

La revista *Utopía*, en el número 33, publica de Jorge Prudencio Lozano, un análisis de dos films: *Los actores del conflicto* y *La vendedora de rosas*. Un segundo estudio *La violencia y la pobreza en Colombia*, de Armando Suescún Monroy, analiza la lucha por la tierra en este país tropical. El siguiente artículo está centrado en las acuarelas de Peter Walton. Gustavo Chamorro Hernández en *El pensamiento complejo: como posible herramienta en los procesos de educación*, esboza una alternativa de paideia que supere al monstruo (Frankenstein), construido en el quehacer educativo. La traducción de un escrito de Herbert Marcuse sobre la dialéctica y, la primera parte de *El concepto kantiano de Ilustración y sus significados para la teoría crítica* de Natasha Gómez Velázquez, cierran los artículos centrales de la publicación. Culmina la revista con una reseña del libro *Del sistema de la caridad al sistema de la medicalización. Popayán en tránsito hacia el siglo XX, sobre señores, marginales y santos* (José Enrique Urreste).

REVISTA UTOPIÍA

33

Pág.

Cine a la realidad y viceversa7
Jorge Prudencio Lozano B.

La violencia y la pobreza en Colombia21
Armando Suescún Monroy

Miradas y acuarelas de Peter Walton31
Silvio E. Avendaño C.

El pensamiento complejo: como posible herramienta
en los procesos educativos59
Gustavo Chamorro Hernández

Una nota sobre la dialéctica71
Herbert Marcuse

El concepto kantiano de Ilustración
y sus significados para la teoría crítica79
Natasha Gómez Velázquez

Reseña.

Del sistema de la caridad al sistema de la medicalización.
Popayán en tránsito hacia el siglo XX, sobre señores,
marginales y santos (José Enrique Urreste)93

Revista Utopía	No. 33	Primer semestre Año 2011	pág. 98	ISSN 0121 - 6406	Popayán Colombia
-------------------	--------	-----------------------------	---------	---------------------	---------------------

CINE A LA REALIDAD Y VICEVERSA

Jorge Prudencio Lozano B.
Universidad Santiago de Cali.

A continuación presento miradas a dos facetas de nuestra realidad. En ambas hay dolor, pero en la primera hay un humor que emerge socarronamente de dentro de él. En la segunda, esa jugada la hace la ternura.

1. LOS ACTORES DEL CONFLICTO Y LA SOBREACTUACIÓN DE LOS ACTORES REALES.

Para analizar «Los actores del conflicto» es pertinente señalar que Colombia experimenta un conflicto social y armado hace seis décadas.

Este conflicto ha dado lugar a múltiples discusiones políticas y académicas que, a su vez, han generado un vocabulario que aspira a facilitar su comprensión. Acogiendo cierta terminología de la teoría de roles aplicada a los estudios sociológicos, se han acuñado términos teatrales como «actores del conflicto» y «escenarios de paz». Así, pues, la expresión «Los actores del conflicto» al ser empleada como título de una obra cinematográfica de ficción, no deja de ser un recursivo sarcasmo a la teoría social, a la política y al mismo teatro.

Lisandro Duque, guionista y director de la obra mencionada dijo alguna vez que «Los artistas debemos hablar de la guerra», refiriéndose, por supuesto al conflicto armado en nuestro país. En correspondencia con lo anterior, una buena cantidad de sus escritos (el 60% según él mismo) en la columna periodística que mantiene en el semanario «El Espectador» de Bogotá, hace alusión a ese tema.

El proyecto para realizar esta obra fue técnicamente configurado a finales de los años 90, en momentos en que, si bien se sabía de la gravedad del secuestro, aún no había una movilización significativa contra él en la sociedad colombiana. El mismo director afirmó que su intención consistió en llamar la atención precisamente sobre ese fenómeno, pero

a diferencia de lo narrado en los noticieros de televisión que se referían al secuestro de manera general, estadística o amarillista, él quiso hacerlo destacando el sufrimiento implicado por la pérdida de privacidad y sus efectos sobre la afectividad, la cordura y hasta el control sobre las funciones fisiológicas del organismo de un secuestrado. Es decir, analizando minucias individuales del mundo de la vida.

Todo lo planteado arriba bien puede ser vinculado a lo propuesto por Ervin Goffman (1959/1981) para quien la sociedad puede ser interpretada como si fuera una obra teatral y la dimensión sarcástica ya señalada en el título de la ficción que nos ocupa, bien puede estar funcionando como tropo para señalar también que en el conflicto colombiano todos los protagonistas quieren destacarse (valdría decir que quieren «sobreactuarse») venciendo a sus rivales y por ello cada uno habla y hace lo que cree sin tener en cuenta a los demás. El resultado es una suerte de festival de comparsas en la que todos son actores no sólo en sentido sociológico sino también dentro de las connotaciones de una puesta en escena cómica y a veces farsezca.

Para entrar más en la relación entre esta obra y la sociedad colombiana como obra teatral o, de manera más amplia, como obra dramaturgica de tipo cinematográfico, cabe agregar que desde hace ya casi 25 años los gobiernos colombianos han nombrado a un funcionario denominado consejero de paz, encargado de promover la búsqueda de salidas a la situación de guerra sugerida por el mismo nombre de tal cargo.

Según el propio Lisandro Duque, la idea para este guión surgió de un comentario que le hizo el ex-consejero para la paz Jesús Antonio Bejarano, acerca de unos avivatos que timaron al gobierno de turno, a finales de los años 80, haciéndose pasar por desertores de la guerrilla que a la postre nunca se entregaron.

A partir de allí ideó una historia en la que tres mimos que desean hacer una gira por España resultan involucrados en un tráfico de armas, lo cual les induce a pensar que si fingen ser desertores de la guerrilla pueden asilarse en otro país y realizar su anhelada gira. La obra, pues, se propone como una alternativa narrativa frente a otro tipo de narración sobre lo que constituye de por sí una narración del devenir social en Colombia.

En la primera escena los mimos, que aparecen como actores que dicen parlamentos, exhiben con intención irónica, una obra panfletaria evocadora del teatro universitario de los años setenta ante un mecenas que, evidentemente, reniega de las ideas de izquierda.

Estos mimos parecen ser una metáfora de la población que sobrevive por vía de las actividades de «rebusque» de recursos en medio de la precariedad y la falta de oportunidades.

Ahora, el conflicto de los mimos queda planteado cuando en su modesta morada de aire bohemio, los artistas callejeros se enteran por medio de un noticiero de T.V. que el

potencial mecenas resultó ser narcotraficante y fue capturado, paradójicamente, en España.

De este modo surge el oportunismo de los actores, justificado dramáticamente al haberse comprometido a guardar, sin saberlo, un arsenal camuflado entre cajas de libros.

Ellos son tres apasionados del teatro. Álvaro, con responsabilidades paternales y de procedencia socioeconómica popular, los otros dos, novios entre sí, al parecer de clase media aún manifiestan dependencias con sus respectivas familias nucleares que, sin embargo nunca ven. Santiago, según la acusación de «gomelo» que le hace Álvaro, tiene una familia que lo respalda aunque él esté aventurándose con el teatro; de Tamara, su condición de extranjera bien puede sugerir un espíritu juglaresco que se desenvuelve con bastante sentido común para resolver situaciones cotidianas o conciliar las discusiones entre Santiago y Álvaro.

Igualmente significativa resulta la escena en la que la madre de Andrés, el pequeño hijo de Álvaro, en una exhibición de poco sentido común y algo de arribismo le reprocha al actor su falta de sentido práctico y lo conmina a conseguir dinero para enviar al niño de vacaciones a la isla de San Andrés, destino turístico de lujo para los bogotanos, distantes del mar y a veces desdeñosos de los paisajes de los alrededores.

La presión psicológica para corresponder al desafío económico impulsa a Álvaro a tomar las decisiones que lo involucran en las peripecias que afronta a continuación. Las afujías de lo cotidiano lo enredan con los problemas de la nación.

Mas, según Ervin Goffman (*idem*), los actores requieren información para poder desempeñar su rol y en este caso Álvaro se entrevista con un reinsertado para que le aconseje acerca de cómo proceder para él también reinsertarse.

Esta conversación evidencia, no solo, la bisonada de Álvaro sino también su desconocimiento de las dinámicas del conflicto. Más tarde, más ilustrado, le propone la idea a sus compañeros de comparsa y en esta discusión se revela que estos tres teatreros, si bien, no son apáticos frente al conflicto; tienen un sentido de ciudadanía más bien emotivista y, en todo caso, desconocen los intrínquilis de la guerra. Allí acuerdan que se irán para un pueblo «caliente», es decir, donde el conflicto sea especialmente efervescente.

Lisandro Duque comentó que el rodaje de las escenas del pueblo se iban a realizar en el municipio de San Martín, departamento del Meta, al oriente de Bogotá pero de manera brutalmente reveladora, los paramilitares, hegemónicos en el lugar, no permitieron que se filmara allí. Hubo que cambiar de locación y las escenas se rodaron en el municipio de Carmen de Apicalá, departamento del Tolima, al suroccidente de la capital. La obra dramática fue vista como una realidad.

Al volver a los mimos, según Mead (1934/1972), el proceso por el cual el «sí-mismo» surge como consecuencia de la interacción con el ambiente, se da en dos etapas: «el juego» y «el otro generalizado».

En la obra, los mimos, por medio de su actividad lúdica, se acercan al rol que Mead (idem) estudió en los niños, y que consiste, en este caso, en imitar a otros mientras se juegan su propia suerte como impostores de una deserción. En el juego estos personajes, al igual que el niño, exploran las actitudes de los otros hacia ellos. Los mimos, personajes urbanos, indiferentes inicialmente ante el conflicto armado, entran en él como si se tratara de un juego, creyendo que les iban a creer fácilmente sus supuestas intenciones de desertar.

Poco a poco, mediante «el otro generalizado», los actores, logran imitar algunos comportamientos de la guerrilla y aprenden a desenvolverse en una zona donde coexisten los guerrilleros, los paramilitares y el ejército.

Desde Goffman (idem), cada actor tiene su propia técnica para presentarse y mostrar su rol en la sociedad; igual que en una obra teatral los personajes se presentan ante los demás por medio de lo que hacen y de lo que dicen. Se puede considerar en correspondencia con el anterior planteamiento la siguiente frase de Lisandro Duque: «me interesaba diferenciar a la guerrilla de los paramilitares, ambos cometen desmanes pero me interesaba señalar que los paramilitares son unos bandidos, psicópatas y asesinos». Ya dentro de la obra encontramos las siguientes ilustraciones de este tópico:

-Los militares realizan un retén para controlar el paso de la población y allí identifican a los mimos, quienes pasaban por el lugar. Posteriormente en ese mismo lugar, le tienden una emboscada al ejército. Esta confrontación es sugerida en off, acorde con un criterio del director, quien con ocasión de otra obra suya, «los niños invisibles», afirmó que no le gusta realizar escenas violentas que muestren directamente hechos de sangre pero que no por eso se puede ocultar que tales hechos suceden.

-Los mimos remedan cómicamente a los transeúntes en la plaza de mercado del pueblo y después piden apoyo económico pero pocas personas les colaboran; un hombre energúmeno, que, a la postre resultará ser un paramilitar, agrade a Santiago y luego humilla a los tres actores, a raíz de lo cual el pueblo por fin reacciona aportando dinero, acaso por instintiva solidaridad con el débil.

Lo que Merton (1949/1964) denomina «el desempeño» es lo que caracteriza a lo largo de la obra a todos los paramilitares, quienes en principio no revelan lo que son en «sí mismos»: aparecen en motos rondando al parque, visten de civil, desaparecen personas, se identifican como ganaderos.

En esa misma tónica de terror introducido dentro de la cotidianidad, un vehículo fantasmal plagia a un yoga que merodea inofensivamente por el pueblo obsequiando incienso. Poco después los vecinos del pueblo encuentran el cadáver del yoga. Todos saben que fueron los paramilitares, quienes, a su vez, tienen informaciones oficiales y no oficiales de cuanto acontece en el pueblo.

La interacción que forma el «sí-mismo» se realiza fundamentalmente a través del lenguaje, el cual atraviesa distintas etapas: la conversación gestual, el gesto significante, caracterizador de los mimos, y finalmente el gesto verbal, mediante el cual los mimos desarrollan su propia vida cotidiana. Veamos algunos detalles:

En clave de humor negro y mediante una puesta en escena bastante soportada en los diálogos, a Álvaro la guerrilla lo lleva a un campamento donde hay decenas de secuestrados hacinados, humillados, en régimen carcelario para recibir la alimentación; un secuestrado que reprocha que los programas radiales para secuestrados los emitan a altas horas de la noche, desde varios días atrás desea ansiosamente escuchar un mensaje de su hijo por medio de la radio pero, llegado el momento se queda dormido, después llora desconsoladamente; otro secuestrado ha perdido el juicio y se la pasa contando las cuadrículas de una malla de volibol; entre los cautivos hay una miscelánea de roles sociales confinados sin posibilidad de enriquecer sus interacciones aunque estén juntos. El cautiverio les frustra la posibilidad de ser «sí mismos».

Al mismo Álvaro le corresponde experimentar la interacción más valiosa y significativa desde el punto de vista de la intencionalidad comunicativa de la obra: apremiado por sus necesidades fisiológicas de evacuación, Julia, una guerrillera que lo vigila le pregunta si su necesidad es sólida o líquida. En un momento el papel higiénico y en otro el cepillo de dientes adquieren nivel de bienes suntuarios.

En correspondencia con lo anterior y de acuerdo con Merton (idem), los individuos requieren además del grupo al cual pertenecen, un grupo de referencia por el cual se sienten observados. Así, los mimos, además de pertenecer a su propio grupo teatral, deben suponer cómo son vistos en el ejercicio de impostación; los mimos suponen estratégicamente el rol del gobierno para negociar con él, tarea en la que, también embaucado, el cura del pueblo juega un papel coadyuvante coaccionado. De manera análoga los guerrilleros, como individuos, pertenecen a la guerrilla pero tienen como grupo de referencia –negativa en este caso- a los paramilitares; a su vez, el ejército y los paramilitares son grupo de referencia negativa para los guerrilleros. Por esa vía el comportamiento de los actores se desvía del marco de las conductas adaptativas y se inserta en el seno de una sociedad que, al no estar bien integrada, se encuentra muy cercana a la anomia.

Continuando con las oscilaciones entre «el desempeño» y el «sí mismo»: el comandante guerrillero aparenta audacia, está dedicado a sus operativos militares, cree en el esquema

de la revolución para el cual es pragmático aunque embebido en su esquematismo a la postre resulta cándidamente embaucado por los actores, quienes no son propiamente revolucionarios; Elisa la guerrillera desea hacer la revolución, aparenta ser ecuaníme, tiene carisma y don de mando; desempeña las tareas que le asigna su organización, sin embargo deserta buscando otro rumbo para su vida, acaso el que en el fondo siempre ha buscado. Se hace novia de Álvaro y aunque este romance no nace ni se desarrolla con mucha intensidad parece sustentarse más bien en una conveniencia mutua -muchos son los caminos para entrar en el amor o para salir de la soledad-; el ejército cumple órdenes provenientes de Bogotá, sus integrantes son desconfiados, son aplicados en sus tareas pero torpes porque pese a todas sus previsiones al final son burlados; por su parte, el general es bastante racional, aparentemente respetuoso del mando civil pero es estratégico y le apuesta a las dos caras de la moneda; el presidente está interesado en terminar el conflicto pero, más allá de su aparente ecuanimidad y pacifismo le preocupan de manera especial las consecuencias proselitistas de lo que suceda, tiene don de mando, no le cree a los supuestos desertores y se la juega tomando las respectivas medidas de precaución, siguiendo el consejo del general pero al final, por su intermedio el fisco nacional resulta burlado; Aristóbulo, el posadero, está dedicado a su negocio, no se entremete en los asuntos de sus huéspedes y aunque luce como un perspicaz escrutador sin duda fue realmente sorprendido en su falta de malicia cuando el perro «descubrió» las armas en el patio de su casa.

- La presencia de tres mimos co-protagónicos permite que, a su vez, cada uno de los actores militares del conflicto ponga en juego sus técnicas de imposición: en el curso de esta dinámica. A Álvaro lo secuestra Elisa la guerrillera, a Santiago lo rapta el mismo paramilitar que lo maltrató en la plaza de mercado; a Tamara la interroga el ejército. Luego de un traumático encuentro de temperamentos con sus respectivos captores los tres mimos se re-encuentran y comprenden que deben huir.

Mientras tanto, en el parque principal del pueblo se realiza la puesta en escena que han preparado entre todos los actores de la realidad, aún sin ser conscientes de ello: esperan la supuesta entrega de un supuesto comandante con sus secuaces, pero allí queda revelada la farsa: nadie le iba a cumplir a nadie, cada quien se sobreactuó y el resultado fue un estridente espectáculo, del cual saca partido la obra cinematográfica para desarrollarse en forma de comedia.

La subsecuente captura masiva de mimos callejeros y hieráticos en Bogotá es otra metáfora de una arrogante y sistemática política de represión masiva en medio del desespero por haber quedado en evidencia la ineptitud.

Menos metafórica y al mismo tiempo no menos sarcástica es la escena en la que los familiares de desaparecidos y desplazados por los distintos actores del conflicto armado deben esperar turno como si en lugar de ser víctimas fueran beneficiarios. Esa es la negación tanto de su «desempeño» como de su «sí mismo».

Para todos los actores de la realidad es más importante su propio desempeño que la solución al conflicto. Los únicos que avanzan hacia su «sí mismos» son los tres mimos más Elisa, ahora ex guerrillera, quienes llegan a reconocer el momento en que deben salir de aquel pueblo y al regresar a su casa en Bogotá descubren que también son buscados por los mafiosos. En ese momento también descubren que ya no necesitan impostar puesto que «el otro generalizado» los reconoce; ahora sí son perseguidos con causa aunque eso tampoco les garantiza encontrar la entrada a su realización profesional.

Entre gestación y realización, «Los actores del conflicto», tardó 10 años en materializarse, lo cual, dicho sea de paso, insinúa la cantidad de vicisitudes a las que está sometida la producción cinematográfica particularmente en Colombia. Durante este tiempo, el país despertó ante el fenómeno del secuestro, dio pasos importantes desde «el desempeño» hacia el «sí mismo». No obstante el secuestro persiste y, por tanto el tema de la obra y su planteamiento mantienen vigencia en el 2009, fecha en que se realiza esta nota. Al recrear situaciones sarcásticas la obra bien puede generar un distanciamiento con cierta cercanía técnica, aunque no ideológica a la dramaturgia de estirpe brechtiana a partir de la cual el espectador se concientiza de estar observando una puesta en escena que no puede dejar de contrastar con lo que está viviendo en la realidad.

2. LA VENDEDORA DE ROSAS Y EL CARÁCTER TRÁGICO DE LA VIDA EN LA CALLE.

2.1. Los experimentos irruptivos.

La obra «La vendedora de rosas» termina con un letrero que recuerda que ciento cincuenta años atrás el escritor danés Hans Cristian Andersen había publicado un cuento acerca de «estas mismas niñas», titulado «La vendedora de cerillas».

Ese letrero no está allí como una precisión innecesaria para explicar el relato. Más bien funge, no tanto para recordar una fuente de inspiración, como sí a manera de intertexto zahiriente porque pese a que ha pasado el tiempo, cambiaron los paisajes y las protagonistas, las historias son muy similares, la miseria y la desesperanza continúan.

Ese letrero en sí mismo convierte a la obra en un experimento irruptivo ante la cultura erudita, ante las tendencias glamorosas del cine y ante las visiones exageradamente tiernas de la realidad social colombiana. La vendedora de rosas es una obra plena en este tipo de experimentos.

De hecho, tanto los criterios como la técnica con que fue producida la obra, son en sí mismas una suerte de complejo experimento irruptivo consistente en reunir a varios jóvenes para autoreferenciar sus propios comportamientos en contraste con las formas de vida del común de la gente.

Víctor Gaviria, en entrevista concedida a la revista *Número* edición 14, explicó el proceso de búsqueda de actores, las visitas a asilos de adolescentes contraventores, el encuentro con viejos conocidos cuyos comportamientos ponen en evidencia la existencia de normas.

Esas eran observaciones participantes al servicio del experimento irruptivo que empezaban con el anuncio de la noticia central que se le daba a los jóvenes: «Vamos a hacer una película».

Luego llegó –sin declararse– la aplicación de las técnicas típicas de la etnometodología, es decir las entrevistas grabadas en video, las conversaciones y las notas; después vinieron los ensayos, en los que los mismos jóvenes contribuyeron a identificar vivencias significativas, todo lo cual, según el mismo Gaviria, condujo a una sesión de cuatro días durante los cuales se seleccionaron anécdotas que fueron interpretadas, se combinaron las historias y se configuraron los personajes con los que se construyó el guión de acuerdo con los criterios y las técnicas de la guionización cinematográfica.

Dentro de la obra misma hay al menos tres puestas en escena de este tipo de experimentos. Uno es la historia de Mónica, en la que se resalta la autoestima de los habitantes de la calle. Veamos:

Pese a que observar a Mónica en la calle puede inducir a endilgarle un estilo de vida totalmente desordenado, ella parece inspirar cierto respeto entre las vendedoras de rosas y los niños de la calle y, con cierto liderazgo les ofrece pautas para organizarse al salir a vender flores, para convivir en el cuarto de alquiler, para vestirse o para comportarse, como cuando le advierte a Judy que puede llegar a tener inconvenientes a causa de su arriesgadas aventuras con los hombres.

Por su parte, el espectro de la madre como irrupción en la propia vida de Mónica, como parte del delirio provocado por el «sacol», alucinógeno que consume, es un síntoma del desamparo contra el que lucha Mónica; del dolor a causa de la ausencia materna, nostalgia que ella lleva a cuestas pese a su aparente fortaleza de espíritu.

Por otro lado, sus sencillas finalidades, consistentes en «estrenar» ropa y quemar pólvora en la navidad, por elemental que sea la primera y por bárbara que nos parezca ahora la segunda, son también muestras de la gran valoración que ella le da a las cosas pequeñas en medio de las carencias y la precariedad.

Complementariamente, la visita de Mónica a la casa de su hermana explica el ya aludido desamparo de la vendedora de rosas: La hermana la acoge aunque el cuñado desconfía de ella, pero Mónica se queda porque lo que busca es la memoria de su madre. Su vida está tan arruinada y triste como ha quedado la alcoba de la madre, de donde Mónica rescata un par de zapatos blancos, acaso símbolo de apoyo para los pasos que ha dado y que dará en lo que le queda de vida.

Es en pleno delirio irruptivo y al mismo tiempo consolador cuando la mano libidinosa de su cuñado, a su vez, irrumpe sobre una de sus piernas e inicia el asedio sexual que pone en evidencia el posible trauma familiar que tal vez la hizo huir de la casa tiempo atrás, antes de iniciarse el relato que nos ocupa. Mónica huyó hacia la calle no por falta de auto estima sino porque la tiene... y mucha.

El desajuste familiar queda más ampliamente expuesto en un segundo experimento irruptivo puesto en escena: la historia de Andrea, quien al comienzo de la obra y luego de una fuerte discusión con su madre se fuga de la casa a través de una estrecha ventana que da a la calle del humilde barrio.

Al llegar a las calles lujosas de la ciudad, Andrea acaso encuentra la familia que no tuvo en casa. Las vendedoras de rosas le ofrecen albergue y le facilitan flores para que se inicie en el negocio que le permitirá vivir con la precoz independencia económica que necesita.

Andrea demuestra responsabilidad y astucia como vendedora; encuentra ambiente propicio para la rebeldía, que expresa con agresividad verbal contra su madre; en la calle puede caminar por donde quiere y hablar con quien quiera; en la calle encuentra libertad y protección, como cuando Elkin y sus amigos ahuyentaron a un eventual violador.

Una visita a la casa exagera los síntomas del desajuste familiar: la incompreensión de la madre, el oportunismo del padrastro y, por supuesto la insolidaridad de la propia Andrea, quien roba los patines de su pequeña y antipática hermana.

La reconciliación de «Cachetes» con su padre, quien llega a la pensión donde vive con Andrea, Mónica y Judy, aparece como un contrapunto que le da relieve al desajuste familiar como asunto abordado por la obra.

Por último, el ánimo festivo y sentimental inspirado por la tradición de la navidad funciona como motivación para la reconciliación entre la madre y la hija, quien aprovecha para fijar las condiciones de su regreso a casa. En Andrea se sintetizan historias de varias adolescentes, si nos atenemos a lo comentado por Víctor Gaviria.

Un tercer experimento irruptivo puesto en escena es la trayectoria vital de «El zarco», que permite considerar el contraste entre las inclinaciones individuales y las normas aún entre quienes están al margen de lo socialmente convenido.

En un meandro del barrio, «El zarco», en actitud caprichosa asesinó a un muchacho para robarle un poco de marihuana y «Don Héctor», el líder del grupo reprochó que el hecho hubiera puesto en riesgo la celebración de la navidad que se avecinaba, dadas las averiguaciones y persecuciones a que daría lugar; no obstante se abstuvo de tomar cualquier medida, a expensas de una prudencia en el fondo cómplice.

Más adelante «El zarco», en cínica actitud, delante de «Don Héctor», le timó a Mónica un reloj adornado con la irónicamente fantasiosa figura de Mickey Mouse, que le había sido regalado por un borracho; don Héctor, primo de la vendedora de rosas, aquella vez volvió a permanecer rabiosamente tolerante por conveniencia.

Luego, de manera manipuladora, «El zarco» le ofreció a su pequeño hermano protección incondicional y le pidió estar vigilante si alguien lo asesinara a él para que cobrara venganza en el futuro. Su madre lo sorprendió y le rechazó que ofreciera tales consejos pero «El zarco» reaccionó con más chantajes afectivos.

Cuando bajo una precaria ducha el reloj se destiñó, también se borró la patética ilusión de «El zarco», quien en reacción plena de ridícula avaricia, le endosó el supuesto fraude a Mónica y empezó a perseguirla para cobrar una absurda venganza.

En un momento del relato narrativamente climático, «El zarco» y un compinche atracaron a un taxista; el zarco asesinó innecesariamente al taxista y su compinche reaccionó reprochándose, dentro de una paradójica ética de bandido que roba pero no mata, mucho menos la noche de navidad, cuando se sabía que el taxista era esperado en casa por su familia. A su vez, «El zarco», sin otro referente que su egoísta y esquizoide instinto de conservación atacó a su compinche y escapó.

Ese ataque colmó la tolerancia de «Don Héctor» ante las constantes contravenciones de «El zarco» a las pautas de cohesión de la pandilla y ordenó perseguirlo para eliminarlo.

2.2. El habla usada en las interacciones

Si bien los personajes hablan en español, existe entre ellos una jerga que los identifica y que, sobre todo, les permite relacionarse.

Dentro de la jerga hay palabras y expresiones cuyo significado es local y conocerlo requiere pertenecer al grupo o a los ambientes por los cuales transitan o habitan los personajes. Entre estas palabras están «sacol», «engalochado», «gonorrea» y «traído».

«Sacol» es, según sabemos por informaciones externas a la obra, pegante sintético amarillo, a base de tolueno que, al ser inhalado impacta las células cerebrales y provoca alucinaciones. En la obra se ve a algunas de las vendedoras de rosas y a su grupo de amigos portando un frasco que, según lo expresado por los mencionados personajes, contiene sacol, y cuya embocadura acercan a la nariz. El frasco con sacol es una pertenencia personal y precisamente la obra empieza con un paneo desde los pies hasta la cabeza de un niño que pronuncia desvaríos acostado en el antejardín de un edificio; poco después se sabe que tal delirio se debe a los efectos del sacol, dado que entra en el cuadro Mónica reclamándole por su frasco y entablando una conversación al respecto.

La palabra «engalochado» es empleada para aludir a quien se encuentra en un estado de embotamiento y enajenación a causa del consumo de sacol. Tal alusión no es despectiva ni censuradora sino a lo sumo considerada e inclusive respetuosa dentro del contexto, como cuando Judy intenta tranquilizar a Mónica, quien manifiesta haber visto a la mamá cruzando la calle, diciéndole: «estás engalochada, Mónica».

La palabra «gonorrea», si bien corresponde al conocido nombre vulgar de lo que en términos médicos es una infección venérea con bacterias tipo gonococo, en el contexto de la obra es empleada por los personajes para menospreciar a algo o a alguien. El menosprecio es una actitud frecuente de los personajes de esta obra hacia sus rivales o sencillamente hacia lo que les causa alguna incomodidad o molestia.

En esta palabra subyace una, más que ambigua, mórbida asociación de los frutos de la sexualidad con lo patológico y despreciable. Quizás ella sea una substituta de lo que era la expresión «bastardo» en tiempos en que se condenaba hipócritamente a las uniones que no eran confesionalmente maritales, pero esta ofensa quedó desactivada por los hechos si se observa que, en la obra, es evidente que muchos de estos jóvenes han vivido con padrastros, madrastras y hermanastros e incluso solitarios o abandonados. Muchos de ellos son bastardos.

Entonces lo que importa en este caso es la funcionalidad con que se emplea la palabra en mención para agredir ofensiva o defensivamente. Su uso es muy frecuente dentro del relato, casi como un *leit motiv* porque dentro de él los personajes deben desenvolverse en entornos sociales hostiles o ellos mismos son agresivos, como ocurre con «el zarco», quien llama «gonorrea» a casi todos y fue llamado de la misma forma por «Don Héctor» cuando éste lo condenó a morir.

La palabra «traído» es la más conocida por los habitantes de Medellín, donde se realizó esta obra cinematográfica con actores naturales y donde se suele emplear coloquialmente para referirse a un obsequio que se recibe, principalmente en navidad. Es decir que su significado es simpático.

Sin embargo, en la jerga de los protagonistas del relato que nos ocupa, tal significado experimenta una inversión de sentido, ya que mediante ella las personas dejan de ser receptoras de obsequios para convertirse en los obsequios mismos. De la gracia de quien recibe se pasa a la desgracia de quien es regalado sin poder decidir por sí mismo su destino y mucho menos su destinatario. En esta dirección, se ofende a alguien llamándole «traído» porque se le está diciendo que no está en la calle por su propia decisión y por lo tanto es alguien carente de valentía, que es un valor muy significativo para los habitantes de la calle. Así un «traído» resulta ser un pelele despreciable y un insignificante que puede ser eliminado, como la víctima del equívoco en el que Elkin y su amigo quisieron matar al acosador de Andrea pero apuñalaron a un anónimo e inocente vagabundo que dormía en un parque.

En cuanto a expresiones, en este análisis se destaca al menos una entre otras que pueden ser consideradas. Esta es pronunciada por «Chinga», un niño de precoz trascendentalidad y de una apariencia física que lo hace de edad imprecisable entre los 8 y los 12 años.

A Chinga, Mónica lo encuentra en una calle de aspecto turbulento y, con su característico tono protector, le inquiriere porqué anda descalzo si ella le regaló días antes unos zapatos. Entonces el chico responde: «¡Sin casa para qué zapatos, para qué hijueputas!».

Mediante esta frase se interrelacionan dos actitudes ante la realidad: la decorosa de Mónica y la mordaz de Chinga porque, en efecto, la frase, más que revelar una supuesta conexión lógica entre la tenencia de zapatos y la ausencia de casa, describe intuitivamente no solo el desarraigo sino también un estoico desenmascaramiento del pauperismo, subrayado por una interjección que menosprecia a cualquier finalidad propuesta en esas circunstancias.

3.-Las costumbres.

Vender rosas en la noche requiere que una vendedora invente artimañas para entretener al vigilante de la entrada a un lugar exclusivo, mientras otra colega se cuela a través de las barandas que dan a la calle; requiere elogiar a las flores, a la feminidad de la novia y a la masculinidad del novio hasta convencer a este último de que todas las rosas que ya compró son inferiores a las que se le están ofreciendo ahora; implica recibir golpes y humillaciones provenientes de un vigilante; vender rosas supone la existencia de una especie de empresaria mayorista a la que hay que entregarle cuentas, pero que también hace parte del grupo y que como tal también consume sacol.

«Ensacolarse» consiste en inhalar desde la embocadura de un frasco el sacol contenido en él. Se puede llevar este frasco consigo, en la mano, o se puede guardar en algún jardín o rincón de la calle, bajo el riesgo de que en ese caso algún amigo pueda llegar a usarlo abusivamente. El sacol otorga identidad y es reconocido por estos habitantes de la calle tal como el café o el cigarrillo lo son para algunos tertuliantes públicos o la cocaína, la marihuana y las drogas en general para otros relativa o absolutamente censurados.

Frente a la censura y la condena está la artimaña, que permite caminar sobre el filo que separa a la legalidad de la ilegalidad. Es un juego: el vendedor de «perico» se disfraza de laborioso vendedor ambulante; el comprador se camufla entre los festivos transeúntes nocturnos, y siempre hay que estar dispuestos a huir, como las vendedoras de rosas huyen de los vigilantes; hay que huir entre las sombras, de la policía, del enemigo o del violador, como le pasó a Andrea.

No obstante, ese juego hace parte de la libertad que se vive entre luces de neón, libertad de hacer cualquier cosa o de ir a cualquier parte, con sus riesgos, como Judy con sus ocasionales amigos de sexualidad premeditada y ansiosa, a uno de los cuales ella tuvo que pincharle la piel para marcarle el límite de lo permitido. La calle es escenario para la violencia, especialmente contra las mujeres, pero también para las ilusiones y las frustraciones del romance, como el de Mónica y Elkin, intervenido por Patty con la complicidad de Judy.

Y si la calle y la noche son para vivir, también conviene tener un lugar donde dormir, que no es lo mismo que tener la casa que tal vez reclamaría Chinga, por ejemplo cuando le propuso a Mónica que se fueran a vivir juntos, pero sí es un refugio donde ser independientes, pese al hacinamiento, o anidar amores contenidos como el que lloró Patty cuando Cachetes regresó a casa con su padre y abandonó al grupo de vendedoras de rosas.

La casa es el lugar donde se vive con la familia o donde se regresa a pasar la navidad, como lo dictamina la costumbre. La navidad es una motivación cultural, en este caso, la más marcada en todos los personajes de este relato y el barrio es el lugar donde se concentran sus casas. En las calles estrechas del barrio se abigarran festones y pesebres de proporciones estrambóticas que combinan con las construcciones que se imbrican cuesta arriba, abajo y al lado mientras se mezclan las estridencias de músicas que provienen de diferentes equipos de sonido y altoparlantes.

La costumbre reza que la navidad debe ser festiva y en su celebración debe haber comida, bebida y re-encuentro con los seres queridos; debe haber ropa nueva y quema de pólvora. Todos se proponen esas metas y hasta las tantas veces insensible pandilla de «Don Héctor» se emociona y logra robarse un chivo que destina a un sancocho.

Andrea vuelve a casa y concerta las condiciones de su reintegro al seno maternal. Mientras tanto, Mónica, quien también había regresado, huye del acoso sexual de su cuñado y se encuentra asediada por la venganza demencial de «El zarco», así que retorna a la zona rosa. No consiguió ropa para estrenar pero compró pólvora, que compartió sin rencores con Patty, quien a su vez embobó su soledad con el sacol. A contrapelo del espíritu reconciliador y alegre de la navidad, esa noche encontró a Mónica entre la angustia de ser perseguida y los delirios «sacólicos» y nostálgicos por su madre protectora pero ya muerta. Mónica vivió como arrastrada por la brisa, vendedora de rosas, ella misma fue una rosa expuesta a la intemperie y a la indiferencia. Desamparada tras la muerte de su madre, traicionada por su novio, timada por «el zarco» y asesinada por él mismo, nació y murió como pasan tantos por el mundo, condenados a ser paupérrimos y anónimos.

Su destino estaba marcado como el destino que marcaban los dioses en las tragedias clásicas de la antigua Grecia, en las que aunque el héroe superara noblemente todo tipo

de obstáculos -y Mónica lo hizo-, finalmente moría tal como lo había vaticinado el oráculo. El zarco fue un enviado terrible de los dioses y cuando cumplió su tarea entre estallidos de pólvora navideña, ellos mismos lo asesinaron por medio de la pandilla de «don Héctor», que lo arrojó a una cuneta, donde al día siguiente dos niños que jugaban con un balón encontraron por casualidad su cadáver.

Si algún lector encuentra desajustado que los anteriores análisis se hayan hecho desde ciertas teorías funcionalistas acerca de la sociedad, por favor acepte la ironía. Yo creo que el desajuste está en la sociedad.

Bibliografía.

Garfinkel, H. (1967), *Studies in ethnomethodology*, Prentice Hall, Nueva Jersey.

Goffman, Erving (1959/1981). *La presentación de la persona en la vida cotidiana*. Amorrortu, Buenos Aires.

Merton, Robert (1949/1964). *Teoría y estructuras sociales*. FCE. México.

Mead, G.H. (1934/1972) *Espíritu, persona y sociedad*. Paidós. Buenos Aires.

Filmografía.

Duque, Lisandro (2008). *Los actores del conflicto*.

Gaviria, Víctor (1998). *La vendedora de rosas*.

LA VIOLENCIA Y LA POBREZA EN COLOMBIA

Armando Suescún Monroy

El académico Armando Suescún Monroy, ex Rector de la UPTC, autor de sólidos tratados históricos, especialmente en el campo del derecho y su desarrollo en Colombia, abordó en uno de sus más recientes trabajos el tema de la tenencia de la tierra. En este ensayo se analiza el periodo desde 1960, cuando se propone una nueva Reforma Agraria y surgen los grupos guerrilleros, la irrupción posterior del narcotráfico y el paramilitarismo, hasta 1991, cuando se expide una nueva Constitución.

A partir de 1960, los conflictos colombianos se agudizaron y profundizaron. En 1964, la vieja lucha de los campesinos por la tierra, adoptó una nueva forma: las guerrillas, llamadas «Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia» (FARC), que protestaban por la falta de tierras y justicia social para los campesinos y luchaban por la toma del poder para el pueblo. Inicialmente, las FARC se asentaron y consolidaron en el sur del país, y después se extendieron a los Llanos orientales, Magdalena medio, Antioquia, Norte de Santander y otras regiones. Paralelamente, surgieron otros movimientos subversivos como el Ejército de Liberación Nacional (ELN) y el Ejército Popular de Liberación (EPL). Los frecuentes enfrentamientos armados entre estos grupos subversivos y el Ejército nacional afectaron gravemente la tranquilidad de la población, obligaron a numerosos campesinos a abandonar sus tierras y comprometieron crecientes recursos fiscales del Estado.

El segundo, fue la aparición del narcotráfico, en los años 70. Si bien, desde tiempos inmemoriales, el consumo de la coca ha sido tradicional en los pueblos indígenas, la elaboración de la cocaína y su comercio son fenómenos recientes. Por diversas circunstancias, en los años 70, Colombia se constituyó en eslabón de enlace en la cadena de transporte de base de coca, procedente de Bolivia y Perú, dirigida al mercado de Estados Unidos, y en lugar preferido para el procesamiento de la misma, para convertirla en cocaína. En la medida en que el negocio crecía y los precios del alucinógeno se elevaban, los narcotraficantes se enriquecieron desmesuradamente y extendieron su influencia

corruptora sobre diversos grupos de la sociedad. Por esos años, Colombia hizo suya la política prohibicionista de la droga establecida por el gobierno de Estados Unidos.

Narcotraficantes y paramilitares.

En los años 80, los narcotraficantes colombianos, dueños ya de inmensas fortunas, asociados a grandes hacendados y a altos mandos militares, crearon los llamados grupos «paramilitares», —autodenominados después «autodefensas campesinas»—, como una fuerza armada dedicada a proteger sus propiedades, luchar contra la guerrilla y hostigar a los campesinos. Esa política contó desde entonces con la connivencia y apoyo de los Estados Unidos. Con el pretexto de desalojar a la guerrilla de varias regiones del país donde ejercían dominio, comenzaron a despojar de sus tierras a los campesinos, a desalojarlos de sus lugares de origen y a asesinarlos; se incrementaron las masacres de campesinos en diversas regiones del país, los atentados terroristas, los magnicidios y asesinatos selectivos de jueces y otros funcionarios públicos, el desplazamiento masivo de campesinos.

El conflicto armado que, hasta los años 80 estaba circunscrito a las guerrillas campesinas de las FARC, ELN, EPL y M-19, a partir de entonces se incrementó y recrudeció con la presencia de bandas paramilitares, financiadas por hacendados y empresarios, amparadas y ayudadas por el Estado, a través de sus Fuerzas Armadas, y protegidos y auxiliados por el Gobierno y empresas trasnacionales de Estados Unidos. En esos años, la lucha contra los campesinos fue asumida por las bandas paramilitares, en forma masiva, criminal y sangrienta. «Comprar barato donde hay guerrilla, dice Alejandro Reyes Posada, aportar la seguridad privada y valorizar la propiedad se volvió un gran negocio que combina el poder económico y el uso privado de la fuerza, los dos recursos privilegiados al alcance de las mafias y grandes hacendados. De esta forma, la apropiación de la fuerza y el escalamiento de la guerra han llegado a ser empresas paralelas que se alimentan una a otra. Los campesinos son las principales víctimas en ambos casos, y el costo de su derrota lo pagan primero ellos y luego el resto de la sociedad».

Los grandes capos del narcotráfico internacional, como Pablo Escobar, Gonzalo Rodríguez Gacha, Carlos Ledher y otros, organizaron e impulsaron una pavorosa arremetida de atentados terroristas, magnicidios, masacres, asesinatos colectivos e imprimaron a la sociedad colombiana de una mentalidad criminal y corrupta, proclive al delito y a la connivencia con la ilegalidad y el dinero fácil. A pesar de haber sido eliminados sucesivamente, dejaron herederos y reemplazos no menos hábiles y temibles.

En esa forma, los paramilitares comenzaron a apoderarse, a sangre y fuego, de grandes extensiones de tierras para favorecer los intereses de los narcotraficantes, terratenientes locales, algunas empresas multinacionales y empresas privadas que desarrollan proyectos en gran escala para la explotación de los recursos naturales. La acción armada y terrorista

de los narcotraficantes les sirvió para vincularse con los grupos de poder regionales y establecer permanentes alianzas con las fuerzas militares en la lucha contra la subversión.

El apoderamiento de las tierras por parte de los narcotraficantes se hizo no sólo a través del despojo brutal y armado, sino también a través de las compras a menosprecio y bajo el temor de amenazas que eran efectivas. La masiva compra de propiedades rurales y urbanas por los narcotraficantes fue la forma expedita de lavar capitales ilícitos, acumular ahorros valorizables, disponer de áreas de seguridad y refugio e, incluso, de tener una infraestructura de laboratorios y pistas aéreas para la operación del narcotráfico. En pocos años, millones de hectáreas pasaron a sus manos; según cálculos de la Sociedad de Agricultores de Colombia, SAC, hacia 1996, los narcotraficantes y paramilitares habían logrado acaparar cuatro millones de hectáreas.

La compra y el despojo violento de tierras por narcotraficantes y paramilitares cambiaron los términos tradicionales del problema agrario en cuanto: 1, elevaron los niveles de concentración de la propiedad de la tierra; 2, aumentaron dramáticamente el desplazamiento de los campesinos; 3, sobrevaloraron las tierras y, 4, propiciaron la destinación de las mejores tierras a la ganadería extensiva o a cultivos industriales (palma africana, caña de azúcar), en perjuicio de la producción de alimentos.

Al empezar el auge del narcotráfico, muchas de las tierras adjudicadas como baldíos en el sur del país fueron dedicadas por los narcotraficantes, grandes y medianos, a la producción de coca, y en menor escala a la ganadería y la agricultura comercial, al tiempo que los campesinos de la región abandonaban sus cultivos tradicionales y se dedicaban a la producción y tráfico de cocaína, que les dejó ingresos nunca imaginados. En las regiones periféricas del país, la Amazonía, la Orinoquía, la región del Pacífico y la costa Caribe, las más pobres, atrasadas, alejadas y aisladas y las más abandonadas por el Estado, los cultivos ilícitos —coca y marihuana— se constituyen en la única alternativa económicamente viable para algunos grupos de la población rural, ya que ninguno de los cultivos lícitos tiene capacidad de competir con ellos.

Mientras las fuerzas retardatarias, apoderadas del Estado, impidieron en los años 60 la realización de una tímida reforma agraria, a partir de los años 70, esas mismas fuerzas, ahora reforzadas por los narcotraficantes y los paramilitares, lograron despojar a los campesinos de las pocas tierras que les quedaban, apoderarse de la mayor parte de las tierras agrícolas, y concentrar en sus manos la riqueza y el poder que su dominio implica. Hicieron lo que acertadamente se ha llamado la contrarreforma agraria.

En el año 2.000, la Contraloría General de la República indicaba que entre 1985 y 1996, la superficie ocupada por predios de más de 500 hectáreas, había pasado de 9.6 millones de hectáreas a 19.2 millones; en 1999, el 1.3 % de los propietarios poseía el 50 % de las tierras, mientras el 90 % de los propietarios sólo poseía el 21.4 %. Tanto el

número de latifundios como la concentración de la propiedad en Colombia se habían duplicado en 10 años. El proceso de incremento del latifundio como el de concentración de la propiedad de la tierra en pocas manos, avanzaba sin obstáculos. «La contrarreforma agraria afectó tres veces más área poseída que la reforma agraria que se inició en 1961. De una de las más agudas concentraciones de tierra en América Latina, se pasó al primer lugar de inequidad en el más desigual de los continentes del mundo». Sólo que sus titulares estaban cambiando: de los 19.2 millones de hectáreas en manos de grandes propietarios, 2 millones pertenecían a los narcotraficantes; la mafia de narcotraficantes en ascenso incrustó sus raíces en la tierra, base tradicional del poder en Colombia, y logró apoderarse de las mejores.

El paso siguiente de los narcotraficantes super-enriquecidos fue el acaparamiento de la tierra urbana. Desataron una loca y especulativa carrera por adquirir predios urbanos, grandes edificios, ostentosos apartamentos, lotes para construir o para valorizar. La valorización de la tierra urbana, especialmente en los sectores residenciales y comerciales fue espectacular, lo mismo que el aumento del área de construcción, en metros cuadrados. Esa valorización de la tierra urbana se reflejó también, en menor escala, en los estratos medios y bajos.

El desplazamiento forzado.

Los campesinos, víctimas de la violencia ejercida por militares y paramilitares, de las masacres y del despojo de sus tierras, tuvieron que desplazarse a las ciudades para salvar sus vidas y las de sus familias y tratar de ganar algún ingreso para su subsistencia. El entramado social existente fue destruido por completo. El ominoso fenómeno del desplazamiento forzado, que desde los años 80 ha venido aumentando hasta llegar a 4 millones de desplazados en la actualidad, coloca a nuestro país como uno de los más bárbaros del mundo.

Dentro de ese contexto de crimen y corrupción, el Congreso dictó la Ley 35 de 1982, llamada Ley de Amnistía, que facultó al INCORA para dotar de tierras a los desplazados por la violencia. Luego, la Ley 30 de 1988 buscó eliminar la calificación de tierras y posibilitar su adquisición a las organizaciones campesinas. El Presidente Virgilio Barco dictó el Decreto 1893 de 1989, por el cual ordenó la extinción del dominio de los bienes de los narcotraficantes y dispuso pasarlos al Fondo Nacional Agrario, al Instituto de Bienestar Familiar y a otras entidades. Sin embargo, por trabas legales y procedimentales y, sobre todo, por el temor que suscitaba la posibilidad de adquirir bienes de tan temibles bandas, la medida no tuvo cumplimiento.

En 1991, una Asamblea Nacional constituyente derogó la antigua Constitución de 1886 y expidió una nueva. La Constitución de 1991 declaró, en su artículo primero, que

Colombia es un Estado social de derecho, lo cual significa, entre otras cosas, que el Estado debe orientar todas sus actividades hacia «garantizar un orden político, económico y social justo». Mantuvo vigente, además, la norma de la función social de la propiedad, le agregó una función ecológica (art. 58) y reconoció la propiedad colectiva de los grupos étnicos indígenas y afro-colombianos (arts. 63 y 329); estableció como uno de los deberes del Estado promover el acceso a la propiedad de la tierra de los trabajadores agrarios (art. 64); dispuso que la producción de alimentos gozará de la especial protección del Estado (art. 65); estableció condiciones especiales de acceso al crédito para los campesinos (art. 66). Estas nuevas normas, de claro sentido democrático, lamentablemente no se han cumplido a cabalidad; lo que sí se sigue cumpliendo a cabalidad es el concepto romanista de la propiedad como un derecho natural, sagrado e intocable.

En los años 90, los sucesivos gobiernos colombianos adoptaron la llamada política de apertura económica, elemento importante del modelo neo-liberal, preconizado por el Consenso de Washington, en contravía de los mandatos constitucionales recién aprobados. La apertura económica representó la importación masiva de productos agrícolas, cuyos precios de importación resultaban más baratos en el mercado internacional, por efecto de los subsidios, pero cuya competencia irresistible produjo la quiebra de numerosos agricultores y el desempleo de millares de trabajadores del campo. La importación masiva de productos alimenticios como el maíz, el trigo, la cebada, tradicionales en Colombia, produjo la casi inmediata desaparición de esos cultivos del campo nacional y la mayor dependencia del país respecto del mercado internacional.

La Ley 160 de 1994 adecuó el intervencionismo estatal a la regulación de la estructura de la tierra en un concepto de economía abierta, subsidió la compra de parcelas en un 70 % de su valor, facilitó créditos y cambió la asignación de la propiedad individual por el criterio de Unidad Agrícola Familiar, U.A.F. El Plan Nacional de Rehabilitación, PNR, facilitó también la adquisición de predios rurales mediante un cambio en el procedimiento que permitió la negociación INCORA-propietarios, con precios inferiores al avalúo fijado para los inmuebles por el Instituto Agustín Codazzi.

En octubre de 1995, el Gerente del INCORA reconoció en su Informe que en ese momento, 34 años después de la reforma agraria, el 1.3% de los grandes propietarios seguía controlando el 48 % de las mejores tierras, mientras que el 67 % de los pequeños propietarios sólo poseía el 5.2 % de las tierras. Sin embargo, en ese mismo informe, el funcionario decía que el INCORA había adquirido 1.4 millones hectáreas para 82.862 familias, se habían titulado 6.7 millones de hectáreas baldías a otras 279.508 familias y se había extinguido el dominio sobre 4.5 millones de hectáreas. «Con todo, en la actualidad hay 721 mil campesinos sin tierras, que cuentan con un bajísimo nivel de vida y necesitarían 4.7 millones de hectáreas».

La ley de extinción del dominio.

Para combatir el poder corruptor del narcotráfico, que permeó gran parte de la sociedad y del Estado, el Congreso, a instancias del gobierno del Presidente Ernesto Samper, expidió la Ley 333 de 1996, destinada a expropiar los bienes adquiridos por los narcotraficantes. Esta ley dispuso la extinción del derecho de dominio, mediante sentencia judicial, de los bienes provenientes directa o indirectamente del ejercicio de actividades tales como: a) el enriquecimiento ilícito de servidores públicos y de particulares; b) los delitos de peculado, interés ilícito en la celebración de contratos, contratos celebrados sin requisitos legales y otros; c) los delitos contemplados en el Estatuto Nacional de Estupefacientes, el testaferrato, el lavado de activos, los delitos contra el orden económico social, los delitos contra los recursos naturales, la fabricación y tráfico de armas y municiones de uso privativo de las fuerzas militares, la concusión, el cohecho, el tráfico de influencias, la rebelión, la asonada, o provenientes del secuestro, el secuestro extorsivo o la extorsión. La ley creó el Fondo para la Rehabilitación, Inversión Social y la Lucha contra el Crimen Organizado, administrado por la Dirección Nacional de Estupefacientes, al cual debían pasar todos los bienes cuyo dominio hubiera sido declarado extinguido.

Teóricamente, esta ley rescató un principio jurídico de especial importancia: determinó que el derecho de propiedad sólo estará protegido por el Estado cuando haya sido adquirido con arreglo a la ley y que, por tanto, esa protección no puede reclamarse frente a bienes provenientes de actividades ilícitas. Consideró que un bien conseguido a través de acciones por fuera del ordenamiento jurídico no pierde su carácter ilícito por el transcurso del tiempo; con base a ese criterio, estableció la posibilidad de aplicar retroactivamente la extinción del dominio sobre bienes adquiridos mediante delitos. De esa manera, ratificó, una vez más, el principio jurídico de que el delito no crea derecho. Lamentablemente, en la vida real colombiana ocurre lo contrario.

A mediados de 1998, poco tiempo después de haber sido expedida la Ley de extinción de dominio, las autoridades habían incautado 20.732 bienes, pero ninguna de esas propiedades había pasado legalmente al Estado pues no existía una sola sentencia definitiva que así lo ordenara. Los narcotraficantes encontraron numerosas maniobras, vericuetos y argucias para entorpecer la acción de la justicia, tales como certificados de matrícula inmobiliaria a nombre de testaferros, escrituras públicas no registradas, aplicación de figuras ficticias para lavar activos como hipotecas, fiducias, embargos o sucesiones y otras; ese cúmulo de triquiñuelas, trampas y fraudes hicieron nugatoria la Ley 333.

No obstante que la Constitución de 1991 establece como un «deber del Estado promover el acceso progresivo a la propiedad de la tierra de los trabajadores agrarios, en forma individual o asociativa (...) con el fin de mejorar los ingresos y calidad de vida de los campesinos» (art. 64), ese mandato no se ha cumplido, y el Plan de Desarrollo Nacional (1998-2002) no planteaba la redistribución de la tierra a los campesinos que

no la poseían. Antes bien, el ordenamiento jurídico ha tratado de legalizar el despojo de tierras de las comunidades desplazadas: en efecto, la Ley 791 de 2002 que redujo el término de la prescripción ordinaria de bienes raíces de 10 a 5 años, permitió que la prescripción adquisitiva del dominio se cumpliera en un término más corto; en esas condiciones, buena parte de los campesinos no pueden impedir que los usurpadores protocolicen y registren a su nombre los predios abandonados, de modo que quedan en peligro de perder sus tierras. Al haberse reducido a 5 años el término de la prescripción ordinaria, los títulos falsos expedidos en los últimos años cobran validez.

Uso inadecuado del suelo.

Es así como la mayor parte de la tierra está siendo mal utilizada: de la superficie total agrícola que existe en Colombia, sólo 3,7 millones se dedican a la agricultura y 38.7 millones —diez veces más—, a la ganadería, predominantemente extensiva. El resto de las tierras agrícolas está ocioso. Así mismo, las tierras planas, fértiles, con riego suficiente, están dedicadas a la ganadería extensiva, a los cultivos industriales o comerciales, a la coca, o como latifundios ociosos. Hay una inadecuada utilización de la superficie aprovechable, con evidentes perjuicios para la economía nacional.

El uso de la tierra presenta situaciones como la siguiente: «el país tiene 21.5 millones de hectáreas con vocación agrícola, dice Alejandro Reyes Posada, y sólo usa 3.7 millones en agricultura, entre cultivos transitorios y permanentes, que equivalen a menos de una quinta parte del potencial aprovechable. En cambio, ocupa 38.7 millones de hectáreas en ganadería, la mayor parte extensiva, mientras la vocación natural para pastos es sólo de 14.2 millones de hectáreas, la mayoría en los Llanos Orientales». Ese manifiesto desequilibrio en la utilización del suelo agrícola determina contrasentidos como el siguiente: al hato colombiano actual, compuesto por 24 millones de cabezas de ganado, que ocupa una extensión de 38.7 millones de hectáreas, le corresponde aproximadamente 1.6 hectáreas por cada cabeza de ganado, mientras que a cada uno de los 12 millones de campesinos, que trabajan en 3.7 millones de hectáreas, sólo le corresponde la tercera parte de una hectárea. O sea, que en Colombia las vacas disponen de más tierra que los campesinos.

Política agraria en contra de los campesinos.

De 150.000 hectáreas que el Gobierno había prometido adjudicar entre 2003 y 2006, sólo entregó un poco más de la mitad: 79.000 hectáreas. El balance no pudo ser más pobre: la meta era beneficiar a 15.000 familias y sólo 5.050 obtuvieron una parcela. En el 2006 sólo hubo una cobertura de 0.3 % de las necesidades de adjudicación de tierras a desplazados. Esa es la desoladora realidad. Lo que ha hecho el Estado colombiano, por acción u omisión, es facilitar el despojo masivo y violento de los campesinos. Es así como el tema de la redistribución de la tierra a los campesinos pobres, esto es, el objetivo central de la reforma agraria, ha desaparecido del interés del Estado y ha sido

sustituido por la política de fortalecer el latifundio y proteger los intereses de los grandes empresarios agrícolas. El caso Carimagua (Meta), en 2008, en el cual el Ministerio de Agricultura despojó un predio de 17.000 hectáreas que había sido entregado a familias desplazadas, para adjudicárselo a una empresa productora de palma africana, y el caso de «Agro, Ingreso Seguro», también en 2008, en el cual el mismo Ministerio entregó miles de millones de pesos en subsidios a unas pocas familias de grandes terratenientes del Departamento del Magdalena, son las expresiones más elocuentes de esa política. Queda en evidencia que la política agraria del Gobierno es la de quitarle tierras a los campesinos pobres para entregársela a los grandes empresarios agrícolas. Esto es, culminar y consolidar la contrarreforma agraria. Es el Gobierno actuando en contra del mandato constitucional del art. 64 que le ordena «promover el acceso progresivo a la propiedad de la tierra de los trabajadores agrarios».

Consideraciones finales.

Después de 500 años de haber sido instaurada en nuestro país la propiedad privada de la tierra y de haber sido conservada, fortalecida y defendida por todos los medios y contra todas las evidencias, los resultados de ese proceso son los siguientes:

- 1. La destrucción de las tierras agrícolas.** La tala generalizada, masiva y sistemática de los bosques naturales en regiones como el Chocó, la Amazonía, la Orinoquía y las cuencas de los grandes ríos, para la explotación maderera, para el cultivo de palma africana, para el cultivo de coca y la ganadería extensiva, está produciendo no sólo la desaparición acelerada de la riqueza maderera sino, también, la erosión de las tierras, convirtiéndolas en eriales improductivos. Las selvas de la Amazonía y de otras regiones del país han sido sometidas a la fumigación con glifosato, que destruye no sólo la flora y la fauna sino la vida humana; los páramos y los bosques de cordillera, fábricas naturales de agua, han sido intervenidos con cultivos, ganaderías extensivas y explotaciones mineras, por lo cual están siendo destruidos; consecuencia de lo anterior, los nevados están desapareciendo rápidamente; los grandes ríos, como el Magdalena, el más importante del país, ha sufrido una alarmante disminución de su caudal y ha perdido su navegabilidad; ese mismo proceso de secamiento lo están sufriendo otros ríos como el Cauca, el Sinú, el San Jorge, y, otros, como el Bogotá, el Cauca y el Magdalena, han sufrido un excesivo proceso de contaminación que los ha convertido en cloacas.
- 2. Baja producción de alimentos.** No obstante poseer tierras suficientes para producir los alimentos necesarios para la población y exportar excedentes, la agricultura colombiana no los produce. Para tratar de atender la demanda nacional, en 2009 hubo necesidad de importar 10 millones de toneladas de productos agrícolas alimenticios, de las cuales 3.5 millones de toneladas de maíz amarillo, 220.000 toneladas de maíz blanco y 1.5 millones de toneladas de trigo, que habían podido producirse

en Colombia. No hay derecho a tener que importar ingentes cantidades de bienes alimenticios para atender la demanda interna, en un país con millones de hectáreas agrícolas improductivas o dedicadas a la ganadería o a cultivos industriales. Además del fracaso de la política agraria, eso demuestra la inexistencia de la seguridad alimentaria y cómo la tierra está dedicada a producir ganancias a unos terratenientes y no alimentos para todos los colombianos.

3. **Concentración de la propiedad de la tierra en pocas manos.** En una sangrienta contrarreforma agraria, llevada a cabo en los últimos veinte años (1990-2009), 5,5 millones de hectáreas han sido usurpadas por los narcotraficantes y paramilitares. En ese mismo período, el 84 % de la tierra agrícola en Colombia ha sido acaparado por el 0,4 % de la población. La concentración de la propiedad de la tierra ha llegado a extremos increíbles de inequidad, hasta el punto que el índice Gini ha llegado a 0,80, uno de los peores del mundo. El latifundio, de origen colonial, se ha consolidado y fortalecido. 4 millones de campesinos han sido desplazados de sus tierras por la fuerza de las armas y han tenido que refugiarse en las ciudades para escapar de la muerte y malvivir en la indigencia y la humillación. El gigantesco desplazamiento forzado es una verdadera ofensa contra la sociedad colombiana, contra la humanidad y una vergüenza internacional.
4. **Crecimiento de la pobreza.** En la población campesina actual compuesta por 12.000.000 de habitantes, la pobreza llega a 7.800.000 campesinos, esto es, al 65 %, y la indigencia a 3.960.000, o sea, al 33 %. Son cifras escandalosamente altas; no se justifica que en un país tan extenso y rico en recursos naturales, dotado de suficientes tierras agrícolas, existan casi 8 millones de campesinos pobres y casi 4 millones en la miseria absoluta. Es un contrasentido que en un país tan rico como Colombia haya cada vez hay más pobreza, más hambre y más desnutrición.
5. **El conflicto armado.** La propiedad privada de la tierra ha sido siempre fuente de conflictos y de violencia. Así ha sido en Colombia desde el siglo XVI. En la actualidad, la aberrante concentración de la tierra ha explotado en un grave conflicto armado que lleva más de 50 años, que ha producido millares de muertos, millones de víctimas, destrucción, miseria y odios implacables. Ese conflicto representa un obstáculo insuperable para el entendimiento de la sociedad y para su desarrollo armónico mientras no se remuevan de raíz los factores que lo han determinado.

La imposición de la propiedad privada de la tierra durante los últimos 500 años ha generado violencia, corrupción, destrucción de la naturaleza, pobreza, hambre. Campesinos sin tierra, desplazados de sus regiones de origen, guerras entre hermanos. Ha sido negativa y perjudicial, en grado sumo. La situación del campo y del campesino es cada vez peor. En vez de avanzar, hemos retrocedido. El problema no es coyuntural ni episódico; ha sido el resultado de un proceso histórico irracional y perverso cuya raíz más profunda es la propiedad privada de la tierra.

La persistencia de esa situación desastrosa es debida al interés de los propietarios por conservar los privilegios que la propiedad de la tierra les aporta y por mantener un sistema económico que les garantiza esa propiedad, ganancias y acumulación de capital. ¿A quienes les interesa que esa situación se mantenga? Evidentemente, a quienes se benefician de ella, a los terratenientes y a sus aliados en la política, en el Gobierno, en la Iglesia, en las Fuerzas Militares, en los medios de comunicación. Sobreponen su interés egoísta al bienestar general de la sociedad. ¿A quiénes perjudica? A la inmensa mayoría de la población.

El problema de la tierra es el problema central de la sociedad colombiana y el de raíces más profundas. De él se derivan los demás problemas sociales que generan desigualdad, injusticias, violencia y subversión. La desigualdad social, lejos de disminuir, va en aumento. El conflicto armado que hoy desangra al pueblo colombiano, es sólo su expresión más brutal. Mientras no se resuelva el problema de la tierra, no habrá paz. Sin reforma agraria profunda no puede haber paz, ni industrialización, ni desarrollo económico y social.

¿Valió la pena haber adoptado y aplicado el derecho de propiedad privada sobre la tierra, a partir del siglo XVI? ¿Tenemos hoy más paz, igualdad, seguridad alimentaria y solidaridad que hace 500 años? ¿O por el contrario, tenemos más violencia, más pobreza, más egoísmo, menos solidaridad y menos dignidad? ¿Dónde quedó la hermandad que existía entre nuestros antepasados los indios, como pueblos en los que no existía lo tuyo y lo mío?

Hay necesidad de transformar a fondo la situación agraria existente; comenzar por devolver a los campesinos las tierras que les han sido arrebatadas a mano armada por los narcotraficantes y paramilitares, y avanzar en ese proceso hasta llegar a eliminar la propiedad privada de la tierra, primera causa de la mayor parte de los problemas que nos agobian.

La tierra, como el aire, el agua, el mar y la luz del sol, es un ser natural que no es apropiable por nadie; todos tenemos derecho a disfrutarla pero no a apropiarla y destruirla; su apropiación y explotación por unos pocos es contraria al orden natural y al interés general. Es necesario restablecer las formas de explotación comunitaria de la tierra. El campesino tiene derecho a la tierra y debe disfrutar la que necesite, para cultivarla directamente y habitarla. Mientras no haya acceso a la tierra para todos los que la trabajen o la necesiten, no habrá justicia social, y mientras no haya justicia social, no habrá paz. Solucionar ese problema es una obligación vital y ética con nosotros mismos, con las nuevas generaciones y con el destino del país.

MIRADAS Y ACUARELAS DE PETER WALTON

Silvio E. Avendaño C.
Universidad del Cauca

Las dieciséis acuarelas de Peter Walton, objeto de este escrito, son parte de las aguadas que expuso en Bogotá, Calí y Popayán, hacia 1978. Para aquel entonces, la capital del departamento del Cauca y sus alrededores no habían padecido el terremoto de 1983. Desde ese tiempo, la atmósfera espiritual y material se ha transformado. Quizá por eso las acuarelas bosquejan la ciudad antigua. Un mundo se ha disuelto y da paso a las relaciones societarias a partir de la desmembración de las relaciones comunitarias. Mies van der Rohe dice que la «arquitectura es la voluntad de la época en el espacio» Así, la ciudad se extiende en la periferia: Los centros comerciales ofrecen el fetichismo de la mercancía. A la distancia aparecen construcciones de concreto, acero y electrónica. Las nuevas urbanizaciones son conjuntos claustrofóbicos. La ciudad polarizada y antagonica se desarrolla en nuevos barrios e invasiones. Rejas, cercos de hierro, empalizadas de temores, avisos: «No hay paso. Propiedad privada.» Aumenta el empleo de guardias y celadurías. La ciudad construida con la arquitectura colonial de casas encaladas, tejas de barro, hábitos, costumbres y formas de vida se va borrando ante la avalancha del «progreso», de tal modo que al respirar el aire de la ciudad éste se ha poblado del *smog*, del ruido de los helicópteros, de los aviones. Las calles son estrechas, poco transitan las carretas de caballos. Los automóviles particulares, motos, volquetas y tractomulas crean congestiones en las apacibles calles de antaño. Los cambios se han gestado en el entramado social, dada la emigración o la expulsión de la fuerza de trabajo de la agricultura. Así, el éxodo de los pueblos hacia Popayán no se traduce en empleo en una fábrica, en un puesto, en la industria de la construcción, en empresas o en servicio doméstico. Además, la ciudad se ha extendido más allá del «sector histórico» en la esperanza de la seguridad.



Quizá, Peter Walton, al llegar a Popayán, en los años setenta del siglo XX, vio desde donde hoy se eleva el agua de la fuente de la Biblioteca Luis Ángel Arango, la línea azul lejana de la montaña que ciñe el valle de Pubén. Más cerca, es posible que haya percibido la sensación ocre, los cerros tutelares. Contempló la estatua de Sebastián de Belalcázar sobre la pirámide truncada –el Morro-. Es posible que le haya llamado la atención el héroe, sobre su soberbio caballo. Un poco más cerca, Peter Walton avistó las casas blancas, los tejados de barro carcomidos por las algas, cubiertos por ceniza volcánica, que constituyen el mundo de la civilización fundadora, la cual llenó el espacio de una cultura dominada. Y es posible que, desde donde hoy se encuentra la fuente que ríela y murmura, suspendió la mirada ante la casa de Guillermo Valencia. Acaso alguien le narró que la efigie del poeta, envuelta en un manto bronceo, mira a la tumba del bardo muerto para la eternidad. A la derecha, vio como el cálido puente del Humilladero tiende los doce arcos entre la antigua entrada del campo bárbaro al espacio de la ciudad civilizada. Al final del puente del Humilladero le llamó la atención un parque empedrado con pulidos guijarros de río. Y tal vez haya leído los versos del poeta Julio Arboleda (1818-1862):

Hay un valle feliz su tierra ondula,
en continuas y plácidas colinas
que la brisa al pasar pisa y ondula.
Por ese valle de ondas transparentes
el agua precipítase y circula,
serpeando entre flores purpurinas
y al fin de aquel edén verde y radiante
la ilustre Popayán alza la frente»

Las características de las aguadas son la sobriedad en el color, el enfoque un poco a la distancia. Quizá Peter Walton, quien cursó estudios en la Facultad de Bellas Artes de la Universidad de Londres, y especializado en pintura en la escuela de Artes de Wimbledon, tenía la convicción de que la obra de arte radica más allá de la experiencia inmediata, de la sensación y de los objetos externos. Por eso, las acuarelas, si bien dejan ver la rigurosa objetividad, al mismo tiempo son la expresión de la mirada del artista. Las acuarelas cuestionan la concepción que sostiene: la obra de arte representa la realidad como tal, de tal manera que las aguadas no serían más que mimesis. Vale plantear entonces, como la mirada del artista tiene la posibilidad de trascender la realidad, cuestión distinta de considerar que la obra de arte no es más que un remedo, es decir que el artista no hace otra cosa que reflejar la realidad en la obra que plasma.

Bien puede decirse, entonces, que la obra de Peter Walton se encuentra por encima de la realidad que las inspiró, pues las acuarelas se substraen al constante cambio de la realidad, para asumir por ellas solas, una verdad propia, una vida propia, una forma que no es otra cosa que la plasmación de la subjetividad del artista. No hay razón alguna para que nuestro cerebro sea el supremo *ne plus ultra* de un órgano pensante en



el cual se refleja el mundo. Por ende, las acuarelas son independientes del contexto exterior, si bien, la percepción del artista ha rozado el áspero suelo de una realidad subyacente.

Es posible que Peter Walton cuando trazó la acuarela *Panorámica de Popayán*, hacia finales de los años setenta tuvo pensamientos semejantes a los de Gregorio Hernández de Alba cuando escribió, en 1953: «A la cima del Morro debió llegarse, cabalgando, don Sebastián de Belalcázar y sombreando los ojos, gozar con la visión del valle extenso que desde él se domina, valle en cuyo horizonte los cielos despliegan un capricho de azules tenues, amarillos violentos, grises profundos, púrpuras, rojas y violetas; valle sobre el que el aire es tan diáfano, que en los días estivales se siente penetrar por los poros; donde el rayo azota majestuoso y que, por épocas, se corona con el penacho oscuro del Puracé. Más allá, tras las grandes alturas de Sotará y Munchique, tras la Tetilla y la Meseta, más allá de las colinas de Yanaconas y Pueblillo, debió de irse el deseo iluminado del capitán.»

Peter Walton en la aguada *Panorámica de Popayán* transfigura la ciudad. En esta acuarela que, posiblemente, fue bosquejada desde el Morro –lugar desde el cual la ciudad se contempla como un todo- se extiende a lo lejos el rosario de montañas bajo un cielo levemente rasgado por nubes blancas, como manadas de merinos de paso por la ciudad. A mano izquierda, junto a las araucarias y árboles añosos, se yergue la Basílica, como la piedra sobre la cual se ha construido la ciudad cristiana. Hacia el centro yace otra iglesia –de la Compañía- que deja ver la huella de los jesuitas por estos pagos, en la vacilante memoria del tiempo. La sensación producida por la acuarela es que la ciudad yace fuera de espacio y de tiempo. Tejados canela, los frontis de las casas encaladas, la gracia en el ritmo de las construcciones, las ventanas encierran la metamorfosis o bien la quietud de la tradición de las ideas.

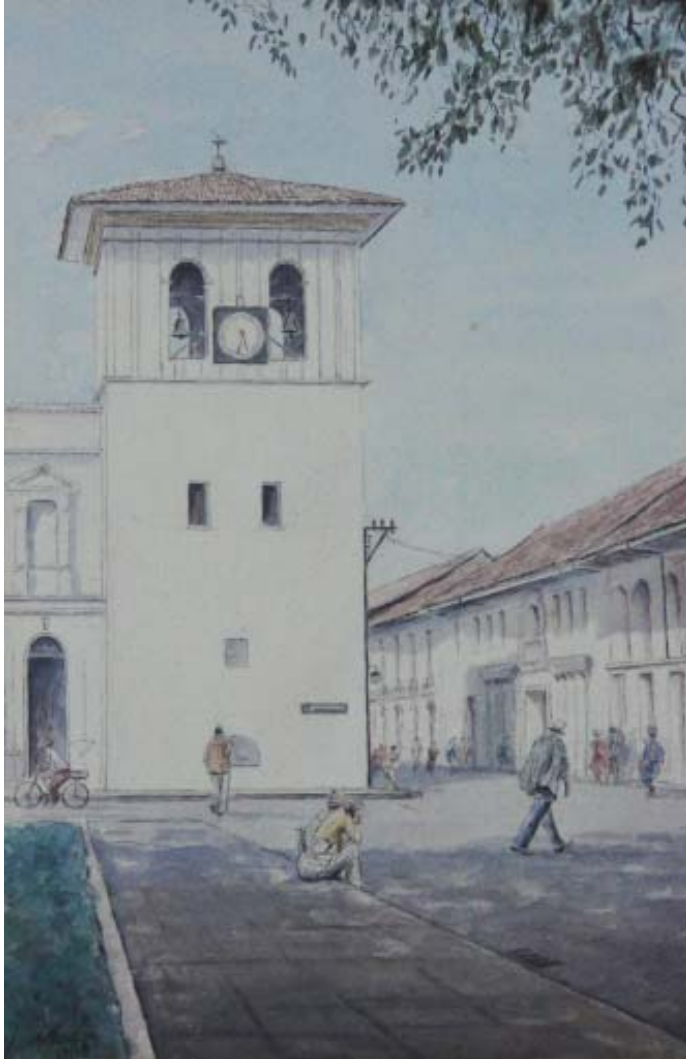
Al observar la acuarela pienso que la «refundación» de Popayán, 1536, fue un acto político. El conquistador arrancó unos puñados de hierba, dio con su espada tres golpes en el suelo y, finalmente, retó a quien se opusiera al acto de fundación, mientras los aborígenes miraban. El acto se celebró con una misa. Luego un escribano documentó cuidadosamente lo sucedido. La fundación vino acompañada con el trazado: la plaza mayor sobre la cual debía congregarse la ciudad. A su alrededor se construye la iglesia y la sede del gobierno. El fundador, con la mano apretada sobre la empuñadura de la espada, la mirada fija en la cruz y la imaginación puesta en las riquezas que la fundación traería. El adelantado estaba convencido que el único mundo válido era el español y que aquel otro mundo de los habitantes de estos territorios constituían un mundo inferior. Sabía muy bien que a cambio del poder sobre la ciudad fundada había que evangelizar a los indígenas para hacer posible que fuesen dignos de la salvación. La verdad, tanto política como religiosa, yace en la mentalidad de los conquistadores y fundadores. En realidad el acto fundacional se había hecho sobre la nada pues Popayán era un espacio vacío. Desdeñable era la naturaleza que el español no llegaba a comprender como insustancial eran los indígenas. El conquistador sentía nostalgia por el mundo europeo pues el mundo que se le presentaba ante sí no era otra cosa que el vacío. Es significativo que Belalcázar en uno de sus viajes trajese a estas tierras mujeres para establecer con ellas familias legítimas.



Walton—quien nació en Londres en 1942 y murió en Popayán en 1995- dibujó *Panorámica de la torre del reloj* en la cual se elimina el mundo de todos los días, pues la lógica con la que está trazada la panorámica de la torre del reloj trasciende el mundo cotidiano. «Una plaza, una calle de portales. Viejo y achaparrado torreón. Casas de dos enormes pisos. Y ramas coníferas con un telón verde profundo, tras la estatua de un personaje que medita», dijo Gregorio Hernández de Alba. Es significativo que al trazar el centro neurálgico de la urbe- donde se erigen los edificios en los cuales se aloja el poder, tanto secular, religioso y económico, Peter Walton haya trazado las calles casi vacías bajo un cielo cercano a lo plomizo. Asimismo, los caminantes están a lo lejos, en la calle descongestionada, pues son escasos los automóviles deslizándose por las calles en las cuales el comercio tiene sede. En la torre del reloj se distingue la giralda sobre el techo tostado por el sol del trópico. El reloj se encuentra encuadrado al margen del tiempo, pues es una ironía que el reloj, que ha sido una máquina principal en la técnica moderna, permanezca estático. Y es verdad, pues en la vida real, distante de la atemporalidad, Popayán es una ciudad que vive sin prisa. A su vez, deja ver a un hombre desplazándose en bicicleta, al mismo tiempo que a un vendedor de periódicos. En el foco de la perspectiva está abocetado uno de los cerros tutelares de la ciudad.

Más no todos ven la ciudad desde las mismas sensaciones. En *Cartas del yagé*, el 30 de enero de 1953, desde el Hotel Niza- en Pasto, William Burroughs escribe a Allen Ginsberg. «Sigo camino a Popayán por el autoferro. Esta es una tranquila ciudad universitaria. Algunos me habían dicho que era un lugar lleno de intelectuales pero yo no he visto ninguno. Una curiosa hostilidad negativista domina en la ciudad. Mientras caminaba por la plaza mayor un hombre me llevó por delante sin pedir disculpa, la cara impávida, catatónico. Estaba en un bar, tomando un café, cuando un hombre joven con arcaico rostro judeoasirio, se me acercó y me soltó una larga tirada acerca de cuánta era su simpatía por los extranjeros y cuanto sería su placer en invitarme con una copa o por lo menos con un café. Mientras decía todo esto, resultaba evidente que ni le gustaban los extranjeros ni tenía la intención de convidarme con un trago. Pagué mi café y me fui. En otro café estaban jugando a algo parecido a «bingo». Entró un hombre lanzando unos curiosos ladridos de imbécil hostilidad. Nadie levantó la mirada del juego.» La violencia, para entonces, se cernía sobre la ciudad.

Con el tiempo las calles angostas, de pavimento de piel de cocodrilo, ensordecen por el ruido de pitos, motores y sirenas. La prisa para llegar al banco. «Y en la noche, en otra calle se hace patente bajo reflectores la blanca mole de un edificio que finge arquitectura de cemento bajo el alto atrio» y muy abajo, una calle con una lápida de borrosa leyenda que invita a la imaginación hacia otros tiempos: «Por aquí pasó Bolívar.»



La *Torre del reloj* -acuarela de Peter Walton- es significativa de lo que es Popayán. No se puede desconocer que la cotidianidad es consecuencia de numerosos hábitos, ideas y modos de vida, opuestos todos a la civilización sobre la cual se levantó la ciudad. La Torre del reloj es la acuarela que bosqueja el corazón del centro histórico. Peter Walton trazó en esta acuarela una construcción simbólica de la ciudad. En un primer plano el artista juega con la luz y la sombra sobre quienes están sentados en la acera y el hombre de ruana que atraviesa la calle. Más allá está presente la luz que ilumina al hombre que camina por la calzada y al ciclista. En el aire sereno se eleva la torre del reloj que culmina en el campanario y el reloj que permanece estático, pues en la ciudad el tiempo no es importante. Parece que la sucesión de instantes transcurriera sin importancia,

cuestión que se percibe cuando a las citas cotidianas se llega media hora después de lo acordado y quien se ofende no es quien pide un poquito de puntualidad.

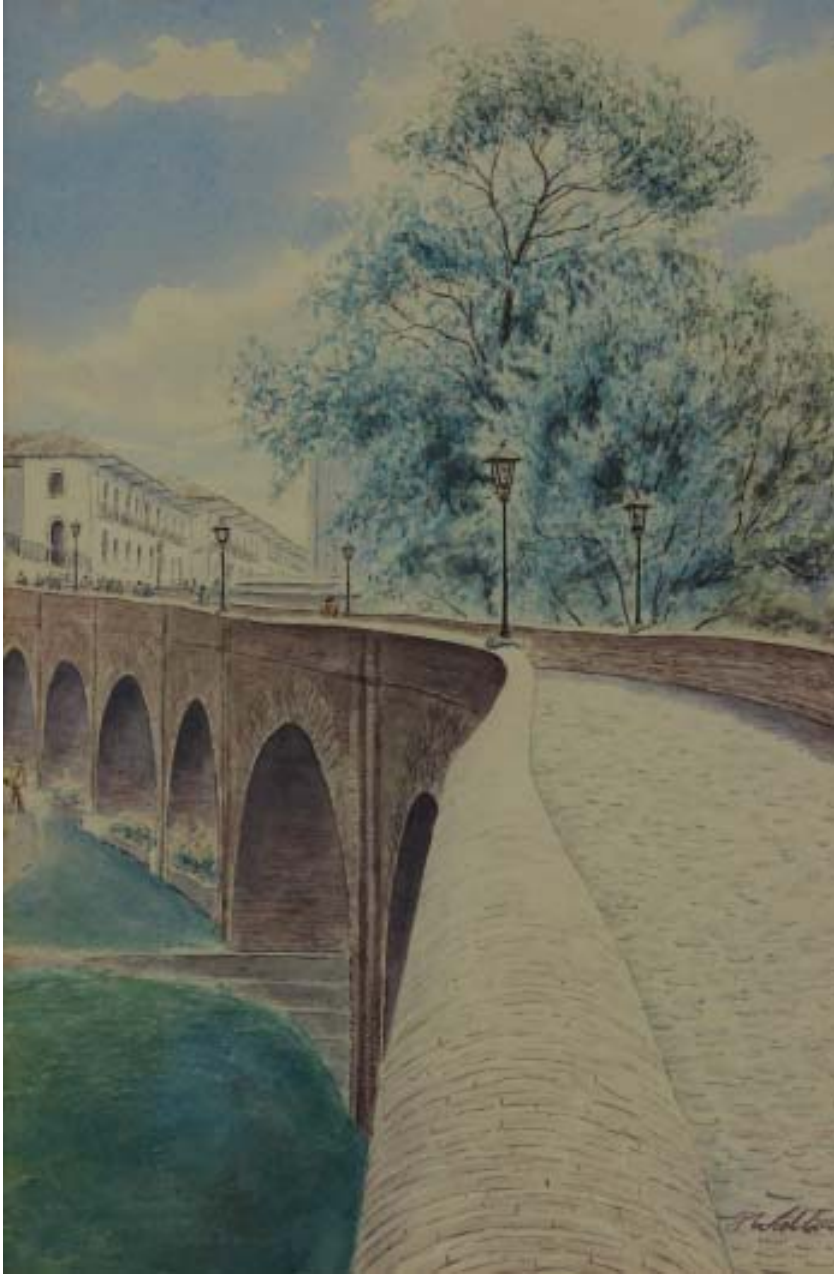
«El reloj, no la máquina de vapor, es la máquina clave de la moderna era industrial», dice Munford. Más en Popayán el reloj es otra cosa, pues éste —el de la Torre del reloj— permanece estático como si el tiempo que se respira fuese otro: el tiempo natural con sus cambios de mañana, mediodía y noche, o bien el ciclo litúrgico de la iglesia católica, en el arco comprendido entre la natividad y la semana de pasión y muerte. El reloj yace estático, como pieza fuera de espacio y de tiempo, como si constituyese una alegoría. Es curioso que en el parque donde se levanta la torre se encuentran las sedes del poder: Alcaldía, Gobernación, Arzobispado. No obstante, junto a los edificios de las instituciones civiles o religiosas se encuentra la Cámara de Comercio, Bancos, comercio, y otras instituciones de carácter económico para quienes el reloj es un dispositivo que marca el interés constante.

Más, el reloj no conlleva a la vida ordenada, a la puntualidad, que según cuentan los historiadores, tomó forma en los monasterios. El reloj ha dado lugar a la «segunda naturaleza» pero los habitantes de Popayán viven sin tener en cuenta el tiempo. Acaso ocurre esto porque en la ciudad existe la agonía entre la tradición y la modernidad, pasado en lucha con el presente, arte moderno y tumba indígena, ideas avanzadas y hábitos arcaicos, recuerdos y archivadores, derecho romano y electrónica, progreso y retroprogresismo...

El *Puente del humilladero* es una construcción que se encuentra sobre el río Molino. El puente se construyó en el siglo XIX, para aliviar la fatiga de los campesinos, quienes después de largas jornadas de camino llegaban a las puertas de la ciudad y se encontraban con un ascenso afrentoso. Peter Walton dibuja el puente en el aire conmovido, encantado y cálido. Al seguir el camino aparece en un primer plano la senda de piedra, el muro que llega hasta la casa de Guillermo Valencia. Lo sugerente de esta obra es como se consigue la idea de profundidad tanto en los diferentes arcos del puente, el color del prado, al mismo tiempo que crea un primer plano con las farolas. Un segundo espacio lo constituye el verde de los árboles que extienden en el cielo sus ramas mientras los transeúntes van a la ciudad.

El puente unía el «sector histórico» con el «Camellón del Cauca». Fue terminado hacia 1873. Es una arcada sobre arcos de ladrillo, piedra y argamasa, según diseño del religioso italiano Fray Serafín Barbetti y de un ingeniero alemán.

Con el paso del tiempo dejó de ser la entrada a la ciudad. La alcaldía, entonces, lo convirtió en lugar de esparcimiento y, la corporación de turismo lo metamorfoseó en un lugar pictórico. El puente no tiene estructura metálica, sufre el olvido y el rancio desaliño. Sus doce arcos son una calzada peatonal, decorado para las fiestas de navidad. Por él transitan los albañiles, ciclistas, carpinteros, músicos, servicio doméstico, jornaleros,



propietarios de cantinas, policías, mujeres con niños, siervos, «corbatas», lavanderas, zapateros, artesanos, «lagartos», tenderos, hidráulicos, peones, tatacoas, choferes, ladrilleros, vendedores de lotería y de llamadas. Hoy del puente puede decirse que «está quebrado y sin cáscaras de huevo para su curación». El Humilladero resiste guerras, terremotos, automóviles, contaminación, vale decir ¿tándem cuando?



La hacienda de Calibío es un lugar «histórico» de Popayán. En sus patios se dio una batalla, en las primeras décadas del Siglo XIX. La casa está inundada de recuerdos. «Aquí estuvo Bolívar» reza en uno de sus muros. La estructura de la casa se erige como monumento de cuando la hacienda era el lugar del mundo luminoso de los señores, la servidumbre de los mestizos y los esclavos nostálgicos de África. La antigua cerca de piedra, la apacible sombra que dibuja el árbol, el frente de la casa que muestra las barandas de la puerta de la entrada. El segundo piso desde donde se podía ver a la distancia. Todo un mundo en el cual no existían los sobresaltos de la vida contemporánea, tiempos aquellos cuando el señor encarnaba el señorío y el siervo o el esclavo llevaban la carga con resignación y orgullo. A través del velo del tiempo se dibuja el fantasma del pasado. Aflora la nostalgia. La casona que emerge en el recuerdo. Detrás de los hombres que vivieron los fantasmas, las hazañas disueltas en el olvido. Más la evocación es persistente en «aquel tiempo todo era mejor. El señor era autoridad y se le obedecía»

En esos tiempos, el vulcanólogo alemán Alphons Stübel, en una carta del 25 de diciembre de 1875, anota: «La gente, es decir, los descendientes de españoles que reclaman el derecho a la cultura es intelectualmente deplorable. Popayán tiene apenas uno se puede atrever a decirlo una universidad y, sin embargo, no hay en toda la ciudad siquiera una hoja para escribir y mucho menos es posible comprar un libro impreso. Magnífica es la universidad y magníficos los conocimientos de los señores doctores de esta universidad, al lado de las universidades de Bogotá y Medellín. Toda la gente es

llamada doctor. Pero nunca se sabe de qué facultad sacan su sabiduría. Supongo que la mayoría son juristas; pues todos piensan transformar las leyes existentes y en su lugar poner otras un poco menos incómodas. De hecho, también en Bogotá la «legislación» pertenece a la primera de las disciplinas con las que el zorro académico tiene que vérselas. Cuando está ya un buen tiempo en la universidad y prefiere no volver al campo a seguir con el lazo después de suficientes estudios de leyes logra obtener algunos fundamentos elementales del latín»

El progreso fue la palabra clave en el Siglo XVIII. Más no era fácil que esta mentalidad entrase en el mundo de los hidalgos. Sin embargo, los peninsulares ilustrados pronto se habían iniciado en la libertad mercantil del progreso. El trabajo del indio seguía siendo servil, los esclavos en las minas, como los del cacao en Venezuela y los del azúcar en Cuba. Entonces comenzó la conmoción social. Portugal y España trataban de suprimir las trabas al comercio. No obstante, hubo crisis en la ciudad. Frente a los peninsulares que no podían crecer sin la inmigración constante, los criollos medraban naturalmente. El criollismo floreció como patrimonio de las ciudades rurales, y fue progresando polémicamente contra la ciudad urbana. Campo y ciudad se querellaban. En su *Viaje a las regiones equinociales* Humboldt señaló: «En las colonias la verdadera señal es la piel.» Tenía razón pues la sociedad estaba separada: las clases altas –peninsulares y criollos- y los otros: pardos, indios y negros. Y a los criollos los movía el afán inmoderado del lucro.

«*Calle de la Ermita abajo* es un trabajo que se puede destacar como ejemplar- según Germán Rubiano Caballero- de la manera como Peter Walton resuelve los paisajes urbanos a partir de un primer plano en el que se pueden ver los detalles de los edificios próximos, el artista nos hace observar un gran espacio de profundidad y establece al mismo tiempo un hermoso contraste entre las sombras proyectadas por las construcciones adelantadas de la superficie y de la reverbera tibia y discreta en lontananza. De esta manera recorreremos las largas, rectas y limpias calles de Popayán, ciudad en la que Peter Walton hubiera encontrado una Venecia a lo Canaletto o a Turner-, es decir un sitio en donde emplazar el espíritu ponderado.»

Casonas que hacen pensar «en la riqueza hecha a lomo de indio o a brazadas de negros esclavos en las dehesas y las minas»: Las calles con los muros encalados, ventanas enrejadas, lámparas de otros tiempos y techos de teja de barro que hacen sombra al sol del trópico. Y en ese aire brota la nostalgia del pasado, quizá del Siglo XVIII, cuando la ciudad era gloriosa y, los «negros e indios extraían el oro golpeando peñas y lavando oro.»



Casas en las que vivían las familias aristocráticas. Construcciones de tiempo coloniales. La ciudad de calles sin congestiones, templos de paredes blancas y salientes techos que protegen de la lluvia. Hasta 1950 eran pocos los automóviles. El autoferro llegaba a la estación del ferrocarril al otro lado del río Molino. Antes del terremoto vivían las familias de los descendientes de los patricios. La importancia de los habitantes estaba unida con el «destino de la nación» Eran familias educadas, caracterizadas por la «cultura» pues habían ido a la universidad y se habían graduado de médicos, abogados o ingenieros. La distinción de la vida cultural se enraizaba con la literatura, la música clásica o en los eventos, en los cuales un músico interpreta un concierto o un conferencista diserta sobre un tema de actualidad.

El sustento de aquellas casas y estilo de vida estaba unido a la tierra. La ganadería era de vital importancia. Quienes pertenecían a lo más encumbrado de la ciudad estudiaron en la Universidad del Cauca, donde eran profesores. Los fines de semana pasaban revista a la hacienda.

Andrew Hunter Whiteford analiza en *Popayán y Querétaro* (1963) cómo por el advenimiento del ferrocarril y la aviación, Popayán comenzó a alejarse del progreso. Ante esta situación la ciudad no miró hacia el futuro sino que se enconchó en «la tradición literaria y escolástica que consideraba la ciudad como una rara gema cuyo lustre se debía conservar a cualquier costo; el poder de la antigua aristocracia, que derivaba su riqueza de las extensas haciendas y que dominaba el programa político del estado; y, finalmente, el aislamiento geográfico hizo posible que la ciudad permaneciera apaciblemente apartada y complaciente, sin causar ningún inconveniente serio a cualquier otra comunidad de la región o de la nación. Ningún mineral precioso demandaba explotación, ninguna línea grande de transporte pasaba por la ciudad, ningún puerto o centro industrial estaba lo suficientemente cerca como para ofrecer estímulo o reto, no se presentaba ninguna crisis repentina en las finanzas o en la población que exigiera un cambio de política.»

Más allá de la acuarela *La Ermita* que Peter Walton dibujó, allende de los colores delicados que cuajó en perspectivas de paredes encaladas, está la presencia del augustalismo. El imperio español encontró fundamento en la unidad del poder terrenal y el poder espiritual. Los reyes católicos quisieron que la posesión de las tierras, a las que llegó Colón, fuera legitimada por el Papa. En 1510, Fernando el Católico se interesó en que el Sumo Pontífice romano diese la autorización de la conquista por una bula papal. El Papa tenía dos espadas y, cedía a los Reyes españoles la espada del poder temporal. La necesidad de predicar el evangelio a todas las naciones fue en cierto modo la contraprestación. No se olvida que la religión que llegó a las colonias estuvo matizada por la Contrarreforma del Concilio de Trento (1543-1563). La virtud eclesial debía fundarse en el celibato, la pobreza y la obediencia. Y es claro que el evangelio no llegó sólo, sino que se expresa en el manierismo, en el barroquismo, en el reconocimiento de que se tiene Amo, en la piedad sensible de las procesiones y en la enseñanza del catecismo.

Tres siglos después se dió la ruptura con el imperio en la lucha anticolonial de avanzada en América para dar lugar a las repúblicas hispanas. Hubo cambios, dado que el poder temporal pasó de la monarquía a la república, más el poder espiritual permaneció. En las nuevas repúblicas continuó el catolicismo. La Constitución de 1886 cedió la educación a la iglesia católica, mediante el Concordato (1887) que entregó la conciencia de los niños para ser socializada en el evangelio católico. Ahora bien, en buena parte del Siglo XX el catolicismo creó la homogeneidad de las conciencia pero luego hubo un «poquito» de secularización y la presencia creciente de las sectas.



Peter Walton captó en La Ermita el espíritu de la vida payanesa. Así como un oasis se encuentra rodeado de un desierto, sucede con este lugar. Rodeado de pavimento que ha cubierto el sector histórico, en lugar de las antiguas calles empedradas, permanece como una isla, la calle que sube hacia el templo. Quizá por eso La Ermita es un símbolo de la ciudad que, permanece, a pesar de los cambios del tiempo moderno, estática. En el fondo de la acuarela se encuentra el templo de Belén. En la distancia, el verde adorna las últimas construcciones que se divisan, junto al transeúnte que pasa. El templo de La Ermita evoca las costumbres y los hábitos en el ideal católico de vida. El espíritu de la sobriedad de la pobreza, la formación de una familia cristiana y la manifestación de la piedad los domingos y las fiestas religiosas, al mismo tiempo que evoca el espíritu español que desdeñaba la labor mecánica, racional y sin misterio, sin fondo de eternidad que la trascendiera –tierra y cielo-.



Esta acuarela recrea el *Camino de Guambia*. El aire y la vegetación son de tierra fría. El áspero sendero divide la colina en dos. A la derecha el cerro resquebrajado, la hierba que lame el camino, las lajas parecen que se hubiesen corrido. Las rocas, los palos de la cerca de alambre de púa, torneados por la luz, luego el sembrado, más allá las casas, prontamente los árboles y allá entre montañas el camino que bordea. Y en la senda el guambiano que avanza por la tierra desapacible hacia la vuelta en que se pierde la trocha.

Supongamos que retrocedemos en el tiempo y que podemos ver el valle de Pubén: «Antes de la peluca y la casaca» como dice Neruda en *El canto general*. Quizá se podrían ver los pueblos nómadas y los pueblos sedentarios. La invasión hispana trajo sus violencias y así se llegó a que «esta tierra es mía». La corona española en las *Leyes de indias* estableció el régimen agrario. Además, la religión se dedicó a la evangelización.

Con el paso de la vida de los pobladores a ser parte del imperio, en el valle de Pubén, fueron naciendo y creciendo las propiedades. Como formas de producción establecieron la hacienda con casona y capilla. Creció la agricultura, la ganadería y en sitios privilegiados la minería. Los indios, como se les denominó por un error de Colón, poco a poco fueron arrinconados en el valle y, en últimas no encontraron otro lugar ni oficio que comenzar a talar y a escalar la montaña. Tal vez por eso en la acuarela –*Camino a Guambia*– se dibuja el cielo nuboso, las montañas azules y las casas de baja altura, construidas de chusque y bahareque, cubiertas de paja oscura y ventanas estrechas. El camino y la cerca de alambre de púa. El cultivo. ¿Trigo o cebada? Bien puede pensarse que hoy no son de estos lares. Y como los muros y las cercas de las haciendas han crecido bien pueden vivir los indios por encima de los tres mil metros, a la altura de los páramos, tumbando frailejones, arrasando los musgos, terminando los líquenes para hacer la parcela o para sembrar el pasto y el cuidado de las vacas.

Cuenta la historia como la Corona protegió a los indios. Los resguardos constituyen porciones de terreno adjudicados colectivamente a los indígenas de un determinado clan o tribu. Si bien la propiedad de la tierra era colectiva, no necesariamente la forma de explotación. A partir de 1810, al formarse la república, se decretó el reparto de las tierras de los resguardos, más la reconquista española retardó tal medida. En el congreso de Cúcuta se ordenó nuevamente el reparto y, en 1832 se propuso lo mismo. En 1843 se prohibió enajenar las tierras a veinte años. Pero fue hasta 1850 cuando se arguyó que de acuerdo con el régimen liberal la propiedad comunal debía dar paso a la propiedad privada. No obstante, los resguardos persistieron en el Cauca y en Nariño, al mismo tiempo que creció la lucha por la tierra.



En la acuarela *Vista parcial de la iglesia de la Compañía* los peatones no tienen dificultades para desplazarse dado que en la calle no existía la multitud. No obstante, si se vuelve la mirada al *tempo* en el cual se ideó la acuarela hay un cambio. La ciudad que esculpó Peter Walton es distinta de la ciudad intransitable. Saturada de taxis, multitud de autos privados, de motos, de ruidos ásperos y raudos, de bicicletas en contravía, al mismo

tiempo que las aceras invadidas por vendedores ambulantes, atracadores, mendicantes. Deja ver el «sector histórico» la contaminación y la descomposición social. Por eso, al apreciar la acuarela hay una emoción por la luz tibia de la mañana que extiende la sombra larga perdida bajo las ventanas y las puertas alargadas las cuales parecen extenderse en el espacio apacible. El alargamiento de los muros, puertas, ventanas en la segunda planta de los edificios, junto a las canaletas que descienden de los techos – crean la ilusión de gran altura-. Los guambianos caminan tranquilos sin el temor al asalto callejero. Bien podrá decirse que, con los años, Popayán se ha desfigurado en un palimpsesto (manuscrito antiguo borrado para escribir otro) en el que esa transparencia de la atmósfera que emocionó a Walton ha perdido el encanto.

Luego de la Independencia que ha quedado plasmada en esas placas que dicen: «Aquí se alojó...», el patriciado constituyó el aire de la ciudad. La producción minera se esfumó. Los periódicos agitaban las ideas y en las tertulias se entremezclaba la glosa del utilitarismo y de sus contras. Las ideologías y las disputas cuajaron en largas y cruentas guerras civiles. Popayán fue uno de los puntos claves en la guerra de los Supremos. La disputa fue constante. Además, hacia 1850 pasaron por Popayán los hombres de la Expedición Corográfica, cuyos acuarelistas dibujaron los valles, las ciudades y las ñapangas. Y por esos años vinieron las reformas que afectaron la hacienda española. Éstas pretendieron acabar los resguardos indígenas pero estos permanecieron. A su vez la desamortización de los bienes de manos muertas fue un golpe para la iglesia terrateniente. Y poco a poco los patricios se dividieron, unos fueron a la política: presidentes de la república y otros a las letras. Agustín Codazzi anotó: «Cuando se observan los templos y demás edificaciones de esta ciudad, no puede menos la imaginación que trasportarse a los tiempos pasados que permitieron a los moradores de ella levantarlos en prueba de riqueza y espíritu público. Más esa época pasó ya y Popayán queda estacionada en lugar de progresar.»

Desde 1880 muchas ciudades latinoamericanas experimentaron cambios tanto en su fisonomía como en su estructura social. La burguesía del mundo industrial dio la pauta del comportamiento, la despersonalización cuando se trata de los negocios. Los nuevos burgueses organizaron las asociaciones comerciales, cada uno jugándose el todo por el todo, en el triunfo o en la quiebra. Entonces ciudades como Popayán quedaron al margen y comenzó a soplar sobre ella el aire de lo provinciano. Las calles y las plazas conservaron la paz, la arquitectura sus normas y reglas acostumbradas. Los viejos linajes y los grupos populares se conservaron tal como había ocurrido en la ciudad patricia o en tiempos coloniales. El ejemplo de Haussmann, en el cambio de París, se hizo presente en la demolición de lo viejo e inspiró la modernidad de las estatuas, monumentos, edificios, parques. La vida cultural evolucionó y se expresó en un nuevo recinto: la poesía.



Arcada y casa de la herrería guarda para los antiguos habitantes de Popayán la nostalgia de lo que quebró el terremoto del 83. Peter Walton juega con un primer plano de tono semioscuro y de sombras entre azules y violetas que se van disolviendo poco a poco, hasta alcanzar la última casa de la herrería, donde en otro tiempo funcionó un restaurante. Un hombre camina en la apacibilidad de la tarde.

La casa de la herrería hoy no existe. El temblor le dio fin. Más la leyenda permanece en el sitio donde antes se levantó una herrería. Entonces, en la imaginación saltan los caballeros y la llegada hasta aquel lugar donde el herrero hacía su obra. Evoca el lugar un mundo distinto: caballos, espuelas y herraduras. Distinto al ruido y el paso de los autos, a los talleres de mecánica, regados por la ciudad. Una urbe patricia que da lugar a una ciudad de calles angostas y escasas ante la avalancha del transporte automotriz.

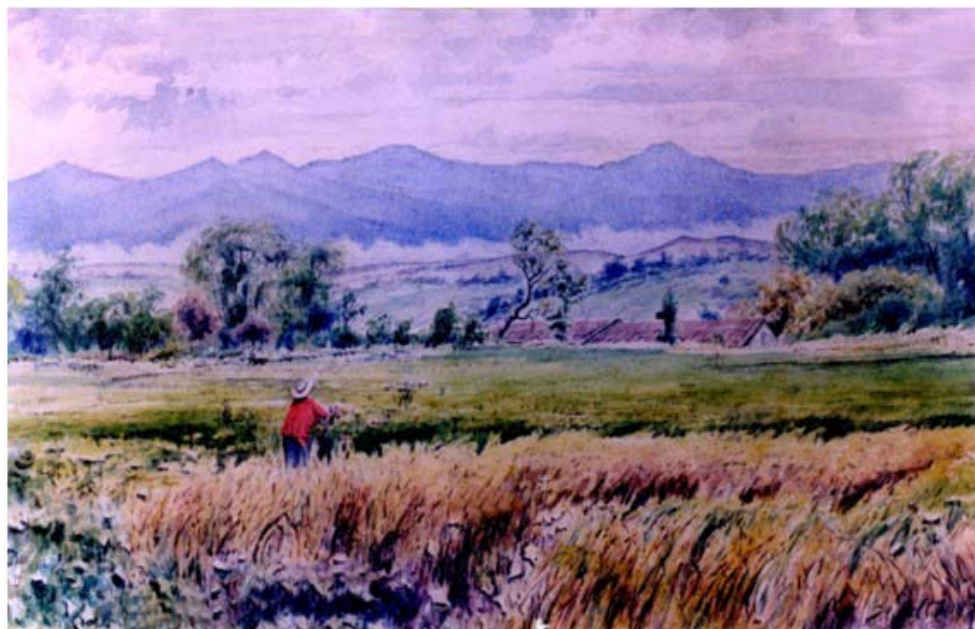


La acuarela *Tejados y torre de San Francisco* descubre los tejados ocre y canela en los cuales hay también los rastros de las tejas de asbesto, en la avalancha modernizadora de los últimos tiempos. Peter Walton trazó en esta acuarela diferentes planos de los tejados que cada día tienden a desaparecer. Los tejados de teja árabe son muy bellos, llegaron con la conquista y contribuyen al esplendor de la arquitectura. En la acuarela puede verse, en un primer plano, el tejado que cruza la extensión suavemente coloreada. Luego el pincel parece que se deslizara en el tiempo de la simetría. Más allá está el muro de ladrillo sobre el cual hay un tejado volado. En un plano más alto aparecen los tejados de las edificaciones en forma de trapecio y la perspectiva del edificio blanco. A la izquierda sobre la casa se eleva la cúpula de la iglesia que termina en una aguja, mientras a la derecha se destaca la edificación de ladrillo sobre la cual se erige un pedazo blanco de la iglesia de San Francisco, cuyo techo parece que descendiera para encontrarse con las torres en piedras que se erigen sobre los edificios de la ciudad. «San Francisco es la iglesia que alberga la voz de Popayán: la gran campana cuyo puro sonido es el resultado de ventidós kilos de oro fundidos en bronce. Cuando la tempestades bajan de las cordilleras amenazando las cosechas, la «voz» tiene el poder de alejarlas convirtiéndolas en lluvia inofensiva» escribió Katleen Romoli. Alejandro de Humboldt, a principios del Siglo XIX anotó en el diario de viaje: «Esa pereza general, en Popayán, aún más reprehensible en Santa Fe, debido a qué tierra y clima son muy acogedores, pero donde la minería y la búsqueda de oro sustrajeron a los habitantes

aún más de la habilidad de la agricultura.»Y, en esa atmósfera en la que la Iglesia y el Imperio constituían los pilares de la civilización, Francisco José de Caldas consideraría al hombre de estas latitudes: «Nada desea. Contento con su destino y con su país, mira con indiferencia al resto de la tierra. Vive sin inquietudes y sin remordimientos. La muerte misma no le turba: la ve acercarse con ojos serenos y expira con tranquilidad.»

Quizá por esa calle de Popayán -templos que evocan las costumbres y los hábitos en el ideal católico de vida- transitó José Félix Restrepo cuando redactaba *Los estudios de filosofía* (1791) y pensaba: «Está todavía demasiado radicada en muchos espíritus superficiales la opinión de que las matemáticas y física moderna están reñidas con la religión...» Y, en la acera de la derecha quizá caminó Camilo Torres (1766-1816) quien escribió en *El memorial de agravios* (1809) a la regencia española: «¡Igualdad! Santo derecho de la igualdad; justicia, que estribas en esto y en dar a cada uno lo que es suyo: inspira a la España europea estos sentimientos de la España americana; estrecha los vínculos de la unión: que ella sea eternamente duradera, que nuestros hijos, dándose recíprocamente las manos de uno a otro continente, bendigan la época feliz que les trajo tanto bien. ¡Oh! ¡Quiera el cielo oír las notas sinceras del Cabildo, y que sus sentimientos no se interpreten a mala parte! ¡Quiera el cielo que otros principios y otras ideas menos liberales, no produzcan los funestos efectos de una separación!»

Hacia 1823, Theodore Gaspard Mollien escribe: «La plaza no tiene nada de particular, y la mayor parte de las casas que la rodean están en ruinas por los combates que se han librado en la ciudad.»



Peter Walton traza la acuarela y bosqueja el paisaje. A lo lejos bajo el cielo azul, nubes blancas, la cordillera sube y desciende en un conjunto de colinas. Como un velo, las nubes pasan por las montañas azules y las elevaciones cercanas. El viento frío mece los árboles y el techo de la casa sobresale sobre el cultivo. La figura del campesino contrasta con la brisa fresca que mece el trigo y susurra.

En *Viajes por el interior de las provincias de Colombia*, en las primeras décadas del Siglo XIX, el coronel J. P. Hamilton mencionaba: «En Popayán solamente existen dos clases sociales: una integrada por un reducido número de familias muy ricas, incluidos los obispos y el clero, la otra constituida por tenderos o «pulperos» en pequeña escala; de donde resultan las contrapuestas categorías de habitantes: una de las grandes y bellas mansiones, y otra, la de las casitas pequeñas con almacén (...) Los tenderos compran directamente a los indios de las montañas circunvecinas la mayor parte de las aves de corral, frutas, legumbres y naturalmente el precio sube considerablemente con la reventa. Los indios traen también de las estribaciones del Puracé, distante jornada y media, abundantes cargamentos de nieve, mediante la cual pueden hacerse helada cualquier vianda por bastante tiempo.» Pero ya no hay hielo en la corona del volcán. El intercambio continúa en las galerías, en el vocerío, el paso de las carretillas tiradas por los caballos. La papa del Valle de Malvasá, las mazorcas exuberantes, la carantanta en el lomo de las chivas, los animales, los potes de flores, las voces que ofrecen el chontaduro o las hermosas heliconias. Y en las goteras de diciembre, en tiempos de lluvia, las chirimías vienen del campo, con los tambores, los fotutos, el calabazo rayado y las flautas con los sones de la tierra. Es tiempo del plato navideño: dulce de higuillo, las brevas, el manjar blanco (hecho en paila de cobre) y el ascenso de los cohetes por los aires que estallan en una estruendosa alegría.

En el campo se extienden las haciendas de ganadería y la agricultura extensiva y, campesinos con pequeñas parcelas. La mano de obra es mestiza, india o afro. Jean Baptiste Boussingault, en 1822, discurría: «Los habitantes de Popayán, generalmente instruidos, tienen un barniz de pedantería, son presumidos; se pretende que Don Quijote de la Mancha se halla enterrado en el centro de la plaza mayor, invadida por la hierba y rodeada de casas de dos pisos que tienen un carácter anticuado.»

El terremoto de marzo de 1983 es clave para la transformación de la ciudad. El temblor de tierra destruyó la ciudad y el *sector histórico*. En la reconstrucción de la ciudad se miró al pasado. Pero al interior de las nuevas edificaciones hay una arquitectura diferente. La ciudad ha crecido y con el desarrollo las invasiones, el hacinamiento, la especulación del suelo, la contaminación atmosférica, la desintegración social, la dispersión de desechos, la destrucción del paisaje cultural, la corrupción...

La urbe encerró dos grupos. Una la ciudad tradicional. La otra constituida por pobres e inmigrantes que convergían en la ciudad. Venían de los campos convencidos de que

en Popayán vivirían mejor. Pero sintieron que la ciudad era de otros: el grifo de agua, el banco del parque, la cama del hospital. Todo era ajeno.

Popayán se vio asaltada en la vida cotidiana. Las invasiones dieron lugar a un nuevo estilo de vida. Sin ingresos fijos ni suficientes, sin los servicios, sectores sociales constituyeron un mundo dos veces marginal porque habitaban en los bordes urbanos y porque no participaban de la ciudad tradicional. Era una situación difícil: las clases altas sufrieron un desfondamiento. El primer signo fue la pérdida del papel de la élite en toda la nación. La ciudad cambió a pesar de la reconstrucción del sector histórico. Los inconformes se encontraron con el fenómeno de que la gente no tiene conciencia de clase ni vocación de lucha. La cultura se entendió desde «nuestra sangre, nuestra tierra, nuestro folklore».



Arcadas del puente de la herrería es un cuadro distinto. Mientras en otros trabajos Peter Walton elabora cuidadosamente la perspectiva que se pierde a la distancia en diversos espacios donde se quiebra el trayecto en distintos momentos, esta aguada es un trabajo diferente. En ella Walton traza el puente del Humilladero con cinco arcos. Al mismo tiempo los detalles de la construcción se hacen difusos. Los hombres trabajan en la luz transparente del día. El eucalipto se encumbra extendiendo sus ramas hacia la construcción. La casa Valencia está insinuada. El acuarelista desliza los colores sin exagerar y sin caer en contrastes que hieran la mirada de quien observa. Crea una realidad por encima del mundo de todos los días. Mientras en la cotidianidad la atmósfera que se

respira es de sometimiento, en la obra de arte hay un aire de libertad que quiebra el fatalismo.

Con el tiempo el puente adquirió un valor distinto ya que se convirtió en el lugar de las verbenas populares. Allí se ha construido una especie de epídauro (teatro), lugar de eventos musicales o sociales. Los fines de semana, los días festivos la multitud colma el lugar, ansiosa del embrujo musical, de la recreación de los motivos populares, las costumbres y las manifestaciones culturales de la región. Entonces la música disuelve las individualidades. Los vendedores de golosinas y bebidas hacen su agosto.

En la memoria permanece una Semana Mayor en la cual un grupo de Cámara interpretaba una obra de Bach, en el tablado del Puente del Humilladero. De improviso se escucha una melodía que no corresponde a la realización de la obra. El público protesta, abuchea y silva al imprudente. El director suspende la ejecución y solicita, respetuosamente, al flautista que suba al tablado. Chancaca acometió uno de los temas populares. El público escucha. Al terminar, el director y los músicos aplauden. Entonces Chancaca abandona las tablas diciendo: -Me voy, pero me les llevo la música-



La Capilla de San Andrés de Pisimbala es una acuarela que plasma la emoción de Peter Walton. Un trozo azul del cielo, manchado por nubes viajeras parece acariciar las montañas mientras el viento mece los árboles en el vano de la tarde. La luz extiende la sombra no solo del templo sino de los viajeros y de los animales.

En este lugar apacible, incrustado en la cordillera, se encuentran los hipogeos. Éstos encierran secretos de culturas milenarias. Los indígenas viven en este territorio en el sistema montañoso de grandes volcanes y de la derretidas «nieves perpetuas». Las Leyes de Indias trazaron las instituciones para los pueblos indígenas tales como la encomienda, la mita, los ejidos y resguardos. La encomienda consistía en la obligación a un grupo y más tarde individualmente a pagar, temporalmente, a un español meritorio un tributo que fijaban los oficiales de la Corona, como cesión de la carga fiscal debida al Rey y con la obligación para el beneficiario, entre otros deberes de ocuparse de la catequización y adoctrinamiento de los indios quienes seguían en la administración y jurisdicción de la Corona. Desde los tiempos de la cruz y de la espada las tierras pasaron a los señores. Más en tiempos recientes ha crecido el espíritu de lucha. Entonces se disolvieron las haciendas y los pueblos han vuelto a la posesión de la «madre tierra». A pesar de que se gestó la república, a los indígenas se les sigue evangelizando, porque más allá de la *Última Thule*, de la cual habló Séneca, los habitantes que no eran cristianos, de acuerdo con la ley natural, podrían salvarse siempre y cuando el catecismo les fuese enseñado.



El cuadro *Arcada y casa de la herrería* se caracteriza por el manejo de la luz y por los distintos espacios que crea. En un primer término llama la atención la sombra que proyecta la arcada y que resalta la curva del andén que se disuelve en un espacio que no alcanzamos a ver. Mas lo hermoso de este trabajo es como Walton resalta la luz que penetra por el ojo de la arcada y crea la magia que adquiere la tibieza de la tarde. Los matices del cielo de un azul tierno, de ciertas tardes, crean una atmósfera contemplativa, a través de la cual un hombre de ruana y sombrero parece que se fuese a perder en el

juego de la dulzura y las sombras de la tarde. Esta acuarela bosqueja ensoñación. La sensibilidad se distancia de la realidad y hace posible la catarsis.

Hacia 1920 el Gran Cauca comenzó a desintegrarse. Los fértiles valles pasaron al Valle del Cauca. Las minas pasaron a ser parte de los departamentos de Nariño, Chocó o Antioquia. Trozos de las regiones inexploradas al Huila. El Cauca se achicó. Popayán quedó como capital de un departamento disminuido. La nostalgia se asentó en la ciudad patricia. El recuerdo se hizo parte de los habitantes. La añoranza -otros tiempos- la riqueza y el prestigio perdido poblaron la percepción de los payaneses. Los papeles importantes que habían jugado en la república se diluyeron en la nostalgia de la riqueza del siglo XVIII y pérdidas guerras civiles en la vida republicana. Tal vez por eso en ciertas calles y en las casas se siente el aire condensado por la parálisis, como si se hubiese mirado a la Medusa.



Peter Walton bosqueja la *Calle de Santo Domingo* en perspectiva. En un primer plano dibuja un policía elegante, el hombre que atraviesa la calle, más allá un mendigo. A lo lejos los transeúntes, a través de la atmósfera transparente de la ciudad. Es de destacar la manera como Walton crea la perspectiva, en las insinuaciones de los tejados —a la derecha- y la sombra que se estrecha en la distancia. A su vez —a la izquierda- los distintos techos: los edificios de tenue amarillo, los planos del templo de Santo Domingo. La torre del campanario. Una parte del antiguo Hotel Lindberg (destruido por el terremoto de 1983).

La calle de Santo Domingo es un hito en la ciudad. Esta vía pública encierra, tanto la vida estudiantil, como el paso de las manifestaciones con sus peticiones que se dirigen hacia la Casa de Gobierno municipal, departamental o instituciones nacionales. Por esto, esta calle es el lugar de la protesta. Los graffitis en sus muros son encalados al día siguiente. La vía es el lugar de las procesiones. El primero de mayo es el escenario de la fiesta del Amo. Por ella desfilan los hombres y mujeres pidiendo ayuda. Guarda esta calzada el espacio de los distintos antagonismos, tales como los de los empleados públicos, los afros, los mestizos. Ella encierra el recuerdo de los indios en sus aspiraciones y los enfrentamientos callejeros.

La imaginación lleva hacia 1948, antes del Nueve de Abril, cuando Cristopher Isherwood visitó a Popayán y en el Hotel Lindberg: «Tuvimos visitantes casi de inmediato. El primero fue el maestro Baldomero Sanín Cano (...) Es septuagenario pero actualmente es activo y vigoroso, aunque un poco sordo. Lee los últimos escritores y sus opiniones sobre ellos son tajantes y decididas. También sigue produciendo innumerables ensayos sobre toda clase de ensayos literarios e históricos.»

Bibliografía

- BOUSSINGAULT, Jean Baptiste. *Memorias*. Bogotá. Banco de la República. 1985.
- BROCKMANN, Andreas - STÜTTGEN, Michaela. *Tras las huellas: Dos viajeros alemanes en tierras latinoamericanas*. Bogotá. Banco de la República 1996.
- BURROUGHS, William - GINSBERG, Allen. *Cartas del yagé*. Buenos Aires. Signos. 1971.
- CALDAS, Francisco José. *Del influjo del clima en los seres organizados*. En *Filosofía de la Ilustración*. Bogotá. El búho.1982.
- CODAZZI, Agustín. *Documentos relativos al descubrimiento de una nueva vía de comunicación que por el camino de San Juan conduce de Popayán al Pacífico*. EN *Geografía física y política de la Confederación Granadina*. Volumen I. Estado del Cauca. Impreso en Colombia. 2002.
- HAMILTON, John Potter. *Viaje por el interior de las provincias de Colombia*. Bogotá. Banco de la República.1955.
- HERNÁNDEZ DE ALBA, Gregorio. *Rincones de Popayán*. Bogotá. Antares. 1953.
- HUMBOLDT, Alexander *Extractos de sus diarios*. Bogotá. Flota Mercante Grancolombiana.1972.
- ISHERWOOD, Christopher. *El cóndor y las vacas*. Bogotá. Banco de la República. 1994.
- MOLLIN, Gaspard Theodore. *Viaje por la República de Colombia en 1823*. Bogotá. Biblioteca Virtual del Banco de la República.

MUNFORD, Lewis. *Técnica y civilización*. Madrid, Alianza editorial. 1982.

RESTREPO, Félix. *Los estudios de filosofía*. EN Filosofía de la Ilustración en Colombia. Bogotá. El búho. 1982.

ROMERO, José Luis. Latinoamérica. *Las ciudades y las ideas*. Buenos Aires. Siglo XXI. 2001.

ROMOLI, Katleen. *Colombia*. Bogotá. Presidencia de la República. 1996.

WHITEFORD, Andrew Hunter. *Popayán y Querétaro*. Bogotá. Universidad Nacional. 1963.

Sobre las acuarelas

Las dieciseis acuarelas, con las que se ha elaborado este ensayo, se encuentran en la Cámara de Comercio, en Popayán. Cristóbal Gnecco me ha facilitado las aguadas: *Arcada y casa de la herrería*, *Arcadas y puente de la herrería* y *la aguada que esboza el paisaje de tierra fría*. Diego Tovar ha llevado a cabo las fotografías.

Reconocimiento

Agradecimientos a Nina Walton.

EL PENSAMIENTO COMPLEJO: COMO POSIBLE HERRAMIENTA EN LOS PROCESOS DE EDUCACIÓN

Gustavo Chamorro Hernández.
gchamorro@unicauca.edu.co.

Resumen

Este trabajo, es una reflexión que intenta establecer una conexión entre los elementos desarrollados por el pensamiento complejo y los procesos en educación. En primer lugar se describe el funcionamiento del modelo científico moderno regido por los parámetros del progreso, la matematización, la predecibilidad, la experimentación y la relación sujeto-objeto y su ascendencia sobre los modelos educativos. En segundo lugar muestra la incidencia de la ciencia positiva en las disciplinas del saber incluidas las ciencias sociales. En tercer lugar se explica como la pedagogía se convierte en ciencia por algunos autores al denominarse Ciencias de la Educación. Finalmente se presenta como alternativa para la reflexión y el análisis la posibilidad de plantear un nuevo escenario para la pedagogía desde el nivel conceptual del pensamiento complejo, desde sus principios generales para incorporar el saber moral en los ejercicios de índole educativo y pedagógico.

1. El modelo científico moderno presenta dos grandes características: «La matematización y la experimentación. Una y otra obligan a romper con nuestro ser natural-en el mundo-por el lenguaje. Esta ruptura priva al mundo de significado, a la vez que hace de él un campo de operación y de acción. Sin embargo estos dos grandes instrumentos de la ciencia moderna no son reconocidos de igual manera por sus promotores». (Esquirol, 1.995:36). Estos dos elementos, se han convertido en la brújula guía del mundo moderno, en tanto que niegan la capacidad del saber contemplativo en su desenvolvimiento frente al mundo, colocando el asiento en la operatividad de la nueva ciencia. Entonces: Para R. Descartes, esto nos convierte en maestros y poseedores de la naturaleza. Para F. Bacon, se trata de *dominar la naturaleza por el arte*. (Hottois, 1.991:54).

La nueva ciencia moderna actúa sobre los postulados de la operatividad y la supremacía sobre la naturaleza y por consiguiente sobre los procesos culturales, políticos, económicos y sociales. Su labor específica es conocer la realidad natural y social desde el punto de

vista *científico* sobre el escenario en que va a actuar. Esta versión de la ciencia debe ser *útil* en los propósitos de dominación para poder acercarse al horizonte del *progreso*. Ella está dirigida a operativizar el conocimiento. Es entonces, cuando esta nueva ciencia no sólo predice y explica sino que intenta hacer leyes que den cuenta de una uniformidad y regularidad para garantizar la utilidad del conocimiento en el desarrollo de las sociedades. El *progreso* se convierte en la noción moderna que orienta a quienes regentan la sociedad con el objetivo de alcanzar importantes niveles de eficiencia, se trata de alcanzar altos peldaños en su camino para lograr la perfectibilidad, y de esta forma superar las viejas teorías dedicadas a la especulación como bien lo afirma R. Descartes; en cuanto a dejar de lado la filosofía especulativa y alinear las fuerzas del conocimiento hacia la hegemonía sobre la naturaleza.

Sin duda, somos herederos de la filosofía cartesiana que invita a la dominación de la naturaleza, plenamente vinculada a lo que es en nuestros días una visión que hace posible simplificar las relaciones hombre- naturaleza. Desde luego, este enfoque cerrado no posibilita ningún espacio para otro tipo de óptica alterna que intente integrar otros elementos, como por ejemplo la visión mítica, el misterio, la muerte, etc. Esto ha tenido como consecuencia, en occidente, una versión única e inamovible de su concepción científica y la estimulación y puesta en práctica de un comportamiento depredador hacia la naturaleza y al hombre, hasta el punto de tener en sus manos la posibilidad hoy de acabar con los de su misma especie. De la mano han estado la razón subjetiva junto con los aspectos de índole económicos, provocando una crisis final del llamado proyecto de modernidad capitalista.

Lo cierto es que se detecta una actitud suicida y poco responsable frente a la existencia de las generaciones futuras con la implementación y sustentación de una racionalidad instrumental no adecuada para los propósitos éticos y humanos. Hoy lo podemos evidenciar. Las situaciones que se planean en el interior de las dimensiones humana y ambiental así lo ratifican. ¿Cómo llamar al tipo de pensamiento que nos acompaña? Su uniformidad y linealidad lo han conducido hacia una perspectiva que no se aleja de la barbarie. Concurrimos a la ruptura de la relación del hombre con él mismo y con la propia naturaleza. Lo que se ve claramente, es una crisis generalizada sin precedentes, de una humanidad que aún se pregunta por la noción clásica de la misma, aunque ya ha colapsado. En el mundo se obedece cada vez más a un modo de conocimiento y de pensamiento basado solamente en los hechos, de forma lineal, cuantitativa, hiperespecializada y fragmentada, por lo anterior surge la necesidad de cambios en la dirección del modelo epistemológico actual.

La lógica racional instrumental que nos rige no percibe lo diverso, no es sensible a una toma de conciencia del mal que produce con su racionalidad utilitaria. Ella, ha sido insuficiente ante los retos de la humanidad, no concibe sus necesidades, está ajena a lo que sucede en las sociedades ricas postindustriales y a los problemas de los pueblos aventajados por el *desarrollo* en cuanto a la exigencia de un tratamiento ético y equitativo

de sus problemas. De esta manera se desconocen así, otras miradas posibles sobre el mundo. No se perciben cambios en su postura rígida desde lo científico. La naturaleza, hoy llamada *medio ambiente* se contempla como un primer paso lógico de orden explicativo, luego se interesa por conocer las causas por las cuales se debe manipular, para finalmente someterla. Al parecer éste es el sentido prioritario que adquiere la nueva ciencia moderna. Pero de todos modos intenta realizar como uno de sus propósitos, resolver algunos de los problemas de los humanos con la creación de artefactos que simplifican algunas actividades desde su lógica tecnocientífica: «*Lo que resulta perverso en el universo tecnológico, no es el ordenador, ni el móvil, ni la televisión. Lo que es perverso es la lógica del sistema, una lógica que no puede tolerar lo incierto, que no puede aceptar los auténticos acontecimientos... La lógica tecnológica es totalitaria porque no admite nada ni nadie fuera de ella misma. Todo tiene que contemplarse instrumentalmente, según la revelación medios-fines, según la utilidad costo-beneficio*». (Melich, 2.006:31). Entonces, se niega de manera radical todo acercamiento a otras miradas que permitan enfocar el mundo y nuestra interacción con él, de manera diferente. Se descarta lo lúdico, lo especulativo y todo se convierte en una simple relación económica.

2. La denominada ciencia positiva se presenta como la corriente teórica más relevante desde mediados del siglo XIX en Europa, tiene sus principales antecedentes históricos en los empiristas ingleses de los siglos XVI y XVIII, con pensadores como Francis Bacon. El padre de esta postura de conocimiento es Augusto Comte, a quién se debe la creación del término filosofía positivista al expresar que: «El conocimiento válido sólo puede establecerse por referencia a lo que se ha manifestado a través de la experiencia». (Comte,1986:28). En otras palabras, sólo son conocimiento, todos los hechos que podamos comprobar a través de la experiencia. Su desarrollo ha trascendido de tal forma que se ha trasladado esta postura al escenario de las Ciencias Sociales, incluyendo a la pedagogía misma a partir de la aplicación de los siguientes elementos:

- a) Los objetivos, los conceptos y los métodos de las ciencias naturales son aplicables a las preguntas que se dan desde lo científico y social.
- b) Las leyes científicas son universales y persisten fuera del espacio y el tiempo.
- c) La investigación se presenta como neutra ya que los datos recogidos son objetivos.
- d) La pretensión del conocimiento científico es dar cuenta de la explicación, la predicción y el control.

En este sentido, se recomienda que tanto el sujeto y objeto investigado mantengan una prudente y discreta distancia durante el ejercicio investigativo. Si la población objeto de estudio es humana como en educación, el investigador ha de tomar las medidas del caso para no influenciar con sus opiniones sobre la misma. A los sujetos investigados se les subjetiva, es decir se les convierte en *objetos de investigación*. De otro lado, se debe tener en cuenta que las teorías derivadas del conocimiento científico tradicional tienen

un carácter normativo y reduccionista cuando establecen de manera obligatoria generalizaciones que son aplicables a cualquier tipo de contexto, para el caso que nos interesa, la investigación en educación. Si acogemos este tipo de teorías toda acción educativa estará supeditada a la teoría independientemente de donde fuese elaborada.

3. Las Ciencias de la Educación abordan a esta última como objeto de estudio, y de esta forma, surge la Educación como ciencia, lo cual originó que se sustituyera el término Pedagogía. Esto ocasionó que psicólogos, sociólogos, economistas y antropólogos, fundamentalmente, se interesaran en el estudio de la educación. Las anteriores emergen junto con la influencia de las técnicas de la educación y la necesidad por explorar su campo. Las nuevas relaciones educativas han hecho pensar que la educación es sinónima de pedagogía, y no es así, se confunden muchas veces debido al abordaje que se hace desde las disciplinas interesadas que incursionaron en el campo de la pedagogía, pero de manera fragmentaria.

Sin duda están en completa relación. Para ello, desde este enfoque, digamos que la pedagogía es la disciplina que tiene por objeto el estudio de la educación del hombre; por consiguiente, la pedagogía es la teoría de la educación que busca el conocimiento del hombre, la característica singular de los seres humanos. Pero si afirmamos que pedagogía y educación no son iguales debemos hacer claridad que: «No se puede hacer epistemología de la educación sino de la pedagogía. (Hoyos, 1.997:10).

Entonces, si estamos de acuerdo que son tan distintas podemos afirmar: «*En la educación y la pedagogía, los problemas de la primera se ventilan en las teorizaciones correspondientes y los problemas de la segunda se resuelven en la epistemología*». (Hoyos, 1.997:10). A pesar de estas diferencias, es claro que los problemas de la educación tienen que resolverse con las contribuciones hechas desde la pedagogía y la epistemología. Pero este tipo de confusiones han generado diversas prácticas vinculadas claramente a la fabricación en educación y a la puesta en escena y validación de metodologías que impulsan la actuación *sobre* los otros, no al lado y en compañía de los mismos.

Este tipo de racionalidad en donde se privilegia la fabricación, es simplificante e instrumental. Ha permeado diferentes espacios entre ellos la educación y una muestra la encontramos en la educación superior universitaria. Algunos posgrados no escapan de este fenómeno. Quiero señalar en relación con las temáticas en educación, el diseño desde esta lógica simplificante algunos programas denominados: Gestión Educativa, Administración Educativa, Servicios Educativos, etc., que usan estrategias en consonancia con la óptica y utilidad actual del mercado.

También, en la literatura se percibe metafóricamente el mito de la fabricación, en la obra *Frankenstein o el moderno Prometeo*, novela de Mary Shelley aparecida en 1.818, en donde se explica la idea del hombre *hecho* por otro, fabricado a su imagen y semejanza, situación que no dista mucho de la realidad educativa cuando la observamos en la

relación del educador *iluminado* y el alumno, *del latín sin luz*. Para acercarnos al elemento fabricación miremos: «*Frankenstein es evidente, reduce la educación a una poiesis: para él, la acción termina en la fabricación. El cuerpo no es más que un conjunto de órganos, la combinación eficaz de sensaciones y conocimientos; el sujeto es el simple resultado de procedimientos técnicos que basta con poner en obra a partir de principios elementales de la filosofía natural. La fisiología y la psicología, la construcción del cuerpo y el adiestramiento social, bastan para hacer un buen hombre*». (Meirieu, 2.007:62). No cabe duda que el personaje de Frankenstein ha sido modelado dentro de la convicción de lo que hoy se llama en el mundo contemporáneo *tecnocracia*, entendida ésta en palabras de Oliver Reboul, como que la técnica puede resolver todos los problemas, ella controla nuestra acción y la eliminación de cualquier imprevisto, reduce lo real a lo que es científicamente detectable y medible, las opciones técnicas se imponen por razones puramente técnicas y no se discuten. En fin, la eficacia técnica es el valor supremo.

Estos elementos sustentan y dan cuenta hoy de la nueva temporalidad que nos acompaña en torno al culto desenfrenado a la tecnociencia (Hottois, 84) y que sin duda, permea a algunas prácticas educativas inmersas aún en la perspectiva de la fabricación. Esta visión técnica de la educación aplicada con eficacia permanente y sustentada con los hechos como su soporte y al lado de la demostración, han estimulado a quienes insisten en la resolución de los problemas educativos y humanos a hacerlo por medio de la técnica, al dar rienda suelta y espacio a lo que podríamos llamar *el mito fundacional de la fabricación*, que nos lleva a la realización de acciones insospechadas pero muy corrientes y cotidianas como la de:

«Fabricar un hombre, si pensamos en ello, es ya tremendo como formulación. Pero hacer un cuerpo con trozos de carne, eso ya resulta insoportable. Vulnera la constitución misma de nuestra humanidad originaria, vulnera aquello que hace que no tengamos derecho a alienar nuestro propio cuerpo ni a desenterrar un cadáver en un cementerio de Carpentras, de Toulon o de donde sea... Fabricar un hombre es una tarea insensata, lo sabemos muy bien. Y, sin embargo, es también una tarea cotidiana, la de cada vez que nos proponemos construir un sujeto sumando conocimientos o «hacer un alumno apilando saberes». Fabricar un hombre es una cosa rara que nos inquieta lo suficiente para que la novela de Mary Shelley tenga el éxito que tiene. Es algo que nos toca tan de cerca, algo tan íntimo, que su evocación nos estremece.» (Meirieu, 2.007:18).

En este sentido, encontramos algunas versiones de la tradición educativa y la instrucción no lejos de este proceder, cuando se orientan hacia el manejo de destrezas o de tecnologías educativas dejando cerrada toda posibilidad de creación propia. Los sujetos al aprender determinadas habilidades y acumular información sobre algunas temáticas de manera eficaz dentro de su ámbito se sienten más que satisfechos, para preguntar luego por la *fórmula* para la resolución de problemas prácticos en su cotidianidad. Por tanto, en el marco de la relación educativa entre maestro alumno, al inscribirla en el espectro de la *poiesis* se reduce al sujeto educado a una *cosa* producida. Con antelación

se le dirá que hacer y cómo debe ser, para evaluar si al final se corresponde al resultado planeado por su *creador*.

Todo lo contrario, de un trabajo propuesto en educación desde la idea de acompañar a sujetos libres, con capacidad de autonomía y crítica. En el proceso de fabricación en educación, desde la docencia se ha implementado el ejercicio de llenar de contenidos a los estudiantes sin ningún espacio para la discusión, participación y reflexión. En consecuencia: «*Los filósofos de la educación, en la era de la modernidad sólida, creían que la tarea de los maestros era llenar los proyectiles balísticos, y la enseñanza de sus productos debía procurar seguir estrictamente la trayectoria prevista determinada por el impulso inicial. No es algo extraño a la primera era moderna, los proyectiles balísticos eran la gran conquista en materia de inventos técnicos sirviendo perfectamente a cualquiera que tuviese la intención de conseguir y dominar el mundo de aquella época*». (Bauman. 2006:29).

De hecho, en nuestras relaciones educativas sólo se apunta a la formación de un buen profesional, sea técnico o incluso académico como la finalidad primera, se le acredita en su profesión para que se ponga a tono con el mundo de la competencia en la órbita de la sociedad de mercado. Pero, esto es limitado e insuficiente, no se acerca a la formación como *buena persona* en convivencia y diálogo sobre los diferentes problemas que acontecen en el medio. Formar buenas personas, dentro de la lógica de lo bueno y lo justo, sería una de las finalidades de la educación, como respuesta a la única perspectiva que se presenta hoy cuando: «*el adiestramiento en algo útil para la vida es prioritario y más importante que aprender a pensar por uno mismo. No hay mucho tiempo para pensar, por lo que aprender a hacerlo es bastante inútil*». (Camps, 1.996:111).

Lo que prima en los actuales momentos es una profesionalización orientada a conseguir sólo rentabilidad económica, lo relevante es el sentido de *utilidad* que se origina y orienta para las diferentes disciplinas desde una instrucción fundamentada en la *poiesis*. Pero debemos tener en cuenta que ser un profesional no es el único fin de la vida. Hoy los ciudadanos y en particular los jóvenes egresados de las aulas universitarias se enfrentan a obstáculos presentes imposibles de eludir, como el *free lance* y todo lo que acompaña la flexibilidad laboral. Estos deberían tener en cuenta que en: «Un mundo como este, por tanto, no hay otro remedio que aprender la vida a trozos, a medida que sale al paso, pensando que todo trozo diferirá de los otros y exigirá capacidades y conocimientos distintos». (Bauman, 2.006:33).

Así lo muestra la cultura empresarial del momento, nuevos planes, estrategias y políticas de marketing, que no aseguran ninguna solidez laboral, anotemos que en algunos casos es la excepción en el presente. El elemento *utilidad* ronda por doquier desplazando a la misma pedagogía de su quehacer inicial: «*la pedagogía y el currículo, asociados con la transmisión desinteresada de conocimiento, ceden lugar a la especificación gerencial de objetivos estrechamente vinculados a la productividad empresarial. La conducción del emprendimiento educacional por profesionales orientados*

por preocupaciones meramente educativas es substituida por técnicas y procedimientos gerenciales dirigidos por preocupaciones de eficiencia y productividad». (Da Silva, 1.997:284).

En este sentido, se han descentrado los propósitos iniciales de la pedagogía y la educación, estando hoy al servicio de la empresa en sus distintas vertientes. Esto se evidencia en un depurado lenguaje que invade en particular a la universidad pública latinoamericana, que nos indica en sus ámbitos, la necesidad de ser eficientes, eficaces, planeadores, controladores, recursivos, gestores, etc. Alberto Melucci, sociólogo italiano, citado por Bauman, nos manifiesta a este respecto que: *«Vivimos tormentas por la fragilidad del presente, que reclama un fundamento sólido allá donde no lo hay... Y añade: cuando pienso en la posibilidad de cambiar, siempre estamos divididos entre el deseo y por otro lado, entre la expectativa y la incertidumbre».* (Bauman, 2.006:31).

Ante las insuficiencias planteadas por la lógica y prácticas de orden técnico e instrumental, que se nos muestran como métodos para la fabricación desde la pedagogía y con el objeto de superar la *convicción*, de que toda motivación humana puede reducirse al principio de utilidad aparece en el escenario académico la propuesta del pensamiento complejo como elemento dinamizador de una dimensión de orden poliocular para los procesos que se pretender liderar desde la educación y la pedagogía.

El pensamiento complejo.

«Hay varios métodos de hacer y de pensar la complejidad. No existe el pensamiento complejo. No hay receta, filtro mágico, ni aplicación; no hay programa. Hay una estrategia para enfrentar el mundo con el conocimiento y con la acción...Entonces, el pensamiento complejo no es la solución, es una vía que no está trazada y que debemos hacer para caminar hacia el arte de la vida, para ver las cualidades de la vida, esto será el fin del comienzo» (Morin).

Es decir, el pensamiento complejo, no está planteado en ningún manual como tal. En el escenario de la comunidad académica, se presenta como una herramienta teórica. Lo que proponen quienes se dedican a esta línea de pensamiento de sugerir una serie de principios provisionales a revisar de manera constante, pensar lo real desde esta perspectiva y buscar un modo de actuar alternativo al tener en cuenta los principios que se enuncian a continuación. Entonces no podemos ver el pensamiento complejo como una nueva lógica, no. Es un pensamiento de características dialógicas, nos orienta como usar la lógica para intervenir sobre las relaciones contradictorias en las organizaciones complejas presentes en el mundo de hoy con mayor frecuencia.

a. El principio dialógico.

Este nos ayuda a poner en escena dos lógicas antagónicas. Es decir, pone en relación dos principios que se excluyen mutuamente pero que están condenadas a la no separación de las mismas. La tradición reflexiva del conocimiento ha puesto de manera sesgada el dejar las tesis que se ven enfrentadas entre sí frente a la

resolución de determinado problema. Desde esta visión este principio une y relaciona a las ideas antagónicas produciéndose una tesis incluyente y mejorada. Así el pensamiento capta de manera sutil las contradicciones presentes dentro de una dialógica entre orden, desorden y organización. Se abandona la definición excluyente frente a la posición del otro u otros, se deja el viejo esquema simplificador y reduccionista. Se unifican las tesis desde la complejidad, cada tesis contraria posee una verdad o muchas que aportan a la construcción de la realidad desde una perspectiva poliocular, para mirar y escuchar con muchos ojos y oídos.

b. El principio de recursión.

Todo organismo vivo o social se enmarca dentro de las ideas de autoproducción y autoorganización, que sumadas a la recursividad nos orientan en la comprensión de lo dado en el universo, la sociedad en general y la vida como expresión máxima del mismo.

c. El principio holográfico.

De la voz griega holon; significa todo. Pero no se trata de una totalidad. Es un todo que no totaliza. Como principio hologramático nos orienta y da la oportunidad de concebir una de las características más importantes de las organizaciones complejas: en una organización, el todo está inscrito en cada una de sus partes. Se observa en tres modalidades, tres maneras de estar el todo en las partes:

Holonómica: Cuando el todo es todo y puede gobernar las actividades locales, ejemplo nuestro cerebro.

Holográfica: Cuando el todo puede aproximadamente estar inscrito en la parte inscrita en el todo, ejemplo en cada célula humana se encuentra toda nuestra información genética.

Holoscópica: El todo puede encontrarse contenido en una representación parcial de un fenómeno, ejemplo cuando recordamos o percibimos.

De esta forma el pensamiento complejo dispone de la posibilidad de religar el todo con la parte y viceversa, así como no cae en los sesgos y el peligro de la simplificación.

d. El principio de emergencia.

Se asegura que no se puede sacrificar el todo a la parte, como se plantea desde el reduccionismo, y también a la inversa como lo hacen quienes opinan desde el holismo. Al interior del todo surgen propiedades nuevas que no estaban en las partes consideradas aisladamente o de manera sumativa.

e. El principio de auto-eco-organización.

Lo complejo debe tener las características de un pensamiento ecologizado que en vez de aislar al objeto estudiado, lo considere por su relación eco-organizadora con su contexto.

f. El principio de borrosidad.

Se descarta toda posibilidad de la bivalencia como principio, por ello se hace necesario reconocer entidades de medianía. Es decir a reconocer expresiones mixtas al interior de una organización compleja. Con el superaríamos los conceptos clásicos de hombre/mujer.

A partir de lo esbozado anteriormente intentaré establecer un acercamiento a lo que podría ser una educación desde el pensamiento complejo al plantear algunos elementos que la sacarían de los marcos tradicionales trabajados y proponer para la discusión nuevas alternativas para un desarrollo posible.

1. La educación como posibilidad desde el pensamiento complejo.

Se necesita de un esfuerzo para aproximarnos al conocimiento. Es decir, conocer de verdad el conocimiento. Este no es garantía de verdad absoluta, el error se encuentra en alguna de sus premisas y la pretensión de abarcarlo todo y de pretender llegar a una sola verdad es errado. Para los propósitos de la educación no es recomendable, cuando nuestro objetivo es comunicar el conocimiento a generaciones que no alcanzan a ver los posibles errores presentados en determinada disciplina. Ya que todo conocimiento que se asume como verdad desde la misma autoridad que la sociedad le da a sus maestros debe ser revisada sin duda alguna. En este sentido veamos lo observado por Morin:

« Es muy reciente el hecho de que la educación, que es la que tiende a comunicar los conocimientos, permanezca ciega ante lo que es el conocimiento humano, sus disposiciones, sus imperfecciones, sus dificultades, sus tendencias tanto al error como a la ilusión, y no se preocupe en absoluto por hacer conocer lo que es conocer » (Morin,2002:36).

En nuestro interés por conocer lo que es conocer, debemos retomar el principio dialógico como elemento para abrir senderos de apertura hacia nuevas realidades complejas para nuestro tiempo. De esta forma dejar visiones de orden racionalista simplificante que nos sesgan en la comprensión de los nuevos acontecimientos en muchos casos impredecibles e inesperados que emergen en nuestras realidades educativas, estas últimas que se resisten y que no están preparadas para asumirlos como propios y encuadrarlos dentro de sus propias dinámicas, tanto en el aula, la familia y la misma sociedad.

Por tanto debemos acercarnos a una perspectiva que nos aproxime a «*la verdadera racionalidad abierta por naturaleza, dialoga con una realidad que se le resiste. Ella opera en un ir y venir incesante entre la instancia lógica y la instancia empírica; es el fruto del debate argumentado de las ideas no la propiedad de un sistema de ideas*». (Morin, 2002:38). Superar lo vivido en el siglo XX que nos antecedió al estimular un tipo de *racionalidad* que se ha perfilado como la única dejando de lado elementos como la comprensión, la reflexión para la solución de los grandes problemas que aquejan a la humanidad. El presente siglo en que nos encontramos no puede seguir en esa misma idea, más cuando hoy está de por medio la subsistencia de la especie humana en nuestro globo terráqueo. Las acciones educativas deben estar encaminadas hacia la formación de individuos con capacidad dialogante y autónoma, estas a su vez deben proporcionar una capacidad transformadora para sus propias realidades y desarrollos socio-históricos singulares.

«Conocer lo humano es principalmente, situarlo en el universo y a la vez separarlo de él. ... cualquier conocimiento debe contextualizar su objeto para ser pertinente. «¿Quiénes somos?» es inseparable de un «¿Dónde estamos?» «¿De dónde venimos?» «¿A dónde vamos?»». (Morin, 2002:48).

Ya los griegos se planteaban este tipo de interrogantes, preguntas que hoy le conciernen a los escenarios educacionales. La complejidad de nuestra condición humana le ha permitido a filósofos abordar este tema, uno de ellos es Immanuel Kant, a través de la categoría «*la insociable sociabilidad humana*», nos indica el ser consciente de la afectividad y la ayuda al otro como resultado de nuestro espíritu gregario y de otro lado nuestro deseo de dominación sobre nuestros semejantes. Así funciona nuestra condición humana desde esta perspectiva, elementos que nos ayudarían a comprender el por qué de determinados comportamientos en relación con la ternura, la solidaridad y en segundo lugar la presencia del poder, la devastación y la dominación de pueblos enteros desde una lógica «*civilizadora*».

Las sociedades complejas de nuestro presente requieren de una aproximación frente a fenómenos como la incertidumbre por ello: «*Es necesario entonces, reconocer en la educación para el futuro un principio de incertidumbre racional: si no mantiene su vigilante autocrítica, la racionalidad se arriesga permanentemente a caer en la ilusión racionalizadora, es decir que la verdadera racionalidad no es solamente teórica ni crítica sino también autocrítica... los siglos anteriores siempre creyeron en un futuro repetido o progresivo. El siglo XX ha descubierto la pérdida de futuro, es decir de impredecibilidad*». (Morin, 2002:39).

La modernidad nos enseñó a través de su nueva religión la razón, convertida esta en racionalidad subjetiva (Horkheimer) o racionalidad simplificante (Morin), la existencia de un futuro feliz a partir de establecer unas relaciones de no finitud frente a la misma naturaleza y la sociedad, pareciera que los recursos nunca acabarían y que las sociedades estuviesen ajenas a los efectos de implosión.

Hoy se trata de reconocer que nos movemos en relaciones de finitud en ese espacio, nacemos y perecemos como universo total y particular. De ahí que sería interesante estar preparados en educación para lo inesperado, cuando hoy nuestro mundo está altamente contaminado por las drogas y arropado por la fiebre de los cibernautas de la cual nuestros estudiantes e hijos no están ajenos. Estar alerta frente a situaciones que vendrán de manera impredecible. Abordarlas con cuidado pero sin sorprendernos ni asustarnos al buscar la posible solución. Creo más bien en la necesidad de poner en práctica la primera, tal vez los conflictos los deberemos atender en nuestra propia casa. Hay que estar dispuestos a distinguir entre el oír como función fisiológica y el escuchar como función psicológica. Entonces se trata, no de resolver los problemas para siempre ya que estos nunca acaban, toman otras formas y sólo tendrán alguna solución si se escucha.

En este sentido no podemos perder de vista también la ética como elemento fundamental en los procesos educativos. Afirmar que el trabajo en educación se realiza con sujetos autónomos y libres. Si no hay una ética que estimule la autonomía no es posible la educación. Es decir actuamos con y frente a sujetos racionales con capacidad de desarrollar la autonomía y la crítica. Entonces las relaciones con los estudiantes deberán ser de carácter simétrico y se apelará a la noción de acompañamiento como elemento dinamizador de las relaciones en el aula. En este sentido los procesos de educación e investigación estarán más allá del acercamiento de un sujeto pensante aun objeto de investigación. De ahí que los procesos del pensamiento y el conocimiento ya vienen condicionados por ellos mismos y a decir con Bordieu: *los conocimientos son históricos* y si efectivamente hacen parte de la historia son productos creados analizables y cuestionables en el tiempo.

A manera de conclusión, se puede afirmar que no puede haber educación sin ética, es por ello que debemos instalar en nuestras elaboraciones una ética que se ponga a tono con los nuevos problemas del presente: «La ética de la comprensión pide argumentar y refutar en vez de excomulgar y anatematizar. Encerrar en la noción de traidor aquello que proviene de una inteligibilidad más amplia impide reconocer el error, el extravío, las ideologías, los desvíos.» (Morin, 2002:49).

No es posible la exclusión y la premisa de que si no estás conmigo estas contra mí. El espacio de la relaciones educativas debe priorizar y poner énfasis en una versión de la razón práctica, volver a ella para saber cómo viven los hombres, como se sitúan en el tiempo y como se plantean nuevos problemas para la humanidad. La ética nos daría elementos para estudiar la incomprensión desde sus más profundas raíces, sus modalidades y efectos, para mirar en profundidad las causas de los racismos, las xenofobias, la explotación y los odios. Constituiría una de las bases más sólidas para la educación para la paz, a la cual estamos ligados por esencia y compromiso.

Ser ético en la escena educativa será el reconocimiento en todo ser humano de un «*prójimo*», es decir de un ego alter (un sujeto como yo mismo) que es potencialmente un alter ego (otro yo mismo), un sujeto portador de derechos que deben ser respetados. Afirmar, además, con Morin que la ética no se puede dar con lecciones de moral ni en los cursos superiores de nuestras universidades, ni con un guía u orientador que da ejemplo a sus ovejas y separa a las no preferidas, a partir de enunciar de memoria decálogos de prohibiciones en determinadas disciplinas del saber. Al contrario hoy desarrollar una ética de la comprensión de la humanidad, ya que somos humanidad y hacemos parte de ella, de sus problemas, de sus conflictos, de sus incertidumbres, de su agonía y finitud en nuestras sociedades complejas contemporáneas.

Referencias bibliográficas.

- BAUMAN Zigmund. (2005) *Los retos fundamentales para la educación del siglo XXI*. Arcadia. Barcelona.
- CAMPS. Victoria, (1994). *Historia de la ética 3 vol.*, Barcelona, Crítica, 1994.
- ESQUIROL José María. (2007) *El respeto*. Editorial Gedisa. Barcelona.
- HORKHEIMER Max. (2002) *Crítica de la razón instrumental*. Editorial Trotta. Madrid.
- HOTTOIS Gilbert. (1991) *Elementos fundamentales de la bioética*. Esparza. Barcelona.
- HOYOS, MEDINA Carlos (1.977): *Epistemología y Objeto pedagógico*, Plaza y Valdés, Madrid.
- MEIREU, Philippe (2004): *Referencias para un mundo sin referencias*. Grao, Barcelona.
- MEIREU, Philippe (2007): *Frankenstein Educador*. Laertes, Barcelona.
- MELICH, Joan Carles (2006): *Transformaciones: tres ensayos de filosofía de la educación*, Miño Dávila, Buenos Aires.
- MORIN, Edgar (1.996): *Introducción al pensamiento complejo*. Gedisa. Barcelona.
- MORIN, Edgar (2002): *Los siete saberes necesarios para la educación del futuro*. Unesco Bogotá.
- NASSIF, Ricardo (1.989): *Pedagogía General* Kapelusz, Buenos Aires.
- REBOUL, Olivier (1.990): *Los valores de la educación*. Ideas Books S. A. Buenos Aires.
- SHELLEY, Mary (1.994): *Frankenstein o el Moderno Prometeo*. Laertes, Barcelona.

UNA NOTA SOBRE LA DIALÉCTICA

Herbert Marcuse¹

El libro, *Razón y Revolución*, fue escrito con la esperanza de que fuera una pequeña contribución al resurgimiento, no de Hegel, sino de una facultad mental que, corre el riesgo de caer en el olvido: el poder del pensamiento negativo. Como lo define Hegel: «Pensar es en esencia la negación de lo que está inmediatamente ante nosotros. ¿Qué quiere decir Hegel con «la negación» como categoría central de la dialéctica?

Incluso los conceptos más abstractos y metafísicos de Hegel están impregnados de la experiencia – la experiencia de un mundo donde lo irracional se vuelve racional, y como tal determina los hechos; donde la ausencia de libertad es la condición de la libertad y, la guerra la garante de la paz. Este mundo se contradice. El sentido común y la ciencia se purgan de esta contradicción; sin embargo, el pensamiento filosófico parte del reconocimiento de que los hechos no corresponden a los conceptos impuestos por el sentido común y la razón científica, es decir, del rechazo a aceptarlos hasta el punto que aquellos conceptos ignoran las contradicciones fatales que estructuran la realidad, ya que se abstraen de ella misma. La negación a la que se refiere la dialéctica no sólo es una crítica a la lógica conformista, que niega la realidad de las contradicciones; es también una crítica al estado de los hechos en sus propios campos, al sistema de vida establecido, que niega sus propias promesas y posibilidades.

Hoy en día, este modo dialéctico de pensamiento es ajeno a la totalidad del universo establecido del discurso y de la acción. Parece pertenecer al pasado y estar refutado por los logros de la civilización tecnológica. La realidad vigente parece lo suficientemente prometedora y productiva para rechazar o asimilar todas las alternativas. Así la aceptación – e inclusive la afirmación- de esta realidad parece ser el único principio metodológico racional. Además, no excluye ni la crítica ni el cambio; Por el contrario, la insistencia por el *status quo*, en sus constantes «revoluciones», es uno de los puntales más firmes de esta

¹ En la segunda edición de *Reason and revolution. Hegel and the rise of social theory*, publicado por Beacon Press Beacon Hill. Boston, en el año de 1960, Herbert Marcuse escribió en el Prefacio A note on dialectic. Dicho escrito ha sido traducido al español por Geny Alexis Vidal.

postura. Pero esta tendencia parece funcionar infinitamente dentro del mismo esquema de la vida: Racionalizar más que abolir la dominación del hombre, por el hombre y por los productos de su trabajo. El progreso se vuelve cuantitativo y tiende a postergar indefinidamente un cambio de la cantidad a la cualidad – es decir, el surgimiento de nuevos modos de la existencia, acompañados de nuevas formas de razón y libertad.

El poder del pensamiento negativo es la fuerza motriz del pensamiento dialéctico, utilizado como un instrumento para analizar el mundo de los hechos en términos de su insuficiencia interna. He escogido esta formulación vaga y con poco rigor científico con miras a agudizar el contraste entre el pensamiento dialéctico y no dialéctico. «La insuficiencia» implica un juicio de valor.

El pensamiento dialéctico anula la oposición a priori del valor y el hecho porque comprende todos los hechos como estados de un proceso único – un proceso en el cual el sujeto y el objeto están tan unidos que la verdad puede ser determinada únicamente dentro de la totalidad del sujeto y el objeto. Todos los hechos personifican tanto al que sabe como al que hace. Estos dos transforman de manera continua el pasado al presente. De este modo, los objetos «contienen» la subjetividad en su misma estructura.

Ahora ¿qué o quién es esta subjetividad que en sentido literal, constituye el mundo objetivo? Hegel responde con una serie de términos que muestran al sujeto en sus diferentes manifestaciones: Pensamiento, Razón, Espíritu, Idea. Como nosotros ya no tenemos acceso fluido a esos conceptos que en los Siglos XVIII y XIX aún lo tenían, trataré de esquematizar la concepción hegeliana en términos más familiares:

No existe nada «real» que no preserve su propia existencia, en una lucha de vida o muerte, con las situaciones y circunstancias de su existencia. La lucha puede ser ciega o inconsciente, como en la materia inorgánica; puede ser consciente y concertada, tal como lo es la lucha de la humanidad con sus propias condiciones y las de la naturaleza. La Realidad es el resultado de la constante renovación de los procesos –de existencia– en el proceso consciente o inconsciente en el cual «lo que es» llega a ser «más que sí mismo», y la identidad es simplemente la continua negación de la existencia insuficiente, el sujeto procurando ser otro. Por lo tanto, cada realidad es una realización – un desarrollo de la subjetividad. El tardío «llega a sí mismo» en la historia, donde el desarrollo tiene un contenido racional. Hegel lo define como el «progreso en la conciencia de la libertad.»

De nuevo un juicio de valor – esta vez un juicio de valor impuesto al mundo mismo como un todo. Pero la libertad es para Hegel una categoría ontológica: esto significa no un simple objeto sino el sujeto de la existencia de uno, que no sucumbe ante las condiciones externas sino que convierte la factualidad en realización: ¡Esta transformación al decir de Hegel, es la energía de la naturaleza y la historia, la estructura interna de todo ser! Uno podría estar tentado a burlarse de esta idea, pero se debe ser consciente de lo que significa esa burla.

El pensamiento dialéctico empieza con la experiencia de que el mundo no es libre, lo que significa que tanto el hombre como la naturaleza se encuentran en condiciones de alienación, existen como «más de lo que ellos son.» Cualquier modo de pensamiento que excluya esta contradicción de su lógica es una lógica defectuosa. El pensamiento «corresponde» a la realidad sólo cuando la transforma comprendiendo su estructura contradictoria, Aquí el principio de la dialéctica conduce al pensamiento a ir más allá de los límites de la filosofía. Porque comprender la realidad significa entender realmente lo que son las cosas y esto significa rechazar la mera facticidad. El rechazo es el proceso del pensamiento como también de la acción. Mientras el método científico guía desde la experiencia inmediata de las cosas hasta su estructura lógica-matemática, el pensamiento filosófico se encamina desde la experiencia inmediata de la existencia, hasta su estructura histórica: el principio de libertad.

La libertad es la dinámica más íntima de la existencia, y el verdadero proceso de existencia en un mundo sin libertad, es la «continua negación de lo que amenaza negar la libertad.» Por lo tanto, la libertad es esencialmente negativa: la existencia es tanto alienación y el proceso mediante el cual el sujeto llega a sí mismo a comprender y a dominar la alienación. Para la historia de la humanidad esto significa el logro de «un estado del mundo», en el que el individuo insiste en la inseparable armonía con el todo, y en el que las condiciones y relaciones de su mundo «no poseen objetividad esencial independiente de lo individual.» En lo que concierne a la perspectiva de realización de tal estado, Hegel fue pesimista: el elemento de reconciliación con el estado de las cosas, establecida de manera tan firme en su trabajo, parece hasta cierto punto, una gran dificultad debido al pesimismo, o si se prefiere al realismo. La libertad se relega al reino del pensamiento Absoluto. El idealismo por defecto: Hegel comparte este destino con la principal tradición filosófica.

De este modo, el pensamiento dialéctico se vuelve negativo en sí mismo. Su función es dividir la seguridad y la satisfacción de sí, del sentido común para minar la confianza siniestra en el poder del lenguaje de los hechos, para demostrar que la ausencia de la libertad es tanto como la corteza de las cosas, que el desarrollo de sus contradicciones internas necesariamente lleva a un cambio cualitativo: la explosión y catástrofe del estado establecido de los hechos. La finalidad del conocimiento para Hegel es el reconocimiento del mundo como Razón, cuestión que permite entender todos los objetos del pensamiento como elementos y aspectos de una totalidad que se convierte en un mundo consciente en la historia de la humanidad. El análisis dialéctico en últimas tiende a volverse un análisis histórico, en el cual la naturaleza misma es parte y escenario de su propia historia y de la historia del hombre. El avance de la cognición desde el sentido común hasta el conocimiento llega a un mundo negativo en su misma estructura, porque lo que es real se opone y niega las potencialidades inherentes – potencialidades que luchan por la realización. La Razón es la negación de lo negativo.

Más que un tema de justificación ideológica o ejercicio mental, la interpretación de lo-que-es en términos de lo-que-no-es, la confrontación de los hechos dados con lo que

estos excluyen- ha sido la inquietud de la filosofía donde sea que ésta haya estado. La función liberadora de la negación en el pensamiento filosófico depende de reconocer que la negación es un acto positivo: pues lo-que-es repele lo-que-no-es, y haciendo eso, rechaza sus propias posibilidades reales. Por consiguiente, expresar y definir lo-que-es en sus propios términos, es distorsionar y falsificar la realidad. Ella aparte de eso, esta codificada en la lógica y en el lenguaje de los hechos. Aquí yace el eslabón interior entre el pensamiento dialéctico y el esfuerzo literario vanguardista: el esfuerzo por romper el poder de los hechos sobre el mundo y hablar un lenguaje que no es el lenguaje de aquellos que fundan, imponen y se benefician de los hechos, ya que el poder de los hechos tiende a volverse totalitario, con el fin de absorber toda oposición y definir el universo entero del discurso, el esfuerzo para hablar el lenguaje de la contradicción parece cada vez más irracional, oscuro, artificial. La cuestión no es si Hegel influencia o no lo genuino de lo vanguardista, aunque esto es evidente en Mallarmé y Vallières de L' Islam, en el surrealismo, en Brecht. La dialéctica y el lenguaje poético se encuentran, más bien, en el mismo lugar.

El elemento común es la búsqueda de un «lenguaje auténtico»- el lenguaje de la negación, del Gran Rechazo para aceptar las reglas de un juego en el cual los dados están cargados. Lo ausente debe hacer presencia porque gran parte de la verdad está en lo que está ausente. Es clásica la declaración de Mallarmé: ««Digo: ¡una flor! y, salvado el olvido al que mi voz relega algún contorno, en cuanto que algo distinto de los cálices conocidos, se alza musical, la idea misma y suave, ausente en todos los floreros». En el lenguaje auténtico la palabra. «no es la expresión de una cosa, sino más bien su ausencia. La palabra desaparece las cosas y nos impone un deseo universal y aun más su propio deseo». La poesía es por tanto, la negación de las cosas (de nier les choses) el poder que Hegel reclama, paradójicamente para todo pensamiento auténtico. Valéry afirma: «en resumen, el pensamiento es el trabajo que nos trae lo que no existe». Valéry pregunta retóricamente: «¿qué somos nosotros sin la ayuda de lo que no existe?»

No se trata del existencialismo. Es algo más vital y apremiante: el esfuerzo para contradecir una realidad, en la que toda lógica y todo discurso son falsos hasta el punto que son parte de un todo mutilado. El vocabulario y la gramática del lenguaje de la contradicción todavía son aquellos del juego pero los conceptos codificados en el lenguaje del juego se redefinen relacionándolos con su «negación determinada». Este término que denota el principio dominante del pensamiento dialéctico, sólo puede ser explicado en una interpretación textual de la *Lógica* de Hegel. Es suficiente enfatizar aquí que, por virtud de este principio, la contradicción dialéctica se distingue de toda oposición pseudo-excéntrica, beatnik o histórica. La negación está determinada si refiere al estado establecido de los hechos a los factores y fuerzas básicas que contribuyen a su destructividad, como también a las alternativas posibles más allá del *statu quo*. En la realidad humana hay factores y fuerzas históricas y la negación determinante es, en últimas, una negación política. Como tal, podrían bien encontrar la expresión auténtica

en el lenguaje apolítico, y, más cuando la dimensión entera de la política se convierte en parte integrante del *statu quo*.

La lógica dialéctica es lógica crítica: revela modos y contenidos del pensamiento que trascienden los modelos codificados de uso y de verificación. El pensamiento dialéctico no inventa estos contenidos, éstos proceden de las nociones de una larga tradición de pensamiento y acción. El análisis dialéctico sólo los congrega y reactiva; recobra el significado de los tabúes y, así aparecen como un retorno o como una liberación consciente de lo reprimido! Porque el universo del discurso establecido es aquel de un mundo sin libertad, el pensamiento dialéctico es necesariamente destructivo y cualquier liberación que pueda provocar es una liberación en el pensamiento, en teoría. No obstante, el divorcio del pensamiento de la acción, de la teoría de la práctica, es en sí mismo un mundo sin libertad. Ningún pensamiento y ninguna teoría puede contradecir esto, pero la teoría puede contribuir a preparar el campo para su posible reunión, y la habilidad del pensamiento para desarrollar una lógica y un lenguaje de contradicción, es un prerrequisito para esta tarea.

¿En qué, entonces, yace el poder del pensamiento negativo? El pensamiento negativo no ha sido un obstáculo para que Hegel desarrolle su filosofía en un sistema claro y comprensivo, que al final acentúe lo positivo enfáticamente. Creo que ésta es la idea de la Razón en sí misma, el elemento adialéctico, en la filosofía de Hegel. Esta idea de la Razón comprende todo y en últimas exime todo, porque tiene su razón de ser, funciona en el todo y, el todo se encuentra más allá del bien y del mal, de la verdad y de la mentira. Puede inclusive ser justificable, desde el punto de vista lógico como también desde la historia, definir la Razón en términos que incluyen la esclavitud, la Inquisición, el trabajo infantil, campos de concentración, cámaras de gas y preparativos nucleares. Estas pueden haber sido partes integrales de esa racionalidad que ha gobernado la historia registrada de la humanidad. Si es así, la idea de la Razón es en sí misma; como una parte más de un todo. Esto no significa que la Razón renuncie a su reclamación de confrontar la realidad, con la verdad sobre la realidad. Por el contrario cuando la teoría marxista toma forma como una crítica a la filosofía de Hegel, lo hace en nombre de la Razón. Esto concuerda con el esfuerzo más íntimo del pensamiento de Hegel, si tal filosofía es «invalidada» no por criterios irracionales sino por dirigir la razón a reconocer, hasta cierto punto lo que es aún irracional, ciego, la víctima de fuerzas inmanejables. La Razón, como el desarrollo y como conocimiento aplicado del hombre – como «pensamiento libre» fue decisiva para crear el mundo en que vivimos. También jugó un papel decisivo en mantener la injusticia, el trabajo duro y el sufrimiento. Pero la Razón y la sola Razón contienen su propio correctivo.

En la *Lógica* que forma la primera parte de su Sistema de filosofía, Hegel prevé casi literalmente el mensaje del Parsifal de Wagner: «la mano que inflige es la mano que cura». El contexto es la historia bíblica de la caída del hombre. El conocimiento puede haber causado la herida en la existencia del hombre, el crimen y la culpa en el hombre;

pero la segunda inocencia - la segunda armonía - puede conseguirse sólo a partir del conocimiento, solo gracias al conocimiento. La salvación nunca puede ser el trabajo de un «tonto inocente». En contra de diversos obscurantistas que insisten en el derecho a lo irracional frente a la razón, en la verdad de lo natural versus el entendimiento. Hegel liga, inseparablemente, el progreso en la libertad hacia el progreso del pensamiento, la acción y con la teoría. Ya que Hegel aceptó la forma histórica, específica de la Razón alcanzada en su tiempo como la realidad de la razón, el avance más allá de esta forma de razón debe ser un progreso de la misma razón. Considerando que el «ajuste» de la Razón a instituciones sociales opresivas, perpetuaba la falta de libertad, el progreso en la libertad depende de que el pensamiento llegue a ser político, en la forma de una teoría que demuestre la negación como una alternativa política implícita en la situación histórica. La «subversión» materialista de Marx en Hegel, por lo tanto, no fue un cambio de una posición filosófica a otra, ni de la filosofía a la teoría social, sino más bien, un reconocimiento a que las formas establecidas de vida estaban alcanzado la fase de su negación histórica.

Este estado histórico ha cambiado la situación de la filosofía y de todo el pensamiento cognitivo. Desde este escenario, todo pensamiento que no declare la inconsciencia de la falsedad radical de las formas establecidas de vida, es un pensamiento imperfecto. La abstracción de esta penetrante condición no es meramente inmoral, es falsa. Debido a que la realidad se ha vuelto una realidad tecnológica, y el sujeto está ahora unido con el objeto tan estrechamente que la noción de objeto necesariamente incluye al sujeto. La abstracción de su interrelación ya no conlleva a una realidad auténtica sino al engaño, porque aún en esta esfera el sujeto mismo es por lo visto parte constitutiva del objeto de conocimiento. La observación, la medida, el sujeto calculador del método científico y, el sujeto de la vida cotidiana —ambos son expresiones de la misma subjetividad: el hombre. Uno no tiene que esperar para que Hiroshima le abra los ojos de esta identidad. Y como siempre el sujeto que ha conquistado la materia sufre bajo el peso de su conquista. Aquellos que forjan y dirigen esta conquista la han usado para crear un mundo en el cual el incremento de la comodidad en la vida y la omnipresencia del poder productivo mantienen al hombre esclavizado al estado predominante de los hechos. Aquellos grupos sociales cuya teoría dialéctica identificada como las fuerzas de la negación, son o derrotadas o reconciliadas con el sistema establecido. Ante el poder de los hechos dados, el poder del pensamiento negativo resiste condenado.

El poder de los hechos es un poder opresivo, es el poder del hombre sobre el hombre que aparece como objetivo y como condición racional. Contra este aspecto el pensamiento continúa protestando en nombre de la verdad. Y en el nombre del hecho: porque es un hecho supremo y universal que el *status quo* se perpetúa a sí mismo a través de la amenaza constante de destrucción atómica, a través de la, sin precedentes, destrucción de los recursos, a través del empobrecimiento mental y finalmente, pero no menos importante, por medio de la fuerza bruta. Estas son las contradicciones sin resolver. Estas contradicciones definen cada hecho y cada evento, permean el universo completo

del discurso y de la acción. De esta manera definen también la lógica de las cosas: es decir, el modo del pensamiento capaz de perforar la ideología y la comprensión de toda la realidad. Ningún método puede pretender el monopolio del conocimiento, sin embargo, ningún método parece legítimo que no reconozca que estas dos proposiciones son descripciones significativas de nuestra situación: El «todo es la verdad» y el «todo es falso».

He revisado para esta edición el suplemento bibliográfico de 1954. He omitido el Epílogo escrito para la segunda edición, porque trató de una manera demasiado condensada los acontecimientos que yo discuto ampliamente en mi próximo libro, un estudio sobre la avanzada sociedad industrial.

EL CONCEPTO KANTIANO DE ILUSTRACIÓN Y SUS SIGNIFICADOS PARA LA TEORÍA CRÍTICA.

(Primera Parte)

Natasha Gómez Velázquez
Universidad de La Habana.

I. La enigmática relación entre Iluminismo y Crítica

1- El interés de Michel Foucault, a propósito de la teoría crítica.

En el mes de mayo de 1978, Michel Foucault impartió una conferencia en la Sociedad Francesa de Filosofía, en la que se refirió por primera vez, a un breve texto de Kant de 1784. Se trataba de la *respuesta* enviada entonces desde Koenigsberg a una pregunta que formuló el periódico **Berlinische Monatsschrift**: ¿qué es la ilustración? El filósofo alemán, especialmente dotado para la metafísica, había sentido el apremio de atender a una interrogación dirigida al «público». En 1983 el teórico francés retomaría la *respuesta* kantiana en una de sus lecciones en el Colegio de Francia. Ese año aparece también la segunda edición de **Michel Foucault. Más allá del estructuralismo y la hermenéutica. El Sujeto y el Poder** sería su *Epílogo*. Éste ratifica la motivación que para entonces –casi al finalizar su vida- le generaba aquel escrito de Kant. Foucault declara que encuentra ese texto «interesante y desestructurante», aunque normalmente es «considerado de relativa poca importancia». En esa fecha concede una entrevista a G. Raulet -publicada con el título **Estructuralismo y postestructuralismo-** en la que vuelve sobre el concepto kantiano de Ilustración. Foucault afirmó entonces que era necesario dar continuidad y proseguir la investigación que el filósofo alemán presentó. También en este trabajo sugiere la posibilidad de que las ideas filosóficas de los siglos XIX y XX –en especial las tendencias que se conformaron a partir de las sospechas sobre la razón-, guardaran relación con la *respuesta* de Kant al periódico berlinés.(1)

¿Por qué Foucault se interesa en un documento de redacción casi periodística y carente de pretensión conceptual? El teórico francés encontró en la sencillez expositiva de la *respuesta* kantiana de 1784 inspiración para ratificar el compromiso crítico de su investigación. Al parecer, se sintió teóricamente próximo a Kant, en lo relativo al tema de la razón, la crítica y el sujeto. Esta última problemática había sido el tema y objetivo general de la obra investigativa de Foucault, según ratificó en el significativo año de

1983.(2) De manera que, cuando en 1978 se acerca al texto de Kant titulado **Respuesta a la pregunta ¿qué es la Ilustración?**, va en busca de una concepción crítica del sujeto que se presenta bajo la intención afirmativa de la modernidad.

Esa sería una tarea difícil. Sólo la voluntad hermenéutica de Foucault puede sobreponerse a las primeras líneas escritas por Kant, pues éstas, remiten de inmediato a la problemática de la autonomía del sujeto y verifican la ilusión emancipatoria de la modernidad. Esto se evidencia desde el inicio en la tesis clásica: la Aufklärung consiste en la salida del hombre de una condición de minoría de edad de la cual él mismo es culpable. La mayoría de edad, sería el ejercicio de la capacidad de servirse del entendimiento propio sin la dirección de otro, disponer y hacer uso pleno de la razón propia frente a la autoridad. (3)

Al parecer, Kant compartía con la modernidad su preocupación teórica fundamental: el asunto de la ilustración o la liberación a través del saber.(4). Igualmente, ciertas líneas de la **Crítica a la razón pura** revelan la aspiración típica –según la antológica definición de Max Weber- del pensamiento moderno: «...deber es de la filosofía, el disipar los engaños producidos por la mala inteligencia, aunque para ello sea menester destruir las más queridas y encantadoras ilusiones»(5). La mayoría de edad significaba probablemente, el fin de una historia que habría sido signada por su sentido progresivo y movida por el principio racionalizador. En general, este discurso se había presentado históricamente asociado a una teoría optimista y teleológica en relación a la sociedad y al sujeto. Sin embargo, Foucault comprende esa inquietud. Argumenta que es una problemática que se corresponde con la exigencia social –la viabilidad y la legitimidad- de deshacerse del estado de sometimiento.

Diríase que Kant realiza también el proyecto de la modernidad dando continuidad al *yo pienso* cartesiano, pues parece argumentar la existencia de un ser racional incondicionado. En el contexto de su metafísica, la insinuación misma de esa posibilidad suponía un sujeto primario, esencial, genérico, universal, y abstracto. Probablemente, también admitía a la razón como entidad genérica y principio absoluto de autoridad. Esa concepción daba por sentado el reencuentro y la afirmación de una identidad humana originaria, definida a partir del conocimiento y la razón. Sin embargo, desde el discurso de Foucault, se había negado sistemáticamente la existencia y posibilidad de tal identidad, esencia, o autonomía. Siendo así, el filósofo francés sólo encontraría en aquella *respuesta* de 1784, motivos para un distanciamiento, una discontinuidad, una ruptura.

Incluso, en 1973 –en una de las conferencias impartidas en la Universidad de Río de Janeiro publicadas bajo el título **La verdad y las formas jurídicas-**, Foucault se había referido críticamente a lo que denominó teoría filosófica tradicional del sujeto, cuyos principios habían sido sentados esencialmente por Descartes y Kant: «hace dos o tres siglos la filosofía occidental postulaba, implícita o explícitamente, al sujeto como fundamento...como aquello a partir de los cual la libertad se revelaba y la verdad

podía eclosionar...la teoría del sujeto continuó siendo todavía (en la actualidad) muy cartesiana y kantiana...». Más adelante agrega que «sería interesante intentar ver cómo se produce, a lo largo de la historia, la constitución de un sujeto que no está definitivamente dado...sino... que se constituye en el interior mismo de la historia, y que...se funde y refunde a cada instante. Hacia esta crítica radical del sujeto humano por la historia debemos tender»(6)

Sin embargo, la metafísica kantiana no detuvo a los teóricos de buena disposición, incluido Foucault. Más bien, la teoría de Kant hizo posible la efectiva imaginación crítica. Así, cuando en 1978 y 1983 –con insistencia- Foucault se refiere al breve texto kantiano, le atribuye un sentido crítico(7). La definición de Aufklärung que propone Kant es apreciada por su significado político e histórico, y no precisamente por su connotación metafísica. Foucault, a través de su ejercicio hermenéutico, considera que la problemática del sujeto es planteada por el filósofo alemán en términos esencialmente políticos. Aunque más adelante se expondrán los argumentos, puede avanzarse lo siguiente. El teórico francés estima que en la *respuesta* de 1784 –incluso en la ***Crítica de la razón pura***- yace la tesis de una constitución o autoconstitución histórica del sujeto –que no es originario- que toma cuerpo a través de la resistencia a ser gobernado. De acuerdo con esta interpretación, la voluntad política –y no la razón- en un acto de negación y hasta de Revolución –y no de afirmación- es la que puede liberar a los sujetos. A partir de Kant, Foucault sugiere que se tratará siempre de los sujetos históricos posibles –y no de un ser universal-, que se autoconstituyen a partir de su contexto social. Por demás, el teórico francés cree apreciar en el escrito kantiano, una radical voluntad crítica. Considera que ésta condujo al pensador alemán a trascender los presupuestos de la modernidad, puesto que no reconoce a la razón como principio de autoridad, y solo deja en pie una duda filosófica que remite constantemente –como un asunto de actitud- hacia un ejercicio crítico.

2- Adorno y Horkheimer: imposibilidad de una teoría crítica desde el proyecto ilustrado de Kant.

Las conclusiones que emergen del ejercicio hermenéutico de Michel Foucault, se encontraban en relación antagónica respecto a los planteamientos sustentados por Horkheimer y Adorno en ***Dialéctica del Iluminismo*** (1947). En este texto se ubicaba plenamente a Kant dentro del programa iluminista y, por tanto, se le hacía partícipe de un proyecto que había terminado eclipsando la razón y sometiendo al sujeto. Los teóricos de Francfort, rastrearon el tránsito de la ilusión kantiana hasta sus fatales consecuencias prácticas, y además enjuiciaron los presupuestos filosóficos –de naturaleza metafísica- que la sustentaban. De ninguna manera la teoría crítica podría identificarse con el programa ilustrado.

Los resultados teóricos y prácticos de la ideología iluminista, habían llamado la atención de algunos de los integrantes de la Escuela de Frankfurt. El fin de la segunda guerra mundial había sido el contexto histórico adecuado que motivó la preocupación por esa problemática. Ésta, se instaló como una constante en esa corriente intelectual, hasta convertirse en uno de sus rasgos distintivos. Horkheimer, Adorno, Marcuse y Habermas –que de alguna manera frecuentaron el tema- advirtieron acerca de un discurso que se consideraba intrínsecamente revolucionario y dirigido a fundamentar la emancipación del sujeto. ***Dialéctica del Iluminismo*** en 1947, se propuso develar la complicidad de la razón y su saber, con los procesos históricos de sometimiento del sujeto.

Ese texto, además, redefine la noción de Ilustración asociándola a fenómenos históricos intemporales. El proyecto iluminista es descolocado de los límites históricos que se le habían adjudicado tradicionalmente. Se considera que la ilusión y voluntad de alcanzar la autonomía del sujeto por medio del conocimiento, acompañaba a la humanidad prácticamente desde sus orígenes. Precisamente, Martin Jay en su ***Imaginación dialéctica***, confirmó esa nueva perspectiva histórica. Plantea que desde la década del cuarenta la Ilustración dejó de ser considerada como «el correlato de la burguesía en ascenso» y comenzó a «incluir el aspecto completo del pensamiento occidental...». En ese sentido, cita el pasaje de una carta fechada en 1942, que fuera enviada por Horkheimer a Lowenthal: «la ilustración aquí es idéntica al pensamiento burgués, más aún, al pensamiento en general, ya que hablando con propiedad no hay otro pensamiento que el de las ciudades». Martin Jay recuerda que en ***El eclipse de la razón*** se dice que esa peculiar actitud o disposición del sujeto hacia la autonomía por medio del empleo de la razón, puede rastrearse hasta en los primeros capítulos del *Génesis* (8). Curiosamente, la tesis de que la Ilustración abarca un período histórico indefinido y que su referente esencial no es el tiempo sino cierta actitud del hombre, se encuentra ya en Kant. Así lo señalaría Adorno en 1969 -a solo unos días de su fallecimiento- en un diálogo con Hellmut Becker -entonces director del Instituto de Investigaciones Pedagógicas Max Planck-Gesellschaft- acerca de la *respuesta* kantiana de 1784 al periódico berlinés(9).

Dialéctica del Iluminismo expresa también decepción. Esta obra había sido concebida, tal vez, desde un estado de nostalgia de un tiempo en que era posible imaginar un progreso que vendría de la mano del saber. El programa ilustrado había supuesto como valor positivo a priori, el conocimiento, la inteligencia, la educación, la razón. Se creía que sólo la pereza o los supuestos plazos de acumulación del saber, habían retardado una meta deseada y necesaria: el ejercicio de la autonomía del sujeto a través de la imposición del pensamiento sobre la realidad. Sin embargo, la teoría crítica descalifica esa interpretación que otorga rango de necesidad a la civilización existente y le atribuye un sentido teleológico a priori conducido por la inteligencia humana. A la vez, antagoniza con la concepción de la razón y el conocimiento como entidades axiológicamente neutrales, de estatuto metafísico, de esencia natural, y/o disposición humanista. Argumenta, que la facultad intelectual se ha constituido socialmente en correspondencia con determinado proyecto histórico. Adorno y

Horkheimer fundamentan que la racionalidad diseñada –y no simplemente utilizada– por el ideal iluminista, portaba un signo social que era inadvertido. Los teóricos de la tradición ilustrada no percibieron la amenaza que provenía de ese proceso histórico específico –no necesario– de modelación de la razón. Ésta, sería sometida a procedimientos sucesivos de unificación, formalización y conversión en sistema.

Dialéctica del Iluminismo, explica que la especificidad que adopta la razón ilustrada para cumplimentar sus fines emancipatorios condujo, contrariamente a lo esperado, a la frustración del proyecto de autonomía del sujeto. El desarrollo de esa peculiar racionalidad formalizada se hizo acompañar de autodestrucción, regresión y represión (10). De manera que, desde la perspectiva de Adorno y Horkheimer, el proyecto ilustrado y su razón, no son liberadores. Más bien, facilita el tránsito hacia la realización de la homogeneización y sometimiento del sujeto. Este es el motivo esencial de que ***Dialéctica del Iluminismo***, dirija todo su discurso a efectuar un análisis crítico de esa ideología.

Entre los realizadores teóricos de aquel proyecto clásico, Adorno y Horkheimer identifican a Sade, Descartes, Nietzsche y también a Kant. En las páginas de ***Dialéctica del Iluminismo*** se estimó entonces, que el objetivo declarado de la ***Crítica de la razón pura*** era contribuir a asegurar la autoconservación, afirmación, o autonomía del sujeto, a través de una propuesta conceptual que remitía a la esencia de toda plataforma iluminista: unidad, formalización y conversión en sistema de la razón (11). Se esperaba entonces, que esta operación permitiría comprender, evaluar, manipular, y someter la realidad.

Adorno y Horkheimer explican que la intención iluminista y kantiana de afirmación del sujeto, pasaba por el establecimiento de la plena identidad entre razón y realidad. El mundo debía ser completamente racionalizado con el objetivo de reducir la ignorancia e impotencia que genera inquietud e inseguridad al hombre, y lo mantenía en una condición de minoría de edad. Esa identidad se proyectaba alcanzar, forzando al mundo objetivo a adecuarse a proposiciones del pensamiento elaboradas a priori. Al respecto se dice en ***Dialéctica del Iluminismo*** que «pensar en sentido iluminista, significa producir un orden científico unitario» que se presenta como conjunto de principios, a partir de los cuales, se «deduce el conocimiento de los hechos» (12).

Es por eso, que toda la labor del proyecto histórico iluminista consistía, esencialmente, en la preparación previa del entendimiento para acoger, aprehender y racionalizar la realidad. En este sentido, los teóricos de Frankfurt señalan que el verdadero objeto de interés del iluminismo es la razón y, en general, la esfera de la subjetividad. Se trataba de la realización de la razón. La realidad desempeña un papel secundario puesto que, en tanto ha de adecuarse al pensamiento, es determinada idealmente. Al respecto, Adorno, Horkheimer y Habermas llaman la atención hacia el hecho de que la modernidad desplazó las doctrinas religiosas y ontológicas de explicación y enjuiciamiento del mundo, por los postulados de la razón convertida en toda una autoridad (13) .

La sustancia pensante debía transitar por un proceso de formalización que facilitaría su aplicabilidad universal y la inteligibilidad de cualquier fenómeno de la realidad. Este es el proceder que signa esencialmente a la razón ilustrada, y que ha marcado a la civilización y la cultura hasta la actualidad. La metafísica iluminista se dirigía, entonces, hacia el diseño de un procedimiento que facilitara la constitución de un sistema de principios formalizados, otorgando unidad y coherencia a la razón. Habermas llamó la atención sobre la importancia de este proceder para una filosofía moderna que intentaba sostener la «unidad del mundo» por la vía de una previa «unidad de la razón» (14).

Esa constitución formalizada convierte a la razón en instrumento, planificación, coordinación, principios, operación, medio, método, cálculo, procedimiento. El programa de investigación de la teoría crítica, describe una razón carente de contenido, sentido, valores, verdad, concepto. En *Dialéctica del Iluminismo* se afirma que «la razón es, para el iluminismo, el agente químico, que absorbe en sí la sustancia específica de las cosas...» (15). Si bien los resultados de esa racionalidad son efectivos en términos operativos y funcionales, la exigencia de guardar distancia respecto a todo contenido o valor, conduce hacia una irracionalidad que se vuelve contra el sujeto. Se concluye, entonces, que la razón instrumental se había convertido en entidad de dominación sobre el hombre.

Los filósofos de Frankfurt plantean que Kant y la Ilustración, convierten la comprensión racional de la realidad en una determinación ideal de la misma. En este sentido, se actualiza la problemática platónico-medieval de los universales. Lo previo, existente y determinante, es el concepto universal. Este gana en funcionalidad en la medida en que se torna más general. Es por eso que los conceptos se transforman en fórmulas. Esta instrumentalización, supone prescindir de toda consideración de lo particular. Es la esencia ideal la que otorga existencia. Lo que no es reconocido como homólogo por la forma conceptual, es abandonado y deja de considerarse como parte efectiva y funcional del sistema de la realidad. La implementación formalizada del pensamiento, es excluyente. El evento que no encuentre su correspondencia en la forma subjetiva es considerado prescindible por su carácter arcaico, excepcional, disfuncional. De manera que se produce el sacrificio de la realidad misma. La razón ilustrada no solo juzga, sino también modela y determina la realidad.

Si la realidad quiere valer como existente, ha de simplificarse y homogeneizarse, para poder ser comprendida en cierto número de fórmulas que garantizan operatividad al sujeto. En lo adelante, el mundo objetivo se define a partir de la confianza y seguridad que genere en el hombre. Por tanto, quedará constituido por aquellas entidades susceptibles a la manipulación y a la comprobación. La razón, en esta versión instrumental, trabaja con lo inmediato y con hechos verificables y éstos son considerados como lo realmente existente.

La identidad entre razón y objetividad, se logra por medio de la dictadura del saber instrumental sobre el mundo externo. Según Habermas, esa problemática relativa a la «unidad de la razón teórica y práctica», constituyó «el problema clave de las modernas interpretaciones del mundo» (16). Esa operación garantizaría la mayoría de edad y el sometimiento de la realidad.

Precisamente, *Dialéctica del Iluminismo* consideró que Kant, al proponerse como objeto a la razón –su unidad, formalización y constitución en sistema- y desentenderse en principio de la realidad, daba pleno cumplimiento a la misión de la modernidad. Esta apreciación se fundamenta esencialmente en que la metafísica kantiana se agota en el ejercicio mismo de la crítica de la razón, en la recuperación de su legitimidad, y en la argumentación de su funcionamiento. Además, Kant establece que la garantía de pureza de la racionalidad, consiste en que su actividad se efectúe de manera previa a toda experiencia y con independencia de ella. Desde este punto de vista, la única variable de la *Crítica de la razón pura*, es precisamente esa facultad y la descripción de su labor apriorística. Una vez que la razón previamente ha logrado coherencia, se ha organizado en principios y se ha constituido en sistema, se encuentra entonces en condiciones de «reglar», determinar, constituir y someter al objeto. Esa capacidad apriorística, hace efectiva la mayoría de edad como un ejercicio de afirmación del sujeto y de dominio del hombre sobre los hechos y la naturaleza. Siendo así, los teóricos de Frankfurt concluyen, que el objetivo de la metafísica es configurar un «pensamiento calculador que organiza al mundo para fines de autoconservación» (17).

La teoría crítica alemana sostiene la tesis de que en la Ilustración, la razón deviene mito ante el cual sucumbe el hombre. Es el nuevo principio de autoridad. Y es que la razón iluminista no es liberadora. Una subjetividad disminuida en sus posibilidades –por estar formalizada- y expectativas –destinada a manipular y verificar hechos- no es precisamente lo que facilita el camino hacia la autonomía del sujeto. No se trata de un proceso efectivo de inteligibilidad racional de lo objetivo. Por otra parte, una realidad simplificada y homogeneizada, planteará pocas exigencias intelectuales a un sujeto que, identificará su funcionalidad en ese contexto con mayoría de edad. En la sociedad moderna se prescinde del pleno empleo del pensamiento y solo se le requiere en su versión reduccionista de razón instrumental, pragmática, utilitaria. La ideología iluminista no conduce hacia el esplendor, sino hacia el eclipse de la razón.

La producción o constitución social del sujeto se efectúa a priori y consiste en el diseño de una subjetividad apropiada –instrumental- para ser competente y funcional, en un universo simplificado y homogéneo. Puesto que el desempeño satisfactorio de las personas se evalúa a partir de esa específica competencia, la modelación del universo de individuos se realiza atendiendo esencialmente a ese requisito. La civilización moderna exige seres homogéneos e inhabilita la individualidad. Según Adorno y Horkheimer, la dialéctica de la razón se expresa entonces, como «triumfo de la igualdad represiva», y agregan que «la industria cultural ha realizado pérfidamente al hombre como ser

genérico». Cada individuo es un ejemplar sustituible por otro gracias a la igualación de las técnicas que lo producen. La singularidad es ilusoria porque no se define respecto a la autonomía sino a la universalidad. Los teóricos de Frankfurt agregan que la Ilustración, confiada a la lógica de la razón, condujo a una sociedad en la que se «combate al enemigo ya destrozado, al sujeto pensante...» (18). El sujeto sucumbe simultáneamente ante la pseudoindividualidad, la incapacidad de pensar, la aceptación o resignación y la afirmación del orden.

En general, se ha considerado que los teóricos de Frankfurt siempre se mostraron escépticos respecto a la conexión entre emancipación humana y racionalismo instrumental. Así lo ha apreciado, por ejemplo, Martin Jay. Una consideración similar sobre las tesis de ***Dialéctica del Iluminismo*** sostiene Michel Lowy, que ha expresado que la «principal crítica» de ese texto a «la civilización moderna es que ha transformado la razón en simple instrumento, lo que ha permitido su utilización al servicio de la barbarie y del retraso social» (19). El saber, se había vuelto represivo. La obra de postguerra ***Dialéctica del Iluminismo***, argumentaría una tesis –algunos filósofos europeos venían trabajando en ella desde otros frentes- que antagonizaba con la tradición filosófica griega y con el poderoso sentido común: el conocimiento *per se* no libera.

Los principios formales no son externos a la situación de dominación. Más bien, se corresponden con ese proyecto histórico. Adorno y Horkheimer reconocen las implicaciones de poder que le son inherentes al saber. Sus autores advierten que el proceso de racionalización está ligado a «formas históricas» e instituciones que conforman un contexto de «esclavización de criaturas», y específicamente, de explotación del trabajo y jerarquías sociales (20).

Una organización social signada por el poder de unos hombres sobre otros, necesita de una estructura y funcionamiento formalizados. Sólo la racionalidad formal puede igualar, unificar y homogeneizar –aunque en un sentido abstracto y unilateral- condiciones sociales que son esencialmente desiguales. La política y el Derecho constituyen sitios ejemplares de manifestación de la formalización igualitaria. De esa manera, se oculta un problema político y además, se otorga funcionalidad al sistema social.

Por otra parte, la eficiencia operativa de la razón instrumental cumple una función ideológica, al hacer aparecer como natural y necesario un proyecto histórico específico marcado por sus desigualdades sociales. La eficacia de los principios formalizados genera escepticismo y reticencia respecto a otras alternativas históricas, así como conformidad y afirmación del orden. Además, la funcionalidad de los mecanismos formales de la razón ilustrada, suele identificarse también con neutralidad axiológica. Así, se logra reconocimiento, aprobación y legitimidad, para una organicidad que tiene ideología.

La razón ilustrada se legitima a sí misma, pues por definición carece de contenido e interés. Y esa, es la mejor contribución que hace al ejercicio de la dominación. La configuración abstracta y la ausencia de compromiso explícito de los principios formales que rigen totalitariamente la contradictoria e injusta sociedad moderna – y también sus sistemas de gobierno: elecciones, partidos, interpretación e implementación de la democracia-, constituye el principal argumento persuasivo a favor de la legitimación del orden social. Precisamente, uno de los elementos que valida la objetividad y neutralidad de esos principios, es su aplicabilidad universal en la época moderna, con independencia de cualquier especificidad social.

Adorno y Horkheimer estimaron que Kant comparte la responsabilidad histórica del movimiento ilustrado que, paradójicamente, facilita el eclipse de la razón y la permanencia del hombre en la condición de menor de edad. Ese es el motivo esencial de que *Dialéctica del Iluminismo* dirija todo su discurso a efectuar un análisis crítico de esa ideología y proyecto histórico que, en su dialéctica, tiende a la autodestrucción. De hecho, una línea esencial de los programas de investigación de las figuras de Frankfurt, fue el cuestionamiento –directo e indirecto- al positivismo que al practicar la idolatría de la razón, daba continuidad a las concepciones del iluminismo (21). Al considerar a Kant como uno de los realizadores del iluminismo, implícitamente lo excluyen de la tradición crítica. Desde sus puntos de vista, el proyecto ilustrado no podía adelantar los presupuestos de una teoría crítica del sujeto.

La verdadera autonomía del sujeto pasa por la recuperación de la razón como facultad generadora de pensamiento, reflexión, conciencia, valor, crítica, imaginación, voluntad, compromiso. De esta manera se restituiría la capacidad de reconocer que lo existente no es más que una determinación histórica, un conjunto de hechos contruidos. El sujeto debe cifrar su autonomía no en la razón ilustrada (afirmativa, formalizada, normativa, autoritaria) sino en una razón crítica, con habilidad y vocación para la negación de lo existente, la resistencia a los hechos, la transformación revolucionaria, la tentación de la utopía (22).

I. 3- Max Weber adelanta la crítica a la Ilustración.

Ciertamente, *Dialéctica de la Ilustración* marca un hito en la revitalización del interés crítico por la problemática iluminista. No obstante, existe un antecedente importante: la obra de Max Weber. Ésta, aunque polémica y objetada en ocasiones, es reconocida como una de las fuentes que contribuyeron a moldear la concepción que tomó forma en el Instituto de Investigaciones Sociales de Frankfurt. La reflexión en torno al tema, constituye uno de los asuntos que evidencia esa continuidad peculiar. Los principales textos de Weber se centran, significativamente, en la configuración decisiva de la sociedad moderna a partir de la razón, el saber, la ciencia, la educación. Las tesis que presenta o

sugiere, así como su interés en hacer constar su escepticismo acerca de la realización del proyecto ilustrado, lo ubican muy próximo a las valoraciones de Adorno y Horkheimer. Al definir su época, identificó el rasgo esencial de la razón ilustrada, su formalización, que más tarde sería enjuiciado por la teoría crítica alemana. Martin Jay diría que Weber se reconoce inmerso en una modernidad que está regida por una razón formal que ha desplazado a la razón sustantiva (23). Al igual que los teóricos de Frankfurt, mostró aprensión hacia una creciente y específica racionalización cuya realización histórica estaba efectuándose sin oposición, sin límite, sin crítica, sin alternativa. Además, describió el derrotero de la razón abandonada a la lógica de la modernidad y su transformación en poder sobre los hombres. (24). De cierta manera, adelantó el fenómeno que sería enunciado posteriormente como dialéctica de la ilustración.

A inicios del siglo XX, Weber describe una sociedad que parecía ser la consumación misma del iluminismo. Se reconocía partícipe de un tiempo cuyo destino estaba marcado por el saber en la forma preferente de «racionalización» e «intelectualización». Significaba con esto la supuesta capacidad omnicomprensiva de la razón que, al menos potencialmente, estaba dotada de la facultad de hacer inteligible y someter a cualquier fenómeno. Siendo así, era depositaria de la seguridad, confianza, preservación y autonomía del hombre. Se esperaba la reducción de la magia, el mito, la superstición, el encanto, los poderes ocultos e imprevisibles (25).

La esperanza en ese proyecto que se concretaba progresivamente, radicaba en un creciente proceso de formalización de la razón que sostenía toda la organización social y le otorgaba funcionalidad. Probablemente, la esencia de la autodestrucción del Iluminismo –frustración del proyecto de autonomía- radique en esa modelación específica de la facultad racional. Esa operación, diseñada teóricamente para facilitar el dominio del hombre sobre el mundo, condujo a una simplificación y homogeneización del pensamiento, que terminó sometiendo al propio sujeto. **Economía y sociedad** constituye todo un tratado acerca de la formalización del saber, incluso, sugiere sus consecuencias irracionales. Sin embargo, esas páginas no sólo describen, sino también recogen una imagen sobrecogedora de la realización social de ese curso específico de la razón. De manera que Weber adelanta la identificación, explicación y hasta el enjuiciamiento, del mecanismo de funcionamiento de la razón ilustrada.

En ese texto, Weber explica que la época moderna se define a partir del predominio de un tipo de sociedad que denomina «burocrática». En ella se realiza de modo ejemplar la racionalidad formalizada e instrumental, que estructura y abarca prácticamente todo el mundo humano. Para hacer valer su universalidad y omnipotencia, la razón tiene que prescindir de toda sustancialidad, contenido, valor, cualidad. Según Weber, vale para el Estado moderno –capitalista o socialista-, para la institucionalidad impactada por la revolución, para la empresa privada o pública, para cualquier organización partidista, y rige el funcionamiento de todas las esferas sociales. Weber eligió el calificativo de sociedad burocrática, para significar el sentido abstracto y universal de principios organizativos

y estructurales, que determinan y califican a cualquier sociedad moderna, con independencia de su ideología, economía, cultura o política concretas. ¿Cuáles son las consecuencias del sacrificio de la diferencia cualitativa a favor de una lógica única y totalitaria configurada a priori? La obra weberiana deja sugerida esa pregunta y quizás su respuesta: la burocracia, es por definición irracional.

Las bases de la moderna sociedad burocrática, referida por Weber, están constituidas por un «sistema de normas racionalmente estatuidas». Éstas se consideran legítimas en tanto han sido «pactadas», «otorgadas», «creadas» o «modificadas», «por medio de un estatuto sancionado correctamente en cuanto a la forma» (26). De manera que, los valores, el sentido y los intereses, no parecen ser un criterio efectivo para su instauración. Esta operación en sí misma ya evidencia un procedimiento de esencia irracional. Por otra parte, se considera que esas normas y leyes facilitan la ansiada racionalización total de la sociedad y el funcionamiento expedito que la modernidad exige. Este requisito sólo puede ser satisfecho en virtud de la formalización de los principios, las reglas y el Derecho que estructuran el cuerpo social. La razón iluminista permite lograr un nivel de resolución eficiente, en tanto se abstiene de considerar cualquier tipo de singularidad, emociones, sentimientos, subjetividades, contextos. Su especificidad formal se comporta indiferente ante la individualidad, sólo reconoce y trata al sujeto genérico. En la teoría weberiana se muestra aprehensión hacia esa tendencia totalitaria que ejerce su mandato legítimo sobre la individualidad, obligando a la autonomía a replegarse. No por casualidad Weber indica que es la figura del «funcionario», que conforma «la burocracia profesional», la que aplica esas normas generales y abstractas de acuerdo a métodos estandarizados: «técnicas racionales», «fijas», «generales», «exactas». El Derecho debe funcionar «como una máquina», ha de ser unívoco, no existe para ser interpretado, sino para ser administrado (27).

Ciertamente, una primera lectura de *Economía y sociedad* pudiera conducir a conclusiones lejanas de la teoría crítica. A Weber suele objetársele que se mueve en el mundo de las abstracciones, y que a través de sus «tipos puros», configura una arquitectura de la forma –con el propósito de lograr la omnicomprensión de la sociedad- que pareciera exponer de manera ejemplar el ejercicio del pensamiento ilustrado. Sus ideas admiten, incluso, una lectura ideológica que lo distancia del proyecto de Frankfurt. Weber es escéptico respecto a la interpretación clasista, no parece distinguir entre socialismo y capitalismo, y no aprecia especialmente la idea de la revolución. No obstante, tiene el mérito de haber establecido la relación entre racionalidad formalizada y dominación, mandato, autoridad, obediencia, poder, violencia, obligaciones. Sugiriendo así, la parcialidad, el compromiso, el interés, el signo –y nunca la neutralidad- de la razón ilustrada. Ésta, no sólo desencadena procesos y actitudes de irracionalidad que mantienen al hombre en una condición de sometimiento, minoría de edad o deshumanización (28). La teoría de Weber también presenta un cuadro de la sociedad moderna donde prevalecen jerarquías sociales.

En el trabajo conocido con el título *La política como vocación*, reconoce que en la sociedad burocrática propia de la modernidad «el Estado,..., es una relación de dominación de unos hombres sobre otros, que se sostiene por medio de la violencia legítima». Argumenta que la obediencia no proviene de la validez sino de la «creencia en la validez» de los preceptos legales. Los dominados «cumplen un mandato» como si lo «hubieran adoptado por sí mismos». La legitimación del poder proviene de la acción formal de aprobación de las normas y leyes, así como del supuesto funcionamiento óptimo de las mismas. De manera que queda fuera de toda consideración la posibilidad de otras alternativas históricas. Quizás a pesar de sus intenciones, Weber deja suficientemente claro, que los principios formalizados de la razón ilustrada contribuyen a la legitimación de una condición de dominación. Por tanto, legalidad no es sinónimo de justicia. Afirma que el fundamento de esa situación no es «una mera cuestión de especulación teórica o filosófica...» sino que se debe a un hecho «inherente a toda forma de dominación...: la autojustificación» (29). Weber dice, incluso, que las situaciones sociales de privilegio y de inferioridad, no provienen de alguna condición natural, mérito, o culpa, y sin embargo, estos suelen ser los argumentos recurrentes para justificar –ante sí y los demás- las relaciones de dominación.

Weber y los teóricos de Frankfurt comparten también la constatación del fenómeno denominado dialéctica de la Ilustración. *Economía y sociedad* formula un marco conceptual que permite reunir progreso y dominación. En su imagen de la civilización moderna, los dos polos reposan en un mismo presupuesto: la racionalidad formalizada. Según Weber, esa especie de entidad incorpórea otorga superioridad histórica a la sociedad burocrática moderna. Ésta representa el progreso, que se muestra creciente, inevitable, incontrolable. A la vez, identifica a ese estadio social con la forma histórica más eficiente de alcanzar obediencia. También de esa manera, Weber hace notar su sospecha, acerca de una «racionalización» e «intelectualización» crecientes que marca el «destino de nuestro tiempo» (30).

Weber repara en la dialéctica de una modernidad que condujo a la afirmación de los «derechos del hombre» sin los que no se puede «ni siquiera vivir» y que, sin embargo, la única manera histórica que conoce para asegurarlos, es a través de una estructura burocrático-racional de naturaleza prepotente. En este sentido, *Economía y sociedad* presenta a la razón formalizada y a la autonomía del sujeto en una relación de presuposición y antagonismo, de acuerdo con la mejor tradición alemana. ¿Será, entonces, que la única posibilidad de coexistencia radique en la renuncia a la plenitud? Al respecto se pregunta: «¿cómo contenerla (a la estructura burocrático-racional) dentro de los límites razonables?»; «¿acaso la democracia sólo será también posible en ese sentido limitado?». Sin embargo, Weber percibe el deterioro de ese equilibrio precario y formula la interrogante extrema: «¿es posible... salvar *todavía* algún resto de movimiento «individual» en algún sentido?» (31). En un breve texto acerca de las tesis de los teóricos de Frankfurt en torno al preferente tema de la modernidad, Michel Lowy confirma la continuidad entre la teoría crítica y el pensamiento weberiano: «...contrariamente a la

tradición racionalista de la ilustración, Weber percibe una contradicción profunda entre las exigencias de la racionalidad formal... y las exigencias de autonomía del sujeto actuante» (32).

Referencias.

- 1.-M. Foucault. **El sujeto y el poder**. <http://www.artnovela.com.ar>; M. Foucault. *Estructuralismo y postestructuralismo. Michel Foucault. Estética, ética y hermenéutica*. Obras Esenciales, III, Paidós, 1999, pp. 314-315; M. Foucault, *Crítica y Aufklärung*. **Revista de filosofía**. ULA, No.8, 1995, pp. 7-8.
- 2.-M. Foucault. **El sujeto y el poder**. ob. cit.
- 3.-I. Kant. *Respuesta a la pregunta: ¿qué es la ilustración?* **Argumentos**, Bogotá, Nos. 14-15 y 16-17, 1986, pág. 29.
- 4.-M. Foucault. *Crítica y Aufklärung*, ob. cit., pp. 10-11.
- 5.-I. Kant. **Crítica de la razón pura**. Ciencias Sociales, Instituto del Libro, La Habana, 1973, pág. 15.
- 6.-M. Foucault. *La verdad y las formas jurídicas*. **Michel Foucault. Estrategias de poder**. Obras Esenciales, II, Paidós, 1999, pp.171-72.
- 7.-M. Foucault. *Crítica y Aufklärung*, ob.cit., pp.6-8; M. Foucault, *¿Qué es la Ilustración?*, **Michel Foucault. Estética, ética y hermenéutica**, ob. cit., págs. 338; 341; M. Foucault, **El sujeto y el poder**, ob. cit.
- 8.-T. Adorno, M. Horkheimer. **Dialéctica del iluminismo**. Editorial Sur, Buenos Aires, 1970, pág. 61; M. Jay, **La imaginación dialéctica**, Taurus, Madrid, 1989, pág. 417.
- 9.-T. Adorno. *Educación para la mayoría de edad. Un diálogo con H. Becker* (1969). **Argumentos**. Bogotá, Nos.14-15,16-17, 1986, pág.55.
- 10.-T. Adorno, M. Horkheimer. **Dialéctica del iluminismo**, ob. cit., págs. 10; 13.
- 11.-Idem., págs. 12; 102-104.
- 12.-Idem., pág. 112.
- 13.-J. Habermas. **La reconstrucción del materialismo histórico**, Taurus, 1981, pág. 20.
- 14.-Idem.
- 15.-T. Adorno, M. Horkheimer. **Dialéctica del iluminismo**, ob. cit., págs.17,110,112.
- 16.-J. Habermas. **La reconstrucción del materialismo histórico**, ob. cit., pág. 20.
- 17.- T. Adorno, M. Horkheimer. **Dialéctica del iluminismo**, ob. cit., pp. 102-105.

- 18.-Idem., págs.26, 175,179,180,185; T.Adorno, *Mínima moralía*, Monte Ávila, pág.186.
- 19.-M. Jay. *La imaginación dialéctica*, ob. cit., pág.140; M. Lowy, *La Escuela de Frankfurt y la Modernidad: Benjamín y Habermas*. *Revista colombiana de sociología*. Nueva Serie, Vol. I, No. 1, 1990.
- 20.-T. Adorno, M. Horkheimer. *Dialéctica del iluminismo*, ob. cit., págs. 9,115,116,135.
- 21.-H. Marcuse. *Razón y revolución*. Alianza editorial, Madrid, 1971; *El hombre unidimensional*, Joaquín Mortiz, México, 1968; *Conocimiento e interés*, Taurus.
- 22.-J. Habermas. *Teoría y praxis*, Tecnos, Madrid, 1987, Madrid, págs.407-408, 413.
- 23.-M. Jay. *La imaginación dialéctica*, ob.cit., pp. 418-19; M. Lowy, *La Escuela de Frankfurt y la Modernidad: Benjamín y Habermas*. *Revista Colombiana de Sociología*, **ob. cit.**, M. Foucault. *Estructuralismo y postestructuralismo*, ob. cit., pp.315-16; ver Nota editorial, pág. 351, M. Foucault. *¿Que es la ilustración?*,ob. cit.
- 24.-**M. Weber**. *El político y el científico*, Alianza editorial, Madrid, 1969, pág. 221.
- 25.-Idem., págs.199,229.
- 26.-M. Weber. *Economía y sociedad*, Ciencias Sociales, La Habana, 1971, T.II, págs.706-707,1048.
- 27.- Idem., págs.706, 735, 1046, 1061-1062,1073,1050.
- 28.- Idem., pág.732.
- 29.-**M. Weber**. *El político y el científico*, ob. cit., pág. 85; *Economía y sociedad*, t. II, ob. cit., págs.169, 705-706.
- 30.-**M. Weber**. *El político y el científico*, ob. cit., pág. 221; *Economía y sociedad*, t. II, ob. cit., págs. 1072; 1074; 1061; 708,730-31.
- 31.-M. Weber. *Economía y sociedad*, t. II, ob. cit., pág.1075.
- 32.- M. Lowy, *La Escuela de Frankfurt y la Modernidad: Benjamín y Habermas*, ob. cit.

RESEÑA



***Del sistema de la caridad
al sistema de la medicalización.
Popayán en tránsito hacia el
siglo XX, sobre señores,
marginales y santos.***

*José Enrique Urreste Campo. Universidad del
Cauca. Popayán, 2010. 173 páginas.*

José Urreste ha publicado un estudio sobre la caridad y el sistema de la medicalización. El contexto de su investigación es la denominada *Ciudad Blanca* entre los años de 1880 y 1930. El objetivo general de la obra es mostrar el juego de representaciones que se dan en torno a Toribio Maya, el santo popular de la localidad. Para tal fin, en primer lugar, destaca la relación que se estableció entre él y los señores de la ciudad por intermedio de la institución de la caridad. Seguidamente presenta el papel que cumplió en el tránsito de los sistemas caritativos públicos a los servicios de asistencia social públicos y, finalmente, presenta una etnografía que esboza como Toribio Maya, actualmente, se encuentra en medio de un juego de relaciones de poder, cumpliendo el papel de ser un santo popular, un poder milagroso que sana; en tanto la iglesia católica busca de preferencia en el culto de los santos un referente moral para la cristiandad.

El trabajo consta de tres capítulos. El primero sirve como telón de fondo de la investigación. Evidencia el rol que los caudillos conservadores de la urbe tuvieron en defensa del catolicismo amenazado por la modernidad y las

reformas liberales que se sucedieron en Colombia a partir de la segunda mitad del siglo XIX. Esta situación permitió el reforzamiento del orden católico; siendo uno de sus mecanismos de movilización la Conferencia de San Vicente de Paúl. De igual manera indaga Urreste el papel que esta orden religiosa desempeñaba en ayudar a los necesitados. Muestra como a través del ejercicio de la caridad el socio más activo de esta organización, Toribio Maya, se convertiría en el intermediario entre los señores de la ciudad y los pobres.

Para la elaboración de este capítulo el autor realizó un entrecruzamiento entre el material del archivo histórico referente al funcionamiento de la Conferencia de San Vicente de Paúl y los trabajos de tipo teórico sobre la economía simbólica del sistema de la caridad, donde muestra el mecanismo de intercambio que permitía relacionar a la elite con los pobres mediante la especie que los primeros entregaban y la obediencia que, en contraprestación, los segundos tributaban a las capas superiores. Era un dispositivo con plena vigencia al interior de las sociedades precapitalistas. Dentro de este sistema económico se generaban habitus desinteresados, habitus antieconómicos, que se daban de preferencia al interior de las relaciones domésticas. De igual manera evidencia el engranaje que tenían los sistemas de asistencia a los pobres, en un marco de relaciones, inscritos al interior de un orden social en el que dar y recibir eran parte constitutiva de los lazos de clientela basados en los valores familiares, el status, el honor y el respeto; relaciones que a pesar de ser desiguales eran instrumentalizadas por los benefactores y los asistidos. Es así como se entiende que la caridad hiciera parte de un mecanismo de poder característico de una sociedad regida por relaciones patrimoniales.

Es en este orden de ideas que se encara el sistema de la caridad, mostrando como las familias prestantes de Popayán contaban con una serie de familias a las que socorrían mediante la ayuda que les brindaban, la cual se daba, en la mayoría de los casos en especies, más no en dinero en efectivo. Lo llamativo de la investigación de Urreste es que ilustra el doble juego que existía sobre el sistema caritativo, ya que afirma que mediante esta serie de acciones se busca obtener un beneficio simbólico, que en algunos casos se presentaba como la búsqueda por el reconocimiento y la obediencia, en otros como la búsqueda de la santidad. La primera aseveración la aplica al caso de los señores de Popayán, situación que alimentaba sus redes clientelares, y la segunda para Maya, quien por su accionar caritativo era conocido como *el cirujano de los pobres* y, actualmente, como su santo.

Se debe tener en cuenta que en el caso latinoamericano, la relación con los pobres en el siglo XIX se organizaba a partir de la institución de la caridad.

Los señores de la ciudad se organizaron bajo esa institución, como una forma de «capital simbólico» que les permitía mantener «su rango»; se concebía como un deber ser de los que más tienen para con los desprovistos de fortuna material o de recursos espirituales, la cual se retribuía con «gratitud» y «obediencia». El hecho de ocupar un lugar importante en una institución asistencial producía réditos, sobre todo en términos de una economía simbólica, de bienes de prestigio. Esta situación empezó a cambiar en el tránsito hacia la primera modernidad con el paso de la caridad a la beneficencia liberal y a la seguridad social, ya que el desarrollo de la misma implicaba el menoscabo de la relación señorial de la «obediencia» y la «gracia». La hipótesis del libro es que Popayán, a pesar de los cambios generados por la dinámica mercantil y capitalista, la urbe se conservó como una ciudad señorial hasta bien avanzado el siglo XX. Uno de sus ejes fundamentales se daba por intermedio del mantenimiento de la institución de la caridad. En este orden de ideas, el autor recupera el funcionamiento de la Conferencia de San Vicente de Paúl, como una institución caritativa que permitía relacionar a los señores de la ciudad con «sus pobres», evidenciando el laborioso rol que Maya desempeñaba al servir de puente comunicante entre *el dar* y *el recibir*, y como el sistema de la caridad hacía parte del engranaje de poder de dicha sociedad patrimonial.

En el segundo capítulo Maya es presentado como alguien que se encontraba en el tránsito entre los sistemas caritativos y los servicios de asistencia médica social; tal y como se desprende de la investigación histórica que indaga por el rol que él desempeñaba en relación al cuidado de los leprosos de ciudad y sus alrededores, su activo papel frente a las epidemias y en la profilaxis de la prostitución. Todo ello enmarcado, en el proceso de evolución del sistema hospitalario de Popayán.

A pesar de que en América Latina existen numerosos estudios que ilustran sobre la medicalización, en su mayoría los mismos se hacen desde el estudio de las prácticas positivistas de los higienistas. El aporte del presente libro es que caracteriza a Maya como un personaje que, sin llegar a tener un conocimiento científico que lo acreditara en el campo médico, transitaría desde las prácticas curativas asociadas al saber popular a la asistencia médica pública, proceso por el que atravesaba la ciudad en las primeras décadas del siglo XX. De igual manera se precisa como, a pesar de su muerte, continúa siendo asociado por los pobres como un ser que persiste curando, revitalizando, así su imagen de sanador de hombres, epíteto que acompaña su tumba: *pertransit benefaciendo et sanando omnes*.

Otra contribución de la investigación consiste en que parte de una organización religiosa para estudiar la medicalización. La investigación indaga por el papel protagónico que desempeñó la Conferencia de San Vicente de Paúl en este proceso, si bien en el primer capítulo se la muestra como una orden católica asociada al mantenimiento del *status quo* tradicional, se debe tener presente que para la época de estudio se encontraba en tránsito de constituirse en una orden católica moderna, hecho indudable al estudiar el activo papel desarrollado en el campo de la salud, que se despliega desde la enfermedad de la lepra, los hospitales de virulentos, la prostitución y la ayuda médica a los pobres.

Se debe tener en cuenta que antes del siglo XVIII en Europa no existían hospitales con las funciones que se conocen actualmente, ya que ellos no eran una institución para curar sino para asistir a los pobres en su morir. En tal sentido, la institución hospitalaria no era atendida por médicos sino por personas caritativas que, mediante esta obra buscaban obtener la salvación eterna, así se salvaba el alma del moribundo y de la persona que le ayudaba en el tránsito de la vida a la muerte. Era una forma de caridad para salvar el espíritu del moribundo. Estas consideraciones cambiaron con la emergencia de la modernidad, al hacer presente la generación de un campo de saber, del espacio de funcionamiento de una ciencia que responde a su propia lógica, el campo médico desarrollado desde saberes institucionalizados; el cual, en el proceso de su constitución, dismanteló el campo de la medicina popular, pasando del sistema de la caridad para acompañar en la muerte, hacia la beneficencia estatal, dado que la emergencia del capitalismo propugnó por la preservación de la vida para la producción. Por ende, al convertirse el ser humano en un engranaje valioso de la máquina productiva debía ser cuidada, ya que dentro del mismo se había realizado una gran inversión para cualificarlo como fuerza de trabajo que no se debía simplemente *dejar morir*. En tal sentido, con respecto a los hospitales europeos, durante el siglo XVIII, se desarrollan una serie de medidas de saneamiento y control, y dejan de ser los lugares de infección donde se amontonaban los heridos, enfermos, contagiosos, locos, ancianos y mendigos, para convertirse en hospitales especializados. A pesar de estas consideraciones se debe tener en cuenta que la medicina europea necesitó casi medio siglo, entre 1840 y 1880, para afirmarse autónomamente, construyendo un conjunto de conocimientos y de prácticas coherentes y eficaces que le permitiera afirmarse como especialista de los problemas de higiene pública arrebatándosela a las concepciones religiosas moralizantes. Es así como el poder médico se apropia del hospital como escenario privilegiado de sanación en detrimento de los hospitales de caridad sostenido por las órdenes religiosas. En el caso latinoamericano, los investigadores señalan que aun se carece de un

panorama claro del proceso de validación y resistencia a la que se enfrentó la institucionalización de la salubridad latinoamericana.

La medicalización puede ser entendida como la tendencia a delegar en los médicos asuntos que previamente se encontraban en manos de la comunidad. Es el poder médico que entra al hospital y desmantela al saber popular.

Lo interesante del caso colombiano es que se han dado investigaciones en referencia a la medicalización de la lepra, y la obra de Urrestre se suma a este quehacer, ya que Toribio Maya asistía dicha enfermedad y se asocia al movimiento de santos populares que se vivifican como los médicos de los pobres. Este es el tema del tercer capítulo, pues desde la muerte de Maya, su tumba se ha convertido en el referente de una serie de prácticas de religiosidad popular que privilegian su capacidad milagrosa en el campo de la salud; en tanto la religiosidad oficial busca en el culto de los santos un modelo de vida a imitar por parte de los creyentes. Para contrastar estas dos concepciones sobre la santidad el autor procede a recoger una serie de testimonios orales que lo recrearan, de una parte la visión de los representantes de la Iglesia Católica como agentes del poder institucionalizado y de otra el juego del contrapoder de sus devotos.

La lectura del libro se desplaza entre la antropología, la ciencia política y el trabajo en archivo histórico. Muestra el juego de representaciones en que se encuentra Toribio Maya: como un intermediario entre los pobres y los señores de la urbe; como un personaje que se encontró en el tránsito de los sistemas caritativos públicos y los sistemas de asistencia social médica públicos; y entre la religiosidad popular y la religiosidad oficial.

Adolfo León Guerrero
Universidad del Cauca

