Hannah Arendt indica que la expansión del imperialismo denotó una aceleración económica y capitalista de las naciones imperialistas; las nuevas materias primas y la mano de obra intuyeron una producción vasta y expansiva en todas las dimensiones sociales de la colonización; asimismo, Arendt expresaba la innovación del concepto de imperialismo, como consecuencia de las revoluciones burguesas dieciochescas, y del racionalismo instrumental del progreso decimonónico.

La expansión como objetivo permanente y supremo de la política es la idea política central del imperialismo. Como no implica el saqueo temporal ni la más duradera asimilación de la conquista, es un concepto enteramente nuevo en la larga historia del pensamiento y de la acción política. La razón de esta originalidad es sorprendente porque los conceptos enteramente nuevos son muy raros en política, simplemente de que este concepto no es realmente político, sino que tiene su origen en el terreno de la especulación comercial, donde la expansión significaba el permanente aumento de la producción industrial y de las transacciones económicas característico del siglo XIX (Arendt, 1998, p. 208).

El progreso en el decimonónico implicó el acrecentamiento del imperialismo y la evolución del capitalismo. La esencia de la posibilidad de la burguesía

confrontó las nuevas ideologías que estaban sobresaliendo e identificaban una severa oposición de lo que era el capitalismo y su trascendencia por todos los poros de la sociedad. La lucha de clases motivó a Marx a configurar una serie de teorías científicas para el forjamiento de su teoría basada en el materialismo histórico que permitiera comprender el devenir de la sociedad dentro de unas dinámicas dialécticas y económicas. El auge del capitalismo y del marxismo entrega una enorme brecha a la sociedad que está entre la acumulación y la desigualdad. Es posible que la superestructura de los Estados imperialistas europeos condujera a estrategias antisocialistas para finiquitar agites políticos y económicos en sus propias naciones, pero la condición de todo esto era revolucionar el capital y su ideología de riqueza exhaustiva.

En el siglo XX, y con la pre-Revolución rusa, Lenin se opuso a las lógicas del capitalismo y a todas aquellas características que lo hacían un parásito en la sociedad. No obstante, al elaborar esta teoría crítica sobre el capitalismo, y el sobre imperialismo que emergió de él, no concluye en la revolución de 1917, pues la guerra constante por un poderío económico sigue latente en la posguerra y hasta nuestros días. Los vestigios del socialismo en su lucha contra el capitalismo dejan en entredicho que los dos sistemas económicos repercutieron en los parangones de los gobiernos del siglo XX y en la violencia y persecución que ambos emprendieron frente a sus oponentes:

Que el imperialismo es el capitalismo parasitario o en descomposición se manifiesta, ante todo, en la tendencia a la descomposición que distingue a todo monopolio en el régimen de la propiedad privada sobre los medios de producción. La diferencia entre la burguesía imperialista democrático-republicana y la monárquico-reaccionaria se borra, precisamente, porque una y otra se pudren vivas (lo que no elimina, en modo alguno, el desarrollo asombrosamente rápido del capitalismo en ciertas ramas industriales, en ciertos países, en ciertos periodos) (Lenin, 1970, p. 362).

Lenin fue agudo con su teoría anticapitalista, a la que adjudicó un mal histórico y parasitario a un sistema económico que sigue vigente y desarrollándose en la actualidad. Las bases teóricas de Lenin llegaron a concebir un partido político que mantuviera un estatus político y económico dentro de la nueva Rusia Bolchevique. El imperialismo del zar y su sistema económico feudal quedaron en el pasado ofreciéndole un lugar y expectativas al discurso de filósofos como Marx y Engels. La llegada de los panmovimientos y del nacionalismo incitó a rescatar la identidad y la memoria de los pueblos europeos de la Primera Guerra Mundial; entre la Revolución bolchevique y el nacionalsocialismo se reveló la eficacia de la política nacionalista e imperialista nacida en el siglo XIX y con unos antecedentes propios de la pos-Ilustración. Ahora, la razón instrumental refiere mecanismos de ciencias exactas y de probabilidades económicas para gestar la emancipación de territorios y la unificación de los mismos. La continuación de los panmovimientos en el siglo XX determina las iniciativas de llevar a cabo, y

muy en serio, las prerrogativas del ideal nacional e identitario de los imperios capitalistas y socialistas, y su asimilación económica.

Aunque los panmovimientos ya tenían su arraigo desde principios del siglo XIX, con el imperialismo surgió una serie de dádivas y composiciones nacionalistas que dignificaron a la población europea. Todo esto va a inferir en la primera guerra mundial y en su a posteriori eventualidad de recoger todas las ideologías políticas que hicieron parte de la génesis de los partidos políticos del período de entreguerras. Esa guerra total despertó lo pensable desde el imperialismo; las cosas se hicieron ver en el abismo de la muerte y del racismo que germinó con los imperialismos ultramarinos. En el caso de la Rusia imperial, su colonización no fue ultramarina, fue la excepción a ese contractualismo entre todas las potencias de Europa occidental y su poderío capitalista. Rusia buscó el imperialismo continental entre todas las naciones eslavas dando continuidad al paneslavismo de la Europa oriental. Es por ello que el paneslavismo denota una relevancia profunda en la nueva Revolución bolchevique y en la vida económica de los rusos.

Por otro lado, y en el marco más amplio de los pueblos eslavos, el siglo XIX vio el nacimiento de una ideología nacionalista, el paneslavismo, que va más allá de los Estados, que renuncia a crear un Estado-nación que los una, y que propone la independencia política de la unión cultural de los pueblos eslavos. En los estados dominados por los imperios austro-húngaro y Prusiano, cobró fuerza un paneslavismo reivindicado que pedía la unidad y la autonomía de los pueblos eslavos y la conquista de la democracia (González, 2002, p.137).

Los movimientos nacionalistas han definido una posición política de unidad y equivalencia con respecto a la identidad étnica y a la pesudomística que los embargaba. En el nacionalsocialismo, Hitler no dudó en poner de ejemplificación la mitología germana y la obra musical de Richard Wagner; todo esto propuesto desde el pangermanismo y el historicismo de los dos anteriores imperios alemanes. La Rusia zarista y la posterior Unión Soviética concretaron su nacionalismo con el ideal de la unificación de los pueblos eslavos y de la dictadura proletaria, respectivamente. El pueblo o populacho, como lo ha llamado Arendt, legitima toda esta transversalidad de nociones ideológicas y la acción de las mismas en referentes políticos transnacionales. El pensamiento paneslavo tiene una identidad conforme a partir de la literatura rusa y de la repercusión de los intelectuales en la sociedad eslava, incluyendo el acaparamiento que el imperio austro-húngaro y el imperio Prusiano tenían sobre esta población. En este sentido, González afirma lo siguiente del ideal paneslavista en las artes y las ciencias de la época: "El pensamiento de Dostoievski resultó ser también un importante motor del pensamiento ruso. Para él, las corrientes occidentales y eslavófila estaban condenadas a superarse para buscar el camino hacia la universalidad" (González, 2002, p.137). La herencia del pensa-

miento esclavófilo se vio abocada por los acontecimientos de la Revolución de octubre de 1917.

Realmente el paneslavismo tuvo mayor efecto en los territorios eslavos, pero fue menos organizado y con un trasfondo más especulativo. Su capacidad de acarreo movió a sectores más aristocráticos y con mayor poder intelectual en Rusia, mas fue en el futuro donde recobró fuerza en el populacho. Así es como Arendt se refiere a la organización del paneslavismo: “El paneslavismo, en contraste con el pangermanismo, fue formado e impregnado por toda la *intelligentsia* rusa. Mucho menos desarrollado en su organización y mucho menos consistente en sus programas políticos, mantuvo por un espacio de tiempo notablemente largo un elevado nivel de complejidad literaria y de especulación filosófica” (*Los orígenes* 354). Es evidente que el pangermanismo fue mucho más organizado que el paneslavismo. La fuerza antisemita y el nacionalismo tribal de la Alemania de finales del siglo XIX llevaron a cabo una masificación humana que no dudó en poner en tela de juicio las estrategias judías y su poder en el aspecto económico. La unificación de Alemania fue un caldo de cultivo para fortalecer el nacionalismo y la futura entramada política que iba a llegar después de la Primera Guerra Mundial.

Para concluir este acápite, se puede decir que los panmovimientos erigieron las ideas políticas de los totalitarismos del siglo XX. Europa occidental desplegó su expansión ultramarina acechando nuevos territorios para establecer un capitalismo más universal y desarrollado que le otorgaron las revoluciones burguesas. El paneslavismo entró con una jugada de imperialismo continental y con la adopción de intelectuales y artistas del medio que lo hicieron más evidente en los círculos sociales. El pangermanismo alemán, encabezado por el político austríaco Georg von Schonerer, se adjudicó un poder inherente al nacionalismo alemán y a la unificación por parte del mariscal Otto Von Bismark. A principios del siglo XX, las sociedades alemana y rusa sufrirán cambios inevitables en la política, en la economía y en la sociedad, dando por hecho la creación de los partidos políticos como el nacionalsocialismo y el bolchevismo, y por ende, la erección de Estados totalitarios que cambiaron el rumbo de la humanidad.

Nacionalsocialismo y bolchevismo

El nacionalsocialismo y el bolchevismo son las ideologías políticas que fundamentaron los dos totalitarismos referidos por Hannah Arendt en el siglo XX. La política de la muerte confrontó a la humanidad con la normativa establecida en estos regímenes; por lo tanto, se hace evidente que las problemáticas humanas no solo correspondían a establecer el poder con la violencia y la coerción sino también en eclipsar toda oposición y toda idea ideas que no fueran conformes

con los totalitarismos. La raza, en el nacionalsocialismo, y el materialismo histórico, en el bolchevismo incidieron en la apertura de nuevas lógicas en el discurso de nuevos gobiernos y regímenes basados en el poder total y en una política de la muerte.

Los nuevos partidos políticos llevaron a cabo estrategias de movilización de masas y de personajes del poder socio-político a la ambición y sujeción en el período de entreguerras. La Primera Guerra Mundial y la Revolución bolchevique mezclaron un orden de sentimientos y emociones colectivas que permitieron augurar una nueva época de oportunidades y del sobresaliente nuevo orden mundial del que hacía parte el continente europeo. Por eso, es importante dejar muy en claro las concepciones de los partidos políticos como artífices de los totalitarismos europeos y de toda su constitución ideológica y filosófica de las cuales hicieron parte. El marxismo, el nacionalismo y los panmovimientos dinamizaron la función configurativa de los nuevos partidos políticos de los Estados totalitarios y de los cambios territorial, demográfico y geográfico que determinaron las dos guerras mundiales.

Para comprender y analizar la génesis de estos dos partidos políticos es necesario abordar cada uno de ellos. Aunque los totalitarismos hayan sido equivalentes en sus ejecuciones políticas y militares, sus ideologías estaban muy distantes debido a que las ideas políticas devenían de otras necesidades e intereses colectivos de estas naciones. Comenzaré por el partido nacionalsocialista y sus consecuencias gubernamentales, llamados tercer Reich y nazismo. Cuando se habla del término "Nazi" sus obvias relaciones llegan a la memoria de los hombres por medio de Adolfo Hitler. Los fines de esta ideología fueron construidos por el Partido Nacionalsocialista de los trabajadores alemanes o el NSDAP, el cual había surgido de los rezagos de la Primera Guerra Mundial y de las restricciones políticas, militares, sociales y económicas que el "Tratado de Versalles" le hizo a Alemania después de esa confrontación. La recuperación del espacio vital o *Lebensraum*, *propuso* en esta ideología lograr recuperar territorios como el de Alsacia-Lorena en la cuenca del río Ruhr y la expansión teutona hacia otros lugares de la geografía europea de habla alemana.

Ahora bien, la claridad de una ideología política radica en la aceptación del colectivo humano hacia ella y en sus propuestas advertidas con anterioridad. El contraste del nacionalismo y del socialismo no está basado en una connotación económica; lo específico del socialismo alemán existe en la superioridad de la raza y en la identidad nacional que siempre se ha promulgado desde el imperialismo. El nacionalismo impera como idea principal y de cobertura étnica y política, revelando la sistematicidad de unos fines sociales y de identidad que se propagan por las naciones de habla alemana. La raza fue un gran referente para la Alemania de Hitler: "La mezcla de la sangre y el menoscabo del nivel

racial que le es inherente constituyen la única y exclusiva razón del hundimiento de antiguas civilizaciones. No es la pérdida de una guerra lo que arruina a la humanidad, sino la pérdida de la capacidad de resistencia, que pertenece a la pureza de la sangre” (Hitler, 2013, p. 135).

Alemania buscó una unificación que la redujera a una nación relevante y nacionalista para esclarecer identidades propias que introdujeran sentidos y emociones a partir de los partidos políticos y de la unión colectiva de sus adeptos. El espíritu nacionalista que invadió a Alemania después de la Primera Guerra Mundial implementa ideas que van más allá de lo político y lo social. Cuando Adolfo Hitler llega a la cancillería del Reich comienza una nueva era para la nación germana y para todos aquellos que habitaban en ella. Es preciso definir que con el auge del partido nacionalsocialista y sus ideas antisemitas, anticomunistas, racistas, biológicas y nacionalistas se construyen nuevos discursos y un nuevo régimen en la nación alemana. La refulgencia del nuevo canciller alemán obtuvo una gran acogida de fanatismo y orgullo entre el colectivo y la presunción de deidad y de idolatría que propuso a partir de su famoso texto *Mein Kampf (Mi lucha)* y de su publicidad antes de llegar al poder. Pero sus opositores no pensaban lo mismo, pues los judíos, comunistas y demás grupos étnicos veían una gran amenaza en el nuevo gobierno alemán y en sus futuras políticas frente a la oposición. El misticismo que le influye al nacionalsocialismo no es más que la acierto de buscar argumentos para generar el seguimiento de los patriotas alemanes y de las demás naciones germanas parlantes.

La base del racismo y del antisemitismo en el nacionalsocialismo impera como hilo conductor de todas las acciones totalitarias y de exterminio que se van a perpetuar con el totalitarismo. Como se afirmaba anteriormente, el pseudomisticismo del partido nazi tiene en cuenta a la raza aria como característica primordial de todos aquellos alemanes que eran idóneos para permanecer en el mismo territorio y recuperar el espacio vital. Todas estas ideas y las políticas anti-raciales del Estado desencadenarán la “Solución final” de los judíos y de los otros grupos étnicos que no entran en la pureza de los arios alemanes y en su ideal del III Reich.

Debido a toda esta entramada de superioridad de raza, nacionalismo, espacio vital y políticas antisemitas el partido nazi llega al poder y con él toda una composición de situaciones que cambiaron el rumbo de la historia y de la humanidad. El nacionalsocialismo alemán y todo lo que se ha escrito de él evidencian la gran catástrofe de muerte y soberbia que vino con la Segunda Guerra Mundial; asimismo, el bolchevismo en la Rusia Soviética, y con Stalin a la cabeza, hace que el terror y el totalitarismo no solo se vivan en tierras germanas sino también en el legado del socialismo y del comunismo que había dejado Vladimir Lenin, pero con otras variables utilizadas por Joseph Stalin.

Con el Partido Bolchevique al poder, después de la Revolución de octubre en 1917, se comienza a establecer un nuevo sistema político, pero también otro económico. La Rusia zarista había caído y con ella el imperio de todos aquellos zares que ostentaron su poder en las épocas anteriores al siglo XX. El bolchevismo aconteció en las agitaciones de obreros y campesinos inconformes con los manejos políticos y administrativos del Estado zarista y a las inclemencias del mismo respecto a las desigualdades y pobreza que sufría la población. Todo esto inspira nuevos rumbos políticos e históricos que van a parar a una nueva revolución social, como lo argumentó Perlot:

Lenin es el autor de una doctrina nueva: la de la revolución proletaria en la época del imperialismo. Desde su aparición en la vida política adoptó un marxismo violento, denominado por él "marxismo revolucionario". En el espíritu del "*Manifiesto comunista*" de 1848, conforme al cual el "Estado burgués debe ser reemplazado por la organización del proletariado en clase dominante", se niega a esperar la victoria del socialismo, de las "leyes inmanentes al desarrollo del capitalismo", consecuencia inevitable de la sucesión de las estructuras económicas (Perlot, 1971, p. 686).

Las teorías de Marx y Engels inspiraron el devenir de la nueva nación soviética y la elección de la dictadura del proletariado como nueva forma de gobierno y de justicia social. La ley de la historia toma dinamismo y legitimación, referidos a los nuevos cambios filosóficos y políticos que trajo consigo la era de la revolución y del pensamiento marxista que Rusia había aceptado como su nueva carta de navegación. La igualdad de derechos entre todo el colectivo ruso reivindica esas teorías de corte científico que van a solidificar el nuevo partido político y el nuevo Estado socialista que proclama la bienvenida de una ideología de corte científico y social que parte del materialismo histórico. La revolución instauró un nuevo ideal de nación y sociedad que enaltecía al mismo pueblo o a aquellos trabajadores que por tantos años fueron sometidos a la lucha de clases que fue abolida con la llegada del socialismo. La importancia del Partido Bolchevique llegó a todas las esferas de la sociedad y dinamizó el poder militar y proletario característico del nuevo totalitarismo.

Lenin fue el gran precursor de la Revolución bolchevique; con él se concretaron los pensamientos de Marx y de Engels creando todo un aparato ideológico-estatal que confluye en la nueva era soviética; sin embargo, con la ausencia de Lenin llega Stalin al poder con nuevas estrategias en cuanto a la composición del Estado soviético. El nuevo Estado socialista y revolucionario se tenía que basar en un único partido político y en el total militarismo del territorio. Los soviets fueron la mayor representación del gobierno revolucionario y pretotalitario basado en la asamblea de los campesinos y de los obreros; no obstante, Stalin tuvo otras ideas y estrategias para gobernar al Estado soviético.

A Lenin, muerto en 1924, le faltaron tiempo y fuerzas para formular dogmáticamente la nueva doctrina del Estado socialista. Esta es la obra de su sucesor José Djughchvili,

llamado Stalin (1879-1953), quien, aceptando la elección de los hechos, juzga necesario recorrer una etapa nueva en la que no solamente el Estado no decae sino que incluso acrecienta su poder. Para llegar al comunismo es necesario reforzar el Estado y su dictadura (Perlot, 1971, p. 693).

Solo el poder que ejerce el partido bolchevique sobre los demás instó a Stalin a proclamar unas nuevas políticas de Estado referidas a la coerción y a la militarización de toda la Unión Soviética. Stalin quería imponer otro tipo de Estado con ideología socialista, es decir, manteniendo las ideas manifestadas en la revolución y en los textos de Marx y de Engels, así como el sistema económico que prevalecía dentro del territorio encauzando un trabajo arduo y extensivo por el Estado. Los medios de producción nacionalizados son la opción que tiene el totalitarismo de Stalin para ejercer su régimen y reprimir a toda oposición política que lo llegue a contradecir. El estalinismo cobra fuerza a partir de las fuerzas militares y de la institucionalidad del socialismo como entes superestructurales que ascienden en la magnificencia de un hombre y de la violencia causada por el nuevo totalitarismo y su política de la muerte, que arguyen en el nuevo orden social.

Los partidos políticos que constituyen los totalitarismos consolidarán la política de la muerte a partir de las políticas estatales y del trabajo conjunto con las instituciones militares. Con la política de la muerte se definieron el autoritarismo, la aniquilación humana y la desaparición de los hombres y mujeres que llegaron a ser objetivo militar y de exterminio en los totalitarismos. No obstante, estas ideologías fueron características en las acciones totalitarias que violentaron a todo el continente europeo mediante la flagelación y el dolor humanos.

Una política deshumanizada y deshumanizadora

La dominación de los totalitarismos en Alemania y la Unión Soviética indujo a una política de la muerte expuesta en la esfera pública. Las políticas de los Estados totalitarios definieron una maquinaria de la muerte mediante la asimilación de la violencia por parte de sus ejecutores que implementaron una sarta de acciones arbitrarias que concluyeron en la muerte física y en el aislamiento del espacio público.

Una política deshumanizada y deshumanizadora refiere ciertos argumentos políticos que sobrepasaron la barbarie y la violencia con estrategias ínfimas de perversión y tiranía. Una política de Estado que se encargue del exterminio de sus opositores, ya sea por elementos étnicos, por salud pública, política o contrarrevolución indica la desesperanza y la falta de solidaridad y de compasión de los hombres hacia los “otros”, estableciendo el mal radical y la reflexividad sobre la violencia, la crueldad y el terror.

Visión antropológica de una política de la muerte

La llegada de los totalitarismos al poder reveló la injerencia de las ideologías en las políticas de los Estados y la pericia de la institucionalidad con relación al surgimiento de una política de la muerte o aniquilamiento de los hombres que no se ubicaban dentro de los fines de estos regímenes. La muerte física y la muerte política en los asuntos humanos llegaron a concluir la historia de cada individuo, grupo étnico o ideologías que los totalitarismos tenían como enemigos y opositores a sus objetivos gubernamentales. Es preciso aclarar que el estalinismo y el hitlerismo fueron radicales con sus políticas de exterminio o de expulsión en sus propios territorios, pretendiendo acabar con la espontaneidad de cada hombre con la política de la muerte.

La política de la muerte que emerge a partir de los asuntos del Estado totalitario comienza la experiencia límite de los perseguidos por causa de su existencia y su prevalencia en la esfera pública. Los judíos, contrarrevolucionarios, grupos étnicos, grupos religiosos y opositores políticos viven el aislamiento de toda espontaneidad que los hacía partícipes del diálogo y de la aparición en el ámbito de lo público. El borrar la identidad de estos hombres encauzó una muerte de la pluralidad y de la participación particular dentro de un colectivo. Asimismo, la muerte física significó la finitud de la vida humana y también de la política de aquellos seres humanos:

El aislamiento es ese callejón sin salida al que son empujados los hombres cuando es destruida la esfera política de sus vidas, donde actúan juntamente en la prosecución de un interés común. Sin embargo, el aislamiento, aunque destructor del poder y de la capacidad para la acción, no sólo deja intactas todas las llamadas actividades productoras del hombre, sino que incluso se requiere para estas. (Arendt, 1998, p. 701)

En el totalitarismo alemán, y como lo demuestra su ideología, imperan la superioridad de la raza aria y su propagación. Las demás razas son inferiores y no se deben permitir las mezclas de estas con las superiores, por lo cual el fortalecimiento de la raza aria y el exilio o aniquilamiento de las otras pasó a ser una política de Estado debido a que la raza aria debía recuperar su espacio vital geográfico y mantener el orden biológico de la etnicidad. Adolfo Hitler lo estimó en su texto *Mi lucha* como una de las bases de su ideología totalitaria: "La mezcla de sangre y, por consiguiente, la decadencia racial son las únicas causas de la desaparición de las viejas culturas; pues, los pueblos no mueren por consecuencia de guerras perdidas sino debido a la anulación de aquella fuerza de resistencia que solo es propia de la sangre incontaminada" (Hitler, 2013, p. 118).

Con respecto al totalitarismo soviético emergió otra forma de visión antropológica, pero no desestimaba el mismo aniquilamiento del nazismo causando la muerte física y la muerte política a partir de la persecución y el trabajo for-

zado en los *Gulag*. Los contrarrevolucionarios o aquellos opositores al régimen totalitario eran las víctimas principales del exterminio y la violencia que no discriminó credo político, etnia ni edad; no existió la benevolencia ni el derecho a vivir debido a la militarización y la monopolización de la esfera pública y de la vida humana. La policía del Estado tenía la misión de ejecutar el exterminio de las desviaciones humanas que obstruían el totalitarismo y la acción gubernamental de Stalin. El solo hecho de ser aislado del colectivo social y de llegar involuntariamente a un Gulag era una aniquilación fatal de la supervivencia y del derecho político a la acción. Morin afirma lo siguiente frente a la policía política bolchevique: “La policía política no solo opera la eliminación de las desviaciones, sino de las fuentes de la desviación: esta es la razón por la que son particularmente vigilados, censurados, reprimidos esos portadores o productores de gérmenes de desviación que son los escritores, poetas, filósofos” (Morin, 1983, p. 115).

Con la desaparición de la vida humana en los regímenes totalitarios se fugan la espontaneidad, la individualidad y la colectividad de actuar en la esfera pública. Los totalitarismos europeos del siglo XX, expuestos por Hannah Arendt, significaron la desaparición y la aniquilación de cada individuo humano que hacía parte de lo contradictorio y reflexivo de la época. Con la política de la muerte se va la necesidad de participar en la esfera pública, no como masa sino como un individuo que subyace en el acontecer de la pluralidad de los asuntos humanos y en la acción política que la sociedad determina para cierto contexto. La ejecución de la política de la muerte significará no solo unos antecedentes históricos y filosóficos que dejen en claro cómo se llegaron a perpetrar los crímenes en contra de la humanidad sino, también, cómo se pueden llegar a obnubilar la falacia y la infamia de la muerte mediante una política de la vida. La política de la muerte es, pues, la certeza de terminar con toda la vida política y homogeneizar todo estamento para así perpetrar el terror que causan la muerte y la barbarie injusta que condujeron a los hombres a su exterminio y a su falta de compasión. No es fácil determinar esa caracterización de la muerte en un período arduo y oscuro como la Segunda Guerra Mundial, pero es aceptable que una política de la vida lo contrarreste como forma de lucha y de perennidad en el mundo.

Referencias bibliográficas

Arendt, Hannah (1998). *Los orígenes del totalitarismo 1. Antisemitismo*. Madrid: Alianza.

Arendt, Hannah (1998). *Los orígenes del totalitarismo 2. Imperialismo*. Madrid: Alianza.

Arendt, Hannah (1998). *Los orígenes del totalitarismo 3. Totalitarismo*. Madrid: Alianza.

González Calvar, Cristina (2002-2003). ¿Por qué surge el fenómeno nacionalista en Rusia? *Revista Ceriol* vol. 41, n.º 42, pp. 133-145.

Hitler, Adolfo (2013). *Mi lucha*. Bogotá: Solar.

Morin, Edgar (1983). *Qué es el totalitarismo. De la naturaleza de URSS*. Barcelona: Anthropos.

Lenin, Vladimir (1910). *Marx, Engels y el marxismo*. Editorial Moscú

Perlot, Marcel (1971). *Historia de las ideas políticas*. Buenos Aires: La ley.

Sartre, Jean Paul (1946). *Reflexiones sobre la cuestión judía*. Buenos Aires: SUR.

Las expresiones murales: narrativas y silencios para construir el diálogo*

Claudia Arcila Rojas**

César Emilio Tangarife Bedoya***

Recibido: 15 de mayo de 2015

Enviado a pares evaluadores: 29 de mayo de 2015

Aprobado por pares evaluadores: 13 de agosto de 2015

Aprobado por comité editorial: 21 de agosto de 2015

RESUMEN

Los sentidos y criterios pedagógicos que subyacen en las expresiones murales, en tanto territorios grabados por los lenguajes de la memoria, tienen como horizonte de interpretación las narrativas y silencios. Desde allí el diálogo emerge como verificación de la trascendentalidad intersubjetiva asumida como arista metodológica que logra ubicar la experiencia de encuentro con la imagen del muro en su vitalidad narrativa, dentro de la investigación fenomenológica, en la cual la epistemología es memoria, resignificación y depuración del sujeto en el lenguaje como efecto de la construcción dialógica que supera las colocaciones en el espacio y el tiempo, así como los presupuestos y prejuicios frente

a la lectura y la escritura del mundo, de la vida y de la cotidianidad.

Sobre estas premisas, la perspectiva situacional de la pedagogía reconoce en la pregunta una condición vivencial y discursiva que testimonia el compromiso del maestro con los fenómenos de la realidad socio-histórica, de la cual el muro es expresión de evocación y creación de relatos y, a su vez, trayecto de interpretación en la experiencia finita de la existencia, donde la educación y el maestro encuentran razones para emprender nuevas lecturas y escrituras del mundo desde una posición en resistencia con la impunidad y el crimen.

Palabras clave: maestro, educación, pedagogía, diálogo, lenguaje, lectura, escritura, memoria, muro.

* Artículo derivado del proyecto de investigación de Maestría en Educación "Las expresiones murales: narrativas para construir el diálogo. Universidad de Antioquia

** Doctora en Filosofía de la Universidad Pontificia Bolivariana. Profesora de tiempo de completo e investigadora del Departamento de Ciencias Sociales y Humanas de la Universidad de Medellín. Docente invitada en la Maestría en Educación de la Universidad de Antioquia. Correo electrónico: claudiarbol@gmail.com

*** Docente de Educación Básica y Media del municipio de Medellín, comunicador social-periodista y licenciado en Educación: Español y Literatura de la Universidad de Antioquia. Especialista en Docencia universitaria Universidad Santo Tomás. Correo electrónico: cesaremi_895@yahoo.es

Wall Expressions: Narratives and Silences to Build Dialogue

ABSTRACT

Pedagogic senses and criteria underlying wall expressions, as territories marked with languages of memory, are intended to interpret narratives and silences. Then, dialogue emerges as verification of inter-subjective transcendentalism assumed as a methodological point of view intended to locate the experience of meeting the image of the wall within a narrative vitality, within the phenomenological research where epistemology implies memory, redefinition, and cleaning of individuals in language as an effect of dialogue construction that exceeds locations in time and space, as well as assumptions and prejudices in relation to reading and writing of world, life, and daily life.

In relation to premises above, the situational perspective of pedagogy recognizes the question as an experiential and discursive condition that witnesses the teacher's commitment to phenomena of social and historical reality; a reality where the wall is an expression of evocation and creation of stories and, in turn, a path of interpretation in the finite experience of existence where education and teachers find the reasons to get involved in new readings and writings of the world from a position contrary to impunity and crime.

Key words: Teacher; education; pedagogy; dialogue; language; reading; writing; memory; wall.

Introducción

En la imagen del muro como fenómeno pedagógico que expresa la vitalidad del lenguaje, se construye una metamorfosis de narrativas y silencios donde se manifiesta y se oculta la historia, y donde resuena el diálogo como verificación situacional (Mèlich) de lo educativo. Por esta razón, en el muro también subyace un acumulado de expresiones y comprensiones del mundo y de la realidad; un compendio de referencias humanas que dan cuenta del paso por el tiempo y de las huellas dejadas sobre el espacio. El muro entonces, su textualidad histórica, haciendo memoria de las expresiones con las cuales se nombran los hechos y sentimientos que marcan una palpitación colectiva, puede ser asimilado, de entrada, como un espacio donde se registran los logros y las expectativas de los seres humanos; los aprendizajes y las preguntas que lo convierten en un tablero de recuerdos, de reencuentros y reinventiones; en un territorio de búsqueda donde hacen presencia y ausencia las interpretaciones del mundo: "Si inevitablemente interpretamos el mundo es porque nunca somos absolutos, porque en el ser humano nada hay acabado, porque no vivimos en un final de trayecto, sino en trayecto, es decir, porque somos finitos" (Mèlich, 2002, p. 42).

El proceso inacabado de exploración y reinención del mundo es también un evento de dialogicidad con su pasado, con su presente y con su futuro, así como un compromiso con los acontecimientos que lo han empañado en la impunidad de sus detalles. Interpretar el mundo tiene que ver con descifrar sus silencios, con emprender las preguntas que permitan hallar las respuestas que le hacen falta a la memoria; al lenguaje silencioso que expande la conciencia en el relato de la auto-colocación en el espacio, en el territorio de la memoria donde los muros son fuente de enseñanza, de aprendizaje y cultura.

Con este horizonte del muro, se logran desplazar las vivencias de la calle a la escuela y a las galerías. Banksy (1974), con su obra urbana de crítica al sistema capitalista, logra reflejar esta movilidad de sentidos y significantes que le trazan a la educación y a sus prácticas y discursos nuevos criterios de reflexión y construcción de conocimiento. La educación, en general, y el maestro, en particular, encuentran en este panorama vivencial de lo urbano un escenario más amplio y complejo de guiones pedagógicos para interrogar y nombrar el mundo desde una actitud ética y política en resistencia con los actos de injusticia e indignidad.

En esta premisa de significación, el muro y sus textualidades históricas constituyen un poemario de escenas y manifestaciones lingüísticas y simbólicas que tienen lugar y reflexión en los discursos y prácticas educativas, en tanto el encadenamiento de interpretaciones posibilita un eslabón dialógico donde la misma vida y su dialéctica de presencias y ausencias hacen pedagógica la cercanía con los otros y sus diferencias:

Por eso el tejido de interpretaciones es también un tejido de relaciones. La finitud se expresa en la necesidad de establecer relaciones con los otros, en la necesidad ineludible de dar y recibir. Estas relaciones con los otros nos sitúan ante una dimensión fundamental desde un punto de vista antropológico: *la educación* (Mèlich, 2002, pp. 47-48).

Desde este criterio, el muro concentra expresiones de resistencia o aprobación del mundo, de la realidad y de la vida. Sus marcas, cicatrices, senderos y señales trazan textualidades de significación donde el mismo cuerpo es la representación de la existencia en trayecto, aprendizaje y finitud del camino. Desde esta perspectiva, la educación se sitúa en clave de criterios sensibles y transformadores de la realidad, pero, además, desde pretextos, contextos y textos que narran el lugar político de la pedagogía y de los procesos formativos desde la emancipación, condiciones de relevancia en la reflexión orientadora de las expresiones murales como texturas históricas donde narrativas y silencios construyen la epistemología del diálogo y su horizonte interpretativo de la vida, de la realidad, del mundo, de la experiencia.

En sintonía con este panorama, se hace imprescindible recuperar la exterioridad como espacio y tiempo en apertura que permite reflejar sentimientos, pensamientos, emociones y expectativas, que abren la narración desde la contemplación y vivencia de los lugares, territorios y geografías donde leer es parar el tiempo del texto, suspender y escuchar sus partituras; recorrer lentamente su profundidad melódica sin perder el paisaje vital desde donde se está mirando. En palabras de Zuleta (1982) “hay que leer desde alguna parte, así como hay que mirar desde alguna parte” (Zuleta, 1982, p. 14). Desde la dimensión de un universo donde se graba la historia de la humanidad en sus tránsitos espaciales y temporales. Mirar, leer comprendiendo la colocación histórica que hace necesaria y urgente la relación narrativa con la pregunta: “Se lee desde un trabajo, desde una pregunta abierta, desde una cuestión no resuelta; ese trabajo se plasma en una escritura; entonces, todo lo que se lee alude a lo que uno busca, se convierte en lenguaje de nuestro ser” (Zuleta, 1982, p. 12).

En este orden expositivo, el perfilamiento del lenguaje debe superar el nivel de la información para guiar a los sujetos en el mundo desde la experiencia donde el paisaje vital nos sitúa; es decir, el lenguaje como la brújula para propiciar los acercamientos a la realidad y a las situaciones que en ella ameritan ser transformadas: “Vivimos en un mundo en el que la importancia de la información va ineludiblemente ligada al declinar de la narración. Pero con el declinar de la narración la experiencia pierde importancia” (Mèlich, 2002, p. 85).

Con este prelude se puede afirmar que la fenomenología del muro, como expresión objetiva de la subjetividad colectiva que manifiesta su malestar ante las hegemonías e ideologías del terror y el engaño, tiene como territorio vivencial la narración en tanto lenguaje ético y estético que se mueve en diversas

versiones de la emoción y la interpretación. En esta perspectiva, el lenguaje narrativo es también una especie de muro de lo cotidiano donde se integra el silencio de simbologías y códigos socioculturales que le otorgan a la lectura y la escritura un lugar de desciframiento y de memoria histórica, un posicionamiento dialógico donde el lenguaje construye las rutas para superar los enigmas y silencios que han consentido con el sinsentido del ultraje y el oprobio en nombre de fundamentalismos absurdos e inhumanos.

Por la memoria, los seres humanos se instalan críticamente en su tiempo, rememoran el pasado y anticipan el futuro. Ahora bien, el trabajo de la memoria, como todo aquello que hacemos los seres humanos, está inscrito en un momento de la historia, en una cultura, en un universo simbólico (Mèlich, 2002, p. 101).

Leer y escribir tienen, entonces, esta carga sociocultural donde la memoria requiere del silencio para lograr interpretar serena y pausadamente las textualidades, sus historias y sus vínculos dialógicos. Pero para lograr este estado de compromiso con el lenguaje, se requiere de una sensibilidad social que estimule la pregunta por lo que pasa, es decir, el asombro ante las circunstancias que circunscriben a los sujetos en unas lógicas de enajenación y ensimismamiento. Por esta razón, la importancia del silencio y de la escucha es asumida como pilar para que la escritura deje de ser una práctica ajena a las experiencias y significaciones en diálogo con la historia (Mèlich, 2002):

Para trabajar con la memoria se necesita un cierto silencio, un cierto distanciamiento. El ruido no deja trabajar la memoria. En una sociedad (post)moderna como la nuestra, donde no existe esta capacidad de distanciamiento con respecto a los grandes problemas antropológicos fundamentales, donde hay que innovar y cambiar a menudo de forma patológica, obsesiva, donde la novedad y el progreso se imponen de una manera brutal, donde la velocidad no deja lugar a la reflexión, el presente aparece de forma fetichista. La (post)modernidad es un universo en que no hay lugar para la lectura, para la meditación, pues la lectura necesita silencio. En el de *leer, de pensar, de reflexionar...* siempre hay necesidad de *tiempo*. En efecto, leer, meditar, son actividades que requieren tiempo, paciencia, lentitud (Mèlich, 2002, p.102).

Con estas claridades, las expresiones murales cuentan con el acompañamiento de las voces literarias desde una hermenéutica como precedente para el tejido estético, ético y político que favorece el diálogo entre épocas y autores, pero, a su vez, entre referentes teóricos que permiten reflexionar pedagógica y fenomenológicamente las expresiones callejeras y sus narrativas dialógicas.

En este criterio se ampara la consideración de una ruta metodológica que permite la articulación de concepciones y apreciaciones que han atravesado la historia del pensamiento en la pretensión de ubicarnos en situaciones históricas que dan cuenta de los fenómenos sociales y culturales que inciden en los modos en que aprendemos, enseñamos, estimamos y generamos procesos de lectura y escritura.

Por este sendero que le da apertura a la diversidad de visiones y sensibilidades del maestro para repensar su práctica a través del lenguaje en su abanico de sentido, es consecuente establecer relaciones entre elementos, referencias, situaciones, imágenes, objetos y fenómenos que serán trenzados a partir de la semiosis, desde los planteamientos de Umberto Eco en términos de una hermenéutica de las cadenas interpretantes retomadas del semiótico Charles Peirce (Eco, 1979, 1986). Se recurre, entonces, a la idea de obra abierta de Eco para examinar cómo un significante remite a una pluralidad de significados, más cuando se trata de una expresión mural, donde esa pluralidad remite a la hipertextualidad:

Obra abierta como proposición de un campo de posibilidades interpretativas, como configuración de estímulos dotados de una sustancial indeterminación, de modo que el usuario (interpretante) se ve inducido a una serie de lecturas siempre variables; estructura, por último, como constelación de elementos que se prestan a varias relaciones recíprocas (Eco, 1979, p. 194).

En esta ruta tendrán relevancia los lugares ético y político del maestro y de la educación, en la medida en que el acento dialéctico de esta perspectiva se pone ante el proceso fenomenológico de las expresiones murales como experiencia consciente que sugiere el despojamiento de toda opinión o prejuicio:

Somos seres culturales, simbólicos, narrativos... Necesitamos inventarnos a nosotros mismos para seguir vivos, necesitamos contarnos historias, para burlar, aunque sea momentáneamente, la presencia inquietante de la finitud. Y el erotismo, el juego de los sentidos, el juego con el cuerpo y en el cuerpo del otro y en nuestro propio cuerpo, abre a los seres finitos instante fugaz de inmortalidad (Mèlich, 2002, p. 173)

Díálogo pendular: un encuentro estético, un nuevo tiempo

El tiempo de la palabra, su imagen sobre el espacio, su pasado de ilusiones y esperanzas sobre la textualidad de huellas y memorias que testimonian una causa hacen del encuentro con el mundo un acto de pertenencia a sus historias, a sus narrativas, un acto de cercanía a sus silencios que parecen arcanos protegiendo un mensaje. En esta alusión a la temporalidad kairológica, la imagen del muro como un espacio de narrativas y silencios donde se construye el diálogo pedagógico trasciende a imagen amplia de expresividad en sus dimensiones pluralistas y democráticas, para tejer un primer encuentro con el tiempo vital, un contacto donde “el tiempo ontológico de la educación implica necesariamente estudiar el espacio” (Mèlich, 1994, p.75). Y en este sentido, implica también estudiar la acción narrativa como experiencia estética, pues “el sistema de los tiempos ofrece una reserva de distinciones, de relaciones y de combinaciones de las que la ficción saca los recursos de su propia autonomía respecto a la experiencia viva” (Ricouer, 1987, p. 112).

Los muros son espacios de narraciones vitales y creativas que permiten hacer pedagógica la cotidianidad y, en tal sentido, educativa la realidad. “La realidad humana es educación. El hombre, en tanto que ser biológicamente carente, o no terminado, es una “tarea para sí mismo”. Es [...] el ser que toma posiciones, que se forma una opinión, que da su dictamen, que toma partido porque interviene en las cosas (Mèlich, 1994, p.74), que no está al margen del mundo ni de las realidades que en él operan.

En esta perspectiva, las expresiones murales constituyen espacios marcados por las intenciones, pensamientos, ideas e ideales que la humanidad ha construido y compartido con el paso del tiempo. Son huellas de aprendizajes e interrogantes donde la memoria es presencia y ausencia de los sentidos y los rostros que han pasado y pasan por la dimensión vivencial:

El ser humano no se limita a adaptarse al medio, ni simplemente a transformarlo. Le otorga un *sentido*, y en esa significación irrumpe la temporalidad. El espacio se transforma en espacio vital, y deja de ser un lugar para convertirse en una dimensión. El mundo, en tanto que entorno, no es el mundo de la física, sino el “el mundo temático de mi (o de nuestra) vida intencional (Mèlich, 1994, pp. 75-76).

La intencionalidad vital es, a su vez, conciencia finita donde tienen manifestación los discursos y las prácticas de los sujetos que intentan interpretar lo que aparece, lo que acontece, lo que se mira, lo que se lee, lo que se siente, lo que se piensa, lo que se escribe; lo que tiene presencia y pasará a ser ausencia; lo que se hace memoria en las espacialidades y temporalidades donde texturas y corporeidades se convierten en texto, en símbolo y representación de la finitud de los momentos, de las relaciones de entrega y recepción, del vínculo educativo y su cercanía con la vida, la realidad y el mundo.

Por esta razón, los muros y sus expresiones históricas son también improntas de subjetividad donde los cuerpos y sus metamorfosis sociales en corporeidades, ponen en evidencia inconformidades y reciprocidades, rupturas y vecindades; ponen en evidencia la vida y la muerte, lo justo y lo injusto, la verdad y la mentira, el tiempo y el espacio, y, por ende, sus lenguajes, sus imágenes y sus silencios.

No es gratuito entonces, el trenzado dialógico que se logra con la sensibilidad y la creatividad con la cual son levantados y dotados de identidad los muros. La educación encuentra en estos mismos criterios los textos y contextos donde la realidad pasa a ser un pretexto de pregunta, un significante de complejas significaciones que dan cuenta del lugar político de la pedagogía, de su consistencia crítica y de su posicionamiento histórico para forjar y luchar por la libertad.

En estos pilares de arraigamiento ontológico y axiológico, el nuevo tiempo se cuenta desde el horizonte de una narración retrospectiva en la memoria de

los espacios transitados, y de las circunstancias que ubican al sujeto en una biografía tejida por lo real y lo imaginario, tal y como se ilustra en la imagen 1, donde un representante de la fuerza pública requisisa a una niña en una especie de parodia frente a las relaciones de dominación.



Imagen 1. Disponible en: <https://tfertil.files.wordpress.com/2011/09/banksy-1.jpg>

Sobre este hecho, Umberto Eco permite, desde la composición en herencias literarias, un devenir estético por la palabra y sus kairológicas; por los juegos del lenguaje que textualizan un diálogo con el tiempo, y con las marcas que este le concede al espacio para incitar a los interrogantes, a las búsquedas que todo hombre puede o logra iniciar para moverse en una causa. *El péndulo de Foucault* (1988) es también un muro para el recuerdo del pasado; para el reencontro con las imágenes y los acontecimientos que narran estadios imaginativos y realistas de la vida; es, igualmente, una posibilidad para la expresión crítica, para el desnudamiento de la palabra de todo velo que marque secretos; es la palabra despojada del enigma, del ocultismo que parece condenar al silencio. Es también el tiempo de la infancia despojada del engaño para celebrar el asombro; es el nacimiento de la rosa en todos los nombres que recuerdan el descubrimiento del amor y las ilusiones: es el nombre de la risa, es el libro prohibido que arde en la memoria de quienes buscan y hacen largo su camino (Eco, 1982).

El nombre de la rosa (1982) descifra el miedo al conocimiento y, como tal, el marchitamiento de viejos paradigmas y el derrumbamiento de arcaicas fronteras; la caída de los muros que dividieron el mundo y le otorgaron diferencias a lo humano para oprimir, silenciar y apartar del derecho a una vida con justicia; el

templo de las flores sobre los campos de la muerte, el movimiento del péndulo hacia otras ideas y sentidos, hacia nuevos retos del lenguaje.

En esta referencia pendular se arraiga la movilidad dialógica con *El retorno del péndulo* (2014) de Zygmunt Bauman y Gustavo Dessal, en el cual, el estado actual de la civilización, en su pérdida de toda estructura y estructuración narrativa, permite la pregunta por el cultivo de formas alternativas del lenguaje que permitan tomar y “dar la palabra al sujeto secuestrado por el silencio al que el paradigma científico-técnico lo condiciona sin contemplaciones” (Bauman, Dessal, 2014, p. 11), y en esta perspectiva, hacer de la palabra un puente y un horizonte con los nuevos diálogos reivindicativos de la libertad, y críticos de los dispositivos de seguridad que vigilan y castigan para conservar el orden de las prácticas y los discursos hegemónicos. Con esta alusión al devenir en el lenguaje y a su unificación de voces en un tiempo que nos mueve en direcciones inciertas, la idea de las expresiones murales se recoge en el sentido de “poner en palabras el sufrimiento de los condenados del sistema” (Bauman, Dessal, 2014, p. 11) desde una postura ética que sabe mantener en alto el valor de la pregunta, el valor del maestro: “Un maestro es quien sabe conservar vivo el espíritu socrático de la pregunta” (Bauman, Dessal, p. 11), como expresión de su corporeidad poética, de su actuación vital en posicionamiento y movilidad ética y política.

En este sentido, cobra importancia interrogar e intentar comprender la realidad más allá de sus efectos y lógicas de sometimiento; comprenderla en los resquebrajamientos ontológicos que logra generar en los sujetos y en las relaciones que se entablan con la vida: lograr comprender así

[...] que la sociedad de consumo no puede explicarse simplemente como el resultado de un modelo económico, en el que solo los intereses del mercado dictan sus reglas y sus dinámicas. Es preciso comprender de qué modo un aspecto fundamental del ser hablante es aprovechado, “secuestrado”, alienado, a los fines del discurso capitalista (Bauman, Dessal, 2014, p. 60).

Desde este horizonte, leerse en las marcas que el mismo tiempo deja sobre el espacio significa leerse en las huellas que los acontecimientos dejan en el cuerpo, en el sujeto como mutación que busca y marca sus búsquedas en la impronta de la individuación donde la *yoidad* es cifrada por las circunstancias, es decir, donde todo sujeto atraviesa sus procesos formativos, interrogativos y resignificativos desde un lugar de concepción y apropiación del mundo, de su realidad y experiencias. La mismidad y las circunstancias delinear de esta manera una kairológica de emociones e ilusiones donde lo humano se hace y se refleja en sus luchas. Afirma Ortega y Gasset en *Las meditaciones del Quijote* (1914): “Yo un luchador he sido, y esto quiere decir que he sido un hombre” (Ortega y Gasset, 1914. p.10); un sujeto en limitación y en perspectiva, que se define en el

encuentro y hallazgo de su experiencia; en el encuentro de su circunstancia; en la percatación de su lugar y de su tiempo: “Yo soy yo y mi circunstancia” (Ortega y Gasset, 1914, p. 12), soy el que mira y es mirado por el acontecimiento, pero no desde “una función meramente sensitiva” (Ortega y Gasset, 1914, p. 22), sino en un encuentro con lo profundo, el cual “necesita una superficie tras de que esconderse” (Ortega y Gasset, 1914, p. 22), una superficie para ser recorrida la amplitud y profundidad de su espacio, una superficie que acontece como artificio para ser destruido por la mirada: “La mirada, en su origen, puede destruir, y de hecho destruye la desnudez del rostro”(Mèlich, 1994, p. 135).

Ante estas especificidades, cabe interrogar, ¿Qué profundidad le subyace al muro?, ¿qué hay detrás de las letras e imágenes al ser desnudadas de sus textualidades históricas?:

Las palabras humanas quieren decir; más que mostrar, quieren mostrar. La palabra abierta al querer decir y al querer mostrar supone el silencio, pues el silencio nos recuerda que en el querer decir, y sobre todo en el querer mostrar, siempre hay una *ausencia* que nunca podrá –al menos en el límite– decirse ni mostrarse (Mèlich, 2002, p. 162).

Pero la mirada vuelve a escena, en la necesidad de no dejar solo al pensamiento para discernir ante estas inquietudes; es necesario contemplar el mundo, acercarlo y testimoniarlo con la palabra, recorrerlo con la sensibilidad fotográfica que imprime imágenes para no traicionar la memoria. “Es demasiado ancho el mundo y demasiado rico para que asuma el pensamiento la responsabilidad de cuanto en él ocurre” (Ortega y Gasset, 1914, p. 37). Preguntar el mundo, es decir, mirarlo con los conceptos, es generar el acercamiento con las cosas para poder nombrarlas y para darles el lugar de la palabra; del diálogo: “Solo la visión mediante el concepto es una visión completa” (Ortega y Gasset, 1914, p. 37); una experiencia donde se rompe el silencio de la interpretación; la mirada que contempla, que se acerca y descubre al otro, descubre lo otro, lo asume con la responsabilidad estética del encuentro constructivo.



Imagen 2. Disponible en:

<http://www.casa.ucl.ac.uk/andy/blogimages/CamdenBanksy.jpg>

Mirar detrás de los sepulcros revocados, mirar el muro en su génesis una vez movidos los telones que anuncian y defienden el artificio, mirar hasta limpiar las vigas que distorsionaron lo contemplado y descubrir la superficie detrás de cuyos ladrillos se oculta otra profundidad que ha de ser descifrada, lo cual puede evidenciarse en la imagen 2: Mover el lienzo para descubrir el rostro ausente, la textura del silencio, en la cual ha de iniciarse otra búsqueda, otra ruta a ser interpretada.

“La mirada artística es constructiva, y gracias a tal construcción se desvela la belleza, pero en la acción educativa la mirada artística es moral” (Mèlich, 1994, p. 172). En este aspecto, el análisis educativo tiene que ver con una opción del recuerdo en primera persona o, lo que es igual, por un recorrido por las significaciones y construcciones biográficas donde la textualidad amplifica la experiencia del lenguaje, de la escritura, de las marcas y huellas sobre el mismo cuerpo, sobre la piel en tanto muro lingüístico y simbólico que comunica, que es susceptible de ser leído. Por ello, la importancia del lector en la meditación de Ortega, y, asimismo, la importancia de toda circunstancia que reta a nuevas perspectivas de interpretación, de enunciación y diálogo.

“Al igual que el proceso artístico, la educación es dialógica y dialéctica. El espectador, como las corporeidades que interactúan en el mundo de la vida, no ejerce un papel puramente pasivo” (Mèlich, 1994, p. 171), construye nuevas perspectiva en y con el otro, en lo que mira y lee de sí mismo en la textualidad de la otredad donde se reconoce... donde nos reconocemos: “La acción educativa se contempla como la convergencia creativa, receptiva y comunicativa de corporeidades” (Mèlich, 1994, p. 168), de vínculos biográficos e históricos donde se alcanza la trascendentalidad subjetiva.

Cuerpos que se comunican y que comunican sus sentidos y sentires frente a la vida; cuerpos en sensibilidad y receptividad de estímulos: expuestos y dispuestos a los contactos que originan construcciones colectivas de evocación y proyección de causas. Son los cuerpos liberados de los disciplinamientos castrantes que niegan la experiencia de pensar y el derecho a conservar la cabeza en dirección a la realidad, como lo sugiere Bosch en su cuento *La mancha indeleble*:

Todos los que habían cruzado la puerta antes que yo habían entregado sus cabezas, y yo las veía colocadas en una larga hilera de vitrinas que estaban adosadas a la pared de enfrente. Seguramente en esas vitrinas no entraba aire contaminado, pues las cabezas se conservaban en forma admirable, casi como si estuvieran vivas, aunque les faltaba el flujo de la sangre bajo la piel. Debo confesar que el espectáculo me produjo un miedo súbito e intenso. Durante cierto tiempo me sentí paralizado por el terror. Pero era el caso que aún incapacitado para pensar y para actuar, yo estaba allí: había pasado el umbral y tenía que entregar mi cabeza. Nadie podría evitarme esa macabra experiencia¹.

¹ Cuento de Juan Bosh. Disponible en: http://www.ciudadseva.com/textos/cuentos/esp/bosch/la_mancha_indeleble.htm

Cuerpos que permanecen en actitud de pregunta y que logran ser testimonio de sus propias respuestas, testimonio de quienes no pudieron exorcizar sus dolores en la palabra; testimonio en paredes; rechazo en los trazos de imágenes y expresiones que visten las calles de sentido, las paredes de lenguaje: de la escritura que en su silencio recoge los gritos y lamentos de los silenciados. La escritura de una educación que rompe las cadenas de la impunidad para encontrarse con las realidades del mundo, de la vida.

La espacialidad histórica es, por lo mismo, una manifestación cambiante de significados en su conjugación de épocas, en su desenvoltura de tiempos; en el cruce de historias y prehistorias donde las paredes fueron grabadas para recordar eventos, para marcar estas apostillas del recuerdo que sacan del silencio y de las sombras esos primeros signos que hacen de los muros los emisarios de saberes lejanos, y los guiños de nuevos pronunciamientos.

En sintonía con esta apropiación de la textualidad en el cuerpo que trasciende la corporeidad en vínculos de subjetividad trascendente, se enlaza una reflexión con la educación en la vida cotidiana desde la corporeidad donde se construye la subjetividad que surge del encuentro como complejidad antropológica y social, es decir, como vecindad de cuerpos que se reconocen y articulan diálogos: el cuerpo como corporeidad asumida desde el sí mismo, desde el ser otro y con el otro, y, desde el ser del mundo, en el mundo y con el mundo. Desde esa expresividad de seres que conducen inevitablemente a las preguntas: “¿cómo puedo acceder al otro?, ¿cómo es posible hablar de un yo diferente al mío?, ¿cómo soy captado como un tú por el otro?” (Mèlich, 1994, p. 79). Preguntas que le dan apertura a la conversación de corporeidades que pasan a ser comprendidas como expresiones murales de y en lo cotidiano.

Ahora bien, la cotidianidad en la exterioridad también implica lo íntimo y lo oculto en la superficie, es decir, el pensamiento en el lenguaje y en la lectura que favorece la humanización, pues, “el sujeto es sujeto *humano* en la medida en que su identidad egocéntrica se rompe y se transforma, se quiebra por la presencia/ausencia del otro” (Mèlich, 2001, p. 13), por su interpretación desde la identidad narrativa que permite el encuentro y la conmoción con un pasado de dolor y oprobio.

Las expresiones murales son superficies narrativas de esos acontecimientos que permiten leer la memoria para hacerse testimonio de ella. Y en este sentido, “la identidad *humana* se construirá en un proceso incesante de *lectura* y de *interpretación*” (Mèlich, 2001, p. 13).

Sobre la muralidad como territorio de memoria desde el relato silencioso, donde la escritura es imagen, provocación y sentido de retorno, se cierne el

componente político y pedagógico de los procesos formativos que asumen lo humano en la posibilidad de la pregunta como puente de responsabilidad con el otro, con el oculto, con el ausente, con el atropellado:

Desde este punto de vista la identidad humana no podría tener lugar si no es abriéndose a la memoria, a un extraño que, en el caso del relato, no está presente, o que está presente como una ausencia, una ausencia que se muestra ocultándose en los intersticios de la narración [...]. El "yo" del lector se transforma, es respuesta a otro y respuesta del otro, es *responsabilidad*. (Mèlich, 2001, pp. 13-14)

Tal vínculo, en su persistente verificación dialógica, supone una mirada ética de incuestionable compromiso histórico donde el lector se expone a una nueva identidad, y al riesgo de no volver a ser el mismo: de no volver a sentir, pensar y leer como lo hacía: "Significa que leer el texto (relato, cuadro, sinfonía), el lector sufre una transformación que le hace ser otro. Entonces se da cuenta de que debe comenzar de nuevo " (Mèlich, 2001, p. 16).



Imagen 3. Disponible en: <http://clergetblog.com/wp-content/uploads/2011/08/28-kissing-coppers-banksy.jpg>

Pero el otro soy yo mismo; es mi propia imagen donde la diferencia es la percatación de la igualdad, de la reciprocidad; del rostro que se pone ante su propio rostro para descubrirse el otro que siempre ha sido, para saberse texto de la diversidad que había sido interrogada, señalada y sospechada afuera; en la lectura de la exterioridad que tenía como superficie de origen el propio cuerpo y su textualidad de silencios y ausencias ahora convertidas en imagen. En la imagen 3 este encuentro es revelador en el sentido de sabernos ante el mismo que somos, ante el otro que ignorábamos en nuestra identidad y deseo. Ante la otredad que es mismidad como vínculo en la alteridad.

En el otro me miro y miro mi historia; me miro en la intimidad de mi espacio y en el rostro que oculto, pero también me miro en el rostro que soy y en la narrativa que me acompaña.

El diálogo como encuentro, palabra y silencio

En estas metamorfosis padecidas desde la lectura y en su esfuerzo testimonial convirtiendo en relato la memoria, se asienta el horizonte vivencial de la pregunta, donde, justamente Freire (1986) traza el futuro de la educación en el diálogo y en la recuperación de las voces que se han mantenido marginadas del desarrollo de la historia en la construcción de una sociedad más justa. Pero el diálogo, más allá de movilizarnos en la comunicación que genera reciprocidades o divergencias, sugiere el acogimiento de la palabra como una herencia de la memoria donde el silencio se traduce en un lenguaje de intensas manifestaciones. Mèlich trenza las palabras de Mújica (1997) y Derrida (1998) para afirmar que:

Podemos ser diálogo porque podemos callar”, y que “es preciso comenzar por responder”. Una ética de la memoria es una ética que *acoge* la palabra del otro, *la palabra silenciada*, porque la ética es, al mismo tiempo, *memoria y acogida* (Mèlich, 2001, p. 30).

Freire, en su reflexión dialógica vinculada a la pedagogía de la pregunta (1986), se dirige también a una reivindicación narrativa que busca inquietar, movilizar y ampliar conciencia en la apertura de la escritura que sale de la intimidad del texto para posicionarse de una espacialidad amplia y convocante que busca sensibilizar y convocar a la superación de la indiferencia, al estado desprevenido de enlazar sentidos para generar otros encuentros en la palabra y en la misma escuela; otro encuentro con el conocimiento y con el maestro: un encuentro donde enseñar y aprender rompa las restricciones del aula y de la institución para vivir y comprender la educación como una experiencia en la sensibilidad del lenguaje, en la exploración de la palabra y en la construcción de nuevos sentidos que permiten el acceso a otra experiencia de mundo, un mundo en el cual, “decir la palabra es transformar la realidad. Y es por ello también por lo que el decir la palabra no es un privilegio de algunos, sino derecho fundamental y básico de todos los hombres” (Freire, 1980, p. 16):

La pedagogía ha sido, demasiadas veces, insensible al lenguaje de la narración y a todo lo que él comporta. Lo que la narración proporciona al lector es el acceso a un mundo en el que, en un principio, se es extraño. Uno es extraño porque hay una discontinuidad sociocultural entre el mundo narrado en la narración y el mundo del receptor, del lector. Sin embargo, este mundo narrado puede dejar de ser indiferente para introducirse en la vida del lector en la medida en que éste vive la experiencia como si fuera propia (Mèlich, 2001, p. 57).

En la anterior imagen se expresa claramente el encuentro de perspectivas de mundos desde las narratividades murales que ponen a dialogar espacios, historias, intenciones y actores dentro de una realidad compartida que posibilita afinidades de expresión. De un contexto a otro se desplazan una imagen y un sentido que ponen en una resonancia de mimesis la inversión de un imaginario en el que se reemplaza el control militar por la inocencia de la infancia. La imagen 4 pone en relato esta paradoja que trasciende la espacialidad para convertirse

en un territorio de la realidad en la cual nos identificamos, nos reconocemos y nos resistimos frente a los mismos órdenes y paradigmas. El graffiti de Banksy, en general, como obra satírica que pone en cuestión la jerarquización del orden dominante, y en particular, desde la imagen 4, dialoga con otros contextos como expresión de reciprocidad, recepción y acogida del mensaje que se comparte y se recoge como voluntad colectiva. Una obra que tiene autenticidad creativa en Londres pasa a replicarse en cualquier otro lugar del mundo, en cualquier otro rincón de los territorios acosados por la esquizofrenia del capitalismo. No es la misma imagen la que se desplaza en el espacio, es el mismo sentido; es la misma voz de inconformidad que logra dar cuenta de contextos diferentes para expresar, a través de los muros, la necesidad de invertir las lógicas de este mundo; la necesidad de retornar al asombro, al juego, a la pregunta que no se resigna a lo dado.



Imágenes 4 y 5. Disponibles en: <http://i.huffpost.com/gen/1523065/thumbs/o-BANKSY-WEST-BANK-570.jpg?2>.

<https://blogs.ats.amherst.edu/periodico-espanol/files/2014/03/Soldier-Beth.png>

Desde este planteamiento reivindicativo de la pregunta en una concepción educativa que supera los lineamientos físicos e ideológicos de los intereses de Estado, y teniendo en cuenta que esta búsqueda tiene que ver, en primera instancia, con la memoria y el testimonio del maestro, es decir, con la reflexión de quien indaga y propone una ruta para repensar la educación, y en otra dimensión, con quiénes somos y dejamos de ser mientras escribimos y mientras pensamos la pedagogía en clave de las interrogaciones históricas que suscitan los silencios de la muralidad y la lectura de sus gestos, es sugerente la intención de instalar este panorama de huellas y sensibilidades en la palabra sobre el muro, sobre el espacio o el tablero, que deja de ser la lección a ser aprendida,

para convertirse en el texto a ser narrado; en el acumulado histórico de voces y mensajes que retornan al diálogo y a sus posibilidades para silenciar nuestros propios ruidos. Por esta razón, es necesario recuperar la significación narrativa del diálogo y, consigo, el sentido de la educación: “La crisis de la narración (y por lo tanto, de la experiencia y del testimonio) provoca una “mecanización” de la acción educativa, convierte a la educación en trabajo, en un proceso de fabricación. La educación deja de tener sentido (Mèlich, 2001, p. 56).

Por lo anterior, el diálogo es la disposición a compartir la historia del otro, a recibir su experiencia, a entregar el deseo y la esperanza de construir interpretaciones y visiones de un mundo distinto al heredado. De ahí la importancia de entender la transmisión como una posibilidad de entrega incondicional que permanece aún en la experiencia del silencio y la ausencia, y, con mayor acento, en el vacío del oprimido, del ofendido, de la víctima; se entregan así la voluntad de hacer memoria, el compromiso ético y la lealtad política. Ante este fundamento pedagógico, afirma Mèlich que:

El educador transmitirá -*dará*- el *deseo* de leer y de narrar, de leer de diferentes maneras las mismas y viejas historias. En la lectura, en esta recepción del ausente (...) el lector, el discípulo, puede darse cuenta de que recibir *el silencio del relato* es ponerse de lado de los vencidos de la historia (Mèlich, 2001, p. 75).

Con estas aperturas de lo humano a lo humano, se entiende el aprendizaje como una apropiación distinta del lenguaje, como una relación ética donde se refleja al otro en tanto límite del poder: “Aprender, pues, implica ser capaz de interpretar, de discrepar, de pensar de otro modo (Mèlich, 2001, p. 78); de entender lo finito como parte consustancial de los sujetos y sus realidades.

De ahí que leer signifique ponerse en diálogo, en pregunta y en silencio de apertura; signifique ponerse en la vida para entender también la muerte, la transformación, el renacimiento. Por ello el diálogo es una actitud particular de mirar y leer la vida, sus relatos y ocultamientos:

El texto, el libro, el relato... no son realidades estáticas, definitivamente fijadas, cerradas, hostiles a la interpretación, a la pluralidad de significados de cada lector [...]. La lectura es un proceso abierto, es infinito, previamente porque toda lectura, todo acto de lectura es finito (Mèlich, 2001, p. 79).

Leer es corresponder la vida con los acontecimientos y escenas que generan un interrogante, resignificando el mundo de los conceptos para ponernos en riesgo con el lenguaje en tanto movilidad vital de los significantes. Los conceptos, en tanto abstracción que logra el pensamiento para reconocer el mundo, son instancias prácticas que posibilitan el discurso (Onfray, 2000) y que permiten ver, a través de sus articulaciones y apreciaciones, los vértigos y sensaciones de la realidad; permiten, además, retornar a los momentos y vivencias que les dieron

nacimiento a las palabras; volver al hecho con el cuerpo y su padecimiento, en la poética de un mundo donde palidece la vida y se engrandecen los hechos. Es la imagen del poema donde Borges convoca a que pase algo:

Todo está bien y sin embargo nada ha pasado. En los pulsos no corre más a prisa la sangre. Las manos no han buscado los arcos. Nadie ha palidecido. Nadie profirió un grito de batalla, nadie opuso el pecho a los Vikingos. Dentro del término de un año aplaudiremos otra loa, poeta (Borges, 2007, p. 58).

Derrumbar el muro para hallar lo que lo sostiene; penetrar su silencio para liberar el grito que le da aliento a sus palabras, ver desde el cristal de los conceptos el contraste de la realidad: “Desbordante, ondulante, inconstante, continuamente sometida a fuerzas que la modifican, la quiebran, la rompen, la constituyen, la realidad es un flujo en ebullición” (Onfray, 2000, p. 46).

La realidad es un instante donde la palabra ruge para desafiar el silencio, para acompañar el espacio y rozar de sentido las esquinas de la indiferencia. La realidad es el tiempo donde el espacio encuentra una huella que puede ser narrada.

El espacio y sus tiempos de escritura

La exterioridad teje el espacio y el tiempo como significantes y significados donde la vida se hace obra: narración de las situaciones y circunstancias donde el tiempo se suspende en el espacio del texto; se hace melodía, cuerpo que vibra como eternidad silenciosa donde nace y renace el canto de los caminantes, de los que recorren el mundo sin afán por un lugar de llegada. Mover las páginas de un tiempo pasado significa mover la mirada hacia la pregunta por el presente sin dejar de considerar el camino que el lenguaje prolonga con el futuro, con lo que vendrá, o a lo que llegaremos.

Por ello, caminar la poética de Ítaca (Kavafis, 1999) es hacer lenta la lectura del mundo, es recorrer sin premura las formas, los colores y los elementos que construyen los lugares, que componen sus sentidos. Ítaca es el camino de la vida que se pluraliza en experiencias, en aprendizajes y memorias; es la pausa con la lectura que se vive, se saborea, se huele, se siente y se descifra en una cercanía de cómplices y complicidades: no culminar el relato, no abandonar los recuerdos, ni silenciar los lamentos ni ignorar las heridas que nos dejan esos encuentros con nuestra propia historia; con el muro donde nuestra mirada se posa para descifrar su belleza: su grafía, sus códigos, su etimología y semántica penetrando la dureza de su piel para sensibilizar su imagen; cumplirla como superficie de la obra recorrida en el sentimiento poético de continuar caminando, de hacer lenta la lectura para dialogar con la escritura: con su autor, con su época y con el momento que inmortalizó en el cuerpo del lenguaje. La imagen 5 es la semblanza de ese camino de la palabra, de esa huella sobre la cual la

mirada se encuentra con un relato e inicia el diálogo con la ausencia: con el testimonio de un pasado.

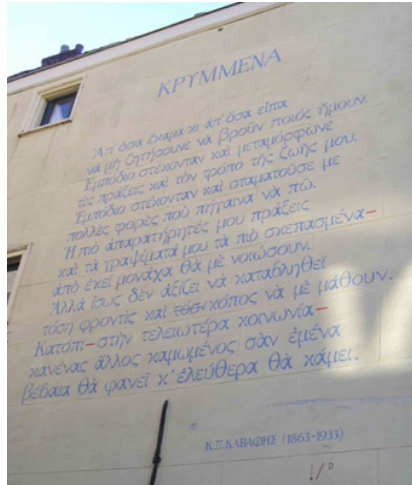


Imagen 5. Poema de Kavafis en un mural en Leiden (Países bajos). Disponible en: http://es.wikipedia.org/wiki/Constantino_Cavafis

Con Ítaca se recorre el libro que no se ha escrito, las palabras que no se han dicho y las memorias que no han sido sepultadas. Ítaca es el futuro de la escrita, el espacio de un tiempo próximo donde las palabras aguardan nuestra llegada, esperan por ser escuchadas e invitadas a construir relatos; las palabras andantes (Galeano, 1993) que van errando en códigos ancestrales y modernos, dispuestas al diálogo, a la seducción, a la confesión y a la despedida.

Son las palabras que van y vienen, que no tienen miedo de *la risa de los dioses* ni de las muecas de los tiranos, son las palabras del libro en camino, en construcción; las palabras de un muro que se levanta para proteger la memoria de los oprimidos, y de un camino que se muestra en las señales imaginarias que traza el canto.

En esta apuesta, *El libro que vendrá*, de Maurice Blanchot (1959), es una proyección del camino como una superficie que ha de ser escrita, tatuada con las nuevas configuraciones del lenguaje, donde el relato se apodera de la textualidad en su seducción a la creación, al despliegue melódico, imaginativo, realista, heroico y romántico; al tendido estético donde posan las huellas del arte, de la escritura, de la imagen musical que cuenta la historia del mundo en las estrofas inconclusas e imperfectas, que solo figuran como señales que orientan a la verdadera experiencia del canto:

Las sirenas: parece que cantaban, pero de una manera que no satisfacía, porque sólo dejaban oír la dirección hacia donde se abrían las verdaderas fuentes y la verdadera

felicidad del canto. Sin embargo, por sus cantos imperfectos, que sólo eran aún canto venidero, conducían al navegante hacia aquel espacio donde el canto comenzaría de verdad (Blanchot, 1959, p. 9).

Lugar de silencio y disolución; espacios y tiempos finitos donde las palabras se desnudan y se exponen para emprender nuevos recorridos. Estas misiones se anuncian en los albores poéticos de la metáfora, de cuya historia secreta, la palabra se libera para formar imágenes, espacios, tiempos, nombres y verbos que dejan el lenguaje en la experiencia del cuerpo, es decir, en sus huellas sociales y culturales que emprenden las metamorfosis donde los hombres son héroes en la agonía y románticos en el desencanto. Donde el cuerpo es coseidad donde todas las cosas tienen presencia, donde todas las vidas se reúnen en la combinación de emociones que atraviesan las cimas de la existencia y de la muerte, de las flores que nacen y se marchitan, del jardín humano donde los aromas del amanecer y del sepulcro se confunden. Razón tenía Borges en afirmar, recordando a Dante, que la metáfora conserva “su virtud o flaqueza en las palabras” (Borges, 2007, p. 458) que mueven el cuerpo a fuertes transformaciones.

Música y muerte cumplen la obra donde el espacio corporal transmuta al tiempo de la palabra, donde la memoria también transita los terrenos movedizos del olvido. Tal vez una de las grandes metáforas narrativas se cumplió en el cuerpo de Nietzsche y en su eco vital que siempre estuvo acompañado de la música. Su cuerpo, como un mural o una lápida con el epitafio de la belleza, es expresado por Onfray en una especie de metáfora dialógica con el silencio:

En un momento de oscuridad, debajo de las montañas, en el vientre de la tierra, se oyó su voz, suave. Cantaba, canturreaba en italiano. Con el rostro cubierto de lágrimas, sus labios salmodiaban la canción del gondolero con el ritmo del adagio que había descrito como una música de los comienzos del mundo. Fue para Nietzsche la canción de la partida hacia el silencio y la inocencia. Allí se detuvo la odisea, y los recuerdos se volvieron confusos, antes de que el alma abandonara definitivamente su viejo cuerpo gastado, fatigado, tenso hasta el extremo de sus posibilidades (Onfray, 2000, p. 17).

“Metáfora vital” (Mora, 1999, p. 6) que “funda su acción liberadora (y) subversiva” (Mora, 1999, p. 5) en los horizontes sociales y culturales del lenguaje, en tanto expresan los hechos vivenciales y materiales de los seres humanos, los cuales le permiten a la educación una nueva acción política que cuestiona el estado de cosas y los nombres con los cuales esas cosas son definidas.

De esta prioridad en su acento político se deriva el razonamiento de las textualidades murales como metáforas de los cuerpos que deambulan por el espacio, cargando con sus historias de vidas en fragmentos de memorias e ilusiones, pero también en retazos de silencios y miserias; en gestos y posiciones que denuncian una semiosis de la imagen en relación con el espacio y el tiempo de las circunstancias, de las expresiones y manifestaciones que tienen lugar en los cuerpos dispersos y en las corporalidades en diálogo.

Para los espacios educativos, estos hechos trazan retos y eventos de relevancia, puesto que la pedagogía se ha encargado de interpretar, a través de las voces y los gestos de las subjetividades trascendentales, expresiones y posiciones humanas que permiten un análisis antropológico que tiene como génesis las relaciones y contradicciones sociales. Los rostros son el texto de síntesis de las dolencias y las alegrías que pasan por el cuerpo, es decir, por la experiencia vital y su bifurcación en acontecimientos, sentimientos y pensamientos de agonía.

Los sujetos y las subjetividades que transitan por el mundo son los mismos textos que transitan y transitarán por los escenarios de la escuela; son los mismos que hablan y silencian sus historias, los que están y desaparecen: los que un día dejan de volver y se convierten en ausencia, en incógnita.

Por la historia del maestro pasan estas historias y memorias; pasan también por su palabra y, en ese sentido, por su testimonio. Por eso el maestro también es un espacio y un tiempo de escritura; una huella donde encontraron camino muchos caminantes; un muro donde las palabras acogieron y dialogaron con los ignorados, pero también un muro de oscuridad e intransigencia, de distancia y mandato.

Por eso los muros también testimonian tiempos de inconformidad y resistencia; también son las voces que no fueron escuchadas, que, por el contrario, fueron reprimidas, torturadas y silenciadas; son voces de indignación que se hacen huéspedes de las paredes que hablan. La imagen 6 nos remite a la crítica musical que encuentra en el muro un símbolo a ser derribado, un cerco que debe ser destruido para romper con la concepción de una educación castrante, domesticadora y bancaria: una educación que castiga la poesía, el asombro, la palabra. Una educación de la impunidad, del crimen, del odio, del miedo y la sanción.



Imagen 6. Disponible en: https://juan314.files.wordpress.com/2013/12/banksy_024.gif?w=380&h=311

Paredes que hablan: gritos en el silencio

“Los muros tienen la palabra (periódico mural) Mayo 68” (1970) da cuenta de los gritos silenciados en las paredes que hablan, que susurran e invitan a la complicidad del diálogo; de esta realidad asumida con compromiso en la escritura de Besancon, quien hace de este texto un legado de inscripciones murales originadas en un momento histórico específico que reclama libertad, imaginación y oportunidades para un mundo más humano. En tanto la educación también tiene esta tarea, ha de ponerse en diálogo con esta antología de leyendas murales como un precedente en la movilidad de las palabras que reclaman escenarios de actuación y proposición crítica. Julien Besancon logra, con este compendio, hacer una invocación a la imaginación en una expresión de malestar con el orden establecido y con sus prohibiciones. En afirmaciones tales como: *La acción no debe ser una reacción sino una creación*, se le da acento al criterio reflexivo que permite proponer críticamente alternativas para estar con el otro, aprender de las diferencias y construir nuevas acciones desde la voluntad compartida en las preguntas que vuelven a ser motivo de búsqueda. Por ello, indagar la historia es remover la memoria para no embellecer el ultraje, el atropello, la invasión. Los acontecimientos de terror deben pasar a ser un testimonio y no una excusa para la diversión y la farándula. La imagen 7 es una crítica a la desvergüenza del capitalismo que, en su fase superior, el imperialismo, arrasa, enajena, violenta, masacra, y después, oculta, silencia y camufla en sus espectáculos publicitarios y alienantes.



Imagen 7. Disponible en: <http://www.banksyposter.net/wp-content/uploads/2013/05/banksy-napalm.jpg>

El pasado, el presente y el futuro están en Mayo del 68 como temporalidad envolvente del malestar frente a la sociedad de consumo y a sus criterios de sumisión de las mayorías populares en sus actuaciones obreras, estudiantiles, y en las particularidades antropológicas campesinas, negras, o de cualquier otra

tendencia que imprima diferencia con lo dominante. Los muros se expresan, pero también se derrumban ante estos sucesos que reclaman justicia, libertad y dignidad. No olvidar a los asesinados y no permitir que la dureza del tiempo envilezca la capacidad de reivindicación de las justas luchas es el mensaje que las imágenes 8 transmiten como urgencia de una época asaltada por el olvido y la indiferencia.



Imágenes 8 y 9 <http://www.udea.edu.co/portal/page/portal/bibliotecaAlmaMater/disenio/2014/Imágenes/Tab5/636foro07.jpg>

<http://m8.i.pbase.com/o6/23/943723/1/141030488.8IONQvTT.Graffiti-UniversidaddeAntioquia.jpg>

Los grafitos conservan esta memoria, y se despliegan como trajes estéticos sobre el paisaje de la ciudad, de las instituciones educativas y demás espacios que cobran vida con sus mensajes. En esta línea, el ejemplo de “Los Graffiti en el contexto universitario: escrituras transgresoras en la Universidad de las Palmas de Gran Canaria”, de Manuel Ramírez y Néstor García (2002), representan una expresión mural de profundo significado político y epistémico que permite hacer comunes los interrogantes: “¿Quiénes escriben estos mensajes?, ¿para quiénes los escriben?, ¿qué interacción se produce entre lectores y escritores?, ¿cómo interfiere en estos *grafitos* la acción represiva de las propias instituciones universitarias?”, pues en estas inquietudes se construye un diálogo que no puede pasar desapercibido por las reflexiones pedagógicas; un diálogo donde alcanzamos a comprender que los cuerpos y los rostros de la escritura también son identidades humanas que le hacen un guiño a la indiferencia, que le ponen una zancadilla a la insensibilidad.

Todos somos y estamos aludidos en los murales; en esas paredes con identidad subversiva donde todos tenemos responsabilidad con el cambio; en su escritura nos recogemos y nos reconocemos, pero, además, nos interrogamos por

lo que consentimos y toleramos. Entramos en dilema ético con nuestra palabra, la cual, muchas veces, o casi siempre, se pierde entre los ruidos hegemónicos que nos convierten en marionetas de sus intereses. Los grafitos, como los murales, son textualidades de gran valor sociocultural: en ellos se funden razas, credos, ideologías y militancias. El lenguaje trasciende todas esas fronteras para delinear un nuevo territorio de significados y memorias; un territorio donde todos los espacios y los tiempos se hacen obra en la escritura; se hacen voz en el silencio, y diálogo en la ausencia.

En este sentido, este panorama le otorga a la educación un inmenso campo de disertaciones donde la mutación, la sensibilidad, la libertad y la conciencia hacen de la formación una auténtica experiencia para la concepción de un sujeto con trascendencia epistemológica, un sujeto colocado ante la realidad para transformarla; un sujeto histórico que indaga el mundo y el lugar que ocupa en él; un sujeto que se deja atravesar por el conocimiento en tanto este es palabra que interpreta su historia, las circunstancias y las textualidades que interroga y lo interrogan.

Ante estos elementos que ilustran, orientan, apoyan e incentivan la intención dialógica con las expresiones murales, se levanta la causa de comprender la experiencia histórica con el lenguaje desde la imagen de un testimonio pedagógico en el cual se registra la memoria de la humanidad dentro de una mirada renovadora de las concepciones y vivencias con el mundo, con la realidad, con el espacio y con el mismo cuerpo. La educación, a través del mural y su concepción de textualidad expuesta para la construcción dialógica, está llamada a re-pensar el lenguaje y lo que se puede construir con él; lo que se puede recordar y reinventar para dinamizar búsquedas, posibilitar preguntas, resignificar la lectura y los lectores, transmutar el libro como texto de trayectos, de muertes, de terrenos arenosos donde se escriben y se leen las páginas del desierto, de la selva, del juego, del cambio, de lo que fue y vuelve a ser de manera distinta. Este es el signo escrito en una temporalidad legendaria que bautiza espacios como recuerdos y desafíos que el ser maestro implica. Asumir estas memorias y retos pedagógicos es construir un camino de búsquedas en los espacios educativos para darle un lugar a lo antropológico, al sujeto en diálogo con los textos y las textualidades que dejan ver y pasar la vida: sus ecos, sus fantasías, sus contundencias, sus hazañas y esperanzas.

Conclusiones

En coherencia con la ubicación de los elementos que integran este texto, y con los sentidos que se desentrañan de las narrativas y silencios que construyen el diálogo, se logra construir un horizonte de subjetividad que hace memoria de las enseñanzas, de las imágenes y de las transformaciones que experimentamos

como lectores, y en tal medida, como conciencia intersubjetiva que alcanza la trascendencia en el silenciamiento de sus ruidos y prejuicios. En esta perspectiva, se delinea, detrás de párrafos, el referente de un maestro que hace de su escritura un testimonio de esfuerzo, placer y compromiso con la lectura.

Zuleta es la excusa para evocar al maestro y hacer de él una obra de arte, es decir, un principio de creación, en el cual los recuerdos son también construcciones imaginarias o expresiones de anhelos que se ponen en diálogo con una ausencia: la ausencia del maestro que nos deja como herencia la convicción de la pregunta; su palabra de búsqueda y sensibilidad con la realidad y con los textos que nos convocan a pensar, a trabajar y a luchar contra las cadenas de la dominación.

En las expresiones murales estamos reflejados como escritores y lectores; como personajes de un texto que habitamos en el pasado de la escritura y en el presente de la lectura, y, por ende, el futuro de las posibilidades. El mural es el espacio y el espejo de nuestra historia a través del cual nos reencontramos con las palabras que estuvieron en la inconformidad de nuestras intimidades y silencios, y las liberamos en la experiencia del diálogo; el mural también es el poemario donde se interpreta la finitud desde las memorias, renacimientos y reinventiones que tienen lugar en la dimensión educativa.

El diálogo se vitaliza, entonces, como un movimiento que nos pone ante el tiempo de los cambios, ante los encadenamientos hermenéuticos que hacen de la experiencia una narración del territorio vivencial del muro, el cual es, en esencia, la cotidianidad de una acción política que se balancea en los extremos del horror y de la esperanza, y se sintetiza en el testimonio pedagógico, es decir, en el derecho a la palabra que crea puentes con los ausentes, con los silenciados, con sus experiencias de vida y de muerte. El diálogo es así un tejido de sentidos que vence los límites entre el pasado, el presente y el futuro; nos pone en devenir, en camino de pregunta y, por consiguiente, en construcción de discurso.

Pero, además, el diálogo es una vecindad donde la palabra también se silencia para escuchar al otro; para evocar su silencio como mensaje de resistencia y como persistencia de vida que pasa por el siniestro de una finitud impuesta.

En la escritura se construye el testimonio de un tiempo que perfora el espacio, que lo hace texto de la historia y herencia de la humanidad; que lo hace escenario de nuevas narrativas donde el hilo fenomenológico de la literatura hace del mundo una pared temática; una exterioridad de huellas en la intensidad semántica del silencio, donde leer es colocarse en apertura para entender la vida y la muerte.

De ahí que la escritura sea un camino en devenir; una obra que se esculpe en la reminiscencia que acoge en la palabra, y que logra, en la educación y el

maestro, recobrar los pre-textos para seguir imaginando: para continuar soñando, en la onírica pedagógica, el despertar de una sociedad donde todos los silenciados nos reunamos en la palabra.

Referencias bibliográficas

- Bauman, Zygmunt, Dessel, Gustavo (2014). *El retorno del péndulo*. Madrid: Fondo de Cultura Económica.
- Besancon, Julien. (1970). "Los muros tienen la palabra". *Periódico Mural Mayo 68*. Sorbona Odeón Nanterre. México: Editorial extemporáneos
- Blanchot, Maurice (1959). *El Libro que vendrá*. Caracas: Editorial Arte.
- Borges, Jorge Luis (2007). El espejo y la máscara. En: *Obras completas*. Tomo III. Buenos Aires: Emecé Editores S. A.
- Borges, Jorge Luis (2007). La metáfora. En: *Obras completas*. Tomo I. Buenos Aires: Emecé Editores S. A.
- Borges, Jorge Luis (1975). *El libro de arena*. Buenos Aires: Alianza Editorial S.A
- Bosh, Juan (s. f.). *La mancha indeleble*. En: http://www.ciudadseva.com/textos/cuentos/esp/bosch/la_mancha_indeleble.htm
- Eco, Umberto (1982). *El nombre de la rosa*. España: Editorial Lumen.
- Eco, Umberto (1988). *El péndulo de Foucault*. España: Editorial Lumen.
- Eco, Umberto (1979). *Obra abierta*. Barcelona: Ariel
- Freire, Paulo (1980). *La educación como práctica de la libertad*. México: siglo XXI Editores s.a.
- Freire, Paulo. (1986). *Hacia una pedagogía de la pregunta*. Revista Educación y Cultura (Santa Fe de Bogotá)
- Galeano, Eduardo (1993). *Las palabras andantes*. México: Siglo veintiuno Editores.
- Heidegger, Martín (1972). *Qué significa pensar*. Buenos Aires: Ed. Nova.
- Kavafis, Constantino. (1999). Ítaca. En: <http://www.ciudadseva.com/textos/poesia/cavafis2.htm>
- Martí, José (1889). *La edad de oro*. En: http://www.edu.mec.gub.uy/biblioteca_digital/libros/M/Marti,%20Jose%20-%20Edad%20de%20oro,%20La.pdf
- Maturana Humberto (2001). *Emociones y lenguaje en educación política*. Editorial Dolmen
- Mèlich, Joan Carles (1994). *Del extraño al cómplice: La educación en la vida cotidiana*. Barcelona: Anthropos.
- Mèlich, Joan Carles (2001). *La ausencia del testimonio*. Barcelona: Anthropos.
- Mèlich, J. (2002). *Filosofía de la finitud*. Barcelona, Herder.
- Mora, Pablo. (1999). *Bolívar escritor ante el espejo de la crítica*. Venezuela.
- Ramírez, Manuel. García Néstor. (2002). Los Graffiti en el contexto universitario: escrituras transgresoras en la Universidad de las Palmas de Gran Canaria. En: <http://www.personales.ulpgc.es/mramirez.dch/downloads/27.pdf>
- Ortega y Gasset, José (1914). *Meditaciones del Quijote*. Obras completas. Madrid.

Ricouer, Paul (1987). *Tiempo y Narración II*. Madrid: Ediciones Cristiandad, S.L.

Onfray, Michel (2000). *La construcción de uno mismo*. Buenos Aires: Libros Perfil S.A.

Zuleta, Estanislao. (1982). *Sobre la lectura*. En: http://www.mineduacion.gov.co/cvn/1665/articulos-99018_archivo_pdf.pdf

Referencias de las imágenes

Imagen 1. Disponible en: <https://fertil.files.wordpress.com/2011/09/banksy-1.jpg>

Imagen 2. Disponible en: <http://www.casa.ucl.ac.uk/andy/blogimages/CamdenBanksy.jpg>

Imagen 3. <http://clergetblog.com/wp-content/uploads/2011/08/28-kissing-coppers-banksy.jpg>

Imágenes 4. Disponible en: <http://i.huffpost.com/gen/1523065/thumbs/o-BANKSY-WEST-BANK-570.jpg?2>. <https://blogs.ats.amherst.edu/periodico-espanol/files/2014/03/Soldier-Beth.png>

Imagen 5. Poema de Kavafis en un mural en Leiden (Países bajos). Disponible en: http://es.wikipedia.org/wiki/Constantino_Cavafis

Imagen 6. Disponible en: https://juan314.files.wordpress.com/2013/12/banksy_024.gif?w=380&h=311

Imagen 7. Disponible en: <http://www.banksyposter.net/wp-content/uploads/2013/05/banksy- napalm.jpg>

Imágenes 8. Disponible en: <http://www.udea.edu.co/portal/page/portal/bibliotecaAlmaMater/disenio/2014/Imágenes/Tab5/636foro07.jpg>

<http://m8.i.pbase.com/o6/23/943723/1/141030488.8IONQvTT.Graffiti-UniversidaddeAntioquia.jpg>

Tráfico de pessoas: um crime de difícil percepção*

Vinicius do Nascimento Correia**

Recibido: 18 de agosto de 2015

Enviado a pares evaluadores: 27 de agosto de 2015

Aprobado por pares evaluadores: 23 de octubre de 2015

Aprobado por comité editorial: 6 de noviembre de 2015

RESUMO

Esse artigo tem como objetivo analisar brevemente algumas causas e consequências relacionadas à prática do crime de tráfico de pessoas, fenômeno que não se pode compreender sem a observação do contexto internacional de grande internacionalização das economias, bem como o aumento do fluxo

de negociações entre os países inseridos na lógica de abertura comercial principalmente após o fim da Guerra Fria, quando ocorreu o fortalecimento e expansão do modelo capitalista.

Palavras-chave: Tráfico de Pessoas, Contrabando de Migrantes, Grupos Criminosos Transnacionais.

* Prepared for delivery at the 2015 Congress of the Latin American Studies Association, San Juan, Puerto Rico, May 27 - 30, 2015.

** Bacharel em Relações Internacionais pela Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro UFRJ e Instituto Universitário de Pesquisas do Rio de Janeiro IUPERJ, Atualmente aluno do curso de Direito e de mestrado em Conflito e Paz da Universidade de Medellín. Correio eletrônico: vncorreia@gmail.com

Trata de personas: un delito difícil de entender

RESUMEN

Este artículo tiene como objetivo analizar brevemente algunas causas y consecuencias relacionadas con la práctica del delito de trata de personas, fenómeno que no se puede entender sin la observación del contexto internacional de las economías y el aumento del flujo de negociaciones entre países involucrados en la lógica de

la liberalización comercial principalmente después del fin de la Guerra Fría, cuando ocurrió el fortalecimiento y expansión del modelo capitalista.

Palabras clave: trata de personas, tráfico ilícito de migrantes, grupos criminales transnacionales.

O cenário internacional parece representar o mundo como se fosse um espetáculo, no qual o mal, travestido e encarnado em valores morais, é o ator principal, onde todos os espectadores parecem se divertir, entorpecidos com as ações e consequências nefastas dessa peça, no teatro absurdo, do mal banalizado, coerente, lógico e cotidiano, brilhantemente observado por Hannah Arendt.

O roteiro nega o eu subjetivo, o eu em constante processo de vir a ser, e que compreende as alteridades e se desenvolve com elas, mas contrário a isso, enfatiza o roteiro que exalta o eu material, plástico e fotográfico, enquanto isso, a maioria que fingi não assistir a essa peça, põem suas cadeiras de costas para o cenário da realidade, uns para mentir a si mesmo, outros para fingir que a subjugação é algo natural.

Vinicius Correia

Introdução:

O tráfico de pessoas caracteriza-se como um crime de difícil identificação tanto para as vítimas, em maior medida, quanto para as autoridades governamentais que combatem essas práticas. Fatores como o dinamismo das redes criminosas, a logística complexa derivada da fragmentação de suas atividades e a criminalização das mesmas tanto pela sociedade, quanto pelo próprio Estado, tornam ainda mais complexas as operações de repressão e controle, principalmente nos países com grandes dimensões territoriais, fronteiriças e fragilidades tanto estruturais como conjunturais.

A vulnerabilidade econômica, derivada tanto de conflitos armados quanto da deficiência das políticas públicas voltadas para a redução da pobreza, aliado também à falta de informação, são alguns fatores que podem contribuir para que grupos criminosos atuem em condições de vantagem diante de populações com condições socioeconômicas e direitos básicos vulnerados. Fato que reflete no aumentando das capacidades de influência e cooptação dos grupos criminosos transnacionais, podendo conduzir grande número de pessoas à condição de vítima, diante de falsas promessas que geralmente remetem ao sonho de alcançar melhores condições sociais, supostas vagas de emprego e oportunidades.

No contexto do Estado neoliberal e algumas práticas políticas derivadas desse sistema, empregado por muitos países, principalmente após a década de 1970, são possíveis verificar fatores relevantes para a compreensão das práticas criminosas relacionadas ao tráfico de pessoas, que são em certa medida favorecidas de maneira colateral, pelas possibilidades que derivam do impulsionamento

da lógica do livre comércio e da intensificação da circulação de mercadorias e serviços entre os países.

A relação entre as consequências das ações políticas do Estado neoliberal e o que evidencia seu nexos causal com o crime de tráfico de pessoas e crimes correlatos podem ser sustentadas pela observação dos efeitos adversos das medidas macroeconômicas restritivas de cunho monetarista¹ pregadas pelo Consenso de Washington² no fim da década de 1980, formulado pelo pensamento hegemônico liberal, que na visão do professor e diplomata André Costa, resultaria em abominável desastre social, aumentando as disparidades sociais entre os países ricos e pobres (Costa, 2002, p. 66).

Embora exista grande dificuldade em definir na prática como se caracteriza um Estado neoliberal, utilizarei a acepção apresentada por David Harvey que esclarece acerca da complexidade do termo.

O caráter geral do Estado na era da neoliberalização é de difícil descrição por duas razões específicas. Em primeiro lugar, tornam-se rapidamente evidentes desvios dos modelos da teoria neoliberal, não se podendo atribuir todos eles às contradições internas já esboçadas. Em segundo a dinâmica evolutiva da neoliberalização tem agido de modo a reforçar adaptações que variam muito de lugar para lugar e de época para época. Toda tentativa de extrair alguma consideração geral de um Estado neoliberal típico a partir dessa geografia instável e volátil parece ser tarefa insana. (Harvey, 2013, p. 80)

Partindo da definição defendida por Harvey, serão compreendidas como políticas neoliberais, todo arranjo que visa a redução da capacidade do Estado e sua abstenção política como garante da promoção efetiva da manutenção das condições mínimas de bem-estar social preconizado pela lógica keynesiana que percebe o Estado como principal agente que busca o equilíbrio político e socioeconômico dentro dos Estados e também no sistema internacional.

Nesse sentido, é possível observar cotidianamente grandes incongruências que se podem notar no cotidiano da maioria da população que sofre a ação direta da discriminação e violência do Estado em levar as populações mais carentes somente o aparato repressivo, materializado no uso da força policial como mecanismo de controle das massas e instrumento de criminalização e estigmatização da pobreza, o que revela a valorização do capital em detrimento da dignidade

¹ Escola econômica que sustenta a possibilidade de manter a estabilidade de uma economia capitalista recorrendo-se apenas a medidas monetárias, baseada nas forças espontâneas do mercado. O norte americano Milton Friedman, expoente da Escola de Chicago é visto como o principal teórico da escola monetarista. De acordo com Friedman devem-se explicar as variações das atividades econômicas pelas variações da oferta de dinheiro e não pelas variações de investimento, assim os monetaristas consideram inútil e prejudicial a intervenção do Estado na expansão do desenvolvimento econômico, por meio de despesas de investimento.

² Conjunto de trabalhos e resultados de reuniões de economistas do FMI, do Bird e do Tesouro dos Estados Unidos realizadas em Washington D.C no início dos anos 90. Dessas reuniões surgiram recomendações dos países desenvolvidos para que os demais, especialmente aqueles em desenvolvimento, adotassem políticas de abertura em seus mercados e o “Estado Mínimo” isto é, um Estado com o mínimo de atribuições (privatizando as atividades produtivas), e portanto com um mínimo de despesas.

humana e com ações inconstitucionais que visam até mesmo cercear o direito a liberdade de locomoção.³

Nesse sentido o professor Fabio Konder Comparato, esclarece sucintamente o tema através da seguinte citação;

Enquanto o capital é, por assim dizer, personificado e elevado à dignidade de sujeito de direito, o trabalhador é aviltado à condição de mercadoria, de mero insumo no processo de produção, para ser ultimamente, na fase de fastígio do capitalismo financeiro, dispensado e relegado ao lixo social como objeto descartável, o mesmo processo de reificação acabou transformando hodiernamente o consumidor e o eleitor, por direito. Por efeito há a materialização da inversão da relação pessoa-coisa. (Comparato, 2005, p. 17)

Com a breve abordagem anterior sobre alguns aspectos da economia e política internacional é possível partir com mais clareza para análise de algumas particularidades sobre o crime de tráfico de pessoas, pois é relevante ter em conta que esse fenômeno não ocorre apartado das condições e características do sistema internacional de grande complexidade, acentuação das disparidades sociais e agravamento das violações dos direitos humanos.

Embora o crime de tráfico de pessoas não exija necessariamente que a atividade criminosa ultrapasse as fronteiras dos Estados, o crime de contrabando de migrantes que possui em sua essência o caráter transnacional, faz com que as vítimas dessa prática se tornem alvos em potencial para o tráfico de pessoas devido ao grande poder de influência exercido por grupos criminosos que exploram tais atividades.

Partindo de análises tanto de caráter estruturais como conjunturais, se torna mais perceptível através da compilação de dados estatísticos de diversas instituições internacionais, e dos próprios governos, que dão consistência a hipótese de que o crime de tráfico de pessoas e suas práticas correlatas possuem uma curva de crescimento acentuada nos países⁴ que adotam com maior intensidade a ortodoxia das práticas neoliberais.⁵

O modelo econômico de corte neoliberal gera forte dependência econômica nos países da periferia⁶ em relação aos países mais industrializados do centro,

³ Disponível em: <http://www.ebc.com.br/noticias/2015/08/pezao-diz-que-retirada-de-jovens-de-onibus-e-para-impedir-crimes-nas-praias> - Acessado em 23/09/2015.

⁴ Seus efeitos são mais acentuados nos países em desenvolvimento que possuem mais desigualdade social e maior dependência de empréstimos internacionais e consequentemente maiores dívidas.

⁵ Entende-se nesse estudo como medidas neoliberais a desregulamentação e a liberalização dos mercados financeiros e cambiais que representam a dissolução do modelo Keynesiano.

⁶ Conjunto das economias nacionais subdesenvolvidas que estão integradas aos grandes centros do capitalismo moderno. O conceito parte da constatação de que o capitalismo atual, em sua fase monopolista, é constituído de sistemas multinacionais, cada um deles formado por um sistema central (países altamente industrializados da Europa Ocidental, Japão, Estados Unidos e Canadá) e por subsistemas periféricos, compostos pelos países do Terceiro Mundo.

principalmente após a ocorrência dos efeitos das crises financeiras internacionais que afetam em maior intensidade as economias dos países mais dependentes.

Além desses fatores, o aumento dos conflitos armados, epidemias e desastres naturais caracterizam-se também como fatores geradores de grandes números de deslocamentos de refugiados⁷, sendo assim, a associação dessa série de fatores é relevante para a compreensão do conseqüente processo de fragilização da condição humana⁸ e da violação dos Direitos Humanos (Comparato, 2005, p. 330).

Por outro lado, é preciso observar o papel que cumprem os paraísos fiscais no sistema econômico internacional, principalmente por ser uma importante ferramenta que viabiliza a corrupção, a ocultação e a lavagem de capitais provenientes de atividades criminosas das mais variadas, incluindo-se o tráfico de pessoas (Chesnais, 2005, p. 48).

No que diz respeito à fragilização da condição humana, buscou-se abordá-la em dois aspectos principais denominados aqui de fragilização objetiva e subjetiva. A primeira poderá ser compreendida como de caráter material e geralmente se caracteriza pela perda da possibilidade de viver em seu próprio país, perda de moradia, de emprego e recursos básicos de subsistência entre outros fatores, tornando pessoas que antes tinham acesso ao mínimo necessário para viver e reproduzir sua força de trabalho, em desabrigados, refugiados e outras formas de condições sub-humanas. Em relação ao aspecto subjetivo, este envolve questões de caráter psicossocial que se percebem na criminalização e rotulação de caráter negativo das vítimas por parte das autoridades e da sociedade, no preconceito cotidiano em relação às mulheres, comumente vítimas de machismo e misoginia, na violência dos Estados e na prática omissiva de não promover educação às camadas menos favorecidas da sociedade para que possam se tornar cidadãos dotados de senso crítico e capacidade analítica para poder ler e compreender o mundo que os rodeiam.

Cabe ressaltar que o termo fragilização da condição humana, possui caráter demasiado abrangente e universal, portanto é importante compreender que, a fragilização aqui citada corresponde aos efeitos ocasionados nas comunidades carentes de recursos básicos e as minorias relegadas ao esquecimento estatal; as comunidades indígenas; as comunidades negras que são vítimas residuais do modelo escravista até pouco tempo imperante e que cabe muita discussão se realmente acabou.

⁷ Entende-se por refugiado qualquer pessoa que receando, com razão ser perseguida em virtude da sua raça, religião, nacionalidade, filiação em certo grupo social ou das suas opiniões políticas, se encontre fora do país de que tem a nacionalidade e não possa ou, em virtude daquele receio, não queira pedir a proteção daquele país; ou que, se não tiver nacionalidade e estiver fora do país no qual tinha a sua residência habitual após aqueles acontecimentos, não possa ou, em virtude do dito receio, a ele não queira voltar.

⁸ Disponível em: <http://solidarites.org/fr/actualites/706-journee-mondiale-des-refugies-derriere-les-chiffres-quelle-realite-2> - Acessado em 30/03/2015.

Nesse sentido é possível citar exemplos de regiões inteiras como o Sahel⁹ na África em que a ONU afirma que aproximadamente 15 milhões de pessoas estejam ameaçadas pela fome¹⁰, é possível citar o caso dos indígenas da região de Belo Monte, vítimas de exploração sexual e tráfico de pessoas¹¹ bem como de danos ao meio ambiente, e não faltariam outros exemplos para citar que não caberiam em um simples artigo.

Outro fator não menos importante a ser evidenciado é que nos países nos quais se verificam grandes índices de corrupção, incluindo lavagem de dinheiro, desvio de verbas governamentais, e outras práticas delitivas, principalmente a nível estatal, são perceptíveis que as instituições desses Estados se tornam mais ineficazes no sentido de combaterem a criminalidade transnacional, como consequência, seu enfraquecimento enquanto órgão central, também se reflete na sociedade como um impacto psicológico negativo que proporciona a expansão da descrença dos indivíduos nas instituições, criando uma espécie de solapamento do elo entre representantes e representados.

Também é possível observar que, após períodos de crises econômicas, o fenômeno do ódio ao outro, entenda-se o imigrante, se torna mais evidente e os partidos de extrema direita geralmente se aproveitam dessa conjuntura para fundamentar seus discursos sectários para angariar votos e apoio popular. Vale lembrar que as condições econômicas da Alemanha após o Tratado de Versalhes foram parte do cenário que propiciou a ascensão do Nacional Socialismo, que culminou nos campos de concentração e extermínio em massa.¹²

Através da síntese de argumentos acima expostos é possível verificar que o não atendimento aos direitos sociais que constam nas maiorias das Cartas Constitucionais, onde são previstos pelos legisladores constituintes que são direitos sociais, tais como a educação, a saúde, a alimentação, o trabalho, a segurança, o transporte, a previdência social e outros direitos descritos como de segunda geração¹³, se caracterizam como fatores condicionantes na fragili-

⁹ O Sahel é uma faixa de 500km a 700km de largura, em média, e 5.400 km de extensão, situada na África Subsaariana, entre o deserto do Saara, ao norte, e a savana do Sudão, ao sul; e entre o oceano Atlântico, a oeste, e o Mar Vermelho, a leste.

¹⁰ Disponível em: <https://necint.wordpress.com/2012/04/10/crise-humanitaria-no-sahel-africano-ameaca-15-milhoes/> - Acessado em 19/04/2015.

¹¹ Disponível em: <http://www.assufrgs.org.br/noticias/movimentos-realizarao-ato-publico-para-denunciar-descaso-e-violacoes-de-direitos-envolvendo-belo-monte/> - Acessado em 19/04/2015.

¹² Disponível em: http://internacional.elpais.com/internacional/2013/12/29/actualidad/1388348830_563513.html - Acessado em 23/09/2015.

¹³ Ao contrário dos direitos de primeira geração, em que o Estado passa a ter o dever de não intervir, nos direitos de segunda geração o Estado passa a ter responsabilidade preponderante para a concretização de um ideal de vida digno na sociedade. Se para o professor Marcelo Alexandrino os direitos de primeira geração se caracterizam como direitos negativos, os de segunda geração recebem a classificação de direitos positivos, direitos do bem-estar, liberdades positivas ou direitos dos desamparados (Alexandrino, 2012. p.102).

zação de grande parte da população mundial e permitem um cenário ideal para o aumento das mazelas sociais, facilitando a atividade de cooptação por parte dos grupos criminosos transnacionais.

Nesse sentido, a filósofa norte americana Martha C. Nussbaum alertou que a solidez econômica não é um fim em si mesmo, mas sim um meio para o alcance de condições de vida mais humana. A autora ressaltou também em um artigo intitulado Sem Fins de Lucro, que *"Ahora bien, ningún sistema educativo funciona bien si sus beneficios sólo llegan a las elites más adineradas. La distribución del acceso a la educación de calidad es un asunto urgente para todas las democracias modernas"* (Nussbaum, 2010, p. 21).

No mesmo rumo crítico, o filósofo francês Jean-Claude Michéa afirmou em "A Escola da Ignorância" que as elites neoliberais programam o ensino das "massas" em busca de um ideal que permite a construção de cidadãos desprovidos de senso crítico e sensibilidade para distinguir o que é, e o que não é realmente importante para a manutenção do equilíbrio da vida em sociedade. Para ele, as escolas modernas são articuladas como fábricas de consumidores, servindo de mais um dos instrumentos que propugnam o que foi convencionalizado pelo acrônimo criado pelo político ultra liberal Zbigniew Brzezinski como *tittytainment*¹⁴, sendo esse o novo coquetel de alimento embrutecedor para a população frustrada do planeta (Michéa, 2002, p. 12).

Breve panorama sobre o crime de tráfico de pessoas

O Artigo 3º do Protocolo Adicional à Convenção das Nações Unidas Contra a Criminalidade Organizada Transnacional, relativo à Prevenção, a Repressão e a Punição do Tráfico de Pessoas, em Especial as Mulheres e Crianças, adotado em Nova Iorque em 15 de novembro de 2000, (Protocolo de Palermo, promulgado pelo Brasil pelo Decreto 5.017 de 12 de Março de 2004, expressa que o crime de tráfico de pessoas compreende;

O recrutamento, o transporte, a transferência, o alojamento ou o acolhimento de pessoas, recorrendo à ameaça ou ao uso de força ou a outras formas de coação, ao rapto, à fraude, ao engano, ao abuso de autoridade ou de situação de vulnerabilidade ou à entrega ou aceitação de pagamentos ou benefícios para obter consentimento de uma pessoa que tem autoridade sobre a outra, para fins de exploração.¹⁵

¹⁴ *Entertainment* significa entretenimento ou diversão e *tits* significa tetas na gíria americana, trata-se de nova roupagem do antigo termo *panis et circenses* ou pão e circo citado pelo poeta satírico Juvenal que viveu aproximadamente no ano 100 a, C, práticas que eram utilizadas pelos imperadores romanos para causar distração e letargia na mente dos dominados e diminuir a insatisfação popular.

¹⁵ Artigo 3º, parágrafo A do "Protocolo para Prevenir, Suprimir e Punir o Tráfico de Pessoas, Especialmente Mulheres e Crianças" Complementar à Convenção das Nações Unidas Contra o Crime Organizado Transnacional. Nova Iorque, 2000.

Da mesma forma o Artigo 3º do Protocolo dos Migrantes, classifica como “Tráfico Ilícito de Migrantes” os seguintes verbos:

A facilitação da entrada ilegal de uma pessoa em um Estado parte no qual a pessoa não seja nacional ou residente permanente com o fim de obter, direta ou indiretamente um benefício financeiro ou outro benefício de ordem material.¹⁶

Vale ressaltar que por entrada ilegal se entenderá como a passagem pelas fronteiras dos Estados sem que haja o cumprimento dos requisitos necessários para entrar legalmente no Estado receptor.

Dentre as características que diferenciam esses dois tipos de crimes, podemos ressaltar que o contrabando de migrantes, requer o consentimento da vítima e necessariamente, possui caráter transnacional, terminando quando ocorre a chegada da vítima em território de outro Estado, enquanto que no tráfico de pessoas as vítimas são enganadas por grupos criminosos que a exploram de várias maneiras e por tempo indeterminado, afetando-as mais seriamente, podendo esse crime ocorrer dentro de um mesmo Estado, e não necessariamente transbordando as suas fronteiras limítrofes.

Segundo informe do Escritório das Nações Unidas sobre Drogas e Crime (UNODC), cerca de 2,4 milhões de pessoas são vítimas do tráfico de seres humanos, compondo um mercado de alcance mundial com lucro anual aproximado de 32 milhões de dólares.¹⁷

É necessário levar em consideração que as mulheres e crianças são as principais vítimas desses grupos criminosos, pois a exploração da prostituição se constitui como atividade de alta rentabilidade, pois uma mesma mulher pode ser “vendida” várias vezes num mesmo dia para diferentes clientes não importando o país em que esteja, o que não ocorre, por exemplo, com a venda da cocaína ou qualquer outro tipo de substância estupefaciente que só pode ser vendida e consumida uma única vez. Esse é um dos fatores estratégicos do ponto de vista da logística e economia criminal inserida na lógica de mercado com caráter de buscar a naturalização do fenômeno de “reificação” do ser humano, que permite que as estatísticas de vítimas se elevem a nível mundial.⁴

O Serviço Europeu de Polícia, (Europol), publicou em setembro de 2014, um comunicado informando que o crime de tráfico de pessoas havia aumentado nos países da União Europeia, o documento evidencia que 61% das vítimas são compostas por mulheres, enquanto que homens e crianças eram 26% e 13% nessa ordem. Esses números demonstram que as mulheres constantemente são

¹⁶ Artigo 3º, parágrafo A do “Protocolo contra o Contrabando de Migrantes por Terra, Mar e Ar” Complementar à Convenção das Nações Unidas Contra o Crime Organizado Transnacional. Nova Iorque, 2000.

¹⁷ Disponível em: <http://www.onu.org.br/24-milhoes-de-pessoas-sao-vitimas-do-traffic-de-seres-humanos-afirma-unodc/> - Acessado em 30/09/2014.

as maiores vítimas desse tipo de exploração e suas práticas subsequentes.¹⁸ O comunicado enfatizou também que os grupos criminosos se utilizam cada vez mais das facilidades e do dinamismo da internet para o aperfeiçoamento da logística de suas ações e esse mercado se mostra cada vez mais atraente para determinados grupos criminosos.

A União Europeia alcançou níveis de integração policial e jurídica¹⁹ consideravelmente efetivos e institucionalizados. Nesse sentido podemos citar a EUROPOL²⁰ E EUROJUST²¹, que entre outras ações, implementaram tecnologias como exemplo do sistema de alerta *Schengen* SIS II, que entrou em vigor em abril de 2013, substituindo o SIS I de grande relevância para detecção de pessoas com antecedentes entre os países do bloco, porém, mesmo assim a ocorrência e a intensificação dessas práticas persistem.²²

Podemos inferir que nos blocos de países onde os mecanismos de integração dos órgãos de repressão são mais frágeis ou inexistentes, os crimes transnacionais poderão progredir significativamente, devido a maior autonomia com que gozam determinados grupos criminosos, com grande capacidade de atuar em condições de vantagens em relação aos órgãos do Estado.

No sistema interamericano de direitos humanos, composto pela Comissão e Corte Interamericana, poucos casos sobre tráfico de pessoas são verificados, quando comparado em relação a Corte Européia. Esse é outro importante fator que evidencia a falta de efetividade relativa aos países que compõem a Organização dos Estados Americanos OEA, quando comparados aos países que compõem a União Europeia.

A situação pode ser mais agravante em países com grande extensão territorial como o Brasil que possui aproximadamente 16.886 quilômetros de fronteiras secas e 7.367 quilômetros de fronteiras marítimas.²³ Sendo assim, é pertinente que novas políticas governamentais sejam desenvolvidas para combater essa prática criminosa, e da mesma forma sejam aprimoradas as estruturas existentes, bem como o fortalecimento da compreensão da importância da promoção da cooperação judicial internacional²⁴ entre os países que fazem ou não fronteiras

¹⁸ Disponível em: http://www.eldiario.es/politica/Europol-constata-aumento-personas-mendicidad_0_286971949.html - Acessado em 17/09/2014.

¹⁹ Disponível em: https://infoeuropa.euroid.pt/opac/?func=service&doc_library=CIE01&doc_number=000021562&line_number=0001&func_code=WEB-FULL&service_type=MEDIA - Acessado em 19/04/2015.

²⁰ Disponível em: <https://www.europol.europa.eu/> - Acessado em 25/04/2015.

²¹ Disponível em: <http://www.eurojust.europa.eu/Pages/languages/pt.aspx> - Acessado em 25/04/2015.

²² Disponível em: http://ec.europa.eu/dgs/home-affairs/what-we-do/policies/borders-and-visas/schengen-information-system/index_en.htm - Acessado em 23/09/2015.

²³ Disponível em: <http://super.abril.com.br/multimedia/fronteiras-brasil-747582.shtml> - Acessado em 24/09/2014.

²⁴ Disponível em: <http://www.redalyc.org/pdf/934/93400617.pdf> - Acessado em 05/04/2015.

diretas com o Brasil, a fim de facilitar o diálogo e cooperação em torno do tema (Rabelo, 2007, p. 278).

A Convenção do Conselho Europeu Sobre a Luta Contra o Tráfico de Seres Humanos²⁵ prevê em seu artigo 1º, “a prevenção, a proteção e a promoção da cooperação internacional, bem como a exigência de mecanismos de continuidade das disposições firmadas na Convenção ao campo da ação efetiva por parte dos órgãos do Estado”.

Outro princípio firmado no capítulo 3 da mesma Convenção é o da não discriminação, que visa o tratamento da vítima enquanto ser humano portador de direitos independente de critérios de cor, religião, classe social etc. Esse princípio também busca evitar a criminalização das vítimas, fenômeno esse que faz com que a mesma se sinta partícipe da atividade criminosa e conseqüentemente tenha medo de buscar as autoridades para reportar sua situação.

A lógica que configura o fluxo de tráfico de pessoas se dá no sentido dos países com economias mais “atrasadas” e, portanto, mais pobres da periferia econômica, para as mais desenvolvidas, que são geralmente os principais locais de destino das vítimas, enganadas de variadas formas, mas comumente com propostas de emprego ou até mesmo de casamento, empregadas na tática do “*Loverboy*”²⁶ que fomentam o sonho de alcançar melhores condições de vida nos países da Europa e América do Norte.

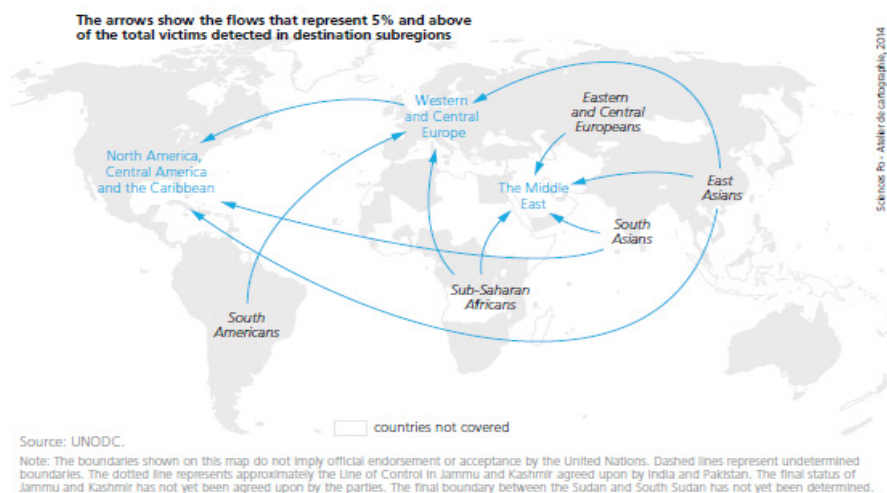


Figura 1 – Rotas de Tráfico de Pessoas

Fonte: Global Report on Trafficking in Persons - UNODC

²⁵ Disponível em: <http://conventions.coe.int/Treaty/fr/treaties/Html/197.htm> - Acessado em 28/09/2014.

²⁶ Disponível em: <http://www.europapress.es/sociedad/noticia-loverboy-encantador-chicas-tratante-mujeres-20150718125938.html> - Acessado em 26/10/2015.

Após a crise que afetou a Comunidade Europeia e todos os problemas dela decorrentes, os partidos de extrema direita²⁷, incluindo partidos neonazistas²⁸ aumentaram e se fortaleceram na Europa, declarando constantemente o racismo, a intolerância, a xenofobia, e o chauvinismo como ferramenta de criminalização dos refugiados dos conflitos econômicos e religiosos que ocorrem no mundo, muitos deles causados pelas ações militares de seus próprios países a exemplo da França e suas ex-colônias africanas.

Um exemplo prático desse fenômeno materializou-se na declaração de Marine Le Pen, líder do partido da Frente Nacional (FN), sobre o caso dos refugiados que chegaram ao Porto de Calais na França. Em declaração ao jornal *Le Monde*²⁹ em 24 de outubro de 2014, a porta voz afirmou que os refugiados devem ser reenviados aos seus países de origem mesmo em condições de guerra, expondo centenas de pessoas, incluindo famílias compostas por crianças, mulheres e idosos a todas as formas de violação dos direitos humanos, o que desrespeita diretamente o princípio do *Non Refoulement* preconizado pelo artigo 33 da Convenção sobre o Estatuto dos Refugiados adotada em Genebra em 1951, ao artigo 14 da Declaração Universal dos Direitos do Homem e o artigo 3 da Convenção do Conselho da Europa Relativa a Luta Contra o Tráfico de Seres Humanos.

Em novembro de 2014, autoridades do Reino Unido declararam através de um relatório do Ministério de Administração Britânico que um número entre 10 a 13 mil pessoas vivem nessa região em condições análogas à escravidão³⁰, revelando que mesmo nos países mais desenvolvidos a degradação dos direitos humanos se faz presente em grande escala, fato que eleva a preocupação com relação aos países com piores condições socioeconômicas.

O diretor do escritório das Nações Unidas para Assistência Humanitária, (OCHA), John Ging, alertou que houve uma grande deterioração nas condições humanitárias durante o ano de 2014 e que a projeção para 2015 é de um cenário ainda mais conflituoso. Também afirmou que em 2014 foram atendidas 76 milhões de pessoas e que para isso foram gastos 19,2 bilhões de dólares, soma muito superior em relação aos 12,9 bilhões gastos em 2013.³¹

O mapa abaixo demonstra a gravidade das condições dos refugiados e revela alto índice de mortes pelos mais variados motivos derivados da necessidade

²⁷ Disponível em: http://www.bbc.co.uk/portuguese/noticias/2014/05/140529_fascistas_franca_rb - Acessado em 31/03/2015.

²⁸ Disponível em: http://www.dn.pt/inicio/globo/interior.aspx?content_id=3205387 - Acessado em 31/03/2015.

²⁹ Disponível em: http://www.lemonde.fr/societe/article/2014/10/24/marine-le-pen-calais-symbolise-la-chute-de-l-etat_4511972_3224.html - Acessado em 30/03/2015.

³⁰ Disponível em: http://br.sputniknews.com/portuguese.ruvr.ru/news/2014_11_29/Reino-Unido-counta-pessoas-que-vivem-em-condi-es-pr-ximas-da-escravatura-4190/ - Acessado em 31/03/2015.

³¹ Disponível em: <http://www.a12.com/noticias/detalhes/onu-alerta-que-2015-sera-um-ano-dificil-para-auxiliar-as-necessidades-humanitarias> - Acessado em 01/04/2015.

de busca por refúgios, sendo as principais causas, os naufrágios, fome e frio, doenças, campos minados, incêndios criminais, envenenamentos e o maior número de afetados são os refugiados dos países do norte da África.

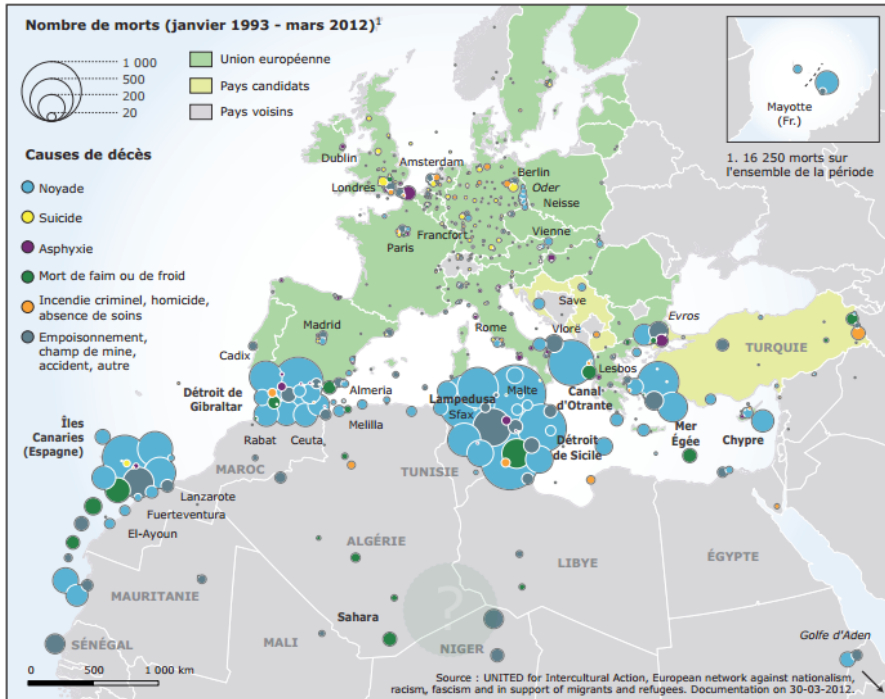


Figura 2 – Gráfico de mortes de refugiados

Fonte: International Network Against Nationalism, Racism, Fascism and in Support of Migrants and Refugees³²

Os conflitos armados internacionais e a intensificação do tráfico de pessoas

O avanço territorial, político e econômico de grupos armados extremistas que se verificam principalmente nos países da África e Oriente Médio, além de espalhar insegurança e massacres em nome de ideais religiosos de caráter normativo punitivo, possuem a capacidade de desarticularem ainda mais as competências dos Estados Nacionais na tarefa de manter o controle sob suas fronteiras, aeroportos, portos e também suas instituições políticas.

Os poderes políticos, bélico e econômico dos grupos extremistas mais poderosos são bastante relevantes para a compreensão das dinâmicas de sua expansão. O jornal russo Sputnik³³, publicou em 01 de abril de 2015 que o Estado

³² Disponível em: <http://www.unitedagainstracism.org/> - Acessado em 25/04/2015.

³³ Disponível em: http://br.sputniknews.com/portuguese.ruvr.ru/news/2015_01_04/As-organiza-es-terroristas-mais-ricas-do-mundo-Parte-2-6294/ - Acessado em 31/03/2015.

Islâmico (ISIS), possui renda anual de cerca de 2 bilhões de dólares, receita que ultrapassa em quase cinco vezes o Produto Interno Bruto (PIB) de países como Colômbia no ano de 2013³⁴, fato que demonstra o poder de influência econômica desses grupos.

No início do ano de 2015, o líder do grupo extremista Boko Haran, Abubakar Shekau, divulgou através da conta do *Twitter* do grupo um juramento de fidelidade e aliança ao grupo jihadista Estado Islâmico que atua principalmente na Síria e Norte do Iraque. Essa aliança revela a articulação de grupos que possuem a capacidade de aprofundar os desequilíbrios e insegurança, o que evidencia um grau de intercâmbio entre grupos que atuam a margem da lei, numa reacionária e perigosa mistura entre Estado e Religião.³⁵

Com relação à Europa, o Grupo de Peritos Contra o Tráfico de Seres Humanos do Conselho da Europa (GRETA), também observou o crescimento do Tráfico de Pessoas na Ucrânia, provando materialmente que a crise dificulta a ação de combate das estruturas estatais, favorecendo a ação dos grupos criminosos que atuam no País.³⁶ A equipe encontrou valas comuns com diversos corpos nos quais haviam sido extraídos seus órgãos internos, comprovando segundo peritos, indícios de atuação de grupos envolvidos com tráfico de órgãos. Nesse sentido, uma comissão especial foi criada para aprofundar as investigações sobre o caso.³⁷

Um relatório elaborado no final de 2014, pela Unidade Central de Redes de Imigração Ilegal e Falsificação de Documentos da Polícia Nacional da Espanha (Ucrif) indica que ex-combatentes que lutaram a favor do Estado Islâmico, e que são procurados por diversos países estão retornando a Europa através das redes de imigração ilegal disfarçando-se de refugiados da Guerra da Síria.

O mesmo relatório³⁸ indica que o êxodo de pessoas que ocorre devido ao agravamento dos conflitos, proporciona a proliferação das redes de tráfico de seres humanos, que através do uso de documentos falsos, pagamento de propinas a funcionários públicos e outros recursos fraudulentos, permitem a saída, trânsito e entrada em diversos países. O documento ainda constata que o lucro

³⁴ Disponível em: <http://www.ibge.gov.br/paisesat/main.php?fips=CO> - Acessado em 31/03/2015.

³⁵ Disponível em: <http://www.dw.de/nig%C3%A9ria-boko-haram-jura-lealdade-ao-estado-isl%C3%A2mico/a-18304492> - Acessado em 25/04/2015.

³⁶ Disponível em: http://br.sputniknews.com/portuguese.ruvr.ru/news/2014_09_19/Conselho-da-Europa-observa-crescimento-do-tr-fico-de-pessoas-na-Ucr-nia-nos-ltimos-anos-4690/ - Acessado em 31/03/2015.

³⁷ Disponível em: http://br.sputniknews.com/portuguese.ruvr.ru/news/2014_10_01/OSCE-descobre-transplantes-ilegais-na-Ucr-nia-9002/ - Acessado em 31/03/2015.

³⁸ Disponível em: <http://oglobo.globo.com/mundo/jihadistas-estao-usando-redes-de-traffic-de-pessoas-para-retornarem-europa-15292983> - Acessado em 25/03/2015.

obtido pelo total dessas transações é incalculável e que o negócio é mais lucrativo que o tráfico de cocaína.

Ainda segundo a inteligência espanhola as três principais rotas utilizadas pela rede criminosa com destino a Espanha, Reino Unido e outros países europeus passam pela África, pela própria Europa e países da América do Sul como Brasil, Colômbia e Peru etc. O mapa abaixo publicado pelo jornal espanhol El País ilustra o cenário de deslocamento.

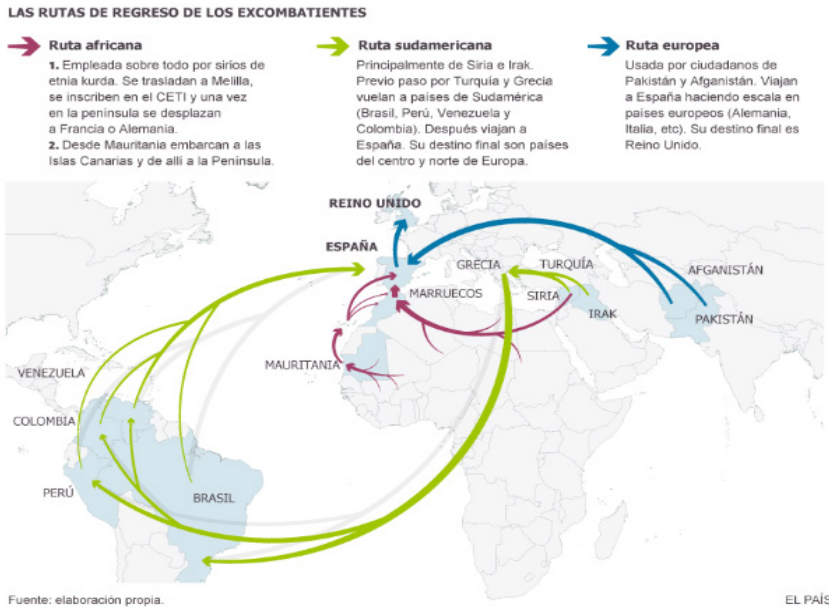


Figura 3 – Rotas de Regresso de Ex-Combatentes

Fonte: Periódico El País – Espanha

O panorama internacional altamente conflituoso favorece o aumento do número de pessoas que precisam abandonar seus territórios em busca de refúgio, deixando muitas pessoas expostas à atuação de grupos criminosos que prometem “ajuda” em troca de somas de dinheiro. Isso ocorre na maioria dos casos devido à falta de capacidade dos Estados em gerenciar suas estratégias de combate diante da ação desses grupos.

Segundo gráfico abaixo, divulgado em relatório da Agência da ONU para Refugiados (ACNUR), mostra que o número de solicitações somente no Brasil,³⁹ cresceu de 566 no ano de 2010, para 8.302 até outubro de 2014. Esses dados permitem inferir que com esse contexto fica mais fácil à atuação de grupos criminosos.

³⁹ Disponível em: <http://www.acnur.org/t3/portugues/recursos/estadisticas/dados-sobre-refugio-no-brasil/> - Acessado em 01/04/2015.

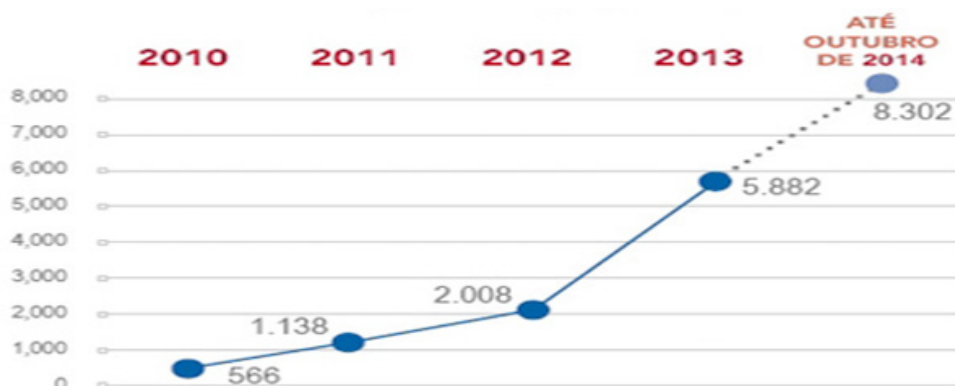


Figura 4 – Gráfico sobre solicitações de refúgio no Brasil

Fonte: Agência da ONU para Refugiados ACNUR

A ilustração abaixo divulgada pela ACNUR⁴⁰ evidencia que os deslocamentos forçados quase duplicaram nos últimos 25 anos desde 1989 até o ano de 2013, o que confirma o cenário de deterioração dos direitos humanos e o aumento da violência, compondo a lógica de uma tendência global de aumento das possibilidades de atuação de grupos criminosos transnacionais.

A Organização não Governamental Humanium,⁴¹ comprometida com a redução das violações dos direitos das crianças divulgou um mapa que corrobora as hipóteses tratadas nesse artigo de que as crianças e mulheres são as vítimas mais afetadas pelos conflitos armados e pela falta de investimento estatal e ações práticas contra a fome e a miséria que acarreta na existência de nexos causais entre essas condições de degradação dos direitos humanos e as práticas criminosas de caráter transnacional de exploração humana.

Conclusão

A aversão às diferenças, o nacionalismo exacerbado, o ódio ao outro, a intolerância religiosa, o racismo, o individualismo nocivo, e a influência desmesurada da lógica do consumo irrefletido ainda tão arraigadas no meio social, são fatores que de certa forma permitem a persistência e a naturalização do desrespeito aos direitos humanos, compondo um estado de fatores que dificultam a construção de uma sociedade com maiores níveis de equidade

Desde a primeira infância, a maioria das crianças são ensinadas a disputar com o próximo para ser o melhor em tudo o que faz, seja no esporte, ou na com-

⁴⁰ Disponível em: <http://www.acnur.org/t3/recursos/estadisticas/> - Acessado em 16/09/2014.

⁴¹ Disponível em: <http://www.humanium.org/es/mapa/> - Acessado em 25/04/2015.

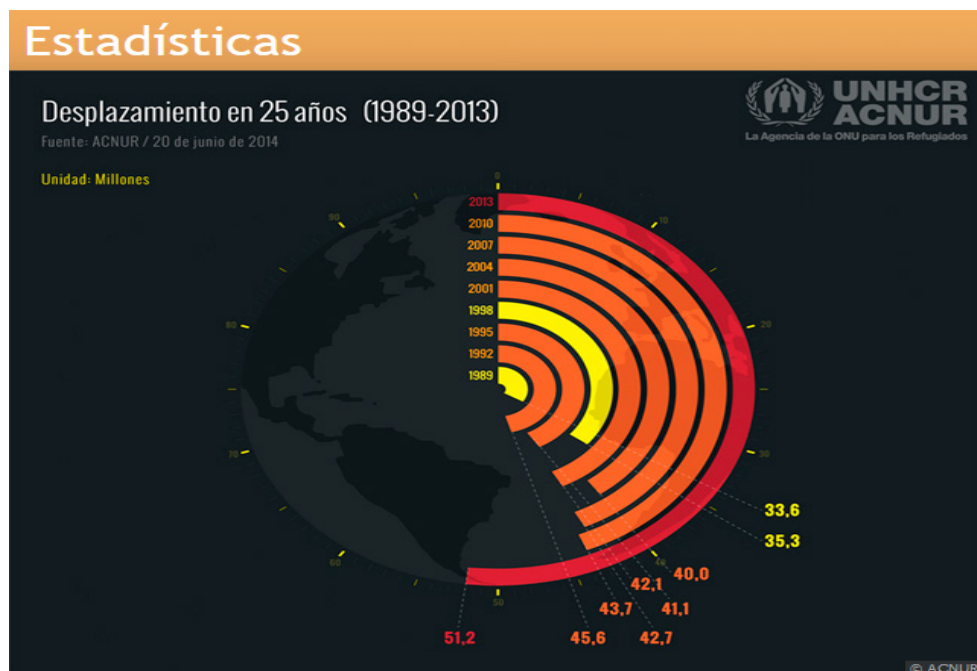
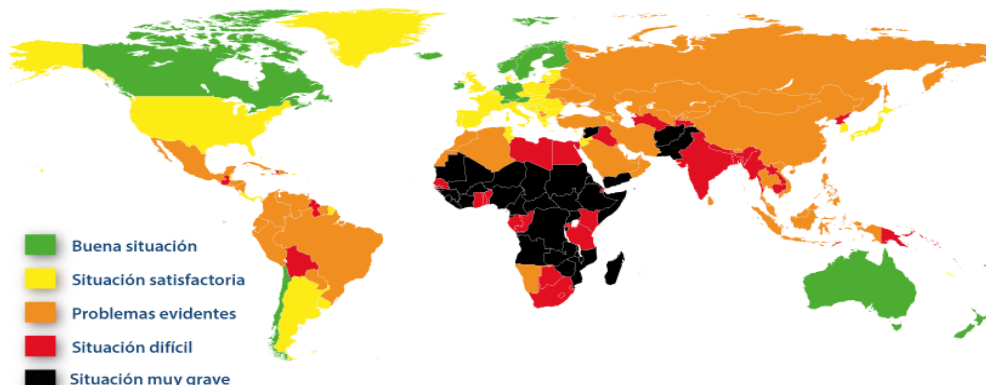


Figura 5 – Gráfico sobre deslocamentos forçados de pessoas

Fonte: Agência da ONU para Refugiados ACNUR

DERECHOS DEL NIÑO EN EL MUNDO 2015



www.humanium.org

Figura 6 – Situação dos Direitos das Crianças nos Países

Fonte: Agência Não Governamental Humanium

pra de produtos caros, massivamente expostos pelos comerciais de televisão que associam que vencedores são consumidores. Porém, o exagero dessa lógica reflete a naturalização das disputas que em certa medida move um jogo de soma zero, no qual o posicionamento defendido é que só há espaço para “vencedores.”

Nesse sentido, lutas sangrentas são hoje reverenciadas com a quase mesma violência dos eventos públicos que remetem a época dos gladiadores romanos, fomentando a violência como distração e mercadoria de consumo, para reforçar a letargia da população desassistida pelo próprio Estado.

Todos esses fatores, materializados na psicologia, educação, política, biopolítica etc., empregadas para fins nocivos, ajudam a compor a supraestrutura da nossa sociedade com a presença da violência, de maneira naturalizada nos atos mais cotidianos, fato que precisa ser refletido, com vistas a proposição novas diretrizes, com a participação e fortalecimento da sociedade civil organizada.

Enquanto a educação e os direitos fundamentais que possibilitam a promoção da dignidade humana, compostos por dignidade laboral, tributária, econômica etc., não forem postas como prioridade na pauta da política estatal e os valores humanos mais básicos não forem reavaliados e reconfigurados, os tratados internacionais sobre direitos humanos e a luta contra o tráfico de pessoas continuaram sendo recursos de pouca efetividade.

As maiores fontes dos problemas sociais, são consequência da forma em que as elites governantes enxergam o mundo, ainda fundamentado na anacrônica visão do livre mercado, baseado na metafísica onírica da “mão invisível” que na prática busca naturalizar a miséria e a acumulação incessante de capitais a todo custo, com a sofisticação e requinte de organizações estruturais que permitem a materialização do que a filósofa Hannah Arendt chamou de “Banalidade do Mal”.

Referências

- Agencia de los Derechos Fundamentales de la Unión Europea. (2013). *Manual de Derecho Europeo sobre Asilo, Fronteras e Inmigración*. Luxemburgo: Oficina de Publicaciones de la Unión Europea.
- Arendt, H. (2003). *Eichmann en Jerusalén: Un estudio acerca de la Banalidad del Mal*. Barcelona: Lumen S.A.
- Chesnais, F. (2005). *A Finança Mundializada - O Capital Portador de Juros*. São Paulo: Boitempo.
- Comparato, F. K. (2005). *A Afirmação Histórica dos Direitos Humanos*. São Paulo: Saraiva Editores.
- Conseil de l'Europe. (16 de 05 de 2005). *Convention du Conseil de l'Europe sur la lutte contre la Traite des Êtres Humains et son rapport Explicatif*. Varsovie, Polony: Serie des Traités du Conseil de l'Europe.
- Conselho Europeu. (11 de 05 de 2011). *Convenção do Conselho da Europa para a Prevenção e o Combate à Violência contra as Mulheres*. Stambul, Turquia: Série de Tratados do Conselho da Europa.
- Costa, A. (2002). *O fracasso da Globalização: da construção dos Brasis às ruas de Praga*. Niterói: Macadá Ltda.

- Harvey, D. (2013). *O Neoliberalismo: História e Implicações*. São Paulo: Edições Loyola.
- Michéa, J.-C. (2002). *La Escuela de la Ignorancia y sus Condiciones Modernas*. Madrid: Ediciones Acuarela.
- Migrations, O. I. (2010). *Agir Contre la Traite des Personnes et la Trafic de Migrants*. Genève: Organisation Internationale pour les Migrations.
- Nations, U. (2014). *Global Report on Trafficking in Persons*. United Nations Publicate.
- Nussbaum, M. C. (2010). *Sin Fines de Lucro: Por qué la democracia necesita de las humanidades*. España: Rustica.
- Oficina de las Naciones Unidas Contra La Droga y el Delito. (2004). *Convención de Las Naciones Unidas Contra La Delincuencia Organizada Transnacional y sus Protocolos*. Viena, Austria: Centro Internacional de Viena.
- Organização das Nações Unidas. (1948). *Declaração Universal dos Direitos Humanos*. Nova York, Estados Unidos: Organização das Nações Unidas para a Educação a Ciência e a Cultura.
- Rabelo, C. G. (2007). *A Cooperação Jurídica Internacional e o Crime Organizado*. São Paulo: Prisma Jurídico.
- Ruiz, H. P. (Fevereiro de 2004). Laïcité et Égalité, Leviers de l'Émancipation. *Le Monde Diplomatique*, p. 12.
- Sandroni, P. (1999). *Novíssimo Dicionário de Economia*. São Paulo: Best Seller.
- UNICEF. (1989). *Convenção sobre os Direitos da Criança*. Nova York: Organizações das Nações Unidas.

El contexto político en la construcción de ciudadanos en la escuela colombiana: un cuestionamiento al conflicto y a la distorsión de la educación

Óscar Darío Arcila González*

Recibido: 25 de agosto de 2015

Enviado a pares evaluadores: 28 de agosto de 2015

Aprobado por pares evaluadores: 15 de octubre de 2015

Aprobado por comité editorial: 4 de noviembre de 2015

RESUMEN

En este artículo se tratará de revisar el contexto político de la escuela colombiana desde cuatro perspectivas fundamentales: la ciudadanía y la escuela, entendiendo esta como un proceso de construcción de ciudadanías; la revisión de algunas políticas de imposición, allí donde han incidido diferentes factores; una pregunta por el desplazamiento, y, por último, el reconocimiento que requiere la escuela, sus conflictos y su distorsión para iniciar

una lucha desde la resistencia. Una de las conclusiones del texto será la edificación de las ciudadanías desde el criterio propio, no desde el de las imposiciones. Este texto se presenta como una disertación interesante, donde se insiste constantemente en que las políticas públicas no deben desplazar la labor de la escuela.

Palabras clave: contexto político, distorsión, ciudadanía, Estado, escuela, reconocimiento, lucha, resistencia, acción.

* Docente de Educación Básica Secundaria y Media, filósofo, magíster en Educación de la Universidad Pontificia Bolivariana, Estudiante del Doctorado en Filosofía de la misma universidad. Este artículo fue realizado al interior de un proceso investigativo y de disertación mientras era estudiante de la Maestría en Educación, Grupo de Investigación PDS (Pedagogía y Didáctica de los Saberes). Correo electrónico: oscar.arcilag@gmail.com

The Political Context in the Construction of Citizens in the Colombian School: A Questioning to Conflict and Distortion of Education

ABSTRACT

This article is intended to review the political context of the Colombian school from four basic points of view: Citizenship and school (this latter understood as a citizenship construction process), revision of some imposition policies (where different factors have had an influence), a question for displacement, and recognition required by the school, its conflicts and its distortion to start a fight from the opposition. One of

the conclusions of the article is the erection of citizenship from a personal standpoint and not from that of impositions. This article is presented as an interesting dissertation where emphasis is always made on the fact that public policies should not disregard the school function.

Key words: Political context; distortion; citizenship; State; school; recognition; fight; opposition; action.

1. Introducción

El contexto político que vive la escuela, el cual debería buscar un ciudadano autónomo, liberado y sin cadenas, es evidentemente distinto al que hoy conocemos. El Estado ha delegado en la escuela la tarea de formar sus ciudadanos, pero esto desde unas exigencias a los educadores orientadas a seguir las directrices que se implantan a partir de las políticas públicas o desde la banca internacional. En el caso Latinoamericano, y específicamente en el colombiano se han establecido directrices economicistas que se alejan de una voluntad de autonomía, las cuales, en resumidas cuentas, tendrían que ser el centro y eje de la escuela; el contexto político al que asistimos no necesariamente busca la formación de un criterio propio en quien se somete al proceso formativo, sino, por el contrario, quiere hacer del ciudadano un sujeto, por decirlo de algún modo, al servicio de las políticas nacionales. El servicio del nacional a su nación no es algo desdeñable; en la Atenas de Pericles esto era un orgullo para los ciudadanos helenos, pero es la mirada con sospecha a quien piensa diferente lo que podría considerarse nocivo.

Si el objetivo de la democracia es la construcción de ciudadanos en el contexto de la pluralidad, la escuela posiblemente no se encuentra en la disposición de hablar ese lenguaje, puesto que desde hace tiempo tiene la política de una gestión educativa desde el ajuste fiscal. El profesor Daniel Libreros habla ampliamente de eso en la Revista Educación y Cultura de Fecode, y evidencia en ello una problemática. Aquí se mirará la tarea de la escuela inmersa en un contexto político de obligaciones como un factor importante a vencer para alcanzar la verdadera construcción de ciudadanos con criterios, es decir, aquellos maestros y estudiantes conscientes de la distorsión de la educación y con disposición de encontrar nuevas estrategias para el cambio. Por esta razón en el desarrollo de este artículo haré un recorrido por la situación del concepto de escuela inmerso en las voluntades de los gobiernos, es decir, ese contexto político para demostrar que posiblemente este difiere de alguna forma del carácter propio de la misma escuela y, por supuesto, de la educación.

Para entender cómo se da el proceso de construcción de ciudadanía en la escuela en el marco del contexto político, haré un recorrido, quizá un poco presuroso, sobre cómo se ha ido construyendo este concepto en lo que va del siglo XXI y de qué forma se mueve entre retos y fracasos. Dicho de otro modo, al conocer los retos es posible vislumbrar las frustraciones que se nos han podido presentar en nuestro sistema educativo colombiano, donde como lo dice una compilación titulada: *La construcción de ciudadanía en el siglo XXI*, dirigida por María Mercedes Oraisón, “el compromiso del Estado liberal, como actor neutral, ha estado solamente limitado con la imparcialidad en la protección de la libertad individual” (Oraisón, Corbo y Von, 2005, p. 15). Los Estados han emancipado

sus responsabilidades, interviniendo de manera silenciosa en el campo que por naturaleza les pertenece; a la escuela, en cambio, se le dio la tarea de construir ciudadanías, pero esto simplemente desde las directrices e imposiciones dadas; en suma, el ciudadano no puede ser formado desde la autonomía, porque esto de por sí, cuando se hace, ya representa una sospecha. Esta parte del artículo, donde se presentará esa discusión, se titula “Ciudadanía y escuela”.

En un segundo momento, llamado “Algunas políticas de imposición”, me parece importante entender esas pautas que se han establecido en la forma de administrar la escuela, como parte de ese conflicto y distorsión que hacen que esta pierda su labor entregándose a otras tareas, algunas de las cuales pueden resultar contrarias a las funciones que siempre había tenido. Desde aquí, posiblemente, empieza a perder parte de su razón y sentido el sistema educativo. Este sistema, que debería pretender romper la brecha social, es arrasado por lo administrativo y lo político, entendido como un fenómeno de cambio de las aspiraciones de la educación basado en los intereses de los gobiernos de turno. Sobre este punto, el profesor Carlos Eduardo Vasco en una conferencia dictada en la Universidad Eafit de Medellín va a señalar, por ejemplo, que la política de Revolución Educativa de finales de la década anterior en Colombia debió ser articulada en un sistema de cobertura, pero con calidad. Diremos en este acápite que la función del maestro no puede seguir siendo vista en los términos del operario de fábrica; de hecho, desde esa perspectiva es muy difícil entender la escuela como lugar de formación para la construcción de la ciudadanía.

La situación de la educación en Colombia con respecto a la construcción de ciudadanía requiere, entre muchos aspectos, la reflexión coherente sobre las exigencias que le hace la cultura a la escuela, pues es evidente que no solamente el Estado le exige a la educación: la cultura también lo hace. Son exigencias constantes, las cuales posiblemente se puedan encontrar en una pregunta que se hace el maestro Francisco Cajiao en su Proyecto Atlántida: saber si la escuela en verdad contribuye a que los jóvenes desarrollen de forma efectiva el conocimiento, saber cómo se logra eso es vital para la sociedad (Cajiao, 1996, p. 2) Esto, más que una pregunta sobre el conocer si nuestros procesos educativos sirven para la construcción de conocimientos, parece una exigencia. Para tratar de encontrar una respuesta presentaré en la tercera parte de este texto el siguiente cuestionamiento: ¿Se ha desplazado desde el contexto político la labor de la escuela? Posiblemente sí, esto lo leeremos desde la visión de atraso social que nos plantean Cajiao y otros autores.

Después de mirar la mayoría de actores de la educación en Colombia, se hace necesario entender cómo esta se encuentra encerrada en un lugar conflictivo y de distorsión. Decir esto sin argumentos es afirmar que la escuela corre hacia un abismo y esa no es la intención del texto; por eso miraremos la situación del

estudiante como ser que se encuentra en medio de la escuela, testigo de los conflictos, pero llamado como sujeto central de la formación en transformar la realidad desde la resistencia. Aquí se revisarán algunos asuntos poniendo en diálogo a Rosana Reguillo con Henry Giroux, parte que se titulará "Reconocimiento, resistencia, lucha y acción".

Para concluir se dirá que en el contexto político es donde se encuentra inmersa la escuela, del que no se puede apartar. De esta forma es el joven quien está llamado a edificar su ciudadanía desde su criterio y lo que la escuela le muestra; en medio de la desazón que se nos plantea aparece él como esperanza. Es él quien se apropia de sus principios defendiendo sus ideales, y es en él en donde se pueden romper la distorsión y la frustración que vemos en ocasiones en la educación. Su papel y su lugar, el del joven, es el que es necesario reivindicar, más allá del de la educación, puesto que para que la escuela no pierda el rumbo se hace ineludible volver la mirada sobre la razón constitutiva de la escuela: el alumno.

2. Ciudadanía y Escuela

La ciudadanía es la razón por la cual en el Estado liberal moderno se ve la necesidad de promover la educación. Desde ese interés en la construcción de ciudadanos se mira al ser educado como ser ciudadano y en capacidad de entrar en diálogo con el medio social y con sí mismo. Pero en este siglo se ha entendido la tarea de la educación simplemente en el terreno de la inserción del individuo al colectivo social en la democracia liberal, limitando evidentemente la labor de la escuela a una tarea más simple que la que debería tener. La definición de ciudadano liberal en los albores de las sociedades democráticas es entendida en un texto llamado *La construcción de ciudadanía en el siglo XXI* como aquel: "que participaba activamente en la vida y las instituciones políticas del país" (Oraisón, Corbo y Von, 2005, p. 33) En ese orden de ideas, es válido preguntarse, si quien no participaba no tenía derecho a definirse como ciudadano.

El mundo no solamente se ha visto influido por el concepto de democracia liberal, sino por la unión de este con otras formas, por ejemplo, con el concepto de capitalismo; sin embargo, estas uniones se han ido decantando en este preciso momento histórico. Slavoj Žižek en una entrevista concedida a *L' Humanité*, dice que "La democracia tal y como funciona es cada vez más cuestionada" (Žižek, 2013, p. 4). Esa misma democracia es cuestionable, porque da el derecho y, en ocasiones, hasta la obligación al ciudadano de ser parte activa de las decisiones del Estado, pero en otras ocasiones no deja ver su participación activa en la construcción de ciudadanía.

¿Es posible entender una democracia en este siglo XXI que presuma de ser participativa, pero que posiblemente no deja ver en ella una participación

efectiva en la construcción de ciudadanías? Žižek menciona en la misma entrevista nuevas formas de *apartheid*; también hace referencia a opciones que son prohibidas por muchos Estados por el hecho de no querer hacer una discusión seria al respecto. Miremos el caso de nuestro país: Colombia como democracia liberal no está exenta de esos movimientos en los que al sujeto-ciudadano se le invita de forma constante a participar, pero después se le imponen decisiones con las cuales no necesariamente esté de acuerdo; evidentemente esto es una manipulación ejercida por el poder liberal. El profesor Juan Carlos Echeverri Álvarez, en un artículo publicado en la *Revista Analecta* de la Universidad Pontificia Bolivariana, argumenta que, en el contexto político del liberalismo, la idea de gobernar consiste en manipular intereses. Esos intereses resultan ser la manera como el Gobierno se relaciona con los individuos (Echeverri, 2011, p. 151) Así las cosas, es posible pensar que en el caso de la educación, como sistema instruccional del Estado, si bien se encuentra abocada a una tarea de construcción de ciudadanías, estas necesariamente están al servicio del Estado.

La construcción de ciudadanía desde la escuela en lo que va del siglo XXI, en un país como el nuestro, se da en los términos de las directrices impuestas. Hablar de fracasos o de triunfos es arriesgado, pero para el caso colombiano es pertinente, toda vez que aquí se le exige demasiado a la escuela, pero a la hora de medir esas exigencias en términos de lo que se invierte los resultados son básicamente de ajuste fiscal. En un texto publicado por la revista de *Educación y Cultura* de Fecode en el año 2000 el profesor Daniel Libreros publicó un texto llamado *Globalización educativa y plan de desarrollo*; allí da una mirada a la educación desde las gestiones de ajuste fiscal, el mismo que no ocurre por mera voluntad del gobierno, sino porque desde la banca internacional se hacen este tipo de exigencias: “En Latinoamérica esta reducción, adicionalmente, hace parte de las políticas de ajuste que desde mediados de la época ha diseñado el FMI como garantía de pago de los endeudamientos externos” (Libreros, 2000, p. 29)

En suma, las ciudadanías no solamente se someten a las voluntades estatales, sino también a las voluntades internacionales. No tener la libertad ni siquiera de decidir como Estado nacional es un tipo de fracaso, pues permite que otros lo hagan partiendo de intereses basados en temas económicos. Los préstamos, endeudamientos y demás ocurren porque tenemos altos niveles de pobreza; allí donde hay empobrecimiento y desigualdad no puede haber, ni democracia, ni mucho menos ciudadanía; y en el caso de que exista un referente democrático, quiere decir que este presenta fallas. Julio Quesada Marín establece la inviabilidad de las democracias y, por ende, de la constitución del ciudadano liberal en medio de la pobreza desde los siguientes términos:

Sigo afirmando, a pesar de todos los pesares, mi nota inicial de que la pobreza, la falta de libertad y la ignorancia es lo que hace ver que un país no va en línea democrática. Si hay pobreza, es que no funciona la democracia; si no hay libertad, no hay

democracia; si hay falta de comunicación, en el sentido de mantener a la gente en la ignorancia, no hay democracia. La racionalidad política, a diferencia de la racionalidad científica, no da fórmulas (Quesada, 2006, p. 313).

Mientras subsista la pobreza no puede haber ciudadanos; mientras continúen las políticas de imposición el Estado no será dueño de sus decisiones con respecto a la escuela; por lo tanto, su labor estará distorsionada. Ahí está el fracaso, en la falta de decisión, pero el reto se encuentra también en la idea de que la apuesta de un Estado nacional como el nuestro debe diseñar sus propios modelos de construcción de ciudadanía, donde las imposiciones que vengan de fuera no sean tenidas en cuenta. Los derechos del ciudadano, entonces, se ejercerán en el momento en que las condiciones para una participación real se encaminen en vencer el conflicto, el cual no es otra cosa que la tensión entre la escuela y el Estado en busca de un poco de independencia ¿Dónde ocurrirá esta liberación en busca de independencia? Indudablemente en la escuela, pues es allí el lugar de la deliberación y de construcción de sociedades virtuosas.

La promulgación de la Ley General de Educación en 1994 fue un paso interesante, si de hablar de retos en la construcción de ciudadanía se trata. En ella participaron amplios sectores de la sociedad con el fin de hacer de la escuela un sitio propicio para la deliberación; además, el Estado colombiano, con esta herramienta jurídica, empezó a implementar la educación en cultura política, democrática, justicia y solidaridad. Colombia quiso dar el debate en su momento en pro de los jóvenes ciudadanos, pero tal vez son esas medidas economicistas de las cuales más adelante volveremos a hablar las que no permitieron que hoy 21 años después no se vean los resultados esperados.

3. Algunas políticas de imposición

La escuela, aquella institución que debería tener como misión la formación y el desarrollo de los hombres, posiblemente esté perdiendo parte de su sentido, puesto que esas tareas que se le habían encomendado desde el momento de su aparición se han ido desdibujando por unas lógicas impuestas desde dentro (Estado), y desde fuera (Banca Mundial). Se explicó en este artículo desde la postura del profesor Daniel Libreros, quien no solo estableció a finales del siglo pasado una emergencia en la Educación Básica Secundaria, sino que también habló de esa misma emergencia en la Universidad Pública. En un texto publicado en la *Revista Colombiana de Educación*, números 38-39, el profesor escribe el artículo titulado "A propósito del Esquema de Financiamiento de la Universidad Pública": allí critica "la carencia de criterios objetivos y transparentes en la asignación del gasto" (Libreros, 1999, p. 71). Entonces, tenemos una educación que en sus niveles iniciales se dedica a tareas administrativas, en lugar de a las pedagógicas, y en los niveles superiores crecen las tareas administrativas hasta el punto de convertirse en asuntos burocráticos.

No es la intención de este acápite, desconocer la importancia de las labores administrativas en pos de la calidad de la escuela, pues una academia de calidad evidentemente se revierte en una escuela que responda a las necesidades de la sociedad. Pero algo que es completamente cierto es que la educación en Colombia, a partir de la última década, se ha dedicado especialmente a este tipo de labores, no por voluntad propia, sino por el condicionamiento que ejerce el Estado sobre ella. En un texto investigativo titulado *la Escuela vacía* se hace un esbozo a esta situación, partiendo de la base de la fragmentación del deber:

[...] vacía la escuela de sentido pedagógico en su función de formar ciudadanos. Este vaciamiento, se lleva a cabo por medio de cuatro mecanismos que definen el carácter de la cultura institucional: el formalismo, el ritualismo, el activismo y la sobre burocratización de la organización social de la escuela. Por otra parte, la disciplina, elemento central de la cultura institucional donde deben confluir la teoría y la práctica, aparecen notoriamente fragmentada (Parra et al., 1994, p. 73).

El contexto disciplinar de la escuela se puede estar perdiendo, fragmentado en labores que no le son propiamente fundamentales; se ve con preocupación que mientras el educador debería estar sujeto a su función de práctica formativa de los jóvenes, se encuentra desplazado a la naturaleza misma de lo administrativo. El Estado, sin lugar a dudas, cumple una tarea fundamental en este arrasamiento de las funciones educativas, pues, basado en una metodología de exigencias de gestión al cuerpo de docentes y directivos, obliga abandonar de una forma soterrada las labores pedagógicas. ¿Dónde nacen estas exigencias de gestión para la escuela? El menosprecio de la función de lo educacional se origina, no en el Estado colombiano, desde la postura de María Jesús Martínez Usarralde, sino en las políticas exteriores producto de la deuda externa, lo que obliga al Estado a erosionar su papel de guardián de los intereses públicos, impuesta por las fuerzas neoliberales (Martínez, 2009, p. 28). En definitiva, no es voluntad de un país como Colombia entregar su capital educativo a las fuerzas externas, pero qué más se puede hacer cuando el condicionamiento se encuentra determinado por un endeudamiento que sobrepasa los activos del país.

Para ponernos en términos de ejemplos en Latinoamérica, cito no más el de Argentina que, consciente de las fuerzas hegemónicas que se ciernen sobre la educación, renuncia a aceptar las políticas economicistas de la banca mundial en términos sociales, y negándose a pagar los costos en el desarrollo social del país, decidió en 2005 cancelar con sus propias reservas la deuda y así liberarse totalmente de las políticas que iban en perjuicio del crecimiento económico y social del Estado. Colombia, en cambio se ve obligada a aceptar los condicionamientos externos en términos de lo educativo, pues necesita fervientemente el beneplácito de los organismos internacionales y la conservación de los créditos. Siguiendo con los ejemplos, en la década anterior la política educativa del Estado colombiano se llamaba Revolución Educativa, la misma que criticó el profesor

Carlos Eduardo Vasco en una conferencia llamada “Siete retos para la educación en Colombia 2009-2019” dictada el 10 de marzo de 2006 en la Universidad Eafit, calificándola como un “plan de cobertura, sin inversión adicional” (Vasco, 2006, p. 1); también hizo un llamado allí para que la educación cambiara su modelo de evaluación por logros, a uno por competencias, cosa que no se ha cumplido, pues aún se siguen publicando estándares, pero no se atiende de forma particular al educando.

Por esta razón el sistema educativo colombiano, aquel al que se refería el profesor Vasco en 2006, no ha tenido cambios sustanciales hoy 2015. El sistema se encuentra de cierta manera en medio de un conflicto de economicismos, y es ese conflicto el que lo lleva hacia la distorsión de sus funciones. A estas problemáticas le sumamos la brecha social que en lo educativo Colombia sufre, es decir, las diferencias que hacen que los procesos educativos de unos y otros sean evidentemente diferentes: tenemos educación estratificada donde la Institución Educativa Pública tiene métodos distintos a los de la Institución Educativa Privada, y los sistemas de gestión de la calidad son posiblemente más similares a los de una fábrica que a los de una Institución que se dedica a la formación.

Es evidente que aquí hay un conflicto social, que la escuela se encuentra inmersa en él. No son solo los conflictos de la guerra los que han afectado a los diferentes sectores de la sociedad; los conflictos de la educación han afectado a profesores y maestros de una forma u otra. La escuela de los noventa en Medellín, por ejemplo, se vio afectada por el fenómeno del narcotráfico, igual que la de hoy asiste a otros fenómenos que pudiésemos llamar también nocivos; la educación está llamada a encontrar su razón y su sentido, a dar el lugar, por ejemplo, a los maestros, sacándolos de sus funciones de operarios y regresándolos a sus funciones de formadores. Cuando la política pública se ocupe del contexto de la escuela, no del suyo propio, se empezará a iniciar el camino para vencer la distorsión. Rodrigo Parra Sandoval en *Los maestros colombianos* lanza precisamente una invitación a que la política pública lea los contextos y las necesidades educativas, por ejemplo, desde lo rural o lo urbano (Parra, 1997, p. 84). No se trata de seguir estratificando la educación; la idea es hacer una lectura de las necesidades y atenderlas de forma coherente.

El interés por el conocimiento y la formación humana parecería perder importancia para quienes detentan el poder estatal, pues con la implantación de políticas economicistas, no solamente se abre la brecha social, sino que se abre la puerta para el menosprecio del talento humano. Los maestros de la Educación Básica tienen la responsabilidad de no permitir que las políticas públicas desplacen la labor de la escuela, la ciudadanía responsable y los ideales que deben tener los jóvenes que se forman. El maestro debe ser una posibilidad que se presenta en la escuela para acabar con el conflicto.

4. ¿Se ha desplazado desde el contexto político la labor de la Escuela?

Al enmarcar a la escuela en un contexto político inscrita en las demandas de la cultura contemporánea se asiste a la siguiente pregunta: ¿Qué hace la educación para impedir la desvertebración social? Esta pregunta, más que indagar por el accionar de lo educativo, indirectamente tiene un tono de culpa, dirigido a quienes hacen parte del sistema de educación. Pocas veces se reconoce que es la cultura la que debe ante todo liberar a la escuela, entendiendo que los conflictos y las distorsiones que vive la escuela posiblemente sean una proyección de eso que sucede afuera.

La pregunta sobre el desplazamiento de la labor de la escuela desde el contexto político es coherente, pero para responderla es necesario entender que mientras a la escuela se le desplaza de su función, en esa misma medida se le hacen exigencias. Es fácil exigir, si no se comprende el contexto en que se desarrolla el conflicto, aquel que acompaña y desintegra la cultura llevándola por un caos. Para Fernando Valencia Murcia, en un trabajo realizado para la Universidad San Buenaventura de Cali, la escuela es mirada como el fiel reflejo de la sociedad (Valencia, 2004, p. 38), y en esa medida se configura como lugar de reproducción del conflicto de la cultura; en resumidas cuentas, la educación y la pedagogía como su agente formativo no son culpables del conflicto, antes bien son víctimas de este.

Posiblemente la cultura lleva a la opresión, y no la escuela, pero delimitar los problemas de la cultura con respecto a la opresión no constituye una solución definitiva a esta problematización; se encuentra más cercana de ser resuelta en la construcción de narrativas que atraviesen las identidades, y que sean aceptadas por los individuos y colectivos, algo que como es expresado por McLaren (1997) “la pedagogía crítica debe construir una praxis de la identidad fronteriza en la que los sistemas binarios de pensamiento (...) ya no pueden organizar la propia política” (McLaren, 1997, p. 137).

La radicalización del pensamiento pedagógico frente al movimiento del conocimiento ha ocasionado un profundo daño a la cultura, pues en términos de lo educativo se ha inventado una cantidad de formas para atender a las diferentes poblaciones, formas que lo que menos parecen son narrativas de diálogo entre la cultura y la educación. En los últimos años han aparecido en el contexto educacional pedagogías que, si bien son interesantes en el desarrollo de habilidades y competencias, seguramente no alcanzan a ser válidas para el grueso de la población estudiantil; además, estas nuevas perspectivas de educación no se dan en las pequeñas sociedades, y muchas de ellas se realizan de forma desarticulada del conflicto que viven las comunidades; así esas nuevas propuestas no dan la contribución necesaria para la superación de los conflictos; en ese orden de ideas la escuela continúa distorsionada.

Desatender las necesidades frente al conflicto se convierte en gran medida en una forma de exclusión y de aumento de la inequidad social. La cultura requiere atención e intervención por medio del diseño de metodologías que entren en diálogo, que unifiquen las diferentes lecturas de la sociedad sin fragmentarlas; solo de esta forma se podrá generar un cambio positivo en la manera de relacionar la cultura y la escuela. La escuela debe hacerse cercana en sus relaciones con la cultura; la educación tiene que tomar posiciones propias y no heredadas de terceros frente al fenómeno de la exclusión que vemos hoy en dos vías: primero, la que promueve el Estado, y segundo, la que ella misma acepta sin vacilación. De esta manera es necesario traer a colación lo expresado por McLaren:

[...] si vamos a ser redimidos de nuestra finitud como suplicantes pasivos de la historia, debemos, como estudiantes y profesores, adoptar más directamente prácticas culturales y sociales opositoras y políticamente combativas. El fanatismo destructivo de la xenofobia del día de hoy sólo es exacerbado por la actual inmovilidad ética (McLaren, 1997, p.175).

Es evidente así que la quietud de la cultura frente a fenómenos tan desafortunados y ofensivos como la xenofobia y la persecución religiosa o sexual atenta no solamente contra la dignidad del ser humano, sino que constituye formas de exclusión que dañan el desarrollo del individuo; es entonces necesario que nosotros, agentes de lo educativo, alumnos y profesores como lo señala el autor arriba citado, luchemos por la erradicación total y definitiva de esas formas que perviven en la escuela y amenazan su viabilidad en el tiempo.

En 1996 el Maestro Francisco Cajiao, hizo para la *Revista Nómadas* un acercamiento al mundo juvenil del escolar. El proyecto Atlántida, nombre que corresponde a la investigación de Cajiao, mencionado en la introducción de este artículo y que se refiere al contexto de las relaciones juveniles en la escuela y cuyo objetivo trata de conocer integralmente los aspectos culturales del adolescente escolar colombiano, concluyó que la dimensión social de la escuela tiene una relación con la modernización de la sociedad. Estos dos elementos dan como resultado el atraso social de la escuela y la ruptura entre el mundo del adolescente y el del adulto. Posiblemente este sea el problema: la escuela no logra hablar con propiedad al joven, formarlo y apartarlo de la realidad desgarradora, pues esta, que se encuentra en medio de un atraso social, no es capaz de dar cuenta de las sensaciones y percepciones de sus miembros. Por eso es necesario modernizar la escuela, técnica y científicamente, y en lo que tiene que ver con sus posiciones y horizontes.

5. Reconocimiento, resistencia, lucha y acción

Las metas y desafíos de lo educativo se encuentran encaminadas al desarrollo del estudiante o, al menos, esa es la razón teórica de la educación; allí donde

se encuentre un estudiante existe una razón de ser para el educador. ¿Cuál es la tarea de una escuela que se encuentra supuestamente en el interior de un conflicto? Habría que decir, como lo explicaría Henry Giroux, quien en *Teorías de resistencia en Educación* habla del fenómeno de la distorsión que viene desde el conflicto que la educación tiene con el Estado: “Consecuentemente, han distorsionado o subteorizado aquellos momentos complejos y contradictorios que atan a las escuelas con el Estado y con la esfera económica” (Giroux, 2004, p. 106). Cuando se habla de *subteorización* se refiere a esos momentos en que el Estado no le ha dado el reconocimiento y la importancia que tiene a la escuela ni al conflicto que allí se vive. Por eso es clave reconocer que en la escuela se viven algunos conflictos que tal vez sean la reproducción de lo que sucede en la sociedad, y que en ese orden de ideas se les debe tratar de dar solución.

La escuela no es otra cosa que el lugar donde se desarrollan las relaciones de poder y esta se convierte en el dispositivo de articulación relacional entre los saberes que allí se imparten, el sujeto-objeto de los saberes y la institución. Cumple una misión fundamental desde la perspectiva de Michel Foucault (2002) de introducir una vigilancia que se constituye como maquinaria de control que funciona como microscopio de conducta; cuando este aparato disciplinario funciona, es posible ver la conducta como con un microscopio, haciéndose funcional la vigilancia (Foucault, 2002, p. 161). Esto no debe ser la labor de la escuela y mucho menos del maestro, pues quien forma y quien es objeto de este proceso tiene la tarea de aprender, pero en ningún momento de asumir posiciones alejadas de la labor formadora y encaminadas al sometimiento del otro.

La educación se encuentra mirada como el lugar de conflicto, eso es probablemente cierto, pero las políticas que se adoptan para atenderlo no son suficientemente eficaces en la erradicación de este o por lo menos en su disminución. Los docentes que se mueven en el ámbito de la educación inicial ven con preocupación cómo las generaciones de jóvenes que se forman en la escuela se pierden en fenómenos tan desafortunados como las drogas y las muertes violentas; ahí se establece que las verdaderas víctimas del conflicto son los estudiantes.

En las últimas décadas en Colombia, producto de la falta de oportunidades de inserción real a la sociedad y de un ejercicio efectivo de la ciudadanía, se han configurado elementos que no son para nada positivos para quienes se encuentran en la enseñanza básica, estos son, verbigracia, el sicariato, el microtráfico, entre otros que se presentan. De esta forma la posible tabla de salvación en una sociedad que algunas veces se presenta sin posibilidades es el reconocimiento de que se vive un conflicto en el cual están presentes los jóvenes, pero que desde el mismo reconocimiento se les puede empezar a dar una atención.

Para entender qué es conflicto y específicamente violencia escolar, quisiera tomar algunas investigaciones de Nilia Viscardi, en un artículo llamado “Violen-

cia en las aulas: práctica educativa, conflicto escolar y exclusión social” donde se dice lo siguiente de los jóvenes: “no perciben necesariamente que exista tal problema, no hay consenso en reconocer que el fenómeno afecta la realidad del centro educativo” (Viscardi, 2008, p.4) y en este sentido, mientras no se dé el reconocimiento de existencia a este fenómeno, no se podrán dar las atenciones necesarias ni en el interior de la escuela ni fuera de ella. Es claro que no muchos actores de la educación reconocen que exista un conflicto que viene desde el contexto político, continuando por la sociedad y desembocando en la escuela.

No podemos quedarnos mencionando el conflicto; es importante hacer una propuesta que podría darse desde cuatro elementos que configuran la lucha contra el conflicto y permitirían un acercamiento a la solución: el reconocimiento, la resistencia, la lucha y la acción. El reconocimiento: allí se establece el problema como un asunto que afecta a la escuela y pone una barrera en los efectos del conflicto, puesto que al saber que este existe, se construyen los mecanismos de su delimitación. En la afirmación de su existencia se puede desvelar lo perturbador que resulta, pero es evidente que la coherencia de reconocer un fenómeno no desemboca en la solución. De esta manera es necesario ir a los elementos posteriores: la resistencia y la lucha se contraponen al hecho mismo del conflicto, pues en estos se puede encontrar la búsqueda de salida, resistir la exclusión, la brecha social y la falta de oportunidades por medio de ejercicios positivos que permitan que el individuo se encauce en una última acción que le lleve a la liberación de la desesperanza y el desarraigo que produce el conflicto. La liberación es la acción, pero no en los términos de la contraposición a la norma, como esta ha sido entendida y practicada por muchos; la liberación se da en los términos de poner un sentido teleológico a la existencia, donde la superación ejerza en los jóvenes un espíritu de lucha ante los grandes retos que ponen la sociedad y los intereses individuales. La liberación puede ser entendida como el mecanismo de selección, a través del cual el joven que se encuentra inmerso en los embates de la lucha y la resistencia, escoja lo que evidentemente le es conveniente, buscando caminos que lleven al sentido y no a la desazón. Uno de esos caminos, que no solo deben ser andados por los jóvenes sino por todos, es el entendimiento de la emergencia que vive el joven.

Precisamente Rosana Reguillo escribió un texto, publicado por el Grupo Editorial Norma, donde hace un reconocimiento de la urgencia que viven los jóvenes desde la cultura; en ese texto, titulado *Emergencia de las culturas juveniles*, se hace una lectura al contexto de los jóvenes, pero más allá de eso se reconoce que las culturas juveniles no han realizado un trabajo que contraste de forma fina esas culturas con la política (Reguillo, 2000, p. 42). En conclusión, al no haberse abordado el tema de forma eficiente, todavía estamos lejos de iniciar el camino de resistencia, lucha y acción a todas esas realidades complejas que vive la escuela.

Conclusión

La ciudadanía es la búsqueda de la libertad del hombre que se configura como ciudadano y se establece en los modelos que proponen la sociedad en la que vive y el Estado en el que se encuentra. En definitiva, no se puede entender al ciudadano liberal solamente como aquel que participa; es necesario comprender que aquel que presenta acciones apáticas frente a la política está participando desde su misma contraposición.

Es posible que la democracia y sus instituciones sean necesarias para sostener la ciudadanía, pero no desde los intereses de los Estados, sino más bien desde las decisiones propias de los individuos. La escuela como una institución del Estado puede ayudar, pero no debe, creo yo, tratar de moldear, en tanto que no es el ciudadano el sostén de su comunidad, y reconocer al individuo como individuo y no como una institución por sí mismo. Bauman propone que las comunidades son comunidades imaginadas, en el contexto de una comunidad global, donde la imaginación es una fuerza integradora (Bauman, 2002, p. 149). En ese sentido, podemos entender al otro desde la imaginación y aprovechar esa fuerza integradora para entender sus necesidades, alegrías, frustraciones, etc. Reconocer que existen y que desde ellas también se puede construir ciudadanía.

En esta conclusión quiero dejar una invitación, que no es otra que la de vencer la opresión por medio de la libertad, como una posición ciudadana en medio del caos que posiblemente vive la cultura, donde los referentes se encuentran caducos y lo educativo no logra suplir del todo las carencias de quienes se educan. La liberación oponiéndose a la norma no es un camino efectivo, puesto que cualquier mecanismo de liberación debe ser entendido como la apropiación que se hace desde la cultura de las responsabilidades de cada quien; así, quien se responsabiliza de su medio y de la interacción con la liberación va desarticulando las nefastas consecuencias del conflicto. La distorsión de la educación tiene su génesis en el desconocimiento del conflicto, en el no reconocimiento de que este existe; la educación, y específicamente la escuela, es el lugar donde se construyen las ciudadanías; por eso ese lugar debe ser aprovechado para la edificación del ciudadano con criterio propio, que no reproduzca, sino que produzca nuevos horizontes de sentido.

Es necesario, entonces, reconocer que la escuela se encuentra inmersa en un contexto político, pero que la lucha y la resistencia deben darse en todas las esferas de la sociedad, que la búsqueda de horizontes liberadores para el educador y el educando es una tarea que se establece en la cotidianidad del aula, donde el individuo confronta la identidad que la escuela quiere de él y la que él mismo quiere para sí, escogiendo, sin lugar a dudas, la que más llene de sentido y finalidad su existencia. Es definitivo entonces que las políticas del Estado estén encaminadas a la atención del conflicto en todas las dimensiones

en que este afecta a la educación, pues de esta forma la realidad cambiará pasando de inequidad a inclusión. Lo que sucede cuando se pasa de la inequidad a la inclusión es que se reivindica el papel de los jóvenes, tanto en la escuela como en el contexto social.

Referencias bibliográficas

- Bauman, Zygmunt (2002). *La sociedad sitiada*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Cajiao Restrepo, Francisco. (1996). Atlántida: una aproximación al adolescente escolar colombiano, *Revista Nómadas*, n.º 4, pp. 1-12.
- Colombia. Congreso de la República. Ley 115 (8, febrero, 1994) Por la cual se expide la Ley General de Educación. *Diario oficial*, p. 32.
- Echeverri, Juan Carlos. (2011) Liberalismo y la educación en los albores del siglo XIX en Colombia, *Revista Analecta Política*, n.º 1, pp. 141-174.
- Foucault, Michel. (2002). *Vigilar y Castigar*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Giroux, Henry. (2004). *Teoría y resistencia en educación*. México D. F.: Siglo XXI Editores.
- Libreros, Daniel. (2000). Globalización educativa y plan de desarrollo, *Revista Educación y Cultura*, n.º 53, pp. 28 – 32.
- Libreros, Daniel. (1999). A propósito del esquema de financiamiento de la universidad pública, *Revista Colombiana de Educación*, n.º 38-39, pp. 65-75.
- Martínez Usarralde, María Jesús (2009). *La educación en América Latina: entre la calidad y la equidad*. Barcelona: Octaedro
- McLaren, Peter. (1997). *Pedagogía crítica y cultura depredadora; políticas de oposición en la era posmoderna*. Barcelona: Paidós.
- Oraison, Carbo, Gallo y Von, N (2005). *La construcción de ciudadanía en el siglo XXI*. Madrid: Octaedro
- Parra, Castañeda, Delgadillo et al., (1994). *La escuela vacía*. Bogotá: Tercer Mundo Editores
- Parra, Rodrigo. (1997). *Los maestros colombianos*. Bogotá: Plaza & Janes Editores.
- Quesada, Julio. (2006). Filosofía como paradigma educativo para la ciudadanía en el contexto democrático liberal. En Conferencia tenida el 06.12.06 en el Auditorio de la librería José Luis Martínez, del FCE. Guadalajara. Recuperado el 05.05.12 de la base de datos EBSCO – HOST Academic Search Complete.
- Reguillo, Rossana. (2000). *Emergencias de culturas juveniles: Estrategias del desencanto*. Bogota: Editorial Norma.
- Valencia, Fernando (2004). *Conflicto y violencia escolar en Colombia Lectura breve de algunos materiales escritos*. Cali: Universidad San Buenaventura. Recuperado el 05.05.12 de la base de datos EBSCO – HOST Academic Search Complete
- Viscardi, Nilia. (2008) Violencia en las aulas: práctica educativa, conflicto escolar y exclusión social. En: *International Journal of Technology Management & Sustainable Development*; Vol. 7, Issue 3, pp. 237-249. Recuperado el 05.05.14 de la base de datos EBSCO – HOST Academic Search Complete.
- Žižek, Slavoj. (2013) El matrimonio eterno entre Capitalismo y Democracia ha llegado a su fin. En: Entrevista realizada por l'Humanité a Slavoj Žižek el 26 de julio de 2013. (Traducción del francés al castellano por Nicolás Ried).

Limpiando el cuerpo y el alma. Higiene y control social en Medellín al iniciar el siglo XX*

Juan David Alzate Alzate**

Recibido: 15 de septiembre de 2015

Enviado a pares: 26 de noviembre de 2015

Aprobado por pares: 14 de diciembre de 2015

Aprobado por comité: 15 de diciembre de 2015

RESUMEN

Este artículo pretende mostrar algunos de los cambios sociales que se dieron en Medellín al finalizar el siglo XIX e iniciar XX, momento en el que la ciudad vivió un proceso de crecimiento urbano no experimentado antes y que provocó la progresiva adecuación de nuevos organismos e instituciones para suplir las demandas económicas y sociales que también se fueron incrementando. Organizar e higienizar el espacio urbano, acorde con las ideas de ciudad y de ciudadano que se estaban implementando en Europa, fueron algunas de las metas que se establecieron para

planear la ciudad y, a la vez, tratar de mitigar el impacto del crecimiento demográfico que acusaba problemáticas de tipo social. Casas de beneficencia, manicomios, orfanatos, hospitales, cárceles, patronatos, teatros, universidades, entre otras, fueron algunas de aquellas alternativas que se idearon con el fin de prevenir estas problemáticas, así como también propendieron por moralizar, distraer y castigar los comportamientos que se calificaban de inadecuados por parte de las élites. **Palabras clave:** Medellín, higienización, crecimiento urbano, élites, control, historia, crímenes.

* Este artículo hace parte de la investigación *Barrios, calles y cantinas. Delitos de sangre y procesos judiciales por homicidio en Medellín (1910-1930)*, la cual corresponde al trabajo de maestría en historia de la Universidad Nacional de Colombia, sede Medellín (2012).

** Licenciado en Geografía e Historia, Universidad de Antioquia. Magíster en Historia en la Universidad Nacional de Colombia, sede Medellín. Docente de cátedra en la Facultad de Educación de la Universidad de Antioquia (Licenciatura en Educación con Énfasis en Ciencias Sociales) y de la Facultad de Ciencias Exactas y Naturales de la misma universidad. Miembro del Grupo de Investigación en Historia Social de la Facultad de Ciencias Sociales y Humanas de la referida universidad. Correo electrónico: juan.alzatea@udea.edu.co

Cleaning Body and Soul. Social Cleaning and Control in Medellin Early in the 20th Century

ABSTRACT

This article is intended to show some of the social changes seen in Medellin by the end of the 19th century and early in the 20th century, a moment when the city experienced a process of urban growth not seen before that resulted in the progressive adjustment of new organisms and institutions intended to meet economic and social requirements that were also increasing. Organizing and cleaning urban spaces, according to the ideas of city and citizen being implemented in Europe at that time, were some of the goals set to

plan the city and an attempt to mitigate the impact of demographic growth –that was experiencing social difficulties. Charity homes, mental institutions, orphanages, hospitals, prisons, non-profit organizations, theatres, universities, among others, were some of the choices created to prevent such problems and intended to moralize, distract, and punish the actions then seen by elite groups as an improper behavior.

Key words: Medellin; cleaning; urban growth; elite groups; control; history, crimes.

Introducción

[...] Da tristeza, pero es forzoso reconocer que en los últimos años la criminalidad en Antioquia en una proporción alarmante, especialmente en los delitos contra la moral; y puede afirmarse, sin riesgo de incurrir en error, que todos los delitos se han ejecutado y que por ello las cárceles están llenas de criminales, se siente uno horrorizado al ver cómo aumentan cada día el ejército del crimen y la horda de los condenados¹.

Eduardo Ferrer, Juzgado 1.º Superior de Medellín

Medellín evidenció transformaciones sociales durante todo el siglo XIX, pero especialmente al terminar ese siglo e iniciar el XX. Estos cambios eran perceptibles en el crecimiento demográfico, en la manera de vivir de sus habitantes, en los gustos que tenían, en los lujos que ostentaban, en las limitaciones que padecían, en la forma de obtener recursos, en la ocupación del espacio que compartían y, especialmente, en los comportamientos que debían adquirir los ciudadanos individualmente para hacer que el engranaje social funcionara. Es por ello que al cambiar la ciudad se hizo necesario ajustar el comportamiento de un número creciente de individuos, organizándolos rígidamente a través de una red de acciones de modo que su acción individual llegara a cumplir una función social. Así, los sujetos se vieron obligados a moderar su comportamiento de modo cada vez más diferenciado, más regular y más estable (Elías, 1989, p. 451).

Observar, controlar, ordenar, clasificar y penalizar a los nuevos habitantes de la ciudad a través de diversos dispositivos moralizantes e higienizadores fueron algunas estrategias utilizadas por las instituciones y las élites con el objetivo de mitigar los temores emergentes por la aparición de nuevos grupos sociales que vinieron a mezclarse con los grupos tradicionales. La prevención, matizada con voces de alerta y preocupación, fue uno de los mecanismos utilizados para canalizar ese control y sublimar el miedo de algunos. Por ello, los informes de prensa, los relatos policíacos o las palabras del Juez Eduardo Ferrer al inicio de esta introducción, deben ser leídos con cautela, tratando de encontrar en ellos otros significados y contextualizándolos con los procesos sociales que se estaban viviendo.

A continuación, se presentarán, entonces, algunos de los cambios sufridos por Medellín al iniciar el siglo XX en términos urbanísticos y demográficos, a la vez que se esbozarán las características de las instituciones que fueron emergiendo con el ánimo de paliar el impacto que trajeron esas transformaciones. Por último, se evidenciarán algunos dispositivos específicos que se utilizaron como mecanismos de control y ordenamiento ciudadano.

¹ "Copia del auto de proceder, sentencias definitivas y demás diligencias relativas a la causa por homicidio, fuerza y violencia contra Abraham Muñoz y otros", Medellín, 1905. Archivo Histórico de Antioquia, tomo 2887, doc.13, f. 543.

Medellín: crecimiento urbano e higienización

La ciudad comenzó a presentar cambios importantes en su estructura social y económica desde finales de la primera mitad del siglo XIX. Después de 1826, año en el cual Medellín fue instituida como la capital de Antioquia, el pequeño pueblo de aquel entonces comenzó a establecerse como el centro de las diversas élites políticas, económicas e intelectuales de la región. No obstante, a estos grupos se les fueron sumando otros habitantes que no necesariamente estaban identificados con estos grupos sociales pero que del mismo modo la fueron poblando y fueron reclamando un espacio en ella: “hombres humildes y desconocidos y sin formación académica, provenientes, en su mayoría, de la provincia, donde comenzaron su accionar en las actividades de explotación aurífera” (González, 2007, p. 150).

Algunos factores como la precariedad en las vías de comunicación, las difíciles condiciones en que se efectuaba la importación de mercancías y la incipiente situación de la banca, del comercio y de la industria, caracterizaron a Medellín hasta antes del año 1840 (Restrepo, 1981, p.9). No obstante, para la segunda mitad del siglo XIX se aceleraron algunas dinámicas económicas y sociales que consolidarían a la ciudad como la capital administrativa, política y económica de Antioquia, además, como un eje articulador en esos mismos aspectos en toda la región. Como se observa en la tabla número 1, el crecimiento demográfico que experimentó la ciudad, especialmente a partir de la segunda mitad del siglo XIX, explica, en parte, que Medellín se fuera convirtiendo en lugar atractivo para vivir o, por lo menos, intentar encontrar otras oportunidades.

Tabla Número 1
Población en Medellín 1825 – 1928

Año del censo	Población
1825	12.592 habitantes
1835	14.800 habitantes
1870	29.765 habitantes
1883	37.237 habitantes
1905	59.815 habitantes
1912	70.547 habitantes
1918	75.377 habitantes
1928	120.044 habitantes

Fuentes: Gaviria Toro, José. Monografía de Medellín 1675-1925, Tomo I. Imprenta Departamental. Medellín, 1925. Restrepo Uribe, Jorge. Medellín: su, su origen, progreso y desarrollo. Servigráficas. Medellín, 1981. Anuario Estadístico de Medellín. Medellín. Departamento Administrativo de Planeación y Servicios Técnicos. 1916-1928. DANE (Departamento Nacional de Estadística). Medellín en cifras. Ciudad Tricentenario 1675-1975. Medellín, 1976.

Entre los factores que comúnmente se han asociado al crecimiento poblacional de la ciudad al finalizar el siglo XIX y comenzar el XX se cuentan especialmente la expansión de la economía cafetera, el paulatino posicionamiento y crecimiento de las actividades industriales y el auge comercial y su relación con megaproyectos como el Ferrocarril de Antioquia que agilizaría la entrada y salida de productos desde y hacia Medellín. Estos procesos favorecieron la llegada de diferentes grupos de personas a la ciudad; por ello, es pertinente cuestionar si este aumento en el número de habitantes correspondió en mayor medida a un crecimiento natural de la población o a la llegada de nuevos habitantes provenientes de otras regiones; las explicaciones que se han dado al respecto indican que en Medellín, entre 1883 y 1912, la tasa de natalidad disminuyó (de 4,5 a 3,7 nacimientos por 100 habitantes) a la vez que la tasa de mortalidad fue una de las más altas de Antioquia (1,83 muertes por cada 100 habitantes) lo cual sugiere que el mayor crecimiento de la ciudad tuvo su fundamento principalmente en el “importante flujo migratorio hacia la ciudad” (Álvarez, 1996, p. 78).

Según los planteamientos de las élites de aquella época, se hacía necesario adecuar los modos de vida de esta gran cantidad de personas que llegaban de los pueblos al estilo de vida del mundo urbano, y por ello se justificaban diferentes proyectos urbanísticos que fueron liderados por grupos sociales dentro de los que se contaban gobernantes, prensa, élites económicas y sectores académicos. En otras palabras, “la transformación del montañero en hombre civilizado y urbano fue de un modo u otro, el objetivo de quienes estimularon estos procesos” (Melo, 1997, p.12).

El crecimiento demográfico supuso entonces que la ciudad se adaptara a estos cambios, e incorporara algunas transformaciones urbanas que se debían materializar con la aparición de nuevas instituciones que, a la vez, debían buscar darle un lugar a varios sectores de la sociedad que no habían sido clasificados dentro del ordenamiento de la ciudad. Pero, además, se debía contar con organismos apropiados para moralizar, higienizar, penalizar y castigar a aquellos que se encontraban al margen de esta nueva organización. En otras palabras, se pretendía preparar el camino hacia un proceso de modernización que tenía sus raíces fundamentalmente en Europa y que tendría sus réplicas en América Latina. Como se muestra en la tabla número 2, la mayoría de estas instituciones fueron establecidas durante la segunda mitad del siglo XIX y en los inicios del siglo XX; específicamente los hospitales y las casas de caridad crecieron profusamente en el decenio de 1880 y aumentaron considerablemente entre los años 1910 y 1920 (Londoño, 2004, p. 191).

Tabla Número 2
Establecimientos de beneficencia, moralizantes, de instrucción y de diversión
creados en Medellín a finales del siglo XIX y principios del XX

Establecimiento	Año de fundación
Casa de Beneficencia	1861
Orfelinato La Presentación	1879
Orfelinato San José	1910
Casa de Mendigos	1890
Casa de Mujeres Arrepentidas	1912
Patronato de San Javier	1914
Patronato de Obreras	1912
Manicomio Departamental	1878
Casa del S. C. de Jesús	1910
Sopa Escolar	1915
Escuela Nacional de Minas	1887
Instituto de Bellas Artes	1912
Academia de Jurisprudencia	1898
Oficina de Accidentes	1914
Penitenciaria de Medellín	1856
Teatro de Medellín	1834
Teatro Circo España	1908

Fuente: De Hoyos Misas, Germán. Guía Ilustrada de Medellín 1916. Tipografía de San Antonio, Medellín, 1916

Se puede deducir también que estas instituciones tenían en su interior varios propósitos y objetivos: por un lado, proteger a aquellos que aparecían como los más desvalidos de la sociedad; pero, además, buscaban prevenir que aquellas personas se convirtieran en un peligro potencial para la ciudad salvaguardando así los intereses de aquellas élites que habían impulsado este proyecto higienizador; tal fue el caso de los orfelinatos, de las casas de beneficencia y de mendigos, de la Casa de las Mujeres Arrepentidas, del manicomio o de la Casa de Corrección de Menores. De esta última el Gobierno municipal decía que allí “sus servicios serán la educación de los presos menores de 21 años y se les enseñarán, fuera de las nociones de moral, milicia y trabajos manuales, lectura, escritura, castellano, aritmética, etc.”².

Este proceso expansivo de la ciudad llevó a que rápidamente se fueran diferenciando dos sociedades con características diversas pero que paulatinamente estarían destinadas a mezclarse: la sociedad normalizada y la sociedad anómica,

² “Casa de Menores”, *El Espectador* [Medellín] 15 de mayo 1914.

como las denomina José Luis Romero, que también tuvieron un espacio en Medellín al iniciar el siglo XX. La primera estaba atravesada por formas de vida que transcurrían en un sistema acordado de reglas. La segunda correspondía con el grupo inmigrante venido de áreas rurales o de pequeñas ciudades estancadas, que llegaba a la ciudad en busca de oportunidades y que carecía de cualquier sistema de normas. Los anómicos tratarían de ganarse un espacio dentro de la sociedad normalizada, ya fuera adaptándose a las formas de vida establecidas o, si era del caso, yendo en contra de las reglas y violando los derechos de alguien perteneciente a aquella sociedad. La lucha entre ambos grupos sociales se resolvió a través de la instauración de métodos coercitivos propuestos por la sociedad normalizada para forzar a la otra a aceptar el acatamiento de ciertas normas básicas, y luego para ofrecerle los mecanismos para una incorporación forzosa (Romero, 1999, pp. 331-334).

Policía, cárceles, monopolización de la violencia y delincuencia imaginada

Mención aparte merece la institucionalización de la Policía para finales del siglo XIX, proceso que evidenciaba la necesidad de normalizar y controlar los comportamientos considerados inadecuados por parte de los nuevos habitantes de las ciudades (Atehortúa y Vélez, 1994, p. 37)³. En ese sentido la Policía reglamentó lo relativo a mujeres públicas y zonas de tolerancia, juegos de azar, tránsito, narcóticos, higiene, espectáculos, fiestas y otros actos públicos” (Domínguez, 2004, p. 48). De este modo, el crecimiento urbanístico y demográfico de Medellín propiciaba las condiciones para la creación de estas instituciones que entrarían a ser moderadoras del orden.

En Europa y América esta serie de organizaciones e instituciones había surgido desde inicios del siglo XIX; y aunque los grupos sociales que se daban a la tarea de crearlas han sido recordados por su actitud altruista que buscaba beneficios comunes, es preciso inferir que no en pocas ocasiones lo que se pretendía era proteger intereses particulares fomentando la domesticación de la sociedad y de los grupos considerados como peligrosos a través del trabajo y sustentando la necesidad de la disciplina. Por lo tanto, estos organismos podían representar una respuesta a los problemas del trabajo y no simplemente la “buena voluntad” de determinados individuos (Del Olmo, 1999, pp. 38-40).

³ En Colombia la Policía Nacional se fundó en 1891 bajo la presidencia del chocono Carlos Holguín Mallarino quien, siguiendo los lineamientos del decreto 1000 del mismo año, intentó darle un nuevo ordenamiento y direccionamiento al Cuerpo de Gendarmería que se había instituido en el país desde el año 1888. Este Cuerpo era una especie de “aparato policial incipiente” que requería reformarse, actualizarse y adaptarse a las nuevas necesidades de las ciudades en Colombia; en este sentido se consideró fundamental la presencia del francés Juan Marcelino Gilibert para que llevara a cabo esta tarea. Sin embargo, a pesar de que los buenos deseos de Gilibert, los objetivos moralizantes de la Policía y su intención de ser modelo de comportamiento social no siempre se consiguieron debido a las quejas que continuamente se reportaban por el abuso de autoridad y por el comportamiento que mostraban algunos de sus miembros.

El objetivo trazado por estas instituciones era entonces higienizar, moralizar y propender por reformar a los delincuentes que debían pagar una condena en una penitenciaría o en una cárcel. Ideas como optimizar el tiempo de los presos o utilizar estrategias para que pudieran realizar otras actividades (capacitarse, leer o aprender un oficio) diferentes a permanecer en el centro de reclusión pasivamente, aparecieron tímidamente y hacían parte de la agenda de los directores y encargados de administrar estos lugares. En una petición del Director de la Cárcel de Varones de Medellín al señor Director del periódico *El Colombiano* en marzo de 1913, se puede observar tal inquietud:

Dirección de Cárcel de Varones. Medellín, marzo 14 de 1913

Sr. Director de El Colombiano. Pte.

Desde hace tiempo atrás he venido notando la necesidad que hay en Establecimientos de esta clase de una biblioteca para que los detenidos gasten sus amargas horas en algo que los distraiga y que a la vez los instruya y, persiguiendo este fin, acudo a Ud. para que por medio de su importante periódico se sirva hacer propaganda a favor de esta causa [...]⁴.

Hacer más habitables los centros de reclusión, las cárceles y los manicomios fue una preocupación que había surgido en otros momentos, y como estrategia para lograr este objetivo, surgían críticas públicas que se realizaban a las condiciones materiales bajo las cuales operaban estos establecimientos y por esa vía presionar la intervención de las instituciones. Muchos de estos lugares fueron creados con el objetivo específico de detener y recluir a los sindicados de cometer algún delito, pero en la práctica poco se cumplía con estas disposiciones debido a que eran construidos en edificaciones antiguas “con serios problemas de salubridad y seguridad” (López, 2004, p. 98).

Las críticas a la infraestructura y a la forma como estaban dotadas las cárceles eran frecuentes y se hicieron aún más agudas durante las dos primeras décadas del siglo anterior. Preocupaba, por un lado, que en estos lugares se escaparan con suma facilidad los presos que allí cumplían con una condena, pero igualmente inquietaba la insuficiencia material que padecían y que los hacía parecer cualquier otro lugar menos un espacio apto para cumplir con los castigos imputados por la justicia; ello también iba en contravía con los postulados de higiene y de urbanidad que se querían incorporar durante aquellos años⁵. En un artículo publicado en *El Espectador* en mayo de 1914, aunque se

⁴ “Por los presos”, *El Colombiano* [Medellín] 18 de marzo 1913.

⁵ Así se criticaba la situación de las cárceles en la segunda década del siglo XX y la facilidad con la que se podían escapar los presos: “Las gentes, maliciosas de suyo, han dado en la manía de - ahora que se fugan los presos un día sí y otro no - opinar que sería muy conveniente dedicar la cárcel a salón de cine oficial, o vender el edificio, porque por lo pronto no se le ve la utilidad. El uso más general de las cárceles es el de encarcelar; pero sino han de cumplir su objetivo, la necesidad de aquellas desaparece”. “¡Se vende la cárcel!”, *El Espectador* [Medellín] 9 de julio 1915.

aplaudieron algunas reformas realizadas en la Cárcel de Medellín, se cuestionó lo que aún no tenían y lo que debían conseguir; por ello se propuso un decálogo de normas de higiene y objetos que se debían tener en aquel lugar:

1. Comprar dos pajas de agua para mejorar el aseo.
2. Arreglar los calabozos, para que sean verdaderamente celdas de aislamiento, provistas con barrotes de hierro.
3. Comprar para las celdas camas y asientos fijos y firmes.
4. Hacer un baño o lavadero común, con varios chorros dispuestos en forma circular, de modo que puedan a un tiempo y aseadamente bañarse varias personas.
5. Dotar con buenas mesas el servicio de alimentación.
6. Refecionar los dormitorios procurándoles mayor ventilación.
7. Construir en la cocina un gran fogón a la moderna.
8. Arreglar decentemente la sala de recibo de guardias.
9. Refecionar las cañerías y distribuir bien las aguas.
10. Hacer las reparaciones convenientes de los excusados⁶.

Los cuestionamientos podían ir más allá de la forma como estaban dispuestos y dotados los edificios destinados para castigar a los reos o para atender a aquellas personas que tenían alguna patología mental; también aparecían críticas y comentarios por la manera en que podían ser tratados los reclusos en una institución penitenciaria y los pacientes que eran llevados a un manicomio, lo cual es un síntoma de que la ciudad, en las primeras décadas del siglo XX, aún se estaba adaptando a la forma como debían ser asistidas estas personas. Precisamente la muerte de un paciente en el manicomio prendió las alarmas por el trato que quizá recibían algunas personas que eran internadas allí:

Persona honorable, merecedora por parte nuestra de entero crédito y que respalda con su nombre esta información: hace algunos días murió en el manicomio un asilado, a consecuencia de una infección. Examinado su cadáver inmediatamente después del fallecimiento se le encontró que estaba lleno de cardenales y vetas negras y en varias partes reventado. El servicio médico es desastroso⁷.

La prevención contra los más pobres y lo que pudieran hacer en su tiempo libre se hacía evidente con la creación de estos centros que pretendían disciplinarlos y hacerlos ciudadanos *de bien*, al estilo de lo que se había dado durante el siglo XIX en Europa y algunos países de América. Así, un modelo que pudo ser bien referenciado fue el creado por la Ley de Pobres en Inglaterra durante el año 1834. Según esta ley, se crearían auténticas cárceles donde los pobres serían forzados a trabajar, no tanto por el beneficio que pudieran producir, como porque la amenaza de la *Workhouse* aseguraría trabajadores más sumisos y menos conflictivos” (Fontana, 1999, p. 137). En la sociedad medellinense de

⁶ “La Cárcel”, *El Espectador* [Medellín] 15 de mayo 1914.

⁷ “Lo que pasa en el manicomio”, *El Espectador* [Medellín] 21 de mayo 1918.

comienzos de siglo XX, proteger los intereses generales resultaba un objetivo significativo, pero preservar los bienes y forma de vida de los que habían adquirido cierto nivel de riqueza y prestigio social era fundamental para aquellos que ostentaban poder económico. Así, contar con una sociedad segura, disciplinada y ordenada más que un objetivo a alcanzar era una prioridad que tomó mucha más fuerza al iniciar el siglo pasado.

Como se indicó anteriormente, establecer pautas de comportamiento ciudadano fue una estrategia utilizada para evitar que los impulsos de algunos individuos se sobrepusieran sobre los intereses de otros; es por ello que con la aparición del monopolio de la violencia por parte del Estado se intentó reprimir esos comportamientos para marginar las actitudes primarias de algunos individuos, las cuales eran vistas como un peligro debido a que se abría la posibilidad de que apareciera la esclavitud y la humillación sin límites en el caso de que una persona cayera en poder de otra (Elías, 1989, p. 455). Estas ideas y planteamientos favorecieron, entonces, el surgimiento de todo este cuerpo institucional en este período.

Y es que una vez se institucionalizó el monopolio de la violencia por parte del Estado, aparecieron otras estrategias que buscaban justificar el actuar de organismos como las fuerzas armadas o la policía. Generar temores colectivos frente a fenómenos sociales como la violencia urbana permitió, y continúa permitiendo, el actuar de estos cuerpos estatales. Al respecto, se ha mencionado ampliamente que la funcionalidad económica y política de la delincuencia se puede comprender desde varias perspectivas: si existe un mayor número de crímenes en la sociedad habrá más pánico general y por lo tanto se volverá deseable un sistema de control policial. Al mismo tiempo, la existencia de un peligro constante y aparentemente latente ha llevado a que haya un mayor grado de aceptabilidad de ese sistema de control, lo cual explica por qué en los periódicos, la radio, la televisión y otros medios de comunicación de todo el mundo se concede tanto espacio a la criminalidad. Desde inicios del siglo XIX las campañas sobre el aumento, real o imaginado, de la delincuencia justificaron así esta forma de control social (Foucault, 1981).

Precisamente la literatura negra, la novela policíaca y las crónicas de sangre en los periódicos han servido para estremecer a la sociedad, pacificar las costumbres y servir como mecanismo de escape frente a la violencia sin tener que pasar por la acción material de violentar a alguien. Como ha sido evidenciado, tanto en Europa como en América, las crónicas de sucesos violentos y los *hechos de policía* han tenido la intención de mostrar y recordar que el crimen no paga, y, a la vez, para reclamar la acción eficaz de la justicia frente al delito. Concretamente este tipo de escritos en la prensa han fungido como una forma de pedagogía en la que se han promovido las normas y se ha legitimado a las

autoridades convirtiendo al otro en objeto de terror (Muchembled, 2010, pp. 334-335). No en vano la alarma criminal y los informes sobre la presunta inseguridad que reinaba en las calles de las ciudades tomaron un lugar especial en la prensa de inicios del siglo XX.

Las preocupaciones por el aumento en el número de delitos, y especialmente en el de homicidios, deben dejar de ser miradas superficialmente para ser observadas cuidadosamente, ya que el tono alarmante como son presentadas las noticias y reseñas sobre la criminalidad puede motivar a presentar conclusiones miopes, incluso desde el presente, acerca de estos fenómenos. Jorge Mario Betancur, por ejemplo, afirma que los datos estimados por los señores J. C. Vélez y A. García Valencia en una guía de Medellín publicada a mediados de los años 20 del siglo pasado, en la cual señalaban que en la ciudad se cometía un homicidio cada 25 días, eran poco probables debido “a las continuas quejas publicadas en los diarios sobre el ‘espantoso’ incremento de los crímenes en la localidad” (Betancur, 2000, pp. 202-203). Sin embargo, el autor cayó en el esquema higienizador de inicios del siglo pasado obviando otras fuentes y las cifras oficiales sobre los homicidios cometidos en Medellín durante aquellos años en las cuales se puede evidenciar que efectivamente los señores Vélez y García Valencia tenían razón en su aseveración.

Ese fenómeno alarmista que se presentaba en Medellín acerca del incremento de la criminalidad también fue importado de Europa y otros países de América, y posiblemente fue copiado por las instituciones y las autoridades de la ciudad como una respuesta al temor generado en las élites frente a lo que representaban para ellas los sectores marginales de la sociedad. París, por ejemplo, tuvo un promedio en la tasa de homicidios de 3,4 por cada cien mil habitantes entre los años 1913 y 1938, llegando a una tasa bajísima de 1,2 homicidios por cada cien mil habitantes entre los años 1939 y 1943; sin embargo la visión de medios de comunicación y élites no correspondía con esos indicadores: “en esos años, a pesar de las quejas constantes y del miedo de los ricos ante las supuestas amenazas de las clases peligrosas, la capital estaba muy lejos de ser un nido de asesinos” (Muchembled, 2010, p. 275). En México, al finalizar el siglo XIX, el crecimiento real de los crímenes era muy inferior al crecimiento del temor a la delincuencia o la presencia de la criminalidad; allí, en periódicos amarillistas, folletos, hojas volantes y artículos especializados se expresaban con angustia estos miedos, lo cual podía ser una consecuencia o un reflejo de temores en torno a la amoralidad, la modernidad o al crecimiento urbano (Speckman, 2011, p. 125).

Construcción de nuevos espacios

Como se mencionó, el control de la sociedad a través de la construcción de establecimientos medianamente adecuados para la vigilancia y el castigo de

los presuntamente peligrosos fue una preocupación imperante y por ello fueron apareciendo establecimientos como el Manicomio Departamental, la Oficina de Accidentes, la Cárcel de Varones, la Academia de Jurisprudencia y la Penitenciaría. Pero paralelamente a este proceso, los nuevos ritmos impuestos por las empresas y lugares de trabajo hicieron que la sociedad demandara espacios de ocio y esparcimiento, lugares que se fueron materializando con la construcción de teatros, circos, clubes y otros lugares para la diversión.

Del mismo modo, contar con casas y habitaciones higiénicas también fue una idea que quisieron implementar las instituciones civiles, argumentando con ello que las personas que crecieran en un hogar con condiciones poco higiénicas eran más susceptibles de caer en el alcoholismo y la vagancia y esto, a su vez, afectaría las finanzas del Estado, ya que tal situación debería subsanarse con la construcción de asilos, hospitales y cárceles (Noguera, 2000, pp. 56-57). Según estas ideas, el beneficio económico debía redundar en un beneficio social debido a que las personas, dedicadas ahora al cuidado de su hogar, cambiarían sus pensamientos de odio y resentimiento social propios de los momentos de ocio en las cantinas, por una vida más agradable en el seno de su hogar. No en vano, como se observa en la imagen número 1, durante la segunda y tercera décadas del siglo XX se intensificó la construcción de barrios obreros que contaban con “las últimas técnicas del urbanismo moderno” (Noguera, 2000, p. 57).

Igualmente, aparecieron instituciones de educación que también fueron emergiendo como alternativa ocupacional; algunas como la Academia Antioqueña de Historia, la Academia de Medicina de Medellín, la Cámara de Comercio de Medellín, la Escuela de Artes y Oficios, la Sociedad Antioqueña de Ingenieros, la Universidad de Antioquia, la Escuela Nacional de Minas y la Sociedad de Mejoras Públicas fueron creadas en su mayoría al finalizar el siglo XIX y al iniciar el XX, lo que justificaba la necesidad de contar con este tipo de establecimientos que se suponía le iban a dar a la ciudad un aire de progreso y desarrollo, y en las cuales podía ocuparse y desempeñarse una parte de la sociedad medellinense.

La idea de higienizar no se limitaba únicamente a *limpiar* las almas y los cuerpos de las personas diseñando campañas moralizantes y creando instituciones para sanar y corregir. Se trataba también de asear la ciudad, volverla habitable acorde con las necesidades imperantes que surgían con su transformación. Así, diversos representantes de sectores sociales y académicos, entre los que se contaban médicos, psiquiatras gobernantes o ingenieros, propusieron diseños urbanísticos que se relacionaban con el uso adecuado del espacio público, con la instauración de pautas higiénicas para la creciente población y con la planeación de la ciudad. En ese contexto surgió la idea de pensar en la elaboración del plano de Medellín futuro, proyecto con el cual se quería regular el crecimiento físico de la ciudad desde el año 1913 (Melo, 1997, p. 15).

**BARRIO
MANRIQUE**

El de más porvenir de la ciudad.

Calles arregladas para coche, de 20 y 25
varas de anchas

AGUAS MAGNIFICAS
Las condiciones mas amplias

4 AÑOS DE PLAZO SIN INTERES

50 CENTAVOS SEMANALES

HAGASE PROPIETARIO
ANTONIO J. ALVAREZ C.
Frente al Banco Republicano.

Imagen 1. Urbanización del barrio Manrique.

Fuente: Periódico El Espectador. Medellín, 14 de enero de 1919

Todas estas ideas acerca de la higiene social y del ordenamiento ciudadano presentaban cierta simultaneidad y similitud en distintos contextos urbanos de Europa y de América, lo cual supone pensar que las élites de estas ciudades estaban identificadas con el proyecto modernizador que se quería implementar para las primeras décadas del siglo XX. En Argentina, por ejemplo, la epidemia de fiebre amarilla que mató a más de 13.600 personas en Buenos Aires en 1871 justificó la emergencia de diversos programas sanitarios liderados por médicos higienistas que reclamaban reformas como la educación o el castigo modelador. En ese país, al finalizar el siglo XIX, la higiene pasó al centro de ese conglomerado de nociones asociada al progreso y la civilización, inspirando una serie de medidas que mezclaban lo preventivo con lo disciplinador (Caimari, 2004, p. 76 – 77).

Análogamente se ha afirmado que en México estas ideas fueron producidas en un ambiente urbano por grupos educados que tenían acceso a la prensa y que propendían por la convergencia de ideas religiosas, administrativas, científicas,

periodísticas e incluso comerciales para la construcción de un conocimiento científico y moralmente válido (Piccato, 1994, p. 204). En Colombia este tipo de pensamiento también estaba vigente e igualmente se replicaba con fuerza en la prensa:

– Medicina Social –

Definamos la Higiene Social diciendo que es la sabia previsión del patriotismo, que tiene como básico objetivo la salud, y que labora en la compañía sanitaria de un país, en pro de su perfeccionamiento y grandeza [...] Es mi mejor anhelo que en Colombia, nuestra amada República, se luche contra la tuberculosis, la sífilis, la anquilostomiasis, la tricocefalosis, la fiebre tifoidea, el paludismo, el tracoma, la Heine-mediniosis, la lepra, la viruela, la fiebre amarilla, el cáncer, las neuropatías, las desviaciones sexuales, el alcoholismo, el tabaquismo, la morfinomanía y otros mil flagelos de vital interés público. Merece todo el estudio y la buena fe de los colombianos la consideración de las causas de la mortalidad, la corrección de menores, el mejoramiento de la clase proletaria, la higiene de los talleres y de las fábricas, la mendicidad, las viviendas mezquinas y antihigiénicas, la miseria, el hambre, los vicios, los tóxicos sociales, el matrimonio sin eugenesia, el curanderismo, etc., etc. Por que como muy bien dijo Concepción Arenal “no hay mayor crimen para un país que el de adularle”⁸.

De este modo, esta mirada institucional, administrativa y científica tenía la intención de evitar que la ciudad se expandiera sin ningún tipo de regulación por parte de las autoridades, y que siguiera creciendo anárquicamente, controlando así el interés privado y sometiendo a los actos especulativos (González, 2007, p. 138).

Biopoder y medicina

Ya desde la segunda mitad del siglo XVIII se estaba planteando la necesidad de relacionar el ejercicio del poder y del gobierno con el adiestramiento de los cuerpos y de los individuos (Díaz, 2008, p. 54)⁹. A partir de aquel momento “se buscó racionalizar los problemas que los fenómenos inherentes a esa entidad biológica le planteaban a la práctica del gobierno: salud, higiene, natalidad, fecundidad, morbilidad, mortalidad, raza” (Márquez, 2005, p. 76). En Medellín, fue para finales del siglo XIX que estas ideas relacionadas con la salud pública comenzaron a ser aplicadas y a ser operantes. La ciudad se erigió como el espacio en el cual las ideas de progreso y del orden social se podían materializar y, por lo tanto, el cuerpo médico sería la institución que regularía aquel orden urbano.

⁸ “La defensa de la raza”, *El Imparcial* [Medellín] 5 de octubre de 1922.

⁹ Daniel Díaz explica el concepto de biopolítica en los inicios del siglo XX acudiendo a las estrategias desarrolladas para dar respuesta a los problemas sociales que habían surgido como parte del proceso de industrialización, por ejemplo, el crecimiento de las ciudades planteó problemas de salud pública, que sugirieron la necesidad de formar una clase trabajadora en buenas condiciones mentales y físicas. La biopolítica, vista como una tecnología política es “una invención de un nuevo espacio de intervención en el que la población se encuentra distribuida y estratificada” (Díaz, 2008, p. 54).

Especialmente la Medicina fue una de las ciencias llamada a intervenir en la sociedad por medio de sus discursos. Una vez que las ciudades experimentaron un crecimiento demográfico inusitado y que se identificó la masa poblacional que las constituían (en la cual sobresalían gentes venidas del campo que se ocupaban como obreros, jornaleros, empleadas domésticas o personas sin un oficio definido), se llamó a la Medicina para que definiera prácticas de salud pública dirigidas fundamentalmente a moldear los comportamientos y actitudes de la denominada "clase peligrosa". Como lo explica Daniel Díaz, la Medicina tuvo la tarea de intervenir ordenadamente a estos grupos sociales, evidenciando, a la vez, los peligros que podrían tener las enfermedades, las epidemias y las pandemias, y planteando medidas encaminadas al cuidado del cuerpo; de este modo, los discursos médicos se fueron legitimando en la medida que desarrollaron prácticas de higiene y salud que estaban en sintonía con el ideal de progreso y civilidad que se quería, estas prácticas iban "desde el vestido y la alimentación, pasando por las disposiciones arquitectónicas de las viviendas, hasta la distribución de actividades en la escuela" (Díaz, 2008, p. 47).

Conclusiones

Al finalizar el siglo XIX villas, pueblos y ciudades de diferentes lugares de Europa y América se vieron inmersos en un proceso de transformación que involucró en muchos casos factores económicos, sociales, políticos y culturales. Medellín, al iniciar el siglo XX, se perfiló como un espacio urbano en el que se avizoraba el nacimiento de la industria y el posicionamiento como eje y centro comercial de la región; ello sumado a otras causas menores del orden político que, aunque no cobraron la trascendencia de otras regiones de Colombia como la guerra civil que vivió el país en la transición del siglo XIX al XX, posibilitaron la emergencia de una ciudad que poco a poco se fue alejando de la imagen de la pequeña villa decimonónica.

Una de las consecuencias directas de estos procesos fue la progresiva inmigración del campo a la ciudad que se fue acelerando con intensidad en la medida que transcurrían los años y las décadas del siglo pasado; este factor trajo consigo un crecimiento demográfico que cada vez se hizo más notorio, que se hizo más fuerte después del año 1905 y que tuvo un punto álgido en la década que va desde el año 1918 hasta 1928. Frente a esta situación que se hacía imparable, fue necesario, para las élites, crear algunos dispositivos para intentar moralizar a los nuevos habitantes y, a la vez, organizar e higienizar la ciudad. Casas de beneficencia y de mendigos, patronatos, manicomios, cárceles, orfanatos, entre otros, fueron algunos de estos mecanismos que comenzaron a operar con el fin controlar y penalizar a aquellos ciudadanos, y que debían ser vigilados y puestos a disposición de estos entes para ser clasificados y tratados.

Otros mecanismos para ordenar la ciudad fueron apareciendo, unas veces medianamente planeados y otros se fueron realizando sobre la marcha. Barrios, carreteras, medios de transporte y edificios para la industria y el comercio fueron ganando un espacio en la ciudad y la fueron configurando de una manera diferente a lo que era en el siglo XIX. La intención que se tenía con estas obras puede comprenderse bajo una doble mirada: la idea de ir súbitamente acomodando a la población e ir comunicando algunos de sus lugares y fracciones tradicionales, a la par de la oportunidad de aumentar su riqueza con la materialización de estas obras que albergaban algunos de los que lideraron estos proyectos.

Referencias bibliográficas

Álvarez, Víctor M (1996). *Poblamiento y población en el valle de Aburrá y Medellín, 1541-1951*. Historia de Medellín, vol. I, ed. Jorge Orlando Melo. Medellín: Suramericana de Seguros.

Atehortúa Cruz, Adolfo León y Vélez Ramírez, Humberto (1994). *Estado y Fuerzas Armadas en Colombia*. Bogotá, Tercer Mundo Editores, Pontificia Universidad Javeriana, seccional Cali.

Betancur, Jorge Mario (2000). *Moscas de todos los colores. Barrio Guayaquil de Medellín 1894-1934*. Medellín: Editorial Universidad de Antioquia.

Caimari, Lila (2004). *Apenas un delincuente: crimen, castigo y cultura en la Argentina, 1880-1955*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.

De Hoyos, Germán (2004). *Guía Ilustrada de Medellín*. Medellín: ITM, Edición Biblioteca Básica de Medellín.

Del Olmo, Rosa (1999). *América Latina y su criminología*. México: Siglo XXI Editores.

Departamento Administrativo Nacional de Estadística (1976). *Medellín en cifras: ciudad tricentenaria 1675-1975*. Bogotá: DANE.

Díaz, Daniel (2008). "Raza, pueblo y pobres: Las tres estrategias biopolíticas del siglo XX en Colombia (1873-1962)". En: Santiago Castro y Eduardo Restrepo (editores). *Genealogías de la colombianidad. Formaciones discursivas y tecnologías de gobiernos en los siglos XIX y XX*. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana.

Domínguez Rendón, Raúl (2004). *Vestido, ostentación y cuerpos en Medellín 1900-1930*. Medellín: ITM, Colección Textos Urbanos.

Elias, Norbert (1989). *El proceso de la Civilización. Investigaciones Sociogenéticas y Psicogenéticas*. México: Fondo de Cultura Económica.

Fontana, Josep (1999). *Historia: análisis del pasado y proyecto social*. España: Crítica.

Foucault, Michel (1981). Las redes del poder. *Barbarie, números 4 y 5* <http://www.lite.fe.unicamp.br/papet/2002/fe190d/texto05.htm> (consultada 21/05/2015).

Gaviria Toro, José (1925). *Monografía de Medellín 1675-1925*. Medellín: Imprenta Departamental, Tomo I.

González Escobar, Luis Fernando (2007). "Del higienismo al taylorismo: de los modelos a la realidad urbanística de Medellín, Colombia 1870-1932". En: *Revista Bitácora Urbano Territorial*, Bogotá, volumen 11, número (enero – diciembre).

González Escobar, Luis Fernando (2007). *Medellín, los orígenes y la transición a la modernidad: Crecimiento y modelos urbanos 1775-1932*. Medellín: Universidad Nacional de Colombia, Escuela del Hábitat CEHAP.

Londoño Vega, Patricia (2004). *Religión, cultura y sociedad en Colombia*. Bogotá: Fondo de Cultura Económica.

López Cano, Juan de Dios (2004). "Cárcel Distrital de Medellín "La Ladera". 1921-1976. Un recorrido histórico por el Régimen Carcelario Nacional". Medellín, tesis pregrado, Universidad de Antioquia.

Márquez Valderrama, Jorge (2005). *Ciudad, mismas y microbios. La irrupción de la ciencia pasteriana en Antioquia*. Medellín: Editorial Universidad de Antioquia.

Melo, Jorge Orlando. "Medellín 1880-1930: los tres hilos de la modernización", *Revista de Extensión Cultural. Universidad Nacional de Colombia*, Medellín, 37 (sept. 1997)

Melo, Jorge Orlando (1997). "Medellín 1880-1930: los tres hilos de la modernización". En: *Revista de Extensión Cultural. Universidad Nacional de Colombia*, Medellín, número 37 (septiembre).

Muchembled, Robert (2010). *Una historia de la violencia: del final de la Edad Media a nuestros días*. Barcelona: Paidós.

Noguera R., Carlos Ernesto y otros (2000). *La ciudad como espacio educativo. Bogotá y Medellín en la primera mitad del siglo XX*. Bogotá: Arango Editores.

Piccato, Pablo (1995). "El paso de Venus por el disco del Sol, Criminality and Alcoholism in the late Porfiriato". En: *Mexican Studies*, volumen 11, número 2.

Restrepo Uribe, Jorge (1981). *Medellín: su origen, progreso y desarrollo*. Medellín: Servigráficas.

Romero, José Luis (1999). *Latinoamérica: las ciudades y las ideas*. Medellín: Editorial Universidad de Antioquia.

Speckman Guerra, Elisa (2011). "En la inmensa urbe y el laberinto de los archivos: la identificación de criminales en la Ciudad de México". En: Diego Galeano y Gregorio Kaminsky (directores) *Mirada (de) uniforme. Historia y crítica de la razón policial*. Buenos Aires: Teseo.

O reconhecimento social dos curadores populares e a construção de uma identidade médica no Brasil oitocentista*

Diádiney Helena de Almeida**

Recibido: 9 de octubre de 2015

Enviado a pares evaluadores: 27 de noviembre de 2015

Aprobado por pares evaluadores: 10 de diciembre de 2015

Aprobado por comité editorial: 15 de diciembre de 2015

RESUMO

O artigo trata de discutir a formação da identidade médica a partir da análise do processo de desqualificação oficial dos curadores e dos esforços por distinguir o conhecimento médico das denominadas charlatanices no Rio de Janeiro da primeira metade do século XIX. Nesse sentido, busca-se apontar a diferença entre o período em que as atividades dos curadores eram legitimadas pela Fisicatura-mor a partir do licenciamento destes e, em seguida, para o momento em que os médicos organizados em instituições

e articulados politicamente iniciam o processo de desqualificação dos curadores populares e também à apropriação de seus saberes. O artigo analisa licenças e abaixo-assinados assim como discursos de políticos do período para demonstrar a busca pela hegemonia social do conhecimento médico, principalmente pela associação ao saber das plantas dominados pelos curadores populares e prestigiados por toda população.

Palavras-chave: Rio de Janeiro; Século XIX; Práticas populares de cura; Medicina; Hegemonia.

* O texto é parte das investigações realizadas durante o mestrado no Programa de Pós-graduação em História das Ciências e da Saúde sob a orientação do Prof. Dr. Fernando Sérgio Dumas dos Santos. Tal pesquisa resultou na dissertação intitulada "Hegemonia e Contra-hegemonia nas artes de curar oitocentistas brasileiras" e abordava mais amplamente o processo de desqualificação dos curadores populares no Brasil do século XIX assim como a resistência e continuidade de suas práticas de cura num processo contra-hegêmico.

** Bacharel e licenciada em História pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (2007), Mestre em Ciências pelo Programa de Pós-Graduação em História das Ciências e da Saúde na Casa de Oswaldo Cruz - Fiocruz e Doutoranda em Direitos Humanos, Saúde Global e Políticas da Vida pelo Convênio entre a Fundação Oswaldo Cruz e o Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra. Atuando também como Professora de História na Prefeitura Municipal do Rio de Janeiro. Correo eletrônico: dyhelena@gmail.com

El reconocimiento social de los curanderos y la construcción de una identidad médica en el siglo XIX en Brasil

RESUMEN

El artículo intenta discutir la formación de la identidad médica a partir del análisis del proceso de descalificación oficial de los curanderos y de los esfuerzos por diferenciar el conocimiento médico de la llamada charlatanería en Río de Janeiro de la primera mitad del siglo XIX. En este sentido, se trata de señalar la diferencia entre el período en que las actividades de los curanderos eran legitimadas por la Fisicatura-mor (órgano del gobierno responsable por la normatividad de las prácticas de cura) a partir de la concesión de licencias a los mismos y luego para el momento en que los médicos organizados en instituciones

y articulados políticamente comienzan el proceso de descalificación de los curanderos populares y también en la apropiación de sus conocimientos. El artículo analiza las licencias y peticiones así como discursos de políticos del período para demostrar la búsqueda de la hegemonía social del conocimiento médico, principalmente por la asociación del conocimiento de las plantas dominadas por los curanderos populares y la legitimidad de la población hacia ellos.

Palabras clave: Río de Janeiro, siglo XIX, prácticas curativas populares, medicina, hegemonía.

A Fisicatura e a hegemonia social dos curadores populares

Durante a primeira metade do século XIX, os médicos brasileiros possuíam diferentes concepções acerca do reconhecimento dos saberes de curadores populares. As evidências históricas sobre estes curadores tão bem requisitados e prestigiados por toda população foram encontradas a partir da leitura crítica das “licenças para curandeiro”, documentos oficiais requeridos por indivíduos que decidiram, como estratégia e por segurança, oficializar suas práticas de cura nos primeiros anos do oitocentos. Poucos se oficializaram. Tais licenças representam uma exceção. O prestígio dos saberes populares não dependia de nenhuma aprovação por parte dos médicos, mas por estes foi muito bem observado.

No Regulamento interino para a Fisicatura-mor do Império do Brasil, principal órgão de fiscalização das artes de curar, elaborado pelo Dr. José Maria Bomtempo em 1824, há referências à legitimidade da função dos curadores e à relevância de seus conhecimentos de cura. Ainda que este documento não tenha sido validado na prática, o seu autor, que desempenhou o cargo de Delegado do Físico-mor de 1808 a 1821, aprovando grande parte das licenças para curadores que estão documentados, afirmou que no Brasil onde havia uma “produção de infinitos agentes vegetais de admiráveis virtudes medicinais” para justificar a prática de alguns indivíduos que aplicavam “remédios simples pelo conhecimento e experiência transcendente de suas virtudes”. Para Bomtempo, era justo licenciar como “curandeiros” os que assim procedessem nos lugares onde não houvesse nenhum médico a fim de tratar as moléstias mais comuns¹.

Assim, apesar de legitimar os conhecimentos de cura dos curadores e reconhecer neles experiência no trato com os “agentes vegetais”, o Dr. Bomtempo reafirma a premissa de que a atuação dos curadores só poderia ser permitida na ausência dos médicos. Os indivíduos, segundo ele, são praticamente forçados, pelas circunstâncias, a aplicar tais remédios.

A historiadora Tânia Salgado Pimenta ressalta em sua análise como o conhecimento do curador era considerado autêntico por pessoas ligadas à própria medicina e como a questão fundamental era controlar essas atividades e não desconsiderá-las². Essa era a posição da Fisicatura que oficializava práticas populares de cura exercidas por indivíduos pertencentes às classes subalternas de uma sociedade escravocrata. E como o escravismo era tido como um

¹ Regulamento interino para a Fisicatura-mor do Império do Brasil, feito por José Maria Bomtempo”. Rio de Janeiro, Typographia Nacional, 1825, Biblioteca Nacional. Apud Pimenta, Tânia Salgado. *Artes de curar: um estudo a partir dos documentos da Fisicatura-mor no Brasil do começo do século XIX*. Dissertação de Mestrado, UNICAMP, Campinas, 1997, p. 29.

² Idem.

“elemento de instabilidade”, para usar as palavras de Alencastro, “carecia ser estritamente controlado”³.

E por sua vez, a Fisicatura, como representante da esfera pública dessa sociedade desempenhava o papel de fiscalização dessas atividades. Conforme assinala Pimenta, a Fisicatura “reconhecia o livre exercício das práticas de cura antes da legalização ao conceder licenças aos curandeiros e aos cirurgiões e boticários que quisessem curar de medicina prática”. Contudo, “essa liberalidade da Fisicatura só era admitida onde não havia concorrência com quem tivesse suas atividades oficializadas”⁴.

É preciso apontar para o fato de que esse enquadramento dos curadores populares pela medicina implicava em determinados limites para suas práticas uma vez que os curadores ficavam restritos a atividades determinadas nas licenças. Havia direitos e deveres delimitando a atividade dos curadores populares. É assim que a Fisicatura determinava o lugar, em meio às artes de curar, que deveria ser ocupado por aqueles curadores. O Regimento, apesar dos curadores em sua maioria não recorrerem a essas autorizações legais, tinha por objetivo enquadrá-los e mantê-los numa posição social inferior àquela ocupada pelos médicos, cirurgiões e boticários, segmentos de maior prestígio nas artes de curar. A manutenção da ordem social é um aspecto crucial, uma vez que a legitimidade do conhecimento desses curadores populares representava uma concessão do Império devido aos poucos médicos existentes no país, conforme insiste o discurso oficial.

A extinção da Fisicatura-mor e as mudanças ocorridas nas categorias das artes de curar, após 1828, parecem ter suscitado debates entre a elite médica e certos segmentos da sociedade política de então. É o que aconteceu na sessão, de 22 de julho de 1828, da Câmara dos Deputados.

Contudo, se o reconhecimento desses saberes de cura era politicamente delimitado – o “curandeiro” era aquele terapeuta que deveria curar com ervas do país as moléstias mais simples – isso se contrapunha ao amplo reconhecimento social de suas práticas. E tal aceitação não era restrita a nenhuma classe social, pois na referida sessão da Câmara dos Deputados houve uma demonstração de como a escolha do tratamento e do curador não estava limitada aos portadores do diploma de medicina ou de uma carta ou licença da Fisicatura-mor. Isso ficou evidente em um debate sobre o fim da Fisicatura em que o deputado Souza França defendeu a extinção desse órgão porque “vexavam muitas vezes ou quase sempre, esses caridosos curandeiros que prestam seus ofícios à

³ Alencastro, Luiz Felipe de. *Vida Privada e Ordem Privada no Império*. In: *História da Vida Privada no Brasil: Império*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997, p. 11-93.

⁴ Pimenta, 1997, op. cit., p. 37-38.

miserável humanidade nas pequenas povoações do império; o que era um mal para os povos”⁵.

Souza França ainda testemunhou um caso que relata na mesma sessão. Conta como um homem sofrendo com uma gangrena no braço fora socorrido por “três curiosos” que usaram um serrote de carpinteiro para fazer a amputação e que logo ficou são. Afirma ainda que a atuação daqueles indivíduos só foi possível dada a ausência da fiscalização – da Fisicatura – uma vez que a pena imposta pelos delegados faria com que esses recusassem em tratar do doente.

O referido deputado não considerava a existência da Fisicatura um aspecto positivo. Pelo contrário, sua fiscalização é vista de forma negativa, uma vez que muitos doentes estariam deixando de ser socorridos por conta das penas impostas por essa instituição. Desse modo, esse deputado possuía uma concepção sobre tratamentos e curas que estava mais alinhado com as referências dessa sociedade do que com aquela apreçoada pela Sociedade de Medicina em seus periódicos e até mesmo pela Fisicatura, pois discorda da fiscalização que essa impõe sobre as atividades de cura populares.

Tal reconhecimento social é contraposto pela estrutura hierárquica das práticas médicas regida pela Fisicatura e, mais tarde, pelas instituições oficiais da medicina, em que médicos e cirurgiões desfrutavam de tanta apreciação⁶. Esse processo hegemônico envolve, portanto, um esforço de fazer com que a medicina fosse aceita pela população que compartilhava e aceitava muito mais o tratamento dado pelos curadores do que aquele oferecido pelos médicos.

A medicina não detinha a hegemonia social que os curadores com seus tratamentos de cura possuíam entre a população. Não apenas entre aqueles de sua classe social, mas também entre a classe dominante que, mesmo podendo pagar pelos tratamentos dos médicos, procurava por curadores populares. Assim, para além das concepções de doença e cura que certamente compartilhavam com os de mesma condição social e étnica, é possível perceber que os costumes em torno da doença e de seus cuidados, confiados pela maior parte da sociedade, não perpassavam pelo crivo da ciência.

Com o decorrer do tempo, e o crescimento da articulação política entre os médicos, uma importante mudança ocorreria no âmbito das artes de curar no país com o fim da Fisicatura-mor e a criação da Sociedade de Medicina⁷. O

⁵ Sessão em 22 de julho de 1828, *Annaes do Parlamento Brasileiro*, Rio de Janeiro, Typographia Parlamentar, 1876. Apud. PIMENTA, 1997, op. cit., p. 30.

⁶ Pimenta, Tânia Salgado. Barbeiros-sangradores e curandeiros no Brasil (1808-28). *História, Ciências, Saúde-Manguinhos*, v. 5, n° 2, Rio de Janeiro, Julho/Outubro, 1998, p. 382-383.

⁷ Importante ressaltar que a criação da Sociedade de Medicina, em 1829, está diretamente relacionada a criação e circulação dos periódicos médicos que estavam imbuídos de divulgar as grandes descobertas médicas assim como debater os saberes locais de cura mais prestigiados entre a população. Tais

conhecimento que esses curadores dominavam era de interesse para os médicos, porém suas práticas seriam a partir deste momento desqualificadas pelas autoridades médicas que iniciariam uma perseguição a toda e qualquer prática de cura que não estivesse relacionada aos órgãos oficiais da medicina. Assim sendo, os médicos se apropriaram dos saberes populares de cura, principalmente em relação ao manuseio das ervas específicas da terra ao mesmo tempo em que desqualificavam e desautorizavam politicamente suas práticas.

Assim, principia o processo de construção de uma identidade para os médicos. Como parte da classe dominante dessa sociedade, os médicos buscavam o reconhecimento de seu ofício politicamente, mas também ambicionavam o reconhecimento social. O processo de construção dessa hegemonia social estava além da conquista da hegemonia política representada pela criação da Sociedade de Medicina do Rio de Janeiro em 1829, posteriormente, em 1835, Academia Imperial de Medicina, e pela transformação das Academias Médico-Cirúrgicas do Rio de Janeiro e de Salvador em Faculdades de Medicina. Um salto enorme nesse processo foi a criação da Junta de Higiene Central em 1850. É importante recordar também a importância que os periódicos médicos tiveram nesse processo de afirmação da ciência médica.

Desse modo, apesar dos princípios estreitamente conectados com a moderna ciência europeia, o discurso da medicina também buscou sua distinção associando-se a um conhecimento singular, o saber das plantas específicas de sua terra, saber esse dominado pelos curadores.

A ressalva contida em todas as licenças de que os curadores só poderiam curar na ausência de médicos e cirurgiões autorizados era uma questão de deter esse prestígio e transferi-lo para os médicos, ainda que apenas oficialmente. Contudo, os curadores continuariam, por um longo tempo, como detentores da hegemonia social das artes de curar na sociedade. E mais, os decretos políticos que tentavam legitimar a medicina em detrimento daquela praticada pelos curadores não eram significativos para a população, pois não constituíam parâmetros na busca pelo socorro de suas moléstias. Um caso interessante e que demonstra o que foi exposto é o do curador Anastácio Gonçalves Pires, morador de Cabo Frio. Em 1825, ele entrou com um pedido de licença alegando que tinha o conhecimento das “ervas medicinais” e, devido a ausência de médicos naquela região, fez gratuitamente alguns curativos nos quais foi bem-sucedido⁸.

conhecimentos deveriam ser bem diferenciados e desqualificados ao mesmo tempo em que deveriam ser dissociados daquele ensinado nas Faculdades de Medicina do país. Ver Almeida, D. H. (2014). O processo de tradução científica dos conhecimentos de curas populares no Rio de Janeiro do século XIX. IN: Rodas, H. C; Gómez, Z. P. *Al otro lado del cuerpo. Estudios Biopolíticos en America Latina*. Univ. de los Andes, Facultad de Ciencias Sociales, Departamento de Lenguajes y Estudios Socioculturales, Ediciones Uniandes: Universidad de Medellín.

⁸ Caixa 475-2, Fisicatura-mor, *Arquivo Nacional*.

Anastácio demonstra conhecimento e respeito pelas regras impostas pela Fisicatura. Afirmou que já fazia os curativos atendendo os pobres daquela região e admitiu saber que não poderia continuar atuando sem a devida autorização. Apela para poder curar como curador numa região onde não havia “professores”, ou seja, médicos formados que pudessem socorrer a população.

Contudo, o abaixo-assinado que acompanha o requerimento revela que esse curador foi acusado, intimado e proibido de continuar atendendo seus pacientes. Desse modo, o documento dá um indicativo de um processo aberto contra Anastácio Gonçalves Pires pelo cirurgião Matheus Alexandre. Neste documento, os habitantes da cidade reivindicavam a autorização para que Anastácio continuasse fazendo os seus curativos “com que há anos bastantes tem socorrido aos enfermos, tem curado imensas, tem aliviado os seus semelhantes, e só por caridade assiduamente tratada dos doentes que o chamam e dele se confiam”. Ao mesmo tempo, fizeram queixa dos serviços prestados pelo cirurgião Matheus Alexandre que queria “despojar os precisados do resto da sua pobreza vendendo remédios a seu capricho”. O abaixo-assinado contrapõe o curador popular ao cirurgião, aquele como sendo “útil de caridade e morigerado, este (...) insultante público, atacante sem limites, que até nem respeita autoridades, mordaz de língua, enfim prejudicial a sociedade desta cidade”⁹.

As mais de sessenta assinaturas desse documento atestam o prestígio desfrutado pelo curador e, por outro lado, a ilegitimidade do título do cirurgião para aquela sociedade. Anastácio, como curador, era mais benquisto para os curativos do que o cirurgião Matheus Alexandre. Portanto, para os médicos, nesse momento, era necessário forjar uma identidade profissional que fosse legitimada pela população. Esse processo se inicia por meios políticos e, durante toda a primeira metade do século XIX, esse objetivo não será alcançado em termos sociais e culturais. Enquanto representantes da classe dominante dessa sociedade, a ciência médica e os médicos ainda eram encarados pela população como algo que não estava adaptado às suas concepções de vida, doença e morte.

Enquanto uma classe¹⁰ que detinha privilégios econômicos e que desenvolvia a pretensão de hegemonizar as artes de cura no país, os médicos buscavam definir o que deveriam representar na sociedade a partir de suas instituições. Entretanto, tais medidas não eram suficientes para convencer a população.

⁹ Idem.

¹⁰ É pertinente apresentar aqui a definição deste conceito dada por Thompson: “Classe, na tradição marxista, é (ou deve ser) uma categoria histórica descritiva de pessoas numa relação no decurso de tempo e das maneiras pelas quais se tornam conscientes de suas relações, como se separam, unem, entram em conflito, formam instituições e transmitem valores de modo classista. Nesse sentido, classe é uma formação tão “econômica” quanto “cultural”; é impossível favorecer um aspecto em detrimento do outro, atribuindo-se uma prioridade teórica”. Thompson, E. P. *Folclore, Antropologia e História Social*. In: *As Peculiaridades dos Ingleses e outros artigos*. Campinas: Editora da Unicamp, 2001, p. 260.

Sendo assim, o projeto que movia os médicos não poderia se restringir às suas prerrogativas econômicas, mas teria que experimentar os usos e práticas mais aceitos pela população em geral, abrindo assim espaços para as interações com os saberes daqueles curadores populares que foram desqualificados após 1828.

Assim, o conhecimento das plantas foi apropriado pela medicina a partir do momento em que passavam pelos critérios de cientificidade, ou seja, foram observados e experimentados por médicos que pretendiam legitimá-los como um saber científico. Até mesmo certos remédios secretos também foram validados pelos médicos. Nesse sentido, os saberes dos curadores circularam entre as Faculdades de Medicina e as reuniões da Academia Imperial de Medicina e foram objetos da tentativa por parte desses cientistas de apropriação dos conhecimentos sobre as propriedades medicinais dessas plantas ao discurso médico científico.

Pode-se observar a atitude da Academia Imperial de Medicina que aceitava amostras de remédios para serem avaliados e concedia o direito para venda de remédios de segredo. Em 1841, a comissão era encarregada de avaliar a “Essência balsâmica” e também o xarope da mesma requerido por um tal Sr. Eleutherio Gomes. O parecer da comissão foi positivo, afirmando que o medicamento era útil para hemorragias e ainda possuía uma “virtude calmante e propriedades antinervinas que a torna vantajosa nas dores de dentes, ouvidos e outras nevralgias”, e o xarope era útil para as hemorragias internas¹¹. Ressalta-se aqui a relevância da “utilidade” do medicamento, característico de um pensamento ilustrado que buscava valorizar um conhecimento pragmático que atendia aos seus interesses e a uma demanda real na sociedade¹².

Tendo em vista que no século XVIII, a arte médica estava impregnada pelo uso de medicamentos, geralmente advindos da flora brasileira, mas que tinham duplas funções, pois cabiam à cura de moléstias, mas também a feitiços e magias e, portanto, a medicina culta se aproximava das práticas populares¹³, os médicos no início do século XIX se esforçaram para distinguir os medicamentos de origem vegetal daqueles sobrenaturais ou simbólicos. Buscaram, através da experimentação, dissociar esses conhecimentos de qualquer aspecto maravilhoso ou religioso que pudessem ter, emprestando-lhes ares de conhecimento científico. E, assim, iniciar o longo e difícil processo de construção de uma identidade científica que os distinguisse e legitimasse no ramo das artes de curar.

A medicina, inicialmente, se articula imprescindivelmente pela política, por meio de decretos e leis. Tal hegemonia política pretendida, representada pela

¹¹ Ata 9ª, 8 de julho de 1841. Academia Imperial de Medicina. *Academia Nacional de Medicina*.

¹² Ver Almeida, D. H. (2014). Op cit.

¹³ Ribeiro, Márcia Moisés. *A ciência dos trópicos. A arte médica no Brasil do século XVIII*. São Paulo: Hucitec, 1997, p. 80.

busca do controle e domínio sobre todas as questões de saúde do país, implica diretamente na subordinação de qualquer vulto de concorrência ou disputa. É nesse processo que os curadores populares são desqualificados, mas seus conhecimentos não. Se num determinado momento, os curadores eram aceitos e licenciados para atuarem oficialmente aplicando seus curativos a partir do conhecimento baseado numa cultura oral, tal prática era aceita porque constituía produto de interesse médico. A partir do momento em que ela se articula por uma política de educação que a favorece e também por meio de instituições que dão identidade para suas atividades, os curadores são dispensados iniciando-se o processo de sua desqualificação e apropriação dos seus conhecimentos.

Contra o charlatanismo médico e em defesa da ciência

Nesse processo, os ideais e até mesmo a conduta de um “verdadeiro médico” eram apregoados nos periódicos médicos. Não apenas os curadores populares seriam perseguidos pelos médicos da Sociedade de Medicina, mas também os médicos que não atuassem de acordo com suas normas e valores. Entre os artigos estrangeiros traduzidos nos *Annaes da Medicina Brasiliense*, publicou-se “Confissões de um charlatão” na edição de fevereiro de 1846. Trata-se de uma longa narrativa sobre o testemunho de um charlatão que ficou famoso e rico em pouco tempo. Tal depoimento traz à tona toda a trajetória de vida de um médico que confessa sua própria impostura. Desde a sua formação até as estratégias de que precisou lançar mão para tornar-se um médico de prestígio entre a população¹⁴. O objetivo de tal artigo, com todos os artifícios de que utiliza, era trazer esclarecimento à classe médica desse problema que precisava ser extirpado. Também tinha por finalidade fortalecer a ideia de que o charlatão seria aquele médico falsário que buscava riqueza à custa de enganar os doentes, e que para chegar a esse fim não possuía escrúpulo algum. Seria, em todos os seus meios, um impostor, um enganador em todas as suas práticas. Seria frio e buscaria de forma calculada seus objetivos sem importar-se com a vida dos doentes. Apesar da imagem caricata que faz do charlatão, esse não pode ser identificado como um curador, mas como um indivíduo que pretendia se passar por um médico bem-sucedido e de prestígio quando sua verdadeira pretensão era usufruir dos benefícios financeiros que tal prática lhe possibilitava.

Desse modo, a crítica ressaltada pela frequência de artigos com esse tema é a postura do médico diante da sociedade. Alguns anos depois, em 1849 e 1850, encontram-se artigos, nas edições dos *Annaes*, que buscavam engrandecer a figura do médico. Nesse sentido, pode-se citar o artigo “O médico” de L. Correa de Azevedo Jr. em 1849:

¹⁴ Número 9, fevereiro de 1846. *Annaes da Medicina Brasiliense. Academia Nacional de Medicina.*

No palanque da humanidade, no trono do saber, no oráculo da natureza, no foco das mais brilhantes luzes dos conhecimentos está esse homem a quem Deus confiou os seus plenos poderes, para com ele manter a grande harmonia da vida: está – o médico¹⁵.

Os esforços dos médicos para se afirmar demonstram, nesse período, a existência de uma resistência da população ao trabalho dos médicos. A medicalização era uma experiência ainda distante da realidade de pessoas que davam outros sentidos para a doença. Como ressalta o historiador Márcio de Souza Soares,

[...] o tratamento das enfermidades geralmente era conduzido pelos próprios familiares do doente. Entre os devotos da fé católica, quem estava quase sempre à cabeceira do moribundo nos momentos derradeiros era a figura de um padre, e não a de um médico. Ao confessor reservava-se o direito de ser a única pessoa presente junto ao leito do doente quando este exalasse o seu último suspiro¹⁶.

Mas muito dessa resistência foi recebida como charlatanismo, um franco adversário da medicina. Trata-se de outras formas de medicina que também concorriam nesse período¹⁷. Em julho de 1849, em uma das reuniões da Academia Imperial de Medicina, a questão do charlatanismo estava em pauta. A questão que se colocava era “Animar o charlatanismo não é o mesmo que perseguir a Ciência?”¹⁸. Desse modo, o discurso dos médicos era orientado pela defesa da ciência, ao mesmo tempo em que desqualificava e desautorizava qualquer forma de conhecimento de cura assentado em outras premissas. Legítimo, portanto, deveria ser o conhecimento baseado na observação e experiência científicas e ratificado pelas instituições médicas do país.

Assim, a ata dessa reunião afirma logo de início: “É necessário muito esforço intelectual para distinguir o homem douto do charlatão”. O presidente diz ainda que apesar desse assunto sempre figurar na pauta das reuniões ele ainda não tinha posto em debate, não porque não fosse digno de uma discussão, mas para “envergonhar o charlatanismo, (...) e para fazer que o povo reflita sobre estas matérias e distinga melhor o verdadeiro sábio do charlatão¹⁹”.

É possível perceber, portanto, a acusação de que alguns médicos defendiam ou mesmo praticavam essas charlatanices. E a desejável distinção entre elas e a medicina seria plausível por meio de reflexões entre os médicos que deviam se tornar públicas através da

¹⁵ Número 4, janeiro de 1849. Annaes da Medicina Brasiliense. *Academia Nacional de Medicina*.

¹⁶ Soares, Márcio de Souza. Médicos e mezinheiros na Corte Imperial: uma herança colonial. *História, Ciências, Saúde — Manguinhos*, vol. VIII (2): 407-38, jul.-ago. 2001, p. 418.

¹⁷ A homeopatia é um exemplo.

¹⁸ Ata 8ª, 5 de julho de 1849. Academia Imperial de Medicina. *Academia Nacional de Medicina*.

¹⁹ Idem.

[...] publicação nos jornais mais lidos de questões tão claras e tão fáceis de resolver-se, e com as reflexões que os membros podem fazer a tal respeito vindo a ser a discussão uma ocasião e um meio de as fazer, e de levá-las ao conhecimento do público²⁰.

Enfim, os médicos queriam ser identificados a partir de sua formação científica e como os únicos legítimos para intervir no corpo doente. A apropriação dos conhecimentos populares de cura irá servir à afirmação da medicina enquanto uma instituição científica que possui particularidades em relação às estrangeiras, notadamente a produção de medicamentos a partir da flora brasileira. Será também uma tentativa de aproximar a população do conhecimento médico na medida em que se apropria de elementos comuns aos tratamentos usados pelos curadores, mesmo que modificados na sua prática. Será o início de um longo processo em que os médicos tentarão forjar uma identidade passível de ser legitimada socialmente.

Mas a medicina tinha suas contradições. Em 1853, Reginaldo Celestino de Torres Quintanilha defende uma tese que continha um capítulo intitulado *“Como se deve compreender e explicar a cura das moléstias, e qual é a influência que nestas possam ter os meios terapêuticos?”*²¹. O autor busca compreender quais as alterações ocorridas no organismo quando o indivíduo doente se torna são. Partindo do princípio que existe uma força vital em todo ser humano que coopera na “passagem da moléstia à saúde” e que “luta sem cessar contra as leis físicas e químicas, recebe a impressão dos agentes deletérios, reage sobre eles, desenvolve por consequência sintoma de moléstia, determina a marcha e opera a resolução por um mecanismo igualmente impenetrável”²².

Sendo assim, na opinião do Dr. Quintanilha, a cura reside essencialmente na natureza, sem medicamentos e sem médicos. O papel dos médicos seria, portanto, de ajudar a natureza a tomar uma direção que seja conveniente, livrando-se dos obstáculos que possam aparecer no caminho para a cura. Interessante apontar aqui para o estudo de Abreu quando trata das concepções do corpo que caracterizou o saber médico em Portugal no século XVIII²³. A noção do corpo como um microcosmo é semelhante à ideia apresentada nesta tese. O corpo está associado à natureza e, portanto, o médico constitui aquele profissional que precisa não apenas interpretar as analogias do corpo com o universo, mas as próprias características dessa natureza.

²⁰ Idem.

²¹ Quintanilha, Reginaldo Celestino de Torres. *Como se deve compreender e explicar a cura das moléstias, e qual é a influencia que nestas possam ter os meios therapeuticos? (...)*. Tese da Faculdade de Medicina do Rio de Janeiro, 1853. *Academia Nacional de Medicina*.

²² Idem.

²³ Abreu, Jean Luiz Neves. *O corpo, a doença e a saúde: o saber médico luso-brasileiro no século XVIII*. Tese de doutorado. BH: UFMG, 2006, p 77-81.

Para o contexto do início do século XIX, é importante destacar as características e mudanças das teorias médicas no Brasil. Segundo Santos,

[...] a medicina brasileira já nasceu, por volta da década de 1830, sob as luzes da “patologia das epidemias”. A compreensão dos fenômenos clínicos levava em conta uma série de variáveis extrínsecas à doença e ao próprio doente²⁴.

Os estudos sobre a anatomia patológica foram incorporados ao conhecimento médico brasileiro, que acompanhavam os avanços da medicina europeia, mas irão aparecer somente no decorrer da segunda metade do século XIX nas teses da Faculdade de Medicina²⁵. A tese do Dr. Quintanilha ainda aponta para uma terapêutica centrada numa concepção de cura do corpo que corresponde às circunstâncias externas, e não depende das intervenções da medicina:

A maior parte das afecções são susceptíveis de cura sem tratamento ativo, por única força da natureza, d’ali a reputação usurpada de infinidade de remédios sem eficácia, e de uma multidão de charlatães, que atrevidos invadem a ciência sem dela ter o menor conhecimento²⁶.

O Dr. Quintanilha desqualifica uma “multidão de charlatães” que medicam, e tratam com remédios sem o aval das Faculdades de Medicina. Mesmo defendendo a medicina, enquanto única ciência capaz de auxiliar no processo de cura, o autor admite sua impotência para um “não pequeno número de males”. Longe de afirmar a infalibilidade da medicina, ele indica suas limitações na cura propriamente dita de todas as moléstias. É possível identificar a concepção vitalista em seu entendimento de uma cura “sem tratamento ativo, por única força da natureza”²⁷. Desse modo, segundo o Dr. Quintanilha, os ditos charlatães se aproveitariam para se promover quando na verdade as curas ocorreriam naturalmente.

As ideias do Dr. Quintanilha se coadunam com teorias médicas francesas mais presentes no cenário médico brasileiro nas duas décadas anteriores, conforme aponta Kuri²⁸. Na crítica do médico aos denominados “charlatães”, defende a prática da medicina apenas e exclusivamente por aqueles formados pelas faculdades. Assim, os remédios usados por tais charlatães não seriam

²⁴ Santos, Fernando Sergio Dumas dos. *Alcoolismo: A Invenção de uma Doença*. Dissertação de Mestrado. Campinas, Unicamp, 1995, p. 59- 60.

²⁵ *Ibidem*, p. 91.

²⁶ Quintanilha, op. cit.

²⁷ Sobre esse assunto, ver Kury, Lorelai. *O Império dos Miasmas: a Academia Imperial de Medicina (1830-1850)*. Dissertação de Mestrado, UFF, Niterói, 1990, cap 2; e Edler, Flávio Coelho. *As reformas do ensino médico e a profissionalização da medicina da Corte do Rio de Janeiro 1854-1884*. Universidade de São Paulo, Dissertação de Mestrado, 1992, p. 93. Importante ressaltar que, mesmo com as críticas as teorias médicas especulativas do século XVIII como as do vitalismo e o desenvolvimento de áreas da medicina como a fisiologia e patologia, na década de 1850, uma tese, baseada nessas concepções, foi aprovada pela Faculdade de Medicina do Rio de Janeiro.

²⁸ Kury, 1990, op. cit. p. 96-97.

eficazes, mas embustes, já que aquela força vital trataria da cura sem qualquer interferência até mesmo da própria medicina. Portanto, a ideia de que pessoas de fora do meio acadêmico possam atuar na medicina sem ter os conhecimentos adequados é inaceitável para o autor. Ainda que a própria medicina não ofereça todos os meios para sanar as doenças e sofrimentos do corpo.

Conclusão

Inicialmente, os médicos, como José Maria Bomtempo, reconheciam a relevância do conhecimento dos curadores. Até mesmo políticos como o Deputado Souza França mostraram como o curador, enquanto agente de cura, era a opção mais aceitável para o socorro de um doente. Portanto, os médicos sabiam exatamente a força que tinha o tratamento dispensado por esses curadores populares e buscavam reagir a essa concorrência. É nesse processo conflituoso, de imposições e resistências que os médicos se esforçam para construir sua identidade, pois nesse período não eram considerados essenciais para resolver os problemas de saúde. Os curadores ocupavam o lugar social que os médicos almejavam e buscavam através do reconhecimento oficial expresso em leis e decretos.

A formação dessa identidade está diretamente ligada ao processo de construção de sua hegemonia política e social. Os médicos lutavam para obter reconhecimento do governo imperial e também da população. Ao desqualificar determinadas práticas de cura, que não pertenciam ao rol da medicina, e denominá-las de charlatanismo os médicos tentavam distinguir e valorizar a sua terapêutica em detrimento dos saberes populares e de conhecimentos médicos que não estavam enquadrados nas premissas das Faculdades de Medicina do período.

Pode-se afirmar aqui, portanto, que a identidade da medicina construída pela classe dominante a que ela pertence está em busca de reconhecimento político e social. Contudo, no período estudado, apenas dispõe do primeiro, da autoridade dispensada por leis e decretos, e que ainda assim encontra dificuldades de serem colocadas em prática. O reconhecimento social continua com os curadores que têm suas práticas valorizadas e requisitadas em todas as classes sociais. A identidade desses permanece como referência para a cura das mais variadas moléstias.

Os médicos da Academia Imperial de Medicina perceberam a importância do conhecimento desses curadores no desenvolvimento da medicina brasileira. É assim que as amostras de ervas serão analisadas num movimento em que o conhecimento do curador é apropriado e transformado em conhecimento científico. A construção da identidade dos médicos implicava naquele momento principalmente na apropriação do conhecimento que identificava os curadores, o conhecimento das ervas.

Documentação

Ata 8ª, 5 de julho de 1849. Academia Imperial de Medicina. *Academia Nacional de Medicina*.

Ata 9ª, 8 de julho de 1841. Academia Imperial de Medicina. *Academia Nacional de Medicina*.

Caixa 475-2, Fisicatura-mor, *Arquivo Nacional do Rio de Janeiro*.

Número 9, fevereiro de 1846. Annaes da Medicina Brasiliense. *Academia Nacional de Medicina*.

Número 4, janeiro de 1849. Annaes da Medicina Brasiliense. *Academia Nacional de Medicina*.

Regulamento interino para a Fisicatura-mor do Império do Brasil, feito por José Maria Bomtempo". Rio de Janeiro, Typographia Nacional, 1825, Biblioteca Nacional.

Quintanilha, Reginaldo Celestino de Torres. *Como se deve comprehender e explicar a cura das molestias, e qual é a influencia que nestas possão ter os meios therapeuticos? (...)*. Tese da Faculdade de Medicina do Rio de Janeiro, 1853. *Academia Nacional de Medicina*.

Sessão em 22 de julho de 1828, *Annaes do Parlamento Brasileiro*, Rio de Janeiro, Typographia Parlamentar, 1876.

Referências Bibliográficas

Abreu, Jean Luiz Neves (2006). *O corpo, a doença e a saúde: o saber médico luso-brasileiro no século XVIII*. Tese de doutorado. BH: UFMG.

Alenceastro, Luiz Felipe de (1997). Vida Privada e Ordem Privada no Império. In: *História da Vida Privada no Brasil: Império*. São Paulo: Companhia das Letras.

Almeida, D. H. (2014). O processo de tradução científica dos conhecimentos de curas populares no Rio de Janeiro do século XIX. IN: RODAS, H. C; Gómez, Z. P. *Al otro lado del cuerpo. Estudios Biopolíticos en America Latina*. Univ. de los Andes, Facultad de Ciencias Sociales, Departamento de Languages y Estudios Socioculturales, Ediciones Uniandes: Universidad de Medellín.

Edler, Flávio Coelho (1992). As reformas do ensino médico e a profissionalização da medicina da Corte do Rio de Janeiro 1854-1884. Universidade de São Paulo, Dissertação de Mestrado.

Kury, Lorelai (1990). *O Império dos Miasmas: a Academia Imperial de Medicina (1830-1850)*. Dissertação de Mestrado, UFF, Niterói.

Pimenta, Tânia Salgado (1997). *Artes de curar: um estudo a partir dos documentos da Fisicatura-mor no Brasil do começo do século XIX*. Dissertação de Mestrado, UNICAMP, Campinas.

Pimenta, Tânia Salgado (1998). Barbeiros-sangradores e curandeiros no Brasil (1808-28). *História, Ciências, Saúde-Manguinhos*, v. 5, n° 2, Rio de Janeiro, Julho/Outubro, 1998, p. 382-383.

Thompson, E. P (2001). Folclore, Antropologia e História Social. In: *As Peculiaridades dos Ingleses e outros artigos*. Campinas: Editora da Unicamp.

Ribeiro, Márcia Moisés (1997). *A ciência dos trópicos. A arte médica no Brasil do século XVIII*. São Paulo: Hucitec.

Santos, Fernando Sergio Dumas dos (1995). *Alcoolismo: A Invenção de uma Doença*. Dissertação de Mestrado. Campinas, Unicamp.

Soares, Márcio de Souza (2001). Médicos e mezinheiros na Corte Imperial: uma herança colonial. *História, Ciências, Saúde — Manguinhos*, vol. VIII (2): 407-38, jul.-ago.

Ensayos





Mariana Varela
Bañistas
1.00x1.40 m

Voces

Despliegues estéticos en la vida y obra de Mariana Varela

Josué Carantón Sánchez*

Recibido: 13 de octubre de 2015

Enviado a pares evaluadores: 15 de octubre de 2015

Aprobado por pares evaluadores: 29 de octubre de 2015

Aprobado por comité editorial: 4 de noviembre de 2015

RESUMEN

El presente texto es producto de la entrevista y el diálogo, los cuales se han tornado en una herramienta importante en el acercamiento al artista y en una forma de la crítica para acceder a reflexiones que antes denegaba o le parecían sin importancia.

La entrevista se ha convertido en una nueva forma de intermediación con el público, hecho que se ha considerado uno de los problemas fundamentales del arte contemporáneo, más aún, cuando algunos artistas desde principios de los años no-

venta reinterpretan, reproducen y utilizan en sus proyectos lo que podríamos definir como productos culturales disponibles, y esto ha supuesto la inclusión en el ámbito del arte de formas anteriormente excluidas, ignoradas o simplemente despreciadas. Pero tal vez lo más importante es un maestro educador hablando de su experiencia en el aula o el taller.

Palabras clave: historia de vida, entrevista, docencia, arte, experiencias, Mariana Varela.

* Maestro en Bellas Artes de la Universidad Nacional de Colombia, sede Bogotá, especialista en Gestión Cultural de la Universidad de Antioquia y magister en Historia del Arte de esta misma universidad. Se desempeña como docente-investigador en el Departamento de Ciencias Sociales y Humanas de la Universidad de Medellín y Coordinador de la Maestría en Educación. Correo electrónico: Ilvar.caranton@gmail.com, ijcaranton@udem.edu.co

Voices.

Aesthetic Values in Mariana Varela's Life and Works

ABSTRACT

This article is the result of an interview that has become an important tool to approach the artist and a way of analysis to access the reflections formerly rejected and disregarded by her.

The interview has become a new way of interacting with the public; this fact has been deemed as one of the basic problems of contemporary art, even more when some artists, since early in the 1990's, have reinterpret, reproduced, and used

in their projects what one could define as available cultural products; this has implied the inclusion of formerly excluded, ignored or disregarded forms in the world of art. Maybe the most important factor to take into consideration in this interview is the finding of a teacher who educates by speaking of her own experience in the classroom or in the workshop.

Key words: life history; interview; teaching; art; experiences; Mariana Varela.

Presentación

El silencioso rol que cumplen los docentes, la mayoría de las veces es desconocido por fuera de las aulas de clase; tan solo el recuerdo de sus estudiantes y la gratitud que les expresan con el pasar de los años son justos reconocimientos de dicha tarea y más cuando estos docentes cumplen el doble rol el de docente y el de artista. Por ello este ejercicio parte desde las microhistorias, ya que la microhistoria es un intento saludable de desembarazarse de las coerciones cognitivas y las ineficacias explicativas que la tradición política ha impuesto. La microhistoria permite compartir la certidumbre de una quiebra de paradigmas, los cuales tradicionalmente se han sostenido para explicar desde lo general una realidad que siempre es local y particular, y es desde allí, de donde los microhistoriadores tratan de formular algún nuevo “paradigma” bajo el cual puedan integrar sus investigaciones parciales y dejar de asumir una concepción positivista en el sentido de asumir la narratividad en el discurso histórico.

Haciendo un uso metafórico del cómo escribir una historia, la microhistoria nos podría llevar, utilizando la metáfora del mosaico, a una reconstrucción de piezas o elementos que de forma indirecta ayuden a construir una memoria que permita ser leída desde particularidades, muchas veces inconexas, pero que amplían el marco de percepción y análisis en torno al complejo desarrollo implícito en una obra. Por ello a través de las redes sociales se contactó a la maestra Mariana Varela y por el chat de Facebook se mantuvo, durante varios días, este diálogo que a continuación encontrarán. Vale la pena aclarar que nunca hubo preguntas, tan solo se dejaban palabras para ser desarrolladas.

Mariana Varela

Nace en Ibagué, Tolima; es maestra en Artes Plásticas de la Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, Colombia; en la actualidad vive y trabaja en Bogotá.

Inicios

Es una pregunta que plantea muchos interrogantes: ¿Desde cuándo se inicia un artista o un futuro artista?

Estoy completamente convencida de que todos los seres humanos nacemos iniciados, pero las normas educativas –y eso es lo terrible, que sean normas– acaban con esa fuerza innata que traemos al nacer. Según Arno Stern, famoso investigador del dibujo infantil, en su libro *Semiología de la expresión*, dice: “Es importante, para su equilibrio, que la persona tenga la posibilidad de escapar a la vigilancia de su razón para entregarse a un acto no intencional”. Después de años de estudiar el comportamiento de los niños al dibujar, llegó a la conclusión de que el niño hace sus primeros dibujos por el mero placer de hacerlo.

Parece obvio que sea de esta manera, pero las conclusiones de Stern son muy interesantes y vale la pena estudiarlas por su importancia¹.

Después de esta pequeña introducción y dando una mirada retrospectiva a mis pequeñas distracciones infantiles que no eran diferentes de las de los demás, como, por ejemplo, tener lápices de colores, amasar el barro, doblar el papel, construir casitas con palitos, piedras y lo que me encontrara, coser, cocinar, cultivar el jardín, bailar, oír música, soñar despierta y solo comer dulces. Todo esto es normal en cualquier niño, pero la intensidad y emoción con la que se haga constituyen la inclinación hacia determinada tendencia, que en mi caso fue el arte.

En el colegio, teníamos clases de *costura*; ahora las considero como una manera de lograr una motricidad fina, adquirir concentración, disciplina y otros efectos igual de benéficos, aunque nunca me lo dijeron. No existían las clases de arte que a lo mejor hubieran sido buenas, dado que en esos años no se habían inventado las famosas de hoy en día, esas planas para rellenar sin salirse de los bordes, que lo único que logran inhibir es el deseo de dibujar y acabar con la imaginación de los infantes.

Nací en Ibagué en 1947, era una ciudad pequeña y allí pasé mi infancia y adolescencia en un ambiente familiar tranquilo, papá, mamá y cinco hermanos, la abuela paterna y una tía abuela y después llegó la abuela materna, una familia en el sentido amplio de la palabra. Teníamos perros, gatos, a veces llegaban gallinas o chivos que los pacientes de mi papá, que era médico, le regalaban. Como en todas las ciudades pequeñas, su crecimiento urbanístico se dio en los terrenos aledaños al centro de las mismas, que eran, por lo general, ejidos o fincas.

El barrio donde crecí se llama Interlaken; y este se desarrolló en una finca que pertenecía a una comunidad religiosa; fue la primera urbanización tipo “ciudad jardín”, casas grandes con antejardines y el infaltable jardín interior; el trazado irregular de las manzanas, se hizo aprovechando los árboles frutales y de flores que había en la antigua finca, para que estos quedaran no solo bordeando las calles, sino en los antejardines y jardines interiores. La casa paterna fue una de las primeras cuatro en construirse; y mientras poco a poco, el barrio se urbanizaba, crecí en medio de la naturaleza y la libertad que esta proporciona. Cuando no estaba entre el monte jugando, estaba en la casa dando rienda suelta a mi imaginación con los colores y el papel, actividad que se extendía al horario escolar. Menos mal que en esos años no se pensaba en teorías alineadoras para infantes hiperactivos y con déficit de atención. Ahora aplican tratamientos con

¹ Del dibujo infantil a la semiología de la expresión, Arno Stern, Ed. Carena, 2008.

drogas tranquilizantes o hipnóticas, lo que considero un atropello, como si la población infantil fuera un estorbo.

En la Primaria, a pedido de los profes, dibujaba con tizas de colores en el tablero negro del salón los insectos de las clases de ciencias naturales y los mapas de geografía, lo cual me favorecía porque no tenía que dar la lección. En el bachillerato con monjas, sentí gran atracción por la geometría, sus trazos y problemas y hacer los dibujos de la clase de Anatomía. La tarde del miércoles era libre, entonces iba a la escuela de Artes de la Universidad del Tolima a una clase de cerámica donde me dedicaba a amasar el barro, inventar formas para después hacerles moldes y reproducirlas.

Pero, en medio de esa apacible vida infantil, el Tolima vivía una cruenta violencia. De Rovira, pequeña población de filiación liberal muy cercana a Ibagué, llegaban a diario los campesinos, tal vez conservadores, huyendo heridos, con sus familias; o cuando eran los muertos que dejaban botados en cualquier lado de la ciudad.

Hacia un costado del barrio queda la VI Brigada militar, razón por la cual, en esos años tuvo una actividad enorme. Cuando todos los pequeños –el mayor no tendría más de 7 años– escuchábamos los motores de los helicópteros que llegaban a la Brigada, nos botábamos boca arriba en cualquier antejardín a verlos pasar y a contar los muertos que traían amarrados en camillas improvisadas en los patines de aterrizaje; si venían en ataúdes, eran militares, si venían envueltos en telas, eran bandoleros; una vez pasaban estas aeronaves, seguíamos botados sobre el pasto descubriendo animales en las formas de las nubes. Todas esas experiencias en esa edad de la inocencia se me han quedado grabadas y han aflorado poco a poco con fuerza y dolor. Estas vivencias de la infancia fueron los años de la violencia bipartidista en el Tolima y su posterior transformación en lucha guerrillera.

Y así, entre ensayo y error, llegué a estudiar a la Escuela de Bellas Artes de la U. Nacional en Bogotá, ignorando que había entrado a la carrera Artes Plásticas y sin saber realmente qué era lo que iba a hacer allí, pues no estaba informada del programa académico, pero sí estaba segura de que iba en la dirección correcta.

Docencia

La docencia en el nivel universitario es un compromiso adquirido por profesionales idóneos y cualificados en las correspondientes áreas del saber, no solamente con la institución, sino con los alumnos en proceso de aprendizaje. Es importante estimular el desarrollo de nuevas ideas y conceptos, y tener una visión amplia del campo en el cual se trabaja. La docencia en las Bellas Artes se divide entre docentes y maestros; los docentes están dedicados a trabajar en las áreas de

historia y estética. Los maestros diseñan la clase –pintura, dibujo, nuevos medios, escultura, fotografía...–, a partir de sus experiencias en los talleres donde desarrollan su obra personal. Es importante destacar que la historia del arte hace parte fundamental de estas clases, pero no como acontecimientos lineales sino como sucesos vivos del mundo. Considero que esta especial actividad se debe ejercer con amor, voluntad, comprensión, paciencia y un deseo enorme de hacer de la clase un disfrute.

Mi experiencia como docente del Departamento de Bellas Artes de la Universidad Nacional, en Bogotá, fue un tiempo de aprendizaje constante muy interesante. Había tenido, como estudiante, la experiencia de ser monitora en las clases de Dibujo; pero ya investida como maestra, el asunto cambió radicalmente en mi primera clase de dibujo en el año 1975, cuando me vi responsable de 30 alumnos, y cada uno con un signo de interrogación en sus ojos; esto me hizo reflexionar en cómo los docentes debemos transmitir valores, enseñarles a adquirir conocimientos y dar luces para acortar caminos en la comprensión de lo estudiado y aprendido, y en sus aplicaciones diarias.

Mis clases iniciales en la carrera de Artes Plásticas fueron de dibujo –siempre lo he considerado como parte formativa importante–. A mi regreso de Roma, dirigí el Departamento de Bellas Artes, y con un excelente equipo de profesores, nos dimos a la tarea de replantear el programa académico de Artes Plásticas; lo primero que hicimos, fue darle al estudiante la categoría de ser pensante y autónomo en sus decisiones y propuestas, y para ello, creamos los Talleres Experimentales como eje de la carrera. En estos, el estudiante ponía en práctica de forma individual, lo adquirido en conocimiento y experiencia a lo largo de sus estudios, y de manera crítica.

Dirigí los Talleres Experimentales en diferentes niveles, fue la manera para conocer cómo iban evolucionando los alumnos, cada uno traía un problema particular y mi tarea era entender cuál era el sentimiento que le animaba a proponer su ejercicio de determinado modo y medio, para poderlo guiar adecuadamente en su búsqueda y solución. Esta labor diaria me permitió desarrollar una cierta psicología para desentrañar el universo anímico y emocional de cada uno de ellos y conocerlos más como personas. Creo que fue una experiencia gratificante que se dio como proceso de realimentación constante, porque las propuestas de estos jóvenes artistas siempre eran muy frescas y espontáneas y con una gran influencia de la realidad presente; me sorprendían los resultados de carácter crítico; ellos aprendían y yo también. Era la manera de trabajar acorde con la Contemporaneidad.

Considero que el trabajo en equipo en estos talleres es un método muy conveniente y que viene desde el Medioevo, cuando los jóvenes asistían al taller del maestro como obreros, más tarde, como aprendices, y si eran talentosos,

se destacaban. Esta metodología sigue funcionando, pero con variables fundamentales que corresponden a la libertad con la que cada cual se expresa y desarrolla su propuesta.

También trabajé con los talleres del color, y apareció una clase especial de Dibujo Experimental a la cual asistían alumnos de todos los semestres. Cada una de estas clases tenía sus particularidades, pero la base de todas ellas fue la historia del arte, como lo dije anteriormente, no como el desarrollo de acontecimientos lineales, sino como un organismo vivo de apoyo al trabajo. Esto me llevó a un proceso de investigación constante; no existía Internet, solamente las bibliotecas públicas y la mía personal, y mi cámara fotográfica para elaborar el material audiovisual que cada clase demandara. Esta preparación de clases fue un ejercicio muy ameno, semanalmente les hacía una charla temática con una proyección de diapositivas – no existía el *video beam*– sobre el arte contemporáneo universal, pero siempre con imágenes relacionadas con los trabajos de ellos en proceso; además, me parecía vital que conocieran el pensamiento de cada uno de los artistas proyectados.

Siempre he considerado pertinente, que el maestro estimule el desarrollo de nuevas ideas y conceptos, y tener una visión amplia del campo en el cual se trabaja. Actualmente, existe en esta Facultad de Artes una Maestría en Educación Artística, y pienso que es beneficioso en el proceso educativo².

En mi época de enseñanza, y creo que a todos mis compañeros nos pasó lo mismo, la docencia la ejercíamos de manera intuitiva, con estudio y con el deseo de dirigir la clase y a partir de la experiencia personal en nuestros talleres de arte.

Mi ejercicio docente en Bellas Artes de la Universidad Nacional duró 27 años y fue una enriquecedora experiencia. Siempre pensé que los jóvenes vienen del colegio con las expectativas de estar “al fin libres” para trabajar en lo que realmente quieren y poder desenvolverse plenamente como individuos sociales.

El estudiante

Los estudiantes universitarios, en el 99 % de los casos, son personas que inician sus carreras entre los 19 y 21 años, las culminan más o menos a los 25-26. Son edades clave para su formación profesional. El estudiante en general es un privilegiado por su edad, por su capacidad de análisis y por sus conclusiones. Los de la Universidad Nacional tienen muchos beneficios: los costos de matrícula son relativamente bajos en comparación con los de las universidades privadas, las aulas en cualquier facultad son óptimas y si se trata del edificio de Artes Plásticas –construido entre los años 1937 y 1944, diseño de Erich Lange y Ernest

² Reflexiones sobre la educación artística y el debate disciplinar en Colombia, Miguel Huertas, Revista Educación y Pedagogía, Medellín, Universidad de Antioquia, Facultad de Educación, Vol. 2 # 58, 2010

Blumenthal –declarado monumento nacional en 1996–, los talleres son espaciosos, iluminados y de techos altos; difícilmente otra escuela de artes en el país tenga espacios de esta categoría.

En mi época docente –1975-2002– un 60 % de estudiantes de Artes eran de clase media y el resto eran de escasos recursos, pero tenían la posibilidad de acceder a un préstamo beca.

Como siempre, los había muy interesados en sus estudios y sus prácticas y otros extremadamente vagos. Después de pasar un examen de admisión tan difícil y luego uno específico no menos complicado y quedar entre los 30 admitidos de 300 aspirantes a Artes Plásticas, lo considero un privilegio, para que algunos de ellos se dedicaran a la vagancia; una de dos, o se equivocaron de carrera o pensaron que eso de trabajar con lápices, colores, imágenes, papeles, barro, acuarelas y otros medios, era “mamey”, pero en cuanto iban avanzando los semestres, se iban quedando rezagados, porque tampoco le dedicaban tiempo a las materias teóricas.

No todos los que egresan salen con una obra consolidada, la van construyendo poco a poco, otros se dedican a la docencia o se vuelven a sus pueblos a dar clases en colegios y escuelas, pero van muy bien formados, y están los que se dedican a la parte teórica en análisis y crítica y curadurías. Y, por último, los que no continúan trabajando en el campo del arte, pero que ya tienen una mirada más aguda con la vida que cualquier persona del común.

Europa

Cuando estaba preparándome para culminar los cinco años en Artes Plásticas, empecé a hacer los trámites para obtener una beca que el Gobierno daba a los artistas. La gané y me puse a estudiar francés y a comprar dólares; en ese entonces, año 1970, el dólar estaba a \$21.00.

Llegué a París en mayo del año 71, tres años después de mayo del 68, y regresé a mediados del 74.

Recién llegada a París hubo una huelga de todo tipo de funcionarios de los trenes y del metro. La ciudad colapsó, la alcaldía contrató choferes particulares para que el transporte siguiera funcionando y los viajes eran gratis, no había personal para pedir los tiquetes. Me di cuenta de que en el metro había un vagón de primera clase que seguramente era más costoso, con mullidos asientos y cortinas de terciopelo color vino-tinto, muy imperial y de mal gusto para mí, y, a pesar de que no había que pagar, nadie entraba a esos vagones pero yo sí; con mi desparpajo tropical los disfrutaba, me iba acostada, cuando no, subía los pies al asiento del frente; tuve esa “primera clase” para mi disfrute mientras

duró la huelga y me di cuenta cómo estaban de condicionados estos ciudadanos. Se acabó la huelga y este tipo de privilegios entraron en desuso.

Pero continuaron las huelgas de todo tipo, eran el pan de cada día; todas estas manifestaciones de descontento se daban mientras los Estados creaban un nuevo orden mundial, basado en la economía de capital lo cual atrajo a grandes mafias de inversionistas, el tráfico de drogas se incrementó y seguidamente, la venta de armas. Este desarrollo basado en el incremento del capital, incidió en el ataque a los recursos naturales y que hoy estamos padeciendo de manera desafortunada.

Se desarrollaron investigaciones científicas y tecnológicas que favorecieron el desarrollo de las comunicaciones y de “la vigilancia”.

Llegué al Atelier 17 que quedaba en el 77 de la rue Daguerre, a trabajar en Grabado con William Hayter, un artista inglés mayor, amigo de Picasso, Calder y seguramente otros más de su generación que fueron sus alumnos en este sitio. Hayter trabajó como ingeniero de petróleos en el golfo Pérsico y allí observó cómo el aceite flotaba sobre las aguas del mar –la centenaria contaminación– y esto lo llevó a reflexionar acerca de cómo poner simultáneamente varios colores sobre una sola plancha de zinc mordida con ácido nítrico, logrando diferentes niveles y texturas para luego aplicar los colores con tintas de diferentes viscosidades con rodillos de caucho de diferentes densidades previamente entintados y así, de una sola impresión, obtener una imagen llena de luz y variedad cromática. El taller siempre se caracterizó por ser un espacio de investigación constante. Esta experiencia maravillosa la quise compartir a mi vuelta a Colombia, pero fue imposible ya que los talleres de grabado en la Nacional tenían “dueños”, es decir, se creaban feudos.

Al Atelier asistían artistas de todas partes del mundo, compartíamos experiencias culturales de todo tipo, fue muy enriquecedor. Tenía siempre a la mano una libreta de apuntes y dibujaba con lápiz objetos insignificantes, anónimos y pequeños. Esta manera de observar el mundo aún la conservo en mi trabajo de diferentes maneras y es el fragmento.

Como estudiante tuve muchos privilegios, entre esos, el carné para entrar gratis a todos los museos, entonces el goce era enorme. Grandes exposiciones, grandes artistas, me quedaba atónita con las mesas de desperdicios de comida de Daniel Spoerri cuyos olores eran insoportables, impregnaban todo el Grand Palais, y por supuesto, la Bienal de París en el Museo de Arte Moderno, y tener la oportunidad de conocer las grandes obras del conceptualismo, artistas como Bruce Nauman a quien admiro profundamente por sus propuestas con el cuerpo. Era un ir y venir entre los Nenúfares de Monet, el cubismo, el impresionismo, la escultura monumental, los conceptualistas, la arquitectura.

Conocí la ciudad de punta a punta, reconocía los olores de la superficie y los del inframundo del metro. Me deleité con la gastronomía, la arquitectura, los parques, en fin, viví a plenitud esos años tratando de aprovechar todo lo que una ciudad como París ofrece a una joven de 23 años. Viajé mucho a otros países; en París y Berlín aún se veían los estragos de la II Guerra con sus edificios ennegrecidos por los bombardeos. Siempre, y apenas lógico, entraba a los museos y galerías en cada lugar y degustaba la gastronomía local.

El Barroco español, el Museo del Prado, la cultura helenística con su Partenón además de otros monumentos. Los medios de transporte fueron el tren, el carro, el *autostop*, el *overcraft* por el canal de La Mancha de Francia a Inglaterra y viceversa –experiencia que no repetiría–; cuando culminó mi estadía, viajé de París al puerto de Niza para tomar el Donizzeti, un barco pequeño de la Italian Line, y que creo que ya no existe, pues estas pequeñas naves han sido reemplazadas por los grandes cruceros que generan más capital. La nave fue detenida allí varias horas, en ella venía Marcos Pérez Jiménez el dictador venezolano exiliado en Europa y había la posibilidad de una bomba en la embarcación; por lo tanto, la inspección fue exhaustiva; al fin partimos confiados en la pericia de los agentes de seguridad. Fueron quince días de aventuras en el océano Atlántico, con el consiguiente y dramático paso por el estrecho de Gibraltar y luego la acogedora entrada al mar Caribe para llegar finalmente a Cartagena de Indias; fue un buen recibimiento y un comienzo de vida profesional.

Años más tarde, como docente de la Nacional, me fui en comisión de estudios a la Ciudad Eterna, la Roma Imperial. Allí también trabajé en un pequeño taller de grabado, y a mi regreso a la universidad seguía el feudo de estos talleres y, de nuevo, no me dejaron aplicar mi experiencia en grabado, pero sí pude hacerlo de mejor manera. Roma es una ciudad amable, llena de sorpresas y en cada esquina se puede leer la historia del mundo; por eso es tan importante la arquitectura. Viví en Trastevere, la cuna de la ciudad. Pude apreciar la primera parte de la restauración de la Capilla Sixtina y ver el esplendor de los colores de Miguel Ángel.

Viví el Renacimiento en su esplendor con las grandes obras arquitectónicas de Brunelleschi en Florencia, pero fue muy triste ver los frescos arruinados por la creciente, años atrás, del río Arno. La arquitectura de Bramante en Milán y Miguel Ángel, Bramante y el Palladio en Roma. Visité a Caravaggio en Nápoli, la Escuela Veneziana en Venecia, los frescos de Luca Signorelli en Arezzo y los del Giotto en Assisi antes de su parcial destrucción por un temblor en 1997. Viajé mucho, no hay espacio para describir las maravillas del arte en Italia.

Vida universitaria

Llegué a la Universidad Nacional en el año de 1965 a estudiar Artes Plásticas. Hacía un año que Bellas Artes, como se llamaba en aquel entonces, se había

trasteado a la Ciudad Blanca, dejando atrás el antiguo convento de Santa Clara, enorme construcción republicana de la calle 9 con carrera 8, en pleno centro de Bogotá.

Los arquitectos estaban estrenando su nuevo edificio –hoy demolido–, entonces nos cedieron el antiguo edificio, declarado en 1996 *Bien de Interés Cultural*. Una magnífica construcción inaugurada en 1940, de techos altos, simétrica, grandes ventanales, mucha luz, muestra de la arquitectura de posguerra.

En ese tiempo, las carreras universitarias funcionaban por años, por lo tanto, los estudiantes éramos menos de la mitad de los que hay actualmente. No existían los posgrados, ni las maestrías ni los doctorados. Después vino la Reforma Patiño, se instauraron las carreras por semestres con el fin de dar mayor movilidad a los programas; y la Escuela de Bellas Artes pasó a llamarse departamento de Bellas Artes de la Facultad de Artes; y entre otras carreras que lo conforman, está la carrera de Artes Plásticas. También vino un sinnúmero más de ajustes para poner la Universidad al día en cuanto a su funcionamiento académico y administrativo. Después de esta, las reformas han sido varias y seguirán siendo, afortunadamente.

Fue una educación basada en el aprender a ver, a conocer y a practicar la manipulación de técnicas y desarrollo de habilidades. Se trabajaba bajo los cánones de la academia francesa, basada en la armonía y lo bello. Tuvimos una somera ilustración de la Historia del Arte y los artistas en Colombia desde fines del siglo XIX a inicios del XX, sin profundizar acerca de las influencias y su desarrollo. A mitad de la carrera llegó la argentina Anielka Gelemour, como profesora para Teoría del Arte, quien nos enseñó a pensar, a escribir e investigar y nos amplió el horizonte del arte; en el pênsum no existía la clase de Estética, ni mucho menos existía el término investigación.

El estudio de la Colección Pizano, conformada por copias en yeso de los originales de esculturas saqueadas por diferentes gobiernos europeos a Grecia, Egipto, Persia, Asiria y obras importantes del Renacimiento y el barroco europeos, más las reproducciones de los grabados de artistas europeos de estas épocas y otras posteriores, traída por Roberto Pizano por encargo del Gobierno, de los Museos Británico y del Louvre principalmente, nos amplió el horizonte. Creo que el vandalismo de los europeos a estos países de Oriente fue benéfico para nosotros los del Nuevo Mundo por esta razón. Soy consciente de que fue una educación con muchos vacíos, una biblioteca muy mal dotada, las comunicaciones eran exiguas y ni se pensaba en el Internet.

Durante mis estudios en la Nacional fui asistente monitora en las clases de Dibujo y me di cuenta de que me gustaba transmitir conocimiento. A mi regreso de Europa ingresé como docente a esta misma escuela que ya entonces funcionaba

semestralmente gracias a la Reforma del rector José Félix Patiño, quien con un grupo de profesores de diferentes facultades y desde la oficina de planeación, “lograron integrar la universidad para convertirla en un efectivo instrumento de desarrollo social y económico para el país.” Los viajes y la docencia complementaron mi formación.

Actualmente disfruto del retiro académico, digo que soy pensionada cuando tengo que llenar algún formulario tedioso, pero siempre me califico como jubilada porque esta se deriva de la palabra júbilo. Y aunque ya gozo de este estado, la intención de enseñar no se pierde, afortunadamente. Es una actitud que se refleja en cualquier ámbito de la vida cotidiana porque la ética es fundamental en nosotros los artistas.

En 1959, Orlando Fals-Borda fundó la primera Facultad de Sociología de América Latina, y uno de los cofundadores fue el padre Camilo Torres Restrepo quien en ese momento era el capellán de la Ciudad Universitaria y estaba recién llegado de la universidad de Lovaina-Bélgica de estudiar Sociología. Más tarde, y siempre con la colaboración de Fals-Borda, se crea la Facultad de Ciencias Humanas, y la Facultad de Sociología se convertiría en el Departamento adscrito a esta.

Por razones obvias, los estudiantes de Arquitectura se volvieron nuestros amigos, no solamente “visitaban” a las niñas de Artes Plásticas, sino que entraban a las clases de Dibujo con modelo desnuda. Con ellos íbamos a los salones de Sociología a oír las discusiones políticas de los estudiantes de los últimos años, entre ellos Jaime Caycedo, Carlos Becerra, Morris Ackerman.

Las famosas pedreas eran un juego de niños comparadas con las de hoy, asistíamos todos y en las calles entablábamos un juego de policías y ladrones corriendo por todo el Barrio Belalcázar, contiguo a la universidad. Pero ya en esos momentos, se estaban cocinando cosas muy serias: el Cura Camilo, en 1964, se había alistando en las filas del ELN y estaba convocando a jóvenes estudiantes a unirse a él. Recuerdo al hermano de una compañera de clase, Armando Correa, presidente del Consejo Superior Estudiantil, quien se fue muy motivado para el monte y al poco tiempo nos enteramos de su baja. El país estaba convulsionado, la política se regía por el fatídico Frente Nacional, las manifestaciones sindicales de las centrales obreras exigían reivindicaciones y cambios en el Código Sustantivo del Trabajo, el ELN estaba en plena ebullición y las FARC estaban recién creadas; los personajes emblemáticos Mao y El Che tenían amplia aceptación entre el estudiantado, Estados Unidos aumentaba su intervención bajo el “amparo a las clases necesitadas”.

Al tiempo el arte estaba viviendo un auge maravilloso; el recién fundado Museo de Arte Moderno de Bogotá, hoy MAMBO, tenía su sede en la Ciudad

Universitaria, en el hoy edificio del Departamento de Filosofía por la entrada de carrera 30 y era dirigido por Marta Traba. Cuando el Museo salió del campus, su estadía había calado muy hondo en la academia y las directivas, por lo tanto, se creó, enhorabuena, el Museo de Arte de la universidad.

En Bogotá se empezaron a abrir más galerías, todas muy buenas y se crearon la Bienal de Coltejer, en Medellín, y la de Artes Gráficas en el Museo La Tertulia, de Cali. Vinieron artistas foráneos con sus obras, pudimos contemplar el “aura” de estos trabajos que hasta el momento solo veíamos en libros, se crearon varias revistas que publicaban temas sobre arte, y era muy interesante ver por la TV los debates de Martha Traba. Fueron cinco años de estudios ininterrumpidos; con las consabidas pedreas y cierres temporales de fin de semana; durante la presidencia de Lleras Restrepo –penúltimo presidente del Frente Nacional– y sus famosos toques de queda cuando nos mandaba por la televisora nacional, a todos los colombianos a dormir temprano. Leíamos a todos los del *Boom* latinoamericano: Cortázar, Rulfo, García Márquez, Vargas Llosa, Onetti, Sábato; mientras tanto, se daba la guerra del Vietnam, el mayo del 68 en París, el uso de la píldora; el auge de los Beatles y el Nadaísmo en Colombia continuaban vigentes.

Arte en Colombia siglo XIX

Los despojos de tierras a los primitivos pobladores y dueños originales, el radicalismo político, las luchas agrarias, los movimientos sociales, la intromisión de la iglesia, los enfrentamientos bélicos constantes, una clase política mañosa y ventajosa desde inicios del siglo XIX, los terratenientes e industriales del siglo XX y del XXI, la violencia de género, la no presencia del Estado, el abandono de la niñez y un sinnúmero de otros hechos como referentes circunstanciales, más el surgimiento de nuevos lenguajes plásticos internacionales, inciden en las transformaciones del arte en Colombia.

La formación de artistas plásticos ha sido base en el desempeño del arte universal. En Colombia se empezó con precariedad en los albores del siglo XIX con la escuela de dibujantes de la Expedición Botánica en cabeza del sabio José Celestino Mutis, cuya misión era la observación científica de la naturaleza; esta observación se extendió, *motu proprio*, a la del paisaje en general; era imposible que esto no sucediera con los artistas ingenuos del momento, sensibles a un atardecer. Allí, se empieza a acuñar el término estético “Pintoresco” como forma de aprehender la realidad según las observaciones del Barón Von Humboldt, participante activo en esta empresa.

En la segunda mitad del mismo siglo, cabe destacar las intenciones de la Comisión Corográfica, patrocinada por el Gobierno y liderada por el ingeniero italiano Agustín Codazzi, en cuanto al encargo, a los artistas, de la descripción

detallada de los paisajes de La Nueva Granada, lo cual los llevó a analizar al hombre en función de estos y apareció el artista consciente de la situación social. Su resultado fueron las imágenes con un carácter sensiblemente crítico a las condiciones sociales de los campesinos e indígenas. El país vivía una guerra civil de origen religioso-político.

Luego vendrían los artistas que trabajaron en *El Papel Periódico Ilustrado*, guiados por Roberto Urdaneta quien fuera un severo crítico político a través de sus caricaturas allí publicadas. En 1882, Urdaneta fundó el Instituto de Bellas Artes con un programa académico limitado y se dio comienzo a la formación de futuros artistas, con énfasis en el dibujo ya que este había sido la herramienta inicial de los artistas de Mutis; y Urdaneta lo pensó como actividad básica para llegar a la pintura y a la escultura, e incluyó también en la enseñanza las técnicas del grabado, implementadas en el trabajo del *Papel Periódico Ilustrado*; la asignatura teórica fue la enseñanza de la Perspectiva.

Durante los últimos años del siglo XIX, hubo muchos intentos de crear espacios de estudio para artes y oficios, pero estas buenas intenciones fueron sometidas a las tambaleantes decisiones de los gobernantes de turno que no veían en este tipo de educación gran utilidad, hasta que en 1886 se fundó y empezó a funcionar la Escuela Nacional de Bellas Artes, la cual, desde 1884, se había incluido en la educación de la Universidad Nacional de Colombia, hoy Departamento de Artes plásticas de la Facultad de Artes de la misma universidad³

Siglo XX

Para los años 50 eran muchos los artistas jóvenes que habían estudiado fuera del país, en academias importantes y quienes, además, tuvieron la oportunidad de relacionarse con los grandes del arte universal. A su regreso traían un importante bagaje.

Personalmente considero que la obra temprana de los años 50 y 60, de los pintores Obregón, Botero y Grau, con marcada influencia cubista, luego afianzándose cada uno en su estilo personal, es la más afortunada; de gran fuerza expresiva y con un camino exploratorio enorme. Cada uno a su manera y en esos momentos, expresó los problemas sociales, los mitos, la raza y el paisaje. Destacable también la importante obra pictórica de Guillermo Wiedemann, Ramírez Villamizar, Carlos Rojas, Antonio Roda y Manuel Hernández.

Al mismo tiempo, la escultura rompe con los cánones realistas de los años 30 y entra en una etapa monumental de abstracción geométrica con predominio del metal, con Edgar Negret y Eduardo Ramírez Villamizar. Carlos Rojas, a partir

³ Antecedentes de la Escuela Nacional de Bellas Artes de Colombia 1826-1886: de las artes y oficios a las bellas artes, William Vásquez, <http://revistas.javeriana.edu.co/index.php/cma/article/viewFile/9724/pdf>

también de la geometría y desde diferentes disciplinas y medios, aborda sus preocupaciones plásticas y abre un espacio importante a las prácticas artísticas actuales. Feliza Burztnyn, con *Baila Mecánica* y sus trabajos en soldadura con chatarra –Históricas–, impone nuevos modelos: el movimiento y el sonido, y la mezcla de materiales opuestos como el metal y las telas, y Bernardo Salcedo con *Hectárea de Heno*, y sus cajas con fragmentos industriales, se convierten en los pioneros de la instalación, franquean los límites de la escultura y se adentran en el mundo de los conceptos.

Desde los 40, el país estaba enfrascado en las revueltas indígenas de Quintín Lame y la terrible violencia partidista de los 50 que aún perdura bajo otros absurdos criterios. Por lo tanto, los 60 son cruciales para el arte político comprometido y de denuncia, razón importante para entrar de lleno a la figuración en pintura y el grabado, cuyos ejemplos contundentes están en los artistas del MOIR y los del Taller 4 Rojo. Se ilustra la violencia. Entre estos artistas y la obra política de Beatriz González hay una enorme diferencia: todos se basan en las fotografías de los periódicos, pero Beatriz va más lejos con el color, la composición y el cómo lo “dice”; además, utiliza soportes diferentes al lienzo o el papel, tales como el metal, los muebles populares y los objetos. Santiago Cárdenas regresa al país en el año 1966 con una marcada influencia de la pintura *Pop* norteamericana del momento; poco a poco su obra va adquiriendo vida propia, se centra en los objetos cotidianos y su relación con el espacio, y es de una impecable factura.

Los artistas son conscientes de la situación social y protestan con su trabajo en música, poesía, literatura y artes plásticas.

A partir de ese momento hasta hoy en día, el arte en el país va a la par de las vanguardias internacionales; los artistas somos completamente independientes de cánones y estilos, manifestamos un deseo de experimentación y transgresión en las propuestas. Pululan las escuelas de Arte, se actualizan los programas académicos. Se habilitan museos y galerías y espacios externos a estos. Surgen nuevos nombres en la plástica nacional y la diversidad de planteamientos es enorme y variada.

Política y socialmente el país vive muchas confrontaciones que alteran su orden. Hay un sentir de patria, y el arte se trabaja en torno a este desde diferentes ángulos. Se piensa en las muchas tácticas de violencia, en la desigualdad social, en lo religioso, el poder, lo educativo, la permanencia, la resistencia, el deseo, los recorridos y los mapas, el paisaje y la biodiversidad, la ciencia y muchas más escenas.

El arte había franqueado sus límites. Europa lo hacía desde 1912 con Marcel Duchamp, pero en nuestro país, como siempre, todo llega tardíamente, pero gracias a esto, se ha logrado que la manera de crear obras se manifieste con

libertad e independencia total. Se emplean nuevos medios como el vídeo, la instalación múltiple o el pensar la forma en el espacio, el *performance* y el cuerpo, la lectura de textos, el sonido, la fotografía digital y analógica, la manipulación de la materia, la repetición como forma de reflexión, la pintura, el dibujo, y la interacción entre muchos de ellos, además de la participación activa del espectador. El arte ya no es solamente visual, sino que entra al terreno de lo auditivo, y en lo sucesivo han ido apareciendo nuevas formas de valoración.

Política y lo contemporáneo

Veo “lo contemporáneo” en arte como una condición, no como un estilo. Pero yendo a un pasado remoto, les propongo evocar a los incontaminados hombres de las cavernas y su arte rupestre como la primera manifestación por excelencia de la inteligencia del ser humano y puesto al servicio de los diferentes momentos de la vida en comunidad.

Con los estudios de estas maravillosas pinturas-dibujo, hemos podido conocer sus diferentes estilos de vida, necesidades, temores y mecanismos de defensa. Estos análisis han sido básicos en la organización y comprensión de la cadena evolutiva del ser humano y todo a partir del maravilloso legado del lenguaje simbólico del arte. Los primitivos pobladores se sirvieron de los elementos que les proporcionó su medio para fabricar las herramientas y pigmentos, y trabajaron sobre las superficies rocosas de las cavernas y en los exteriores a estas; en un “medio limitado” para nosotros, pero para ellos era su “insondable y misterioso universo”. Hemos podido conocer de ellos la figuración, la estilización de las formas, la abstracción geométrica, el uso de signos, lo cual implica una manifestación primaria del intelecto. ¿Entonces, cómo lo lograron en muchos puntos del planeta, con similares características, si no tenían cómo comunicarse y cómo llegaron a estas increíbles construcciones?

Esto nos habla acerca de los espíritus prodigiosos que dieron origen al arte, y de la necesidad permanente de comunicación por medio del lenguaje simbólico del pensamiento abstracto, con fines “mágico-religiosos y de supervivencia”; una relación directa con la “vida”, por lo tanto, el arte es esencial al ser humano. Desde ese pasado remoto hasta el momento actual, han pasado muchos siglos de existencia y lo que más ha influido en las manifestaciones del arte, ha sido la barbarie humana. Hoy sentimos la misma necesidad de comunicarnos, de creer en nosotros mismos; los escenarios son muchos, nos toca vivir una realidad muy convulsionada y esto influye en la manera como proponemos y desarrollamos las obras. Debido a las transformaciones socio-políticas del mundo, los artistas hemos ido adquiriendo más independencia, y en este momento contemporáneo, nos manifestamos con autodeterminación, lo cual implica más responsabilidad⁴.

⁴ Pero la libertad de Hannah Arendt no es mera capacidad de elección, sino capacidad de trascender lo dado

Pero vamos a enfocarnos en lo que nos facilitó este tránsito a lo contemporáneo. Inicialmente es el rompimiento con la concepción de arte moderno, sin que ello implique no conservar lazos importantes y básicos con el pasado. Conocemos las afortunadas posiciones de ruptura de las vanguardias artísticas hacia finales del siglo XIX y albores del XX. Estos movimientos, surgidos en muy corto tiempo, evolucionaron acordes a los cambios estructurales sociales, religiosos y políticos que trajeron las dos guerras mundiales, principalmente en Europa y, sobre todo, al vacío cultural que dejó la última, lo cual llevó a los artistas a migrar a otros países donde pudieran pensar con un poco menos de zozobra; resultado de ello fue un fuerte compromiso con la vida, poder trabajar con independencia y desde su fuerza interior; esto los llevó a pensar el arte de manera diferente, lo cual significó una emancipación total de los cánones rígidos de la academia, de la égida de la iglesia y de quienes detentaban el poder.

A mediados del siglo XX, deja de existir un proceso lineal en el desarrollo del lenguaje artístico; hay un deslinde con lo moderno y las vanguardias desde el año 45 a los 60. Con los *happenings*, el espectador empieza a ser partícipe de la obra, y con Fluxus la participación del espectador es más fuerte; se da cabida al arte de acción política, y se interrelacionan la música, el teatro, la danza; el arte pasa de ser objetual a ser acontecimiento, y el espacio es de vital importancia para su accionar. Lo mismo sucede con el *performance*, el abstraccionismo, el informalismo y la experimentación; son claves como distanciamiento del mundo y la manera de “hacer arte” parte de una lógica interna del artista.

Así como Marcel Duchamp fue importante en el momento de quiebre de las vanguardias por sus posturas dentro del dadaísmo, cuya influencia continuó en los 60 en el radicalismo del arte conceptual, Joseph Beuys complementa esta postura al marcar un hito en el desarrollo del arte hasta nuestros días con su relación arte-vida y su proclama de un arte social.

El momento heterogéneo y convulsionado que vivimos influye poderosamente en las manifestaciones de lo contemporáneo en arte; el mundo real se inserta en el proceso artístico; pero esta pulsión del presente en el arte no es solamente para testimoniar un acontecimiento, es más bien una incomodidad con ese presente y el deseo de mirar la vida de forma diferente. Para ello, el artista rompe con el lenguaje formal; la obra no obedece a patrones estéticos o de forma, se rompen esquemas y por cada artista hay una propuesta.

Si las vanguardias transgredieron límites y dieron paso a un quiebre en la concepción y ejecución de la obra, en el momento actual, estos no son tenidos en cuenta porque no existen. Partimos de un fuerte sentimiento interior que lo asociamos a determinados hechos concretos de los diferentes contextos que

y empezar algo nuevo, y el hombre solo trasciende enteramente su naturaleza cuando actúa. La condición humana, Paidós Surcos 15

habitamos, ponemos estos hechos en duda, los visualizamos en el mundo de las ideas y le damos otro sentido a la vida con nuestras propuestas, pero no damos respuestas, solo queremos ver el mundo de otra manera.

Hay una pulsión constante entre la creación de la obra como sistema representacional y todo lo que ello implica –nuevos medios, materialidad, inmaterialidad, el objeto, el cuerpo, imágenes de archivo, el internet, la oratoria, la cartografía, el sitio, los periódicos, pedagogía...– y su manifestación concreta. Es un ejercicio de resistencia crítica, subversión, permanencia y provocación.

Estas anteriores premisas nos insertan en un pensamiento político⁵. Todos los seres humanos somos políticos por naturaleza, es nuestra manera de relacionarnos con el mundo; en nuestro caso no tiene que ver con la política como forma de gobierno, pero tenemos que insertarnos en esta praxis de manera sensata, como seres sociales que todos los días nacemos como hombres nuevos e intentamos crear un mundo nuevo. Joseph Beuys afirmó que un hombre es social cuando de él nace la preocupación por el otro.

Existe un fenómeno que no se puede dejar pasar por alto y es el relacionado con los apoyos como nunca antes en nuestro país para la producción de obras en todas sus facetas: becas, residencias artísticas, bienales, trienales, ferias de arte, subastas, profusión de galerías...; aparece un desmesurado mercado del arte y las discusiones en torno a esto no se han hecho esperar; durante los años 80 y hasta hace poco, muchos artistas se sintieron atraídos por las ofertas de las personas de “la plata fácil”, quienes adquirirían sus obras a precios exorbitantes; pero cuando las autoridades empezaron a incautar “los bienes” a dichos personajes, estos artistas empezaron a figurar en las páginas de los diarios de manera poco digna, ya que entraron en contradicción con la posición ética de todo artista.

Se discute acerca de la mercantilización del arte, de la necesidad de los apoyos económicos para la producción de obra, de los grandes espacios para hacer visibles las obras. Son hechos prácticos que están determinando el cómo se ve el arte, es una discusión que está abierta y su importancia radica, entre otras, en “el cómo se verá el arte en poco tiempo”.

El arte

El arte trabaja en un contrasentido; aunque se basa en la certeza, plantea una ilusión. Este se alimenta de experiencias y así se cifra lo posible; a partir de una idea se concreta la obra y su función principal es crear pensamiento y conmover. El mundo funciona con ritmos y pausas, son la noche y el día, nacemos

⁵ “El por qué sea el hombre un animal político, más aún que las abejas y todo otro animal gregario, es evidente. La naturaleza – según hemos dicho – no hace nada en vano; ahora bien, el hombre es entre los animales el único que tiene la palabra. (Aristóteles, Política, libro 1 Wikipedia).

y morimos, y es en los momentos de quietud, a partir del silencio o la pausa, cuando aparece la revelación, la posibilidad de lo no dicho.

Estamos viviendo un momento donde nos sentimos bombardeados por toda la información que queramos, y nos gusta, y como nunca en la historia de la humanidad tenemos a la mano datos, fechas, nombres, cálculos, fórmulas y aparentemente solucionada la vida práctica, y eso está bien; pero hay en esencia algo muy importante y necesario, y es ese tipo de comunicación básica, directa, clara, mediante signos que nos obliguen a pensar, a crear, a saber que tenemos una mente que puede ver el mundo de manera diferente; el cómo relacionamos sentimientos y emociones mediante nuestra concentración en el pensamiento abstracto dónde realmente está la esencia de nuestra naturaleza, y es el arte el que nos enseña a mirar este planeta de forma distinta. ¿Pero quiénes somos y cuál es nuestro papel en este mundo caótico y desordenado?

Primero, debemos empezar por cuestionarnos a nosotros mismos para poder ver el mundo a nuestra manera. Escogimos manifestarnos como artistas, algo aparentemente absurdo e incomprensible para una mente concreta y racional. Es un compromiso bastante fuerte el estar en el mundo de forma diferente, vaciarnos de lo denso de lo real y adentrarnos en los misterios de la existencia. Es una actitud filosófica que hace parte de los muchos aspectos importantes en nosotros en este momento, pero que puede decirse que todo confluye aquí.

Conservamos en la memoria lo vivido y lo trasportamos al espacio de la manera que creemos precisa. Somos testigos de nuestras vivencias y de las de otros, y desde muchas ópticas vamos construyendo un universo visual que se corresponde luego con una forma o una imagen en el espacio, o con unas vibraciones sonoras o con unas ondas lumínicas...

Pienso que el arte es la eterna búsqueda de preguntas y respuestas sobre lo invisible, todo esto indica una fuerte necesidad de comunicación con resultados críticos.

Hoja de vida artística

Colectivas

2013 - Seducción: realismo extremo en la década del setenta en Colombia. Fundación Gilberto Alzate Avendaño, Bogotá, Colombia.

2010 - Femenino-Masculino, Museo de Arte, Universidad Nacional, Bogotá, Colombia.

Múltiples y Originales, Arte y Cultura Visual, Años 70, Fundación Gilberto Alzate Avendaño, Bogotá, Colombia.

2009 – Entre Líneas, Centro Cultural Moca, Buenos Aires, Argentina.

Reflexión Natural, Artecámara, Bogotá, Colombia.

- 2008 – 20 Salón del Fuego, Fundación Gilberto Alzate Avendaño, Bogotá, Colombia.
- 2007 - 36 Salón Bidimensional, Fundación Gilberto Alzate Avendaño, Bogotá, Colombia
- 2006 – Cientos seis Espacio para el Arte, Bogotá, Colombia. 19 Salón del Fuego, Fundación Gilberto Alzate Avendaño, Bogotá, Colombia
- 2005 – Líneas Divergentes, Centro cultural Español, Ciudad de Guatemala, Guatemala. Solidarte – Galería El Museo, Bogotá, Colombia. II Salón Bidimensional 35 Años- Fundación Gilberto Alzate Avendaño, Bogotá, Colombia.
- 2004 - Punto de Encuentro, Museo de Arte. Universidad Nacional, Bogotá, Colombia. Cuestión de Corazón, Galería El Museo, Bogotá, Colombia.
- 2003 – Solo Dibujo – Museo de Arte, Universidad Nacional, Bogotá, Colombia.
- Proyecto La Carpeta – Museo de Arte, Universidad Nacional, Bogotá, Colombia.
- Solidarte – Galería El museo, Bogotá, Colombia.
- Primer Salón Nacional de Arte Bidimensional – Fundación Gilberto Alzate Avendaño, Bogotá, Colombia.
- Los Salones Atenas en la Colección del Museo de Arte Moderno – Museo de Arte Moderno, Bogotá, Colombia.
- Arte de los años 70 – Galería ASAB, Bogotá, Colombia.
- Máscaras – Festival de Cine de Bogotá, Museo Nacional de Colombia – Bogotá, Colombia.
- 2002 – Animalandia – Museo de Arte, Universidad Nacional, Bogotá, Colombia.
- Portátil – Museo de Arte, Universidad Nacional, Bogotá, Colombia.
- 2000 – Tránsito – Museo de Arte, Universidad Nacional, Bogotá, Colombia.
- 1999 – Presencia de los maestros en el Dibujo – Museo de Arte, Universidad Nacional, Bogotá, Colombia.
- Salón de pintura José Domingo Moreno Otero, Bucaramanga.
- 1996 – Pintura Corporal, proyecto del cabezote de La Franja, programa de televisión del Ministerio de Cultura, Colombia.
- 1994 – Salón Nacional de Artistas – Corferias, Bogotá, Colombia.
- 1993 – Salón Nacional de Artistas – Corferias, Bogotá, Colombia.
- 1992 – Salón Nacional de Artistas – Corferias, Bogotá, Colombia.
- 1991 – Mujeres en el Arte – Museo Nacional, Bogotá, Colombia.
- 1990 – XXXII Salón Nacional de Artistas – Corferias, Bogotá, Colombia.
- 1988 – Mariana Varela y Liliana Durán, Galería La Ventana, Cali, Colombia.
- 1987 – Salón Nacional de Artistas – Medellín, Colombia. Seis Dibujantes, un examen – Museo de Arte, Universidad Nacional, Bogotá Colombia.
- 1977 - Exposición de Arte Colombiano en Cuba - Casa de las Américas, La Habana, Cuba.
- Los Novísimos Colombianos, Museo de Arte Contemporáneo, Caracas – Venezuela.
- Abril Artístico – Universidad de Antioquia, Medellín, Colombia.

1976 – 1 Salón Regional de Artes Visuales – Ibagué, Colombia.
Lápiz y Papel – Museo de Arte Moderno, Bogotá, Colombia.
Solidaridad con Chile – Museo de Arte Moderno, Bogotá, Colombia.
1975 – Seis Dibujantes Jóvenes – Galería El Callejón, Bogotá, Colombia.
La Generación del 70 – Sala Gregorio Vásquez de la Biblioteca Nacional, Bogotá, Colombia.
Cinco Artistas – Museo de Arte, Ibagué, Colombia.
Seis Artistas Colombianos – Museo La Tertulia, Cali, Colombia.
Exposición Internacional de Mujeres Artistas – Nueva Delhi, India.
Salón Nacional de Artistas – Museo Nacional, Bogotá, Colombia.
Primer Salón Atenas – Museo de Arte Moderno, Bogotá, Colombia.
1974 – XXIV Salón Nacional de Artistas – Museo Nacional, Bogotá, Colombia.
1973 – XXIII Salón Nacional de Artistas – Museo Nacional, Bogotá, Colombia.
II Salón Panamericano de Artes Gráficas – Museo La Tertulia, Cali, Colombia.
1972 – Colectiva de Grabados – New Castle Art Galery, New Castle, Australia.
II Bienal Panamericana de Artes Gráficas – Museo La tertulia, Cali, Colombia.
XXII Salón Nacional de Artistas – Museo Nacional, Bogotá, Colombia.
Salón de Arte Jorge Tadeo Lozano, Bogotá, Colombia.
1971 – Bienal Panamericana de Artes Gráficas – Museo La Tertulia, Cali, Colombia.
1970 - Salón Panamericano de Artes Gráficas, Museo La Tertulia, Cali, Colombia.
1969 – Salón de Arte Joven – Museo de Zea, Medellín, Colombia.

Individuales

2013 - Fracturas, VII Premio Luis Caballero, Centro de Creación Contemporánea.
Textura, Bogotá, Colombia.
2009 – Inextricable, Galería do Atelie, Rio de Janeiro, Brasil.
2007 – Morada, Instalación – Artecámara, Bogotá, Colombia.
2002 – Inextricable – Museo de Arte Moderno de Pereira, Colombia
2001 – Inextricable – Sala Darío Jiménez, Universidad del Tolima, Ibagué, Colombia.
2000 – Inextricable – Sala de exposición ASAB, Bogotá, Colombia.
1991 – Imágenes Simbólicas – Sala Darío Echandía del Banco de la República, Ibagué, Colombia.
1990 – Caminos – Museo de Arte Moderno, Cartagena, Colombia.
1987 – Dibujos - Galería Autopista, Medellín, Colombia.
Dibujos y Grabados – Museo de Arte, Universidad Nacional, Bogotá, Colombia.

- 1984 – Dibujos – Galería Quintero, Barranquilla, Colombia.
1983 – Dibujos – Biblioteca Soledad Rengifo, Ibagué, Colombia.
1982 – Dibujos – Galería San Diego, Bogotá, Colombia.
1981 – Dibujos – Museo de Arte, Universidad Nacional, Bogotá, Colombia.
1978 – Dibujos – Galería San Diego, Bogotá, Colombia.
Dibujos – Galería Quintero, Barranquilla, Colombia.
1977 – Dibujos - Galería Partes, Medellín, Colombia.
1976 – Dibujos – Galería Quintero, Barranquilla, Colombia.
1975 – Dibujos – Galería San Diego, Bogotá, Colombia.
1972 – Dibujos y Grabados – Galería Escala, Bogotá, Colombia.
1971 – Galería San Diego, Bogotá, Colombia

Distinciones

- 1968 – Primer Premio Salón de Arte Joven, Museo de Zea – Medellín, Colombia.
1970 – Beca del Gobierno colombiano para realizar especialización en Grabado en el Taller 17, París, Francia.
1975 - Primer Premio Salón Regional Zona Centro, Ibagué, Colombia.
1976 – Invitada a participar en la carpeta de Grabados de Cartón de Colombia.
1977 – Invitada a participar en el Primer Salón de Arte Atenas, Museo de Arte Moderno, Bogotá, Colombia.
2000 - Distinción de Docencia Excepcional por el Consejo Superior de la Universidad Nacional de Colombia.
2005 – Primer Premio II Salón de Arte Bidimensional Fundación Gilberto Alzate Avendaño, 35 Años.
Beca de la Pollock-Krasner Foundation de Nueva York, USA 2005-2006.
2013 – Nominación al VII Premio Luis Caballero, IDARTES, Bogotá Colombia.

Colecciones

- Museo de Arte Moderno – Bogotá, Colombia.
Museo Nacional – Bogotá, Colombia.
Museo de arte La Tertulia – Cali, Colombia.
Museo de Arte Moderno – Pereira, Colombia.
Museo de Arte – Universidad Nacional, Bogotá, Colombia.
Museo de Arte – Ibagué, Colombia.
Gabinete de Estampas del Museo del Louvre – París, Francia.

Publicaciones

Arte y Educación, Revista La Gaceta de Colcultura por Mariana Varela, Colombia.

Mariana Varela, Arte en Colombia (Revista) por Germán Rubiano C., Colombia.

La Importancia del Dibujo – Presentación del catálogo “El Dibujo en Colombia”, una mirada a la colección del Museo de Arte de la Universidad Nacional de Colombia. Por Mariana Varela, Bogotá, Colombia.

El Museo de la Calle – Presentación del catálogo de la exposición realizada en el Museo de Arte de la Universidad Nacional de Colombia en el 2002 por Mariana Varela, Bogotá, Colombia.

Experiencia docente y extracurricular

Profesora Titular de la Universidad Nacional de Colombia.

1980 – Jurado de Selección del Primer Salón Centroamericano de Arte Xerox. Panamá, Costa Rica, Guatemala, El Salvador.

1982 – Miembro del Comité de selección del Salón Regional de Artistas Zona Central, Bogotá, Colombia.

1984 – Comisión de estudios para realizar especialización en Grabado en el Taller CG, Roma, Italia.

1986-1987 Directora del Departamento de Dibujo de la Universidad Nacional- Bogotá, Colombia.

1988-1990 Directora del Departamento de Bellas Artes de la Universidad Nacional- Bogotá, Colombia.

1999-2003 – Directora del Museo de Arte de la Universidad Nacional de Colombia.

En varias oportunidades fue jurado de selección de candidatos a profesores de la Escuela de Arte de la Universidad Nacional.

1999 - Jurado de Premiación de los Mejores Trabajos de Grado de la Universidad Nacional de Colombia.

Profesora de Taller, Dibujo y color en la Escuela de Bellas Artes de la Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, Colombia.

Cursos de Arte con el Banco de la República en las ciudades de Medellín, Barranquilla, Cartagena, Valledupar, Cúcuta, Bucaramanga, Pereira, Colombia.

2009 – Jurado de selección de candidatos a profesores de la nueva carrera de Artes Plásticas y Visuales de la Universidad del Tolima, Ibagué, Colombia.

Diplomado de Arte Contemporáneo para profesores de colegios del Departamento del Tolima, Universidad del Tolima, Colombia.

Jurado de selección de la convocatoria distrital El Parqueadero, Fundación Alzate Avendaño.

2010 – Jurado de selección de Salas de la Fundación Alzate Avendaño y Salas Alternas.

2011 – Jurado de selección de la convocatoria distrital V Salón de Arte Bidimensional, Fundación Alzate Avendaño.

2015 – Jurado de la IV Convocatoria Estímulos – Artes Visuales, Secretaría de Cultura de Pereira y la Universidad Tecnológica de Pereira.

The Power of Passion Imagery: theology, beauty and truth in depictions of Christ's suffering and death

Paul Anthony Chambers*

Recibido: 14 de mayo de 2015

Enviado a pares evaluadores: 18 de mayo de 2015

Aprobado por pares evaluadores: 13 de julio de 2015

Aprobado por comité editorial: 19 de agosto de 2015

ABSTRACT

This article analyses four classic works by Bosch, Spencer, Grunewald and Dali that represent the crucifixion of Christ, and explores their theological

and social implications in relation to beauty and truth.

Key words: Art, beauty, theology, truth

* Paul A. Chambers, PhD en Filosofía, Universidad de Bradford, Inglaterra. Profesor Asociado, Departamento de Ciencia Jurídica y Política, Pontificia Universidad Javeriana Cali. Correo electrónico: paulchamberscolombia@gmail.com

El poder del imaginario de la pasión: teología, belleza y verdad en representaciones del sufrimiento y la muerte de Cristo

RESUMEN

Este artículo analiza cuatro obras clásicas de Bosch, Spencer, Grunewald y Dalí que representan la crucifixión de Cristo, y explora sus implicaciones teológicas y

sociales en relación con las nociones de belleza y verdad.

Palabras clave: Arte, belleza, teología, verdad

Art in the West has been dominated by Christian subject matter and this has wielded an enormous influence over people's sensibilities, consciously and unconsciously, helping create what have been called "structures of affect" whereby art, allied to theology and religious ritual, has helped direct people's sentiments and sensibilities, teaching them what they must feel and why (see Ford, 1996, p. 8).

If art is capable of influencing people's hearts and minds then the question of the truth of certain artworks arises, especially when it comes to representations of the Truth proclaimed by Christianity. Conversely this art should make us question the truth of traditional Christianity's doctrinal and dogmatic assertions.

Within Christian art the most commonly represented theme has been the Passion, the suffering and death of Jesus Christ. The death of Christ has of course been understood by the Church as salvific and is therefore the central dogmatic tenet of Christian faith. However, it is a striking fact that "Christianity in its mainstream forms has never officially defined one doctrine of salvation" (Ford, 1999, p. 112). Nevertheless, this mysterious truth has been powerfully represented in art- powerfully in the sense of its internal effect on the viewer and its 'external' effect on culture and society as well as its visual, aesthetic force. The *suffering* of Christ has also been understood as having an important part to play in our salvation. In Passion mysticism of the Middle Ages people identified their own suffering with that of Christ's, which led them to believe that this brought assurance of salvation and fellowship with God. This suffering of Christ has also been powerfully depicted in art and reflected and contributed to a deeper understanding of Christ's suffering, especially in the Medieval period.

In this essay I am going to look at contrasting depictions of the Crucifixion and Christ carrying the Cross. I shall be comparing Matthias Grunewald's and Salvador Dalí's paintings of the Crucifixion and Hieronymus Bosch's and Stanley Spencer's versions of Christ Carrying the Cross. I want to get at what lies behind the imagery and to assess the theological truth and significance of it. The contrast in the representations of each theme is both aesthetic and theological. On one level the difference is immediately of beauty and ugliness, attractiveness and repulsiveness. Of course things get a little complicated when using such language to describe art; in one sense the Grunewald Crucifixion could be called 'beautiful', for example, and the Dalí one perhaps 'repulsive', depending on what exactly we mean by these words. As R. Harries says, "beautiful works of art often include that which is disturbing and ugly, dark and disruptive...[but] beauty to be beauty must always be seen in integral relation to truth" (Harries, 2000, p. 22). The fact is that beauty exercises, by definition, a powerful attraction and therefore its application in Christian art and its association with the Christian faith is significant. Harries believes that, "unless the experience of beauty in

nature and the arts is encompassed and affirmed the Christian faith will seem to have nothing of interest or importance to say” (Harries, 2000, p. 6). Yet there is the danger that Christianity’s discomfiting and “distasteful” elements be falsely prettified for an era characterized by a lack of depth and a desire for instant, superficial gratification. However, Harries qualifies his statement saying, “This is not... just a tactic to win the allegiance of the lost. The fact is that God is beautiful and the Church is hiding this” (Harries, 2000, p. 6). This is part of a wider failure to “recognize real people and the actual feel of life...too often the Church...has failed to grasp the actual texture of human existence. The result is that people’s moral instincts react against the kind of picture of God which is being conveyed to them.” (Harries, 2000, pp. 11-12). The problem is deeper than one of aesthetically sombre sermons and displeasing church interiors. It is a problem of doctrine and dogma especially in the area of salvation. The most beautiful truth has not been explained in a satisfactory way and has not been shown to be beautiful in real, everyday life, which is more than making church an attractive place to go and rather about revealing the beauty of this truth in actions. A picture might speak a thousand words but actions speak louder than both. As Harries remarks, “beauty is the persuasive power of God’s truth and goodness” (Harries, 2000, p. 11). For Christians this truth is revealed in the Passion yet we still do not understand it and its persuasive power, indeed we have more often misunderstood it. Paintings of the Passion can help us to understand but also to misunderstand.

Although the *Crucifix* did not appear in Christian art until about the fifth century, the *Cross* was depicted albeit in often allusive form due to the persecution of the early Church, and was primarily understood as the means of God’s victory over sin and evil. After the conversion of Constantine in 312 the Christian faith became the official religion of the Roman State, which paved the way for more open Christian art. N. Spivey comments that “by the mid-fourth century...the cognitive attachment of Christ with ‘the Cross’ was losing its tag of embarrassment” (Spivey, 2001, p. 48). However, depictions of the Passion were noticeably ‘victorious’, ‘stoic’ even –the most common image of Christ by the fifth century was the enthroned figure of Christ Pantocrator.

Around the eleventh century a change in aesthetic and religious sensibility occurred (see Spivey, 2000). Imagery based on the Passion of Christ became increasingly common, especially in the thirteenth century, partly as a result of the influential writings of the Cistercian monk Bernard of Clairvaux and the religious renewal inspired by St. Francis of Assisi. They both placed emphasis on the humanity of Christ and encouraged an ‘affective’ spirituality focused on the Passion. My first two examples come after this change in sensibility.



Hieronymus Bosch, *Christ Carrying the Cross* (circa 1515)

Reprinted in W. S Gibson, 1973

Hieronymus Bosch painted his *Christ Carrying the Cross* around 1515, shortly before his death. He is an enigmatic artist; little is known about his life and even less about his artistic background. We know that the first great masters of the Flemish School, Jan van Eyck and Robert Campin, had been dead for some thirty years by the time Bosch's name appeared in his city's records. Geertgen tot Sint Jans also had a school of painting in Haarlem at the time and many writers see the origins of Bosch's art in these artists' traditions.

Bosch lived and worked in s' Hertogenbosch, a quiet Dutch city which was part of the territories of the dukes of Burgundy. Religious life flourished there- a number of convents and monasteries were based in the city and one particular order, the Brothers and Sisters of the Common Life, was attempting to return to a simpler and more personal form of devotion, which was part of the wider movement known as the *Devotio Moderna*. This took its inspiration from Thomas á Kempis's work, the *Imitation of Christ*, which must have been well known to Bosch. Generally the period was a time of religious upheaval; many people were growing disaffected with the Church, which is evident in the proliferation of religious orders which sought a deeper and more personal spirituality, and the seeds of discontent which had been sown quite some time before would soon yield a forceful outcry that was to culminate in the Reformation. The world was a chaotic place in many ways- poverty, disease, corruption, inequality, witchcraft, religious authoritarianism; all this formed the social world of Bosch and

his contemporaries. Bosch himself was an orthodox Christian and attempted to teach the viewer certain moral and spiritual truths.

In this painting Bosch strikingly depicts the vulgarity and malice of Christ's tormentors. It has been suggested that he was inspired by Leonardo's drawings of grotesque heads, although it is equally likely that he was influenced by the German artists "who for generations had endowed the tormentors of Christ with monstrously deformed features" (Gibson, 1973, p. 128). The *Life of Christ* written by the Carthusian monk Ludolph of Saxony was disseminated throughout Europe from around 1474. In it Ludolph emphasises the nastiness and callousness of Christ's tormentors on the way to Calvary, and this text surely influenced Bosch. The figures are exaggeratedly ugly, their faces distorted and eyes bulging.¹ They are pressed up close to him, surrounding him on all sides, jostling, jeering and hissing. Bosch has filled the picture almost entirely, giving us no real indication of space, which creates a claustrophobic feeling. The two thieves are shown to the right of the picture, either side of Jesus, being mocked and abused, the thief in the lower foreground curses back at his abusers. The second thief is bullied by a snarling friar, the most obvious allusion to the Church and no doubt meant as a biting criticism. The heathen and therefore sinful character of men is symbolised by the strange headwear worn by some of them. The dark-faced character immediately next to Christ seems possessed, his eyes screwed shut (perhaps indicating blindness to the Saviour, the Light of the World) as he hollers at no one in particular, epitomizing the senselessness of these people's acts. The jarring juxtaposition of this man's face with that of Jesus seems deliberate and is perhaps meant to represent the contrast between this world and the heavenly realm, between chaos and order, good and evil. Amidst all this Christ is an epicentre of calm, bearing the weighty cross as the crown of thorns punctures his delicate skin, drawing blood. His eyes are closed and he looks peaceful, untroubled by the chaos around him. Two of his followers are represented: Veronica turns away from the crowd, with the miraculous imprint of Christ's face on her cloth which looks out of the picture at us, encouraging and beseeching us. She is not going the way of the crowd, she knows who this man is and like him she appears to be 'above' the goings on, content as she meditates. The figure behind Jesus (Simon of Cyrene) clasps hold of the Cross, attempting to carry some of the burden and he too is calm and untroubled, his head turned up towards Heaven, perhaps experiencing a mystical, private vision or moment of ecstasy. Bosch may have been alluding to the idea of taking up one's own cross, suggesting that on doing so one gets closer to Jesus and the Heavenly realm above. As W S Gibson writes, "to all

¹ Note the contrast with Van Eyck, for example, who spared no effort in depicting reality as faithfully as possible. Bosch could have represented realistically looking ugly people but instead caricatures in order to emphasise these people's spiritual and moral ugliness.

who take up his cross and follow him, Christ promises the same victory over the World and the Flesh: this was the message which Bosch's...Passion scenes presented..." (Gibson, 1973, p. 128).

What of the truth and beauty of this work? Bosch seems to be saying that Christ is alone beautiful and the world most emphatically is not. Christ's face is gentle and attractive, enhanced by the sheer vileness of those around him. Arguably, Bosch is saying that the sacred is above the secular and no doubt in his time this must have seemed an obvious truth.² However, is it true from a theological perspective that the world is as entirely negative and lacking in beauty as Bosch depicts it? We must remember that Anselm's theory of redemption in his seminal work *Cur Deus Homo?* still exerted a strong influence on the theology of the time, feeding into Luther. Anselm's theory laid stress upon humanity's failings and the injury that these caused God. Because He is infinite the pain and gravity of sin is infinitely magnified and so even the merest peccadillo causes supreme offence for which satisfaction must be made. But humanity could in no way make sufficient reparation, which necessitated the divine-human Saviour –the created order is ultimately good-for-nothing– which Bosch expresses.³ However, if God created the world "and saw that it was good" (Gen.1) Bosch's pessimistic outlook cannot, arguably, be theologically nor aesthetically correct. However, there is theological truth in Bosch's piece. Although, possibly, he wrongly suggests there is nothing redeeming or sacred in humanity or the world, he correctly, from a theological viewpoint, identifies humanity as collectively failing, including the Church, which could be the most significant theological point he makes.

² The Scholastic doctrine of the double order of things, that of the earthly and temporal and the heavenly and eternal, could perhaps have still resonated with Bosch. His other works such as *The Ship of Fools*, for example, also paint humanity in a negative light.

³ Moreover, "the language of satisfaction refers us back to the beauty of the divine nature itself", which Bosch emphasises. Gorringe, 1996, p. 96).



Stanley Spencer, *Christ Carrying the Cross* (1920)
Reprinted in Finaldi, 1996

Stanley Spencer was born in Cookham, England, in 1891 and in total he spent 49 years of his life there. Cookham is an attractive village on the Thames in Berkshire and to Spencer “it was the loveliest in the world, the gateway to heaven, almost heaven itself” (Collis, 1962, p. 17). Spencer’s *Christ Carrying the Cross* could not be more contrasting to Bosch’s. Christ is shown on his way to Calvary and the event is placed, as in Bosch’s version, in contemporary surroundings giving added force to the message aimed at the viewer. However, Spencer “does not make it the deeply mournful event imagined by most artists since the Middle Ages” (Avery-Quash, cited in Finaldi, 1996, p. 196). Quite the contrary in fact; the painting radiates a cheerfulness evoked by the bright sun which bathes the street and houses. A glorious blue sky above evokes a feeling of freshness and “a sense of burgeoning life is suggested” (Avery-Quash, cited in Finaldi, 1996, p. 196) by the house on the right which is engulfed by lush green ivy –surely here is a ‘proleptic’ allusion to the renewal of life in the Resurrection. People in the houses lean out of the windows, enthusiastically watching the event. Christ is almost inconspicuous amidst the throng of activity, his cross blending in with the workmen’s ladders, which is deliberate and signals Spencer’s perception of God being “hidden” all around us in the everyday world. He stands upright,

unburdened by the cross and shows no signs of suffering or injury- an obvious and striking contrast to many depictions of the event.

As Susana Avery-Quash writes, "Spencer thought that Christ's decision to enter our humanity gave human life great dignity; by undertaking a mission of teaching and healing Christ had made all human tasks worthy, even holy" (cited in Finaldi, 2000, p. 196). Spencer had, in theological terms, a sacramental understanding of the world. For him, everyday commonplace objects in the village seemed to have a meaning which transcended their appearance. They took on what he called a religious significance, and a transcendent atmosphere arises from this painting where he has inserted everyday landmarks such as the house in which he was born and the ivy-covered cottage where his grandmother lived. The characters are based on Cookham villagers, including the workmen from the local building firm, Fairchild's. By depicting them following Christ with their ladders on their shoulders Spencer is indicating the connection between people's daily activity and that of Christ. The ladders are the workmen's crosses, their profession is invested with divine dignity and significance thanks to Christ's affirmation of the earthly realm and its duties. In contrast to Bosch, then, we can say that Spencer sees the sacred *in* the secular not 'above' it. He could perceive a hidden depth and meaning, an "ultimate concern" in humble, local surroundings. Spencer's vision can be expressed theologically in the words of the existentialist theologian Paul Tillich:

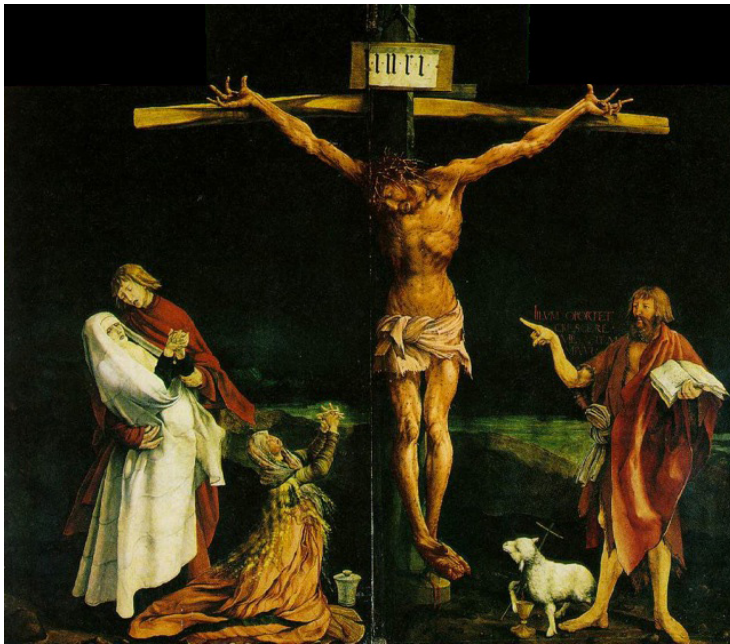
If religion is the state of being grasped by an ultimate concern, this state cannot be restricted to a special realm. The unconditional character of this concern implies that it refers to every moment of our life, to every space and every realm. The universe is God's sanctuary. Every workday is a day of the Lord, every supper a Lord's supper, every work the fulfilment of a divine task, every joy a joy in God...Essentially the religious and the secular are not separated realms. Rather they are within each other. (Tillich and Kimball, 1956, p. 41)

What is also significant about this painting is that it comes soon after the First World War, which was the most terrible war in known history at the time in which human mortality and suffering reached unprecedented levels. Spencer certainly experienced much of the misery in earthly existence- he was a soldier in the war, was twice divorced and suffered from debilitating illness at various periods, which makes his positive and optimistic affirmation of humanity and material existence all the more significant. Theologically this represents the important Christian virtue of Hope.

The danger in what I have perceived to be Spencer's theology is that, as Harries writes, "For human beings there is always a narrow path to walk between undervaluing earthly beauty in the light of the perfect and eternal beauty of God on the one hand, and so rejoicing in earthly beauty that God is forgotten or rejected" (Harries, 2000, p. 38). Spencer's vision is truthful in as much as it

implies a truly sacramental, 'incarnational' view of reality and doesn't draw an unbridgeable chasm between God and the world, which can only be overcome through the Church, but sees the divine in the world. "The special insight of Christianity... is that the divine beauty is to be seen in and through the particular, of which the Incarnation is the supreme expression" (Harries, 2000, p. 38). This is an important insight for an age characterized by a reckless and exploitative relationship to the natural world. But while an unbridgeable chasm is rightly dismissed, an equation of humanity and nature with God is just as, if not more dangerous- a distance and qualitative difference need to be recognised if we are to avoid idolatry and a self-absolutization that leads to Totalitarianism.

This is where the event and symbol of the Cross (i.e. the Crucifix) can help us. A correct understanding and interpretation of the Cross is the key that can liberate the world from self-delusion, and Christian faith from the straitjackets of dogma and ideology, and in doing so enable it to reveal the beauty of God to the world and thus to preach God's message of salvation in an authentic way (see Moltmann, 1974, p. 1).



Matthias Grunewald, Isenheim Altarpiece (circa 1515)

Reprinted in Finaldi, 1996

Matthias Grunewald was born between 1480-90 in Seligstandt in Germany. His social, historical and theological context is broadly that of Bosch's as outlined above. He too was disaffected with the Church and identified with the 'normal'

folk of his day. Found amongst his possessions after his death in 1528 was a document referring to the peasant uprising of 1525 and twenty-seven sermons of Luther, the possession of which was a punishable offence.

His greatest work, the Isenheim altarpiece, was painted around 1515 and commissioned for the hospital in the Isenheim monastery of St. Anthony where patients were treated for epilepsy and blood and skin diseases. This partly explains the imagery of the piece along with some of the factors which influenced Bosch.⁴ The central image is a shockingly gruesome Crucifixion in complete contrast to the usual elegant and beautiful depictions of it in the Renaissance. Christ's body is spattered with blood, covered with bruises, and contorted. His feet are deformed and appear to be rotting; a huge nail pierces both feet and blood pours from the wound. The arms appear unnaturally long as if they have been agonizingly stretched and almost pulled from their sockets, his hands "twist convulsively and claw the air" (Huysmans, 1958, p. 10). Christ's head is bowed yet he is still alive, his face grimacing with pain. John the Baptist's pointing finger bids us behold the bloodied Lamb of God who has taken away the sin of the world. The Baptist himself looks stunned by what he is witnessing and the darkness of the background emphasises the macabre horror of the event. The figures in the painting are not truly proportional. Grunewald disregarded the rules of modern Renaissance art here and returned to the principles of medieval artists who varied the sizes of characters according to their importance.⁵ Also by exaggerating the stature of Christ, Grunewald aids the impression of profound suffering and ensures the other intriguingly rendered characters do not divert our attention.

We can see how this Christ would have served as encouragement to those suffering in the monastery's hospital, the most destitute and wretched of society whose only help lay in the charity of the monks. The divine Saviour here takes the form of the abandoned, the despised and the most vulnerable. However, it is arguably meant to implicate certain sectors of society as much as to affirm and encourage others. We know that Grunewald shared Reformist sympathies, which always had a tendency to criticise the hierarchical and extravagant Church since the days of Wycliffe and Huss. Arguably Grunewald's Christ represents a daring expression of this resentment by taking the dominant sacred image of the Church and strikingly recasting it. This is not the beautiful and regal Lord of the Church whose sacrifice was repeated, or more accurately, re-presented in sanitized form in the Church by regally dressed clergy. This is the tortured Messiah, a humble, pathetic human figure who has absorbed the sins of the world.

⁴ Moreover, "the language of satisfaction refers us back to the beauty of the divine nature itself", which Bosch emphasises. Gorringer, 1996, p. 96).

⁵ The doctrine of Transubstantiation was also a significant factor behind the tendency of artists to depict Christ in excessively bloodied state. See Spivey, 2001: 85. Also, see Gorringer, 1996, p. 108).

As Huysman says, "This...Christ [is] not the Christ of the Rich, the Adonis of Galilee, the healthy young fop...whom the faithful have worshipped for the past four hundred years...This was the Christ of the poor, a Christ who had become flesh in the likeness of the most wretched of those he had come to redeem" (Huysman, 1958, p. 8). The sick men and women in the Isenheim monastery were brought before this Crucifixion so that they might be miraculously healed- such was the faith of the devout in the saving grace of this Christ. Images like Grunewald's resonated powerfully with the poor and therefore constituted a threat to the Church, to the extent that it attempted to render neutral the political and theological implications of such art and the devotion it inspired.⁶

As Moltmann points out, "This mysticism of the passion has discovered a truth about Christ which ought not to be suppressed by being understood in a superficial way. It can be summed up by saying that suffering is overcome by suffering, and wounds are healed by wounds" (Moltmann, 1974, p. 46). Grunewald affirms that Christ is the Lord of the most lowly and wretched who therefore challenges every human notion of worth and beauty. In Moltmann's words, "the suffering of abandonment is overcome by the suffering of love, which is not afraid of what is sick and ugly, but accepts it and takes it to itself in order to heal it. Through his own abandonment by God, the crucified Christ brings God to those who are abandoned by God" (Moltmann, 1974: 46). These are theological truths that our present society, which narrowly defines beauty, attempts to hide mortality, disdains dependence and weakness and seeks instant quick-fix solutions to profound human problems (e.g. by reverting to military might instead of dialogue and self-examination), would do well to learn and reflect upon. The non-beautiful Christ of Grunewald's revelation can paradoxically teach us something about true beauty. It releases us from the arrogant desire to make and impose our own standards, usually the standards of the strong, of those who can dominate and control aesthetic and ethical discourse to the detriment and even destruction of others.⁷

As we have seen, art (particularly Passion imagery) can contribute to shifts in theological sensibility, emphasis and awareness, and as such it carries a responsibility. If Christian faith takes its identity, meaning and purpose from the Cross of Christ, then it is of the utmost importance that it correctly understand and truthfully depict its primary symbol.⁸

⁶ Pevsner and Meier (1958, p. 14) note that "The Middle Ages were ready to neglect true relations of size in favour of relations dictated by significance."

⁷ As J. H. Marrow (1979: 18) contends, "There was a measure of control implicit in the theology of meditative devotion, an attempt to harness the expression of subjective emotional religiosity and to direct it along paths compatible with traditional Christian doctrine." See also Moltmann, 1974: 49). However, the painting could also be said to reflect what was already implicit in the theology of the time, namely that redemption is guaranteed by paying in pain and blood; see Gorringer, 1996, pp. 102-3.

⁸ E.g. those imperialists who declared native people were subhuman savages and who dismissed native art



Salvador Dalí, *Christ of St. John of the Cross* (1951)
Reprinted in Finaldi, 1996.

Salvador Dalí's *Christ of St John of the Cross* is one of the most celebrated religious paintings of the twentieth century and has provoked strong reactions from critics and public alike. It is inspired by a drawing made by the Spanish Carmelite friar and mystic, St John of the Cross, which Dalí has developed in a dramatically different way. For St John, the crucified Christ was the Man of Sorrows of Isaiah, the humble Saviour who took on the frailest human form to save us. For Dalí, in contrast, Christ is the image of perfection and transcendence. As he himself says, "My aesthetic ambition...was completely the opposite of all the Christs painted by most of the modern painters who have all interpreted him in the expressionistic and contortionistic sense, thus obtaining emotion through ugliness. My principal preoccupation was that my Christ would be beautiful as the God that he is" (cited in Finaldi, 1996, p. 198).⁹

and culture as inferior- see Edward Said's *Orientalism and Culture and Imperialism*. Also, of course, National Socialism's discourse.

⁹ My contention is that Christian artists have a responsibility to depict carefully and truthfully the primary symbol of their faith- as believers we are all theologians and must therefore seek to agree on the fundamentals of our faith. Art contributes to this ongoing dialogue. Of course those who do not share the faith do not have the same task and responsibility and as such have free reign to portray Christian symbols how they so wish.

Christ is shown on the cross in dazzling perspective. The cross is suspended over the earth, surrounded by the blackness of space, with the foot of the cross just breaking into the top of the clouds below, and Christ is lit from an unseen source on the right. This all creates a sense of transcendence and awesomeness. We look down on Christ from our viewpoint, which makes for a spectacular effect. Significantly, Christ is not nailed to the cross, shows no signs of the wounds, and is not suffering in any way.¹⁰ He is rendered with the physique of a fit and strong man; his muscles are defined and he is reminiscent of Renaissance sculptures. Dalí wanted to reclaim the transcendent ideals of perfection established during the Renaissance.

He painted this picture in 1951, only six years after the end of the Second World War, which had seen some fifty million killed and the use of the atom bomb. The systematic abuse and extermination of the Jews represents the darkest moment in humanity's history. The arts had to face the question of their purpose and legitimacy after the war. "All culture after Auschwitz is trash," wrote Theodor Adorno, and in similar vein he declared that it was barbaric to write poetry after Auschwitz. However, he regretted that statement and conceded that suffering had every right to expression.

Is Dalí reacting against the terrible suffering of the war and the inference drawn by Camus that the suffering Christ makes suffering the route to heaven by encouraging acceptance of it? (See Bauckham, 1995, p. 81). R. Harries (2000, p. 75) points out that "the early 1950's were a time of renewed religious faith... People were still strongly conscious of the Second World War and the need for faith and grace in the face of terrible evil..." Dalí's painting could be said to reflect the need for assurance of salvation –a painting of the suffering Christ would possibly have been seen at the time as impotent, incapable of helping. The Christ of Dalí is strong, still depicted on the symbol of suffering –the cross– but in control of it (perhaps it is a comforting image; Christ is symbolically represented as suffering but is not defeated by it and can therefore help overcome it). However, Dalí's Christ on the Cross is not a Crucifixion and he can be accused of beautifying the Cross. His Christ can more readily be seen as above suffering and above the world.

Belief in God was thoroughly shaken by the horrendous suffering of the war and many saw faith as impossible in the light of it- how could God allow such atrocities to occur? However, some theologians were led to explore the notion of a God who suffers with humanity, most notably Jurgen Moltmann. The problematic of the Cross in view of human suffering is that "if it is divested of deity

¹⁰ The insistence upon God's physical beauty and the rendering of a beautiful Christ has especial implications for the way the human body is perceived. It raises issues about disability, self-worth etc. Christ's suffering may be alluded to in Dalí's arguable 'quotation' of Grunewald's Christ's hands.

Jesus is just one more victim, protesting his innocence against divine injustice. If the cross is invested with deity it becomes the most effective, but also the most objectionable theodicy, justifying suffering and silencing protest" (Bauckham, 1995, p. 81). Moltmann's response was to interpret the suffering and death of Jesus as God's *protest* against suffering and death- against the systems and powers of death and domination that govern our world. Dalí's Christ does not seem to say anything about this human and social condition, and as Kosuke Koyama puts it, "Theology, to be genuine, must contain the moment of sharp self-criticism" (Koyama, 1985, p. 259).

The problem is that in hundreds of years of theology the Cross hasn't been understood in a political way, as a protest against the political realities of a world based on domination and systematic inequality. Grunewald's and Bosch's Passion scenes arguably imply a kind of this understanding and at least critique the social-political conventions of their day. Dalí does not appear to do this. It could arguably be implicit in his painting if we take it that in depicting Christ as perfect the world is implicitly revealed to be imperfect. Understanding the work as the reflection of humanity's search for salvation in that which is Other than this dark and hopelessly flawed world, in Christ's perfection, strength and beauty, we could arguably get hints of an indirect criticism. But if this reading is correct then Dalí fails to recognise that his Christ is actually a construction and projection of the Other and that it was the most developed, cultured and strong nation on earth that brought the Holocaust and the subsequent longing for "faith and grace" in its aftermath- his Christ is not Other but of the same strong and beautiful humanity that led to the slave trade and the concentration camps. Ultimately, his Christ is the continuation of the myth of salvation by the strong and the noble. Humanity needs not myths or projections of its own desires but to face the truth of its condition, which will actually set it free. The crucified God liberates us from our own projections and delusions, "this scandal...brings liberation into a world which is not free...this faith...is capable of setting men free from their cultural illusions...and confronting them with the truth of their existence and their society" (Moltmann, 1974, p. 39). Again Moltmann makes the profound and penetrating point that, "If faith in the crucified Christ is in contradiction to all conceptions of the righteousness, beauty and morality of man, faith in the 'crucified God' is also a contradiction of everything men have ever conceived, desired and sought to be assured of by the term 'God'" (Moltmann, 1974, p. 37).

Dalí makes the Crucifixion beautiful, which for Moltmann suppresses and destroys the unique, the particular and the scandalous in it. As Harries puts it, "one of the disturbing features of art is the way it can beautify what is terrible, can render aesthetically pleasing what should shock us. This is seen most frequently in the case of the Crucifixion of Christ" (Harries, 2000, p. 139). Although Harries

sees the horror in the suffering of crucifixion and agrees that such suffering should never be glossed over, he concedes that "art cannot help but beautify... for it is an inescapable element in art as art" (Harries, 2000, p. 139). However, I do not agree that just by putting paint on paper this automatically beautifies what it depicts. Harries believes the beautifying of the Crucifixion is justified on the basis of the Resurrection and that the beautifying power of art is a pointer to the redemptive work of God in Christ. The beautifying power of art in general might point to this, but not in depictions of the defining symbol and criterion of Christian faith, in my view. It is one thing to enhance and beautify a landscape or a human person, and quite another to do the same to an image of the event which, as Moltmann claims, reveals the truth about God and humanity. And as P. Sherrard (1990, p. 12) remarks, "If the truth is always beautiful, the beautiful is not always true." Harries (2000, p. 139) contends that "We can bear to look at a painting of the Crucifixion as a work of art and not just the depiction of horror because in the Crucifixion love is poured out for our salvation and revealed as victorious." But this is an unqualified truism (platitude) which reveals the way talk about the Cross and salvation has become mere habit. Harries allows the beautifying of the Cross because it is salvific, which reveals, to my mind, a misunderstanding of the way the Cross can be said to save.

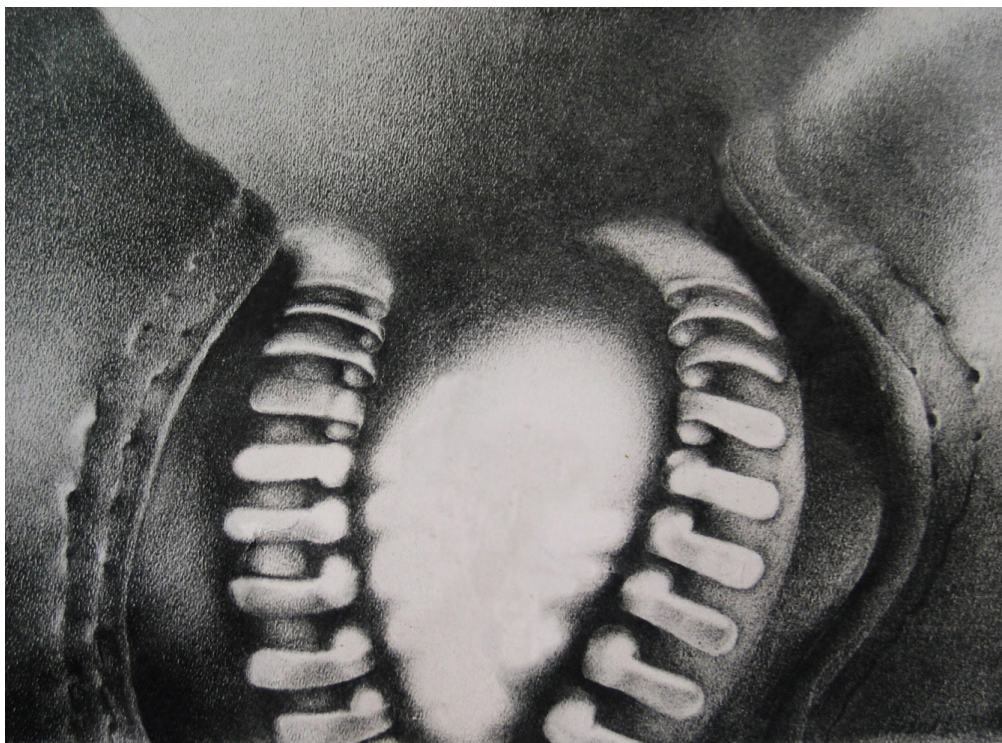
The Cross, I believe, should not be beautified and I don't think it is licensed on the basis of the Resurrection. The Cross can only be made sense of in light of the Resurrection but the Resurrection in no way makes the Cross beautiful. There is a dialectical relationship between the two events which has to be maintained if the Cross is to speak to us in an authentic way. God's self-giving can be seen as beautiful in the sense that it is the ultimate expression of love, but if we begin to see the Cross as beautiful because of this we run the risk of slipping into an easy determinism, of making the Cross a necessity and an inevitability, and thus of effectively sanctioning and making an eternal law of human and divine violence that required the blood of a man. The Crucifixion is and must always remain hideous because it is the exposé of the failings and corruptness of this world; humanity killed its own maker, which can hardly be seen as a beautiful event.

These four paintings reflect and suggest theology and ideology. They are the product of a particular theological, artistic and political context and contain fantastic power to conjure emotion, thought and reaction, and to contribute to structures of affect which influence, for good and for bad, private faith and public theology. Passion imagery is ultimately attempting to express a divine truth about which consensus needs to be formed if the Christian faith is to perform its mission. Art has a huge part to play in this but it must be informed by good, critical theology as it should also inform and critique faith and theology.

References

- Bauckham, R (1995) *The Theology of Jurgen Moltmann*, T & T Clark: Edinburgh.
- Collis, Maurice (1962) *Stanley Spencer, a biography*, Harvill Press: London.
- Finaldi, Gabriele (2000) *The Image of Christ*, National Gallery Company Ltd: London.
- Ford, David (1999) *Theology, A Very Short Introduction*, Oxford University Press: Oxford
- Gibson, Walter S. (1973) *Hieronymus Bosch*, Thames & Hudson: London.
- Gombrich, E. H. (1950) *The Story of Art*, Phaidon: London.
- González, Justo L. (1971) *A History of Christian Thought*, Abingdon Press: Nashville.
- Gorringer, Timothy (1996) *God's Just Vengeance*, Cambridge University Press: Cambridge.
- Harries, R. (2000) *Art and the Beauty of God, A Christian Understanding*, Mowbray: London.
- Huysmans, J. K. (1958) *Grunewald*, Phaidon: London.
- Koyama, Kosuke (1985) *Mount Fuji and Mount Sinai, A Critique of Idols*, Orbis: Maryknoll.
- Marrow, J. H. (1979) *Passion Iconography in Northern European Art of the Late Middle Ages and Early Renaissance*, Van Ghemmertt: Kortrijk.
- Moltmann, Jurgen (1974) *The Crucified God*, SCM: London.
- Pevsner, N. and Meier, M. (1958) *Grunewald*, Thames & Hudson: London.
- Rothenstein, Elizabeth (1945) *Stanley Spencer*, Phaidon: London.
- Sherrard, P. (1990) *The Sacred in Life and Art*, Ipswich: Golgonooza.
- Spivey, Nigel (2001) *Enduring Creation*, Thames & Hudson: London.
- Tate Gallery Catalogue (1980), *Salvador Dali*. Tate Gallery: London.
- Tillich, Paul and Kimball, Robert C. (eds.) (1959) *Theology & Culture*, Oxford. University Press: London.

Traducciones



Mariana Varela

Sin título

.70x100 cm

(1978)

Colección Museo Nacional de Colombia

A propósito de René Girard (1923-2015)



René Girard, crítico literario, historiador y filósofo francés¹

Textos homenaje a René Girard:

- Artículo “René Girard” del Dictionnaire des philosophes (PUF) y la crítica correspondiente.
- Crítica de la presentación que el "Dictionnaire des philosophes" hace de René Girard.
- Presentación de la teoría del deseo mimético de René Girard, Simon de Keukelaere.
- Muere René Girard, antropólogo y teórico de la “violencia mimética”, Jean Birnbaum.
- La forma de lo sagrado, Jean Pierre Dupuy.
- Pensar lo más cerca del apocalipsis. Un itinerario, Jean Pierre Dupuy.
- Lo trágico y la lástima. “Discurso de respuesta a René Girard”, Michel Serres.

¹ Fotografía tomada de: http://www.la-croix.com/var/bayard/storage/images/lacroix/culture/actualite/rene-girard-la-violence-demasquee-2015-11-05-1376845/44260692-1-fre-FR/Rene-Girard-la-violence-demasquee_article_popin.jpg

Artículo "René Girard" del *Dictionnaire des philosophes*, PUF²

Filósofo francés, diplomado en la Escuela de Mapas. Nacido en Aviñón en 1923. A partir de 1947 hasta su muerte, enseñó en los Estados Unidos de América, en muchas universidades de las que se volvió profesor.

El punto de partida de la reflexión de Girard se encuentra en una reacción contra el racionalismo que, según él, ignora la naturaleza de la ilusión religiosa y su papel fundador de toda sociedad. En efecto, no puede haber grupo sin la cohesión inconsciente de sus miembros por medio de algunos hechos de violencia inconfesables, perdidos, hundidos en los tiempos del olvido, que han sido expresados por los mitos y todas las formas de lo sagrado. Esta dimensión de la violencia está, por definición, ausente, negada, lo que la vuelve operativa. Y por definición escapa a los hombres a los que constituye como pertenecientes al grupo, de suerte que el tabú al que ella da nacimiento la sacraliza, la pone a distancia, permitiendo el llamado de lo prohibido sin por ello levantar el velo de la ignorancia necesaria. El origen es siempre inconsciente, Rousseau lo mostró. Porque en efecto se nos escapa, por ello precisamente tiene la capacidad de comenzar. Hasta acá, el análisis que resumimos es esquemáticamente el de Freud. Nada que no haya ya descubierto el inventor del psicoanálisis (véase *Totem y Tabú* en particular & *Ensayos de psicoanálisis...*), sin que, muy por el contrario, el racionalismo se encuentre cuestionado en este marco. Para Girard, sin embargo, esta violencia originaria es arbitraria.

Es en este punto donde se presenta la innovación de nuestro autor, cuando presenta el programa de la nueva antropología que él pretende fundamentar, programa ambicioso por lo demás puesto que realiza el "equivalente etnológico del origen de las especies" (*De las cosas ocultas...*, p. 12). En efecto, si esta ilusión constituye un patrimonio inconsciente (aquí llamado desconocido), que da nacimiento a una cultura, él es igualmente operativo, y de la misma manera, en toda teoría; Girard propone sacar a luz y revelar esas "cosas ocultas desde la fundación del mundo", descubriendo que se trata siempre del mismo fenómeno, a saber: el desconocimiento de la imitación y del rol que juega el deseo de imitación, esencial entre los hombres, y que caracteriza todas sus relaciones. La literatura le provee las pruebas de lo que afirma, de Dostoievski a Cervantes, pasando por Proust. Pero *Don Quijote*, ese "fanático de la imitación", es sin duda su novela predilecta, en la que Girard pone la literatura al servicio de un proyecto

² VV. AA. *Dictionnaire des philosophes*, t. 1, París: PUF, nov. de 1993, pp. 1135-1137. Traducción del francés al español de Luis Alfonso Palau Castaño, Medellín, 20 de noviembre de 2015.

etnológico que reencuentra por todas partes sus presupuestos. Aquí precisamente Freud es rechazado y sus conceptos entonces violentamente impugnados (castración, Edipo –“qué novelas para increíbles”–, esa “fábula confundidora”; identificación, desplazamiento, sublimación, etc.), todo es invalidado por la nueva “ciencia del hombre” pues, según Girard, Freud no comprendió el deseo fundamental que eclipsa todos los otros: “nada hay en la construcción freudiana cuya presencia no esté justificada por el deseo de interpretar los fenómenos, de los que nosotros logramos dar cuenta con la ayuda del solo principio mimético” (*Cosas ocultas...*, p. 387). En efecto, todo comienza en la rivalidad por el objeto del deseo. La envidia y los celos están en la raíz de las relaciones entre los hombres, y cuando cada quien desea lo otro, es decir, desea lo que él no tiene, es para absorberlo y destruirlo. El esquema es siempre el mismo. Para apoyar esta tesis no faltan las referencias: Caín y Abel, Esaú y Jacob, Rómulo y Remo... la lista sería larga; otros tipos de deseos también sin duda, pero Girard no los tiene en consideración, pues él reduce el deseo a esta univocidad de estructura que para él explica todo: las relaciones interindividuales hechas de deseo y de violencia exclusivamente, la aparición de lo sagrado que salió de ese conflicto, la constitución del grupo por lo sagrado que lo sella en torno al fenómeno de fabricación de las víctimas. Toda la cultura, toda la política, sus estructuras de funcionamiento, sus fracasos están todos contenidos en el deseo de imitación. En esta línea, Marx también es barrido por esta antropología del deseo que se parece bastante a una metafísica. En efecto, Girard trata en un mismo gesto, como se lo verá, a Nietzsche, Marx y Freud, pensadores superados.

Este deseo de imitación que desemboca en la violencia y que requiere que se pongan en funcionamiento mecanismos sacrificiales hace aparecer a estos en su identidad de función. Al decir de Girard, se trata siempre de evitar que las víctimas sean vengadas. En efecto, a causa de la omnipresencia de este deseo, simple, universal y único, la violencia está por todas partes y sin fin. Solo lo sagrado puede resolver este drama que trasciende el antagonismo. De suerte que lo religioso resuelve un problema del que somos inconscientes (que desconocemos, dice Girard) y es el de la violencia bajo todas sus formas que se van volviendo cada vez más equivalentes a través de las edades: deseo de apropiación, venganza, sacrificio, sistema judicial, pues todos obedecen a una compulsión de destruir. Los sacrificios no son sino imitaciones (una vez más) de la violencia fundadora. Solo tienen por carácter distintivo el ser unilaterales, rompiendo así el círculo de la violencia que ellos prohíben subrayándola, pues es conocido (desde las Orgías dionisiacas hasta Lacan que a su manera ha hablado mucho de ello) que la exhibición de la prohibición la refuerza, y la ley se sitúa en su transgresión excepcional y organizada ritualmente.

Girard quiere, pues, deshacer la filosofía de los maestros de la sospecha (Marx, Nietzsche y Freud) a los que considera como ídolos inútiles, luego de

haber contribuido ellos mismos a romper otros ídolos, es decir, a aclarar algunos mitos. Pero si se le cree a Girard, su pensamiento se ha vuelto ineficaz, circular, misticador (N. B. él entiende por esto: nuevo mito y no manipulación, contrariamente a lo que significa ese término), pues hemos exagerado el valor de verdad de las teorías mencionadas. Él quiere desmitificar, por consiguiente, esas teorías que han dominado el siglo, poniendo de relieve su ceguera en cuanto a la violencia que da a luz lo sagrado y suscita víctimas, para el equilibrio. Según Girard, estos tres ya no tienen nada más que decir actualmente, pues la ilusión la han compartido también ellos como los otros. “Esas formas intelectuales nunca llegan al objetivo y se transforman en sistemas dogmáticos, incapaces por consiguiente de renunciar verdaderamente a lo sacrificial” (que los enceguece puesto que está omnipresente; siempre se vuelve a lo mismo) (*Sobre las cosas ocultas...*, p. 148) mientras que “todo (aquello de lo que hablamos) puede reducirse al mecanismo de reconciliación victimaria” (*ibidem*). Girard quería abrir la era de la sucesión de los tres pilares que han renovado el pensamiento contemporáneo, pues es en los mitos y en la religión donde se encuentra la verdad de la cultura y de la política que se han creído vanamente comprender con los instrumentos de análisis que acabamos de citar. ¿Se trata solamente de un retroceso? No es algo tan simple como lo vamos a ver. Sin embargo, lo que tiene esta interpretación de reductora y de totalizadora es algo que no escapa al lector, a pesar del favor del que goza Girard en los escenarios de la crítica; por lo demás, el estatuto de su discurso se situaría más en la religión que en la teoría, en la medida en que la universalidad de un principio único de explicación de todas las conductas humanas conviene muy poco con la ciencia y hace pensar mucho más en una profesión de fe más o menos cargada de proselitismo, que en un minucioso análisis de los hechos. Además, hay que precisar que Girard no es etnólogo, sino que él propone más bien la meta-etnología que los etnólogos no han sabido hacer, si es que se le quiere creer. Queda por saber hasta qué punto hacía falta...

La violencia y lo sagrado es ante todo una teoría sobre el origen de las culturas que rechaza la teoría freudiana. *De las cosas ocultas...* se organiza como un diálogo a tres, más hablado en su espontaneidad que escrito, en torno al concepto de mimesis, que tiene un tufillo platónico (Girard se refiere a ello), pero que no tiene nada que ver con la teoría platónica del deseo, tal como se la lee en *el Banquete*, donde el rol de la carencia en el deseo es entendido de manera mucho más compleja, y que Freud retoma, sin que hablemos de Lacan. Girard habla de otro Platón, puesto que “el deseo mimético y el complejo de Edipo son incompatibles”. En ese libro Girard intenta una “lectura no sacrificial” de los *Evangelios*, es decir, una lectura liberada de la empresa de la necesidad sacrificial, dado que los Evangelios precisamente ofrecen su modelo, una lectura en la que los Evangelios entreguen con la fe cristiana una visión del mundo que

escape a la violencia sacrificial y a su círculo vicioso. En efecto, solo esta parte de la Biblia sobrevive a esta obsesión, porque el fenómeno de la persecución está allí explicitado. Dicho de otra manera: reconocer a Dios en la persona de Cristo permite comprender por qué él trasciende esta violencia eterna que hubiéramos podido interpretar, equivocadamente, como el destino de la condición humana. Llegados a este punto, la ilusión se desvela. Vamos tras las huellas de Girard, hacia la claridad y la transparencia del ser, pues la Pasión de Cristo, haciendo aparecer la víctima en lo que ella es, un perseguido, da comienzo a una historia “propia mente humana”, es decir, por fin desprovista de esa compulsión a la violencia y a la represión inducida por la imposibilidad de una solución. Una historia desembarazada del rito sacrificial, pues Cristo aclara este deseo mimético que conduce a los hombres a ese círculo de violencia/sacrificio, a falta de ver que se trata fundamentalmente de la necesidad de perseguir. Es más que una “deconstrucción”, como le gusta decir a Girard, tomando prestado ese término de una filosofía completamente distinta; es una verdadera devastación de destrucción conceptual. La conclusión que remata este encaminamiento es de una claridad meridiana: finalmente por Cristo la no-violencia se ha vuelto posible, y para nuestra civilización las conductas mágicas, míticas, inconscientes, por fin se han vuelto superables, pues el mecanismo de la persecución ha sido desnudado, y todo esto gracias al análisis del principio mimético, desapercibido hasta entonces. Es claro que ya no tenemos ninguna necesidad de recurrir a los conceptos freudianos que nos podremos economizar absolutamente (Girard es muy polémico y muy explícito en lo que él rechaza), por ejemplo: la pulsión de muerte calificada de invención “superflua”.

En *el Chivo expiatorio* se trata de lecturas de textos bíblicos. Cristo revela la persecución que anida en el corazón de la violencia, y de la que los hombres no dudan. Por esto la etapa que es franqueada, según Girard, por el cristianismo: se trata de un punto de no retorno.

Hablar a propósito de estos escritos de antropocentrismo es poco decir. La obra de Girard culmina en una apologética sin complejos, que se autoriza de un cuadro que pinta a través de los mitos de los tiempos horribles y bárbaros, en que los hombres estaban enceguecidos por su deseo, y que hacen temblar.

Crítica de la presentación que el «*Dictionnaire des philosophes*» hace de René Girard

Simon de Keukelaere³

Hay algo de extraño, algo que me divierte y me escandaliza leyendo esta presentación que de Girard se hace en el bello *Dictionnaire des philosophes* (PUF). En realidad, esta introducción es una crítica feroz, apasionada y, a mi manera de ver, muy injusta con la teoría mimética y con el hombre René Girard.

Es extraño y cómico observar que se le hace el honor de criticar a Girard, incluso en los diccionarios. Pienso que no solamente es fácil demostrar el partidismo negativo del diccionario, sino también la falta de conocimiento del tema tratado. No se trata tanto de defender la teoría mimética, sino de mostrar que ella no está siendo simplemente presentada de forma correcta.

El propósito de este texto es ante todo negativo (es una crítica de la presentación de Girard en el *Diccionario de los filósofos*). En un segundo momento invita al lector a contemplar el sorprendente privilegio que ha tenido Girard, al hacerse criticar en un diccionario.

Imaginemos al *Petit Larousse* que presente a Sartre diciendo: es una “verdadera devastación de destrucción conceptual”.

Proyecto deshonesto y fracasado

Para el *Dictionnaire des philosophes*, el punto de partida de Girard no es su puesta en evidencia del mimetismo del deseo humano (*Mentira romántica y verdad novelesca*) sino –según el autor– una reacción contra el racionalismo, reacción por lo demás completamente malograda. Girard habría copiado todo de Freud, pero sin “que, muy por el contrario, *el racionalismo* se encuentre cuestionado en este marco” (subrayado de Keukelaere).

Con los mismos argumentos se podría criticar a Durkheim diciendo que su reacción contra la mecánica cuántica salió mal. Por supuesto que el punto de partida del sociólogo no era una crítica de la mecánica cuántica, como tampoco el punto de partida de Girard es una crítica del racionalismo. En *Cuando empiecen a suceder estas cosas* (libro de entrevistas con Michel Treguer) él sostiene que, si está en lo correcto (con su teoría), también sería “la razón” la que estaría “un

³ Profesor de la Universiteit Gent – Belgique. Correo electrónico: Simon.DeKeukelaere@UGent.be

poco confortada". "La razón a secas", dice Girard "de la que nuestros valores re-constructores han anunciado oficialmente la descomposición final" (*ibíd.*, p. 141).

Según el *Diccionario*, Girard no solamente sería un pésimo freudiano –que además pone cara de que las ideas que encontró en Freud son sus ideas propias, con solo cambiarles un poco los nombres (desconocimiento-inconsciente)– sino que su deshonesto proyecto habría, pues, también completamente fracasado (al ponerse a "cuestionar el racionalismo").

«Aquí llamado 'desconocimiento'»

Ver en Girard una especie de freudiano muestra claramente que no se ha tomado el tiempo de comprenderlo y de leerlo con atención, sin ningún prejuicio. Girard emplea el término 'desconocimiento' a propósito, y él lo explica en su conclusión a *La violencia y lo sagrado*. No voy a reproducir lo que Girard ya escribió. Simplemente voy a añadir que para Girard el "inconsciente freudiano" es problemático.

El proceder antropológico de Girard se sitúa, ante todo, en la etología, se enraíza en la animalidad. Y dice Girard de los monos: "*Si un individuo ve a uno de sus congéneres tender la mano hacia un objeto, inmediatamente está tentado a imitar su gesto. También ocurre que el animal, visiblemente resiste a esa tentación, y si el gesto esbozado nos hace sonreír porque nos recuerda la humanidad, la negativa a rematarlo, es decir la represión de lo que ya casi puede definirse como un deseo, nos divierte aún más*". Sin embargo, esto no empuja al etólogo a postular un inconsciente o un Edipo para los monos.

Por lo demás, una parte de la obra de Girard es una crítica directa y sostenida del psicoanálisis freudiano. La única cosa que Girard siempre ha alabado de Freud es paradójicamente la cosa que los psicoanalistas menos aprecian: su asesinato 'fundador'. Y, sin embargo, en Girard es ya muy diferente; nada de asesinato mítico solamente del 'padre de la horda'. La víctima puede ser cualquiera (hombre, mujer, padre, madre, viuda) y ese asesinato que trae la paz es, para Girard, un fenómeno muy real de contagio mimético, un *todos contra uno* (como en la cacería de brujas).

Hybris desmesurada

El autor de la presentación nos enseña que Girard pretende realizar –y para ello cita a Girard– "el equivalente etnológico del origen de las especies". Solamente que el lector –menos afanado que el autor de la presentación– si abre *De las cosas ocultas...* (el título es una cita bíblica: Mateo, 13, 35) en la página 12, descubrirá que Girard no se está refiriendo a sí mismo; está hablando de la antropología del *siglo XIX* que quería realizar lo que Darwin acababa precisamente de llevar a cabo en la época en biología.

La historia de una represión violenta

Mientras que al comienzo Girard es presentado como un freudiano, aquí de repente “precisamente Freud es rechazado y sus conceptos entonces violentamente impugnados”. Se adivina lo que el autor tiene en su cabeza: Girard es probablemente la víctima de su inconsciente en pleno proceso de represión, mecanismo muy visible y violento puesto que Girard se atreve a vérselas abiertamente con Freud. Desafortunadamente el autor no parece interesarse demasiado en las razones intelectuales que empujan a Girard a criticar al fundador del psicoanálisis. No dice ni mu.

Mucho me temo que el ‘especialista’ que presenta a Girard ni siquiera se ha tomado el tiempo de leerse el primer libro de Girard (*Mentira romántica y...*), libro en el que se formula, se explica y se ilustra su teoría del deseo mimético ‘proteiforme’. El autor habla –en muchas ocasiones– de un ‘**deseo de imitación**’ –concepto que no aparece en Girard (!)–. Para Girard el deseo –en tanto que verdaderamente humano– es fundamentalmente mimético. El hombre no desea la imitación, sino que el deseo **es** imitación (ver también “Un mimo llamado deseo” de Oughourlian). Luego de inventar ese concepto del “deseo de imitación”, el autor se pregunta –completamente sorprendido– si no existen otros tipos de deseo (que no son deseos **de imitación**). Es muy cómico.

La exclusión y el «deseo de imitación»

Luego, el autor muestra cómo Girard ha querido explicarlo todo, pero absolutamente todo, con ese “*deseo de imitación*” (que no existe en Girard): “toda la cultura, toda la política...”, incluso las relaciones humanas estarían “hechas de deseo y de violencia **exclusivamente**”. Aquí el autor confunde la ‘teoría mimética’ con un sistema filosófico, una visión del mundo englobadora que excluye todo lo que ella no puede pensar...

La teoría mimética no es una filosofía, sino una teoría **genética** de lo religioso, una hipótesis, un modelo teórico que se esfuerza por comprender y explicar la **génesis** de lo religioso en el paso del antroipoide al hombre.

«Sin duda»

Repito que el autor no se ha tomado el trabajo de leer *Mentira romántica...* El lector se entera de que “*Don Quijote* es sin duda su novela predilecta”, pues *Don Quijote* es visiblemente un “fanático de la imitación”. Esto es falso. Para comenzar no es la imitación lo que le interesa a Girard (en el sentido en que la imitación le interesaba a Gabriel Tarde); es el mimetismo del deseo el que él quiere (de)mostrar (y no el deseo ‘de imitación’). Los autores ‘predilectos’ de Girard –y esto no es ciertamente secundario– son Proust, Dostoievski y, sobre todo, Shakespeare.

Testigos sus libros:

Proust: a collection of critical essays. Prentice-Hall, 1962.

Dostoïevski: del doble a la unidad (París: Plon), 1963.

Shakespeare: los fuegos de la envidia (Paris: Grasset. 1990 [premio Médicis]).

Por todas partes y sin fin

“A causa de ese deseo simple, universal y único, la violencia está por todas partes y sin fin”, nos dice el texto. Girard nunca dice eso.

El deseo mimético es un principio de complejidad (ver Dupuy, “Mímesis y morfogénesis”). Un principio que procede de lo simple a lo complejo, y que genera metamorfosis y paradojas, y no unicidad, simplicidad.

“La violencia está por todas partes y sin fin”. Uno se pregunta dónde diablos ha encontrado esto el autor.

En una conferencia en Oxford en 1997 (*The d'Arcy Lecture*, 5 de noviembre '97) sobre la violencia, Girard se hacía la pregunta siguiente: *‘Why so little violence?’*

Es por lo menos una expresión muy alejada de “la violencia está por todas partes y sin fin...”.

Al leer esta presentación, en efecto se necesitaría plantearse la pregunta de por qué Girard pudo gozar de un cierto favor “en el escenario de la crítica”. Pues lo que tiene “esta interpretación [de la cultura] de reductora y de totalizadora es algo que no escapa al lector”, nos previene el *Diccionario de los filósofos*.

De repente el lector de la presentación se tranquiliza; él ya no tiene que llevar ese pesado fardo que se llama “pensar por sí mismo”.

Proselitismo; incluso no es un etnólogo

Según el diccionario es preciso situar su discurso “en la religión” puesto que “hace pensar mucho más en una profesión de fe más o menos cargada de proselitismo, que en un minucioso análisis de los hechos”.

No porque se hable **de** la religión, porque se haga su teoría, se está (según el razonamiento bastante simplista del diccionario) **en** la religión.

Luego de la aparición de *La violencia y lo sagrado* (1972, premio de la Academia francesa), el antropólogo Georges-Hubert de Radkowski escribió en *Le Monde*: “1972 debería quedar marcado con una cruz blanca en los anales de las ciencias del hombre; La violencia y lo sagrado, de René Girard, es, no solamente un importantísimo libro, sino, además, un libro único, pues nos da por fin la ‘primera teoría’ realmente atea de lo religioso y de lo sagrado”.

La teoría de Girard es muy 'naturalista', muy 'realista'; ella habla constantemente de relaciones entre los hombres y no entre no sé cuáles entidades abstractas, metafísicas. Es exactamente lo contrario de un discurso que necesitaríamos situar 'en la religión', como dice el autor.

Pero, además, ¿qué hace él con todos los 'análisis de los hechos' y con las minuciosas lecturas de obras maestras que pululan en los libros de Girard? ¿Se habrá tomado el cuidado y el tiempo de analizarlos?

Es el propio Girard el que pide siempre (¿en vano?) que se tengan en cuenta los 'datos etnológicos' antes de juzgar su teoría (antes de iburlarse de ella!). Una teoría no tiene por qué ser popular, bella, divertida, a la carta. Es menester solamente preguntarse si ella explica verdaderamente lo que quiere explicar y si los datos proveen su prueba o la contradicen. Finalmente, se requiere retener la mejor de las hipótesis propuestas. Es todo lo que se pide. Hay que hacer trabajar su hipótesis y juzgar los resultados, como en biología, como en física... Hay que juzgar el árbol por sus frutos.

Y Girard, como Freud, que tampoco era etnólogo (!), estaría proponiendo pues una "meta-etnología". Y, añade el *Dictionnaire des philosophes*, "queda por saber hasta qué punto hacía falta..."

Rechazo, ante todo

La violencia y lo sagrado no es la teoría de lo religioso mítico, de lo trágico, del nacimiento de los dioses y de los reyes, de la génesis de los ritos y de los sacrificios, de los juegos de azar, sino (según el *Diccionario*) "ante todo una teoría sobre el origen de las culturas, que rechaza la teoría freudiana".

Me pregunto verdaderamente si el autor estudió realmente este libro que él 'rechaza' en dos pequeñas líneas.

«Los ídolos inútiles»

"En efecto, Girard trata en un mismo gesto, como se lo verá, a Nietzsche, Marx y Freud, pensadores superados", según Girard "estos tres ya no tienen nada más que decir actualmente".

¡Esto es falso! El proceder de Girard se caracteriza precisamente por una apertura a los sistemas adversos. Hay que leer sus libros para darse cuenta, pero puedo citar algunos escritores franceses que realmente han leído a Girard.

Empecemos por Gérard Leclerc:

"Desde hace treinta años, René Girard no ha dejado ahondar y de verificar los análisis que una vasta investigación literaria y etnológica le había permitido

formular. Lejos de encerrarse en un cantón de la cultura que él habría privilegiado, no ha cesado de confrontarse con el conjunto de las corrientes intelectuales con el fin de provocar las más necesarias puntualizaciones. Su apertura a los sistemas adversos a los que atiende de forma sostenida, es una característica de su método" (subrayado de Keukelaere).

Me parece bastante extravagante leer que "Girard trata en un mismo gesto, como se lo verá, a Nietzsche, Marx y Freud, pensadores superados".

Tomemos a Nietzsche (que para Girard es el más grande pensador del siglo XIX, y ciertamente no 'superado') y lo que de ello dice Jean-Claude Guillebaud en *Le Nouvel Observateur* (semana del jueves 21 de noviembre de 2002) www.nouvelobs.com/articles/p1985/a28813.html

"Con Nietzsche no llegaremos hasta hablar de complicidad, en la medida en que Girard es el más consecuente de los anti-nietzscheanos contemporáneos. Lo que no impide que la lectura que él hace de ese maestro de la sospecha perpetua teja entre ellos una singular y fecunda intimidad. Nos gustaría presentar como prueba de ello los dos nuevos textos sobre Nietzsche que constituyen el núcleo fuerte de la recopilación. Paradójicamente, los análisis de Girard son más útiles para quien se interese en Nietzsche que cantidad de glosas hinchadas, firmadas por aquellos que el filósofo François Châtelet llamaba 'los nietzscheanos de salón'".

Otro Platón

Según la presentación "Girard habla de otro Platón" puesto que "el deseo mimético y el complejo de Edipo son incompatibles", pues el concepto de mimesis "tiene un tufillo platónico".

Vea, pues, subraya nuestro autor: "también Platón habla de mimesis". Mimesis en Girard, mimesis en Platón; por ello concluye el autor que es por todas partes la misma cosa; y si Girard se atreve a negarlo es porque debe estar hablando de "otro Platón". Nunca se le ocurre pensar que Girard podría –por azar– hacerse una idea diferente de la 'mimesis' (en desacuerdo con Platón).

Sin embargo, el principal interesado (René Girard) lo precisa muy claramente: "*Es necesario rechazar tanto la ontología platónica de la imitación como la concepción filosófica y psicológica que, a partir de Aristóteles, limita la imitación a los comportamientos exteriores, a las maneras de hacer o de hablar. En los dos casos, se escamotea lo esencial*".

Ya lo he dicho: para Girard hay mimesis en el **deseo**. Nada de deseo objetual por la madre (complejo de Edipo), sino un deseo que imita a otro deseo. Según Girard (y esto no es ni platónico ni freudiano) *la imitación* contamina tanto nuestras *ganancias de adquirir* como las de *poseer*.

«Una verdadera devastación de destrucción conceptual»

La teoría de Girard es “Una verdadera devastación de destrucción conceptual”. ¡Baste una puntualización!

No deja de ser muy extraño encontrar esto en un prestigioso *Dictionnaire des philosophes* (de las Presses Universitaires de France) hablando de un pensador **francés!** Pienso que se trata de una primicia en la historia (que se me perdone esta dramatización, pero el hecho es inverosímil, hay que confesarlo).

«Pulsión de muerte»

Según la introducción al pensamiento de Girard, la ‘pulsión de muerte’ es simplemente “tildada de invención ‘superflua’”. Así no más. Queda muy poco matizado, además de que el autor nunca explica cuáles son las razones intelectuales que empujan a Girard a hacer esto. En *Mentira romántica y verdad novelesca*, René Girard muestra que el deseo humano puede evolucionar hacia la destrucción de sí y del otro. Pero para Girard, no porque este hecho sea observable habrá que concluir que todo esto estaba ya ‘decidido por adelantado’, *determinado*, predicho por un oráculo tebano, o ‘inscrito en nuestros genes’ en la forma de ‘pulsión’.

Girard se niega a ‘proyectar’ una **finalidad** sobre el deseo humano.

Voy a citar a Jean-Pierre Dupuy (“Mímesis y morfogénesis”) que lo explica muy bien. Puede que el pasaje sea bastante largo, pero es esencial.

“Los procesos miméticos no tienen ‘finalidad’. Veamos en comparación lo que dicen las teorías económicas y sociológicas de la relación sujeto-objeto. Esta relación es siempre una línea recta, que manifiesta una atracción del sujeto por el objeto. Poco importa que esta atracción resulte de la pura autonomía del sujeto deseante, que se fija a sí mismo, con toda libertad, las finalidades de su acción; o bien, que una necesidad esté operando, necesidad interior, el sujeto que busca entonces a través del objeto coincidir con su esencia, o necesidad exterior, siendo el individuo el juguete de determinismo implacables. No importa pues puesto que, libertad o necesidad, el deseo siempre tiene acá una finalidad. La categoría de finalidad logra la proeza de realizar la simultaneidad de los contrarios, la espontaneidad perfecta y la determinación total vienen a confundirse paradójicamente. Y esto se lo puede mostrar tanto filosófica como formalmente. Las teorías económicas proveen de ello una patética ilustración”.

“Si el deseo es mimético, él está ‘determinado’ por el deseo de Otro por el mismo objeto. Pero si esta proposición es universal, es decir, si el deseo del otro está él mismo determinado por el deseo de un tercero –que puede ser el propio sujeto de origen– de ello resulta una indeterminación radical. Los que lo han descubierto han concluido por ello que existe una falla lógica que mina el edificio girardiano.

Muy por el contrario; en este punto reside toda la riqueza potencial y genética de la hipótesis mimética. El deseo no está orientado por un atractor que le preexiste, es él el que hace surgir al atractor. El objeto es una verdadera creación del deseo mimético, es la composición de las codeterminaciones miméticas la que lo hace brotar de la nada; ni creación de la pura libertad ni punto focal de un determinismo ciego. En estas condiciones, la noción de atractor ya no es sino una imagen engañosa; el rigor exige rechazarla, y con ella la categoría de finalidad"

"Esto es lo que quiere decir Girard cuando pretende fundar una 'antropología no filosófica, sin ninguna definición metafísica, a priori del hombre'. Por esto le da tanta importancia al enraizamiento de su hipótesis en la animalidad. El proceder clásico, que se reencuentra en todos los pensadores de la modernidad, consiste en 'colocar en el punto de partida una especie de absoluto humano': naturaleza o esencia, este absoluto juega el papel de atractor".

Es claro que en Freud esos atractores son Eros y Thanatos. Girard no está rechazando de ninguna manera las observaciones que han empujado a Freud a postular su 'Thanatos', sino que Girard no quiere postular una *esencia* más, porque puede dar cuenta de ese fenómeno por la evolución de la 'double bind' mimética (barbera de Ockham iobliga!). Quien haya leído *Mentira romántica...* (y otros libros) sabe cómo explica Girard está "**marcha hacia la autodestrucción**" ligada al deseo humano que evoluciona.

Conclusión del diccionario

Las últimas palabras del *Diccionario* son:

"Hablar a propósito de estos escritos de antropocentrismo **es poco decir**. La obra de Girard culmina en una apologética **sin complejos, que se autoriza** de un cuadro que pinta a través de los mitos **de los tiempos horribles y bárbaros, en que los hombres estaban enceguecidos por su deseo, y que hacen temblar**" (Es de Keukelaere el que resalta).

1) Antropocentrismo es poco decir

Es completamente increíble ver a Girard tratado de antropocentrista. Lo repito una vez más: a diferencia de numerosas corrientes de las ciencias del hombre, Girard busca enraizar su hipótesis muy explícitamente en la animalidad.

2) "Sin complejo"

Su obra culmina en una "apologética sin complejos". ¡Oh! cuántos pensadores modernos hacen la apología de la mitología griega, por ejemplo, sin que se los mire 'de soslayo', sin que se hagan expulsar como Edipo en su mito.

¿Será necesario estar realmente acomplejado para estudiar (y hablar bien) del judeo-cristianismo? Según Girard el mito de Edipo y la historia bíblica

de José tienen el mismo “referente”. El mito de Edipo es la acusación de la muchedumbre y en la historia de José se trata de los hermanos celosos. La *Biblia* no toma en serio las acusaciones. La víctima es inocente y humana, demasiado humana. En el mito, el que tiene los pies hinchados, es culpable, expulsado y divinizado (se vuelve un ídolo). Según Girard es la historia de José la que nos enseña a ‘leer’ el mito. Sin embargo, en las ciencias humanas, veréis muy poca gente hablándoos de José, mientras que de Edipo... Es algo extraño.

3) Etnocentrismo

Girard nunca dice que los pueblos arcaicos sean más violentos que nosotros; por el contrario, el siglo XX...

Por lo demás esto no tiene ningún sentido. No pienso realmente que Girard haya escrito todos estos libros para ofrecernos una respuesta –tanto tiempo esperada– a la pregunta de las preguntas: “quiénes son los más violentos, qué tiempos fueron los más horribles, los más bárbaros”.

Girard es uno de los únicos pensadores actuales que considera verdaderamente en serio lo religioso arcaico, que no rechaza por adelantado todo lo que es mítico o religioso, y lo envía a lo irreal, a la fantasía.

Y no porque uno se plantee seriamente la cuestión del vínculo entre lo religioso, lo social y la violencia humana que será necesario repetir (con el simplismo de la presentación) que ‘la violencia está por todas partes’.

Girard habla primero de la ‘violencia fundadora’ y del problema de la venganza. Por lo demás, para él lo religioso arcaico no es una violencia ‘horrible’, sino el levantamiento (!) del obstáculo que opone la violencia a la creación de toda sociedad humana.

“Lo religioso –escribe él en la Violencia y lo Sagrado– es ante todo el levantamiento del formidable obstáculo que opone la violencia a la creación de toda sociedad humana. Esta no comienza con el miedo del ‘esclavo’ que sirve a ‘su amo’, sino con lo religioso como lo había visto Durkheim”.

Habría que decir también que Girard (que se hace tratar de etnocéntrico aquí) ha escrito numerosas páginas muy claras sobre el etnocentrismo occidental y la antropología. El autor no dice nada de esto.

Es penoso ver que Girard (si al menos leemos a los “especialistas” del *Diccionario de filósofos*) escribió todo lo que escribió... en vano.

Conclusión

Se trata de un tema, o más bien de un gran pensador francés al que visiblemente se lo comprende muy mal y se lo trata con excesiva injusticia, incluso en los

diccionarios (hecho notable este y divertido). Mucho me temo, lo repito, que esta introducción sea una deshonestidad intelectual de “*las que hacen temblar*”. ¿Estaré exagerando?

Es tentador recurrir por última vez a Jean-Pierre Dupuy:

*“Hay un fenómeno Girard. Cantidad de gente en el mundo lo considera como uno de los más grandes pensadores de nuestro tiempo, de la estatura de un Marx o de un Freud, con la verdad, además. En desquite, en el pequeño círculo de los especialistas en ciencias del hombre no es raro ver cómo se lo trata de impostor. Sin duda que nunca un tal ostracismo de parte de sus pares había golpeado así a un intelectual. Conozco muchos universitarios que, haciendo frente a la prohibición e inspirándose en las ideas de Girard, encuentran prudente no decir nada. Antes que cante el gallo de la Sorbona, habrán protestado tres veces en vez de una: “¡No conozco a ese hombre!” Lo más impresionante es que la teoría girardiana se paga el lujo supremo de explicar y de prever la violencia misma del rechazo del que ella es objeto” (J.-P. Dupuy, *Le Nouvel Observateur* del 18/08/94).*

Presentación de la teoría del deseo mimético de René Girard

Simon de Keukelaere⁴

“Girard es hoy un académico pero su obra es una bomba de tiempo.

Esa bomba explotará un día. Hay que estar preparados”

Jean-Claude Guillebaud

René Girard nació en Aviñón el 25 de diciembre de 1923, donde su padre era curador del Museo Calvet y del palacio de los papas. Historiador de formación, diplomado en la Escuela de mapas, se va a los Estados Unidos de América en 1947, y donde falleció el 4 de noviembre de este año. Casado y padre de 3 hijos, fue profesor de Literatura y de Antropología y enseñó en muchas universidades entre las cuales Buffalo, John Hopkins de Baltimore, y Stanford en California. Había sido nombrado miembro de la Academia Francesa en el 2005.

1. El deseo mimético

¿Cuál es la intuición de partida de Girard? Respuesta: el deseo humano es mimético. El deseo es algo más que la simple línea recta tradicional que conecta un sujeto (que desea) –el Yo– con un objeto (deseado), otra cosa. Hay una dimensión más que provoca un grado mayor de complejidad: la presencia de un tercero, del modelo que imitamos. Esta simple constatación arrastrará grandes consecuencias. Recientemente Andrew Meltzoff, conocido por sus descubrimientos revolucionarios en psicología experimental, así como el neurólogo Vittorio Gallese, uno de los descubridores de las “neuronas espejo”, han afirmado que los descubrimientos de René Girard anticiparon en muchos años lo que ellos han podido descubrir (con otros) en sus respectivos campos de estudio⁵. Lo

⁴ Traducción del francés al español de Luis Alfonso Palau Castaño, Medellín, 20 de noviembre de 2015.

⁵ Ver los artículos de Meltzoff & Gallese en el libro *Mimesis and Science*, editado por Scott Garrels (Michigan State: University Press, 2011). El psicólogo estadounidense Scott Garrels lo ha resumido así: “Lo que hace las ideas de Girard tan notables es no solamente el hecho de que haya descubierto el rol primordial de la mimesis psicológica en una época en que la imitación no estaba de moda, sino que lo haya hecho a través de una investigación en la literatura, la antropología cultural, la historia...” (Garrels, Scott. “Contagion”. *Journal of Violence, Mimesis and Culture*. Vol. 12-13, 2006, p. 68.). Según Gallese, co-descubridor de las “neuronas espejo”, la antropología de Girard constituye “un marco de partida ideal para favorecer un enfoque interdis-

más sorprendente es que el joven Girard desarrolló su teoría a partir... de la literatura. ¿Es que las grandes novelas y el teatro de genio saben más sobre el deseo humano que cantidades de reflexiones abstractas a su respecto? Es la tesis del primer libro de Girard: *Mentira romántica y verdad novelesca* (1961). Para el escritor Milan Kundera ese libro es “el mejor que yo haya leído sobre el arte de la novela” (*Testamentos traicionados*)⁶. En realidad, no se trata ante todo de una teoría de “el arte de la novela”, sino del evidenciamiento (novelesco) de lo que Girard llamará el deseo mimético.

Lo que me sorprendía –dice él en una entrevista con Marie-Louise Martinez– era la relación entre lo que Proust llama esnobismo, lo que todos nosotros llamamos esnobismo, y lo que Stendhal llama vanidad. Y recuerdo: lo que disparó mi idea del deseo mimético (ese deseo imitado que nunca es verdaderamente espontáneo) fue cuando comprendí que en Cervantes y en Dostoievski había en el fondo lo mismo que en Proust y Stendhal, y a veces en formas más exageradas, en formas que tenían un carácter psico-patológico⁷

A diferencia de los apetitos y de las necesidades, cuyos objetos los determina el instinto, para Girard el deseo no tiene un objeto predeterminado. Esta libertad constituye su humanidad. Los deseos humanos pueden variar hasta el infinito porque se enraízan no en sus objetos, o en nosotros mismos, sino en un tercero, el modelo o el mediador cuyo deseo imitamos. Por supuesto que ese modelo (si no se trata de un libro, de una publicación, de una película, etc., sino de una persona humana) también imita. Para poner un ejemplo bien clásico: una simple mirada desinteresada, incluso francamente distraída, del señor A lanzada hacia la señora X puede provocar el deseo del señor B. Ese deseo podrá a su vez suscitar el de A, lo que confirmará de nuevo el “valor” de la señora que B desea, mientras que al comienzo no había nada. Tomemos el ejemplo de una “profecía auto-realizadora”, fruto típico del deseo mimético. Este deseo puede crear un número virtualmente infinito de “necesidades” allá donde al comienzo no había necesariamente nada⁸.

Rivalidad mimética, una teoría de la violencia

¿Qué ocurre pues si la distancia cultural, geográfica o espiritual entre el imitador y el modelo se vuelve despreciable? Respuesta: corren el riesgo de desear los mismos objetos.

ciplinario del estudio de la intersubjetividad humana” (Gallese, Vittorio. “The two sides of Mimesis”, *Journal of Consciousness Studies*, 16, No. 4, 2009, p. 21).

⁶ Kundera, 1993, p. 221.

⁷ http://www.rene-girard.fr/offres/doc_inline_src/57/entretien+avec+RG+31+Mai+1994+au+CI+EP+E0+SE8vres.pdf

⁸ La lógica del deseo mimético no es pues simplemente lineal sino más bien triangular o en bucle (proceso de retroacción –feedback– con todos los efectos posibles de la profecía auto-realizadora, el arrebato, el “runaway”, etc.)

Los objetos susceptibles de ser deseados 'juntos' son de dos tipos. Están primero los que se dejan compartir. Imitar el deseo que inspiran esos objetos suscita simpatía entre los que comparten el mismo deseo. Y están los objetos que no se dejan compartir, objetos a los que estamos bien apegados como para abandonarlos a un imitador (carrera, amor...). La convergencia de dos deseos sobre un objeto no compartible hace que el modelo y su imitador ya no puedan compartir el mismo deseo sin volverse el uno para el otro un obstáculo cuya interferencia, lejos de ponerle fin a la imitación, la duplica y la hace recíproca. Es lo que Girard llama la rivalidad mimética, extraño proceso de 'realimentación positiva' que secreta en grandes cantidades los celos, la envidia y el odio.

2. Etología, proceso de hominización y crisis mimética

La rivalidad mimética se observa no solamente entre los hombres, sino también en los primates no humanos, bajo la forma de 'mímesis de apropiación', mímesis que puede volverse violenta. Entre esos primates, dicen los etólogos, es necesario tener en cuenta relaciones de dominación que constituyen un freno innato a la violencia. Entre los humanos esos frenos innatos ya no existen, pero hay frenos culturales que tienen por objetivo "contener" la violencia.

En una perspectiva evolucionista se ve nacer aquí un problema fundamental, porque la cultura humana (en el mencionado enfoque evolucionista) no puede 'caer del cielo'⁹.

Es necesario tener en cuenta no solamente la ausencia de esos frenos institucionales entre los hombres, sino también la aparición de un dato típicamente humano, eminentemente destructivo y contagioso que llamamos la venganza. Para Girard se trata acá de un fenómeno mimético por antonomasia, pues 'vengarse' es siempre imitar (apasionadamente) la violencia (que solo parece venir) del otro. Querer vengarse es lo propio del hombre. Para Girard es la intensificación del mimetismo, debido al crecimiento del cerebro que hace estallar las redes de dominancia, los frenos instintivos. Se produce un acrecentamiento de la violencia, que amenaza realmente la especie.

Si tan pronto se desea lo que desean los otros estos se vuelven rivales ¿cómo ha podido formarse en el comienzo la comunidad humana? ¿Cómo fue que se superó ese obstáculo formidable que opone la violencia a la creación de toda sociedad humana? En efecto, el mimetismo humano sin tener ningún freno, puede propagarse como un reguero de pólvora y conducir a la violencia generalizada (al caos, la indiferenciación contagiosa, la crisis total), que hace imposible la

⁹ Dos congresos sobre Girard & Darwin han tenido lugar recientemente en la Universidad de Cambridge ("From Animal to Human: Girard and Darwin" Cambridge University 16-17 Octubre de 2009; "Surviving our Origins: Girard and Darwin". Cambridge University 27-28 Mayo de 2011).

sobrevivencia del orden social. Llegamos acá a la famosa pesadilla de Hobbes: “la guerra de todos contra todos”.

¿Cómo se puede resolver esta crisis, cómo puede regresar la paz? ¿Cómo ha podido sobrevivir el hombre? Para Girard este enigma está íntimamente imbricado en el problema de la aparición de lo sagrado arcaico. Es precisamente en el paroxismo de la crisis de todos contra todos cuando, lejos de mirarse y decirse “bueno, esto no puede seguir así, establezcamos un contrato para vivir juntos”, que un mecanismo autorregulador hace su aparición. El ‘todos contra todos’ violento se transforma automáticamente en un ‘todos contra uno’. ¿Por qué automáticamente? La respuesta es que se trata de un mecanismo puramente, únicamente mimético.

Entre más se exasperen las rivalidades miméticas, más tienden los rivales a olvidar los objetos que en principio la causan (pero que se han vuelto infinitamente deseables por “los otros”), y más fascinados van quedando los unos por los otros. Esta fascinación odiosa puede llegar hasta el trance hipnótico. En ese estadio, la selección de antagonistas, de enemigos, se hace por razones puramente miméticas, contingentes. Y dado que la potencia de atracción mimética se multiplica con el número de polarizados (como un efecto de bola de nieve), va a llegar forzosamente el momento en que la comunidad entera (iunánime!) se encontrará reunida contra un solo individuo.

En el infierno de lo Mismo y de lo simétrico, va pues a surgir ‘*in extremis*’ la Diferencia. El único factor de perturbaciones será violentamente expulsado o matado por la colectividad (por fin) unida contra la víctima. En el momento en que aquello parecía lo menos probable, el ruido y la furia se disipan brusca y repentinamente. Y dado que los hombres no comprenden, entonces se giran hacia la víctima que les ha aportado la paz luego de su muerte.

Para la comunidad refundada, ella era ciertamente la causa de todos los desórdenes, pues una vez que se la eliminó, ise reencontró la paz (provisoria)! La víctima es extremadamente mala, puesto que fue ella la que trajo la crisis; pero ella también es extremadamente buena, puesto que se ‘llevó la crisis violenta’ con ella a la hora de su muerte. Es la doble transferencia de lo sagrado arcaico la que acá se esboza.

En lugar de ver en ella a un hombre o a una mujer impotente, abandonado(a) por todos, que se hace masacrar, la comunidad verá en ella a una criatura omnipotente que puede aportar la paz o la ‘peste’. Ha nacido la primera divinidad.

Prohibiciones, ritos, mitos

¿Cuándo va ella a ‘traer la peste’, ‘hacer caer el cielo a la tierra’ (es decir: volver a producir la crisis mimética)? Respuesta: cada vez que los hombres reproduzcan

los gestos que han causado la aterradora crisis. Por esto el nacimiento de las prohibiciones, de los tabúes, de la jerarquía, de las barreras que separan a los hombres (pues la crisis, es necesario recordarlo, no se presenta por la diferencia sino por lo mismo, los hermanos enemigos, los gemelos violentos inseparables). Y si los hombres, en dicho estadio, no respetan sus prohibiciones, la novísima cultura corre el riesgo real de regresar al caos violento de donde surgió ('ser castigado por la divinidad que les enseñó las prohibiciones a los hombres').

Pero ¿a qué se debe entonces la existencia de los ritos, ese segundo gran pilar de lo religioso? Los ritos son la diferencia cultural que se invierte, luego se deshilacha y se borra; la transgresión de las prohibiciones. Girard cree haber encontrado la respuesta a este enigma, a esta (aparente) contradicción entre ritos y prohibiciones; para él los ritos estarían llamados ante todo a rehacer la crisis. No para precipitarse hacia la catástrofe tan temida, sino para beneficiarse de su desenlace extremadamente feliz; esto es el sacrificio, la repetición ritual de los asesinatos fundadores. Toda civilización, dice Girard, es en el comienzo una religión. Todas las instituciones son de origen religioso y conservan las trazas de esos orígenes sacrificiales.

Los mitos arcaicos relatarán desórdenes miméticos reales, no 'objetivamente', pero, desde el punto de vista de la comunidad, maltratada por su propia violencia. Porque esos acontecimientos se desenvuelven siempre más o menos de la misma manera, y conducen siempre más o menos a los mismos resultados; los mitos que, sin embargo, provienen de los cuatro rincones del mundo se parecen. El pensamiento religioso arcaico no es una suave ensoñación, o una pseudociencia infantil que "estudia" los "misterios del universo" con menos éxito que la ciencia moderna. Tiene problemas mucho más urgentes que solucionar: la sobrevivencia de las pequeñas comunidades etnológicas.

Será en su segundo libro *La violencia y lo sagrado* (1972) donde Girard pondrá su tesis sobre la aparición de lo sagrado arcaico. Ese libro es un estudio de lo mítico, de lo trágico, del nacimiento de los dioses y de los reyes, de la génesis de los ritos y de los sacrificios, de las prohibiciones, de lo monstruoso, de los juegos de azar, etc. En ese libro Girard muestra también en qué difiere su enfoque del psicoanálisis freudiano. Por ello hay en él una crítica sostenida del complejo de Edipo, y una relectura crítica de *Totem y Tabú*, que se apoya en las objeciones que Lévi-Strauss hizo en *las Estructuras elementales del parentesco*.

3. De las cosas ocultas desde la fundación del mundo

Su tercer libro lleva por título una cita del Evangelio según san Mateo (13, 35). En este libro una sorpresa espera al lector: la teoría de Girard no es su teoría; todo está ya revelado en la recopilación religiosa de nuestra civilización, la Biblia hebrea y los Evangelios.

A primera vista, los textos bíblicos no parecen diferir de lo mítico. Por el contrario, para Girard, los Evangelios no son un mito, no porque hablen de cosas diferentes (otro referente), sino precisamente porque hablan a menudo de la misma cosa, pero muy diferentemente. Esta misma cosa es el parecido de los hombres que matan a uno de los suyos, odiado sin razón. En los Evangelios las cosas no permanecen ocultas, sino que son sacadas a plena luz. La víctima se revela como ella es realmente: inocente e impotente, abandonada por la comunidad, bestia negra de los hombres. El punto de vista que se da no es el de los persecutores sino el de la víctima. La víctima es inocente, es el cordero de Dios.

Los discípulos prometen morir con Jesús si fuere necesario, pero una vez llegado el momento, lo abandonan. Pedro, el primero de los discípulos, lo sigue de lejos, hasta el patio del gran Sacerdote; pero una vez solo en un medio hostil a Jesús, reniega de él. La comunidad que lo aclamaba alegremente algunos días antes se vuelve contra Él unánimemente. “Incluso los que estaban crucificados con él lo ultrajaban” (Marcos, 15, 32)¹⁰. ¿Cómo puede ocurrir esto? Girard responde que se trata claramente todavía de ese fenómeno extremadamente mimético. En los mitos ese fenómeno de masas es invisible, no aparece, pues es la muchedumbre la que habla a través de ellos. Para Girard lo judeo-cristiano es la negación de la religión de los hombres, y la revelación de una divinidad que no le debe nada a la violencia humana. Ni siquiera un cadáver, sino al Dios viviente.

En la Biblia hebraica hay una larga salida pedagógica de lo religioso violento (del ‘paganismo’): la divinidad bíblica es des-victimizada y las víctimas (Abel, José, Job, Susana, el Servidor que Sufre...) desdivinizadas. La bella piel mítica se ha dado vuelta para mostrar la sangre inocente dentro de la víctima. Los Evangelios regresan al origen violento para desvelar esa fundación del mundo, y para convertir en caduca ‘la paz de este mundo’ que es el fruto de la exclusión violenta de un tercero, de una persona humana. “La paz os dejo mi paz os doy; no como el mundo la da la doy yo” (Juan, 14, 27). Revelación peligrosa y subversiva puesto que va a privar a la humanidad, lenta pero seguramente, de sus protecciones sacrificiales. Para Girard es claramente el sacrificio de Cristo el que pone fin a los sacrificios arcaicos¹¹. Este “sacrificio” transforma y trastorna completamente, desde dentro, la cultura religiosa de la humanidad. De aquí en adelante podemos siempre odiar a nuestras víctimas, pero ellas no se volverán

¹⁰ Antes que uno de ellos le pida perdón (Lucas, 23, 41-44)

¹¹ Desde los años 1990, Girard ha insistido cada vez más que es necesario hablar claramente del “sacrificio” de Cristo, a pesar de sus propias reticencias cuando escribió *Sobre las cosas ocultas...* “No puede existir diferencia más grande; por un lado el sacrificio como asesinato; y por el otro, el sacrificio como aceptación de la muerte, si es necesario para no matar, para no tomar parte en el sacrificio en el otro sentido. Estas dos formas de sacrificio son a la vez radicalmente opuestas e inseparables. No existe ningún espacio no sacrificial, a partir del cual se podría describirlo todo de un punto de vista neutro” (Girard, *Los orígenes de la cultura*, 2004, p.128). La historia moral de la humanidad, dice aún Girard, es el paso del primer sentido al segundo, efectuado por Cristo y no por la humanidad que hace todo por escapar del dilema (cf. Girard, 2004, p. 128).

ya divinidades (“sacer facere” = “devenir sagrado”). El sacrificio de Cristo desmonta la “máquina de hacer falsos dioses” y lleva a cabo así la aventura monoteísta de la Biblia hebrea. Como se lamenta Nietzsche en el *Antecristo*: “Casi dos milenios ¡y ni un solo Dios nuevo!”¹².

Tener un chivo expiatorio, dice Girard, no quiere decir que se sepa tenerlo. El saber es no solamente la pérdida de lo sagrado arcaico, sino que es también perder nuestro medio típicamente humano de reconciliarse. Es retirarle la base del fundamento social y exponerse a arrebatos violentos sin fin y a la revancha sin solución humana. “No he venido a traer paz a la tierra, sino la guerra” (Mateo, 10, 34). El máximo de verdad y de libertad aportado a los hombres comporta un gran riesgo: el riesgo del apocalipsis (revelación en griego) o de una paz completamente diferente.

El mito de Edipo y la historia de José

En la perspectiva de Girard es necesario leer los mitos a la luz de los grandes textos bíblicos para descubrir el enorme fenómeno ‘de auto-engaño’ que hace nacer lo mítico. Uno de los mitos más conocidos es sin duda el mito de Edipo. ¿Cómo hay que comprender su génesis? El psicoanálisis nos vuelve atentos al parricidio y al incesto en ese mito. Para Girard, por el contrario, no es el inconsciente, ni la imaginación ‘*ex nihilo*’ la que hace nacer los mitos; es un fenómeno muy real de masas. Para la teoría mimética, el parricidio y el incesto, estos extraños acompañantes de la divinidad, no son deseos hundidos en el más oscuro rincón del Yo, sino acusaciones típicas de una muchedumbre a la búsqueda de una ‘bestia negra’. Tras el mito de Edipo se oculta una cacería de brujas. De la misma manera como los cazadores de brujas que creían realmente en la culpabilidad de la mujer acusada por todos (“fue ella la que echó a perder las cosechas”), el tebano cree realmente que es el cojo el que trajo la peste. ¿Por qué? Porque todo el mundo lo cree, a veces incluso hasta la víctima (fenómeno mimético). Es por esto que la mujer acusada y el cojo parecen extremadamente poderosos. En realidad, es la masa ansiosa la que es todopoderosa, y la víctima, impotente. Como cantidad de otros dioses, Edipo (literalmente el del ‘pie hinchado’) está un poco estropeado. En el mito es el cojo, el minusválido que es (para retomar una expresión inglesa bien vulgar) un ‘motherfucker’ que trae la peste y hace desgraciados a los hombres. De él hay que desembarazarse, es preciso expulsarlo. Pero es precisamente esta expulsión ila que va a hacer de él una divinidad!

Edipo trae ‘*in extremis*’ la paz que él había hecho imposible por sus crímenes abominables. Para comprender esto, es necesario aplicar el principio según el

¹² “Zwei Jahrtausende beinahe und nicht ein einziger neuer Gott!” (*Der Antichrist, Fluch auf das Christentum*, 19)

cual es 'la piedra rechazada por los constructores la que se ha vuelto la piedra angular'. El mito es la acusación de la multitud (los hermanos envidiosos en la historia de José). La Biblia no toma en serio esas acusaciones. La víctima es inocente y humana. El grupo de los hermanos se equivoca expulsando a José. Más tarde, él no trae 'las siete plagas de Egipto', y la acusación de adulterio retomada por todo el mundo es falsa. La víctima tiene razón, la gente se equivoca. En el mito 'el de los pies hinchados' es culpable, expulsado y divinizado (se vuelve un ídolo).

Para René Girard son la Biblia y los Evangelios los que dicen esta verdad de la que los hombres no quieren saber nada. Girard felicita a Nietzsche por haber evidenciado la singularidad de lo judeo-cristiano que defiende la víctima. Pero Nietzsche solamente ve, ahí, una diferencia de esencia moral. Una moral, bien despreciable, dado que es el desquite taimado de los débiles contra los fuertes. Es lo que Nietzsche llamó la "moral de los esclavos". Para Girard, por el contrario, no se trata de una moral de la masa de los débiles contra la élite de los fuertes. Los evangelios no son para "la multitud". Nietzsche no ve el fenómeno de masa mimética tras los mitos, dice Girard.

La inocencia de las víctimas es la verdad. Las víctimas son chivos expiatorios designados por el solo mimetismo violento. Ellas son pues realmente inocentes. Hay acá una coincidencia sobrecogedora de moral y de verdad. La defensa de las víctimas no es una letanía. Al proclamar la verdad de los chivos expiatorios, el judeo-cristianismo conmueve el sistema mítico en su conjunto, pues la mentira denunciada juega un rol esencial en la cultura humana.

4. Conclusión

Esta antropología de lo religioso no tiene nada de teológico, pero ella puede visiblemente desembocar en lo religioso o, al menos, revalorizar lo judeo-cristiano. También se ve claramente lo que puede haber de 'desconcertante' en esta reconciliación entre ciencia del hombre y religión. Pues Girard, hay que precisarlo, se reclama de la ciencia. Su teoría, dice él, es una hipótesis que es necesario hacer trabajar. Sin tener la pretensión de quererlo explicar todo, es necesario verificar si la hipótesis mimética explica realmente los datos etnológicos, religiosos y antropológicos de los que ella habla. Hay que juzgar el árbol por sus frutos.

Su teoría quiere también llenar una laguna en las teorías actuales de la hominización. "Los últimos estadios de la evolución biológica implican algunas formas de cultura. La teoría mimética se inserta acá de manera absolutamente perfecta, y llena los vacíos en la explicación del proceso de hominización" (*Aquel por el que el escándalo llega*).

Otro aspecto bien atractivo de la investigación de Girard es la importancia que él le atribuye a la literatura. Se podrá probar el asunto con su libro sobre

Shakespeare. Según lo que dice Girard, el genio de Shakespeare no se contenta con poner en escena las paradojas miméticas y sacrificiales, sino que él hace de alguna manera la teoría, en “un lenguaje frecuentemente cercano al nuestro”.

Lo que hace aún difícil la teoría de Girard es su carácter genético. “El deseo mimético es un principio de complejidad”, nos enseña el epistemólogo Jean-Pierre Dupuy¹³. Procede de lo simple a lo complejo. La teoría mimética es ante todo una antropología de lo religioso que quiere reanudar con las grandes cuestiones de la etnología clásica (Huber, Mauss, Durkheim...), a menudo abandonadas posteriormente, para reencontrar la fuerza subversiva y singular de lo judeo-cristiano en general y de “la religión de la Cruz” en particular.

Bibliographie de Girard en francés

1961 *Mensonge romantique et vérité romanesque* (Paris: Grasset)

1963 *Dostoïevski: du double à l'unité* (Paris: Plon).

1972 *La violence et le sacré* (Paris: Grasset). L'ouvrage est couronné par l'Académie.

1976 *Critique dans un souterrain* (Lausanne; L'Age d'Homme).

1978 *Des Choses cachées depuis la fondation du monde* avec Jean-Michel Oughourlian et Guy Lefort (Paris: Grasset).

1982 *Le bouc émissaire*.

1985 *La route Antique des hommes pervers* (Paris: Grasset).

1988 *To double business bound*, The Johns Hopkins University Press, 1978. London, Athlone Press, 1988.

1990 *Shakespeare Les Feux de L'envie* (Paris: Grasset) prix Médicis.

1994 *Quand ces Choses commenceront*, entretiens avec Michel Treguer (arléa Paris diffusion Le Seuil).

1999 *Je vois Satan tomber comme l'éclair* (Paris: Grasset).

2001 *Celui par qui le scandale arrive* (Desclée de Brouwer).

2002 *La voix méconnue du réel* (Paris: Grasset).

2003 *Le sacrifice* (Paris: Bibliothèque nationale de France).

2004 *Les origines de la culture* (Desclée de Brouwer).

2007 *Achever Clausewitz*. Entretiens avec Benoît Chantre (Paris: Editions Carnets Nords).

¹³ Cf. Dupuy (1990), *Ordres et désordres. Enquête sur un nouveau paradigme*, Paris: Seuil.

2008 *Anorexia et désir mimétique* (Paris: Editions de l'Herne).

2008 *La conversion de l'art* (Paris : Carnets Nord).

2010 *Géométries du désir* (Paris : l'Herne).

2011 *Sanglantes Origines*. Entretiens avec Walter Burkert, Renato Rosaldo et Jonathan Z. Smith (Paris: Flammarion).

Obras de René Girard en español

Girard, René (1982). *El misterio de nuestro mundo*. Diálogos con Oughourlin & G. Lefort.

Girard, René (1984). *Literatura, mimesis y antropología*. Editorial Gedisa. ISBN 978-84-7432-198-2.

Girard, René (1985). *Mentira romántica y verdad novelesca*. Editorial Anagrama. ISBN 978-84-339-0078-4.

Girard, René (1986). *El chivo expiatorio*. Editorial Anagrama. ISBN 978-84-339-0081-4.

Girard, René (1989). *La ruta antigua de los hombres perversos*. Editorial Anagrama. ISBN 978-84-339-1325-8.

Girard, René (1995). *Shakespeare: los fuegos de la envidia*. Editorial Anagrama. ISBN 978-84-339-1396-8.

Girard, René (1996). *Cuando empiecen a suceder estas cosas*. Encuentro Ediciones. ISBN 978-84-7490-392-8.

Girard, René (2002). *Veo a Satán caer como el relámpago*. Editorial Anagrama. ISBN 978-84-339-6169-3.

Girard, René (2005). *La violencia y lo sagrado*. Editorial Anagrama. ISBN 978-84-339-0070-8.

Girard, René (2006). *Los orígenes de la cultura: conversaciones con Pierpaolo Antonello y João Cezar de Castro Rocha*. Editorial Trotta. ISBN 978-84-8164-854-6.

Girard, René (2008). *Emociones de segunda mano (conversación con Ger Groot), "Adelante, ¡contradígame!"*. Madrid: Ediciones Sequitur. ISBN 978-84-95363-45-9.

Girard, René (2006). *Aquel por el que llega el escándalo*. Caparrós Editores. ISBN 978-84-96282-09-4.

Girard, René (2009). *La anorexia y el deseo mimético*. Barcelona: Marbot Ediciones. ISBN 978-84-92728-01-5.

Girard, René (2010). *Clausewitz en los extremos. Política, guerra y apocalipsis*. Katz Editores. ISBN 9788492946044.

Girard, René (2011). *Geometrías del deseo*. trad. María Tabuyo y Agustín López. Sexto Piso, México D.F. ISBN 9788496867857.

Girard, René; Vattimo, Gianni (2011). ¿Verdad o fe débil?: Diálogo sobre cristianismo y relativismo. Paidós. ISBN 9788449324635.

Libros consultados

Anspach M. R. (dir.) *Cahier Girard*, París, L'Herne, 2008. Con inéditos de René Girard.

Barahona. *René Girard: de la ciencia a la fe*. Ediciones Encuentro, 2014.

Coulon, *René Girard, l'impensable violence*, París, Germina, 2012.

Dumouchel (ed.), *Violence et vérité – Actes du colloque de Cerisy*, París, Grasset, 1985.

Dupuy, J.-P., *Ordres et désordres. Enquête sur un nouveau paradigme*, París, Seuil, 1990.

Dupuy y Michel Deguy (dirs.), *René Girard et le problème du mal*, París, Grasset, 1982.

Dupuy y Paul Dumouchel, *L'enfer des choses*, París, Le Seuil, 1979.

Gallese, V. 'The two sides of Mimesis, Girard's Mimetic Theory, Embodied Simulation and Social Identification', *Journal of Consciousness Studies*, 16, No. 4, 2009.

Garrels, S., *Mimesis and Science*, Michigan State University Press, 2011.

Golsan, *René Girard and Myth*, Nueva York-London, Garland, 1993.

Gordmann, *Pour une sociologie du roman*, París, Gallimard, 1964.

Guillebaud, J-C., *Comment je suis redevenu chrétien*, París, Albin Michel, 2007.

Haeussler, *Des figures de la violence. Introduction à la pensée de René Girard*, París, L'Harmattan, 2005.

Hourghourlian, *Un mime nommé désir*, París, Grasset, 1982

Huisman (dir.), *Dictionnaire des philosophies*, París, PUF, 1984, pp. 1.040-1.044.

Isso. *R Girard et le problème du mal* (coll.), París, Grasset, 1982

Kundera, M., *Testaments Trahis*, París, Gallimard, 1993.

Lagarde, *René Girard ou la christianisation des sciences humaines*, Nueva York, Peter Lang, 1994.

Munchen, *Deutscher Taschenbuch Verlag*, 2005.

Nietzsche, F., *Sämtliche Werke*, Kritische Studienausgabe in 15 Bänden, hg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari.

Orsini, *La pensée de René Girard*, París, Retz, 1986.

Pommier, *René Girard, un allumé qui se prend pour un phare*. París, Kimé, 2010.

Ramond, *Le vocabulaire de Girard*, Ellipses Marketing, 2005.

Viard, *Mimesis d'Agapè, Etude sur le lien social* (à partir de R. Girard, P Diel et P Leroux) thèse de Lettres, Aix-en-Provence

Vinolo, *René Girard : du mimétisme à l'hominisation, la violence «différente»*, Paris, L'Harmattan, 2005.

Vinolo, *René Girard: Epistémologie du Sacré, en Vérité je vous le dis*, Paris, L'Harmattan, 2007.

VV. AA. *Violence et vérité autour de R Girard*. Paris, Grasset, 1985.

Esprit ha consagrado a R Girard sus números de nov. de 1973 y abril de 1979.

Muere René Girard, antropólogo y teórico de la “violencia mimética”¹⁴

Jean Birnbaum¹⁵

El antropólogo René Girard murió el miércoles 4 de noviembre [2015] en Stanford, en los EE. UU. Tenía 91 años. Fundador de la “teoría mimética”, ese francotirador de la escena intelectual había construido una obra original que conjuga reflexión científica y predicación cristiana. Sus libros, comentados en los cuatro rincones del mundo, forman las etapas de una vasta averiguación sobre el deseo humano y sobre la violencia sacrificial donde toda sociedad, según Girard, encuentra su origen inconfesable.

“El renombrado profesor francés de Stanford, uno de los cuarenta inmortales de la prestigiosa Academia francesa, ha fallecido este miércoles en su domicilio de Stanford luego de una larga enfermedad” indicó la universidad californiana donde enseñó durante mucho tiempo.

Nacido el 25 de diciembre de 1923, en Aviñón, René Noël Théophile creció en una familia de la pequeña burguesía intelectual. Su padre, un radical socialista y anticlerical, fue curador de la biblioteca y del museo de Aviñón, luego del Palacio de los papas. Su madre, una católica de tendencia Maurras, apasionada de la música y de la literatura. Por la tarde, ella les lee a Mauriac o novelas italianas a sus cinco hijos. La familia no nada en plata, está preocupada por la crisis, por el aumento de los peligros. Más bien feliz, la infancia de René Girard, sin embargo, no ha dejado de estar marcada por la angustia.

Cuando se le preguntaba cuál era su primer recuerdo político, respondía sin dudar: las manifestaciones de la liga en 1934. *“Crecí en una familia de burgueses fritos, que se empobreció por los famosos préstamos rusos al día siguiente de la*

¹⁴ Jean Birnbaum, Muere René Girard, antropólogo y teórico de la “violencia mimética”. En: *LE MONDE*, 05.11.2015 à 04h35 • Mis à jour le 05.11.2015 à 14h39. Traducción del francés al español de Luis Alfonso Palau Castaño. Medellín, noviembre 5 de 2015.

¹⁵ Periodista de *Le Monde* desde 1999, donde coordina las páginas de Humanidades y es responsable del suplemento literario desde 2011. Autor del libro *Apprendre à vivre enfin* (2005), última entrevista a Jacques Derrida y dos ensayos sobre la transmisión de la política entre generaciones, uno llamado “Leur jeunesse et la nôtre: l’espérance révolutionnaire au fil des générations” (2005) y otro “Les Maocidents : un néoconservatisme à la française” (2007).

^{En} savoir plus sur <http://www.lemonde.fr/journaliste/jean-birnbaum/#tGXIUwwdLbWXP6gc.99>

Primera Guerra Mundial –nos había contado él en una entrevista que tuvimos en 2007– Hacíamos parte de la gente que comprendían que todo estaba a punto de irse al carajo. Teníamos una conciencia profunda del peligro nazi y de la guerra que se venía. Siendo niño siempre fui un poco apoltronado, camorrista pero no combatiente. En el patio del recreo me hacía con los pequeños; le tenía miedo a los brutales grandes. Y envidiaba a los alumnos del colegio jesuita que podían ir a esquiar en el monte Ventoux... ”.

Larga aventura norteamericana

Luego de los agitados estudios (incluso lo echaron del liceo por mala conducta), el joven Girard termina por sacar su bachillerato. En 1940, se va a Lyon con la idea de preparar la Normal-Sup<erior>. Pero las condiciones materiales son demasiado estrechas, y decidió regresar a Aviñón. Su padre le sugiere entonces entrar a la Escuela de Archivística Paleográfica. Es admitido y conoce París en momentos difíciles, entre soledad y tedio. Poco entusiasta con la perspectiva de hundirse mucho tiempo en los archivos medievales, acepta una oferta para volverse asistente de francés en los EE. UU. Es el comienzo de una aventura estadounidense que solo terminará con su muerte, lo que hace que la trayectoria académica de Girard se haya desenvuelto esencialmente del otro lado del Atlántico.

Llega entonces el primer chispazo: encargado de enseñar literatura francesa a sus estudiantes, comenta ante ellos los libros que han marcado su juventud: Cervantes, Dostoievski o Proust. Luego, comparando los textos, se pone a observar resonancias, que acercan por ejemplo la vanidad en Stendhal y el esnobismo de Flaubert o Proust. Emerge así el que será el gran proyecto de su vida: trazar el destino del deseo humano a través de las grandes obras literarias.

De la literatura a la antropología religiosa

En 1957, Girard entra a la universidad Johns-Hopkins, en Baltimore. Será allí donde acontezca el segundo deslizamiento decisivo: de la historia a la literatura, y de la literatura a la antropología religiosa. *“Todo lo que digo me fue dado de repente. Era 1959, trabajaba en la relación de la experiencia religiosa y de la escritura novelesca. Me dije a mí mismo: esta es tu vía, debes volverte una especie de defensor del cristianismo”*, le confesó Girard a *Le Monde* en 1999.

En aquella época, amasa las notas para nutrir el libro que se convertirá en uno de sus ensayos más conocidos, y que es aún de referencia: *Mentira romántica y verdad novelesca* (1961). En él expone por primera vez el marco de su teoría mimética. Aunque ella compromete envites profundos y extremadamente complejos, sin embargo, está bien permitido exponer esta teoría en algunas palabras, dado que el propio Girard la presentaba no como un sistema conceptual sino

como la descripción de simples relaciones humanas. Resumámosla pues: para comprender el funcionamiento de nuestras sociedades, es necesario partir del deseo humano y de su naturaleza profundamente patológica. El deseo es una enfermedad; cada uno desea siempre lo que desea el otro; este es el resorte principal de todo conflicto. De esta competencia “rivalitaria” nace el ciclo del furor y la venganza. Este ciclo solo se resuelve por el sacrificio de un “chivo expiatorio”, como lo testimonian a través de la historia episodios tan diversos como la violación de Lucrecia, el escándalo Dreyfus o el proceso de Moscú.

Predicador cristiano

Es aquí donde interviene una distinción fundamental a los ojos de Girard: “la divergencia insuperable entre las religiones arcaicas y la judeo-cristiana”. Para captar bien lo que las diferencia, es necesario comenzar por señalar su elemento común; a primera vista, en un caso como en el otro, se tiene que ver con el relato de una crisis que se resuelve en el linchamiento transfigurado en epifanía. Pero allí donde las religiones arcaicas (de la misma manera como en las modernas cacerías de brujas) aplastan al chivo expiatorio cuyo sacrificio le permite a la muchedumbre reconciliarse, el cristianismo proclama alto y fuerte la inocencia de la víctima. Contra los que reducen la Pasión de Cristo a un mito como cualquier otro, Girard afirma la singularidad irreductible, y la escandalosa verdad, de la revelación cristiana. No solamente esta rompe la lógica infernal de la violencia mimética, sino que desvela el sangriento sustrato de toda cultura humana: el linchamiento que apacigua a la multitud y vuelve a soldar a la comunidad.

Girard, que durante mucho tiempo fue escéptico, poco a poco ha llegado pues a vestir los hábitos del predicador cristiano, con el entusiasmo y la pugnacidad de un exégeta convertido por los textos. De libro en libro, y de *la Violencia y lo sagrado* (1972) hasta *Veo a Satán caer como el rayo* (1999), exalta la fuerza subversiva de los Evangelios.

Un compromiso religioso criticado

Este compromiso religioso con frecuencia ha sido señalado por sus detractores, para los que su prosa tiene que ver más con la apologética cristiana que con las ciencias humanas. A ellos, el antropólogo les responde que los Evangelios son la verdadera ciencia del hombre...: “Sí, es una especie de apologética cristiana la que escribo, pero ella está extremadamente bien amarrada”, ironizaba, con una risa revoltosa, aquel al que nunca le faltan ni pantalones ni humor.

Adoptando una escritura cada vez más panfletaria, por no decir profética, estaba convencido de poseer una verdad que nadie quería ver, y que, sin embargo, laceraba los ojos. Para él, la teoría mimética permitía aclarar no solamente la construcción del deseo humano y la genealogía de los mitos, sino también la

violencia presente, la infinita espiral del resentimiento y de la cólera, en suma, el Apocalipsis que viene. “Actualmente no hay necesidad de ser religioso para sentir que el mundo está en una incertidumbre total”, prevenía (con el índice dirigido hacia el cielo) aquel que había interpretado los atentados del 11 de septiembre como la manifestación de un mimetismo de acá en adelante globalizado.

Hay aquí otro aspecto a menudo subrayado por los críticos de Girard: su pretensión de tener respuesta para todo, para explicarlo todo, desde los sacrificios aztecas hasta los atentados islamistas, pasando por el esnobismo proustiano. “*Don't you think you are spreading yourself a bit thin?*”¹⁶, le preguntaban ya sus colegas norteamericanos, cortésmente, en los años 1960... “No logro evitar dar esa impresión de arrogancia”, admitía él, socarrón, medio siglo después.

Relativo aislamiento

Si se añade a esto el que Girard se reclama del “*buen sentido*” popular, contra las abstracciones universitarias, se entenderá por qué sus textos frecuentemente son recibidos con una acogida glacial en el mundo académico. En particular los antropólogos no han querido para nada dedicarle un rato a sus hipótesis, exceptuando un encuentro internacional que tuvo lugar en 1983, en California, no lejos de Stanford, la universidad en la que Girard enseñó desde 1980 hasta el final de sus días.

Confrontando su modelo conceptual con sus trabajos de campo, algunos investigadores franceses aceptaron discutir las tesis de Girard. Y cada vez la apuesta de esta confrontación se ha concentrado en una pregunta: ¿los sacrificios rituales propios de las sociedades tradicionales sí tienen que ver realmente con el linchamiento victimario? Incluso si este es el caso ¿se puede construir una teoría de la religión –para no mencionar un discurso universal sobre el origen de la cultura humana– fundamentándose en prácticas arcaicas?

Cordial o frontal, esta discusión siempre ha conducido a subrayar el relativo aislamiento, pero también el sitio singular, de René Girard en el campo intelectual. Habiendo hecho de los EE. UU. su patria de adopción, este autodidacto lanza una mirada perpleja sobre el pensamiento francés, y particularmente sobre el estructuralismo y la deconstrucción. Mezclando sin cesar literatura, psicoanálisis y teología, este espíritu libre no respetaba para nada los marcos de la especialización universitaria. Animado de una potente convicción cristiana, este hombre de fe no temía afirmar que su proceder evangélico equivalía a un método científico. Reclamándose de la antropología, este provocador nato cepillaba la disciplina a contrapelo optando por una reafirmación tranquila de la superioridad cultural occidental. En efecto, para Girard, quien pretenda descubrir el universal origen de la civilización, debe ante todo admitir la preemi-

¹⁶ ¿No crees que te estás difundiendo a ti mismo en demasía? (N. del T.)

nencia moral y cultural del cristianismo. Ritmando sus frases con fórmulas del tipo “*si tengo razón...*”, confiando sus incertidumbres con respecto al plan que había escogido para tal o cual libro, seducía a los más reticentes por medio del virtuosismo aclarador de su relación con los textos. Exégeta de curiosidad sin límites, oponía a la ferocidad del mundo moderno, a la aceleración de lo peor, el virtuosismo tranquilo de un lector que nunca habría dejado de servir a las Escrituras.

La forma de lo sagrado¹⁷

Jean Pierre Dupuy¹⁸

El hombre posee un Dios o un ídolo

Max Scheler

Si hay alguna verdad que aparece claramente cuando se toma una visión desenvuelta de la historia de la humanidad, es esta: los colectivos humanos son máquinas de fabricar dioses. ¿Por qué ha sido así? ¿Cómo funciona eso? Estas preguntas deberían estar en el corazón de las ciencias del hombre y de la sociedad, y ello tanto más cuanto que se piensan laicas. No es así. Es como si la terca determinación que pone el espíritu positivo para deshacerse de todo que podría parecerse a un resto de pensamiento religioso se transmitiera a la elección de los objetos que juzga dignos de ser estudiados. Según él, el punto de vista religioso sobre el mundo es una aberración superada en la actualidad. Y equivocadamente concluye que no hay gran cosa que esperar de una ciencia de lo religioso.

Y si, por el contrario, ¿la ciencia de lo religioso y la ciencia del hombre no fueran sino una? Si, para saber quién es el hombre, ¿hubiera que comprender imperativamente por qué él inventó —si es el caso— a Dios?

Este libro no trata de las relaciones entre la razón y la fe, vieja querrela que no termina de vaciarse. Se interesa en una cuestión prejudicial. Busca mostrar que lo que llamamos la razón guarda la huella indeleble de su enraizamiento original en la experiencia religiosa. En una perspectiva durkheimiana, define lo religioso no tanto por las creencias como por los actos; no tanto por la fe como por el ritual. Si ello es así, cuando se dirige a la religión como a una extraña —para rechazarla mejor o, por el contrario, para encarar con ella una forma de coexistencia pacífica— la razón se muestra simplemente de mala fe.

¹⁷ Jean Pierre Dupuy, *La forma de lo sagrado*. En: *La marca de lo sagrado*. París: Carnets Nord, 2008. Traducción del francés al español por Luis Alfonso Paláu C. Medellín, septiembre de 2009.

¹⁸ Professor Jean-Pierre Dupuy is a Professor of Social and Political Philosophy at the École Polytechnique, Paris. He is the Director of research at the C.N.R.S. (Philosophy) and the Director of C.R.E.A. (Centre de Recherche en Épistémologie Appliquée), the philosophical research group of the École Polytechnique, which he founded in 1982. At Stanford University, he is a researcher at the Study of Language and Information (C.S.L.I.)

De Arquímedes a Münchhausen

Las sociedades humanas siempre han encontrado el medio de actuar sobre sí mismas por mediación de una exterioridad. Durante mucho tiempo las divinidades representaron el lugar de esta exterioridad. Lo que llamamos la sociedad moderna, o, bien simplemente, la Modernidad, parece haber roto con esto. En una perspectiva laica, son los hombres los que fabrican los dioses. Se precisa pues admitir que los colectivos humanos tienen la capacidad de producir su propia exterioridad. Saben proyectarse a distancia de ellos mismos para ejercer mejor un poder sobre sí mismas. En este sentido, sus propiedades tienen que ver mucho menos con Arquímedes que con las proezas del barón de Münchhausen.

Arquímedes se creía con la capacidad de levantar el mundo con su sola fuerza muscular, si pudiera disponer de una palanca y de un punto de apoyo externo. Por su parte, el barón de Münchhausen, que ha caído en un pantano, logra (se dice) sacarse de allí él mismo tirando de sus cabellos o, en otra versión, por las correas de sus botas¹⁹. Sin duda, encontró el medio de desdoblarse; la mano que empuñaba una parte de su cuerpo pertenecía por así decirlo a su *áster ego*. Sabemos que un tal prodigio es imposible, pero no por ello deja de ser cierto que las agrupaciones humanas han sabido realizar una proeza similar. Probablemente fue la condición para que se volvieran sociedades.

La figura que aquí describo, aun tanteando, no es de mi cosecha. Ha sido dibujada desde hace tiempos por la filosofía. Hegel la llamaba “auto-exteriorización” (*Entäußerung*); Marx, “alienación” (*Entfremdung*); Friedrich Hayek (el filósofo-economista austríaco, campeón del liberalismo), “auto-trascendencia” (*self-transcendence*). Pero fue el antropólogo y sociólogo francés Louis Dumont el que más se aproximó a su forma pura. La llamaba “jerarquía”, precisando para ello que tomaba este término en su sentido etimológico de orden sagrado²⁰.

En materia de ciencia social, Dumont se consideraba un holista: afirmaba la prioridad, lógica y ontológica, del todo de la sociedad sobre sus elementos individuales. Sin embargo (contrariamente a Durkheim, o al menos al que describe la historia recibida de las ciencias sociales), Dumont no hacía de la trascendencia de lo social, con respecto a sus elementos, una simple exterioridad. Le asignaba una forma, la forma jerárquica. ¿Qué es la jerarquía? Lejos de ser una sucesión de niveles tal que un nivel superior engloba o domina un

¹⁹ De acá la expresión inglesa *bootstrap* para mencionar esta hazaña, de *boot* = bota y *strap* = correa. *Las aventuras del barón de Münchhausen* son una novela de Rudolf Erich Raspe, publicada en Alemania en 1786. Por algunos desvíos misteriosos —sin duda a través de la mecánica cuántica y la emigración de científicos alemanes a los Estados Unidos— la imagen y la expresión inglesa llegaron a ser parte del lenguaje corriente, penetrando entre otros dominios la informática. Hay *bootstrapping* cuando un programa activa un programa más complejo que él. En la jerga de los informáticos, se “boot” su computador en el momento en que se lanza su sistema operativo.

²⁰ Louis Dumont. *Homo hierarchicus. Ensayo sobre el sistema de las castas*. París: Gallimard, 1971.

nivel inferior, es, en los términos de Dumont, la relación de *englobamiento del contrario*. Tomemos la siguiente ilustración: en principio, la lengua francesa no comporta un género masculino y un género femenino, sino un género “no-marcado” y un género “marcado”. El género “no marcado” vale para la totalidad de los sujetos, cualquiera sea su sexo. El género “marcado” solo vale para el sexo femenino. De ello resulta que el masculino, que es la forma del género no marcado, representa a un nivel la totalidad, y por ello mismo engloba el femenino, mientras que en otro nivel, el de los elementos, se opone a lo femenino. La coincidencia del todo y de una de sus partes estrictas (que implica para un matemático la idea de infinito) es lo que le permite al todo oponerse a la parte complementaria. Todo ocurre como si el todo englobase la parte que no es él, como si englobase su contrario.

Según Dumont, la jerarquía así entendida se invierte dentro de ella misma. Este cambio de signo es correlativo de un cambio de nivel: el elemento superior, o nivel que engloba, se vuelve inferior en el nivel englobado, y recíprocamente. Esta forma lógica ha sido teorizada por Dumont a propósito de la India y de las relaciones que allá se anudan entre la función religiosa y la función política; luego sobre la doctrina del papa Gelasio, quinientos años después de Jesucristo: “En materia de religión (por tant, absolutamente) el sacerdote es superior al rey, o al emperador, a quien está confiado el orden público. Pero, por lo mismo, el sacerdote le obedecerá al rey en materia de orden público, es decir, en un dominio subordinado”²¹. Una fórmula sorprendente resume la forma jerárquica, que sería mucho mejor denominar “jerarquía enredada”, como lo hacen algunos lógicos²²: “Los sacerdotes son superiores, pues es solamente en el nivel inferior donde son inferiores”²³.

Dumont razona aquí como antropólogo de las sociedades tradicionales, en las cuales el principio que ordena la cohesión social es de tipo religioso. Pero es cuando se aventura en el terreno de la filosofía cuando descubre la fórmula de choque que mejor describe lo que entiende por jerarquía. Reflexionando sobre el sistema metafísico de Leibniz, en el cual ve una especie de formulación moderna de la coherencia del mundo, aborda la cuestión de la teodicea, es decir, de la justicia de Dios cuyos principios aparecen por lo menos oscuros si se trata de reconciliar la benevolencia y la omnipotencia presunta del Creador con la existencia en bruto del mal sobre la Tierra. La solución de Leibniz es bien conocida por haber sido ridiculizada por Voltaire: el mundo donde estamos es el mejor de los mundos posibles. Lo que se nos aparece como mal nos parece tal porque tenemos sobre el mundo un punto de vista finito, individual. Si tuviéramos

²¹ Louis Dumont. *Essais sur l'individualisme*. Paris: Seuil, 1983. p. 244.

²² Ver Douglas Hofstadter. *Gödel, Escher, Bach: un Eterno y Grácil Bucle*. Barcelona: Tusquets, 1987. pp. 762 ss. La expresión inglesa es “*tangled hierarchy*”.

²³ L. Dumont. *Op. cit.*, pp. 52-53.

mos acceso al punto de vista de la totalidad, comprenderíamos que ese mal es un sacrificio necesario por el más grande bien de esta última. Este mal no se hubiera presentado si el mundo no fuera el mejor de los posibles. Ahora bien, Louis Dumont caracteriza la teodicea con la fórmula siguiente: "El bien debe *contener* el mal siendo al mismo tiempo su contrario"²⁴. El verbo "contener", aquí, tiene el sentido de englobar y la figura así descrita es la de la jerarquía, entendida como englobadora del contrario.

Siempre me ha sorprendido que Dumont y su escuela de antropología solo quieran ver en la forma jerárquica la firma de un orden estable, garantizado por lo religioso. Sería suficiente, en sus formulaciones, de darle al verbo "contener" otro contenido: poner barreras a, reprimir, para leer en la jerarquía (comprendida como englobamiento del contrario) un sentido completamente distinto, mucho más inquietante; todo parece indicar que la jerarquía hace frente a la amenaza de su echada por tierra, siempre posible. El orden social más sólido en apariencia *contiene* la amenaza de su hundimiento, en los dos sentidos del verbo "contener".

Si solo se ve en la jerarquía la dimensión de orden (como lo hace Dumont), esta figura es una de las más familiares de la filosofía de lo social y de la historia. Se declina de diversas maneras y bajo diversas denominaciones: astucia de la Razón, astucia de la Historia, materialismo dialéctico, "mano invisible" de los economistas, es siempre la misma idea, el mismo racionalismo; al estar el mal al servicio del bien no es en el fondo más que un mal menor, un mal necesario. El mal solo es finalmente un mal aparente, hace parte integrante del bien.

Pero es suficiente con que el orden jerárquico entre en crisis, se hunda, se enturbie, se enloquezca, se invierta para finalmente desfondarse, para que un cuadro completamente distinto aparezca. Los niveles, hasta hace poco bien ordenados, cuando se confunden revelan su parentesco. Se creía que el bien gobernaba el mal, su "contrario", pero ahora aparece que era más bien el mal el que se gobernaba a sí mismo, poniéndose a distancia de sí mismo, poniéndose en el exterior de sí mismo; el nivel superior, así "auto-exteriorizado", tomaba los colores del bien.

Para hacer menos abstracta esta tesis, la ilustro brevemente con un ejemplo paradigmático que tendré la ocasión de tratar profundamente aquí mismo. Se trata de la relación singular que une el asesinato y el sacrificio, en una sociedad donde este último constituye el ritual fundador. El sacrificio *contiene* el desencadenamiento de los asesinatos, se presenta como la última palabra de la violencia, y sin embargo, no es sino un asesinato más. La pena de muerte, para los sistemas penales que recurren a ella, cumple el mismo oficio. Cuando el orden religioso (la "jerarquía") se hunde en el desorden y la violencia, cuando

²⁴ *Ibid.* pp. 242-243. Dupuy subraya.

el sistema judicial pierde su trascendencia, ya no se ve sino la identidad del sacrificio, o de la muerte ritual, con el asesinato. Es parcialmente equivocado, pues fue verdad *antes* de la crisis que el sacrificio era a la vez un asesinato y otra cosa distinta del asesinato.

La crisis que acompaña la demolición de un orden jerárquico tiene un nombre, que nos ha legado un mito griego: el pánico. Evidentemente, el mito solo ve la exterioridad; le endilga la reprobación de la descomposición violenta a una divinidad: Pan. La causa del pánico sería pues Pan, ese dios de pastores que le ha dado su nombre, mitad-hombre, mitad-macho cabrío, excelente músico, demócrata, gran aficionado a las ninfas, cuyo surgimiento de un bosque inspiraba (se dice) un terror súbito. Ahora bien, el análisis empírico de los fenómenos de pánico revela que el pánico es un mal del interior; no se despliega con toda su fuerza destructora sino en tanto que estaba ya *contenido* en el orden que demuele. Sorprendido por un temblor de tierra, un encuentro deportivo resiste el pánico, mientras que se entregará a una desbandada asesina si la fiebre competidora que lo anima supera ciertos límites. El mal genio escapó de su botella. Para que permanezca ciego a la lógica de la auto-exteriorización de la que es capaz la violencia de los hombres, Pan es un perfecto chivo expiatorio²⁵.

Ahora bien, a la manera de Pan —a la vez civilizado y fuente de terror— el pánico no es solamente fuerza de destrucción. En su propio nombre existe la idea que es el lugar de una totalización. Puede hacer emerger un nuevo orden, bajo la forma de una dirección, de una orientación, incluso si es la de una huida. Entre los comportamientos individuales desordenados y el orden emergente, la relación es la de una auto-trascendencia. Su forma es la de la jerarquía deconstruida por nuestro análisis. El orden emergente gobierna los comportamientos individuales desde una exterioridad aparente, pero resulta de la puesta en sinergia de esos mismos comportamientos individuales. Estos representan el desorden, el orden que emerge los *contiene*, en los dos sentidos de la palabra. No es —como lo quería Dumont— el orden el que contiene el desorden al mismo tiempo que sigue siendo su contrario, sino el desorden el que se distancia de sí mismo, en exterioridad con respecto a sí mismo, para regularse.

Anatomía de un pánico global

Escribo estas líneas en el otoño de 2008, en pleno corazón de un pánico que podría muy bien provocar el derrumbe de la “economía mundial” a escala planetaria. Los comentarios que la crisis suscita ilustran —mucho mejor de lo que yo hubiera soñado poder hacer— las figuras que acabo de describir y la incapacidad del *establishment* económico y político mundial para aprehenderlas correctamente. En el momento mismo en que esta crisis es la de la indistinción, la de la

²⁵ Ver Jean-Pierre Dupuy. *El pánico*. Barcelona: Gedisa, 1999.

pérdida de las diferencias jerárquicas, los analistas se precipitan a multiplicar las distinciones de categoría, que todas se reducen a la distinción entre el bien que es necesario preservar y el mal que es menester erradicar, o en todo caso “regular”, de manera que, como mal necesario, permanece al servicio del bien. En otros términos, no se abandona el racionalismo de la jerarquía según Dumont. Ahora bien, el mérito de esta crisis de amplitud inaudita es el de mostrar a los que tienen ojos para ver que el bien y el mal en cuestión tienen un profundo parentesco. Se vuelven idénticos el uno al otro en las crisis. Si hay una salida a la crisis, será al precio de un desdoblamiento, donde el uno emergerá del otro permaneciéndole ligado por siempre.

Lo que aquí está siendo cuestionado es la impotencia del análisis y de los conceptos económicos para dar cuenta de una crisis pánico que se ingenia para turbar el conjunto de las categorías. Todo el aparato de la teoría económica debe ser devuelto al estante cuando el sistema económico llega a comportarse como una multitud en pánico. Esto lo comprendió un economista de genio, con ocasión de una crisis no menos terrible que la tormenta actual: John Maynard Keynes. No el Keynes racionalista y cibernético que nos presentan los manuales de economía en el capítulo de economía llamada “keynesiana”, sino aquel que percibe que en tiempos de pánico de los mercados la psicología colectiva, o psicología de masas, se vuelve la disciplina reina. Envarada en su orgullo, la teoría económica no ha comprendido todavía la lección²⁶.

La primera distinción que regresa constantemente al proscenio es la que separaría la regulación reflexionada del Estado de la auto(des)regulación salvaje del mercado. Se concede que la espontaneidad creadora del mercado es un mal necesario, pero debe estar encuadrada por la “mano visible” de la regulación. Y se ve a reguladores autoproclamados caer en el mismo ridículo que el maestro de filosofía en las inenarrables escenas 3-4 del acto II del *Burgués Gentilhombre* de Molière. Pensaba hacer de árbitro desde lo alto de su magisterio entre las pretensiones del maestro de música, del maestro de baile y del maestro de armas, cada uno queriendo que su disciplina sea reconocida como la mejor; se lo ve inmediatamente disputarse con ellos, la trifulca desenvolviéndose ahora a cuatro y ya no a tres. No se pudo mantener mucho tiempo en el pedestal sobre el cual se había subido, aspirado como fue por el torbellino mimético.

Como en todo pánico, el desafío es encontrar un punto fijo exterior en el cual apoyarse. Se lo ve bien cuando medidas inauditas, que movilizan recursos astronómicos destinados a “tranquilizar los mercados”, producirán bien simplemente

²⁶ Excepciones notables salvan a veces su honor. En Francia, los trabajos de André Orléan prolongan admirablemente las intuiciones de Keynes. El uso en jerga del término “crisis sistémica”, con el que hacen gárgaras nuestros gobernantes, es un homenaje indirecto rendido al economista británico. En el vocabulario de las finanzas, la noción de crisis sistémica se opone a la de crisis provocada por un choque exterior; el mal es endógeno, a la manera del pánico.

el efecto contrario. Los mercados concluirán que solo el pánico podía explicar que se hubiera llegado a tales medidas extremas. No creerán ni un instante en la racionalidad proclamada de la intervención. Hablar de la “reconstrucción del capitalismo” por medio de la regulación de los mercados es de una ingenuidad que confunde, puesto esto supone que el problema de encontrar un punto de apoyo exterior está ya resuelto.

El que comprendió claramente antes de todo el mundo la paradoja en la cual incurren hoy los aprendices reguladores fue Jean-Jacques Rousseau. El problema político, decía él, es “poner la ley por encima del hombre”, mientras que es el hombre el que hace la ley, y él lo sabe²⁷. El poder en democracia emana del pueblo, y sin embargo, él no es poder sino en tanto que se presente exteriormente con respecto a él. Rousseau capta perfectamente el círculo vicioso en el cual se inscribe todo proyecto de (re)fundación: “sería menester que el efecto pudiera volverse causa, que el espíritu social, que debe ser la obra de la institución, presida la institución misma, y que los hombres fuesen antes de las leyes lo que deben llegar a ser por ellas”²⁸. Aplicación a la tormenta actual: para salir de la crisis sería necesario ya haber salido.

No es suficiente con proclamarse rey para serlo. No es Napoleón quien quiera serlo. Y, sin embargo, según Michel Serres, Rousseau encontró —en el polo opuesto de la lógica de su *Contrato social*— la solución a la paradoja de la auto-trascendencia en la experiencia vivida de la exclusión:

Quando escribía sobre el pacto social, ninguna contradicción le molestaba, todo le parecía claro, luminoso. Le parecía transparente remontar a una convención primera, le parecía evidente que un acto de asociación pudiera producir un yo común o una persona pública. Hoy los del complot, los de la liga, forman (dice él) un cuerpo indisoluble del que cada miembro ya no puede separarse. En el sentido político, forman una república. Rousseau ve *del exterior* cómo se constituye lo que había previsto, ve un conjunto disperso convertirse en una unidad, un concurso unánime de fuerzas, y encuentra eso tenebroso. La verdad es que él tiene razón, la verdad es que él ha hecho un progreso decisivo en política [...]. La voluntad general es rara, es quizás teórica. El odio general es frecuente, es de práctica [...]. No solamente él ve, *del exterior*, nacer un pacto social, no solamente constata la formación de una voluntad general, sino que observa, a través de las espesas tinieblas, que ella se forma por animosidad, que ella se forma porque él es la víctima. ¿Por qué? No sé nada de eso, él no sabe nada, nadie sabe nada, no es claro, quizás nunca será claro; pero sigue siendo así. La unión se hace sobre la expulsión, y es él el expulsado²⁹.

²⁷ *Consideraciones sobre el gobierno de Polonia*.

²⁸ *El contrato social*. II, cap. 7. Madrid: Alianza, 1980. p. 48.

²⁹ Michel Serres. “Rousseau, juez del legislador”. *Le Parasite*. París: Grasset, 1980. pp. 160-161. Dupuy subraya.

¿Será el lugar de la exterioridad el de la víctima emisaria?

Indiferentes a estas preguntas, los analistas de la crisis que afecta la economía mundializada multiplican las oposiciones jerárquicas, siguiendo el modelo de la teodicea según Dumont: “El bien debe *contener* el mal al mismo tiempo que es su contrario”. Para solo citar algunas: la economía real contra el sistema financiero; el mercado regulado contra la especulación financiera; la especulación eufórica contra la especulación a la baja. No es demasiado arduo deconstruirlas una por una, pues un momento de reflexión es suficiente para hacer que se desplomen como un castillo de naipes.

La oposición jerárquica entre economía “real” y economía “financiera” no resiste el análisis, a tal punto procede de un pensamiento débil. Por ejemplo ¿la moneda y el crédito serían un mal necesario al servicio de ese bien que serían la producción, el intercambio y el consumo de las riquezas? Excepto que estemos soñando en una economía fundada por entero en el trueque, la inanidad de esta proposición salta a la vista. Sin duda, se puede decir que la moneda es un “mal”, pero un mal necesario, si se lo analiza cómo sigue. En tiempos de crisis, la moneda es buscada por ella misma; su estatuto de *equivalente general* la convierte en el último refugio contra la incertidumbre. Ahora bien, a causa de este mismo estatuto, la detención de moneda induce una grave pérdida de información para el sistema económico. El señor Ford paga salarios altos a sus obreros para que ellos le compren vehículos, por supuesto. Pero no les paga en bonos que valgan en vehículos Ford; les paga en dinero. El señor Ford no tiene pues ninguna garantía de que el poder de compra que distribuye vaya a traducirse en una demanda creciente por sus vehículos (Le debemos estas ideas a Keynes quien, en este punto, no duda en rendirle homenaje a Marx).

Admitamos, pues, en este sentido, que la moneda sea un mal, un mal necesario. Ahora bien, si existe algún mal, la economía “real” está plenamente contaminada de él. Pues es esta misma moneda, instrumento último de reserva, la que le sirve de unidad de cuenta y de medio de pago. Es vano colocar la economía real en un pedestal, suspendida por encima de la moneda que no sería más que su sirvienta. Igualmente se vería que, si el crédito es un mal, entonces la economía real está “contaminada” desde que cesa de ser una economía de subsistencia, donde producción y consumo son simultáneos, y que ella se funda en el ahorro y la inversión, por tanto, en arbitrajes inter-temporales.

Pero el ostracismo con respecto a la economía financiera se alimenta principalmente de otra proposición, que es igualmente vana. La economía financiera aparece cuando el mercado —del que se tolera (admitámoslo en este estadio) la existencia en la esfera “real”— se extiende a las finanzas; ahora bien, ese mercado es el lugar de la *especulación*, término vilipendiado entre todos. La palabra “especulación” viene del latín *speculum*, que significa espejo. ¿Dónde

están pues los espejos de la especulación financiera?; ¿se ha al menos planteado la pregunta? Extrañamente, es en una fórmula del *Tratado de la naturaleza humana*, de David Hume (que hablaba entonces de otra cosa), donde se encuentra la respuesta: “*The minds of men are mirrors to one another*”. [“Los espíritus de los hombres son espejos los unos para los otros”]. El gesto especulativo consiste en comprar un bien, no porque se lo quiera, sino porque se cuenta con revendérselo a alguien que lo desea aún más que a él mismo. El espejo es la mirada que lanza el otro sobre el bien que se adquiere. En el universo de las finanzas, el “bien” en cuestión es lo más a menudo una escritura en un libro de contabilidad: un valor, una acción, una obligación, un título, una moneda. Ahora bien, la economía llamada “real” —incluso si tiene que ver con bienes o servicios que tienen existencia material comprobada— está en su mayor parte sometida a la misma lógica, movida como lo está por lo que René Girard llama el deseo mimético: deseamos un objeto porque el deseo de otro nos lo designa como deseable³⁰.

Mucho antes de Girard, un gran filósofo, amigo de Hume, tuvo la misma idea. Se llamaba Adam Smith. Aún en la actualidad es considerado por los economistas como su padre fundador, incluso si (no habiéndolo leído nunca) ignoran completamente su lección. ¿Qué es la riqueza? se pregunta Smith en un pasaje central de la *Teoría de los sentimientos morales*, su más grande libro; no es lo que asegura nuestro bienestar material, pues una vida frugal nos lo aseguraría suficientemente. Es todo lo que es deseado por aquel que lanza su mirada sobre nosotros, nuestro “espectador”. Porque una y otra reposan sobre una lógica especular, la oposición ética entre economía financiera y economía “real” no es pues seria. Si se condena la primera —lo que no se está obligado a hacer!—, no hay ninguna razón para no condenar la segunda. A propósito de la economía en general, Adam Smith mismo no dudó en hablar de “corrupción de los sentimientos morales”.

Avancemos un grado en la tolerancia que manifiesta nuestro supuesto interlocutor. Es una forma de especulación que acepta, porque es consustancial a la lógica del mercado: es la prima dada al que descubre antes de los otros una información crucial con respecto a una valorización incorrecta del mercado. Supongamos que el mercado sub-evalúa un cierto título. El especulador racional adquiere el título en cuestión con la esperanza de revenderlo más caro, cuando el mercado haya descubierto luego su verdadero valor. Una especie de justicia inmanente está actuando aquí, pues el especulador no tocará su prima mientras que la información que era la suya no se haya vuelto accesible a todos y cada uno. No está pues incitado a guardarla para sí mismo. La especulación aparece, pues, como un ingrediente esencial de lo que hace en teoría la utilidad

³⁰ René Girard. *Mentira romántica y verdad novelesca*. Barcelona: Anagrama, 1985.

social de los mercados, a saber: que son sistemas eficaces de tratamiento de la información, de su síntesis y de su difusión a todos.

El busilis es que una especulación parásita se injerta inevitablemente en esta buena especulación. En efecto, si el especulador anticipa que el mercado va a persistir en el error y estabilizarse en una valoración diferente de aquella que él sabe que es el valor objetivo del título considerado, es sobre esta valoración errónea que él deberá fundar su decisión de adquirir el título en cuestión. No se puede tener razón contra la multitud. Desde entonces, el especulador avisado no es el que detecta antes de los otros las informaciones pertinentes concernientes a los fundamentos del mercado. La especulación se vuelve, en los términos de Keynes, “la actividad que consiste en prever la psicología del mercado”³¹. El especulador avisado es aquel que “adivina mejor que la muchedumbre lo que la masa va a hacer”. Como el esnob: solo da el sentimiento de preceder a la multitud porque la sigue servilmente.

Ahora bien, en situación de crisis grave (por tanto, de incertidumbre radical) es imposible, desde el interior del sistema, determinar si la especulación difunde la información objetiva o, bien, si ella orienta el mercado en una dirección estable pero completamente desconectada de todo anclaje en lo real³². Entre la buena especulación y la especulación parásita, existe indecidibilidad. Un mercado “regulado” —es decir, un mercado en el que la “mala” especulación estaría desterrada, si ello fuera posible— y un mercado especulativo no funcionan de modo diferente. La fenomenología ciertamente es diferente, pero la lógica profunda es la misma.

Esta confusión de los contrarios engloba el caso del mercado que se hunde en el pánico. El estudio de las grandes crisis financieras, del pánico y del *krach* que las concluye muestra que ellas no vienen a golpear desde fuera, como un destino incomprensible y malhechor, como una catástrofe trágica e inexplicable, el movimiento eufórico y euforizante de expansión de los negocios que las han precedido, sino que ellas están de alguna suerte programadas, como la muerte en la vida, en ese mismo movimiento. Solo el día y la hora son inciertos. Se llama generalmente “especulación” —para no decir locura (“*manía*”) especulativa—, a la fase ascendente, y “pánico”, al hundimiento³³, pero el análisis revela que el pánico está ya en la fase especulativa y que la fase pánico sigue estando sometida a la lógica de la especulación. Son los *mismos* mecanismos los que hacen inflar la burbuja —puesto que tal es la metáfora consagrada— y lo que la hace

³¹ J. M. Keynes. *The General Theory of Employment, Interest and Money*. McMillan, Cambridge University Press, 1936.

³² Ver André Orléan. “La autorreferencia en la teoría keynesiana de la especulación”. *Cahiers d'économie politique*, 14-15, 1988.

³³ C. P. Kindleberger. *Manias, Panics and Crashes*. McMillan, 1978.

estallar. Tolerar la especulación eufórica al mismo tiempo que se destierra la especulación a la baja es tan sutil como honrar al mensajero de buenas noticias, al mismo tiempo que se sacrifica, por lo demás, al que trae malas.

Distinguiendo las categorías para mejor desterrar a otras —según el caso y en orden de especificidad creciente: la economía financiera, el mercado especulativo, la especulación a la baja—, el análisis racionalista de la crisis tranquiliza señalando culpables. Pone mucho cuidado de mantenerse bien lejos de ese hueco negro donde se aniquilan todas las diferencias y donde, quizá, se engendran por auto-trascendencia las sociedades humanas.

Quando Satán expulsa a Satán

¿Cómo Satán puede expulsar a Satán?

Marcos 3, 23

El gran filósofo de la sociedad, accesoriamente premio Nobel de Economía, Friedrich Hayek, es generalmente vituperado por los pensadores progresistas que solo ven en él al apologista de un mercado desbocado. Y, sin embargo, Hayek tenía fundamentalmente razón en un punto: hay una auto-regulación de los “órdenes sociales espontáneos”, y el mercado es una de las formas más sofisticadas. Sin embargo, yo añado que esta auto-regulación pasa por una auto-trascendencia³⁴. En la euforia como en el pánico, en el mundo material como en la esfera inmaterial, el mercado es capaz de producir su propia exterioridad, bajo la forma de fuerzas que parecen imponerse a los agentes individuales, mientras que ellas resultan de la sinergia de sus acciones. Los que gritan hoy por todas partes que el mercado es incapaz de auto-regularse cometen un error de categoría. Confunden simplemente dos cosas: una, el reconocimiento de esta capacidad de auto-exteriorización; dos, la cuestión de saber si la orientación que de ello resulta es buena para los seres humanos. Confunden la ontología y la ética. Su rechazo de las dimensiones normativas de la economía de mercado los hace ciegos ante una propiedad esencial de lo social. Porque no aman el mercado —están en su derecho y es una cuestión sobre la cual no me pronuncio aquí— son incapaces de sacar partido de lo que el mercado nos enseña sobre la sociedad.

En una auto-trascendencia “lograda” —quiero decir con ello que se despliega en una sucesión de niveles vinculados por la estructura que Dumont llama el “englobamiento de contrarios”—, el nivel que se ofrece como superior, y está encargado de encarnar el “bien”, guarda la huella del origen indiferenciado en el hecho de que conserva un primazgo paradójico con los niveles que son lla-

³⁴ Auto-trascendencia que Hayek nunca ha sido verdaderamente capaz de teorizar. Ver mi crítica en *Libéralisme et justice sociale*. Hachette-Pluriel, 1997. Cap. 8.

mados a servirle como una mal menor. Lo repito, es la relación de diferencia y de identidad entre el sacrificio y el asesinato, entre los intercambios “reales”, por un lado, y la moneda y el crédito, por el otro.

El racionalismo y el positivismo se han prohibido pensar esta figura. Tomé el ejemplo del economismo, porque el mundo que conocemos podría muy bien derrumbarse sin que comprenda mucho lo que pasó, pero es solo un ejemplo. *Pensar* implica aquí violar valientemente los interdictos y obligaciones del método cartesiano, y renunciar al ideal de un conocimiento fundado en “ideas claras y distintas”. Pensar es acercarse lo más posible a ese hueco negro donde *ya no hay diferencias*, con el fin de apereibir el caos primordial donde se origina toda cosa. ¿Y si esta fuese también la condición para aproximarse a Dios? Por Dios entiendo aquí lo que tienen en común todas las divinidades que los hombres se han dado a todo lo largo de su historia, todas las exterioridades que han proyectado fuera de la esfera humana.

Las investigaciones que presento en este libro resultan de un diálogo — debería decir de una agarrada— que tengo ya hace más de treinta años con el pensamiento de René Girard. No diré nada acá en este preámbulo —tendremos ocasión de profundizarlo más lejos— distinto de esto. Reanudando con una larga tradición de antropología religiosa interrumpida por la Segunda Guerra Mundial y los decenios de estructuralismo y de posestructuralismo “deconstruccionista” que han seguido, Girard ha puesto a nuevos costos la cuestión del origen de la cultura. A ejemplo de Durkheim, Mauss, Freud, Frazer, Hocart, y muchos otros teóricos de la sociedad, esta cuestión se identifica con la pregunta por lo sagrado. La “hipótesis” girardiana consiste en postular que lo sagrado resulta de un mecanismo de auto-exteriorización de la violencia de los hombres, la que se proyecta por fuera de su toma bajo forma de prácticas rituales, de sistemas de reglas, de prohibiciones y de obligaciones, dispuesta a contenerse ella misma. Lo sagrado es la “buena” violencia institucionalizada que regula la “mala violencia” anárquica, su contraria en apariencia³⁵. El movimiento de desacralización del mundo que constituye lo que llamamos la Modernidad es trabajado por un saber que se insinúa progresivamente en la historia humana; ¿y si la buena y la mala violencias no fueran sino la misma? ¿Si en el fondo no hubiera diferencia? ¿Cómo dudarlo, y si no, cómo nos ha llegado este saber? La respuesta de Girard a esta pregunta (que encontraremos analizada y comentada en las páginas que siguen) plantea, a su vez, una interrogación prejudicial, a la que no estoy seguro de saber responder: ¿puede haber aquí saber de la auto-trascendencia sin trascendencia verdadera?

Sea lo que fuere, no se puede negar que el saber en cuestión es nuestro de acá en adelante. Sabemos que *Satán expulsa a Satán*, como dice la Biblia, que

³⁵ René Girard. *La violencia y lo sagrado*. Barcelona: Anagrama, 1976.

el mal es capaz de auto-trascenderse y, por ahí mismo, contenerse en límites, lo que evita la destrucción total. Si solo fuera necesario proveer una ilustración, no dudaría en tomar la más esplendente, de la que hablaré profundamente en el penúltimo capítulo de este libro: durante muchos decenios de guerra fría, todo ocurrió como si la bomba nos protegiera de la bomba. Los espíritus más agudos se inclinaron ante esta paradoja inaudita con un éxito desigual; la existencia misma del arma nuclear le evitó al mundo desaparecer en un holocausto nuclear. Que el mal contenga el mal es una posibilidad, pero evidentemente no es una necesidad, como no lo puede mostrar más claramente ningún otro caso que el nuclear. La cuestión ya no es cómo explicar que no haya tenido lugar una guerra atómica desde 1945, sino, ¿cuándo pues tendrá lugar?

Si todo esto es cierto, de ello resulta que la impotencia de los racionalismos contemporáneos para aprehender la forma de la auto-trascendencia es una y la misma cosa que la denegación que los constituye; la negativa a admitir que las racionalidades que movilizan se enraízan en la experiencia de lo sagrado.

Este libro se presenta como una búsqueda policíaca, o más precisamente una novelita metafísica y teológica, a la manera de dos grandes modelos con los cuales ciertamente no pretendo compararme, pero que me han marcado poderosamente en términos de estilo: el Jorge Luis Borges de “El acercamiento a Almotásim”³⁶ y el G. K. Chesterton del “Signo de la espada rota”³⁷. Busca índices, trazas, signos; la marca de lo sagrado en textos, análisis, argumentos que pretenden fundarse en la sola razón humana, en la sola racionalidad científica.

Esta marca toma diversas formas, que son otras tantas deformaciones de la figura pura de la auto-trascendencia, tal como he tratado de dibujarla. Estas deformaciones se deben al error, ciertamente, pero no a cualquier error; porque las racionalidades que examino niegan tener alguna relación con la matriz de lo sagrado, ocurre que, a pesar de ellas, ellas la reflejan, pero de manera deformada, a menudo ilógica y auto-contradictoria.

¿Cómo se da a ver lo sagrado cuando él estructura un pensamiento sin nunca figurar ahí temáticamente? La pregunta se formula ya a propósito de los textos propiamente religiosos, como los mitos. Un héroe mítico se hace expulsar de una ciudad por haber destruido los fundamentos del orden político; pero el relato de esta expulsión hace de ella la fundación misma del orden político; este bucle paradójico —¿cómo se puede haber destruido aquello mismo que se engendra por su desaparición?— es la signatura formal de un mito. Ahora bien, aquí mismo he hecho alusión: se reencuentra idéntico a sí mismo en el corazón

³⁶ In Jorge Luis Borges. *Ficciones*. Buenos Aires: Emecé, 1968.

³⁷ In G. K. Chesterton. *La Clarividencia del padre Brown*.

de la filosofía política de Rousseau, cuyo contrato exige, para ser firmado, que él esté siempre ya firmado.

O también: en muchos relatos míticos, el destino se desenvuelve, implacable, hasta la catástrofe final, pero para poderse realizar debe apoyarse en un accidente. El accidente no es el destino; de cierto modo es todo lo contrario, pero es el instrumento indispensable del destino. Es un *suplemento*, en el sentido derridiano del término. Ahora bien, la disuasión nuclear funcionó durante casi cuatro decenios reposando racionalmente en un relato paradójico de este tipo.

Es claramente necesario un ejemplo suplementario: ¿en verdad, vale más que un solo hombre muera por el pueblo a que la nación perezca por entero? Esta escogencia de Caifás, en la bifurcación del judaísmo y del cristianismo (o más bien su rechazo) es constitutiva de la doctrina moral y política más influyente del siglo XX, que pretende fundamentarse sobre los solos recursos de la racionalidad: la teoría de la justicia de John Rawls.

Ilustro en este libro la irreductibilidad de la lógica paradójica de lo sagrado considerando cinco dominios muy variados de racionalidades contemporáneas: el transhumanismo, es decir, la doctrina que empuja a la especie humana a superarse ella misma por medio de la ciencia y de la técnica; el evolucionismo, y la manera como él se esfuerza por dar cuenta de la persistencia y de la insistencia de lo religioso; el electoralismo, o la entrada de la ciencia de los números en el ritual político; el economismo y su pretensión de volverse una ciencia normativa capaz de tratar, entre otras cosas, de la cuestión de la justicia social; y el catastrofismo, que está en el corazón del pensamiento más racional y la más loca de las doctrinas de las que la humanidad haya sido capaz nunca antes: la de la disuasión nuclear.

Una figura ha retenido particularmente mi atención: la que toma la auto-trascendencia cuando se despliega en el tiempo en dirección al porvenir. La hazaña del barón de Münchhausen tiene acá su traducción, cuando un colectivo humano se hace remolcar por una imagen del porvenir que él ha proyectado hacia delante de él mismo, haciéndola real en algún momento si logra lo que hace por alcanzarla. La humanidad sabe a veces hacer eso, en los momentos gloriosos de su historia, pero también en sus momentos más trágicos.

Este libro se sitúa a la sombra que proyecta el porvenir catastrófico que parece hoy ser el destino de la humanidad. Es esta perspectiva apocalíptica la que hace, a la vez, posible, urgente y necesario que nos penetremos de la idea de que es lo sagrado lo que nos ha constituido. A este costo podremos percibir la desacralización en marcha del mundo por lo que ella es; un proceso inaudito que puede dejarnos sin ninguna protección frente a nuestra violencia, y conducirnos

a la catástrofe final, pero que puede también desembocar en un mundo radicalmente diferente del que conocemos, donde lo religioso reemplace lo sagrado.

Concebí este libro como un diario de abordo, en el cual consigno el camino que fue el mío, el recorrido que me ha llevado a pensar lo que hoy pienso. Por esto he querido comenzar con el relato factual de mi itinerario intelectual sin temer pimentarlo con datos más personales.

Escogí cerrarlo por medio de un capítulo que es una confesión, un desnudamiento. La figura de la auto-trascendencia —en este estadio yo debería decir del *bootstrap*— tiene su correspondiente en ingeniería. Contemplamos esta maravilla de la arquitectura que se llama un puente suspendido cuando franquea la entrada de una bahía; el suelo del puente se eleva graciosamente por encima del mar apoyándose en los puntos levantados cuya resistencia proviene de hecho de su propio peso. La gravedad está transformada en empuje hacia arriba. El más bello de los puentes suspendidos se levanta sobre la bahía de San Francisco: el Golden Gate Bridge. Fue en su vecindario inmediato donde dos seres trataron antaño de vivir un amor imposible aferrándose a una imagen que habían proyectado por fuera de ellos mismos, pero que se ha descompuesto cuando quisieron hacerla existir. Ejemplo de una auto-trascendencia fracasada que se hunde trágicamente en el hueco negro de la nada. El último capítulo de este libro es una meditación sobre la obra cinematográfica que ha marcado con su impronta todo mi ser y mi pensamiento: *Vértigo*, la obra maestra absoluta de Alfred Hitchcock. Esta película fue para mí (guardadas todas las proporciones) lo que la tragedia de *Edipo rey* fue para René Girard o para Friedrich Hölderlin: la matriz de la que salí. Le rindo homenaje en la conclusión³⁸.

³⁸ Le debo la idea de este libro a mi editor y amigo, Benoît Chantre. Mis trabajos filosóficos de estos quince últimos años han podido dar la impresión (incluyéndome) de una cierta dispersión. Tocantes a la filosofía de las ciencias y de las técnicas, como a la filosofía moral y política, a la teoría de la sociedad como a la teoría literaria, a la metafísica como a la epistemología, ellos se presentaban aparentemente como desconectados los unos de los otros. Volviéndolos a leer, Benoît descubrió el hilo de Ariadna que los amarraba. Él seleccionó algunos de ellos y me incitó a que los reescribiera de manera que pudiera aparecer la investigación que ellos comparten. Le estoy inmensamente reconocido.

Pensar lo más cerca del apocalipsis. Un itinerario³⁹

Jean Pierre Dupuy⁴⁰

Ante la catástrofe

Tengo la íntima convicción de que nuestro mundo va derecho hacia la catástrofe. El camino sobre el cual avanza la humanidad es suicida. Hablo de *la* catástrofe en singular, no para designar un acontecimiento único, sino un sistema de discontinuidades, de franqueamientos de umbrales críticos, de rupturas, de cambios estructurales radicales que se alimentaron los unos de los otros, para golpear con toda la fuerza con una violencia inaudita a las generaciones que venían. Mi corazón se aflige cuando pienso en el porvenir de mis hijos y de sus propios hijos, los que aún no han nacido. Los que esperan que el siglo XXI escapará de los horrores que ha producido el XX, sin duda han olvidado que el acto inaugural —fechado 11 de septiembre de 2001— fue un acontecimiento de una brutalidad inconcebible. Creen sin duda que la ciencia y la técnica nos sacarán de cuidados como lo han hecho en el pasado. Cuando yo era niño, se nos explicaba en la clase de educación cívica que todas las desgracias de la humanidad venían de que los progresos de la ciencia no se habían acompañado de un progreso paralelo de la sabiduría humana. La ciencia era pura, pero los hombres seguían siendo malos. ¡Qué ingenuidad!

Le debo a Iván Illich —ese gran crítico de la sociedad industrial y uno de mis mentores, y del que voy a hablar más ampliamente en lo que sigue— haber comprendido que la humanidad ha debido siempre cuidarse de tres tipos de amenazas, y no simplemente de dos, los dos que nos vienen inmediatamente a la cabeza: la fuerza de la naturaleza y las violencia de los hombres; los temblores de tierra que demuelen las ciudades gloriosas y la barbarie de la guerra que masacra, mutila, viola a sus habitantes. Aprendiendo a conocer mejor la naturaleza los hombres han logrado domarla parcialmente; convirtiéndose en más lúcidos sobre los mecanismos del odio y de la venganza han comprendido

³⁹ Jean Pierre Dupuy, *Pensar lo más cerca del apocalipsis. Un itinerario*. En: *La marca de lo sagrado*. París: Carnets Nord, 2008. Traducción del francés al español por Luis Alfonso Paláu C. Medellín, septiembre de 2009.

⁴⁰ Jean-Pierre Dupuy es Profesor en la Escuela Politécnica de París. Director de investigación en el C. N. R. S. y Director del C. R. E. A. (Centre de Recherche en Épistémologie Appliquée). En Stanford University, es investigador en Study of Language and Information (C.S.L.I.)

que se puede llegar a entenderse con sus enemigos, y que ellos han construidos las civilizaciones.

Pero existe un tercer frente sobre el cual es mucho más difícil batirse, pues el enemigo somos *nosotros mismos*. Tiene nuestros propios rasgos, pero no lo reconocemos y a veces lo empujamos del lado de la naturaleza, o a veces hacemos de él una Némesis odiosa y vengativa. El mal que se nos echa encima de nuestras cabezas desde este tercer frente es la contrapartida de nuestra facultad de actuar, es decir, de desatar procesos irreversibles y que no tienen fin, los cuales pueden devolverse contra nosotros y tomar la forma de potencias hostiles que nos destruyen. Gran lector de Hannah Arendt, Illich sabía bien que esta facultad se ejerce ante todo en la red de las relaciones humanas. La acción y la palabra engendran historias de las que nadie puede llamarse su autor y que conocen a veces (o con frecuencia) un desenlace trágico. De esta experiencia primordial de la autonomización de la acción con respecto a las intenciones de los actores, nacieron probablemente lo sagrado, la tragedia, la religión y la política, todos ellos dispositivos simbólicos y reales susceptibles de mantener en sus límites a esa capacidad de actuar. El hecho totalmente inédito que caracteriza nuestras sociedades fundadas en la ciencia y en la técnica es que de aquí en adelante somos capaces de disparar tales procesos *en y sobre la naturaleza misma*.

Con una presciencia extraordinaria, Hannah Arendt analizaba desde 1958 esta mutación de la acción en su importante obra *The Human Condition*⁴¹. Las sequías, ciclones y otros tsunamis de mañana, o muy simplemente el tiempo que hará, ese tiempo que desde siempre sirve de metonimia de la naturaleza, serán los productos de nuestras acciones. No los habremos *hecho*, en el sentido de fabricados, pues la actividad de fabricación (*poiësis* para los griegos), contrariamente a la acción (*praxis*), tiene no solamente un comienzo sino también un fin, en los dos sentidos del término: objetivo y terminación. Serán los productos inesperados de los procesos irreversibles que habremos desatado, frecuentemente sin quererlo ni saberlo.

Una de las principales amenazas que pesan sobre el porvenir de la humanidad es (se nos dice) la crisis energética. Nuestra civilización está fundada sobre la proliferación de instrumentos mecánicos que hacemos trabajar para satisfacer nuestras necesidades, y pronto ya no habrá más combustible para alimentarlos. Pues bien ¡no! no hay crisis energética, la expresión hay que desterrarla... con la última energía. Ciertamente los recursos fósiles (petróleo, gas y carbón) se agotan a mediano plazo y habrán desaparecido mucho antes de fin de siglo si los países emergentes como China, la India, Brasil se dirigen por el mismo camino nuestro, como ya lo hacen alegremente. Ciertamente las energías de

⁴¹ Trad. franc.: *Condition de l'homme moderne*. París: Calmann-Lévy, 1961 [ver pp. 259-261] <La condición humana. Barcelona/Buenos Aires: Paidós, 1993/2003>.

sustitución no están a punto. Seguramente que ya se ve perfilar una guerra, que será sin cuartel, entre las grandes potencias consumidoras, las cuales se batirán con la energía del desespero para apropiarse de la última gota de petróleo, o de la última tonelada de carbón. La tensión sobre los precios, ampliada por una crisis financiera mayor, podría degenerar en pánico. Los economistas liberales se satisfacen con ello, dado que confían en los mecanismos del mercado, que sabrá (según ellos) operar las sustituciones necesarias; las reservas, como por milagro, se encontrarán multiplicadas, pues será rentable explotar los yacimientos de difícil acceso; energías que no eran económicas, como la solar o los biocarburantes, se volverán atractivas, etc.

Cuando se reflexiona, todo esto muestra ser una cortina de humo que disimula la extrema gravedad de la amenaza climática. Quiero citar una cifra que todo ciudadano del mundo, toda persona en situación de decidir (incluso a un nivel muy modesto) debería conocer y meditar. Los expertos del grupo intergubernamental sobre la evolución del clima (GIEC) no saben decirnos exactamente cuál será el aumento medio de la temperatura del globo de acá a fines del siglo en un rango que va de 2 a 6 grados Celsius. Hay que anotar que la mitad de esta incertidumbre resulta de una incógnita: ¿cuáles serán las políticas de reducción de las emisiones de gas de efecto invernadero en los años y los decenios por venir? Hay acá un círculo interesante para el filósofo, puesto que estas políticas dependerán ellas mismas de la manera como nos representemos la seriedad de la amenaza; y esta representación depende en parte de la incertidumbre que grava las previsiones.

Sea lo que fuere, los mismos expertos nos aseguran que más allá de 2 grados (es decir, el límite bajo de la horquilla), las consecuencias del calentamiento climático serán temibles. No quiero extenderme sobre este tema, pues toda persona deseosa de informarse —y se vuelve criminal o loco no hacerlo— tiene para escoger de entre toda una serie de excelentes publicaciones. Quiero simplemente subrayar esto. Más allá del límite en cuestión, el sistema climático entrará en un caos que hará franquear a variables clave lo que se llama “puntos de basculamiento” (*tipping points*). Estos traspasos de umbrales provocarán, a su vez, fenómenos catastróficos, los cuales ampliarán una dinámica auto-reforzada que se parecerá a una caída al abismo. Por ejemplo: la circulación profunda del Atlántico podrá modificarse, engendrando un enfriamiento paradójico de Europa; el permafrost (la tierra que está congelada permanentemente) que recubre la Antártica desprenderá al fundirse cantidades gigantescas de metano, uno de los más temibles gases de efecto invernadero; etc. No sabemos dónde están esos umbrales, y cuando lo descubramos, será porque los hemos franqueado y ya será muy tarde.

Regreso a la cifra que prometí dar: *un tercio*. Si queremos evitar el desastre irreversible que será un aumento de la temperatura en 3 grados a fines del siglo,

la humanidad debe exigirse imperativamente no extraer del subsuelo (en los dos siglos que vienen) más de un tercio del carbono que hoy se conoce y que está acumulado en forma de petróleo, de gas y de carbón. Conclusión: *no es de escasez que debemos hablar, sino de superabundancia*; tenemos tres veces exceso de recursos fósiles. Ahora bien, yo lo he dicho, la regulación del mercado, relevada por la desregulación de los pánicos colectivos, va a precipitar a todo el mundo —cabizbajos y tanto peor para los más débiles, a los que se aplastará o se atropellará de paso— en una carrera loca para ver quién se apoderará de los últimos recursos. ¿Quién o qué puede detener esta desbandada?

La opinión pública parece tomar poco a poco conciencia del aumento de los peligros, pero ¡en qué esfumado artístico! Publicaciones como el reporte británico Stern⁴², películas como *Una verdad que molesta*, de Al Gore, han conmovido los espíritus, el primero mostrando que sería mucho menos caro luchar contra el calentamiento climático que dejar que se derrumbe la economía capitalista bajo el efecto de la degradación del entorno; la segunda contando con las emociones y el miedo. El corazón y la billetera. Pero se escucha a menudo decir, por parte de las más altas autoridades del Estado, que dos peligros amenazan la sobrevivencia de la especie humana: la escasez de los recursos fósiles y el calentamiento climático. Este “y” constituye una falta lógica. Si hay calentamiento climático, entonces los recursos no son raros, sino superabundantes. No se podría ilustrar de mejor forma que no se deben considerar separadamente los elementos de lo que llamaba al comienzo *la catástrofe*. Si se lo hace, se corre el riesgo de concluir lo opuesto de la verdad.

Es un hecho notable que muchos científicos —no todos, sin embargo, ¡estamos lejos de eso!— son mucho más lúcidos en estas materias que la opinión pública. Ellos afrontan con coraje una verdad a qué punto molesta para ellos: tenemos acá una civilización que reposa sobre el desarrollo sin freno de las ciencias y de las técnicas, y que corre el riesgo de morir por ello.

El 17 de enero de 2007, el físico Stephen Hawking, el descubridor de los agujeros negros, y el “astrónomo real” Martin Rees (es decir, el jefe de astrónomos de Su Majestad), adelantaron el minuterero del *reloj del apocalipsis* en dos minutos. Estamos solo a cinco minutos de la medianoche, lo que significa convencionalmente el momento en que la humanidad será aniquilada.

El reloj del apocalipsis (*Doomsday Clock*) fue puesto en funcionamiento en 1947 por un grupo de físicos atómicos en protesta —un poco tardía— por el lanzamiento de las bombas sobre Hiroshima y Nagasaki. El reloj es solidario de una revista de reflexión sobre el arma de destrucción masiva por excelencia, el *Bulletin of Atomic Scientists*. En 1947, estos científicos fijaron la aguja a 7 minutos

⁴² Stern. “Review on the Economics for Climate Change”, 30 de octubre de 2006; <http://www.hm-treasury.gov.uk/sternreview_index.htm>

antes de medianoche. Era el comienzo de la era nuclear. Desde entonces, la aguja ha sido adelantada y retrasada diez y siete veces. Fue en 1953, cuando los Estados Unidos de América y la Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas probaron la bomba de hidrógeno con nueve meses de intervalo la una de la otra que la aguja se acercó más a la medianoche, a 2 minutos solamente. Después de la demolición de la Unión Soviética, y el final de la Guerra Fría, se alejó hasta 17 minutos, para volver a 7 minutos de la medianoche en 2002, después de los atentados terroristas del 11 de septiembre de 2001.

Hoy estamos a 5 minutos de medianoche, más cerca pues que en 1947. Los argumentos planteados por los científicos para justificar su siniestro pronóstico merecen reflexión. Tenemos, ante todo, que hemos entrado en una segunda edad nuclear, marcada por la proliferación y el terrorismo. El tabú sobre el uso de la bomba que prevaleció después de Hiroshima y Nagasaki está camino de perder su fuerza, dado que el tiempo y el olvido han hecho su trabajo. Pero, por primera vez en la historia del reloj del apocalipsis, un argumento que no tiene nada que ver con la amenaza nuclear se ha puesto de presente: los riesgos ligados al cambio climático.

Los más grandes científicos del momento reconocen pues que la humanidad puede recurrir a dos tipos de método para eliminarse ella misma: la violencia intestina, la guerra civil a escala mundial, pero también la destrucción del medio necesario para su sobrevivencia. Estos dos medios no son evidentemente independientes. Las primeras manifestaciones trágicas del calentamiento climático no serán la subida de los océanos, las canículas, la frecuencia de los acontecimientos extremos, la sequía de regiones enteras, sino más bien los conflictos y las guerras provocadas por las migraciones masivas que la anticipación de esos acontecimientos provocará. Los considerandos del premio Nobel de la Paz atribuido conjuntamente a Al Gore y al GIEC han puesto claramente este punto en exergo.

La destrucción de la naturaleza engendra la violencia, y recíprocamente la violencia destruye la naturaleza. Los hombres no destruyen la naturaleza porque la odian. La destruyen porque, odiándose los unos a los otros, no ponen cuidado de terceros a los que, de paso, muelen a golpes. Y la naturaleza figura en la primera fila de esos terceros excluidos^{43*}. La indiferencia y la ceguera matan mucho más que el odio.

Hay que anotar que los científicos mencionan otra amenaza que pesa sobre la supervivencia de la humanidad: la carrera desbocada hacia las tecnologías

⁴³ * Para proponer una lógica diferente de la excluyente, escribió Michel Serres *el Tercero instruido* <tr. Paláu, para el seminario "Equilibrio & Fundaciones", con el apoyo del Comité para la Investigación y el Desarrollo de la Ciencia, CINDEC. Universidad Nacional de Colombia. Medellín, septiembre de 1997>... pero sobre todo este asunto recordar *el Contrato natural* también de Serres (n. del t.)

avanzadas y a su convergencia. Es notable que científicos de punta tomen nota de esta tercera amenaza. Pues es precisamente de esta carrera hacia la técnica que el mundo espera los medios de hacer frente a las otras amenazas. ¿Y si el remedio se revelase ser peor que la enfermedad?

Martin Rees concluye: “Los científicos no deberían sacarle el cuerpo a su deber de convertirse en los mensajeros de malas noticias. Darían prueba de una negligencia culpable si se comportaran de otro modo”.

¿Se escucharán estos llamados? ¡Ay! No. Ninguna señal nos viene del porvenir catastrófico que nos prepara la caotización del clima y las violencias inauditas que de ello resultarán. Se burlan de los profetas de las desgracias. Nuestro mundo está dominado por la economía, y su relación con el porvenir se hace únicamente a través de los movimientos de precios que anticipan las escaseces futuras. Es la razón por la cual la pretendida crisis energética se antepona a la amenaza climática. Esta última es demasiado abstracta. Incluso, cuando sabemos que la catástrofe está delante de nuestros ojos, no creemos lo que sabemos. Sobre la base de numerosos ejemplos, un investigador inglés ha inducido lo que él llama un “principio inverso de evaluación de los riesgos”: la propensión de una comunidad a reconocer la existencia de un riesgo estaría determinada por la idea que ella se hace de la existencia de soluciones. Como los poderes que nos gobiernan, económicos y políticos, creen que un cambio radical de nuestros modos de vida y una renuncia al “progreso” serían el precio que hay que pagar para evitar el desastre —y que ese precio les parece exorbitante—, entonces prefieren inevitablemente el ocultamiento del mal.

La catástrofe no es creíble. Solo se considera posible una vez ocurrida; por tanto, demasiado tarde. Es este cerrojo el que he tratado de hacer saltar al proponer una revolución metafísica en nuestra relación con el tiempo, que he llamado el “catastrofismo ilustrado”⁴⁴.

Me ha sorprendido que la alta tecnocracia francesa esté en general mucho más inquieta que la opinión pública. Pero su papel es proponer soluciones, no jugar a ser Casandra. De un rigor ejemplar, los trabajos de Henri Prévot, ingeniero general de Minas, muestran que Francia puede comprometerse en un programa de división por tres de las emisiones de gas de efecto invernadero en los treinta o cuarenta años que vienen, que tiene interés en hacerlo incluso si actúa sola, y ello sin gastos excesivos ni trastocamiento de los modos de vida. Este “plan para Francia” implica, sin embargo, una reorientación drástica de nuestro aparato de producción, y solo tiene oportunidad de lograrse si una férrea

⁴⁴ Jean-Pierre Dupuy. *Pour un catastrophisme éclairé. Quand l'impossible est certain*. París: Seuil, 2002; 2ª ed: 2004.

voluntad política decide sin tardar ponerla en acción, lo que nos conduce a la cuestión de la formación de la opinión pública⁴⁵.

Hay que anotar que la propuesta de Prévot se considera completamente desprendida de toda consideración moral o ética. Solo está guiada por la racionalidad instrumental y la eficacia: ¿queremos sobrevivir? Estos son los medios necesarios. Prévot denuncia la confusión de los géneros que, según él, practican los movimientos ecologistas. Estos condenarían la manera como vivimos a nombre de una moral que les es propia, y tratarían de imponer este juicio a todos sus conciudadanos tomando para ello como pretexto el que este modo de vida nos conduce derecho al desastre. Refutando esta última afirmación, Prévot descubre una cierta mala fe ecologista.

Es verdad que la crisis medioambiental puede conducir directamente a lo que André Gorz llamaba el eco-fascismo, un orden moral impuesto a nombre de la sobrevivencia. Pero lo que la denuncia de Prévot demuestra es que no queremos sobrevivir a cualquier precio, en particular al precio de la renuncia a valores fundamentales tales como la autonomía moral. No se pueden separar las dimensiones técnicas de la supervivencia de la cuestión ética.

Según el escenario más probable, agarrado en los retos de la competencia mundial y de la lucha por la sobrevivencia, los pueblos y sus gobiernos no dudarán en sacrificar los valores menos sacrificiales. El siglo XX nos demuestra hasta la saciedad que cuando una sociedad tiene miedo y se siente amenazada en su ser y su reproducción, el barniz que separa el orden del caos, la civilización de la barbarie, puede fácilmente resquebrajarse por todas partes. ¿Para qué le serviría a la humanidad salvarse ella misma si pierde su alma? Ahora bien, el pánico que se apoderaría de los pueblos de la Tierra si descubrieran demasiado tarde que su existencia está en juego arriesgaría con hacer saltar todos los cerrojos que impiden que la civilización se incline hacia la barbarie. Las fuerzas del espíritu y los valores de justicia serían barridos. Existe pues una doble amenaza, que es preciso analizar simultáneamente: la *amenaza sobre la supervivencia* y la *amenaza sobre los valores*. Se debe impedir que la segunda se nutra de la lucha contra la primera. Es en el momento mismo en que ella comprende que su sobrevivencia está en peligro cuando la humanidad toma conciencia de ella misma y de su unidad. Le corresponde darse los medios para continuar la tarea civilizatoria que su historia ha hecho emerger. La reconquista del sentido y del espíritu es la oportunidad para captar en este momento de crisis.

El plan Prévot hace necesario un recurso importante a la nuclear civil. Es un buen ejemplo de conflicto posible entre la exigencia de supervivencia y la exigencia sobre los valores. Pues la manera como la catástrofe de Chernóbil fue

⁴⁵ Henri Prévot. *Trop de pétrole! Énergie fossile et réchauffement climatique*. París: Seuil, 2007.

administrada por la tecnocracia nuclear mundial hace dudar ampliamente que se pueda confiar en la seguridad de esta forma de energía por medios que sean compatibles con los principios de base de una sociedad abierta, democrática y justa⁴⁶. Si se descubre que la opacidad, la disimulación y la mentira son las condiciones necesarias para esta seguridad, la ecuación energética y medioambiental no tendría solución, a menos que la humanidad utilice su libertad de escoger otro modo de realización distinto al del desarrollo material.

En definitiva, yo creo que la principal amenaza que pesa sobre el porvenir de la humanidad es la tentación del orgullo. La presunción fatal es la de creer que la técnica —que ha dañado los sistemas simbólicos que contenían dentro de sus límites los desbordamientos siempre posibles de la acción— podrá asumir el papel que jugaban aquellos cuando la capacidad de actuar solo comprometía las relaciones humanas y no con la naturaleza. Creer esto es permanecer prisionero de una concepción de la técnica que ve en ella una actividad racional, sometida a la lógica instrumental, al cálculo de los medios y de los fines. Pero la técnica tiene que ver hoy mucho más con la acción que con la fabricación. Ella misma participa de esta capacidad de disparar procesos sin retorno. Abandonarse al optimismo cientificista (que solo cuenta con la técnica para sacarnos de los callejones sin salida a donde nos ha metido la técnica) es correr el riesgo de engendrar monstruos que nos devorarán.

Mi trabajo en filosofía y en ética de las ciencias me ha conducido a ilustrar este punto fundamental sobre estas tecnologías avanzadas de las que se nos anuncia su “convergencia”: las nanotecnologías, que manipulan la materia a escala molecular y atómica, las biotecnologías, las tecnologías de la información y las ciencias cognitivas. Me he interesado en el basamento metafísico y en las implicaciones éticas de este nuevo paradigma de moda, que atrae hacia él miles de millones de dólares y es el objeto ya de una rapiña feroz a escala mundial, de orden científico y tecnológico, pero también industrial y militar.

Con las *nanobiotecnologías*, el hombre toma el relevo de los procesos biológicos, participa en la fabricación de la vida. Ahora bien, el que quiere fabricar —de hecho, *crear*— vida no puede dejar de enfrentar el reproducir su capacidad esencial, que es crear a su turno algo radicalmente nuevo. Un visionario influyente en este dominio, Kevin Kelly, ha dicho: “Nos hizo falta mucho tiempo para comprender que la potencia de una técnica era proporcional a su «incontrolabilidad» [*out-of-controlness*] intrínseca, a su capacidad para sorprendernos engendrando lo inédito. En verdad, si no experimentamos la inquietud ante una técnica es porque no es suficientemente revolucionaria”. Al ser el “nano-sueño” en última instancia disparador en la naturaleza de procesos complejos irreversibles, el ingeniero de mañana no será un aprendiz de brujo por negligencia o

⁴⁶ Es la tesis que desarrollé en mi *Retour de Tchernobyl. Journal d'un homme en colère*. París: Seuil, 2006.

incompetencia, sino por designio (*design*). El verdadero *design*, hoy, no es el dominio sino su contrario⁴⁷.

Apocalypse Now

Yo creo que la crisis presente es *apocalíptica*, en el sentido etimológico de la palabra; nos *revela* algo de fundamental con respecto al mundo humano. Y este desvelamiento trata de —como en los apocalipsis de la Biblia: del capítulo 7 de libro de Daniel al libro epónimo de Juan de Patmos, pasando por los apocalipsis de los Evangelios de Mateo, de Marcos y de Lucas— la violencia de los hombres. De los hombres, y no de Dios.

Se acusa a menudo a la ética medioambiental de ser una moral y una religión. Habiendo rebasado los hombres los límites sagrados que la naturaleza, o Dios, les asignaban, fueron castigados espectacularmente por esto, a la manera como los dioses del Olimpo despachaban a Némesis para castigar su desmesura. Pero esta es una historia griega que no tiene nada que ver con el judeo-cristianismo. En efecto, hay relaciones profundas entre la catástrofe ecológica que se anuncia y el apocalipsis, pero el combate ecológico no implica sacrificar la naturaleza, y el apocalipsis no es el castigo divino.

En el apocalipsis de Marcos (13, 1-37), un discípulo de Jesús le hace admirar el esplendor del Templo. Jesús le responde: “¿Veis estas grandes construcciones? No quedará aquí piedra sobre piedra que no sea destruida”. Los discípulos preguntan cuándo ocurrirá aquello, y cuáles son los signos que lo anuncian. Pero Jesús se niega a dejarse arrastrar por la excitación apocalíptica. Desacraliza tanto al Templo como al evento de su destrucción. Nada de todo esto tiene significación divina: “Cuando oyereis hablar de guerras y rumores de guerras, no os turbéis: es preciso que esto suceda; pero eso no es aún el fin. Porque se levantarán pueblo contra pueblo y reino contra reino; habrá terremotos por diversos lugares; habrá hambres: ese es el comienzo de los dolores <de parto>”. Y más lejos: “Entonces, si alguno os dijere: He aquí o allí al Mesías, no le creáis. Porque se levantarán falsos mesías y falsos profetas y harán señales y prodigios para inducir a error, si fuere posible, aun a los elegidos”. La conclusión: “Estad alerta, velad, porque no sabéis cuándo será el tiempo”^{48**}.

Este admirable texto utiliza el lenguaje apocalíptico para desacralizar el apocalipsis. Es una astucia que subvierte el apocalipsis desde el interior. Lo que yo he llamado el “catastrofismo ilustrado” no es sino la transposición de esta astucia a nuestra crisis presente. Creer en el destino es evitar que él se realice; tal es la racionalidad paradójica que busco promover. Esta creencia es todo lo contrario de una fascinación, pues ella implica un esencial distanciamiento.

⁴⁷ Ver, aquí mismo, el capítulo II, “La ciencia, una teología que se ignora”.

⁴⁸ ** *Sagrada Biblia*. Madrid: BAC, 1962. pp. 1051 col.2 y 1052 col. 1-2.

Rudolf Otto definía lo sagrado como *tremendum et fascinatum*. Recordemos la exaltación, por no decir la exultación, del planeta en el momento del tsunami de diciembre de 2004 que provocó una cadena casi mundial de solidaridad. Muchos creyeron entonces que la humanidad se había vuelto una, y que el fin de los tiempos estaba próximo. Sentimientos parecidos se habían ya expresado con más fuerza aún después de los atentados terroristas del 11 de septiembre de 2001. El espectáculo era sublime; se habló del Armagedón. El evangelio desmitologizó por adelantado todo este fárrago. No es Dios el que se venga cruelmente de los hombres, el Salvador finalmente no domina los malos. La única lección dada por Jesús es: ¡cuidaos, velad!

En la tradición apocalíptica vulgar, el apocalipsis es el fin de los tiempos. La revelación se da en la última línea, como en una novela policial trivial. Pero todo cristiano consecuente cree que la catástrofe-revelación tuvo ya lugar, no al final, sino en medio de la historia, con la muerte de Cristo, la Pasión. El *sentido* de la historia pertenece a una temporalidad que no es la de la historia, precisamente, sino la de la eternidad. Esta subversión del tiempo de la historia se manifiesta de la manera más esplendente en el hecho de que los apocalipsis de los Evangelios hacen profetizar por Jesús una catástrofe por venir: la destrucción del Templo por Tito en el 70, catástrofe que se sitúa ya para ellas en el pasado, al mismo tiempo que ponían en boca de Cristo afirmaciones sacadas del libro de Daniel! El pasado, el presente y el porvenir están incluidos en una simultaneidad paradójica. En el tiempo de la historia, la eternidad no puede decirse más que en futuro anterior; en el momento de su clausura, la historia de este mundo *se habrá vuelto* la eternidad. Todo tomará sentido; mejor aún: siempre todo habrá tomado ya sentido, incluso si es necesario esperar hasta el final para que así sea. Mientras tanto, solo hay una cosa que hacer: velad, y no os dejéis llevar por la fascinación de las grandes catástrofes.

Encontramos en esta auto-desmistificación del apocalipsis todos los ingredientes de lo que debería ser el combate ecológico, así sea, como debe ser: completamente laico. No existe ningún límite impuesto por lo sagrado o la naturaleza, o la naturaleza sacralizada. Ahora bien, solo hay libertad y autonomía por y en la auto-limitación. No podremos encontrar los recursos de ella más que en nuestra sola voluntad libre. Pero ¡cuidate de la tentación del orgullo! Si nos contentamos con decir que el hombre es responsable de todos los males que lo agobian, hasta y comprendidas acá las catástrofes naturales (como lo hizo Rousseau después del temblor de tierra de Lisboa), perderíamos la dimensión de trascendencia, la misma que preserva el apocalipsis desacralizado. Con el fin de incitarnos a *velar*, el catastrofismo ilustrado (en el sentido en que yo lo entiendo) consiste en proyectarse por medio del pensamiento al momento de la pos-catástrofe y, mirando hacia atrás en dirección de nuestro presente, ver en la catástrofe un *destino*, pero un destino que podíamos escoger descartar en el momento en que aún era tiempo.

Asumo por entero esta dimensión religiosa de la ecología, por la buena razón de que todo pensamiento de las últimas cuestiones está inevitablemente agarrado en lo religioso. Pero el error que hay que denunciar es la confusión de lo religioso y lo sagrado. Y de ello depende la posibilidad de una ecología política que no caiga en el moralismo, para no hablar del fascismo.

La corrupción del mejor engendra lo peor: Illich & Girard

Tuve la suerte de encontrar en mi vida dos grandes pensadores, con un pensamiento, a la vez, potentemente analítico y poderosamente profético, que me han influido grandemente. Me ha parecido evidente que uno y otro decían cosas profundas y justas, y sin embargo, sus mensajes parecían perfectamente contradictorios. Ivan Illich, por un lado, y su crítica radical de la sociedad industrial. René Girard, por el otro, y su antropología fundamental que, por primera vez quizá en la historia de las ciencias del hombre, propone una respuesta convincente (y perturbadora) a la pregunta que debería ser su cuestión central: ¿qué es lo sagrado, y cómo dar cuenta del hecho de que la sociedad moderna sea, de todas las sociedades humanas, la única que no reposa sobre lo sagrado?⁴⁹

Al final de su libro *De las cosas ocultas desde la fundación del mundo*, Girard escribe esto: “¿Qué tenemos necesidad en la actualidad? No tenemos necesidad de recetas, tampoco necesitamos ser tranquilizados, es escapar de lo insensato. [...] Creo que la verdad no es una vana palabra, o un simple «efecto», como se dice hoy. Pienso que todo lo que puede desviarnos de la locura y de la muerte, de ahora en adelante, se fue ligado con esa verdad [...] He esperado siempre que el sentido fuese uno con la vida”⁵⁰.

Sobre el sentido de nuestra situación actual, de la “crisis” que vivimos, Illich y Girard están de acuerdo por lo menos en esto: este sentido es una dirección, que nos conduce a un punto que sentimos claramente que él parece como suspendido entre dos extremos, un nuevo Edén o un apocalipsis destructivo. Nadie puede escapar a este gran momento de “globalización”, a este “crecimiento económico mundial”. Como Tocqueville antes de ellos, Illich y Girard están convencidos de que solo el lenguaje de la religión está en capacidad de proveer una noción exacta de la fuerza subterránea que actúa en la Modernidad; Tocqueville que escribía, a propósito del desarrollo inaudito de lo que llamaba la “igualdad de las condiciones”: este movimiento “es un hecho providencial, tiene sus principales

⁴⁹ De Girard, recordaremos en particular: *Mentira romántica y verdad novelesca*, Grasset, 1961; *La violencia y lo sagrado* (fr. 1972; esp. 1983). *De las cosas ocultas desde la fundación del mundo*, Grasset, 1978. *El chivo expiatorio*, Grasset, 1982. <*El misterio de nuestro mundo. Diálogos con Oughourlin & G. Lefort*. (en francés en 1978, en español en 1982). *Literatura mimesis y antropología* (ingl. 1978; esp. 1984). *La ruta antigua de los hombres perversos* (fr. 1985; esp. 1989)>. *Achever Clausewitz. Entrevista con Benoît Chantre*. Carnets Nord, 2007.

⁵⁰ *Op. cit.* p. 468.

caracteres, es universal, es durable, escapa cada día de la potencia humana; todos los acontecimientos, como todos los hombres, sirven para su desarrollo". "Todos los hombres", y precisaba: tanto "los que han combatido por él" como "los mismos que se han declarado sus enemigos"⁵¹.

Allí donde Illich y Girard divergen radicalmente es sobre el tipo de lenguaje religioso que conviene movilizar. Para Illich, antiguo clérigo de la Iglesia, que se ha vuelto uno de sus críticos más vehementes, es el lenguaje de lo sagrado, más precisamente el de la mitología griega. Para Girard, teórico de lo sagrado, es la palabra evangélica. Este bello balanceo de acá para allá no es sino una de las paradojas de la aventura intelectual que fue la mía en el cruce de estos dos poderosos pensamientos.

Illich y Girard apenas si conocieron sus respectivas obras. Ninguno de los dos fue influido por el otro. Fue a través de aquellos que, como yo, han creído, o sabido reconocer, tanto en el uno como en el otro, una palabra de verdad, que sus obras (finalmente más complementarias que contradictorias) han podido entrar en sinergia.

Cristianos, a pesar de todo, el uno y el otro, han interpretado de manera parecida —sin embargo, con matices— el papel del cristianismo en la historia, en un sentido que los aproxima a otros pensadores cristianos, como G. K. Chesterton. El mensaje evangélico trabaja el mundo moderno, nos dicen ellos, a tal punto que este en sus puntos más inauditos se explica por aquel, pero es una versión corrompida del mensaje la que hace lo esencial del trabajo. Illich resumía esa tesis en la fórmula latina *corruptio optimi pessima* [la corrupción del mejor engendra lo peor] y a Girard le gustaba citar la expresión de Chesterton retomada por Bernanos: "El mundo moderno está lleno de ideas cristianas [...] que se han vuelto locas".

Mi encuentro con Iván Illich a comienzo de los años 1970 data de mi primera incursión en filosofía. Mi investigación trataba de la institución médica y del consumo de cuidados de salud, que ya en la época escapaba a todo control. El punto de aplicación era el papel que jugaba la prescripción de medicamentos en la relación médico/enfermo. Yo estaba joven, pero ya la cuestión de la relación con el cuerpo, con la enfermedad, con el sufrimiento y con la muerte me aterraba, por razones que tocan a mi experiencia familiar. El libro, que consigna el resultado de las investigaciones de mi equipo⁵², produjo escándalo y me aseguró una cierta notoriedad que me asentó bien. En esa época, Iván Illich había ya publicado sus trabajos sobre la escuela y los transportes, y se giraba hacia la medicina. Supo de mi existencia por Jean-Marie Domenach, que nos presentó.

⁵¹ Alexis de Tocqueville. *Sobre la democracia en América* (1835), t. I, "Introducción".

⁵² Jean-Pierre Dupuy & Serge Karsenty. *L'Invasion pharmaceutique*. Seuil, 1974; 2ª ed., 1977.

Una gran amistad, tanto intelectual como personal, resultó de ello, que debía llevarme a hacer muchas veces, en el curso de la década 1970, el viaje de Cuernavaca, esa ciudad-jardín situada a unos sesenta kilómetros al sur de México D. F., donde Illich había establecido su centro de encuentros. En 1975, trabajamos juntos en la redacción de la versión francesa de su gran libro sobre la medicina, *Némesis médica; la expropiación de la salud*⁵³. El capítulo III, que expone la teoría general de la contra-productividad, es esencialmente de mi cosecha.

He tenido ya numerosas ocasiones de decir todo lo que le debo a Iván Illich⁵⁴. Querría limitarme aquí a un tema cuya pertinencia para la cuestión del catastrofismo es máxima: la invisibilidad del mal. Estos diez últimos años, reflexionando filosóficamente en el asunto de las catástrofes más importantes, naturales, industriales o morales, he recurrido al pensamiento de tres pensadores que fueron, como Illich, judíos y de lengua materna alemán: Hannah Arendt; su primer esposo, Günther Anders; y quien los presentó, Hans Jonas. Contrariamente a Illich, estos fueron filósofos profesionales, los tres alumnos de Heidegger. Encontré en ellos, sobre todo en Anders, resonancias muy fuertes, incluso trastornadoras, con Illich. Sin duda esto es lo que explica un cierto retorno mío recientemente a su pensamiento.

Hace un rato propuse una primera razón por la cual es engañoso hablar de crisis energética: tenemos exceso de recursos fósiles. La segunda razón la da el propio Illich en su *Energía y equidad*: “Los propagandistas de la crisis de la energía subrayan el problema de la penuria de alimento para los esclavos productores de energía”, esa energía de la que los hombres creen tener que depender para vivir mejor. “Yo —responde Illich— me pregunto si los hombres libres tienen verdaderamente necesidad de tales esclavos”⁵⁵.

La crítica illiachiana de la contra-productividad de las grandes instituciones de la sociedad industrial hace hoy parte de nuestra cultura común, incluso si el autor de *La convivialidad*⁵⁶ es rara vez acreditado de ser su pionero. Lo que es preciso subrayar es que él evita la trampa del “moralismo”, que eriza tanto a los críticos de la ecología política. Illich —al menos en un primer tiempo— se retrae tras la racionalidad instrumental y la eficacia. ¿Quiere usted perder menos tiempo en sus desplazamientos? Renuncie, más allá de un cierto umbral, al uso de los transportes motorizados. ¿Es para usted la salud un valor que no tiene precio? Aléjese —más allá de un cierto umbral— de la institución médi-

⁵³ *Op. cit.* Seuil, 1975; 2ª ed., 1981.

⁵⁴ Para limitarnos a los últimos años: “Le Détour et le sacrifice. Ivan Illich et René Girard”, *Esprit*, n° 274, mayo de 2001, pp. 26-46; “La médicalisation de la vie. Médecine et pouvoir: en hommage à Ivan Illich”, *Esprit*, octubre de 2004, pp. 26-39.

⁵⁵ Ivan Illich. *Énergie et équité*, con un anexo de Jean-Pierre Dupuy. París: Seuil, 1975. pp. 9-10.

⁵⁶ Ivan Illich. *La Convivialité*. París: Seuil, 1973.

ca. Es interesante anotar que bajo el nombre de “umbral crítico”, se encuentra en Illich (en el dominio social y político) el equivalente de la noción central de *tipping point*, o punto de basculamiento. Pasado un cierto umbral, es inevitable que la medicina destruya la salud, los transportes inmovilicen, la educación nos convierta en estúpidos y las telecomunicaciones, en sordos y mudos. ¿Provocación? No, si se definen los “valores de uso”, como lo hace Illich, no solamente en términos físicos sino también en todas sus dimensiones culturales y simbólicas. Es en este punto donde interviene el tema de la invisibilidad del mal.

¿Por qué permanecemos ciegos al hecho comprobado de que consagramos cada uno de nosotros más de un cuarto de nuestra vida despierta al transporte, si le añadimos al tiempo de nuestros desplazamientos efectivos el tiempo que pasamos trabajando para poder pagar los medios de dichos desplazamientos? Precisamente porque el transporte industrial enmascara esta absurdidad sustituyendo el tiempo de los desplazamientos por el tiempo de trabajo. Ahora bien, incluso si el trabajo y el *travel* (desplazamiento en inglés) son lingüísticamente repeticiones⁵⁷, el primero, bajo su cara de empleo, se encuentra en nuestros cálculos económicos implícitos más del lado de los beneficios que del de los costos, más del lado de los fines que del de los medios. ¿Por qué no vemos ante todo que la promesa de inmortalidad que vehiculan las nanobiotecnologías es no solamente mentirosa, sino destructora de lo que constituye la salud “estructural” del hombre? Porque no hemos comprendido que la salud no es solamente el “silencio” de los órganos, sino que es ante todo la capacidad autónoma, nutrida por una cultura y una tradición, de hacer frente al sufrimiento y a la mortalidad, y más generalmente a la finitud del hombre, dándoles sentido, insertándolas en una historia. Esto se vuelve imposible cuando (como lo clama uno de los visionarios de las nanotecnologías) ellas son tratadas como “problemas” que esperan una solución técnica.

Mi trabajo sobre Chernóbil me confrontó brutalmente con la cuestión de la invisibilidad del mal. La invisibilidad física, primero, puesto que es la ausencia que golpea la mirada del que recorre la inmensa zona contaminada que se extiende de Ucrania a Bielorrusia: ausencia de pueblos arrasados, que permanecen de pie, pero sin habitantes por los próximos veinte mil años. Y el mal, en este caso las radiaciones, no tiene sabor ni olor. La invisibilidad estadística, más taimada, que explica que entre las evaluaciones del número de muertos las cifras varíen de 1 a 50; cuando las dosis radioactivas están muy espaciadas en el tiempo y distribuidas en amplias poblaciones, es imposible decir de cualquier persona designada que muere de un cáncer o de una leucemia que ella ha muerto por Chernóbil. Todo lo que se puede decir es que la probabilidad que ella tenía *a priori* de morir de un cáncer o de una leucemia ha sido levemente acrecentada

⁵⁷ Salidos del latín *trepalium*, instrumento de tortura de tres pies.

por el hecho de Chernóbil. Las decenas de millares de muertos que a mi manera de ver causó la catástrofe no pueden pues ser *nombrados*. La tesis oficial consiste en concluir que ellas no existen. Es un crimen ético.

La Agencia Internacional de Energía Atómica de Viena se ha dado por misión “acelerar y acrecentar la contribución de la energía atómica a la paz, a la salud y a la prosperidad en el mundo entero”. Dios nos preserve. Hoy en día tenemos que temerles mucho más a los industriales del bien que a los malvados. Illich veía en todo esto “clericaturas” que se dan por misión producir la salvación de las gentes a pesar de ellas —que esa salvación se llame “salud”⁵⁸, “movilidad”, “educación” o “información”— la marca de la clericatura que las ha engendrado a todas: la Iglesia. No le daba miedo invertir la definición del diablo que Goethe da en el *Fausto*: Mefistófeles, una parte de esa fuerza que quiere siempre el bien y hace siempre el mal.

La tesis illichiana que el mal se autonomiza con respecto a las intenciones de los que lo cometen resuena fuertemente con los análisis de Anders y de Arendt que meditan, respectivamente, sobre Hiroshima y Auschwitz⁵⁹. El escándalo que no ha terminado de trastocar las categorías que nos sirven aún para juzgar el mundo es que un mal inmenso pueda ser causado por una ausencia de malignidad; que una responsabilidad monstruosa pueda ir a la par con una ausencia de malas intenciones.

Solo un insensato, que ignora todas las normas de la investigación en ciencias humanas puede en la actualidad proferir las enormidades siguientes. A pesar, o más bien a causa incluso de su ruido y de su furor, la historia de la humanidad (tomada en su globalidad) tiene un sentido. Ese sentido nos es accesible actualmente: la ciencia del hombre es posible, pero no es el hombre el que la ha hecho. Le fue dada por una Revelación divina. La verdad del hombre es religiosa. De todas las religiones, una sola posee el saber sobre el mundo humano, y por tanto sobre todas las religiones que la han precedido. Es el cristianismo, en tanto que se fundamenta en los Evangelios, es decir, sobre los relatos de la muerte y resurrección de Cristo.

Este insensato es René Girard. Y él insiste: la superioridad del cristianismo se aprecia ante todo en términos de potencia intelectual. Desde el siglo XVIII se juzga la religión del Crucificado vencida por completo, y los cristianos se consideran ellos mismos como canallas e imbéciles. Levantad la cabeza, les dice Girard, porque vuestra fe os ha dado una Razón infinitamente superior a todas

⁵⁸ Políglota, Illich hablaba entre otras, español, lengua en la cual las palabras “saludo”, “salvación” (salut) y “salud” (santé) se dicen de la misma manera: “salud”.

⁵⁹ Ver Jean-Pierre Dupuy. *Petite métaphysique des tsunamis*.

las ciencias humanas, pero no demasiado, sin embargo, puesto que esa Razón, precisamente, no es vuestra, os ha sido dada y ella os rebasa por todas partes.

De cada nuevo libro del autor de *De las cosas ocultas desde la fundación del mundo*, incluso los mejor intencionados, se dice: el sistema Girard está ahora cerrado, lo único que puede hacer es dar vueltas siguiendo el ejemplo de su *leitmotiv* obsesivo, la repetición de los asesinatos que puntúan la historia de los hombres. Esto significa no comprender la originalidad absoluta de la “hipótesis” girardiana. Ciertamente que permanece, en su simplicidad bíblica, imperturbablemente idéntica a sí misma. El gesto humano por excelencia es hacer dioses haciendo víctimas. Cuando una muchedumbre delirante descarga su odio unánime sobre un mismo inocente, se vuelve una máquina de fabricar lo sagrado y la trascendencia. Es su violencia la que expulsa imputándosela a un radicalmente Otro; este no puede ser sino divino puesto que a la vez es infinitamente malo —es culpable de crisis que ha arrasado la sociedad— e infinitamente bueno —con su partida han llegado el orden y la paz—. El mecanismo es único, pero la fenomenología que engendra es tan variada como las culturas y las instituciones humanas, puesto que estas reposan en una interpretación errónea del acontecimiento fundador. Los mitos no son sino textos de persecución escritos desde el punto de vista de los perseguidores. Como la antropología religiosa (anterior al estructuralismo) y Nietzsche lo han visto bien, la Pasión de Cristo no es, en los hechos, más que un asesinato colectivo más. Sin embargo, lo que distingue absolutamente el relato evangélico de todo lo religioso primitivo es que esta vez se *revela* la inocencia de la víctima. Desde entonces, estas “cosas” pueden comenzar: es la aventura del mundo moderno, trabajado por un saber que solo le da a escoger entre seguir produciendo más víctimas (pero de aquí en adelante sin la excusa del desconocimiento), y la renuncia al mecanismo sacrificial.

Un antiguo estudiante de René Girard le hacía notar: “En su trabajo como en su vida, se encuentra permanentemente ese sentimiento que usted tiene de no hacer parte de su entorno. En Aviñón usted no estaba cómodo entre sus amigos; europeo exiliado a los Estados Unidos, usted ha sentido lo que es ser un extranjero”. René Girard responde: “Es verdad que he sido una especie de electrón libre, *pero yo no me siento excluido*”. Y añadió: “No soy un marginal, en el sentido clásico de la palabra. En efecto nunca me he sentido *rechazado*, como tantos intelectuales a quienes les gusta dar de ellos esa imagen”⁶⁰.

Precisamos reflexionar sobre la *situación* tan particular que así se describe. ¿Escapa René Girard al deseo mimético? Suponerlo sería contradictorio con la teoría del mismo nombre. Esta —nos dice Girard en el mismo texto— “no comporta ninguna excepción. Renuncia a la distinción romántica entre lo auténtico y

⁶⁰ René Girard. *Los orígenes de la cultura*. París: Desclée de Brouwer, 2004. pp. 34-35.

lo inauténtico". Esta distinción "corresponde a un deseo inauténtico, mimético, en el observador, de exceptuarse él mismo de la ley que descubre". No hay, por consiguiente, acceso a la verdad de la teoría mimética más que pasando por una conversión previa, "porque lo esencial para cada uno es tomar conciencia de su propia deseo mimético". Se tienen pues buenas razones para pensar que el inventor de la teoría mimética es un ser hiper-mimético, que ha logrado operar esa conversión. Y que una condición de posibilidad, necesaria pero no suficiente, habría sido para ello esta posición de *no-enraizamiento sin sentimiento de exclusión* que encontró al exiliarse. Se piensa evidentemente en Simone Weil.

En uno de sus textos más profundos, René Girard deconstruye *El extranjero* de Albert Camus en términos de auto-exclusión. Como todo enojadizo, Meursault quiere dar de sí mismo la imagen de un ser solitario y marginal. Aun es necesario que los otros compartan esta representación. El Extranjero debe pues comunicar su ruptura de comunicación. Paradoja extraña de la *mala fe* que no puede resolverse más que en un acto incomprensible. Meursault dispara sobre el Árabe con un desprendimiento extremo; es con negligencia y como por inadvertencia que el niño le prende fuego a la cortina. Este gesto no debería en principio tener ninguna importancia; son su marginalización y su diferencia las que le valen al sujeto el castigo que le dan, y no el gesto en cuestión. Por esto lo comete como si no lo cometiera. No se siente por ello más responsable de lo que lo fuera por un azar o por una manifestación del destino. Sin ese *no-acto*, sin embargo, nunca la representación se haría realidad. Innumerables son aún hoy los lectores de *El extranjero* que hacen de Meursault una víctima inocente, sobre la cual se encarnizan jueces imbéciles y corruptos.

En esta figura del resentimiento, las posiciones de culpable y de víctima se invierten; el sacrificio de sí que busca el bien de todos tiende a volverse indiscernible del sacrificio de sí mismo que busca matar el mayor número posible de inocentes. Es esta inversión caricaturesca y monstruosa del mensaje crístico el que Girard ve actuando en los diversos componentes de lo que se llama la "globalización". Nuevas formas de desigualdad y de violencia a escala planetaria, Girard escribe:

Por todos lados se pretende explicar por medio de las tradiciones ancestrales fenómenos que se enraizan por el contrario, evidentemente, en la pérdida de esas tradiciones, y esa pérdida sigue sin tener ninguna contrapartida. El odio por Occidente y de todo lo que él representa proviene no de que su espíritu sea verdaderamente ajeno a esos pueblos, no de que ellos se opongan realmente al "progreso" que por el contrario encarnaríamos, sino porque el *espíritu de competencia* les es tan familiar como a nosotros mismos. Lejos de alejarse de Occidente, ellos no pueden impedirse el imitarlo, adoptar sus valores sin confesárselo a ellos mismos, y están todos también devorados como lo estamos nosotros por la ideología del éxito individual y colectivo⁶¹.

⁶¹ René Girard. *Aquel por el que el escándalo llega*. París: Desclée de Brouwer, 2001. pp. 23-24.

Hemos entrado en la era de lo que Girard llama la violencia esencial, cuando las jerarquías se invierten y las diferencias se borran. Ya no hay diferencias porque los violentos se parecen tanto más cuanto que quieren distinguirse los unos de los otros.

La globalización, esa “muerte de todas las culturas”, antes de ser un fenómeno económico, jurídico y político, es un fenómeno religioso. Mientras que permanezcamos ciegos a esta evidencia, seremos impotentes para impedir que la globalización nos lleve a la catástrofe.

La formación de un profeta de desgracias

La teoría girardiana se parece a una pirámide que reposaría en su punta. Todo se desprende de la hipótesis mimética: incapaces de desear por nosotros mismos, deseamos lo que los otros nos designan como deseables por sus propios deseos, de donde resulta que los que tomamos por modelos se vuelven automáticamente nuestros rivales. La violencia de los hombres no es la manifestación de una agresividad innata; ella resulta de esa carencia de ser que nos empuja inevitablemente a chocar con los que, creemos, podrían llenarla. Pero esta aparente simplicidad de la teoría es engañosa. Muchos de los que la descubren tienen dificultad para percibir y para comprender el increíble poder *morfogenético* de la hipótesis. Consagré, con otros, numerosos trabajos para aclarar este punto, que tiene que ver con la lógica y la epistemología, y que acerca la teoría girardiana a las teorías físicas más avanzadas.

En 1915, Einstein tuvo una idea genial que de un golpe resolvió las aporías con las cuales tropezaba la física newtoniana de la época. Comprendió que la gravitación no es una fuerza como Newton la entendía, sino la consecuencia de la geometría “curva” del espacio-tiempo. Que un cuerpo puede ejercer a distancia una influencia sobre otro cuerpo le parece que tiene que ver con la magia, e incluso con la creencia en una causalidad diabólica, la que nos hace atribuir los males que golpean a un individuo, o a una comunidad, a la mala intención de un maleante. En suma, la mecánica newtoniana es la heredera de la lógica del chivo expiatorio. De súbito, Einstein sale de ese universo tradicional y abre perspectivas radicalmente nuevas. El choque fue inmenso, y aún temblamos por ello. Ahora bien, lo que nos alegra en un genio de la ciencia de la naturaleza, ¿se lo rehusaríamos a un genio de la ciencia del hombre, *al Einstein del mundo moral?*

¿Cómo una teoría a la que se acusa a menudo de ser demasiado simple, por no decir simplista, puede revelarse tan difícil de acceder? Esta cuestión remite al inagotable debate sobre las dos culturas. Más que nunca aparece que la división del mundo entre científicos y humanistas nos precipita directamente al abismo.

Escuchaba en la radio, por ejemplo, hace algún tiempo una discusión muy animada, y de un nivel cultural elevado, cuando una de las invitadas se jactó de no tener conocimientos matemáticos y científicos que fueran más allá de la Primaria, por lo que sus compañeros de emisión se rieron a carcajadas congratulándose mutuamente por compartir su ignorancia. Me puse a imaginar la misma escena con un cambio simplemente: usted sabe, yo, yo no sé si Víctor Hugo vivió antes o después de la Revolución francesa, pero esto no me impide vivir, ¡ja, ja, ja!

La incultura general y la incapacidad de la ciencia y de la técnica para hacer cultura son los dos aspectos de un mismo fenómeno. Me parece que no se comprendería nada de esto, si se permanece ciego a aquello. Mientras que los humanistas atribuyen la crisis de las humanidades al imperio creciente que ejercen sobre los espíritus y lo real la ciencia y la técnica, estas atraen cada vez menos a los jóvenes en nuestros condados. A este ritmo, ya no habrá pronto científicos ni ingenieros en Europa y en los Estados Unidos; estarán todos en la India, en China o en Brasil, incluso si, durante un cierto tiempo todavía, ellos serán formados en las universidades norteamericanas por profesores de sus propios países. La ciencia y la técnica determinarán más que nunca nuestras vidas y nuestros pensamientos en el mismo momento en que ya no habrá entre nosotros nadie que las produzca, y mucho menos que las piense.

Frente a los inmensos desafíos y a las amenazas que pesan sobre el porvenir de la humanidad, solo una cultura general accesible a todos puede salvarnos, con la condición de que la cultura científica y técnica haga parte integrante de ella, lo que implica que exista una cultura científica y técnica, lo que no ocurre actualmente.

¿Por qué el honesto hombre del siglo XXI no puede permitirse dejar de acceder a la cultura científica y técnica? Quiero responder tomando las preguntas por la raíz. La cultura general no sería sino el adorno vano de la decencia burguesa si no fuera ante todo educación de los hombres, de todos los hombres, para la libertad. La libertad de palabra y la facultad de actuar son nuestros bienes más preciosos. Ellas son también la fuente de nuestros males más temibles. Evoqué al comienzo la mutación de la acción que, de aquí en adelante, se ejerce sobre y en la naturaleza misma, y ya no solamente en la ciudad humana. Desde Sartre al menos, la filosofía y el pensamiento francés han permanecido en la esencial ajenos a esta mutación de acción. El buen intelectual del hexágono es feliz de exhibir su ignorancia en los dominios en los que de ahora en adelante se ejerce la acción prioritariamente. Esta incultura crasa lo condena a la impotencia. Todas las cuestiones que constituyen actualmente los grandes títulos del debate intelectual y político deben ser planteadas y tratadas con nuevos

costes, en el cuadro de una filosofía moral y política que da a la naturaleza y a la técnica un sitio central.

La cuestión de la inmigración ocupa, con toda razón, los espíritus. Se reflexiona sobre los criterios que van a permitirnos alcanzar un “óptimo” de población inmigrada a nuestro territorio. Como los bañistas de Tailandia que solo han visto en el último momento la ola gigantesca que reventaba sobre ellos, nosotros parece que no percibimos las centenas de millones de desafortunados que, un próximo porvenir, expulsados de sus países por la sequía, la subida de las aguas, los huracanes o las tempestades, buscarán un asilo entre nosotros, para huir no solamente de los regímenes de opresión, sino de los territorios que hemos saqueado, sin incluso conocerlos, por nuestra inconsecuencia. Estas oleadas humanas volverán irrisorios nuestros pobres cálculos. La acción política debe hoy pensarse en la perspectiva, ya no de la revolución por realizarse, sino de la catástrofe por rechazar, si todavía tenemos tiempo.

Por su lado ¿por qué los científicos, los tecnócratas y los ingenieros son peligros públicos si no poseen una fuerte cultura general? Me intereso en las catástrofes por venir que ponen en peligro la continuación misma de la aventura humana. Mi tesis es que precisamos vivir de aquí en adelante con los ojos fijos en este acontecimiento impensable: la auto-destrucción de la humanidad, con el objetivo, no de hacerla imposible (lo que sería contradictorio) sino de retardar su plazo lo más posible. Hemos entrado en la era de prórroga. Todos los que creen que la humanidad podrá siempre encontrar en la ciencia y en la técnica la solución a los problemas engendrados por la ciencia y la técnica (como siempre lo ha hecho en el pasado), esos, no creen en la realidad del porvenir. Creen que nosotros producimos el porvenir; él es pues tan indeterminado como nuestro libre arbitrio; no puede haber aquí ciencia del porvenir porque a él lo inventamos. La presunción fatal del hombre moderno es así el de representarse el porvenir como una arborescencia, como un catálogo de “futuros posibles”, y de creer que él puede escoger en ese catálogo el que mejor le conviene.

Este “liberalismo metafísico” explica en lo esencial que no creemos en la catástrofe, aunque incluso la veamos ante nosotros. Pues si el porvenir no es real, la catástrofe futura no lo es tampoco. Creyendo que podemos evitarla, no creemos que nos amenace. Es este sofisma el que he tratado de romper con el método del “catastrofismo ilustrado”.

El catastrofismo ilustrado es una astucia que consiste en hacer como si fuéramos la víctima de un destino, al mismo tiempo que conservamos en el espíritu que somos la causa única de lo que nos ocurre. Nos es necesario asignar a la razón la tarea de hacer del destino una ficción, pero una ficción vital. Ahora bien, esta astucia, este doble juego, la práctica de la ficción literaria nos conduce a tener aquí recursos lo más naturalmente del mundo. Cuando somos

tomados por una ficción, una parte de nosotros sabe pertinentemente que el autor era completamente libre de cerrar su relato siguiendo su querer. Y, sin embargo, vivimos el desenvolvimiento de los acontecimientos como si él estuviera dictado por una necesidad implacable que se impone al autor mismo. Para describir este mixto paradójico de libertad y de necesidad, Valéry habló un día del “crecimiento natural de una flor artificial”.

Tanto en la estética de Aristóteles como en la de Hegel, la catástrofe es el desenlace trágico de una pieza, que clausura el tiempo de un desarrollo inexorable, a la par que le da retrospectivamente sentido. Es esta clausura del tiempo la que el catastrofismo ilustrado invita a pensar a propósito de la historia humana. La competencia requerida es claramente la de hacer y de comprender relatos, y nada mejor para ello que una formación literaria clásica que nos permita adquirirla. Pensar lo que hacemos es hoy pensar nuestra acción técnica sobre el mundo y sobre nosotros mismos, y esto requiere una capacidad narrativa que las humanidades ayudan fuertemente a desarrollar. Me gustaría que cada ingeniero, tecnócrata o jefe de empresa pueda cada semana leer al menos una novela y ver una película.

Sería pues menester que los hombres de ciencia sean hombres de cultura, y que los hombres de cultura tengan acceso a la ciencia por medio de la cultura; que no haya —según la expresión de Michel Serres— ni científicos incultos, ni gentes cultas ignorantes. Una condición necesaria es que la ciencia y la técnica produzcan cultura, y esta condición no se cumple. ¿Por qué?

Voy pues a hablar de la incultura *científica* de los científicos. Si a esto no se le pone remedio, es vano blandir ningún ideal de cultura general; es vano creer que la humanidad tiene un porvenir.

El carácter debilitador de la especialización es ampliamente responsable de esta incultura. En este campo de batalla mundial que se ha vuelto la competencia científica, técnica e industrial, el que no está en la competencia está condenado a desaparecer. Especializarse a ultranza constituye entonces la mejor manera de protegerse, como en el campo económico. Cada uno sabe muchísimo sobre su pequeñísimo lote y solo hay en el mundo una docena de pares, que son también rivales. No hablemos del pasado; ¿para qué perder su tiempo aprendiendo historia de su disciplina, puesto que la ciencia (es algo bien sabido) progresa asintóticamente hacia la verdad? Que se examinen las referencias bibliográficas de un artículo científico típico: es como si la ciencia hubiera comenzado hace tres años. Para que una actividad intelectual se vuelva cultura, es necesario al menos que sea capaz de un retorno reflexivo sobre sí misma, y que entre en comunicación intensa con lo que no es ella. La ciencia híper-competitiva, por tanto, híper-especializada es todo, menos una actividad cultural.

Otra razón que le impide a la ciencia volverse cultura es más difícil de captar por un no-científico. La ciencia es ante todo un modo de intervención operatoria sobre el mundo, cuyo criterio de verdad es: ¿es que esto marcha? Los científicos tienen pues una desconfianza instintiva de todo lo que es del dominio de la interpretación, que ellos dejan gustosos a los filósofos. Cien años después, nos batimos todavía con respecto a la interpretación de la mecánica cuántica, pero esto no le impide a nadie para utilizar de manera efectiva la ecuación de Schrödinger. La metáfora del genoma como programa de computación es falsa, se lo sabe desde comienzos de la biología molecular, pero no por ello ha dejado de dar nacimiento a tecnologías de poderosa intervención sobre el viviente.

La competencia no puede sino acentuar esta evolución. Batirse por interpretaciones o sobre el sentido de lo que se hace, iqué pérdida de tiempo y de energía, mientras que no se tiene ninguna necesidad de eso para lograr realizaciones espectaculares más pronto que sus rivales! Dejemos esas bagatelas a los historiadores o a los filósofos de la ciencia... Pero es ante todo al nivel de la formación de los científicos que los efectos desastrosos de la competencia se hacen sentir. Que se me permita tomar un ejemplo personal y explicar por qué yo no me volví un físico. Antes de integrar la Escuela politécnica, yo estaba apasionado por las *ideas* físicas, es decir, las controversias, las paradojas tocantes a la *interpretación* de las teorías. Yo tenía *vocación* para volverme físico. La enseñanza recibida en la Escuela fue como una ducha fría. Se trataba de un asunto de formalismos. ¿Por qué? Porque la entrada de los alumnos en la competencia sobre la famosa distribución descartaba que se los pudiera repartir en torno a cuestiones de sentido, siempre sujetas a controversias. La destreza en el manejo de las ecuaciones y de los modelos formales ofrecía en desquite un criterio "objetivo" para clasificarlos. Yo me fui hacia la teoría económica, una pretendida "ciencia del hombre". ¡Ay! Ella misma solo quería una cosa: adquirir la respetabilidad imitando las ciencias "duras". Un examen típico de economía, en nuestras grandes escuelas de ingeniería, solo comporta en su enunciado pocas palabras del lenguaje vernáculo. Es solo cuestión de símbolos matemáticos. Algunos estudiantes se han rebelado recientemente contra este travestismo de una ciencia humana en rama de las matemáticas aplicadas⁶².

No, no se logrará "meter la ciencia en cultura" (siguiendo la bella expresión del físico Jean-Marc Lévy-Leblond), desencadenando la competencia entre los científicos. El gran matemático Benoît Mandelbrot escribió: "La ciencia iría hacia su pérdida si (como el deporte) colocase la competencia por encima de todo, y si clarificase las reglas de esta competencia confinándose en sus especialidades estrechamente definidas. Los raros científicos que han escogido ser nómades son esenciales al bienestar intelectual de las disciplinas establecidas".

⁶² Ver aquí mismo, capítulo V.

Evoca acá condiciones estructurales que, si no se trabaja en cambiarlas, hacen vano todo esfuerzo de “enseñar la cultura general”, una cultura que haría (como en la época clásica) de la ciencia, de la técnica y de las humanidades, participantes iguales en una conversación siempre por retomar.

Como muchos, mi propio itinerario habría sido determinado por encuentros e influencias diversas, pero, más que otros, quizá, él habrá podido dar la impresión de un vagabundeo, incapaz como era de sacrificar el humanismo por la ciencia, y recíprocamente.

Es el camino que he recorrido con Illich el que me ha hecho entrar en filosofía, al precio de una doble negación; desprendimiento de la tecnocracia que era mi destino, primero, gracias a Illich; desafición de lo que yo juzgaba ser un cierto irracionalismo (el coqueteo con la mitología griega) en la retórica (que no en el pensamiento) illiachiana, luego.

En otra parte he contado⁶³ cómo conocí, en casa de Illich o por medio de él, a algunos de los fundadores de la teoría de sistemas complejos con auto-organización: Heinz von Foerster, Henri Atlan y Francisco Varela. En la época, se trataba de una rama marginal de las ciencias cognitivas que, luego, conoció una brillante revancha. Fue en torno a estas ideas que construí con Jean-Marie Domenach el proyecto de un centro de investigaciones filosóficas para la Escuela politécnica, donde él y yo enseñaríamos. Fue el CREA⁶⁴, cuya historia se confunde con mi propio recorrido a partir de 1981.

Entre otras cosas, el CREA habría sido la cuna de las ciencias cognitivas en Francia. Contrariamente a lo que muchos piensan, yo nunca fui un zelota, muy por el contrario. La crítica de ese paradigma materialista, mecanicista y reduccionista que funciona como un bulldócer ha constituido lo esencial de mis trabajos en filosofía e historia de las ciencias⁶⁵. Mi investigación actual sobre los fundamentos filosóficos de las nanotecnologías representa su punto de llegada. En efecto, se puede decir que con las tecnologías convergentes (nano, bio, info, cogno), los temas de la auto-organización y de la complejidad, que solo eran ideas cuando las explorábamos como pioneros en los años 1980, están camino de inscribirse hoy en la materia, para lo mejor o para lo peor⁶⁶.

La figura de la auto-organización ha sido también el punto de partida de mis investigaciones en filosofía económica, social, moral y política, que han

⁶³ Jean-Pierre Dupuy. *Ordres et désordres*. París: Seuil, 1982; 2ª ed. 1990.

⁶⁴ Centro de Investigación en Epistemología Aplicada.

⁶⁵ Jean-Pierre Dupuy. *Aux origines des sciences cognitives*. París: la Découverte, 1994; *The Mechanization of the Mind*. Princeton: University Press, 2000; *Les savants croient-ils en leurs théories? Une lecture philosophique de l'histoire des sciences cognitives*. París: Inra, 2000; *On the Origins of Cognitive Science*. Massachusetts: MIT press, 2008.

⁶⁶ Ver aquí mismo el capítulo II, “La ciencia, una teología que se ignora”.

ocupado la mitad de mi tiempo en los decenios 1980 y 1990. Me ha permitido visitar esta tradición liberal que nace en el corazón de las Luces escocesas (David Hume, Adam Smith, Adam Ferguson) y conoce su punto de culminación en la filosofía social de Freidrich Hayek. Entre los filósofos políticos franceses, siempre me he encontrado un poco aislado por haberme interesado en esta tradición, sin duda, juzgado demasiado próximo de la teoría económica como para ser verdaderamente admitido en el reino de la filosofía, lo que me parece una absurdidad⁶⁷.

En materia de filosofía económica, precisamente, ha contribuido con economistas como André Orléan y Olivier Favereau en la constitución de un nuevo paradigma, que hemos llamado la “economía de las convenciones”, haciendo referencia a la noción de convención introducida por Hume en el *Tratado de la naturaleza humana*, ni autorregulación mercantil, ni regulación estatal. Esto me ha llevado a explorar las posibilidades de fertilización cruzada entre las ciencias cognitivas y las ciencias sociales, en particular sobre la cuestión del intercambio simbólico y sobre la de la omnipresencia de lo religioso en las sociedades humanas.

La posibilidad de fundamentar una ética de tipo kantiano con los solos recursos de la racionalidad instrumental es un desafío que la filosofía moral de tipo analítico (que se escribe hoy esencialmente en inglés) ha tratado de recoger de múltiples maneras. De ello he propuesto un balance sistemático⁶⁸, interesándome prioritariamente en la *Teoría de la justicia* de John Rawls, que publiqué en ediciones de Seuil, en 1987. Fue en el CREA donde se desarrollaron los primeros estudios rawlsianos en Francia en los años 1990.

Mis trabajos en filosofía de la acción me han conducido a interrogar los fundamentos filosóficos de la teoría de la escogencia racional y de la teoría de juegos, y a visitar para hacerlo la cuestión del libre arbitrio y del determinismo, una de las más antiguas cuestiones de la metafísica. Mis reflexiones sobre la insuficiencia radical del cuadro probabilístico para las escogencias en un mundo incierto han desembocado en una crítica del (demasiado) famoso “principio de precaución”, y me han llevado a fundar esta actitud filosófica que he llamado el “catastrofismo ilustrado”.

He estado así en condados filosóficos muy diversos, pero debo confesar que lo habré hecho mucho más como antropólogo que como indígena. De las ciencias cognitivas a la filosofía política, de la economía teórica a la metafísica racional, siempre he tratado las obras que estudiaba, comentaba, criticaba y, a veces, contribuía a desarrollar, como síntomas más que como corpus que tuvieran un

⁶⁷ Jean-Pierre Dupuy. *Introduction aux sciences sociales*. París: Ellipses, 1992; *Libéralisme et justice sociale*. París: Hachett-Pluriel, 1997; *Éthique et philosophie de l'action*. París: Ellipses, 1999.

⁶⁸ Jean-Pierre Dupuy. *Le Sacrifice et l'envie*. París: Calmann-Lévy, 1992.

valor intrínseco. Sin ser un “deconstructor” patentado, he tenido con respecto a los textos la misma relación que Jacques Derrida, interesándome ante todo en las fallas, las contradicciones, las paradojas, y esto, no para declarar los textos nulos y no avenidos, sino para hacerles decir mucho más de lo que dicen explícitamente cuando se cierran sobre ellos mismos en un afán de coherencia.

Han existido rupturas en este recorrido. Después del choque del 11 de septiembre de 2001, dejé de tomar en serio grandes sectores de la filosofía social y política en la cual me interesaba. En un libro que manifiesta este recodo del camino, me dejé llevar a escribir sobre la obra de Rawls que “concierna un mundo posible, que estaría poblado de zombis razonables completamente ajenos a lo trágico de la condición humana, pero ese mundo no es el nuestro, ¡ay! quizá. El irenismo ingenuo, pomposo, académico y algunas veces ridículo de los desarrollos de *Teoría de la justicia* me parecen hoy una falta contra el espíritu. No ver el mal por lo que él es, es hacerse cómplice de él”⁶⁹. Colegas hay que no me han perdonado lo que ellos llaman mi “traición”.

Hoy sé que, si fui antropólogo de las producciones más abstractas del espíritu humano, lo hice con un solo objetivo: reencontrar allí oculta la marca de lo sagrado.

⁶⁹ Jean-Pierre Dupuy. *Avions-nous oublié le mal? Penser la politique après le 11 septembre*. París: Bayard, 2002.

Lo trágico y la lástima. "Discurso de respuesta a René Girard"⁷⁰

Michel Serres⁷¹

*Girones llenos de sangre y miembros horrorosos
Se los disputaban aquellos perros que los devoraban*

¿De dónde llegan hasta acá esos ladridos? ¿Reconocemos igualmente en el relato de Theramen, los caballos desbocados que arrastran el cadáver de Hipólito por la playa, descuartizado? ¿Quiénes son estas serpientes que silban sobre vuestras cabezas?

Gracias, señor, por habernos hecho escuchar, en esos ladridos, esos relinchos, estos aullidos de animales rabiosos, nuestras propias vociferaciones; de haber desvelado, en esta jauría sangrienta, en esta yunta desbocada, en este nudo de víboras, en estos animales encarnizados, la violencia abominable de nuestras sociedades; de haber revelado finalmente en estos cuerpos despedazados, las víctimas inocentes de los linchamientos que perpetramos.

Sacado de Racine, este bestiario hominiario hubiera podido escaparse, furioso, de la Antigüedad griega, donde mujeres tracias despedazan a Orfeo; del Renacimiento inglés o del siglo XVII clásico francés, donde cada tragedia lleva consigo, imaginada o real, una traza infaltable de este asesinato. Las imprecaciones de Camila, en Corneille, reúnen contra Roma a todos los pueblos salidos del fondo del universo; y en Shakespeare, los senadores, congregados, plantan sus cuchillos cruzados en el tórax de César. El origen de la tragedia que buscó Nietzsche, sin encontrarla, usted la ha descubierto; yace, toda ofrecida, en la raíz helénica del término mismo: τραγος significa, en efecto, el "chivo", ese chivo

⁷⁰ Michel Serres, *Lo trágico y la lástima. "Discurso de respuesta a René Girard"*. Sesión pública de la Academia francesa del 15 de diciembre de 2005. París: Le Pommier, 2007, pp. 49-97, 99-102. Traducción del francés al español de Luis Alfonso Palau Castaño, Medellín, septiembre 28 de 2009.

⁷¹ Filósofo francés nacido en Agen en 1930. En 1968 obtuvo su doctorado con una tesis sobre la filosofía de Leibniz, antes había estudiado matemáticas, filosofía y letras, además de oficial naval entre 1955 y 1958. Ha sido profesor de las universidades Clermont-Ferrand, Vincennes, Sorbona y Stanford. En 1990 fue distinguido como miembro de la Academia Francesa por su trayectoria intelectual. Entre sus publicaciones traducidas al español figuran: *El contrato natural* (1991); *El paso del noroeste*. Hermes V (1991); *Historia de las ciencias. Caudales y turbulencias* (1991); *El nacimiento de la física en un texto de Lucrecio* (1994); *Atlas* (1995); *La comunicación*. Hermes I (1996); *Los orígenes de la geometría* (1996); *La interferencia*. Hermes II (2000); *Los cinco sentidos. Ciencia, poesía y filosofía del cuerpo* (2002) y *¿En el amor somos como bestias?* (2005).

expiatorio que las masas, prestas a la carnicería, expulsan cargándolo con los pecados del mundo, los suyos propios, y cuya imagen invierte el Cordero de Dios. Gracias por haber arrojado la luz en la caja negra que ocultamos entre nosotros.

Nosotros

Nosotros, patricios, en el pantano de la Cabra, reunidos en círculos concéntricos en torno al rey de Roma; nosotros, entre las tinieblas de una tormenta sembrada de rayos; nosotros, despedazando a Rómulo, y, regresada la claridad, huyendo, avergonzados, cada uno disimulando en el pliegue de su toga, un miembro de su jefe descuartizado; nosotros, soldados romanos apretujados en torno a Tarpeia, echando nuestros brazaletes, nuestros escudos sobre el cuerpo virginal de la vestal casta; nosotros, lapidadores de la mujer adúltera; nosotros, perseguidores, lanzando piedra tras piedra sobre el diácono Esteban, cuya agonía ve los cielos abiertos [...]

[...] nosotros, desterrando o eligiendo a tal candidato inscribiendo su nombre sobre terrones de tierra cocida, recuerdo olvidado de aquellas piedras de lapidación; nosotros, que designamos un jefe por medio de nuestros sufragios, sin acordarnos que esa palabra fractal significa aún los mismos fragmentos; echados sobre el elegido; con esas piedras asesinas construimos nuestras ciudades, nuestras casas, nuestros monumentos, nuestra Academia; nosotros, al designar rey o víctima, en medio de nuestros furores temporalmente canalizados por este sufragio mismo; nosotros, vuestros cofrades que, con nuestros sufragios os hemos elegido; nosotros, sabiamente sentados en torno vuestro, de pie, discurriendo sobre nuestro padre Carré, muerto.

Gracias a usted veo por primera vez el sentido arcaicamente salvaje de esta ceremonia, los círculos concéntricos de las sillas, pegadas al piso, inmovilizadas, separadas; escucho el silencio del público, apaciguado de fascinación, escuchándoos, a usted, elegido, de pie; descubro también por primera vez esta capilla redonda en torno a la tumba de Mazarino, las dos hechas de piedras de una lapidación congelada, que reproducen, como en modelo reducido, las pirámides de Egipto, resultado ellas también, sin duda entre las primeras, de una larga lapidación, la del cuerpo del Faraón, abrumado, acostado bajo ese montón. ¿Levantamos las instituciones necrópolis y metrópolis a partir de este suplicio primitivo? ¿Se forma nuestra cúpula de la Academia siguiendo este rito olvidado?

¿Qué significa el sujeto que llamamos “usted” o “yo”? *Sub-jectus*, el que, acostado, echado abajo, lanzado bajo las piedras, muere bajo los escudos, bajo los sufragios, bajo nuestras aclamaciones. ¿Y qué abominable liga pega los colectivos en este sujeto plural que llamamos “nosotros”? Ese cemento se compone de la suma de nuestros odios, de nuestras rivalidades, de nuestros resentimientos. Sin cesar re-nacida, madre mimética de sí misma, madrastra

de los grupos, la violencia, molécula de muerte tan implacablemente replicada, imitada, retomada, reproducida como las moléculas de la vida, este es el motor inmóvil de la historia. Profunda lección de gramática elemental y de sociología política: “usted”, bajo la caja negra de las piedras, este es el chivo expiatorio; “nosotros”, en la caja negra de la noche, he aquí sin que lo sepan, antiguos perseguidores. Lección de antropología y de hominización; sobre esto volveré.

¿De dónde proviene esta violencia?

Observa nuestros trajes verdes. ¿Por qué un grupo desfila así en uniforme? ¿Por qué mujeres y hombres siguen una moda en los vestidos, intelectual, habladora? ¿Por qué solo deseamos pasar por excepcionales singularidades, con la condición de actuar como todo el mundo? ¿Por qué la llamada corrección política ejerce tantos estragos sobre la libertad de pensamiento? ¿Por qué se requiere tanto coraje para decir lo que no se dice, pensar lo que no se piensa, hacer lo que no se hace? ¿Por qué la obediencia voluntaria fundamenta los poderes? ¿Por qué nos prosternamos delante de las grandiosidades de lo establecido, de la que la ceremonia de hoy da un tan perfecto ejemplo?

Usted ha descubierto también esa otra y primera atracción cuya adherencia constituye una buena parte del lazo social y personal: arremedar, gestos y conductas, palabras, pensamientos, nos acerca a nuestros primos los monos, chimpancés o bonobos, a los que, *Aristoteles dixit*, les ganamos en imitación. ¿Cuántas veces, observando, en un ministerio, una recepción oficial, o en un hospital, la visita de un profesor de medicina a la cabecera de un enfermo, no he visto, con mis ojos he visto, grandes antropoides entregándose a los juegos irrisorios de la jerarquía, donde el macho dominante se pavonea frente a los dominados o a sus hembras sometidas? La imitación produce la dominación más o menos feroz que ejercemos o padecemos.

Antropológico y trágico, el modelo que usted propone a nuestra meditación, al iluminar nuestra experiencia, parte de la imitación y del deseo que de allí deriva. Fulano desea la amante de su amigo o al amigo de su amante; aquel otro cela el sitio de su prójimo vecino; ¿qué niño no grita: ¡Yo también! cuando su hermano o su hermana reciben un regalo; y qué adulto puede evitar tener el mismo reflejo? El estado de iguales crea una rivalidad que, de rebote, nos transforma en gemelos, volviendo a atizar, a la vez, el odio y la atracción. El paisaje entero de los sentimientos violentos, de las emociones de base, diverso y coloreado en apariencia, brota de esta gemelidad uniforme y, sin embargo, productiva. Deseamos lo mismo, el deseo nos hace parecidos, lo mismo produce el deseo, que se reproduce monótono, en la doble carta de Tierno y de Odioso, que usted dibuja con el pincel del mimo.

Mejor aún, este mimetismo surge bruscamente del cuerpo, del sistema nervioso que comprende esas neuronas espejo, descubiertas recientemente por cognitivistas italianos, y de las que sabemos hoy que se excitan tanto cuando hacemos un gesto como en el momento en que vemos a otro hacerlo, como si la representación equivaliera al acto. De este modo la imitación se vuelve uno de los formatos universales de nuestras conductas. Imitamos, reproducimos, nos repetimos. La replicación propaga y difunde el deseo individual y las culturas colectivas como los genes del ADN reproducen y diseminan la vida; extraño dinamismo de lo idéntico cuyo automatismo redundante, replicado indefinidamente, va repitiéndose.

Usted ha metido la mano en una de los grandes secretos de la cultura humana, especialmente de la que conocemos hoy, cuyos códigos invaden el mundo exponencialmente más rápido que los de la vida —tres mil ochocientos millones de años para una, algunos milenios apenas para la otra—, porque sus grandes revoluciones —tallas de piedra en el paleolítico, escritura en la Antigüedad, imprenta en el Renacimiento, industria de cadenas y de series desde hace algunos siglos, nuevas tecnologías más recientemente— inventaron todas, sin excepción, replicadores, códigos u operaciones de codificación cuya superabundancia invasora caracteriza nuestra sociedad de comunicación y de publicidad. Estos replicadores, cuya similitud excita y reproduce el mimetismo de nuestros deseos, parecen imitar a su vez el proceso de reproducción del ADN viviente.

Los objetos que nos rodean de acá en adelante: vehículos, aviones, electrodomésticos, trajes, afiches, libros y computadores... todos propuestos a nuestros deseos, ¿cómo llamarlos, sino reproducciones de un modelo, con pocas variaciones? También ¿qué decir de lo que la incultura de nuestras élites llama “management” para las empresas privadas, o Administración, para los servicios públicos, sino que la espantosa pesantez de su organización tiene por objetivo hacer homogénea y reproducible toda actividad humana, y dar así el poder a los que no tienen ninguna práctica singular? ¿Y qué decir de las marcas, por todas partes propagadas, que se originaron en las huellas del paso que dejaban al caminar, impresas sobre la arena de las playas, las putas de Alejandría, revelando así su nombre y la dirección de su lecho? A lo largo de su marcha duplicada ¿no volvemos al deseo? ¿Qué presidente de una marca importante (en la actualidad por todas partes replicada) se sabe —si no lo sabe, me alegra enseñárselo—, se sabe, digo, hijo de esas putas de Alejandría? Hemos creado un entorno en el que el éxito mismo, donde la propia creación, dependen de acá en adelante de la reproducción más que de lo inimitable.

El mayor peligro que corren nuestros niños es este: los hijos de putas, a los que acabo de recordarles su digno linaje, los sumergen en un universo de códigos replicados; los aplastamos de redundancias. La crisis de su educación

es esta: aunque fundado naturalmente sobre la imitación, el aprendizaje nos enseña a volvernos singularidades inimitables. Pero estruendosos, los *mass-media*, la publicidad, el comercio y los juegos, por el contrario, repiten: Imitadme, volveos los vehículos automáticos de la repetición de nuestras marcas, para que vuestro cuerpo y vuestros gestos repetidos multipliquen repitiéndolos nuestros éxitos comerciales; tímida, y casi sin voz frente a estos potentados, la educación les susurra: No imitéis a nadie que no sea a vosotros mismos, volveos vuestra libertad. Vuelta pedagógica, nuestra sociedad ha convertido la educación en contradictoria. Esta es finalmente la crisis de la creación: en un universo de replicadores, modos y códigos reproductores, clones pronto, la obra inimitable permanece oculta hasta la fundación de un nuevo mundo. Así usted nos ha revelado cómo el deseo personal y la cultura humana amplifican uno de los secretos de la vida, del nacimiento, de la naturaleza.

Enceguecidos por la monotonía de lo mismo, vemos mal la repetición. Por ejemplo, ¿comprendemos cómo las técnicas —externalizadas del cuerpo— reproducen primero las funciones simples de nuestros órganos: el martillo golpea como el puño, la rueda gira como las articulaciones de las rodillas y de los tobillos, el recién nacido mama el biberón como el seno...; imitan luego los sistemas: las máquinas de fuego imitan la termodinámica del organismo; telescopios, microscopios imitan los sistemas sensoriales... imitan luego algunos tejidos; las redes de vías férreas, marítimas, aéreas, electrónicas imitan el tejido nervioso... miman, en fin, la imitación misma del ADN...?

Tenemos otro mimetismo oculto: emparejadas con el cuerpo, las técnicas terminan por entrar en su secreto de reproducirse de forma semejante. Se reducen pues a biotecnologías. Salidos del cuerpo, los bien llamados aparatos, vuelven a él hoy. Su historia cuenta cómo los objetos que fabricamos exploran, los unos luego de los otros, las prestaciones de la vida. Antaño yo llamé a esto el “exodarwinismo” de las técnicas; gracias a usted comprendo que él continúa, que imita, culturalmente, el darwinismo natural. De aquí en adelante lo voy a llamar pues “el nuevo Darwin de las ciencias humanas”.

Quiero, por medio de dos confesiones, completar el cuadro del mimetismo tal como usted lo describe: la primera concierne a nuestras psicologías. Sí, por ejercicio o por necesidad, buscáramos lo más lealmente del mundo, lo que deseamos verdaderamente, o aquí y ahora, o globalmente para nuestra vida entera ¿no entraríamos por mucho tiempo en otra caja negra, íntima, donde nos perderíamos, sin encontrar en ese fondo oscuro de nosotros mismos, el más pequeño elemento de respuesta a esta exigencia, inmediata o amplia, de placer o de felicidad? Frente a la inquietud inducida por un tal extravío, nos precipitamos hacia la imitación porque no podemos dejar de llenar, lo más rápido posible, un vacío tan angustiante.

Por otra parte, por difícil que se presente la moral más austera ¿no constituye también ella un sustituto fácil a la misma ausencia? Evidencia más que paradoja: la ruta breñosa de la moral, tanto como el camino fácil de la imitación, parece una vía de acceso más practicable que la búsqueda inaccesible del auténtico placer. Dado que no sé lo que quiero, será lo mismo desear lo que los otros parecen querer o lo que las normas feroces me imponen.

Segunda confesión, más lógica a la vez y más personal: no se presenta ningún caso (dice Karl Popper en alguna parte) en el que ciertas teorías —el marxismo y el psicoanálisis, por ejemplo— no funcionen. Hay pues teorías que siempre tienen razón; este es un mal signo, pues, exacto o riguroso, el saber se reconoce en que él conoce siempre los lugares donde desfallece. Solo hay pues ciencia de lo falsable. Ahora bien, aquí y allá se oye decir que su modelo, demasiado universal, cae bajo esta cuchilla. Se dice que no habría ninguna excepción a su teoría del doble y de la rivalidad mimética. Solo se la podría verificar; ahora bien, repito, para que ella pueda entrar en la ciencia se requeriría falsarla.

Inmediatamente me dedico a ello. Hace ya casi treinta años que, pretendiéndome su amigo, recibo de usted muestras de amistosa reciprocidad. En público esta noche puedo jurar a los dioses ante el altar del mundo, y sin correr el riesgo de perjurio, que nunca he experimentado ni sombra de celos ni de resentimiento con usted, con toda la admiración que le tengo. Le pido pues que me considere como un monstruo, como un doble sin rivalidad, por tanto, falsador de su modelo; por ello podemos admitirlo en la exactitud rigurosa del saber. Usted estará de acuerdo conmigo ¿qué más regocijante que un amigo verdadero que juegue al falso amigo para poder demostrar, falsándola, la verdad descrita por su amigo?

Y puesto que se trata de usted y de mí ¿por qué no confesar —entrando más en las confidencias— que, sin embargo, lo envidio en una cosa? Usted nació en Aviñón, expresión que me induce (y es esta la excepción) a la rivalidad mimética; pues salido también yo, el que soy todo el tiempo su doble, de una ciudad cuyo nombre comienza por una A, no me beneficio (como usted y alguno de nuestros amigos nacido por suerte en Haití) de la preposición “en” cuya eufonía evita a sus compatriotas el hiato cuyo odioso horror persigue al que habitó a Agen. Me dejo consumir aquí por los fuegos de la envidia. Pero si, aventajándome y castigándome, este punto de gramática nos separa, dos puentes (como se debe) nos reúnen: mientras que usted danza en el de Aviñón, nosotros nos enorgullecíamos de nuestro puente-canal.

Casi gemelos, nacimos pues en la misma latitud; pero solo los parisinos, gentes de poco oído, creen que hablamos con el mismo acento una misma lengua de Oc. Mientras que ellos creen que Francia está solamente dividida en Norte y Sur, no la ven como nosotros separada también en Este y Oeste; nosotros, celtas, e incluso celtas-íberos, y vosotros, galos latinizados de Arles o de Milán,

prometidos al Santo Imperio romano germánico; nosotros, atlánticos, vertidos hacia un océano abierto, vosotros, continentales de un mar interior; nosotros, de la barra pirenaica, vosotros del arco alpino; nosotros, aquitanos, galos o bretones, húmedos y suaves, vosotros, mediterráneos, ventosos, picantes y secos; nosotros, vascos o gascones, primos de los escoceses, irlandeses, portugueses; vosotros, provenzales, vecinos rodanianos del Rin y del Po; vosotros, Zola, Daudet, Giono; nosotros, Montaigne; vosotros Cézanne, nosotros Fauré.

Si el espacio nos separa, también nos ha unido. Al final de la última guerra, usted emigró, aterrorizado (como lo hice yo) por las locuras criminales de las naciones europeas. Para pensarla mejor, sin duda, usted puso instintivamente distancia entre su cuerpo y esta mortal violencia. Y, del mismo modo que yo hablo con una cierta emoción de la Francia rural de antes del corte del conflicto, usted habla a menudo con la misma nostalgia de los Estados Unidos que conoció entonces, país como el nuestro con cultura rural y cristiana, antes de que se americanizase. Buscando la paz, usted se volvió (uno de los primeros) lo que todos debemos devenir de acá en adelante: mestizo de cultura y ciudadano del mundo.

Yo me le uní veinte años después. ¿Recuerda usted aquellos paquebotes, esas benditas travesías cuya duración no le costaba al cuerpo ningún desfase horario? Perdiéndolo, se ganaba tiempo, mientras que ahora lo perdemos creyendo ganarlo, amontonados en aeronaves. Desde aquella época, yo en parte compartí su vagabundeo de campus en campus, y del este al oeste. ¿Recuerda usted los chubascos de nieve <blizzards> de Buffalo, inviernos en los que rompíamos el hielo por la carretera donde los montones, acumulados por la nieve de los Grandes Lagos, nos impedían a veces salir de nuestras casas? ¿Recuerda usted los otoños luminosos de Baltimore, veranos indios donde los rojos del follaje reenvían al cielo una claridad que su azur no conoce? ¿Recuerda usted los colores húmedos de Texas, de las flores de Carolina? Una vez llegada la vejez ¿con qué tristeza deberé pronto dejar de reencontrarme con usted, como desde hace veinte años, sobre los bordes del Pacífico, entre la bahía de San Francisco y el Océano?

De la misma manera que su pensamiento conecta muchas disciplinas, su vida atravesó lentamente este inmenso continente. Usted conoció su espacio, se enteró mejor que nadie de las costumbres, las virtudes, los excesos, la grandeza, las emociones, las religiones, la política, la cultura. Día tras día, aprendí los Estados Unidos escuchándole y deseando con frecuencia que tras la huella de Alexis de Tocqueville (cuyo sillón ocupo) usted escribiera mañana una continuación —contemporánea y magnífica según lo que yo he escuchado— de la *Democracia en América*. Los recuerdos de su vida nos deben esta última obra.

Usted atravesó la mar para evadirse de la violencia; usted principalmente, y yo (su doble en la sombra) en efecto, no hablamos en vano de ella. Desde 1936, cuando los dos teníamos alrededor de diez años, nunca he olvidado que nosotros (de los pocos hijos nacidos de los sobrevivientes de la Primera Guerra Mundial) recibíamos ya los refugiados de España, rojos y blancos, gemelos escapados de las atrocidades de una guerra civil que anunciaba la retoma de los horrores padecidos por nuestros padres. Recuerde entonces la serie en catarata, recuerde los refugiados del norte, empujados por la Blitzkrieg del 39, recuerde los bombardeos, campos de la muerte y del Holocausto, de las luchas civiles entre resistentes y milicianos, de la Liberación, feliz pero abominable por los resentimientos sangrientos; recuerde a Hiroshima y Nagasaki, catástrofes para la razón y el mundo. Así formada por estas atrocidades, nuestra generación debió, además, llevar las armas en las guerras coloniales, como en Algeria. Compartimos una infancia de guerra, una adolescencia de guerra, una juventud de guerra, a menudo una paternidad de guerra. Las emociones profundas propias de nuestra generación nos concederán un cuerpo de violencia y de muerte. Sus páginas emanan de sus huesos, usted y yo hemos recibido desde esa época un alma de paz, mezclada a nuestro cuerpo de guerra.

Un día los historiadores vendrán a solicitarle que explique lo inexplicable: esa formidable ola que sumergió nuestro Occidente durante el siglo XX, en el que la violencia sacrificó, no solamente millones de muchachos durante la Primera Guerra Mundial, y luego decenas de millones en torno a la Segunda —siguiendo la única definición de guerra que se sostiene, y según la cual: viejos sanguinarios, de una parte y de otra de la frontera, se ponen de acuerdo para que los hijos de los unos se dediquen a matar a los hijos de los otros, en el curso de un sacrificio humano colectivo que regulan, como los grandes sacerdotes de un culto infernal, esos padres rabiosos que la historia llama “jefes de Estado”— y que, para coronar esas abominaciones con un pico de atrocidad, sacrificó (digo yo) no solamente a sus hijos sino, por un volteo sin precedente, sacrificó también a sus ancestros, los hijos de nuestros ancestros los más santos, quiero decir el pueblo religioso por excelencia, el pueblo al que Occidente le debe —bajo la figura de Abraham— la promesa de cesar el sacrificio humano. En la atroz humareda salida de los campos de la muerte, y que nos ahogó a los dos al mismo tiempo que la atmósfera occidental, usted nos enseñó a reconocer la que salía de los sacrificios humanos perpetrados por la salvajada politeísta de la Antigüedad, aquella precisamente de la que el mensaje judío, luego cristiano, trató desesperadamente de liberarnos. Estas abominaciones superaban ampliamente las capacidades de la explicación histórica; para tratar de comprender este incomprensible, es necesaria una antropología trágica a la dimensión de la vuestra. Un día comprenderemos que este siglo amplió, a una escala inhumana y mundial, vuestro modelo societario e individual.

De nuevo ¿de dónde viene esta violencia? De la imitación, decía usted llueve de lo mismo en los campos del deseo, del dinero, de la potencia y de la gloria, poco amor. Llueve remedo, como llovía antaño en el vacío de lo mismo, átomos, palabras o letras, para la fundación del mundo.

Ahora bien, cuando todos desean lo mismo se enciende la guerra de todos contra todos. No tenemos nada más que contar que estos celos odiosos de lo mismo que opone dobles y gemelos como hermanos enemigos. Casi divinamente performativa, la envidia produce, ante ella, indefinidamente, sus propias imágenes, a su semejanza. Los tres Horacios se parecen a los Curiáceos triples; los Montesco imitan los Capuleto; san Jorge y san Miguel imitan al Dragón; el eje del Bien actúa simétricamente (siguiendo la imagen, apenas invertida) del eje del Mal. Así generalizado, cubriendo todo el espacio por imitación, el conflicto arriesga con suprimir hasta el último de los guerreros. Espantados con esta posible erradicación de la especie por ella misma, todos los beligerantes se voltean, en medio de la crisis, contra uno solo. Humanos en masa matan a un humano único, en un gesto tanto más repetido cuanto que los asesinos no saben lo que hacen.

Hasta aquí, no tenemos nada que contar porque el relato, redundante, repite siempre la misma cantinela, esa pesadilla monótona de remedo y de asesinato que comúnmente se llama la “historia”. No hay nada que contar porque, ciegos o hipócritas, ocultamos, bajo las mil circunstancias multicolores de la historia —el verbo “historiar” significa esa mezcolanza de colores vivos embellecida con un decorado de chismes—, esa uniformidad de un mensaje sin ninguna información. Con el caleidoscopio de sus furores, de sus oropeles de arlequín, la historia cubre su vacío de información, nacido de la monotonía replicada de la violencia.

Entonces, pero entonces solamente, comienza el relato: el que cuenta a la vez el libro de los *Jueces* (XI, 34-40) o la tragedia griega, y que a mi turno puedo relatar finalmente. Si gano esta guerra, suplica Jefté (general de los ejércitos), ofreceré al Señor en holocausto a la primera persona que encuentre. Si los vientos se levantan de nuevo para virar mis velas hacia Troya, ruega Agamenón (almirante de la flota), sacrificaré, en los altares de Neptuno, al primero que venga hacia mí. Una buena brisa infla el velamen de los barcos de guerra griegos y ese padre, rey de reyes, ve venir hacia él a su propia hija Ifigenia. El ejército judío aplasta a los hijos de Ammon y, danzando y tocando el tímpano para festejar la victoria, sale de su casa, en Masfa, la propia hija de Jefté, corriendo, feliz, hacia su padre triunfante, pero que desgarrar sus vestiduras. En las planicies melancólicas de las batallas y pependencias de los mismos contra los mismos, los dos desean lo mismo; sin noticias pues y sin información, lanzan entonces y hasta el cielo el más improbable de los mensajes, el colmo del horror y la crueldad. Los más nobles padres se vuelven los peores.

La vida, el tiempo, las circunstancias y la historia tiran al azar a los primeros llegados. El dios Baal y el Minotauro oculto en el laberinto de Creta devoran a los primogénitos de los nobles de Cartago o de Atenas. Los hijos y las hijas, siempre los niños. La víctima de la violencia parece resultado de echar pajas, pero siempre la suerte recae sobre el más joven, sobre el grumete... velando así el secreto de la guerra, que yo había adivinado: el asesinato de la descendencia (por tanto, su organización por parte de esos padres infames) se oculta bajo la casualidad.

En esta segunda monotonía del sacrificio humano, de aquí en adelante sin cesar retomada, **la primera verdadera nueva** viene de Abraham, nuestro ancestro, al menos adoptivo, que llamado por el ángel del Señor (*Génesis*, XXII, 10-13), detuvo su brazo en momentos en que iba a degollar a su hijo Isaac. Esto muestra, mejor aún, que Agamenón y Jefe habían sacrificado a su hija deliberadamente y ocultaban esta abominación bajo el pretexto del azar y del primer llegado, como por lo demás otros la disimulaban en la noche, con ocasión de una tormenta. La lástima, la piedad monoteísta consiste, nuevamente, en la detención del sacrificio humano, reemplazado por la vicariancia de una víctima animal. El rayo de la violencia se bifurca y, misericordiosamente, no golpea al niño. De paso, para ayudar a su idea sobre la domesticación de los animales, ¿ha notado usted el enredo de los cuernos del carnero en la espesura? ¿Quiere decir esta atadura que el animal ya no era salvaje?

La segunda viene de la Pasión de Jesucristo; en la agonía, él dice: Padre, perdónales pues no saben lo que hacen. Aquí, la buena noticia tiene que ver con la inocencia de la víctima, el horror del sacrificio y el desengaño de los verdugos ciegos. **La tercera** viene de usted que, desvela esta verdad oculta, a nuestros ojos como a los suyos.

Menos conocida ese día, aunque ensordecedora, **la cuarta** exigiría largos desarrollos. Por medio de lo impreso, la palabra y las imágenes, los *media* de hoy retoman el sacrificio humano, lo representan y lo multiplican con un frenesí tal que estas repeticiones recubren nuestra civilización de barbarie melancólica y le hacen padecer una inmensa regresión en términos de hominización. Las tecnologías más avanzadas hacen retroceder nuestras culturas a las eras arcaicas del politeísmo sacrificial.

Usted dice también que el desvelamiento del mecanismo victimario ha desgastado su remedio. Ciertamente, no disponemos ya de rituales para matar hombres. Salvo en nuestras pantallas todos los días; excepto en nuestras carreteras frecuentemente; exceptuando nuestros estadios y nuestros cuadriláteros de boxeo, a veces. Pero, estoy pensando, esta ley soberana que nos hace pasar del asesinato a la carnicería, esta ley (digo yo) que deriva nuestro furor de la víctima humana hacia el animal, ¿nuestra violencia no la deriva hoy a esos objetos de

los que acabo de decir que salen, precisamente, de nuestros cuerpos, por medio de un proceso copiado de vuestro mimetismo? Hace algunas semanas, por segunda vez, vimos en Francia revueltas sin muertos, violencias desencadenadas sin víctimas humanas. Hemos visto, nosotros, ya viejos, testigos de los horrores de la guerra y a quienes la historia enseñó, contra el mensaje de Abraham y de Jesús, la hoguera de Juana de Arco o la de Giordano Bruno; hemos visto a los levantados en cuestión solo quemar, por mimetismo, automóviles; ¿hemos observado a la policía, plantada delante de ellos, proteger las vidas humanas? Veo acá una continuación insoslayable de su antropología, donde la violencia colectiva pasó, antaño, del hombre al animal y, ahora, del animal (ausente de nuestras ciudades) a los objetos técnicos. En medio de estas revueltas arden los caballos-de-vapor.

Como un aparecido, lo sacrificial no cesa pues de visitarnos. ¿Por qué? Cuando estábamos niños nos enseñaron en la escuela que Zeus, Artemisa y Apolo poblaban el panteón de las religiones antiguas. Falsas, estas denominaciones hacen olvidar que a los ojos de los antiguos solamente existían las divinidades específicas de las ciudades. Cubierta de senos, Artemisa de Éfeso se distinguía de la amazona cazadora de otra ciudad; Apolo reinaba en Delfos, y Atenea en la comunidad exclusiva de los atenienses; estos nombres propios unificaban un colectivo local.

¿Creían estos ancestros en las deidades así nombradas? No. Ningún verbo, en su lengua, designaba una fe. Ciertamente que creían, pero solamente en el sentido en que algunos (incluyéndome) participan a veces con calidez en las hazañas de su equipo regional o nacional de rugby, en el sentido en que un conciudadano confiesa su confianza en la República. Esta creencia transita la pertenencia. A la sombra del Partenón, Atenea simboliza un territorio epónimo como un equipo de fútbol u otros partidos que designan otros nichos. Ocurre que allí se blande un estandarte sangriento ante feroces soldados, de los que palabras racistas denominan aún sangre impura. De esas pertenencias deriva todo el mal del mundo. Conflictos perpetuos entre ciudades e imperios erradicarán Grecia, Egipto y Roma y, en tres guerras sucesivas, los nacionalismos de Occidente estuvieron a punto de suicidarse. Afortunadamente, nuestra generación inventó una Europa que, por primera vez en la historia occidental, vive en paz desde hace sesenta años. Vuestro politeísmo asesino de lo sagrado, yo lo generalizo a religiones belicosas y militantes de la pertenencia. La fe las abandona, desgastadas.

Los politeísmos y los mitos asociados pegan los colectivos con una eficacia sangrienta, pero esta solución, siempre temporal y, por tanto, por recomenzar sin cesar, se desgasta mientras que estas sociedades perecen. Cuando el judeo-cristianismo aparece, enraizó poco a poco la fe en los individuos. Antes de san Agustín y Descartes, san Pablo inventa el ego universal.

Hay dos tipos de religiones: las antropologías y los sociólogos agotan el sentido de las que fundamentan la pertenencia, donde reina la violencia y lo sagrado. Inversamente, para las de la persona, la expresión “sociología, política de las religiones” se experimenta como un oxímoron. La distinción monoteísmo/politeísmo no se reduce de ninguna manera a la creencia en uno o en muchos dioses, sino que designa una separación más radical entre creencia y fe, entre social e individual. Cuando el Evangelio recomienda la disociación entre Dios y el César, distingue la persona de su colectivo. El emperador domina el “nosotros”; Dios se dirige al “yo”, fuente puntual sin espacio de mi fe en Él. Debo el impuesto a la sociedad dominada por el poder imperial; salvo mi alma. Por no tener ningún sitio en el mundo, la nueva religión funda su santidad en la intimidad del interior.

Sin embargo, ella funda también una Iglesia, que se encierra primero en las catacumbas, al lado de las tumbas, no solamente para escapar de las persecuciones de Roma, sino para ocultarse de una sociedad violenta desgastada hasta el fondo, para tratar de constituir un colectivo nuevo, cambiando la pertenencia sagrada por la comunión de los santos. Veo a los primeros cristianos, damas patricias, esclavos, extranjeros de Palestina o de Jonia, sin distinción de sexo, de clase ni de lengua, no dejando de focalizar su mirada y su atención ferviente en la imagen de la víctima inocente, compartiendo una hostia simbólica más bien que los miembros esparcidos de un linchamiento. Si comprendiésemos este gesto ¿no cambiaríamos de sociedad?

Si la Iglesia ha logrado o no una tal apuesta, ¿no ha sido todavía la historia demasiado breve como para juzgarlo? Lo único que sé es que toda sociedad, aquella tanto como las otras, se encuentra tan pronto nace, enzarzada en la necesidad de administrar su violencia inevitable. Ningún colectivo escapa a esta ley de bronce, ni siquiera el de los teólogos, filósofos, científicos, historiadores, académicos... tan perseguidores como cualquier otro grupo en fusión. La potencia societaria de la violencia y de lo sagrado se impone sobre las virtudes suaves de los individuos, y devasta pronto la comunión de los santos. ¿Puede ella escapar del mimetismo, de la rivalidad, de los mecanismos ciegos del chivo expiatorio? Los que pretenden batirse por Dios caen entonces, y no hacen sino asesinar por un fantasma de César. En medio de las guerras de religión, Montaigne anotaba que apenas encontraba a un furioso entre mil que confesaba matar por su fe. La violencia regresa siempre entre nosotros, y también claramente entre lo divino. Vivimos hoy todavía el retorno de esos espectros.

Considerar la religión como un hecho de sociedad o de historia, lejos de caracterizar una aproximación científica, lo que hace, por el contrario, es parte de la regresión contemporánea hacia las religiones sacrificiales de la Antigüedad. El saber allá se entrega a la misma ceguera que los *media*; en los dos casos,

una vez Dios muerto, nuestras conductas regresan a las religiones arcaicas; luego de que el monoteísmo se calle, erramos, nos volvemos politeístas, entre los aparecidos del sacrificio humano.

¿Por qué todos los días, a mediodía y en la noche, la televisión presenta con tanta complacencia cadáveres, guerras y atentados? Porque el público se coagula con la visión de la sangre vertida. Ratas para los otros hombres, nosotros, los otros hombres, boquiabiertos ante la violencia y sus aparecidos. El politeísmo sacrificial pega tan bien lo colectivo que yo lo llamaría gustoso lo “natural de lo cultural”. Los profetas escritores de Israel conocían bien este retorno fatal del sacrificio, en una sociedad que todavía no llegaba a vivir la dificultad de un monoteísmo que los privaba de él.

Como en los tiempos bíblicos, esto nos ocurre hoy. Solo lo puede recordar un profeta; debemos escucharlos.

Hay dos tipos de religiones. Casi naturalmente, las culturas engendran las de lo sagrado, que se distinguen de aquellas que esos colectivos mismos apenas si pueden tolerar porque, santas, ellas prohíben el asesinato. Raro y difícil de vivir por su excepción insoportable, el monoteísmo efectúa la crítica más devastadora de los politeísmos corrientes, sin cesar, aparecidos en su fatalidad. Lo santo critica lo sagrado, como el monoteísmo la idolatría.

Usted despega la fe de los crímenes de la historia, comprendidos los que fueron perpetrados a nombre de lo divino, no para justificar la religión, sino para restablecer la verdad, cuyo criterio es: nunca derramar la sangre.

Meditando así, usted lleva la razón a materias de violencia que parecían excluirla. En derecho ella no le pertenece a nadie, a ningún saber, a ninguna institución, sino que se conquista solamente de ejercicio. Ciertamente parece fácil practicarla en las ciencias exactas; ahora bien, usted la introduce en dominios de todos modos difíciles. Con frecuencia se escucha hoy reducir la religión a un fideísmo fofo e irracional por fuera de todo racionalismo; como si, venida de un corazón de dulcete repugnante, la fe le diera la espalda a la razón. Por el contrario, usted reanuda con la más alta de nuestras tradiciones, donde la una busca la otra, reconciliándolas.

Además, usted lo hace siguiendo un camino de una longitud poco común. Mido la importancia de su hipótesis por la extensión de su irradiación; ella ha renovado, en efecto, *la crítica literaria*: traté de hacer escuchar al comienzo que de aquí en adelante leemos de otra manera la tragedia, griega, renacentista y clásica; pero hemos dejado de lado un ejercicio que, cerrado sobre sí mismo, permanecería vano, para pensar mejor, gracias a usted, las tragedias que vivimos; ella ha renovado *la historia*: interpretamos de aquí en adelante de otra manera la fundación de Roma, los conflictos, los movimientos de muchedumbres, las

revoluciones; pero hemos renunciado a un ejercicio que, cerrado sobre sí mismo, permanecería vano, para comprender mejor, gracias a usted, el horror de nuestro siglo XX; ella ha renovada asimismo *la psicología*: si el triángulo a la francesa refresca la lectura de las novelas del XVIII y del siglo XIX, y sus mentiras románticas, pasamos de largo inmediatamente ese ejercicio que, cerrado sobre sí mismo, permanecería vano, pues vuestro mimetismo permite interpretar mejor el narcisismo, las relaciones amorosas, la homosexualidad, volver a leer incluso el psicoanálisis; comprender también mejor los mecanismos del deseo y de la competencia que modelan *nuestra economía*; entramos más adelante, gracias a usted, en *la antropología, la historia de las religiones y la teología*, volviéndole a dar su importancia al sacrificio, volviendo a situar las religiones judía y cristiana con respecto a los diversos politeísmos; pero inmediatamente abandonamos un ejercicio que, cerrado sobre sí mismo, permanecería vano, para captar mejor en fin las monótonas novedades de la época contemporánea. Para comprender nuestro tiempo, disponemos no solamente del nuevo Darwin de la cultura, sino también de un doctor de la Iglesia.

Vuestro pensamiento, decididamente, me conduce siempre a los tiempos presentes. Me apresuro a reunirmele.

Decía que el espacio ora nos separa ora nos une; pero el tiempo también nos congrega; nacimos los dos al pensamiento por el de una mujer de la que quiero evocar su vida y su rostro con reconocida piedad; sensiblemente, en la misma época leímos a Simone Weil; su genio y las atrocidades de la guerra hicieron de esta mujer inspirada, judía a la vez y cristiana, la última de las grandes místicas, la última filósofa para la que el heroísmo y la espiritualidad tenían tanta (sino más) densidad como la vida misma. Me acuerdo de las reuniones en California, entre alemanes y franceses, enemigos en tiempos borrados de nuestras memorias, vueltos amigos después, que confesaban de concierto haber comenzado a meditar bajo la égida suave de esta heroína que consagró su existencia a la santidad.

De hecho ¿podríamos vivir, escribir y pensar solos, nosotros que somos otros, débiles machos, sin estas otras santas mujeres? Vuestra obra, Señor, convierte a quien la lee a la certidumbre del pecado original, cuyo constante rastro por la historia nos obliga sin cesar a administrar entre nosotros una violencia irreprimible. Frente a este modelo duro, vuestra vida se acompaña de una segunda imagen femenina, más dulce, más amable, irremplazable. Además de sus doce apóstoles varones, Jesucristo mismo tuvo necesidad de santas mujeres y, entre ellas, de una María Magdalena, para derramar sobre él el perfume, y de una Marta, para la cotidianidad de los días. He acá dos figuras de la inspiradora necesaria de quien se echa, sediento, por el desierto de la obra. La vertedora del nardo precioso, acaparadora de la mejor parte, recibe, en la historia santa

suficientes elogios, y se convierte en modelo de bastantes representaciones profanas como para que yo la pase en silencio en beneficio, finalmente, de la segunda, de la que nadie dice nada. Todo el tiempo en el trabajo, nunca en el honor.

La veo estadounidense, portadora de una tradición cristiana tan antigua como la migración, sólida, leal, generosa y dulce, retirada. Usted encarna, Señora, las virtudes que admiramos desde hace siglos, en la cultura de vuestro país: la fidelidad, la constancia y la fuerza, el consejo, la precisión del juicio, la finura en la aprehensión de los sentimientos del otro, el desvelo, el resalto vivo luego de la prueba, el dinamismo y la lucidez ante las cosas de la vida. Sin usted, sin su presencia inimitable —pocas gentes lo saben, que lo aprendan hoy— no hubieran seguramente visto el día los grandes pensamientos que he tenido la pesada carga de loar esta noche. Con vuestros hijos y vuestros nietos, cuyos rostros amigos veo en estos momentos, usted encarna, además, el lazo entre lo que ocurrió antaño en el medio oeste de vuestro Nuevo Mundo y lo que se dice actualmente en París, en hábitos antiguos. Es esto: un ciudadano francés, profesor en Stanford University, recibe bajo la cúpula de la Academia (una de las más antiguas instituciones de Francia) a un ciudadano estadounidense, francés de nacimiento, profesor él también en la misma universidad. Solo se trataría de un doblete, si usted no asistiera a la sesión y no completara el triángulo, por una nueva y milagrosa vez, sin mimetismo ni rivalidad. Usted liga nuestras dos personas, por el afecto que le profeso a su marido y a usted misma; usted ata también nuestros dos países, cuya infinita preciosa amistad celebro. Que ella haya conocido la prueba de nubes pasajeras es algo que hasta la más estrecha de las relaciones lo ha experimentado.

Sobre vuestras espaldas reposa el puente del mundo. La paz reinará, la humanidad se construirá, mezclada, no tanto con la ayuda de tratados entre las naciones, no tanto por la política, el derecho o los intercambios comerciales como por los humildes lazos amorosos tejidos por las mujeres en matrimonios sin fronteras. Entonces, en sus hogares sonarán, ¡oh maravilla!, dos lenguas maternas. La armonía por venir se abre sobre esta música mestiza, multiplicando los reclamos y las pasarelas entre las culturas. Señora, desde hace tiempos escucho el puente de vuestra voz.

Señor, regreso con usted que ha inventado la hipótesis más fecunda del siglo. Me tomé un tiempo de reposo en estas confidencias suaves porque tenía dificultades en sostener la elevación hacia la grandeza de las cosas que usted dice. Si tuviera que retener una sola de las lecciones que yo saco de ello, sería esta sobre la cual me gustaría terminar.

“Girones llenos de sangre y miembros horribles” cuyo horror agitaba en mi comienzo, usted ha generalizado las acciones sacrificiales a las cuales se

entregan las culturas conocidas. La hemoglobina chorrea del cuerpo de las víctimas humanas y animales, en suma: de esos asesinatos colectivos con los que usted nos fastidia irremediablemente. Ahora bien, al juzgar a la víctima culpable, y convertir en inocentes a los asesinos, las fábulas que los relatan mienten. Usted nos ha enseñado pues que la falsedad acompaña el crimen, y la mentira, el homicidio, el uno siguiendo al otro como su sombra. De la sangre vertida nacen dioses, antiguos o contemporáneos, siempre falsos. Gemelos, el error y el asesinato permanecen inseparables. Sublime racionalismo.

Inversamente, convertir en inocente a la víctima conduce a no matar desvelando la verdad. ¿Buscas lo verdadero? ¡No matarás! La revelación de inocencia equivale entonces a una genealogía de la verdad a la que Occidente, por medio del monoteísmo judío, la geometría griega y el cristianismo judeo-griego (los tres críticos de los mitos) debe su dominio único de las razones y de las cosas. De la verdad deriva la moral. Racionalismo sublime.

De repente, usted me ha enseñado esto que cambió mi vida: distinguir lo santo de lo sagrado, ni más ni menos que lo falso de lo verdadero. Teología, ética, epistemología hablan, en tres disciplinas, una sola voz.

Escuchad la circunstancia que me aconteció hace ya algunos quince años, y que a mis ojos pasó por ser una experiencia crucial de lo bien fundada de vuestra hipótesis. Nunca había tenido ante mí estudiantes comparables a los prisioneros de Fresnes o de la Santé; contrariamente a los alumnos ordinarios, ellos disponen de tiempo y por tanto fuerzan mutismo y atención. Cómodo en esos lugares, yo tenía en común con ellos el haber vivido largos años de adolescencia, como interno, en liceos con arquitecturas parecidas a su encierro. Un día me preguntaron que hablara de lo sagrado. Uno de ellos protestaba, pretendiendo que, rollo de escritura, copón, piedra negra... se reducía a una simple convención. Arbitrario o no, era la cuestión. Fiel a un método cuya exigencia rehusaba el curso magistral, les pedí que se prepararan para responder sobre ello meditando aparte sobre la muerte algunos instantes. Retomándome pronto, rectifiqué mi proposición añadiendo: No solamente la muerte que ustedes y yo vamos a sufrir, necesariamente, sino también aquella que uno puede dar, por accidente o voluntariamente. Entonces, tres de ellos se levantaron de repente, como picados por un áspid: Yo, yo, iyo conozco lo sagrado! Se trataba de condenados por asesinato. Nunca había obtenido un silencio tan contemplativo, extático y prolongado ante la evidencia. Los falsos dioses nos visitaban.

Lo santo se distingue de lo sagrado. Lo sagrado mata, lo santo pacífica. No violenta, la santidad se despoja de la envidia, de los celos, de las ambiciones hacia las grandezas del establecimiento, asilos del mimetismo, y así nos emancipa de las rivalidades cuya exasperación conduce hacia las violencias de lo sagrado. El sacrificio devasta, la santidad da a luz.

Vital, colectiva, personal, esta distinción recubre aquella otra: cognitiva, de lo falso y lo verdadero. Lo sagrado une violencia y mentira, asesinato y falsedad; sus dioses, modelados por el colectivo furioso, sudan lo fabricado. Inversamente, lo santo concede amor y verdad. Sobrenatural genealogía de lo verdadero de la que no dudaba la Modernidad; solo decimos verdad de inocentemente amar; no descubriremos nada, no produciremos nada que no sea deviniendo santos.

En el curso de reuniones en las que sentí mucho que usted no asistiera, nuestra compañía dudó, recientemente, en definir la palabra “religión”. Usted ha hablado de dos familias de ella: las que unen a las muchedumbres furiosas en torno a ritos violentos y sagrados, generadores de dioses múltiples, falsos, necesarios, y aquellas que, revelando la mentira de las primeras, detienen todo sacrificio para impulsar a la humanidad en la aventura contingente y libre de la santidad, para lanzar la humanidad en la aventura contingente y santa de la libertad.

Quiero terminar con aquello que sin duda pocas personas pueden oír estando vivas, que aún no he pronunciado ante nadie: Señor, lo que usted dice en sus libros es verdadero; lo que usted dice permite vivir.

Agotado el sacrificio, ahora solo nos batimos contra un enemigo: el estado al que deseábamos reducir al enemigo cuando antaño peleábamos. Entonces, el único adversario en este nuevo combate, la muerte, vencida, deja lugar a la resurrección, a la inmortalidad.

Señora Secretaria perpetua, permítame ahora —como lo ordena el reglamento— que abandone, en la palabra final, el voseo ceremonial. En esta compañía de iguales, orgulloso de que esté con nosotros, entra, ahora, mi hermano.

Reseñas



Mariana Varela

Sin título

.50x.70 cm

(1979)

Colección particular

El teatro y sus dobles

Homenaje a Farley Velásquez Ochoa (1966-2015)

“Con el teatro busco la ciudad perdida”



Farley Velásquez, fotografía de Patricia Cuervo Osorio

Entrevistas de Óscar Jairo González¹
Facultad de Comunicación
Universidad de Medellín

¿Qué te llevó a sentir atracción por el teatro y por qué haces teatro?

Yo creo que la atracción que sentí por el teatro era que el mundo resultaba otro y partí a hacer teatro buscando otro mundo, otra forma de estar en la vida. Fue mi primer momento de rebeldía conmigo mismo y mi inconformidad. Uno

¹ Las entrevistas fueron realizadas en la ciudad de Medellín el 21 de enero de 2014, cuando el dramaturgo, actor y director de teatro colombiano hablaba de la experiencia estética de su vida como un “mientras mi cuerpo sea mío”.

se cansa de los escenarios y entra a construir uno. Y el teatro para mí siempre ha sido un diálogo con la inteligencia y el teatro me ponía en peligro, y ponía en peligro a los que lo hacían conmigo. El teatro es como la mejor manera de uno estar solo. Me mueve hacia el teatro la deshumanidad, me atrae poder ser aquello que se inmiscuye en la barbarie.

Yo vengo de un barrio en las laderas del Medellín de los 50, hijo de campesinos que huían de la violencia política que sucedía en los campos. Me crie bajo el arrullo de las balas, entre pandilleros que se disputaban, las guerrillas y los narcotraficantes.

Esto marginó mi imaginación y me llevó a detestar el mundo que me rodeaba, la vida era sospechosa. Todos los días cadáveres de muchachos reposaban adornando los amaneceres de cada fin de semana. ¿Qué podía uno hacer cuando se nace en desventaja, con obstáculos y con una gran ignorancia rondando tus primeros días de existencia?

Uno comenzó a leer muy tarde, pues solo a los 17 años conocí la poesía, me encontré con Baudelaire, con Rimbaud, con Shakespeare... Si no los encuentro no hubiese tenido una esperanza y quizá un arma contra el horror de la humanidad que ya estaba enfrentando.

Poco a poco vas descubriendo que no todo es color de rosa, que el mundo también huele maluco. Que se está matando o dejándose matar, uno tiene que salirse de ahí, buscar otros mundos y quizá por eso en algún momento de mi vida, decidí que nunca podía permitirme perder el juego. Y me puse a construir mi propio mundo y fue el escenario. No para convencer, ni vencer a nadie, solamente a mí. Era demasiado peligroso para mi vida, gastarla en una fábrica y entonces me abrí paso por el camino de los sueños y de las aventuras. No pude dejar de ser niño, un niño asustado con la realidad y que decidió para salvarse, colocarse bajo un reflector y cuestionarse los comportamientos humanos, decirse cada día, que no se puede dejar vencer por sí mismo.

La vida se volvió dramática a cada instante, me instale en el dramatismo y ahí estoy luchando antes de morir; pero morir sonriendo.

Creo que cuando todo está tan sangrante y horroroso, y el hombre se detesta más a sí mismo, se busca un templo que yo llamo teatro, un gran espejo para encontrarnos con la bestia que habita en nuestro interior. El teatro nunca te deja solo, sabe mucho de la vida y de la muerte, por él, hablan muchos hombres, muchas voces que no pudieron ser vencidas. El teatro, aquella trinchera que me separa del mundo.

En un hermoso texto del presidente checo Vaclav Havel, que también hace y escribe teatro, relaciona este con la política, querríamos saber ¿Cómo relacionas tú el teatro y la política?

Yo creo que la gente cuando va al teatro te empieza a dar una marca, un estigma, un eslogan. Pienso que todo el teatro que hago, el que interpreto, que me incomoda siempre está inclinado a hablar de lo que no huele bien y entonces creo que la política esta inmiscuida siempre. La política sigue siendo el poder de unos sobre otros. Hay que hacer teatro para acortar ese abismo o para poner en peligro políticas. El teatro que yo hago puede considerarse político por otros, yo lo hago simplemente porque todos los temas que me planteo cuestionan el Estado y el poder en su magnificencia. O sea, que para mí la política nunca ha sido favorable en mi país, no ha sido equilibrada, no ha sido un Estado que dé protección. Hago teatro desde la clandestinidad, y por parte de las políticas culturales estamos condenados a desaparecer.

¿Cuál es y cómo se forma y de qué habla tu estética teatral?

Cuando uno empieza a hacer una obra uno nunca piensa qué va a pasar con el público. Entonces enfrento el teatro bajo mis propios temores y miedos, y bajo mis propios dolores, entonces en este momento en el mundo como dice Heiner Müller, no hay una obra de teatro que tenga una historia que le haga honor a la realidad. El teatro que cuenta una historia trafica con la esperanza. El teatro que trato de hacer parte del caos de los hombres y ello incluye su violencia, incluye todos sus actos horrorosos y me atrae partir de ahí porque el hombre siempre está ahí.

Nosotros que hemos observado muy de cerca tu trayectoria teatral, nos hemos encontrado siempre con esa obsesión lúcida y crítica sobre Shakespeare ¿Podrías hablarnos un poco acerca de esto y qué es lo que te lleva a él intensamente?

Shakespeare es de uno de los que más inquietudes y obstáculos te pone para interpretarlo, pero también te abre grandes posibilidades y en nuestro país poca gente destruye a Shakespeare, lo investiga, se introduce en su profundidad teatral, poco sabemos de él. Trato de atrapar algo con eso. Shakespeare es muy violento, algunas de las obras de él son muy violentas, nos ponen en evidencia lo desastroso que es para un hombre subestimar el poder. Entonces Ricardo III, Rey Lear y Macbeth, cuando los interpreto me ayudan a conocer más de lo humano, de lo que somos después de todos los años que ha estado el hombre sobre la tierra. Los demás dramaturgos tratan de escribir como él, eso es importante, pero quiero conocer más a Shakespeare. Creo que ni viviendo cinco vidas puedo conocer siquiera un poco de él. Lo que hago es entonces pasar inadvertido.

Artaud dice que el actor debe crearse otro cuerpo en el teatro y por supuesto hasta en la vida misma ¿Cómo interpretas esto que Artaud menciona?

Partamos de que primeramente soy actor. Y la dirección es un accidente. Dijo porque no encontré la posibilidad de un grupo y esto no me disgusta porque

me he divertido mucho dirigiendo. El actor elabora un camino hacia la belleza y la sensibilidad, o sea, que cuando Artaud se refiere a ese cuerpo, a esa otra fortaleza que el actor debe formar en sí mismo, yo la veo como esa armadura que resiste los ataques generados por la sociedad, la familia, lo establecido. El actor comienza a elaborar un camino de guerrero y entonces creo que Artaud habla del guerrero para que el actor construya su tumba que es el escenario y se condene a envejecer en el teatro. El actor se forma con los años y aquí los actores dedican poco tiempo al teatro. Creo que el actor debe ser esa especie de virus imposible de combatir.

¿Cómo realizas el proceso, si podemos hablar así, de elección de una obra y un autor para llevarlos a la escena teatral? ¿Qué te dice y te hace decir esto, qué hace visible y qué no?

Hay que ser un cazador de tormentas, dedicarse a atrapar otros imaginarios como una especie de pararrayos, entonces hay otros seres que escriben el teatro y lo importante es saberlos invocar y encontrarse con ellos. La elección de una obra es muy difícil porque cuando uno encuentra una obra de teatro se encuentra también con sus desaciertos, con sus temores. Cuando encuentro una obra inmediatamente sé que fue escrita para que yo pueda intervenir, pero pienso que es una especie de encuentro. Las obras y uno se van encontrando en la medida en que uno va caminando hacia la realización de una obra de teatro; pero cabe anotar que aquellas obras que a mí me atraen están inundadas de humanidad.

La gente cree que lo violento, lo perverso del hombre no es humano. Yo esto muy bien ahí, porque eso me interesa mucho. En un país como este donde el mal se pasea por todas partes es porque somos una sociedad que tenemos mucho que aprender de nosotros mismos, entonces no debemos huir de nuestros actos, llamémoslos, de nuestra naturaleza. Las obras de teatro siguen siendo para unos la posibilidad de buscar un mundo mejor, de hablar de un mundo mejor, por eso busco aquellas obras que hablan del mundo actual, que no prometen nada, que solamente descifran, que no esconden los problemas, que no nos incitan a buscar el éxito y el regocijo con el público. Creo más que una obra que me pone en enemistad con el público, que el público salga derrotado y desnudo.

El teatro que haces se halla imantado y proyectado por la ciudad y ella es quizá una de los elementos más evidentes y más fuertes ¿Cómo relacionas el teatro y la ciudad?

Vivir en Medellín me ha entretenido tanto que poco me importa lo que pueda haber fuera de esta ciudad, todavía no he encontrado todo lo que esta tiene, propone; entonces diariamente hago giras por toda la ciudad, siempre la observo. La ciudad tiene una relación muy estrecha conmigo. No me gustaría mucho

hablar de lo que la ciudad es en sí sino de lo que la ciudad esconde, de lo que no vemos en la ciudad. La ciudad siempre para mí ha estado oculta. Medellín es una ciudad llena de teatralidad. Yo a veces la llamo una ciudad fantástica, como una ciudad babilónica. Hay muchas calles que no he alcanzado a recorrer y también hay muchas historias que nunca se escribieron o nunca se conocieron, trato entonces de encontrarme con esa ciudad perdida. Con el teatro busco la ciudad perdida.

En el instante mismo, por su condición y estructura misma de su sensibilidad estética y crítica, decides tratar un tema Genet, por medio de su libro “Diario de un ladrón” y otros elementos teatrales del mismo: ¿Qué es lo que te lleva a hacerlo, por qué lo haces?

En varios años que llevo dedicado al teatro, las cosas importantes te llegan, es como si fueras un imán. Y en este caso yo que quiero estar en lo más profundo de mi interior me encuentro con seres tan extraordinarios como Jean Genet, es como si hubiéramos estado compartiendo una celda juntos, como si nos hubiéramos enamorado de tantos seres y continuáramos solos, como si fuéramos de una familia de huérfanos a quienes les mataron la madre Tierra. Que la sociedad nos encerró por poetas, por adelantados. Uno sabe del odio y la envidia de los colegas. De las condiciones políticas y culturales de los gobiernos de este país, que nos condenó a la desaparición. Nosotros estorbamos, como estorban los desplazados, las prostitutas, los homosexuales, los pobres, los jóvenes.

Para mí, Jean Genet es esa parte que cada uno tenemos dentro, que nos dice que todavía es posible luchar por ser uno mismo. Quizá en cada noche que pasa, uno se encuentra con Genet en lo más oscuro y se embriaga de poesía y de amor.

Hace varios años cuando leí *El diario de un ladrón*, sentí que cada palabra, cada criminal, cada barrio, cada situación, sucedía aquí en esta ciudad, es como si Genet habitara todos los barrios de mala muerte de esta ciudad, es como si cada homosexual herido y marginado de esta ciudad lo llevara tatuado en su rostro.

Es como si la soledad oliera a él, como un ángel o como un demonio que habita esta tierra, pero no en su tiempo. Por eso fascinado y atrapado por su poesía, encontré el medio más eficaz para traerlo a mi presencia y fue el teatro, ahora cada noche lo oigo hablar, lo invoco, lo conjuro y lo revivo a través del teatro. Creo que es simple, me comunico con Genet, porque sé que es francés y parece que viniera del Barrio Castilla, fumándose un *pechi* y ensoñado con las historias que los camajanes y malevos podrían contarle en largas noches con sabor a vino.

Cuando tiene un tema teatral para llevar a la escena, este lo alcanzas por medio de una constante obsesión, de un delirio, de un azar, del tedio, del deseo de provocación: ¿Qué es lo que mueve toda la tendencia teatral que es su estética, de lo que podríamos inscribir en una estética de la violencia?

En mi caso ser poeta del escenario es vivir con una pistola apuntándote constantemente en la cabeza. Es estar acechado y vigilado, es caminar por lugares desconocidos y es arriesgar tu sangre a veces por un verso, por una sonrisa o por un amor. Es que se juega uno la vida en este casino que es el mundo que te rodea. Pones tanta sensibilidad en lo que haces, que no guardas nada, quedas sin un centavo cada día por conseguir darle vida a tu obra. Es ir de una derrota a otra. Y eso es fantástico, ir creando y cumpliendo tus sueños. Y entonces eres terco, te enfermas, no duermes, todos te llaman loco y no te soportan, solo quedan los ojos mirando la cámara negra... y lágrimas.

No creo que el hombre haya vivido en paz, sabemos poco del amor, cada acto que llamamos bueno esta seguido de un dolor, viene con cuenta de cobro. ¿Quién no ha visto la violencia que nos persigue?, ¿qué nos acompaña? Por la violencia, por ese camino hay que empezar a descubrirnos, a conocernos, a saber, realmente, qué somos.

Claro que la violencia del teatro es poética, pero cuanto nos sirve, por qué nos acorrala, nos lleva contra las cuerdas y nos recuerda a cada instante nuestras bajezas y nuestra capacidad de destrucción, claro que también nos conmueve y nos hace vigilarnos.

Yo mismo soy violento y mucho, pero conmigo mismo, es que esa violencia que se dirige de uno hacia uno mismo te vitaliza, te corrige y te avisa de los peligros que tú te has creado. Lo que uno no puede soportar es esa violencia que hacen unos contra otros, cuando otro decide por ti y te destruye.

Pero la estética de mi teatro está rodeada de sangre, de muerte y dolor, pero siempre al final está uno diciendo, agarrado de algo para no matar al otro, hay algo que te salva y te dice: ojo, mira, observa y decide si es importante para ti. Al contrario de lo que muchos piensan, la violencia de mi teatro es una balsa en un mar rojo de sangre, que te acaricia cuando todo aparentemente está perdido. He aprendido tanto de las tragedias de los griegos y las de Shakespeare, que son mi salvación del poder del hombre.

Estamos acostumbrados a ver un joven descuartizado tirado sobre una acera y nos horrorizamos, pero desconocemos la historia, al asesino, desconocemos lo humano o lo inhumano que hubo en ese crimen y ahí creo que el teatro entra y nos muestra sin juzgar, ni condenar el horror de ese crimen y le pone imagen y palabra. Entonces solo queda el miramiento del espectador.

Aunque el drama no sea atractivo para las masas que buscan lo fácil, lo divertido, el drama es para mí y los espectadores que nos visitan en nuestra sala, una forma de escudriñarse sin escrúpulos el alma.

Para qué decirle más tonterías a la gente de la que dice la televisión; el teatro nos desvela comportamientos sublimes, nos asusta, nos confronta, nos quita la ropa y nos deja con cara de vergüenza frente a los demás.

¿Podrías darnos el nombre de un dramaturgo, que haya marcado muy definitiva y profundamente, su construcción y estructuración de visión, intensidad y tendencia teatral y por qué?

Nunca podría hablar de uno solo, porque a uno lo han des-educado tantos poetas. Solo me atrevo a mencionar después de los griegos y Shakespeare, unos más contemporáneos, como Heiner Müller entre otros, pero este en especial le ha dado una fuerza impresionante a mi teatro, me enseñó a destruir todo el material para convertirlo en mi propia arcilla. Su dramaturgia es complicada y compleja, derrotista, fría y cortante. Pero leerlo es quitarse cada vez más vendas de los ojos, es que te pone un arma en las manos y te enseña y te obliga a disparar.

Te obliga a utilizar el silencio, te detiene el tiempo y luego te desboca. Podría decirse que su obra dramática es la poesía que me inspira y me empuja a patadas a no dejar nunca amedrentarme y entonces te arriesgas. "Hamlet La Máquina" fue la primera obra que trabajé de este autor y fue fundamental para que Hora 25 se abriera paso por medio de los avatares y comenzara a existir para el teatro.

¿Por qué y para qué hace usted teatro hoy, en usted mismo y nuestro medio?

Una vez Michel Azama me dijo que escribía teatro cada vez que tenía ganas de suicidarse y que por eso escribía todos los días. Porqué la dramaturgia para él era un arma contra la muerte, contra las propias ganas de morir.

Me levanto y sé que voy para el templo a inventarme una obra de teatro cada día y eso a mí me salva; sé que el escenario es mi tumba y que un reflector es el sol que me alumbraba en la oscuridad de la cámara negra. No creo que el teatro salve el mundo, ni cambie el modo de pensar de las personas, no creo que derroque regímenes y tiranías políticas, ni incite a la revolución, ni haga más o menos infelices o felices a los espectadores. Después de miles y miles de años de estar el hombre en la tierra no hemos aprendido nada. Vemos a diario las injusticias y las guerras y las muertes y los excesos de riqueza de los poderosos. Hago teatro para que me cambie a mí.

¿Cuál es tú apuesta teatral, por medio del Grupo LA HORA 25 que fundaste y qué intentas orientar y darle un sentido?

El teatro en Medellín es muy joven todavía, creo que con HORA 25 estamos aporreándonos y dándonos de frente con esta ciudad. Hay una ciudad muerta y que cuando la enfrentamos con el teatro resucita. Entonces no puedo olvidar las esquinas de la mano con la muerte. Y no puedo olvidar los muchachos con su sabor a violencia, con sus guerras diarias. No puedo olvidar la fuerza escondida, ese motor invisible que hace que en esta ciudad haya gente para todo, para dar muerte o para dar la vida.

Farley Velásquez:

“El teatro es el medio para decir lo indecible”

¿En qué momento, tras muchas reflexiones o no, tras mucho estudio o no, decide de manera radical realizar este “su” Hamlet de Shakespeare y por qué “En los tiempos del ruido”?

En el Teatro La Hora 25 hemos construido nuestro proyecto artístico como un laboratorio escénico; podemos cerrar nuestra sala por algunos meses, para encontrarnos con los maestros, con las dificultades, con los deseos escénicos, con la investigación general de los diferentes caminos interpretativos del teatro, para encontrar nuevas resoluciones escénicas. Estamos en un constante tiempo de desasosiego, necesitados del pensamiento, indagando el teatro que nos aprisiona el espíritu, mirando horas eternas el espacio vacío (Peter Brook) y poder enfrentar la página en blanco. Nuestro teatro debe brotar de la necesidad de la melancolía y de la utopía constante, aprendiendo de los grandes maestros, de la repetición, de la lentitud y del dolor poético. Shakespeare nos revela la necesidad enorme de construirnos como individuos, no como sociedad, ni como tumulto, ni como masa. Es innecesario e inútil percibir el teatro sin la sabiduría antigua, sin la dramaturgia de lo humano, del pensamiento, de lo que se ama, de lo que se odia. El teatro nos guía a ser otro, igual a nuestro espectador, que viene a ver nuestro teatro en La Hora 25, para ser otro. Shakespeare observó la ciudad, los personajes de sus obras reflejan lo humano, conversó con taberneros, prostitutas, con el hombre de la calle y con todos. Su relación dialéctica con lo que lo rodeaba, la percepción de lo tácito, con la locura fingida o mántica, con los hombres y mujeres que pueblan los conflictos eternos humanos. El arte huye del ruido o lo convierte en poema. Mi obsesión es radical; horas eternas en la melancolía y en la nostalgia me han hecho dialogar con tensión dramática en lo humano, tratando de ser un individuo que se busca en su teatro. De mi inconformidad lacerante, mi intencionalidad de arrojarme a abismos teatrales, Shakespeare y yo, yo que vengo de las montañas, de una abuela anciana que contaba historias fantásticas, de un abuelo arriero y de un barrio que amaba el peligro y que vagaba por las calles de Florencia tratando de esquivar balas, destapando mis oídos para la poesía y para mi teatro. Shakespeare y yo hemos conversado largas noches, con sus amaneceres, en silencio, un diálogo de labios cerrados, yo le contaba de la violencia entre los chicos del barrio, del poder de los abusadores, de la afrenta de los tiranos, era un encuentro profundo con mi padre teatral.



Escena de la obra *Hamlet en los tiempos del ruido*, adaptación y dirección Farley Velásquez, Teatro la Hora 25 (2015). Fotografía de Josué Caranton Sanchez

Con Shakespeare aprendí a leer a los griegos, aprendí a leer los ojos de niña en las mujeres. Aprendí a ver las lágrimas invisibles de mi padre carnal y solitario, tener que callar con dolor la muerte de los seres amados, aprendí a soportar sin destruirme la ingratitud y la traición, todo era humano, todo se encerraba en un cuerpo humano; con el empecé a escribir mi libro del cerebro, grabé en la memoria inconsciente las texturas humanas y aprendí a enfrentarme al oscurantismo, para conversar sin miedo con mi espectro dramático y feroz que atosiga mi existencia. He vivido desde el vientre de mi madre en tiempos ruidosos, tenía diálogo de sordos con todos, pues aprendí a comunicarme a través de mi teatro; mi palabra se transformó en imagen dramática, en gritos silenciosos, pude matar y sonreír, llorar y nacer en mi teatro. Convertí el escenario en mi eterna trinchera barroca. No he podido encontrar una voz clara, siempre el doble discurso de la farsa. No he podido escuchar cotidianamente los Nocturnos de Chopin. Mis palabras eran vacías en el mundo de los hombres, siempre escuchaba un ruido ensordecedor y macabro. Cuando estoy en mi teatro estoy fuera de los tiempos del ruido. Recupero el silencio, y empiezo a escuchar una leve música que yo llamo poesía, que se vuelve mi teatro. Mis oídos vuelven a escuchar claramente hasta que se cierra el telón.



Escena de la obra *Hamlet en los tiempos del ruido*, adaptación y dirección Farley Velásquez, Teatro la Hora 25 (2015). Fotografía de Josué Carantón Sánchez

¿Considera que Hamlet de Shakespeare es un relato o una historia teatralizada? y si no lo es ¿qué es para usted Hamlet, y desde donde se instala en esa posición?

Hamlet es un hombre que sabe que va a morir. Es conciencia de la fragilidad, de la vejez, de lo finito, de lo maravilloso de la mortalidad, que nos lleva a poseer y enfrentar lo necesario y huir del tumulto y de los paraísos infinitos e inmortales. Hamlet es lo inagotable, lo revelador, el hechizo y la potente arma contra las sociedades actuales; es la punta de un iceberg, los ojos que se cierran lentamente para poder mirar la muerte, es el individuo que se enfrenta después del sueño al ruido del colectivo. Hamlet es un camino peligroso y solitario, es la descomposición de lo humano, la fragmentación de lo filial, donde mi sangre me quiere muerto, inerte y ruidoso. Hamlet es mi teatro, recupera la posibilidad del individuo, Hamlet relata el poder de la locura mántica, pone defensa en la

palabra, enfrenta lo poderoso y lo vence, lo vence en el sacrificio. Te desvaneces para un nuevo mundo si fuera posible, es el instante inmenso de la utopía, es recuperar el poder del alma que te roban los hombres, es la mujer que te deja amando su sombra, es poder estar solitario y convertirse en su propio compañero. Es el relato de lo decible y de lo indecible, es la historia de lo humano, incomprensible y violento, perverso y celestial.



Escena de la obra *Hamlet en los tiempos del ruido*, adaptación y dirección Farley Velásquez, Teatro la Hora 25 (2015). Fotografía de Josué Carantón Sánchez

Es una obra fantástica y dolorosa que debe interpretarse con la fuerza actoral que solo tienen los que saben que van a morir y que solo hay tiempo para lo necesario, pues actuarlo es sacrificar lo virtuoso por lo sencillo, el virtuosismo en sacrificio, el actor se sacrifica para santificar su actuación. De otra manera prostituiría su trabajo escénico, si trabaja para el público (Jerzy Grotowski).



Escena de la obra *Hamlet en los tiempos del ruido*, adaptación y dirección Farley Velásquez, Teatro la Hora 25 (2015). Fotografía de Josué Carantón Sánchez

¿En qué forma y medida estructural, usted ha vaciado con este Hamlet aquí su trayecto con Shakespeare y por qué, y si es un principio otro de hacer visible a Shakespeare o no y por qué?

Lo invisible es el arma de los poderosos; Shakespeare es invisible para el hombre común, inalcanzable para los jóvenes actuales, atrapado por lo ortodoxo, indescifrable para los oídos comunes, el ruido lo aleja de las escuelas de arte, de las universidades extraviadas, de las universidades de libros muertos. La tarea del arte es revelar, redescubrir, hacer visible lo invisible, y de hacer decible lo indecible, es pensamiento, es belleza y nuevos comienzos. El teatro nos descubre y nos pone en evidencia. Yo hago hablar a Shakespeare con su texto dramático y con mi voz teatral. Es poder hablar con los muertos que escriben para no morir. Rescatar la evidencia del conocimiento y revelarlo. Shakespeare es necesario y visible donde existe la opresión de lo humano sobre lo humano, donde las inteligencias políticas y virtuales atrapan las mentes humanas. La música y la poesía pertenecen a la humanidad, los secretos de los locos mánticos deben ser puestos al servicio de la individualidad. No podemos enseñar caminos en busca del Dorado, no podemos convertir la vida en socavones donde nos agrupamos a buscar el oro que no calma la sed. Mi teatro desprende vendas de mis ojos diariamente, aleja el ruido de mis oídos y me ayuda a encaminarme por senderos nunca transitados, me hace visible la muerte.



Escena de la obra *Hamlet en los tiempos del ruido*, adaptación y dirección Farley Velásquez, Teatro la Hora 25 (2015). Fotografía de Josué Carantón Sánchez

¿Desde qué metódica esencialmente sensitiva lleva a la escena usted a Hamlet y desde qué principios estéticos lo instaura en este momento histórico?

Mi sensitiva es mi alrededor, soy un hombre que teme diariamente, temo a la madrugada. La ciudad humana me aterra, la he observado a mí alrededor constante e incansablemente, para fortalecer mi conocimiento tácito; soy un obsesivo con la pintura, la música, lo incomprensible. El insomnio es mi peligroso compañero; me detengo en los detalles de lo humano, indago la ciudad perdida, capturo imágenes que me impactan, entonces la creación aparece en mis fiebres nocturnas y la noche se me llena de espectros, la soledad del sueño me revela y me aprieta mi imaginación fantástica, entonces, las visiones escénicas me hacen coger un lápiz y escribir en las madrugadas, diseños, trazos, rayones, esbozos de lo que puede ser una escena. Desnudo mis pensamientos y recorro una y otra vez la ciudad podrida y esbelta; la memoria es mi traje de retazos, trozos de espejos, que me hacen sonreír. Limpio mis lágrimas y cargo mi cabeza de pequeñas maquetas, que construyen mi teatro. En mi teatro están mis peligrosas perversidades, peligrosas y amadas. No tengo tiempo sino para la muerte. Cada obra es un camino inexplorado, jamás recorrido, al menos por mí. Observo y escribo, observo y pongo en mí la puesta en escena. El teatro es ahora. La ciudad es mi cárcel, mi país es mi cárcel, mi momento histórico. A mi madre debe gustarle el Shakespeare que su hijo interpreta, es para ella que yo invento el mundo teatral, mi padre está ausente y es mi espectro, un espectro que me ama y que conserva todas mis lágrimas. Las mujeres y los hombres que gobiernan la tierra de mis ancestros me dictan el camino, le dan poder a mi teatro, me abren las puertas que ellos creen que me han cerrado. Mi teatro es ya, este país de caramelos agridulces, tengo los muertos necesarios para impulsarme a ser un irreverente, un hombre en constante lucha teatral, eternamente melancólico, pues este no es el país que soñé y este mucho menos el mundo para vivir, la muerte es mi esperanza. Colombia no solo necesita mi teatro, necesita del teatro de Shakespeare, para mirarnos y conocernos a nosotros mismos; yo necesito un teatro que me estremezca, que me desgare, que me ponga en evidencia y nos revele el presente. Ya que se extravió y perdidos deambulamos en el pasado muerto y en el futuro inexistente, me pertenece el ya, es el ahora, lo demás es la nada. Donde construimos la existencia, abro el telón y el presente me pertenece, cierro el telón y espero la muerte, feliz, viendo la niña que se esconde en tus ojos. Lo incomprensible, lo decible y lo indecible es una decisión hamletiana.



Escena de la obra *Hamlet en los tiempos del ruido*, adaptación y dirección Farley Velásquez, Teatro la Hora 25 (2015). Fotografía de Josué Carantón Sánchez

¿Propone usted con este Hamlet, una visión y una proyección de lo que podría llamarse la conciencia de un nuevo humanismo y por qué?

Lo nuevo es lo no encontrado, lo no revelado, lo indecible. Los grandes locos románticos trataron de mostrar un nuevo humanismo, al hombre vivo que debe aprender a morir, a disfrutar el presente, “pero los tiempos se han dislocado”, dice Hamlet...: “qué locura y tormento tener que venir al mundo a revertirlos”; el hombre nuevo es un individuo, sin sectas, sin ser del tumulto, es un hombre con dialéctica y con la seguridad de la mortalidad y con el derecho de amar a cuanta cosa se le aparezca. Con derecho de mirar a los dioses horizontalmente. Hamlet es la conciencia del inconsciente, Hamlet no soporta la existencia, la enfrenta y ama y odia profundamente.

No hay un nuevo mundo, es Eurípides con la Medea que se niega a la creación de los hijos, es la imposibilidad de una nueva tierra para que el hombre aban-

done la crueldad, estamos en guerra, el hombre es un enemigo del hombre, ¿es necesario entonces un nuevo humanismo? ¿El hombre es realmente necesario? ¿No nos bastaba la tierra llena de flores? Yo necesito un nuevo humanismo, que se piense a sí mismo, como individuo, que la única riqueza sea la fortuna de vivir su presente, su presencia. Hamlet llega a restaurar y a cuestionar el poder, a reclamar lo perdido, a buscar un nuevo hombre, necesario y vital para poder perpetuar la humanidad.

¿Por qué desarrolla una nueva relación de Hamlet con el mismo y de Ofelia con ella misma y a su vez entre Hamlet y Ofelia, y qué busca y propende causar con ello?

Las relaciones para mí en Shakespeare no son femenino y masculino, son humanas. Yo también soy Ofelia, también soy Hamlet. Pero lo femenino aterriza la sensitiva, que es poderosa y eficaz desde su vientre, es fálica y vaginal; los seres desean amarse, la humanidad está en constante discusión genérica, el hombre debe aprender la poderosa fuerza del amor, sentimiento infinito. Las relaciones de amor fingido o no en Hamlet no son importantes; si son verdad o no, se ama o no, yo amo a tantos seres humanos, un hombre como Hamlet odia hasta las últimas consecuencias, como odia. Ama a Horacio, eterno amigo, fiel y confidente, ama y odia hasta el extremo. Ofelia no puede ser amada, cuando Hamlet tiene la espada sedienta de sangre; es imposible detener a Hamlet, él va a morir, y prefiere esto que ser rey o que convertir a Ofelia en reina. Ella no puede restablecer lo filial, entonces arroja sus ropas al fuego fatuo y su cuerpo al agua para ser purificada, su intención del eros ha sido destruida por la guerra. Ella suicida su femenino, renuncia ser la mujer del poder político de Claudio y persigue a su padre en el infinito, muere con él y desaparece la posibilidad de lo filial. Hamlet es un hombre adulto, con su mente poderosa, es él en el teatro, es tan femenino como Ofelia, pero él no está en el mundo para guardar silencio, tiene la palabra poderosa y mántica de Shakespeare, no puede ser atrapado entre los brazos de Ofelia, él podría amarla en la muerte, Hamlet le enseña a morir, quizá la ama tanto, como ama lo humano, pero su amor es imposible, menos cuando toda Dinamarca huele a podrido.

En Hamlet, Shakespeare se basa en un teatro dentro del teatro, como lo concebía el movimiento barroco: ¿Cómo se resuelve en su teatro esa relación del teatro en el teatro, o no?

Percibo que Shakespeare estaba harto del teatro que no decía nada, el teatro risible, pero hay muchas directrices para abordar esto. Hamlet habla del poder del teatro cuando es intencional y revelador; quizá quiera mostrar el poder del teatro como una manera de evidenciar al poder oscuro de la política "danesa". El teatro es el medio para decir lo indecible, para llevar a Claudio al desespero,

al poder de su teatro, del teatro de Hamlet dentro del teatro; fue la estocada para poder confiar en lo que su espectro le encaminó. Es vital utilizar el teatro en el teatro porque es un sueño dentro de un sueño, que no te deja salir de tu pesadilla. Shakespeare sabía y nos lo dice claramente cuando Hamlet habla de su teatro, siendo él mismo, el teatro. Es utilizar una doble intencionalidad, nos arrincona contra las cuerdas, pues el teatro y solo el teatro pueden poner en evidencia al tirano. Es barroco, porque es interminable, el teatro está dentro del teatro, como una espiral infinita, hay teatralidad dentro del teatro. El hombre es un eterno teatro dentro del teatro, tan barroco como la muerte. Parece que, frente a lo indecible de la obra, se recurre nuevamente al teatro porque lo indecible no se puede poner en evidencia en una sola teatralidad, se recurre nuevamente al teatro para seguir persiguiendo el misterio, o sea que lo indecible es inalcanzable. Una obra de teatro es incompleta entonces, por eso tengo que volver a enfrentar la escena en busca del teatro. Con una sola obra no basta, ni con todas... es infinitamente barroco.

¿No pone en evidencia usted como lector de Shakespeare y Hamlet, una perversión estética y una escandalosa ironía y si es así dónde la inserta y por qué?

¿Podría morir sin interpretar a Shakespeare?, ya que yo vivo en mi teatro, sería reprimir mi perversidad estética; ¡qué sería de mí sin el teatro que me habita, sin mi voz teatral! El escenario es el lugar donde se hacen ejercicios de libertad, la esclavitud me domina, mis grilletes se revientan cuando estoy en mi teatro. Soy un romántico eternamente perverso, esa perversidad que trasgrede lo estático en mí, mi perversidad prolonga los instantes y convierte mi momento estético en una eternidad. Lo perverso da movimiento, lo perverso desacomoda mi esterilidad, mi perversidad me ayuda a encontrar nuevos caminos, me ayuda a morir. Es la perversidad quien me espera en mis abismos profundos y humanos; si mi teatro no fuera perverso, entonces no cuestionaría nada, sería un teatro del vacío, de la nada. La perversidad estética me ha hecho ser muchos cuerpos, muchos otros que son solo uno; soy tantas cosas humanas gracias a mi estética perversa.

El teatro de Shakespeare, se basa, por decirlo de una manera en la realidad, pero también hay en él, elementos simbólicos que lo intervienen: ¿A usted en este Hamlet, le interesa esta relación o no y por qué?

Mi realidad es mi teatro, amo lo fantástico, persigo dosis profundas de fantasía, ¿son reales los Nocturnos de Chopin? ¿Es real El Quijote de Cervantes? ¿Es real o simbólico mi teatro? ¿Es real lo que sucede en mi representación de Hamlet? Sí, recurre a miles de símbolos, pues el símbolo es la metonimia teatral, el símbolo es una tensión dramática, es la parte del todo. Sin el símbolo no se puede hacer real la interpretación; el actor recurre a la acción física y a la acción

vocal, para hacer posible una idea de personaje; utiliza símbolos, imágenes, texturas, memoria emotiva, para humanizar la teatralidad. Un espectador puede decir que nuestro Hamlet no es humano, y tiene razón, porque es una obra de teatro y no la tiene, porque para mí es real y simbólica, o sea humana. Hecha por humanos, nace de lo profundo de mi alma, es un mundo de perversidad estética surreal en mi inconsciente. El mundo de los hombres es tan surreal que solo lo real es mi teatro, mi manera de envejecer y morir en las tablas, pues mi sol es un reflector y para mí es real, mi mundo es la escena, es mi cárcel hamletiana, donde sin ninguna discusión he decidido morir y es un símbolo para quienes aman mi teatro y lo odian. Permanecer en mi teatro es mi realidad. Y Hamlet es mi símbolo.

¿Qué le interesó llevar a la escena en este Hamlet de Shakespeare: la forma, la estructura, la densidad, o solamente llevar percepciones, como mostrar la temperatura o el temperamento en cada uno de los personajes, como su verdad dramática?

Desde mi infancia teatral vengo estudiando en mi laboratorio de teatro, a los griegos, para poder llegar a Shakespeare, buscando el Everest teatral. No tengo tiempo para detenerme en otras dramaturgias, pues soy mortal, trato de no pasar desapercibido en el teatro mántico. Este año 2014 se cumplen 450 años del natalicio de William Shakespeare, y en el mundo hay miles de homenajes y representaciones de sus obras, habrá muchos hamlets: japoneses, africanos, alemanes y uno colombiano, mi Hamlet, con él aprendí a conocerlo sin saber que existía, habitó las calles de Florencia conmigo, asistió a conciertos de rock y lloró conmigo las penas del amor menospreciado, soportamos los desmanes de los tiranos y nos asombramos de los claudios latinoamericanos, nos detuvimos por largos instantes en el vino y gritamos juntos en la cima de alguna montaña, leímos poesía y me ayudó a llegar al teatro. Ahora estamos juntos, enfrentando las tormentas del hastío, permanecemos juntos hasta la muerte; sollozamos a veces y pensamos en Ofelia, pues no la hemos dejado de amar.

¿El teatro qué es y qué continuará siendo para usted, tras la realización de este Hamlet y que mide como sus consecuencias teatrales y qué espectro le habla o a qué espectro le habla usted?

El teatro es mi manera de soportar la existencia, mi manera de morir, donde fortalezco mi melancolía, donde encuentro cómplices, guerreros teatrales poderosos, donde fortalezco lo filial, lo teatral, donde sonrío, lloro, donde aprecio con asombro a la humanidad, donde establezco un diálogo silencioso con mis espectadores, pues con ellos hay dialéctica, tensión dramática, donde ven que soy otro en la escena y ellos son otros cuando ven mi teatro.

Ah, padre, espectro que me revelas los sentidos; aprendí amar a mis espectros, a escucharlos, vengarlos a veces; pues ahora Fanny Mickey es mi espectro teatral.

TEATRO LA HORA 25
HAMLET
EN LOS TIEMPOS DEL RUIDO

ADAPTACIÓN Y DIRECCIÓN FARLEY VELÁSQUEZ
Andrés Ramírez-Gustavo Montoya-Verónica Tabares-Laura Mejía-Gustavo García-Alejandro Pino-Antonio Molina-Alfazar Tabares
Paulina Giraldo-Karla Palacio-Felipe Álvarez-Adriana Córdoba-Carola Martínez-Maria Claudia Mejía-Carolina Mazuera-Amelia Mejía

Beca de creación artística y cultural Medellín 2013

CONVELAR EN LA CULTURA
MinCultura
PROSPERIDAD PARA TODOS
Alcaldía de Medellín
Medellín todos por la vida
CONSTRUCIONES LAS

Cartel de la obra *Hamlet en los tiempos del ruido*, adaptación y dirección Farley Velásquez, Teatro la Hora 25

Una habitación propia

Virginia Woolf
Barcelona: Seix Barral, 2008
Traducción del inglés al español de
Laura Pujol



Por Claudia Arcila Rojas

Departamento de Ciencias Sociales y Humanas
Universidad de Medellín

La vida de un autor no es siempre la expresión de su obra en la vitalidad dinámica de la escritura. A veces la escritura es el silencio del lenguaje donde también se silencia la vida de quien escribe. En Virginia Woolf (nacida en Londres el 25 de febrero de 1882) la vida es obra y su propia vida es el referente de la escritura.

Ahora bien, la vida no se restringe a la cronología del nacimiento y la muerte, cuando ella misma es el gesto de la palabra que transita por las diferentes textualidades y corporalidades de sentido. En este caso, la vida es memoria en recuerdo, en evocación y recitación de sus experiencias.

Por ello, la experiencia de la escritura, en cuyos trazos se moviliza la fuerza de un pensamiento que trasciende los límites de la época y sus restricciones sociales y culturales, pasa a ser la experiencia de la lectura en el atestigüamiento del sentir con la palabra; de la invitación a pensar el pasado de quien escribe con el presente de quien lee.

En esta cercanía vivencial con la escritura de Virginia Woolf suele acontecer el tono de un monólogo íntimo que hace memoria de los movimientos espaciales y temporales que definen los paisajes de su narración. El tránsito de su cuerpo por la escritura es una imagen que no deja de asaltar al lector, en la medida en que ella se reinventa como actor y autor de sus escenas, y en tal sentido, como sujeto que muta entre la razón y la imaginación de sus textos para convertirse en razón e ilusión de nuevas posibilidades con el lenguaje.

En Virginia Woolf y en su literatura, se mueve el telón histórico de una época que suscitó en sus reflexiones la pregunta por la mujer: por su cuerpo en sensación y en extrañeza ante un mundo indiferente a la sensibilidad creativa de lo femenino; a sus tormentos y búsquedas; a sus imágenes y vivencias de la belleza; a la mujer en su condición poética, pero también en su condición de marginamiento social, cultural y material. Por ello, sus obras en la escritura son una provocación a la lectura que trasciende la movilidad de las descripciones, para indagar en el terreno fluctuante e indescifrable de la conciencia; en el terreno de sus elucubraciones con la vida y con la muerte donde, sospecho, retornaba al vientre de liquidez poética para vivir el oleaje de la escritura y sucumbir en la profundidad de sus vertiginosas corrientes. Ya en la superficie, que es la dimensión de lo profundo en la condición humana de la existencia, su cuerpo se hizo obra de quietud; serenidad del espacio propio que deja de ser una habitación para convertirse en “dos metros de la cabeza a los pies” (Tolstoi, 2011); dos metros de espacio para el tiempo de la muerte en cuyo regreso al vientre renace el silencio de la poesía. No muere entonces quien se entrega con su palabra. No se impronta el epitafio como una despedida.

El movimiento de Virginia Wolf no se inmoviliza el 28 de marzo de 1941. Su escritura continúa siendo el río donde su cuerpo flota en expresión de una palabra que sigue hidratando las lecturas de quienes remamos por sus textos sin miedo a caminar por la aridez del desierto y el enmarañado paisaje de la selva. Quienes superamos el hecho de ser mujer u hombre para leer la vida y sus fugas de sentido en los recónditos silencios de la conciencia.

Quienes leemos en la intimidad de una experiencia con el espacio, con el cuerpo, con la soledad y el silencio que encuentra en la literatura el camino para recorrer y habitar *una habitación propia*.



Virginia Woolf en 1939¹

Leer es una acción solitaria en cuyo movimiento la mirada se libera del riesgo a ser descubierta. Leer es contemplar el horizonte del lenguaje sin la premura que asalta con la presencia que arriesga el derrumbamiento de la ficción donde el yo se regodea en aislamiento de la existencia: “«yo» no es más que un término práctico que se refiere a alguien sin existencia real” (Woolf, 1986, p. 7).

En esa soledad de la lectura no es menos mística ni necesaria la soledad de la escritura, lo cual también puede significar la serena libertad del pensamiento para ponerse en obra; en búsqueda y esculpida de un sí mismo. En esta soledad, anfitriona de la belleza y del silencio que la descubre, se reúnen los fantasmas apolíneos y dionisiacos de la confrontación y la reconciliación humana; se reúnen en “el espíritu de la paz” (Woolf, 1986, p. 7) que hace de la existencia un derecho a no existir, a no ser en el ruido y en los afanes de un tiempo sin tiempo y un espacio sin espacio: sin habitación; sin el lugar donde el cuerpo se refugia en el milagro de su momento y en el sortilegio de su intimidad.

Los registros de la exterioridad en sus enardecidos contrastes no son más que los vestigios de épocas añejas en sus olores de rancias concepciones; son los recuerdos en vivencia de la exclusión que restringe la cercanía con la belleza y el sentimiento de satisfacción que esta comparte con la justicia. Belleza

¹ Fotografía tomada de: https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/1/1d/Virginia_Woolf_1939.jpg

y justicia estableciendo el equilibrio de lo humano en el mundo; trayecto vital donde el cuerpo se deja cubrir de las sonoridades sublimes y estéticas donde el cielo se conjuga con la tierra para trazar el camino del asombro, de la pregunta, del pensamiento y de la palabra que se arriesga en la fantasía. Pero es inevitable precisar que se fantasea en el mundo de la vida, con sus contradicciones y angustias, con sus carencias y desproporciones; un mundo de inequidades, e iniquidades que no permiten el auténtico derecho a una existencia donde es posible la belleza:

La obra de imaginación es como una tela de araña: está atada a la realidad, leve, muy levemente quizá, pero está atada a ella por las cuatro puntas. A veces la atadura es apenas perceptible; las obras de Shakespeare, por ejemplo, parecen colgar, completas, por sí solas. Pero al estirar la tela, por un lado, engancharla por una punta, rasgarla por en medio, uno se acuerda de que estas telas de araña no las hilan en el aire criaturas incorpóreas, sino que son obra de seres humanos que sufren y están ligadas a cosas groseramente materiales, como la salud, el dinero y las casas en que vivimos (Woolf, 1986, p. 32).

No tener ese mundo, estar fuera de sus partituras de sentido, al margen de los placeres y reciprocidades que tienden el mantel para compartir la mesa y su banquete dialógico en polifonía de sensaciones y percepciones; no tener el derecho a la escena artística donde confluyen corporalidades en encuentro de tranquilidad, palabra y acto; no tener una vida en la dignidad de obrar sin los apuros binarios y sin las escoriaciones clasistas que ensombrecen a la mujer para cumplir su obra son algunas de las reflexiones que desencadenan en Virginia Woolf los siguientes interrogantes, y que le dan lugar a la construcción de *una habitación propia*.

¿Por qué los hombres bebían vino y las mujeres agua? ¿Por qué era un sexo tan próspero y el otro tan pobre? ¿Qué efecto tiene la pobreza sobre la novela? ¿Qué condiciones son necesarias a la creación de obras de arte? (Woolf, 1986, p. 21).

Frente a ese espejo de inquietudes se proyecta el significante de la realidad para darle paso al sentido de una mujer que encuentra en la novela el territorio para la intimidad poética, pero que requiere de una poética con el espacio para hacer posible la escritura y la lectura; el encuentro con los significados y la citación con las palabras que asisten en su velada con la obra. Para que la mujer se ponga en escena con la literatura también se debe poner en la escena de la igualdad política; sobre el tablado social de las reivindicaciones humanas que toman la voz y la acción para posicionarse frente al arte y frente a las condiciones que lo reducen:

[...] escribir una obra genial es casi una proeza de una prodigiosa dificultad. Todo está en contra de la probabilidad de que salga entera e intacta de la mente del escritor. Las circunstancias materiales suelen estar en contra. Los perros ladran; la gente interrumpe; hay que ganar dinero; la salud falla. La notoria indiferencia del mundo acentúa además estas dificultades y las hace más pesadas aún de soportar. El mundo no le

pide a la gente que escriba poemas, novelas, ni libros de Historia; no los necesita. No le importa nada que Flaubert encuentre o no la palabra exacta ni que Carlyle verifique escrupulosamente tal o cual hecho. Naturalmente, no pagará por lo que no quiere. Y así el escritor —Keats, Flaubert, Carlyle— sufre, sobre todo durante los años creadores de la juventud, toda clase de perturbaciones y desalientos. Una maldición, un grito de agonía sube de estos libros de análisis y confesión. «Grandes poetas muertos en su tormento»: ésta es la carga que lleva su canción. Si algo sale a la luz a pesar de todo, es un milagro y es probable que ni un solo libro nazca entero y sin deformidades, tal como fue concebido. Pero, para la mujer, pensé mirando los estantes vacíos, estas dificultades eran infinitamente más terribles. Para empezar, tener una habitación propia, ya no digamos una habitación tranquila y a prueba de sonido, era algo impensable aun a principios del siglo diecinueve, a menos que los padres de la mujer fueran excepcionalmente ricos o muy nobles. Ya que sus alfileres, que dependían de la buena voluntad de su padre, sólo le alcanzaban para el vestir, estaba privada de pequeños alicientes al alcance hasta de hombres pobres como Keats, Tennyson o Carlyle: una gira a pie, un viajecito a Francia o un alojamiento independiente que, por miserable que fuera, les protegía de las exigencias y tiranías de su familia. Estas dificultades materiales eran enormes; peores aún eran las inmateriales. La indiferencia del mundo, que Keats, Flaubert y otros han encontrado tan difícil de soportar, en el caso de la mujer no era indiferencia, sino hostilidad. El mundo no le decía a ella como les decía a ellos: “Escribe si quieres; a mí no me importa nada.” El mundo le decía con una risotada: “¿Escribir? ¿Para qué quieres tú escribir?” (Woolf, 1986, p. 39).

El lenitivo de la ofensa puede ser la misma escritura, el mismo territorio donde la palabra es voz a una lectura de la realidad y del sentimiento ante ella, pero también el despliegue de la conciencia donde *la tela de araña de la imaginación pende de la realidad* y de sus diferentes ángulos de fatalidad material, espiritual e intelectual. Precariedad de recursos, de sensibilidad y de pensamiento; precariedad de una sociedad negada para comprender el devenir sobre los trayectos de la vida como pruebas de tránsitos y transiciones al pulso de ilusiones frustradas.

Pero esta realidad, en la cual se deambula entre huellas de ilusiones y esperanzas, constituye el retorno a la memoria divina, a la experiencia estética en cuya geografía literaria se logran tentar las tristezas para desafiar la desdicha y volver a intentar la prueba: la de vivir, la de morir y renacer ante el camino donde, el paisaje de nuevos nacimientos, pone en la embriaguez del silencio, en cuyo lenguaje la libertad tiene morada y apertura los recuerdos. Y así tener presente que la grandeza de la palabra no habría tenido posibilidad:

[...] sin aquellos poetas olvidados que pavimentaron el camino y domaron el salvajismo natural de la lengua. Porque las obras maestras no son realizaciones individuales y solitarias; son el resultado de muchos años de pensamiento común, de modo que a través de la voz individual habla la experiencia de la masa. (Woolf, 1986, p. 48)

En la literatura se acoge un sentir colectivo como puerta al puerto de lo humano en sus grietas de tiempo sobre el espacio recorrido. Es el cuerpo en geografía de recuerdo, donde la voz del dolor y el sufrimiento se descifra en la

herida que se vuelve a desangrar para para que el horizonte de la alegría sea también una opción de ruta en lo humano.

Por ello, en la ontología divina de la literatura es donada la belleza a través de la escritura para cumplir el encuentro mágico en cortejo con la lectura; el encuentro íntimo donde lo femenino aguarda con su vientre en cosecha, con su pregunta abierta a nuevos riesgos y regresiones; con su pregunta en la tierra del origen, de la madre, de la fertilidad en profundidad con el pasado, porque “si somos mujeres, nuestro contacto con el pasado se hace a través de nuestras madres (Woolf, 1986, p. 55); de ese cordón poético que, justamente por ser maternal, hace que “la poesía (siga) siendo la salida prohibida” (Woolf, 1986, p. 56), pero también la entrada necesaria a esa primera habitación del útero donde la propiedad de la vida se intrinca en un vínculo de amor entre la madre y la hija.

Una habitación propia es así la constelación poética donde la vida empieza a ser elegida en sus tonos y extensiones de sentido. Es el espacio sideral donde las imágenes y los sonidos son los retratos y la melodía que la memoria elige para consentir en soledad y silencio; es el pasado con la maternidad de la palabra, con la eternidad de la poesía. Es el espacio que renuncia a la intromisión excluyente y amenazante de lo masculino: de esa identidad fluctuante que interroga y reprime esa otra identidad en anhelo, en travesía, en apertura y en búsqueda.

Identidad femenina en fragmentación, e incluso, en disolución y muerte para el renacimiento a una nueva colocación en la experiencia solitaria de la lectura y la escritura. Una nueva perspectiva en el precedente de la transformación, de la reinención subjetiva donde el camino de la mujer no es distinto a los momentos del camello en el desierto, o del león en la selva; así como a los momentos de la infancia, donde los estados vitales de lo humano asisten estas metamorfosis con el lenguaje en *una habitación propia*. En un espacio de creación y contemplación poética, pero también de mutación en la semántica de arduos recorridos.

Desde Nietzsche ante la exterioridad espacial de un Zarathustra que danza, hasta Woolf en la intimidad de un espacio donde el femenino se contiene en la apacible soledad de la palabra. En la intertextualidad andrógina que cruza sonoridades para ser escuchadas en el silencio sin el peligro de ser mirado, recibido o rechazado; sin el peligro del otro que enajena con su abrazo, con su palabra, con su presencia. El otro que se impone con la bondad de quien posee para salvar del extravío, de la locura, del delirio. El otro que mengua el paroxismo creativo donde lo femenino exhuma su pasado para renacer en la poesía que reta el tiempo. El otro con el cual se padece la experiencia de la sombra, la presencia del ocultamiento, la certeza de la invisibilidad.

En esa otredad se afirma la soledad entre géneros para estar en convivencia con la realidad, entre seres humanos dispuestos a vivir el mundo para retornar

al espacio de la memoria donde la poesía vuelve a tener escena y guión; esa poesía que libera, que suelta lastres y lazarillos; esa palabra de la belleza y la justicia en la cual, aún en fragilidad y agonía, es afrontada la vida sin el miedo a la muerte:

[...] no tenemos ningún brazo al que aferrarnos, sino que estamos solas, y de que estamos relacionadas con el mundo de la realidad y no sólo con el mundo de los hombres y las mujeres, entonces, llegará la oportunidad y la poetisa muerta (Woolf, 1986, p. 81).

Volverá la muerte como obra literaria donde la realidad dialoga, entre el silencio y la oscuridad, con lo femenino a través del hilo divino que introduce al laberinto del recuerdo. El retorno a la habitación donde tienen voz y luz la muerte en tanto acontecimiento de la vida. Lectura y escritura en el sepulcro del lenguaje, donde la muerte es el territorio que contiene todas las preguntas, y en su certeza se originan todas las incertidumbres.

No morir en la muerte de quien nos antecede, no morir sin la paz de la soledad en una habitación con las ventanas abiertas para que entren el mundo, sus olores y sus frutos. No morir sin la escuela de la lectura y la escritura donde la vida se vuelve una poesía del dolor y una poética del espacio, del encuentro íntimo con el femenino que nos habita y nos invita a celebrar la belleza. Con Virginia Woolf, en sus palabras convertidas en ladrillo de una *habitación propia*, es posible habitar el sentido de lo humano desde la palabra que atraviesa el cuerpo para ponerse en contacto con el mundo de la realidad sin la condición diferenciadora de lo femenino y lo masculino; en contacto con el mundo a través de los múltiples trayectos que nos ofrecen la experiencia estética con la vida.

Referencias bibliográficas

- Tolstoi, León (2001). *¿De cuánta tierra necesita el hombre?* México: Editorial Nordica.
- Woolf, Virginia (1986). *Una habitación propia*. Barcelona: Seix Barral.

Índice de autores

Ciencias Sociales y Educación (números 1 al 7)

A

ACEVEDO TARAZONA, Álvaro. Discursos y prácticas culturales durante “La revolución en marcha”. Reforma educativa y cambio social. En *Ciencias Sociales y Educación*, Vol. 4, N.º 7, enero-junio de 2015; pp. 35-52.

ÁLVAREZ-DUQUE, Martha Elena. La neurociencia en las ciencias socio-humanas: una mirada transdisciplinar. En *Ciencias Sociales y Educación*, Vol. 1, N.º 2, julio-diciembre 2012; pp. 153-166.

ÁLVAREZ-DUQUE, Martha Elena. Reseña del libro *Aphoristic Compendium. A tribute to Juan Magariños*. En *Ciencias Sociales y Educación*, Vol. 2, N.º 3, enero-junio 2013; pp. 225-224.

ÁLVAREZ-MIÑO, Lídice. Hacia la aproximación de un modelo didáctico para la creación de objetos virtuales de aprendizaje. En *Ciencias Sociales y Educación*, Vol. 2, N.º 3, enero-junio 2013; pp. 107-129.

ARANGO CADAVID, Lucas. Reseña del libro *Los derrotados*. En *Ciencias Sociales y Educación*, Vol. 1, N.º 2, julio-diciembre 2012; pp. 219-223.

ARANGO-VÁSQUEZ, Sandra Isabel. Hacia la aproximación de un modelo didáctico para la creación de objetos virtuales de aprendizaje. En *Ciencias Sociales y Educación*, Vol. 2, N.º 3, enero-junio 2013; pp. 107-129.

ARASSE, Daniel. Elogio paradójico de Michel Foucault a través de *Las Meninas*. En *Ciencias Sociales y Educación*, Vol. 3, N.º 5, enero-junio 2014; pp. 220-225.

ARCILA ROJAS, Claudia. La memoria poética del texto. En *Ciencias Sociales y Educación*, Vol. 2, N.º 4, julio-diciembre 2013; pp. 131-147.

ARCILA ROJAS, Claudia. El maestro: un artesano del lenguaje. Escritura y experiencia estética de la palabra. En *Ciencias Sociales y Educación*, Vol. 4, N.º 7, enero-junio de 2015; pp. 87-106.

ARCILA ROJAS, Claudia. Reseña del libro *Filosofía de la finitud*. En *Ciencias Sociales y Educación*, Vol. 4, N.º 7, enero-junio de 2015; pp. 403-405.

ARISTIZABAL CORREA, Hugo Francisco. Reseña del libro *Nueva Granada en tiempos del Virrey Solís 1757-1761*. En *Ciencias Sociales y Educación*, Vol. 1, N.º 1, enero-junio 2012; pp. 226-232.

ARRIETA BARBOSA, Armando Luis. Espacio, tiempo y sociedad en los libros escolares de *Ciencias Sociales en Colombia (1990-2010): Enfoques, visiones y concepciones*. En *Ciencias Sociales y Educación*, Vol. 3, N.º 6, julio-diciembre 2014; pp. 43-64.

B

BARAHONA, Ana. La representación de la evolución en los libros de texto mexicanos. En *Ciencias Sociales y Educación*, Vol. 3, N.º 6, julio-diciembre 2014; pp. 19-42.

BARNET, Belinda. La vida secreta de nuestras prótesis. En *Ciencias Sociales y Educación*, Vol. 3, N.º 6, julio-diciembre 2014; pp. 293-298.

BERRÍO MENESES, Carlos Mario. La formación del estado en Colombia y el origen histórico de su debilidad coercitiva. Algunas aproximaciones. En *Ciencias Sociales y Educación*, Vol. 2, N.º 3, enero-junio 2013; pp. 85-106.

BARRIOS GONZÁLEZ, Diana María. Literatura e imagen. La construcción de público lector en la revista *Lectura y Arte (Medellín: 1903-1906)*. En *Ciencias Sociales y Educación*, Vol. 4, N.º 7, enero-junio de 2015; pp. 71-85.

BIERVLIET, John Harold. La ecología humana. Complejidad del espacio y del tiempo. En *Ciencias Sociales y Educación*, Vol. 1, N.º 1, enero-junio 2012; pp. 147-162.

BIERVLIET, John Harold. Las multitudes y las revoluciones de nuestro tiempo. En *Ciencias Sociales y Educación*, Vol. 3, N.º 6, julio-diciembre 2014; pp. 157-179.

BOTERO BETANCUR, Constanza. Resignificación de la práctica docente universitaria. Reflexión y acción en la Universidad de Medellín. En *Ciencias Sociales y Educación*, Vol. 1, N.º 1, enero-junio 2012; pp. 61-86.

BOTERO BETANCUR, Constanza. Teoría de la honestidad un proyecto pedagógico francés. La cultura de la conversación y el jansenismo en la Francia del siglo XVII. En *Ciencias Sociales y Educación*, Vol. 3, N.º 6, julio-diciembre 2014; pp. 111-122.

BUILES, Luisa Fernanda. El maestro: un artesano del lenguaje. Escritura y experiencia estética de la palabra. En *Ciencias Sociales y Educación*, Vol. 4, N.º 7, enero-junio de 2015; pp. 87-106.

C

CALLE PÉREZ, Diego. Precampañas en Medellín. Reflexión crítica. En *Ciencias Sociales y Educación*, Vol. 3, N.º 6, julio-diciembre 2014; pp. 304-306.

CANO VARGAS, Alexander. De la historia de las mentalidades a la historia de los imaginarios sociales. En *Ciencias Sociales y Educación*, Vol. 1, N.º 1, enero-junio 2012; pp. 135-145.

CARANTÓN SÁNCHEZ, Josué. Sobre la construcción de un modelo teórico-metodológico para escribir historias de vida. En *Ciencias Sociales y Educación*, Vol. 1, N.º 1, enero-junio 2012; pp. 15-36.

CARANTÓN SÁNCHEZ, Josué. Reseña del libro *El cuerpo narrado en el reality show. Un estudio sobre cambio extremo*. En *Ciencias Sociales y Educación*, Vol. 1, N.º 2, julio-diciembre 2012; pp. 224-227.

CARANTÓN SÁNCHEZ, Josué. El arte en el cartel publicitario. Estudio iconológico e iconográfico del Cartel en Colombia desde 2000 hasta 2010. En *Ciencias Sociales y Educación*, Vol. 2, N.º 3, enero-junio 2013; pp. 65-84.

CARANTÓN SÁNCHEZ, Josué. Reseña de *El Mono En: Ciencias Sociales y Educación*, Vol. 2, N.º 4, julio-diciembre 2013; pp. 275-278.

CARDONA-RODAS, Hilderman. Cuerpos degenerados y conductas anormales: la transgresión a las

sexualidades legitimadas en Medellín entre 1957 y 1966. En *Ciencias Sociales y Educación*, Vol. 1, N.º 1, enero-junio 2012; pp. 36-60.

CARDONA-RODAS, Hilderman. Reseña de *Homofobia y agresiones verbales. La sanción por transgredir la masculinidad hegemónica. Colombia 1936-1980*. En *Ciencias Sociales y Educación*, Vol. 2, N.º 4, julio-diciembre 2013; pp. 279-283.

CARDONA-RODAS, Hilderman. Reseña de *La trompeta de Mercurio. De la lectura y el libro*. En *Ciencias Sociales y Educación*, Vol. 3, N.º 5, enero-junio 2014; pp. 303-306.

CASTAÑO ZAPATA, Daniel. Fin de guerra y reinsertión de excombatientes. La Legitimidad del Programa de Atención Humanitaria al Desmovilizado. En *Ciencias Sociales y Educación*, Vol. 3, N.º 5, enero-junio 2014; pp. 97-121.

CASTEL Pierre-Henri. Ante la salud mental, un superyó estorboso. En *Ciencias Sociales y Educación*, Vol. 3, N.º 5, enero-junio 2014; pp. 263-266.

COELHO DE SOUZA LAGO, Mara. Da peste gay ao barebacking sex: AIDS, biopolítica e risco em saúde. En *Ciencias Sociales y Educación*, Vol. 2, N.º 4, julio-diciembre 2013; pp. 43-67.

CHAHÍN TABARES, Naysle. El mapa conceptual como instrumento de la estrategia didáctica en el aprendizaje significativo en la evaluación oral final de los niveles I (grupos 100/102) y II (grupos 98/101) de inglés. En *Ciencias Sociales y Educación*, Vol. 1, N.º 2, julio-diciembre 2012; pp.157-169.

CHAMBERS, Paul Anthony. ¿Comunidad política sin negociación?: "desacuerdo radical" y las dimensiones éticas de la búsqueda de la paz en Colombia. En *Ciencias Sociales y Educación*, Vol. 1, N.º 1, enero-junio 2012; pp. 113-133.

CHAMBERS, Paul Anthony. Reseña del libro *Participación y democracia en la ciudad del siglo XXI*. En *Ciencias Sociales y Educación*, Vol. 1, N.º 1, enero-junio 2012; pp. 221-225.

D

DAGONET, François. El fracaso de la escuela. En *Ciencias Sociales y Educación*, Vol. 1, N.º 1, enero-junio 2012; pp. 183-220.

- DAGOGNET, François. Ensayo de autojustificación. Dispersión y recentramiento. En *Ciencias Sociales y Educación*, Vol. 4, N.º 7, enero-junio de 2015; pp. 228-239.
- DAGOGNET, François. Seguir su camino (edición revisada y aumentada). Un itinerario filosófico. En: *Ciencias Sociales y Educación*, Vol. 4, N.º 7, enero-junio de 2015; pp. 240-288.
- DAGOGNET, François. Bioética I. En *Ciencias Sociales y Educación*, Vol. 4, N.º 7, enero-junio de 2015; pp. 289-290.
- DAGOGNET, François. ¿Cómo plantear bien el problema del aborto? En *Ciencias Sociales y Educación*, Vol. 4, N.º 7, enero-junio de 2015; pp. 293-303.
- DAGOGNET, François. La renuncia a las morales clásicas. En *Ciencias Sociales y Educación*, Vol. 4, N.º 7, enero-junio de 2015; pp. 309-315.
- DAGOGNET, François. Trastornos. La procreación artificial. En *Ciencias Sociales y Educación*, Vol. 4, N.º 7, enero-junio de 2015; pp. 316-334.
- DAGOGNET, François. Sobre la religión. En *Ciencias Sociales y Educación*, Vol. 4, N.º 7, enero-junio de 2015; pp. 335-339.
- DAGOGNET, François. Lógica y magia de la máquina. En *Ciencias Sociales y Educación*, Vol. 4, N.º 7, enero-junio de 2015; pp. 340-341.
- DAGOGNET, François. Objeciones y respuestas dadas por Dagognet a sus colegas. En *Ciencias Sociales y Educación*, Vol. 4, N.º 7, enero-junio de 2015; pp. 342-362.
- DAGOGNET, François. Incorporar. En *Ciencias Sociales y Educación*, Vol. 4, N.º 7, enero-junio de 2015; pp. 363-369.
- DE LA HOZ, Adriana. Estética del devenir adverso en la narrativa de Franz Kafka. En *Ciencias Sociales y Educación*, Vol. 3, N.º 5, enero-junio 2014; pp. 169-181.
- DE SANTIAGO, Enrique. Matta en el inverso del universo con sus amigos detrás del espejo. En *Ciencias Sociales y Educación*, Vol. 3, N.º 5, enero-junio 2014; pp. 183-192.
- DEBRAY, Régis. La diagonal del sabio. En *Ciencias Sociales y Educación*, Vol. 4, N.º 7, enero-junio de 2015; pp. 370-374.
- DIDI-HUBERMAN, Georges. Atlas de lo imposible. Warburg, Borges, Deleuze, Foucault. En *Ciencias Sociales y Educación*, Vol. 3, N.º 5, enero-junio 2014; pp. 226-244.
- DUPUY, Jean-Pierre. "Cuando yo me muera, nada de nuestro amor habrá existido nunca". Variaciones sobre Vértigo. En *Ciencias Sociales y Educación*, Vol. 2, N.º 4, julio-diciembre 2013; pp. 239-254.
- DURET, Pascal. El cuerpo y sus sociologías. En *Ciencias Sociales y Educación*, Vol. 2, N.º 3, enero-junio 2013; pp. 167-200.

E

- ECHEGARAY, Fabián. Repensando la cultura política desde el consumo: la politización de las compras y la relación con las empresas en Brasil. En *Ciencias Sociales y Educación*, Vol. 1, N.º 2, julio-diciembre 2012; pp. 17-38.
- ESCOBAR ORTIZ, Jorge M. El cuerpo como artefacto: tecnologías médicas, anatomopolítica y resistencia. En *Ciencias Sociales y Educación*, Vol. 4, N.º 7, enero-junio de 2015; pp. 145-157.

F

- FASSIN, Didier. A las cabezas del Estado. En *Ciencias Sociales y Educación*, Vol. 3, N.º 5, enero-junio 2014; pp. 255-258.
- FERNÁNDEZ GALINDEZ, Oscar. Biopolítica, bioética y biosemiótica. Tres dimensiones de una misma mirada a través de la biología filosófica. En *Ciencias Sociales y Educación*, Vol. 2, N.º 3, enero-junio 2013; pp. 143-152.
- FOUCAULT, Michel. Volver a la historia, conferencia de Foucault en el Japón. En *Ciencias Sociales y Educación*, Vol. 3, N.º 5, enero-junio 2014; pp. 267-278.
- FOUCAULT, Michel. Prisiones y asilos en el mecanismo del poder, entrevista con Foucault. En *Ciencias Sociales y Educación*, Vol. 3, N.º 5, enero-junio 2014; pp. 278-282.

FOUCAULT, Michel. Bio-historia & bio-política, reseña del libro de Ruffié. En *Ciencias Sociales y Educación*, Vol. 3, N.º 5, enero-junio 2014; pp. 282-284.

FOUCAULT, Michel. Una maravillosa erudición, la de Ariès. En *Ciencias Sociales y Educación*, Vol. 3, N.º 5, enero-junio 2014; pp. 284-286.

FOUCAULT, Michel. Foucault estudia la razón de Estado. En *Ciencias Sociales y Educación*, Vol. 3, N.º 5, enero-junio 2014; pp. 284-291.

FOUCAULT, Michel. Entrevista con Michel Foucault, sobre el libro de Dover. En *Ciencias Sociales y Educación*, Vol. 3, N.º 5, enero-junio 2014; pp. 291-299.

G

GARCÍA BARRIENTOS, Federico. Del lujo o la melancolía. Antioquia siglos XIX y XX. En *Ciencias Sociales y Educación*, Vol. 4, N.º 7, enero-junio de 2015; pp. 21-35.

GIRALDO SALAZAR, Juan Leonel. Un parafraseo: la pedagogía va bien. Y, ¿la educación? En *Ciencias Sociales y Educación*, Vol. 2, N.º 4, julio-diciembre 2013; pp. 211-220.

GÓMEZ ARCILA, Verónica. Pertinencia de los procesos de aseguramiento de la calidad para la Educación Superior colombiana. En *Ciencias Sociales y Educación*, Vol. 4, N.º 7, enero-junio de 2015; pp. 185-193.

GONZÁLEZ HERNÁNDEZ, Óscar Jairo. A propósito del centenario de Albert Camus (1913-2013). En *Ciencias Sociales y Educación*, Vol. 2, N.º 3, enero-junio 2013; pp. 228-274.

GONZÁLEZ HERNÁNDEZ, Óscar Jairo. Reseña de *Sobre los espacios. Pintar, escribir, pensar*. En *Ciencias Sociales y Educación*, Vol. 3, N.º 5, enero-junio 2014; pp. 314-318.

GONZÁLEZ HERNÁNDEZ, Óscar Jairo. A propósito de los cien años de *La Metamorfosis*, de Franz Kafka. En *Ciencias Sociales y Educación*, Vol. 4, N.º 7, enero-junio 2015; pp. 389-401.

GROS Frédéric. Michel Foucault, una filosofía de la verdad. En *Ciencias Sociales y Educación*, Vol. 3, N.º 5, enero-junio 2014; pp. 209-219.

GRÜN, Ernesto. Las "constituciones líquidas". Un ensayo sistémico-cibernético. En *Ciencias Sociales y Educación*, Vol. 1, N.º 2, julio-diciembre 2012; pp.173-185.

GUTIÉRREZ AVENDAÑO, Jairo. Epistemografía y didáctica. La enseñanza basada en la investigación a través de artículos científicos. En *Ciencias Sociales y Educación*, Vol. 1, N.º 2, julio-diciembre 2012; pp. 127-156.

H

HERRERA MONTOYA, Lina María. Reflexión sobre el sujeto que podría encarnar el maestro en una intención de formación y de narración estética de sí. En *Ciencias Sociales y Educación*, Vol. 3, N.º 5, enero-junio 2014; pp. 59-78.

HERRERA RUIZ, Juan Carlos. Anotaciones sobre el sujeto lírico en la poesía de Raúl Gómez Jattin (1945-1997). En *Ciencias Sociales y Educación*, Vol. 1, N.º 1, enero-junio 2012; pp. 163-179.

HERRERA RUIZ, Juan Carlos. La lengua inglesa como vector del modelo de libre mercado. En *Ciencias Sociales y Educación*, Vol. 1, N.º 2, julio-diciembre 2012; pp. 39-53.

HERRERA RUIZ, Juan Carlos. De la imprenta a la Internet: instrumentos de universalización de la lengua inglesa. En *Ciencias Sociales y Educación*, Vol. 2, N.º 4, julio-diciembre 2013; pp. 151-162.

HERRERA RUIZ, Juan Carlos. El tungsteno y las huellas del colonialismo en el Perú. En *Ciencias Sociales y Educación*, Vol. 4, N.º 7, enero-junio de 2015; pp. 107-121.

I

IRRERA Orazio. Arqueologías de las colonias. En *Ciencias Sociales y Educación*, Vol. 3, N.º 5, enero-junio 2014; pp. 259-262.

J

JIMÉNEZ GARCÍA, Alejandra. Una visión participativa del adulto mayor en la Educación Superior.

En Ciencias Sociales y Educación, Vol. 2, N.º 4, julio-diciembre 2013; pp. 71-90.

JURADO CASTAÑO, Pedro Alejandro. Una tensión entre la universalidad y particularidad de los derechos humanos. Reconstrucción del fundamento de legitimidad y análisis sobre su realización en Occidente. En Ciencias Sociales y Educación, Vol. 3, N.º 6, julio-diciembre 2014; pp. 89-109.

L

LEGRAND Stéphane. La dirección de los recursos humanos. En Ciencias Sociales y Educación, Vol. 3, N.º 5, enero-junio 2014; pp. 250-254.

LÓPEZ, Juvenal. Resignificación de la práctica docente universitaria. Reflexión y acción en la Universidad de Medellín. En Ciencias Sociales y Educación, Vol. 1, N.º 1, enero-junio 2012; pp. 61-86.

LÓPEZ BERMÚDEZ, Andrés. La sociología del escritor y su contribución a la historia social de la literatura latinoamericana. En Ciencias Sociales y Educación, Vol. 3, N.º 5, enero-junio 2014; pp. 79-96.

M

MÁRQUEZ ESTRADA, José Wilson. La nación entre rejas. Régimen penitenciario y carcelario en Colombia en el siglo XIX: el caso del Estado Soberano de Bolívar. E: Ciencias Sociales y Educación, Vol. 1, N.º 2, julio-diciembre 2012; pp. 79-99.

MÁRQUEZ VALDERRAMA, Jorge Humberto. Traducción de MUSSO, Pierre. Génesis y crítica de la noción de red. En Ciencias Sociales y Educación, Vol. 1, N.º 2, julio-diciembre 2012; pp. 201-224.

MAYA FRANCO, Claudia María. La conversación en la relación terapéutica. En Ciencias Sociales y Educación, Vol. 2, N.º 3, enero-junio 2013; pp. 131-142.

MOLINA MERCHÁN William. Reseña de Derecha e izquierda en Colombia 1920-1936. Estudio de los imaginarios políticos. En: Ciencias Sociales y Educación, Vol. 3, N.º 5, enero-junio 2014; pp. 307-310.

MONTEJO RIVERO, Jetzabel. Una visión participativa del adulto mayor en la Educación Superior. En Ciencias Sociales y Educación, Vol. 2, N.º 4, julio-diciembre 2013; pp. 71-90.

MORENO MONTOYA, Óscar Andrés. Historia de rojos y azules: los partidos políticos tradicionales colombianos desde la Independencia hasta mediados del siglo XIX. En Ciencias Sociales y Educación, Vol. 1, N.º 1, enero-junio 2012; pp. 93-112.

MUSSO, Pierre. Génesis y crítica de la noción de red. En Ciencias Sociales y Educación, Vol. 2, N.º 3, enero-junio 2013; pp. 201-224.

O

OCAMPO SUÁREZ, Héctor Mario. La relación entre ontología y política en la teoría de la "Verdad del Seyn" de Heidegger. En Ciencias Sociales y Educación, Vol. 1, N.º 2, julio-diciembre 2012; pp. 101-126.

OCAMPO, Melina. Criminalidad, grupos armados y reinserción: perfiles y motivaciones. En Ciencias Sociales y Educación, Vol. 3, N.º 5, enero-junio 2014; pp. 17-57.

OLANO GARCÍA, Hernán Alejandro. Los escolios de Amalia. En Ciencias Sociales y Educación, Vol. 2, N.º 4, julio-diciembre 2013; pp. 165-178.

OSPINA ROJAS, José Humberto. Traducción de REVEL, Jean François. Montaigne a propósito de Proust. En Ciencias Sociales y Educación, Vol. 2, N.º 4, julio-diciembre 2013; pp. 255-272.

OSPINA ROJAS, José Humberto. Reseña de Experiencias desnudas del orden. Cuerpos deformes y monstruosos. En Ciencias Sociales y Educación, Vol. 3, N.º 5, enero-junio 2014; pp. 311-313.

P

PALAU, Luis Alfonso. Traducción de DAGONET, Francois. El fracaso de la escuela. En Ciencias Sociales y Educación, Vol. 1, N.º 1, enero-junio 2012; pp. 183-220.

PALAU, Luis Alfonso. Traducción de SERRES, Michel. Traición: la thanatocracia. En Ciencias Sociales y Educación, Vol. 1, N.º 2, julio-diciembre 2012; pp. 189-215.

PALAU, Luis Alfonso. Traducción de ROUSSEL, Peggy. El cuerpo y sus sociologías. En Ciencias Sociales y Educación, Vol. 2, N.º 3, enero-junio 2013; pp. 167-200.

- PALAU, Luis Alfonso. Traducción de DUPUY, Jean-Pierre. "Cuando yo me muera, nada de nuestro amor habrá existido nunca". Variaciones sobre Vértigo. En *Ciencias Sociales y Educación*, Vol. 2, N.º 4, julio-diciembre 2013; pp. 237-254.
- PALAU, Luis Alfonso. Traducción de POTTE-BONNEVILLE, Mathieu. Un vagabundeo metódico. En *Ciencias Sociales y Educación*, Vol. 3, N.º 5, enero-junio 2014; pp. 199-208.
- PALAU, Luis Alfonso. Traducción de ARASSE, Daniel. Elogio paradójico de Michel Foucault a través de Las Meninas. En *Ciencias Sociales y Educación*, Vol. 3, N.º 5, enero-junio 2014; pp. 220-225.
- PALAU, Luis Alfonso. Traducción de GROS Frédéric. Michel Foucault, una filosofía de la verdad. En *Ciencias Sociales y Educación*, Vol. 3, N.º 5, enero-junio 2014; pp. 209-219.
- PALAU, Luis Alfonso. Traducción de DIDI-HUBERMAN, Georges. Atlas de lo imposible. Warburg, Borges, Deleuze, Foucault. En *Ciencias Sociales y Educación*, Vol. 3, N.º 5, enero-junio 2014; pp. 226-244.
- PALAU, Luis Alfonso. Traducción de SENELLART Michel. La invención del homosexual. En *Ciencias Sociales y Educación*, Vol. 3, N.º 5, enero-junio 2014; pp. 245-245.
- PALAU, Luis Alfonso. Traducción de LEGRAND Stéphane. La dirección de los recursos humanos. En *Ciencias Sociales y Educación*, Vol. 3, N.º 5, enero-junio 2014; pp. 250-254.
- PALAU, Luis Alfonso. Traducción de IRRERA Orazio. Arqueologías de las colonias. En *Ciencias Sociales y Educación*, Vol. 3, N.º 5, enero-junio 2014; pp. 259-262.
- PALAU, Luis Alfonso. Traducción de CASTEL Pierre-Henri. Ante la salud mental, un superyó estorbo. En *Ciencias Sociales y Educación*, Vol. 3, N.º 5, enero-junio 2014; pp. 263-266.
- PALAU, Luis Alfonso. Traducción de FOUCAULT, Michel. Volver a la historia, conferencia de Foucault en el Japón. En *Ciencias Sociales y Educación*, Vol. 3, N.º 5, enero-junio 2014; pp. 267-278.
- PALAU, Luis Alfonso. Traducción de FOUCAULT, Michel. Prisiones y asilos en el mecanismo del poder, entrevista con Foucault. En *Ciencias Sociales y Educación*, Vol. 3, N.º 5, enero-junio 2014; pp. 278-282.
- PALAU, Luis Alfonso. Traducción de FOUCAULT, Michel. Bio-historia & bio-política, reseña del libro de Ruffié. En *Ciencias Sociales y Educación*, Vol. 3, N.º 5, enero-junio 2014; pp. 282-284.
- PALAU, Luis Alfonso. Traducción de FOUCAULT, Michel. Una maravillosa erudición, la de Ariès. En *Ciencias Sociales y Educación*, Vol. 3, N.º 5, enero-junio 2014; pp. 284-286.
- PALAU, Luis Alfonso. Traducción de FOUCAULT, Michel. Foucault estudia la razón de Estado. En *Ciencias Sociales y Educación*, Vol. 3, N.º 5, enero-junio 2014; pp. 284-291.
- PALAU, Luis Alfonso. Traducción de FOUCAULT, Michel. Entrevista con Michel Foucault, sobre el libro de Dover. En *Ciencias Sociales y Educación*, Vol. 3, N.º 5, enero-junio 2014; pp. 291-299.
- PALAU, Luis Alfonso. Tecnicidad, conocimientos y virtualización; de Leroi-Gourhan a Serres. En *Ciencias Sociales y Educación*, Vol. 2, N.º 4, julio-diciembre 2013; pp. 183-208.
- PALAU, Luis Alfonso. Del contrato Nural a la Guerra Mundial. Notas sobre filosofía del derecho e historia de la tecnología de Michel Serres. En *Ciencias Sociales y Educación*, Vol. 3, N.º 6, julio-diciembre 2014; pp. 185-207.
- PALAU, Luis Alfonso. Traducción de SERRES, Michel. El balancín, la piedra filosofal. En *Ciencias Sociales y Educación*, Vol. 3, N.º 6, julio-diciembre 2014; pp. 208-222.
- PALAU, Luis Alfonso. Traducción de SERRES, Michel. El ruido de fondo. En *Ciencias Sociales y Educación*, Vol. 3, N.º 6, julio-diciembre 2014; pp. 223-234.
- PALAU, Luis Alfonso. Traducción de SERRES, Michel. La sociedad pedagógica. En *Ciencias Sociales y Educación*, Vol. 3, N.º 6, julio-diciembre 2014; pp. 235-239.

- PALAU, Luis Alfonso. Traducción de SERRES, Michel. Turner traduce a Carnot. En: *Ciencias Sociales y Educación*, Vol. 3, N.º 6, julio-diciembre 2014; pp. 240-247.
- PALAU, Luis Alfonso. Traducción de SERRES, Michel. Tempo: el compositor. En *Ciencias Sociales y Educación*, Vol. 3, N.º 6, julio-diciembre 2014; pp. 248-252.
- PALAU, Luis Alfonso. Traducción de SERRES, Michel. El tiempo humano: de la evolución creadora al creador de evolución. En *Ciencias Sociales y Educación*, Vol. 3, N.º 6, julio-diciembre 2014; pp. 253-265.
- PALAU, Luis Alfonso. Traducción de SERRES, Michel. Al no tener ningún sentido, la música los tiene todos, entrevista de Xavier Lacavalerie a Michel Serres. En *Ciencias Sociales y Educación*, Vol. 3, N.º 6, julio-diciembre 2014; pp. 266-270.
- PALAU, Luis Alfonso. Traducción de SERRES, Michel. Ciencia y filosofía, entrevista de Pierre Lena a Michel Serres. En *Ciencias Sociales y Educación*, Vol. 3, N.º 6, julio-diciembre 2014; pp. 271-283.
- PALAU, Luis Alfonso. Traducción de SERRES, Michel. Michel Serres, el filósofo luminoso, entrevista de Jean Carette a Michel Serres. En *Ciencias Sociales y Educación*, Vol. 3, N.º 6, julio-diciembre 2014; pp. 284-288.
- PALAU, Luis Alfonso. Traducción de SERRES, Michel. Capaccio el paradójico, entrevista de Ckaude-Catherine Kiejman a Michel Serres. En *Ciencias Sociales y Educación*, Vol. 3, N.º 6, julio-diciembre 2014; pp. 288-292.
- PALAU, Luis Alfonso. Presentación de la bibliografía de François Dagognet. En *Ciencias Sociales y Educación*, Vol. 4, N.º 7, enero-junio de 2015; pp. 201-211.
- PALAU, Luis Alfonso. Por una estética del materiólogo, objetólogo y exólogo, Dagognet. En *Ciencias Sociales y Educación*, Vol. 4, N.º 7, enero-junio de 2015; pp. 212-227.
- PALAU, Luis Alfonso. Traducción de DAGOGNET, François. Ensayo de autojustificación. Dispersión y recentramiento. En *Ciencias Sociales y Educación*, Vol. 4, N.º 7, enero-junio de 2015; pp. 228-239.
- PALAU, Luis Alfonso. Traducción de DAGOGNET, François. Seguir su camino (edición revisada y aumentada). Un itinerario filosófico. En *Ciencias Sociales y Educación*, Vol. 4, N.º 7, enero-junio de 2015; pp. 240-288.
- PALAU, Luis Alfonso. Traducción de VIGHETTI, Patrick. Seguir su camino (edición revisada y aumentada). Un itinerario filosófico. En *Ciencias Sociales y Educación*, Vol. 4, N.º 7, enero-junio de 2015; pp. 240-288.
- PALAU, Luis Alfonso. Traducción de DAGOGNET, François. Bioética I. En *Ciencias Sociales y Educación*, Vol. 4, N.º 7, enero-junio de 2015; pp. 289-290.
- PALAU, Luis Alfonso. Traducción de DAGOGNET, François. ¿Cómo plantear bien el problema del aborto? En *Ciencias Sociales y Educación*, Vol. 4, N.º 7, enero-junio de 2015; pp. 293-303.
- PALAU, Luis Alfonso. Traducción de DAGOGNET, François. La renuncia a las morales clásicas. En *Ciencias Sociales y Educación*, Vol. 4, N.º 7, enero-junio de 2015; pp. 309-315.
- PALAU, Luis Alfonso. Traducción de DAGOGNET, François. Trastornos. La procreación artificial. En *Ciencias Sociales y Educación*, Vol. 4, N.º 7, enero-junio de 2015; pp. 316-334.
- PALAU, Luis Alfonso. Traducción de VIGHETTI, Patrick. Sobre la religión. En *Ciencias Sociales y Educación*, Vol. 4, N.º 7, enero-junio de 2015; pp. 335-339.
- PALAU, Luis Alfonso. Traducción de DAGOGNET, François. Sobre la religión. En *Ciencias Sociales y Educación*, Vol. 4, N.º 7, enero-junio de 2015; pp. 335-339.
- PALAU, Luis Alfonso. Traducción de DAGOGNET, François. Lógica y magia de la máquina. En *Ciencias Sociales y Educación*, Vol. 4, N.º 7, enero-junio de 2015; pp. 340-341.
- PALAU, Luis Alfonso. Traducción de DAGOGNET, François. Objeciones y respuestas dadas por Dagognet a sus colegas. En *Ciencias Sociales y Educación*, Vol. 4, N.º 7, enero-junio de 2015; pp. 342-362.

PALAU, Luis Alfonso. Traducción de DAGOGNET, François. Incorporar. En *Ciencias Sociales y Educación*, Vol. 4, N.º 7, enero-junio de 2015; pp. 363-369.

PALAU, Luis Alfonso. Traducción de DEBRAY, Régis. La diagonal del sabio. En *Ciencias Sociales y Educación*, Vol. 4, N.º 7, enero-junio de 2015; pp. 370-374.

PALAU, Luis Alfonso. Traducción de PÉQUIGNOT, Bruno. La imagen, el arte y la sociología. En *Ciencias Sociales y Educación*, Vol. 4, N.º 7, enero-junio de 2015; pp. 375-384.

PÉQUIGNOT, Bruno. La imagen, el arte y la sociología. En *Ciencias Sociales y Educación*, Vol. 4, N.º 7, enero-junio de 2015; pp. 375-384.

PÉREZ PACHECO, Yaritza. Oferta estatal de consentimiento en el procedimiento arbitral CIADI. En *Ciencias Sociales y Educación*, Vol. 2, N.º 3, enero-junio 2013; pp. 33-64.

PÉREZ SALAZAR, Juan Óscar. La instrumentalización del imaginario religioso por parte del Partido Conservador durante la guerra civil colombiana de 1859-1862, el caso de Antioquia. En *Ciencias Sociales y Educación*, Vol. 3, N.º 6, julio-diciembre 2014; pp. 123-137.

PLESTED ÁLVAREZ, María Cecilia. Autonomía cognitiva y competencia lectora en lengua extranjera en posgrado, estudio de caso. En *Ciencias Sociales y Educación*, Vol. 3, N.º 6, julio-diciembre 2014; pp. 65-87.

POTTE-BONNEVILLE, Mathieu. Un vagabundeo metódico. En *Ciencias Sociales y Educación*, Vol. 3, N.º 5, enero-junio 2014; pp. 199-208.

PUERTA MOLINA, Andrés Alexander. El reportaje: un género híbrido, omnívoro y totalizante. En *Ciencias Sociales y Educación*, Vol. 1, N.º 1, enero-junio 2012; pp. 87-92.

PULGARÍN RODRÍGUEZ, Maira Alejandra. Autonomía cognitiva y competencia lectora en lengua extranjera en posgrado, estudio de caso. En *Ciencias Sociales y Educación*, Vol. 3, N.º 6, julio-diciembre 2014; p. 65-87.

R

RAMÍREZ ARCILA, Isa Margarita. La pregunta: una experiencia pedagógica de liberación. En *Ciencias Sociales y Educación*, Vol. 4, N.º 7, enero-junio de 2015; pp. 53-70.

RAMÍREZ TORRES, Juan Luis. La polisemia del sacrificio. Política y fragmento de la comunidad latinoamericana. En *Ciencias Sociales y Educación*, Vol. 4, N.º 7, enero-junio de 2015; pp. 159-183.

RIBEIRO, Edméia. Mulheres, costumbrismo, hispanismo e carácter nacional em Las mujeres españolas, portuguesas y americanas. En *Ciencias Sociales y Educación*, Vol. 2, N.º 3, enero-junio 2013; pp. 17-32.

RESTREPO TAMAYO, Viviana Andrea. Desarrollo de los recuerdos autobiográficos, la autoconciencia y la teoría de la mente. En *Ciencias Sociales y Educación*, Vol. 3, N.º 6, julio-diciembre 2014; pp. 141-155.

RESTREPO TAMAYO, John Fernando. Reseña del libro *El lado oscuro de la democracia*. En *Ciencias Sociales y Educación*, Vol. 3, N.º 6, julio-diciembre 2014; pp. 301-303.

REVEL CHION, Andrea. La interdisciplina, entendida como estrategia metodológica de integración de contenidos. En *Ciencias Sociales y Educación*, Vol. 2, N.º 4, julio-diciembre 2013; pp. 21-40.

REVEL, Jean François. Montaigne a propósito de Proust. En *Ciencias Sociales y Educación*, Vol. 2, N.º 4, julio-diciembre 2013; pp. 257-271.

RODRIGUES DE PAULA, Paulo Sergio. Da peste gay ao barebacking sex: AIDS, biopolítica e risco em saúde. En *Ciencias Sociales y Educación*, Vol. 2, N.º 4, julio-diciembre 2013; pp. 43-67.

RODRÍGUEZ DE LA ROSA, Luis Gabriel. El derecho y la paz transformadora. El sentido de la estructura social en Talcott Parsons. En *Ciencias Sociales y Educación*, Vol. 4, N.º 7, enero-junio de 2015; pp. 123-140.

ROUSSEL, Peggy. El cuerpo y sus sociologías. En *Ciencias Sociales y Educación*, Vol. 2, N.º 3, enero-junio 2013; pp. 167-200.

RUEDA SALAS, María José. Los "falsos positivos" y el tratamiento de la cuestión de las ejecuciones extrajudiciales en Colombia en el sistema interamericano de derechos humanos. En *Ciencias Sociales y Educación*, Vol. 1, N.º 2, julio-diciembre 2012; pp. 55-78.

S

SALAZAR-CEBALLOS, Alexander. Hacia la aproximación de un modelo didáctico para la creación de objetos virtuales de aprendizaje. En *Ciencias Sociales y Educación*, Vol. 2, N.º 3, enero-junio 2013; pp. 107-129.

SÁNCHEZ PUERTA, Natalia. Cuerpos degenerados y conductas anormales: la transgresión a las sexualidades legitimadas en Medellín entre 1957 y 1966. En *Ciencias Sociales y Educación*, Vol. 1, N.º 1, enero-junio 2012; pp. 36-60.

SÁNCHEZ PUERTA, Natalia. Reseña de Homofobia y agresiones verbales. La sanción por transgredir la masculinidad hegemónica. Colombia 1936-1980. En *Ciencias Sociales y Educación*, Vol. 2, N.º 4, julio-diciembre 2013; pp. 279-283.

SANTAMARÍA CORTÉS, Luz Mery. El desarrollo humano, un constructo vasto cruzado por múltiples variables. En *Ciencias Sociales y Educación*, Vol. 2, N.º 4, julio-diciembre 2013; pp. 223-233.

SENELLART Michel. La invención del homosexual. En *Ciencias Sociales y Educación*, Vol. 3, N.º 5, enero-junio 2014; pp. 245-245.

SERRES, Michel. Traición: la thanatocracia. En *Ciencias Sociales y Educación*, Vol. 1, N.º 2, julio-diciembre 2012; pp.189-215.

SERRES, Michel. El balancín, la piedra filosofal. En *Ciencias Sociales y Educación*, Vol. 3, N.º 6, julio-diciembre 2014; pp. 208-22.

SERRES, Michel. El ruido de fondo. En *Ciencias Sociales y Educación*, Vol. 3, N.º 6, julio-diciembre 2014; pp. 223-234.

SERRES, Michel. La sociedad pedagógica. En *Ciencias Sociales y Educación*, Vol. 3, N.º 6, julio-diciembre 2014; pp. 235-239.

SERRES, Michel. Turner traduce a Carnot. En *Ciencias Sociales y Educación*, Vol. 3, N.º 6, julio-diciembre 2014; pp. 240-247.

SERRES, Michel. Tempo: el compositor. En *Ciencias Sociales y Educación*, Vol. 3, N.º 6, julio-diciembre 2014; pp. 248-252.

SERRES, Michel. El tiempo humano: de la evolución creadora al creador de evolución. En *Ciencias Sociales y Educación*, Vol. 3, N.º 6, julio-diciembre 2014; pp. 253-265.

SERRES, Michel. Al no tener ningún sentido, la música los tiene todos, entrevista de Xavier Lacavalerie a Michel Serres. En *Ciencias Sociales y Educación*, Vol. 3, N.º 6, julio-diciembre 2014; pp. 266-270.

SERRES, Michel. Ciencia y filosofía, entrevista de Pierre Lena a Michel Serres. En *Ciencias Sociales y Educación*, Vol. 3, N.º 6, julio-diciembre 2014; pp. 271-283.

SERRES, Michel. Michel Serres, el filósofo luminoso, entrevista de Jean Carette a Michel Serres. En *Ciencias Sociales y Educación*, Vol. 3, N.º 6, julio-diciembre 2014; pp. 284-288.

SERRES, Michel. Capaccio el paradójico, entrevista de Ckaude-Catherine Kiejman a Michel Serres. En *Ciencias Sociales y Educación*, Vol. 3, N.º 6, julio-diciembre 2014; pp. 288-292.

SIERRA DUQUE, Edna Juliet. Cine e industria en Colombia, hacia un estado de la cuestión. En: *Ciencias Sociales y Educación*, Vol. 2, N.º 4, julio-diciembre 2013; pp. 93-111.

T

TABARES PENAGOS, Alexander. La lengua inglesa como vector del modelo de libre mercado. En *Ciencias Sociales y Educación*, Vol. 1, N.º 2, julio-diciembre 2012; pp. 39-53.

TIPIANI, María Victoria. María Rojas Tejada. La mujer moderna y la educación de la mujer en el siglo XX. En *Ciencias Sociales y Educación*, Vol. 3, N.º 5, enero-junio 2014; pp. 147-165.

TORRENS ROJAS, Érica. La representación de la evolución en los libros de texto mexicanos. En *Ciencias Sociales y Educación*, Vol. 3, N.º 6, julio-diciembre 2014; pp. 19-42.

TRUJILLO MOSQUERA, Jair Alexis. El recluta. Testimonio literario del impacto de la Guerra de

los Mil Días en la familia antioqueña. En *Ciencias Sociales y Educación*, Vol. 3, N.º 5, enero-junio 2014; pp. 123-146.

U

URIBE BETANCUR, Leidy Diana. Reseña del libro Pierre Vilar: una historia total, una historia en construcción. En *Ciencias Sociales y Educación*, Vol. 1, N.º 2, julio-diciembre 2012; pp. 228-232.

V

VARGAS ZULUAGA, Nora Margarita. Coreografías urbanas del desprecio. Estéticas neo-barrocas en la ciudad de Medellín. En *Ciencias Sociales y Educación*, Vol. 2, N.º 4, julio-diciembre 2013; pp. 115-128.

VÁSQUEZ-LOPERA, Claudia Patricia. Hacia la aproximación de un modelo didáctico para la creación de objetos virtuales de aprendizaje. En *Ciencias Sociales y Educación*, Vol. 2, N.º 3, enero-junio 2013; pp. 107-129.

VÉLEZ ROJAS, Óscar Alonso. La lengua inglesa como vector del modelo de libre mercado. En *Ciencias Sociales y Educación*, Vol. 1, N.º 2, julio-diciembre 2012; pp. 39-53.

VIGHETTI, Patrick. Seguir su camino (edición revisada y aumentada). Un itinerario filosófico. En *Ciencias Sociales y Educación*, Vol. 4, N.º 7, enero-junio de 2015; pp. 240-288.

VIGHETTI, Patrick. Sobre la religión. En *Ciencias Sociales y Educación*, Vol. 4, N.º 7, enero-junio de 2015; pp. 335-339.

VILLAMIZAR PALACIOS, Carlos Iván. Discursos y prácticas culturales durante "La revolución en marcha". Reforma educativa y cambio social. En *Ciencias Sociales y Educación*, Vol. 4, N.º 7, enero-junio de 2015; pp. 35-52.

Z

ZAPATA GARCÉS, Jorge Esteban. El arte en el cartel publicitario. Estudio iconológico e iconográfico del Cartel en Colombia desde 2000 hasta 2010. En *Ciencias Sociales y Educación*, Vol. 2, N.º 3, enero-junio 2013; pp. 65-84.

Pautas para la presentación de artículos

Todo artículo sometido a cualquier revista de la Universidad de Medellín debe ser acompañado de una constancia en que figure su carácter de inédito, ser de la autoría de quien lo envía y que no haya sido propuesto para publicación en ningún otro espacio simultáneamente. Además, cede sus derechos patrimoniales a la Institución y la autoriza a divulgarlo por cualquier medio, impreso o electrónico incluido Internet, que la Universidad de Medellín posea.

Las personas interesadas en presentar un artículo para publicación en la revista Ciencias Sociales y Educación lo podrán enviar a los siguientes correos electrónicos:

socialeduca@udem.edu.co

hcardona@udem.edu.co, y deben tener en cuenta los siguientes puntos:

- **Del comité editorial**

Una vez recibido se enviará mensaje de confirmación de recepción. En caso de no cumplir las normas ortotipográficas se devolverá inmediatamente. El comité editorial de la revista estudiará la pertinencia de cada uno de los artículos. Este será leído al menos por dos personas del comité, las cuales emitirán su evaluación, rechazándolo o aprobándolo de acuerdo con lo establecido.

Los documentos aceptados por el Comité Editorial pasan a un proceso de

revisión de pares (peer reviewers) por tres meses. Esta revisión corresponde a una evaluación de forma anónima por jurados expertos en el tema, los cuales son asignados de tal forma que ni el autor ni el par evaluador se enteran quién es la otra parte (doble ciego). La decisión de la publicación de los mismos estará sujeta a los resultados de las evaluaciones. El Comité Editorial informará oportunamente a los autores de los resultados de la evaluación que, en caso de ser favorable, se enviará evaluación y texto para que realice los ajustes pertinentes en el plazo que señale el editor de la revista.

- **Del autor**

- El autor, o autores de un artículo publicado en esta propuesta editorial se harán cargo jurídicamente de los juicios emitidos en el mismo. En ningún caso comprometerá las políticas de la publicación o de las instituciones que la patrocinan.
- Todo texto sometido a evaluación deberá ser inédito.
- Al entregar el artículo al comité editorial, el autor(es) se compromete a no presentarlo simultáneamente a otra publicación, a menos que sea rechazado.
- El autor (es) deberá elaborar una carta de compromiso en la que conste: 1. Si el artículo es escrito por más de un autor, en la carta

debe figurar la aceptación de todos los autores en el caso de que sea publicado. 2. El material presentado es de su completa autoría, y 3. Las citas textuales están debidamente referenciadas bibliográficamente.

- El autor(es) entregará los datos a incluir en la reseña personal la cual será ubicada al inicio del artículo, siguiendo los siguientes ítems: nombre completo, cuáles son sus títulos profesionales, a qué se dedica en la actualidad y dónde trabaja, publicaciones más relevantes en los últimos cinco años (mencionar tres o cuatro), dirección de correo electrónico.

- **Del artículo**

En el caso de los artículos de investigación, los autores deben hacer una presentación del acercamiento metodológico y del tratamiento de fuentes o de la información de campo, así como destacar los resultados de la investigación. En el caso de los textos que presenten ensayos o artículos de reflexión, es importante que las referencias bibliográficas sean discutidas en los textos, actuales y, en la medida de lo posible, incluyan los trabajos de autores colombianos y latinoamericanos.

- **Aspectos gramaticales**

- La redacción preferentemente se hace en tercera persona del impersonal (se), salvo excepciones que estén justificadas por las características singulares del texto.

- La redacción debe ser correcta, esto es, una estructura básica (sujeto, verbo, predicado).

- Los términos o expresiones que no pertenezcan a la lengua en la que está escrito el texto aparecerán en cursiva. Lo mismo es válido para el nombre de obras que aparecen referenciadas en el interior del texto (libros, películas, publicaciones seriadas, pinturas, etc.)

- Los textos deben contener puntuación, aceptación y ortografía de acuerdo con la lengua en que se escriba.

- El comité editorial se reservará el derecho de proponer correcciones.

- Todo texto estará estructurado a partir de los siguientes componentes: título, autor, introducción, desarrollo y bibliografía.

- La forma en la que se articulen en el texto debe ser integrada, separada por acápites, subtemas u otros.

- La extensión estimada de los textos debe ser entre 15 y 30 cuartillas (incluyendo la bibliografía), tamaño carta, interlineado de 1.5 y tipo de letra Arial 12 puntos.

- **De la estructura**

Las partes del texto serán:

- Título que oriente con claridad el tema tratado.

- Subtítulo (si se requiere), breve comentario que insinúa la orientación central del trabajo.

- Introducción.

- Cuerpo del trabajo: en el caso de que se haga una cita directa o indirecta su referencia no se realizará con una nota al pie, sino que al final de la cita se debe poner el primer apellido del autor, el año y la página de la cual se toma la cita. El uso de notas al pie se reservará solo para aclaraciones o comentarios adicionales.
- Referencias bibliográficas: ver la forma para cada referencia bibliográfica.
- **De la presentación**
- Los textos deben ser enviadas en formato electrónico (WORD).
- Las fotografías, ilustraciones, imágenes o mapas se adjuntan en formato digital 450 dpi. Cada una de estas debe estar debidamente referenciada con un pie de imagen en el que se informe el nombre (cursiva), autoría, procedencia, fecha de elaboración y demás información que corresponda, para ser incluidas en el texto.
- Los gráficos, cuadros y otros elementos similares deben aparecer con tabuladores (no utilizar: Insertar tabla, en Word).
- Las referencias bibliográficas en el interior del cuerpo de los textos aparecen al final de cada cita, entre paréntesis: el primer apellido, con mayúscula inicial (el segundo apellido, si otro autor citado comparte el primero), el año de la publicación y la página o páginas en las que se encuentra el texto transcrito.

Cuando se trata del llamado a confrontación con otro texto, aparece entre paréntesis: Cfr., el apellido del autor y el año de la publicación. La referencia completa del texto a confrontar aparecerá en Bibliografía.

- **Referencias bibliográficas**

- **Libro**

Apellido y nombre del autor (solo mayúsculas iniciales, separados por coma), año de la publicación (entre paréntesis), título y subtítulo del libro, punto seguido, ciudad de la edición, dos puntos, nombre de la editorial.

Ejemplo:

- Carpentier, Alejo (1981). La novela latinoamericana en vísperas de un nuevo siglo y otros ensayos. México: Siglo XXI Editores.

- **Artículo de revista o capítulo de libro**

Autor del texto citado (apellido y nombre con mayúsculas iniciales, separados por coma), año de la publicación (entre paréntesis), Título del artículo o del capítulo (mayúscula inicial), seguido de punto, el nombre de la revista o del libro (mayúscula inicial), volumen (V.) y el número correspondiente a la edición (n.º), seguido de las páginas en las que se encuentra el texto referenciado (p., si es una página, o pp., si son varias páginas). Para capítulos, la ciudad de edición y el nombre de la editorial.

Ejemplos:

- Laverde Ospina, Alfredo (2006). (Im) pertinencia del concepto de

tradición literaria para una historia de la literatura colombiana. *Lingüística y Literatura*, V. 27, n.º 49, pp. 33-50.

- Reichel-Dolmatoff, Gerardo (1984). "Colombia indígena, período prehispánico". En: Jaime Jaramillo Uribe (Dir.). *Nueva Historia de Colombia. Colombia indígena, Conquista y Colonia*, T. I. Bogotá: Editorial Planeta.

• **Publicación en Internet**

Apellido y nombre del autor (mayúsculas iniciales separados por coma), fecha de la publicación (si se obtiene, entre paréntesis), punto seguido, título del artículo punto seguido, la inscripción En: (mayúscula inicial y dos puntos), dirección de la página Web y fecha de consulta, entre paréntesis (mes y año).

Ejemplo:

- Ricoeur, Paul (2006). *La vida: Un relato en busca de narrador*. *Ágora – Papeles de Filosofía*, volumen 25, pp. 9 – 22. En: <http://201.147.150.252:8080/jspui/bitstream/123456789/1066/1/Ricoeur.pdf> (consultado en enero de 2014)

• **Abreviaturas**

et al. (entre otros) Todo en minúscula, sin punto después de la "t" y en cursiva.

Cfr.: sirve para remitir a una fuente que apoya o amplía lo que se dice.

p. o pp. (página o páginas) se utiliza p. para referirse a una sola página cuando se realice una citación directa o indirecta; cuando son varias, se usa pp. y se deja un espacio entre el punto y el número.

[sic] se utiliza dentro de una cita, para indicar que se conservó la cita original aunque una palabra estuviera mal escrita. Es muy común cuando se citan publicaciones históricas y va después de la palabra incorrecta.

[...] se utiliza dentro de una cita e indica que se han suprimido palabras o frases de la misma.

[] todas las palabras que el autor agregue al texto de una cita van entre corchetes.

Los anteriores puntos se encuentran el sitio web de la revista: http://revistas.udem.edu.co/index.php/Ciencias_Sociales/about

R E V I S T A

Ciencias Sociales y Educación

UNIVERSIDAD DE MEDELLÍN

DATOS GENERALES

Apellidos: _____

Nombre: _____

No. Documento: _____ De: _____

Dirección: _____

Oficina: _____

Teléfono: _____

Correo electrónico: _____

Residencia: _____

Teléfono: _____ Municipio: _____

Departamento: _____ País: _____

Fecha: _____ Firma: _____

Valor de la suscripción anual (2 números)
Colombia - ordinaria: \$ 24.000.00 más fletes de envío
En el exterior: U\$ 12.00 más fletes de envío

CORRESPONDENCIA Y SUSCRIPCIONES:

lalibreriadelaU.com

Lo invitamos a suscribirse desde cualquier lugar del mundo a todas las revistas de la
Universidad de Medellín a través de www.lalibreriadelaU.com

Teléfonos: (57+1) 4-839575 ó 4-837551

Fax: (57+1) 2-691127 Cra. 36 No. 22 D 71 Ed. B1 Of. 807 Bogotá D.C. - Colombia

Lea las instrucciones que se encuentran al respaldo antes de diligenciar este formato



Instrucciones para el diligenciamiento de la suscripción

Señor suscriptor:
Bienvenido a la revista CIENCIAS SOCIALES Y EDUCACIÓN

Diligencie la suscripción a máquina o en letra imprenta legible y clara, sin borrones, tachones, ni enmendaduras.

DATOS GENERALES

- Apellidos y nombres: escriba el primer apellido, segundo apellido y nombre según el orden establecido en el correspondiente documento de identidad.
- Número de documento: escriba el número de identificación completo.
- Dirección: marque con una X la dirección a la cual desea que se le envíe la revista, con la dirección completa y su correspondiente número telefónico.
- Municipio: escriba el nombre de la ciudad/municipio al que corresponde la dirección.
- Departamento: escriba el nombre del departamento/estado correspondiente a la dirección donde se le enviará la revista.
- País: escriba el nombre del país donde reside.
- Fecha: escriba la fecha en que está diligenciando la suscripción empezando por el día, siguiendo con el mes y terminando con el año.

NOTAS FINALES

- Todo pago debe hacerse a nombre de la Universidad de Medellín, en la cuenta nacional 1087-2451169 Bancolombia.
- La consignación y el formulario diligenciado envíelo a la Universidad de Medellín, Oficina Editorial, Revista CIENCIAS SOCIALES Y EDUCACIÓN, al A.A. 1983 o vía fax al 340 5216.