

DOS TINTAS

Del preguntar y escudriñar al hallar y comunicar

Patricia Cardona Z.
Juan Manuel Cuartas Restrepo
Editores académicos



DOS **TINTAS**
COLECCIÓN

Del preguntar y escudriñar al hallar y comunicar

PATRICIA CARDONA Z.

JUAN MANUEL CUARTAS RESTREPO

–Editores académicos–



Del preguntar y escudriñar al hallar y comunicar / editores académicos Alba Patricia Cardona Zuluaga, Juan Manuel Cuartas Restrepo. – Medellín: Editorial EAFIT, 2024.

224 p.; 23 cm. – (Dos Tintas)

ISBN 978-958-720-880-1

ISBN 978-958-720-881-8 (versión EPUB)

1. Humanidades – Ensayos, conferencias, etc. 2. Humanidades – Investigaciones. 3. Filosofía de la naturaleza – Siglo XVIII. 4. Filosofía de la naturaleza – Siglo XIX. 5. Intelectuales – Rusia. 6. Descolonización – Historia. 7. Vives, Juan Luis, 1492-1540 – Crítica e interpretación. 8. Tiempo. 9. Cuento – Historia y crítica. I. Cardona Zuluaga, Alba Patricia, edit. II. Cuartas Restrepo, Juan Manuel, edit. III. Tít. IV. Serie.

001.3cd 23 ed.

P923

Universidad EAFIT - Centro Cultural Biblioteca Luis Echavarría Villegas

Del preguntar y escudriñar al hallar y comunicar

Primera edición: febrero de 2024

© Alba Patricia Cardona Zuluaga y Juan Manuel Cuartas Restrepo –Editores académicos–

© Editorial EAFIT

Carrera 49 No. 7 sur – 50. Medellín, Antioquia

<http://www.eafit.edu.co/editorial>

Correo electrónico: obraseditorial@eafit.edu.co

ISBN: 978-958-720-880-1

ISBN: 978-958-720-881-8 (versión EPUB)

DOI: <https://doi.org/10.17230/9789587208801r0>

Edición: Marcel René Gutiérrez

Diagramación: Ricardo Mira

Corrección de texto: Diana M. Suárez A.

Diseño de carátula: Margarita Rosa Ochoa Gaviria

Universidad EAFIT | Vigilada Mineducación. Reconocimiento como Universidad. Decreto Número 759, del 6 de mayo de 1971, de la Presidencia de la República de Colombia. Reconocimiento personería jurídica: Número 75, del 28 de junio de 1960, expedida por la Gobernación de Antioquia. Acreditada institucionalmente por el Ministerio de Educación Nacional hasta el 2026, mediante Resolución 2158, emitida el 13 de febrero de 2018

Prohibida la reproducción total o parcial, por cualquier medio o con cualquier propósito, sin la autorización escrita de la editorial

Editado en Medellín, Colombia

Contenido

Presentación	7
--------------------	---

Doctorado en Humanidades

Concepción de la naturaleza y su función política en algunos protagonistas de los siglos XVIII y XIX	15
<i>Camilo Arango Duque</i>	

Revisión de la noción <i>intelligentsia</i> rusa y su recepción en dos autores latinoamericanos	41
<i>Zairo Anillo Martínez</i>	

Aproximación a una <i>concepción decolonial</i> de la paz	61
<i>Oswaldo Juan Plata Pineda</i>	

Proyecto pedagógico renacentista, un acercamiento desde la obra <i>De Subventione Pauperum</i> , de Luis Vives	79
<i>Diana Catalina Naranjo Tamayo</i>	

Maestría en Estudios Humanísticos

La escuela: una experiencia literaria en la novela <i>En diciembre llegaban las brisas</i> , de Marvel Moreno	101
<i>Malena Quintero Restrepo</i>	

Tránsito femenino de lo doméstico a lo público en Medellín entre 1850 y 1930	123
<i>Laura Camila Domínguez Aguirre</i>	

Una –brevisima– historia de la llegada de las artes lírico-dramáticas a Medellín.....	149
<i>Alejandro Vallejo Torres</i>	

Una mirada a la pregunta por la <i>vida buena</i> desde el existencialismo moral.....	161
<i>Juan David Franco Daza</i>	

Maestría en Hermenéutica Literaria

¡Un monóculo! para la virtualidad del tiempo	181
<i>Emerson Cuadrado Hernández</i>	

<i>En la parte alta abajo: una configuración espacial</i> entre el barrio y su gente.....	193
<i>Wendy Estefanía Vera Tangarife</i>	

Sobre “El día de la partida”: un intento de interpretación y análisis variado del cuento	213
<i>Eddy Eusebio Lara Bedoya</i>	

Presentación

En algún momento alguien podría preguntar: ¿de qué quiere que hablemos?

Si vamos de lleno a lo profundo, esta edición del volumen colectivo *Dos Tintas* trae un buen ramillete de asuntos que, con gusto, harán ameno e instructivo el tránsito de aquello de lo que no se sabía nada o casi nada, a lo que se ha conseguido descubrir y aprender. No ha sido de golpe que cada uno de estos textos y todos en conjunto vengán a decir lo que dicen, porque en cada caso se ha hecho con entusiasmo, y con no poco esfuerzo, la ruta “del preguntar y escudriñar al hallar y comunicar”.

¿Y cómo ha sido todo esto? Los autores responderán a coro desde sus diferentes programas: investigando en ciencias humanas. Dicho en dos palabras: lo que antes era indiferenciado, ahora no lo es. Ciertamente se han usado más de dos palabras, pero así sucede siempre que se revela algo: el lenguaje se desborda porque quien investiga identifica que ante todo tiene un deber: transmitir.

Tres programas académicos del Departamento de Humanidades de la Universidad EAFIT se han trazado nuevamente el propósito de dar forma y rigor al volumen anual de *Dos Tintas*: el Doctorado en Humanidades, la Maestría en Estudios Humanísticos y la Maestría en Hermenéutica Literaria. Las cosas no son lo que son y nada más, sino la observación que se hace de ellas, lo que se advierte, las preguntas que se formulan y, ante todo, las respuestas a las que se llega. Así ha ocurrido siempre y a ello se han sumado los estudiantes de estos tres programas en su fuero de investigadores y divulgadores.

Son textos, documentos, ensayos, pero a su vez son diálogos sobre aquello que les ha saltado a la vista y los ha llenado de apremio por saber si hay ahí desproporción, incongruencias, vacíos, tensiones, incomprensiones. Disolver y resolver esas dudas como si se hablara con alguien y se le contara lo que significa

cada detalle advertido, todo en abundancia para que los lectores distingan hacia qué y hacia dónde llevan las reflexiones de estos jóvenes exploradores. El volumen está conformado por once textos distribuidos en tres bloques correspondientes a avances de investigación de los tres programas académicos.

La primera parte (Doctorado en Humanidades) comienza con el texto de Camilo Arango Duque titulado “Concepción de la naturaleza y su función política en algunos protagonistas de los siglos XVIII y XIX”; en él se hace un seguimiento minucioso a la transformación del concepto “naturaleza” visto a partir de las discusiones de grandes naturalistas de la época como Buffon, Lineo y Von Humboldt, pero también en relación con los impactos directos e indirectos del emergente capitalismo, la Revolución Industrial y su acuciante demanda de “recursos naturales”.

En el segundo texto, escrito por Zairo Anillo Martínez y que lleva por título “Revisión de la noción *intelligentsia* rusa y su recepción en dos autores latinoamericanos”, se indaga sobre el fenómeno de recepción del pensamiento ilustrado de los pensadores rusos yendo en contravía de las extrapolaciones que se han hecho de la noción de *intelligentsia*, para adecuarla a contextos culturales distintos, como el latinoamericano, en la obra de José Carlos Mariátegui y Alfonso Reyes.

El tercer texto, escrito por Oswaldo Juan Plata Pineda, se titula “Aproximación a una *concepción decolonial* de la paz”; en él, sobre la base de una crítica al paradigma liberal de paz hecha por la perspectiva poscolonial, el autor señala las limitaciones de esta perspectiva y defiende una concepción decolonial de la paz que favorece sus procesos de construcción dinamizados por lógicas cosmovisivas.

En el cuarto texto, escrito por Diana Catalina Naranjo Tamayo y que lleva por título “Proyecto pedagógico renacentista, un acercamiento desde la obra *De Subventionem Pauperum*, de Luis Vives”, la autora sostiene que el proyecto pedagógico humanista estableció dos grupos para ponerlo en práctica: el primero conformado por hombres letrados que habrían de pensar propiamente el plan y el segundo que sería el de los receptores, formado por mujeres, niños y pobres; y luego pone en evidencia la tensión entre el grupo al que se dirige y la forma en la que se pone en práctica.

La segunda parte (Maestría en Estudios Humanísticos) está formada por cuatro trabajos que presentan una preocupación común por la historia, las instituciones y agentes específicos que dan cuenta de problemáticas particulares en función de su devenir. El primer texto, escrito por Malena Quintero Restrepo, lleva por título “La escuela: una experiencia literaria en la novela *En diciembre*

llegaban las brisas, de Marvel Moreno”; en él se aborda la configuración de la subjetividad femenina como una lucha entre la heteronomía y la autonomía, en la cual el aparato escolar cumple una función central en la adaptación de las mujeres a la sociedad patriarcal, no sin advertir que algunas familias presentan un esquema de valores alternativo para resistir el orden establecido.

En el segundo texto, escrito por Laura Camila Domínguez Aguirre y que lleva por título “Tránsito femenino de lo doméstico a lo público en Medellín entre 1850 y 1930”, se exploran, a manera de estado del arte, las prácticas manuales del bordado y la costura y el proceso industrial en Medellín a finales del siglo XIX y principios del XX, con el propósito de ver la transición entre el trabajo artesanal y el trabajo remunerado en las textileras; medio que sirvió a muchas mujeres para transitar hacia la autonomía y participar de la vida pública de la ciudad.

El tercer texto, escrito por Alejandro Vallejo Torres, lleva por título “Una –brevísima– historia de la llegada de las artes lírico-dramáticas a Medellín”; se indaga en él el papel de estas manifestaciones artísticas como agentes culturales y sociales de la ciudad.

El cuarto texto, escrito por Juan David Franco Daza, se titula “Una mirada a la pregunta por la *vida buena* desde el existencialismo moral”; en él se destaca el valor del devenir del trabajo artístico contemporáneo desde el proceso de ideación, no reducido al virtuosismo técnico, sino a la transformación que deriva en un compromiso político y en un objetivo revolucionario.

La tercera parte (Maestría en Hermenéutica Literaria) está conformada por textos en los cuales resalta el interés por escudriñar las obras literarias como una vía de comprensión del mundo. El primer texto, escrito por Emerson Cuadrado Hernández, lleva por título “¡Un monóculo! para la virtualidad del tiempo”; parte de la afirmación de Platón en el “Timeo” de que el tiempo “es una imagen de la eternidad”, es decir, una representación de lo divino que solo se puede contemplar a través de una imagen espiritual con los ojos del alma. La relación entre “tiempo” y “ojos del alma” es explorada por el autor a través de las tres categorías involucradas: tiempo, imagen y eternidad.

El segundo texto, escrito por Wendy Estefanía Vera Tangarife, lleva por título “*En la parte alta abajo*: una configuración espacial entre el barrio y su gente”; se analiza en él la obra homónima de Helí Ramírez, involucrando la categoría espacial como referente que permite entender la construcción de ambientes específicos, tales como el barrio, sus calles y su gente. Las categorías espaciales unidas a las prácticas cotidianas permiten la construcción de un espacio poético y el vínculo con un territorio que se habita, se vive y se escribe.

Y el último texto, escrito por Eddy Eusebio Lara Bedoya, se titula “Sobre ‘El día de la partida’: un intento de interpretación y análisis variado del cuento”; en él se revisa el cuento en cuestión a partir de una poética narrativa que rastrea elementos teóricos y que permite plantear una posible interpretación partiendo de una hipótesis de lectura relacionada con la apropiación del sentido del texto.

Pese a su heterogeneidad, los textos que presentamos encuentran un eje común en su interés por la comprensión de diversas problemáticas asociadas a la cultura, la historia y el lenguaje. La hermenéutica, la fenomenología y la historia son hilos imperceptibles que anudan y sostienen los diversos trabajos y los vinculan entre sí, permitiéndoles recorrer espectros de la investigación hasta alcanzar el conocimiento que va de la pregunta a la búsqueda, de la búsqueda al encuentro y del encuentro a la concreción y materialización en un texto hecho para otros. No hay investigación sin pregunta y sin búsqueda y no hay conocimiento sin hallazgos y sin el momento crucial del encuentro entre el texto y el lector, que es, finalmente, el momento culmen de toda indagación.

Los editores académicos

Doctorado en Humanidades



Concepción de la naturaleza y su función política en algunos protagonistas de los siglos XVIII y XIX

Camilo Arango Duque¹

<https://doi.org/10.17230/9789587208801ch1>

Naturaleza. Ella nos circunda y nos abraza: sin que podamos separarnos de ella, sin que podamos penetrar más allá de ella. Sin preguntar o advertir, nos secuestra en el círculo de su danza y nos hace girar hasta que, cansados, caemos de sus brazos. Ella siempre está moldeando nuevas formas: lo que es, nunca ha sido; lo que ha sido, no vuelve a ser. Todo es nuevo y, sin embargo, siempre antiguo.
Johann Wolfgang von Goethe, *Naturaleza: Aforismos*

El concepto “naturaleza” sufrió profundas transformaciones durante el siglo XIX. No obstante, la reconfiguración de esta noción no fue unidimensional ni pacífica. Por el contrario, en este periodo se presenta una gran variedad de visiones que extienden sus raíces hacia siglos anteriores. Desde mediados del siglo XVIII, y por un periodo aproximado de cien años, la Ilustración generó cambios radicales en la forma en que se comprendía el mundo. La Revolución Industrial y la Revolución francesa, cuyas causas y efectos se desarrollan a lo largo de ese periodo, tuvieron por efecto el surgimiento de nuevos enfoques políticos, económicos, culturales y sociales. Sin duda, el amplio concepto de naturaleza se vio seriamente afectado como consecuencia de impactos directos

¹ Doctor en Humanidades, Universidad EAFIT. Abogado de la misma institución, donde se desempeña como profesor de cátedra. Magíster en Derecho Ambiental y profesor de cátedra en la Universidad de Antioquia. Correo: carang31@eafit.edu.co
Este texto hace parte de la investigación doctoral: “La naturaleza y el porvenir de la república”, tesis dirigida por la profesora Patricia Cardona Z.

o indirectos de la *era de la revolución* (Hobsbawm, 2011). Rápidamente fue reconstruido con los pilares de los nuevos enfoques, pero los matices y las variaciones persistieron.

En el mundo del *Ancien Régime*, en Råshult, Suecia, nació Carl Linnæus² (1707-1778), un médico estudioso de las plantas que habría de construir una concepción paradigmática de la naturaleza. La forma que propuso para nombrar, ordenar y clasificar las especies perdura aún en el siglo XXI. En el proceso mismo de clasificación, Linneo introdujo importantes cambios a la tradicional visión creacionista. A los reinos de la naturaleza los separa en minerales, vegetales y animales, pero no considera al ser humano en un reino separado. En la décima edición de *Systema Naturæ* (1758), en lugar de la categoría *Quadrupeda* ubicó la categoría *Mammalia* y, lógicamente, ingresó allí al hombre (bípedo) junto a otros primates, en una suerte de subcategoría: “antropomorfa”. Pero el antecedente más antiguo de esta categorización no está en Linneo, su estructura recuerda la definición aristotélica del hombre como un “animal racional”. En el transcurso del siglo XIX, el español Francisco Fabra Soldevilla (1778-1889) y el francés Jean Louis de Quatrefages (1810-1892) hicieron un esfuerzo considerable por reivindicar la idea de un “reino hominal” para arrojar al ser humano fuera del reino animal.

Sin embargo, el alcance de la tesis de Linneo fue conscientemente limitado. No pretendía subvertir el origen de las especies propuesto por el cristianismo, él mismo era luterano ortodoxo. Así lo expresó en *Fundamenta Botanica* en 1736: “No sólo la Sagrada Escritura, sino también el juicio sensato muestra que la asombrosa máquina del Universo fue presentada y creada por la mano del infinito Artífice” (Alvargonzález, 1992, p. 36). Su teoría tampoco suponía igualar al hombre con los demás animales y se mantiene aún dentro de los presupuestos del subjetivismo cartesiano, para el que el ser humano es un ser destacado y superior, aunque establece en sí mismo un desafío a la idea del animal como *machina animata* de Descartes; para Linneo el animal siente. Él diferencia a los reinos y al hombre así en sus propias palabras: “Los minerales crecen; las plantas crecen y viven; los animales, crecen, viven y no lo perciben; las personas crecen, viven y perciben; razonan, descubren y encuentran la perfección” (Chao, 1852, p. 30, traducción propia).³

² Castellanizado como Carlos Linneo.

³ “*Mineralia crescunt; Vegetabilia crescunt et vivunt; Animalia crescunt, vivunt, sentiunt; Homines crescunt, vivunt et sentiunt; Ratiocinienur, inveniunt, et inventa perficiunt*” (esta y las demás

Para Johann Friedrich Blumenbach (1752-1840), otro médico y naturalista alemán, la idea de ubicar al hombre junto a los monos le resultaba incómoda. En carta de 1775 dirigida a Albrecht von Haller (1708-1777), quien compartía con él ambos oficios, le dice que es necesario “defender los derechos de la humanidad y disputar la asociación ridícula con el verdadero simio” (Chao, 1852, p. 30).⁴ En 1795 escribiría *De Generis Humani Varietate Nativa*. Haller mismo, después de leer en 1746 *Fauna Suesica* (ediciones actualizadas desde 1746 hasta 1761) de Linneo, expresó con consternación:

La ilimitada potestad que Linneo se ha atribuido en el reino animal ha de resultar sumamente detestable para muchos. Se ha considerado un segundo Adán y da nombres a todos los animales según sus rasgos característicos, sin preocuparse en ningún momento de sus predecesores. Apenas consigue aguantarse las ganas de hacer del hombre un mono y del mono un hombre (Alvargonzález, 1992, p. 48).

El naturalista francés Georges Louis Leclerc, conde de Buffon (1707-1788), por su parte, en su *Histoire Naturelle de l'Homme* (1749) contrapone su visión a la de Linneo:

“[...] el aliento divino que penetra el cuerpo humano y, siguiendo a Descartes en su concepción del humano como Homo Duplex [hombre dual]: que es similar al bruto mono, pero también contiene una mente, que es una característica única, conectada con la facultad de hablar” (Buffon, 1778).⁵

A pesar de sus diferencias, Linneo y Buffon convergían en una idea que desarrollaría Lamarck y solo sería plenamente demostrada por Darwin décadas más tarde. Enunciaron tímidamente, en diferentes textos, que la naturaleza en algunos aspectos es cambiante. Linneo en 1760 en su *Disquisitio de Sexu Plantarum* expresó: “Al principio, no fueron más que una sola planta surgiendo de ella a través de la generación híbrida” (Linneo, 1760, p. 127). Buffon, en

traducciones al castellano que se presentan en este capítulo son propias).

⁴ “To defend the rights of mankind and to contest the ridiculous association with the true ape”.

⁵ “[...] the divine breath that penetrates the human body and, following Descartes conceived of human as Homo Duplex: consisting of that is similar to that of the brute ape, but also consisting of mind, wich is a unique feature, connected with the faculty of speech”.

Les Époques de la Nature afirma: “Que cada familia, tanto en los animales como en los vegetales, ha tenido un solo origen, e incluso que todos los animales proceden de un único animal, que, a través de los tiempos, ha producido, perfeccionándose y degenerándose, todas las razas de los otros animales” (1778, p. 37). En Buffon, sin embargo, el nexo biológico en ese proceso de transformación es prácticamente inexistente y Linneo no profundizó en esta visión.

En cambio, Jean-Baptiste-Pierre-Antoine de Monet, caballero de Lamarck (1744-1829), perteneciente a una generación posterior de naturalistas, influido claramente por Linneo en sus clasificaciones, y ante la evidencia de las semejanzas entre ciertas especies, se atrevió a formular la primera teoría evolucionista en 1809 en su libro *Philosophie Zoologique*. Con errores y dificultades probatorias, Lamarck afirmó que las especies estaban relacionadas y emparentadas en un tronco común, las especies más complejas provenían de otras más simples:

El animal más imperfecto, que no tiene ningún órgano particular, y consecuentemente ninguna otra facultad que aquellas peculiares de la vida, hasta el animal más perfecto y más rico en facultades, la organización se complica gradualmente, de modo que todos los órganos, incluso los más importantes, nacen los unos después de los otros en la extensión de la escala animal, perfeccionándose enseguida sucesivamente por las modificaciones que sufren (Lamarck, 1986, p. 32).

Esta teoría tuvo una recepción crítica bastante irregular. No obstante, puso sobre la escena al menos dos aspectos importantes que luego con Darwin serían generalmente aceptados: la interconexión de las especies en un tronco común y el proceso evolutivo al que están sometidas.

Esta era la evolución de la naturaleza más simple a la más compleja. Pero otra perspectiva progresista, que asumía que debía existir un proceso evolutivo de la naturaleza a un estadio superior fue también pensada en términos humanos y políticos por algunos ilustrados. El jurisconsulto escocés James Burnett (1714-1799), conocido también como lord Monboddo, fue defensor de la idea de Linneo respecto a la posición del hombre en la naturaleza. El eminente pensador político Jean-Jaques Rousseau (1712-1778), a su manera, defendió la misma tesis. Ambos llevaron la discusión a la dimensión política⁶

⁶ Ver Lovejoy (2007).

y encuadraron la relación simio-hombre en el proceso de transición del primitivo “estado de naturaleza” al estado de civilidad. Los dos se preguntaron por la relación⁷ entre el mono y el hombre político.

En 1773 Burnett publicó la primera edición de su libro *Origin and Progress of Language* donde afirmó, incluso concediendo mayor alcance a la tesis de Linneo, respecto de los grandes simios:

La conclusión y esencia de todas estas relaciones es que el orangután es un animal de forma humana, tanto por dentro como por fuera; que tiene inteligencia humana, tanta como puede esperarse de un animal que vive sin urbanidad y sin artes; que tiene una disposición mental mansa, dócil y humana; que tiene sentimientos y afectos comunes a nuestra especie, tales como el sentido de la modestia, del honor y de la justicia, y del mismo modo y en ocasiones un vínculo tan fuerte de amor y amistad hacia otro individuo que un amigo no sobreviviría al otro; que viven en sociedad y tienen algunas destrezas, puesto que construyen cabañas y usan armas artificiales para atacar y defenderse, como palos, lo que ninguna simple bestia es capaz de hacer [...] Del mismo modo, parece que muestran algún tipo de cortesía entre ellos, que practican ciertos ritos, como el enterramiento de los difuntos (Lovejoy, 2007, p. 182).

En consecuencia, las diferencias entre el hombre y el simio podían ser muy reducidas, sobre todo para aquellos hombres en “estado de naturaleza”. Para Burnett este no era un estado hipotético o teórico, sino que en la práctica existían comunidades cercanas a ese estado o en el estado mismo. El ser humano en estado de naturaleza era muy similar, sino igual, a los grandes simios. Solo a través de un proceso civilizatorio se podía alcanzar cierto grado de superioridad. En el mismo libro escribió:

[...] ha habido en el mundo, y todavía hay, rebaños de hombres (pues no merecen el nombre de naciones) viviendo en un estado enteramente embrutecido, y de hecho, y desde varios puntos de vista, más salvajes que

⁷ Ver Rousseau ([1755] 1923): “Los juicios precipitados que no son fruto de una razón lúcida se exponen a caer en lo excesivo. Nuestros viajeros tienen sin más por animales, con el nombre de pongos, mandriles y orangutanes, a los mismos seres que los antiguos, con el nombre de sátiros, faunos y silvanos, tenían por divinidades. Quizá después de investigaciones más exactas se descubra que son hombres”.

algunas bestias, puesto que no tienen ni gobierno ni cultura [...] Donde quiera que haya progreso, debe haber un comienzo, y el comienzo en este caso no puede ser otro que el de mero animal. Y si retrocedemos por la ruta del progreso, ¿dónde debemos parar? Habiendo descubierto tantos eslabones de la cadena, tenemos libertad para suponer el resto, y concluir que el comienzo debe remontarse a esa naturaleza común que nos conecta con el resto de la creación animal (Lovejoy, 2007, p. 177-178).

Es claro que para este autor el “estado de naturaleza”, del que debían los hombres escapar a través de la cultura y la política, era una condición muy similar a la de los grandes simios. Y que entre esos dos extremos que conectan el origen con la meta existían rebaños de comunidades embrutecidas que se encontraban más cercanas al simio y se constituían como pruebas vivientes de ese origen. Es una especie de evolucionismo darwiniano antes de que este siquiera existiera. Pero en este caso el progreso implica mayor consciencia política y una cultura más sofisticada. En estos términos escribió a James Harris (1709-1780) en 1772:

Si bien nadie tiene una idea más elevada que yo de la naturaleza humana, siempre que haya sido mejorada por las artes de la vida y exaltada por la ciencia y la filosofía, no puedo concebir que –antes de la invención del lenguaje– se haya encontrado el hombre en un estado superior al de la bestia. En resumen el *mutum ac turpe pecus* de Horacio es mi noción del hombre en su estado natural y original; y para fundamentar mi filosofía, he apelado a la historia –tanto antigua como moderna– en busca de pruebas de la tosca condición en la que muchas naciones han sido descubiertas antes de que pudieran usar el lenguaje de algún modo. De lo cual podemos inferir cuan abyecta y embrutecida debe haber sido su condición antes de que tuvieran la facultad del habla (Lovejoy, 2007, p. 178).

Para Burnett, el hombre sin lenguaje es un simio. Sin cultura y gobierno es un hombre primitivo. El progreso en términos políticos consistía en alejar al hombre de su estado de naturaleza, el escape a las fronteras del reino animal debía estar mediado por la evolución de la conciencia política.

En lo que a Rousseau respecta, es más difícil afirmar que haya considerado como válida la historicidad del “estado de naturaleza”. Él mismo previno a sus lectores de entender esta teoría como “verdad histórica” y, la mayoría

de los expertos en Rousseau, con algunas excepciones,⁸ dan por hecho que esta era una categoría puramente retórica. Sin embargo, en algunos apartes de su obra escrita pareciera dar lugar a esta idea, según la cual el estado de naturaleza hubiese alguna vez ocurrido. En su *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres* (1755) plantea que algunos grupos aborígenes estaban bastante cerca de tal condición:

[...] aún desde la perspectiva teórica pues los caribes, el pueblo que menos se ha apartado hasta aquí, entre todos los existentes, del estado natural, son precisamente los más tranquilos en sus amores y los menos sujetos a los celos, aunque viven bajo un clima abrasador, que parece dar a sus pasiones una actividad mayor (Rousseau, [1755] 1923).

Incluso, llegaría a manifestar sus dudas respecto a la relación entre los simios y los hombres primitivos hasta el punto de asumir que es posible que pudiesen llegar a confundirse en el estado de naturaleza:

Todas estas observaciones sobre las variedades que un sinfín de causas pueden producir y en efecto han producido en la especie humana, me hacen dudar si diversos animales semejantes a los hombres que los viajeros han tomado por brutos sin demasiado examen [...] no serían en realidad verdaderos hombres salvajes cuya raza, dispersa desde tiempos remotos por los bosques, no hubiera tenido ocasión de desarrollar ninguna de sus facultades virtuales, no hubiese adquirido ningún grado de perfección y se hallara todavía en el estado primitivo de naturaleza (Rousseau, [1755] 1923).

La semejanza del enfoque de Burnett y Rousseau consiste en asumir que el estado de naturaleza, bien sea en su dimensión teórica o aun asumiendo su historicidad, es el que hace al hombre parte de la naturaleza, y por eso ambos entienden la clasificación linneana del hombre dentro de la categoría *mammalia-antropomorfa*. Luego, ambos consideran que el hombre civilizado ha superado, para bien o para mal, ese estado; y esto es, justamente, lo que separa a Burnett de Rousseau. Para Burnett la reivindicación consecuente es la que

⁸ Autores como Norberto Bobbio, Fernández Santillán y Calderón Quindós sostienen que es posible que para Rousseau sí hubiesen existido, en algún momento, hombres en “estado de naturaleza”.

defiende a la cultura y la política como medios para superar el primitivismo. Es decir que está de acuerdo con Linneo, pero cree que es necesario superar ese estadio inicial para llevar al ser humano de encajar perfectamente en su categorización naturalista, hacia una posición superior de progreso, mediada por las artes y la conciencia política. En este punto, aun siendo Buffon detractor de Linneo en lo que respecta a la clasificación del hombre dentro del reino animal, y probablemente por esa misma razón, considera –como Burnett– que la naturaleza debía ser modificada, domesticada, para lograr el progreso. En su *Histoire Naturelle de l'Homme* construye una relación que para él es inversamente proporcional entre la naturaleza prístina y la superioridad de una sociedad humana. Una naturaleza virgen, no fecundada, implicaba la inferioridad de una comunidad; por el contrario, una naturaleza fecunda, sometida a la cultura, modificada, era prueba de un pueblo civilizado:

El inmovilismo de las sociedades indígenas, su aceptación irreflexiva de las condiciones naturales [...] sea estupidez, sea pereza esos hombres medio salvajes, esas naciones sin civilizar, grandes o pequeñas, no hacen más que pesar sobre el globo sin aliviar la Tierra, la explotan sin fecundarla, la destruyen sin edificar, sólo la consumen sin renovarla (Buffon, 1778, p. 324).

Ahora, es importante resaltar que la concepción de Rousseau sobre el estado de naturaleza es diferente de aquella de Burnett y el camino que propone para superarlo es también diferente. Para él, el hombre nace naturalmente libre, no obstante, ha estado generalmente subyugado. La sociedad natural era mejor que un orden político injusto, pero una sociedad justa era superior a toda sociedad natural, y esto era solo posible en una democracia: “Y ésta no podría hacerse a menos que el pueblo y el Soberano fueran una misma persona. Se desprende que yo hubiera querido nacer bajo un gobierno democrático prudentemente moderado” (Rousseau, [1755] 1923). Así pues, el proyecto republicano (democrático) implica alcanzar un estadio superior al estado de naturaleza.

La segunda mitad del siglo XVIII vio nacer una serie de hombres cuya comprensión de la naturaleza estaría signada por una perspectiva más sensitiva y sentimental. Sus postulados reactivos a los de la Ilustración los llevaron a ser denominados más tarde como “románticos”. Su enfoque se contraponen en muchos puntos con las ideas precedentes. Basta con leer estos versos de Johann Christoph Friedrich Schiller (1759-1805) citados por Humboldt en el prefacio de la primera edición de *Cuadros de la naturaleza*: “En las montañas está la libertad.

Las fuentes de la degradación no llegan a las regiones puras del aire. El mundo está bien en aquellos lugares donde el ser humano no alcanza a turbarlo con sus miserias” (Humboldt, 1876, p. 2), para darse cuenta de lo alejada que se encontraba la cosmovisión de Schiller de la de Buffon. Las palabras que Johann Wolfgang von Goethe (1749-1832) hace decir a su personaje literario *Fausto* revelan también el escepticismo acerca del poder civilizador del hombre frente a la naturaleza: “Misteriosa en pleno día, la naturaleza no se deja despojar de su velo, y lo que ella se niega a revelar a tu espíritu, no se lo arrancarás a fuerza de palancas y tornillos” (Wulf, 2017, p. 216).

Los románticos se enfrentaron a la dominación de las instituciones políticas y sociales, lo emocional se antepone a la razón y el “buen salvaje” de Rousseau es elevado a una condición de culto, el primitivismo es rasgo característico de este movimiento. El profesor Isaiah Berlin lo expresa así:

El primitivismo, que aparece a comienzos del siglo XVIII en la poesía inglesa y también, en cierta medida, en la prosa inglesa, celebra al hombre en estado de naturaleza, la vida simple y los patrones irregulares de acción espontánea por oposición a la sofisticación corrompida y al verso alejandrino que resultan de una sociedad altamente desarrollada. Intenta demostrar que existe una ley natural y que ésta puede identificarse de modo más patente en el corazón de un nativo no corrompido por la instrucción, o en el de un niño no instruido (1999, p. 12).

La meta ahora no es la de escapar a la naturaleza y su barbarismo a través de la razón, la civilidad y la política. Contrario a lo que sostenían los grandes exponentes de la Ilustración, el objetivo es en contravía, regresar a la naturaleza primigenia. La profesora Teresa Kwiatkowska-Szatzschneider bien nos advierte: “La percepción prerromántica o romántica de la naturaleza no consiste, ni por asomo, en una antropomorfización de los fenómenos naturales. Más bien pretende conferirles el derecho a una vida propia, distinta y divergente” (1993, p. 13).

Este escepticismo romántico implica también una nueva forma de entender la aprehensión y el conocimiento de la naturaleza. Así lo expone Béguin:

Ciertamente los románticos ya no creerán que una suma de hechos debidamente comprobados conduzca al saber supremo; pero conservarán la esperanza de un conocimiento absoluto, que para ellos representará algo más y

mejor que un simple saber: un ‘poder’ ilimitado, el instrumento mágico de una conquista y aun de una redención de la naturaleza (1954, p. 27).

El profesor Arthur O. Lovejoy en *Nature as Aesthetic Norm* (1948) hace énfasis en un importante aspecto de la perspectiva romántica: el descubrimiento del “valor intrínseco de la diversidad” o “la totalidad y la vida”. Estas palabras del poeta inglés Samuel Taylor Coleridge (1772-1834) exponen claramente esa noción: “En el mundo vemos por doquier pruebas evidentes de una unidad, que las partes componentes están muy lejos de explicar” (Kwiatkowska-Szatzschneider, 1993, p. 27). Estos son, tal vez, los más importantes rasgos de la cosmovisión romántica: el escepticismo frente a la comprensión plena de la naturaleza, la oposición al proceso de civilización o domesticación y, finalmente, la percepción intuitiva y visionaria de la naturaleza como una unidad, como una suerte de organismo interconectado.

La perspectiva de Schiller no carece de fe en el progreso, pero entiende la meta de forma distinta a los exponentes de la Ilustración; el poeta es un hombre del siglo XVIII. Para él, el progreso implica la búsqueda de la unidad entre el mundo moral y el mundo físico, cree en la razón como medio del progreso, pero la dirige en otra dirección. No añora el regreso al estado de irracionalidad natural; simplemente pretende, a través de la razón, lograr la redención, la armonía con el mundo natural:

No temas la perturbación fuera de ti, pero témela dentro de ti mismo; aspira a la unidad, pero no la busques en la monotonía; aspira al sosiego, pero por el equilibrio, no por paralización de tu actividad. Aquella naturaleza que envidias al irracional no es digna de respeto, de anhelo ninguno. Está detrás de ti, debe quedar eternamente detrás de ti. Privado de la escala que te sostenía, no te queda ahora otra alternativa que aferrarte a la ley con libre conciencia y voluntad o caer sin salvación en un precipicio insondable (Schiller, 1985, p. 82).

En su texto *Naturaleza: Aforismos*, Goethe expresa su escepticismo frente al poder de la ciencia para descubrir los secretos de la naturaleza, así como para subyugarla. Afirma que es un sistema complejo del que el hombre es solo una parte y cuya individualidad es irrelevante, y hace énfasis en la capacidad de la naturaleza de “moldear nuevas formas”, tesis que luego probaría Darwin:

Naturaleza. Ella nos circunda y nos abraza: sin que podamos separarnos de ella, sin que podamos penetrar más allá de ella. Sin preguntar o advertir, nos secuestra en el círculo de su danza y nos hace girar hasta que, cansados, caemos de sus brazos. Ella siempre está moldeando nuevas formas: lo que es, nunca ha sido; lo que ha sido, no vuelve a ser. Todo es nuevo y, sin embargo, siempre antiguo. Vivimos rodeados de ella, pero no la conocemos. Incesantemente nos habla, pero no traiciona su secreto. Constantemente actuamos sobre ella, y sin embargo no tenemos poder sobre ella. El objetivo sobresaliente que ella parece tener es la individualidad; sin embargo, a ella no le importan los individuos. Siempre está construyendo y destruyendo; pero su laboratorio es inaccesible.⁹

La cosmovisión romántica, su influencia, fue determinante para la modernidad. Isaiah Berlin afirmó:

El mundo no ha sido lo mismo desde entonces, nuestra política y nuestra moral se han visto profundamente transformadas por ellos. Sin duda, éste ha sido el cambio más radical y más dramático, por no decir el más pavoroso, en la perspectiva del hombre de los tiempos modernos (1999, p. 24).

Goethe y su filosofía de la naturaleza causaron una fuerte impresión en Alexander von Humboldt (1769-1859). La llamada Escuela de Göttingen inspirada en Buffon y su *Histoire Naturelle* también legó a Humboldt su pensamiento, después catalogado como propio, del “neovitalismo”, según el cual, la naturaleza es un conjunto complejo y variable de múltiples factores y partes que se afectan unas con otras. Este naturalista le daría otro alcance al concepto de naturaleza en su relación con la política; en particular, tendría mucho que decir respecto a las relaciones naturaleza y Estado en las nacientes repúblicas americanas. Por su parte Thomas Jefferson (1743-1826), heredero de la Ilustración y más influenciado por el racionalismo cartesiano y sus posteriores defensores, menos impactado por el romanticismo inglés y alemán, muy interesado en las escuelas económicas y sus nuevas teorías, defendería una visión contrapuesta de la relación naturaleza y política.

⁹ Puede leerse el texto con aforismos sobre la naturaleza de Goethe, recopilados por T. H. Huxley, en <https://bit.ly/43Dd9mt>. La traducción del inglés es de Alejandro Martínez Gallardo.

Los inestables y cambiantes gobiernos que tuvieron lugar durante el siglo XIX en América acogieron diferentes formas de comprender políticamente al entorno natural, sin embargo, la mayoría de ellos fueron influenciados de una u otra manera por las ideas del expedicionario alemán Alexander von Humboldt. En vida, este naturalista gozó del más elevado prestigio y reconocimiento en el mundo occidental, se relacionó personalmente con líderes de las independencias americanas,¹⁰ así como con monarcas europeos;¹¹ su pensamiento fue recibido en términos generales como una revelación providencial. Luego de su muerte, sus ideas fueron lentamente relegadas hasta la sexta década del siglo XX cuando los movimientos ambientalistas dieron un nuevo aire al pensamiento humboldtiano. El impacto de las expediciones, los libros, las conferencias y sus ideas han sido revaloradas, solo hasta ahora, en un tercer y definitivo episodio de su propia existencia. Obras canónicas del ecologismo como *Silent Spring* de Rachel Carson (1962) o la *Hipótesis Gaia* de James Lovelock (1969) están palmariamente ancladas en las ideas del renombrado naturalista.

Alexander von Humboldt, escribió:

[...] el ‘impulso principal’ que me dirigió era el verdadero esfuerzo por comprender los fenómenos de los objetos físicos en su conexión general y representar la naturaleza como un todo único, movido y animado por fuerzas internas. Mi contacto con hombres notables desde temprana edad me llevó a descubrir que, sin un esfuerzo honesto por alcanzar el conocimiento de las diferentes disciplinas de estudio, cualquier intento de entregar una gran visión general del universo, no sería sino una quimera (1845, p. 45).

Luego de haber recorrido territorios ubicados en diferentes continentes pudo encontrar aspectos muy similares entre las especies de cada lugar, lo cual lo llevó a pensar en una interconexión vital: la naturaleza como una fuerza planetaria con zonas climáticas, bosques, ríos y montañas correspondientes en todos los continentes; un concepto innovador para su época. Este enfoque resultó ser muy relevante para Charles Darwin (1809-1882) quien viajaba con

¹⁰ Trabó amistad con Thomas Jefferson y tuvo gran influencia sobre Simón Bolívar, a quien conoció en 1804, en París.

¹¹ Es relevante su relación con Carlos IV y Federico Guillermo II de Prusia.

algunos de los libros de Humboldt y lo consideró siempre su maestro, de hecho, en 1831 afirmó: “Mi admiración por su famoso relato (alguna de cuyas partes me sé de memoria) me decidió a viajar a países lejanos y me hizo ofrecermelo voluntario para ir como naturalista en el buque Beagle” (Darwin, 1839, p. 18).

Mientras se encontraba en Suramérica, en las costas brasileñas escribió:

Creo por lo que he visto que las gloriosas descripciones de Humboldt son y serán para siempre incomparables: pero incluso él con sus cielos azul oscuro y la rara unión de poesía y ciencia que él despliega con tanta fuerza al escribir sobre los escenarios tropicales, con todo esto está muy lejos de la verdad. El deleite que uno experimenta en esos momentos desconcierta la mente; si el ojo intenta seguir el vuelo de una llamativa mariposa, es arrestado por algún árbol o fruta extraña; si observa un insecto, uno lo olvida en la flor extraña sobre la que se arrastra; si se da vuelta para admirar el esplendor del paisaje, el carácter individual del primer plano fija la atención. La mente es un caos de deleite del que surgirá un mundo de futuro y placer más tranquilo. Actualmente solo estoy en condiciones de leer a Humboldt que como otro sol ilumina todo lo que veo” (Pickering, 1986, p. 37).¹²

Las teorías científicas que habría de construir Darwin en años posteriores, recogidas en su obra *El origen de las especies*, transformarían el mundo para siempre a partir de la idea según la cual los humanos son solo otra especie en proceso de evolución y no el centro de la creación.

Volviendo a Humboldt, la profesora Andrea Wulf, a partir de sus estudios, afirmó de forma categórica que él: “Concibió la tierra como un gran organismo vivo en el que todo estaba relacionado y engendró una nueva visión de la naturaleza que todavía hoy influye en nuestra forma de comprender el mundo natural” (Wulf, 2017, p. 24). Ahora bien, esta novedosa perspectiva, salvo

¹² “I believe from what I have seen Humboldt's glorious descriptions are & will for ever be unparalleled: but even he with his dark blue skies & the rare union of poetry with science which he so strongly displays when writing on tropical scenery, with all this falls far short of the truth. The delight one experiences in such times bewilders the mind; if the eye attempts to follow the flight of a gaudy butterfly, it is arrested by some strange tree or fruit; if watching an insect one forgets it in the stranger flower it is crawling over; if turning to admire the splendour of the scenery, the individual character of the foreground fixes the attention. The mind is a chaos of delight, out of which a world of future & more quiet pleasure will arise. I am at present fit only to read Humboldt; he like another sun illumin[at]es everything I behold”.

contadas excepciones, fue matizada y comprendida de formas muy variadas.

Dos contemporáneos, coterráneos y colegas de Humboldt, Johann Baptist von Spix (1781-1826) y Carl Friedrich Philipp von Martius (1794-1868) consideraron, luego de sus expediciones amazónicas, que la cultura estaba llamada a domesticar la naturaleza para volverla “habitable” y que debía reemplazarse por el “irresistible avance de la historia de los hombres” (citados por Agassiz, 1988, p. 457). El pensamiento de Humboldt fue muchas veces más respetado por su erudición y amplitud que por su enfoque.

En relación con ideas políticas, Humboldt trató de construir un puente con la naturaleza. El 24 de mayo de 1804 escribió a James Madison (1751-1836), entonces secretario de Estado de Estados Unidos: “Después de haber contemplado el gran espectáculo de los majestuosos Andes y la grandiosidad del mundo físico, pretendo disfrutar con el espectáculo de un pueblo libre” (Humboldt, 1804, p. 796). Pretendía visitar este país y entrevistarse con Thomas Jefferson.

El presidente Jefferson tenía su propia idea de lo que la naturaleza significaba. Ese mismo año había adquirido el territorio de Luisiana por 15 millones de dólares a los franceses, lo que aumentaba el territorio estatal en más de 2 millones de kilómetros cuadrados sobre los que se encontraba una inmensa cantidad de recursos por descubrir. En 1780 el ministro francés François Barbé-Marbois (1745-1837) había escrito a Jefferson –que entonces era gobernador de Virginia– y a otros doce gobernantes, una carta solicitando información sobre la geografía y los recursos naturales de esa porción de América del Norte. Autores como Richard Bernstein y Paul Cutright sugieren que Jefferson no se limitó a una vaga respuesta diplomática, sino que desarrolló un análisis a conciencia que le permitió percatarse de la riqueza de recursos naturales y su potencial para el futuro del Estado. Barbé-Marbois fue luego un actor clave, como representante del gobierno francés, en la transacción del estado de Luisiana.

Ya siendo presidente, Jefferson planeó una expedición sobre el nuevo territorio anexionado que fue aprobada por el Congreso y encargada al capitán Meriwether Lewis (1774-1809), quien eligió al soldado William Clark (1770-1838) como su acompañante. En una carta del 20 de junio de 1803, Jefferson le escribió a Lewis:

El objetivo de su misión es explorar el río Missouri, y aquellos de sus principales afluentes que comuniquen con las aguas del océano Pacífico, sean el Columbia, el Oregón, el Colorado o cualquier otro río que pueda

ofrecer la comunicación fluvial más directa y práctica a través de este continente con fines comerciales (Jefferson, 1803).¹³

También, el presidente había ordenado personalmente a los expedicionarios que recogieran a su paso animales, plantas y semillas, así como información sobre las características del suelo. Jefferson había afirmado en 1800: “El mayor servicio que puede prestarse a cualquier país es añadir una planta útil a su colección de cultivos” (Oberg y Looney, 2008). Y en 1814:

Clasificó a la botánica entre las ciencias más valiosas, si consideramos su objeto de estudio como el proveedor de la principal fuente de subsistencia para la vida del hombre y las bestias, de riego para nuestros huertos, de adorno en las riberas de nuestros ríos, de patrones y perfume de nuestras arboledas, de material para nuestras construcciones o de medicamentos para nuestro cuerpo (Jefferson, 1814, p. 37).

Esta idea en la que la naturaleza era la base del desarrollo comercial y político tenía cierto sustento práctico. A causa de la crisis europea por las guerras napoleónicas, Estados Unidos se había convertido en un productor neutral y masivo de alimentos como cacao, especias, café y azúcar. Otras instrucciones de Jefferson resultan reveladoras en este sentido, los miembros de la expedición debían describir “el suelo y la faz del país, su crecimiento y producción de hortalizas [...] las producciones minerales de todo tipo; pero más particularmente, metales, piedra caliza, carbón mineral y salitre; salinas y aguas minerales” (Wallace, 1997, p. 30).¹⁴

El profesor Mark David Spence afirma que Lewis y Clark sabían que no eran los primeros “hombres civilizados” en caminar por esos territorios; sus descubrimientos no consistieron siempre en dar a conocer el lugar, sino más bien redescubrirlo desde la nueva perspectiva económica. Así lo plantea Spence:

¹³ *“The object of your mission is to explore the Missouri river, and such principal stream of it as by its course and communication with the waters of the Pacific Ocean whether the Columbia, Oregon, Colorado or any other river may offer the most direct and practicable water communication across this continent for the purposes of commerce”.*

¹⁴ *“The soil and face of the country, it’s growth and vegetable productions [...] the mineral productions of every kind; but more particularly, metals, limestone, pit coal, & saltpetre; salines & mineral waters”.*

[...] ellos fueron los primeros en experimentar estos lugares dentro del marco de la visión de Thomas Jefferson de un imperio agrario en expansión. Como los “ojos” de Jefferson, Lewis y Clark vieron el oeste en términos de la idea del presidente sobre las relaciones con los indígenas, la política exterior y el papel del gobierno federal en la configuración del futuro desarrollo económico nacional (Spence, 2004, p. 223).¹⁵

En Estados Unidos el profesor y médico Benjamin Rush (1746-1813), quien fuera amigo personal de Jefferson y protagonista en la creación del sistema educativo, escribió en 1791:

La historia natural es la base de todo conocimiento útil y práctico [...] Al hacer de la historia natural el primer estudio de un niño, imitamos la conducta del primer maestro del hombre [...] La primera lección que Adán recibió de su Creador en el paraíso fue sobre historia natural. Es probable que el dominio de nuestro gran progenitor sobre la creación bruta, y todas las demás criaturas vivientes, se basara en un conocimiento perfecto de sus nombres y cualidades (Looby, 1987, p. 1).¹⁶

Jefferson pensaba además que los cultivadores independientes eran los verdaderos custodios de la libertad, afirmaba que eran “los verdaderos representantes del bien de América”, y que solo ellos deberían ser elegidos para el Congreso, a pesar de que para la época poseía cerca de 200 esclavos. Esta contradicción respecto al derecho a la libertad se hace palpable en esta expresión proferida en medio del caso Howell contra Netherland en abril de 1770:

[...] todos los hombres nacen libres, cada ser humano llega a este mundo con derecho sobre su propia persona y éste incluye la libertad de circulación según su propio parecer. Es lo que se llama libertad personal, y

¹⁵ “[...] they were the first to experience these places within the context of Thomas Jefferson’s vision of an expanding agrarian empire. As Jefferson’s “eyes”, Lewis and Clark saw the West in terms of the president’s idea on Indian relations, foreign policy, and the role of the federal government in shaping future national economic development”.

¹⁶ “Natural history is the foundation of all useful and practical knowledge [...] By making natural history the first study of a boy, we imitate the conduct of the first teacher of man [...] The first lesson that Adam received from his Maker in Paradise was upon natural history. It is probable that the dominion of our great progenitor over the brute creation, and every other living creature, was founded upon a perfect knowledge of their names and qualities”.

es otorgada al individuo por el Creador, puesto que necesaria para su sustento (Rebok, 2014, p. 53).

En algún momento Jefferson consideró suprimir progresivamente la esclavitud a partir de la agricultura a pequeña escala. El plan consistía en incentivar la inmigración de campesinos alemanes para ser ubicados en su hacienda cerca a los esclavos. Estos extranjeros que él consideraba “absolutamente incorruptibles por el dinero” e “industriosos y honrados” influenciarían positivamente a los esclavos, de modo que sus hijos crecieran con buen ejemplo y así poder ser liberados como buenos ciudadanos. Este proyecto nunca se concretó, pero este punto de vista sobre la virtud europea y el potencial de las tierras americanas –que podrían ser explotadas de mejor forma a través de la inmigración– fue defendido también por políticos en la Nueva Granada.

En cambio, para Humboldt –a pesar de la excelente relación que mantuvo siempre con Jefferson– la esclavitud y el colonialismo eran lo mismo, y ambos estaban vinculados con la explotación de los recursos naturales. Afirma la profesora Wulf que Humboldt creía que “cuando los colonos españoles, pero también los norteamericanos, habían introducido el azúcar, el algodón, el índigo y el café en sus territorios, también habían introducido la esclavitud” (2017, p. 141). Cuando Humboldt visitó la isla de Cuba afirmó: “Cada gota de jugo de caña de azúcar, cuesta sangre y gemidos. La esclavitud llegó en la estela de lo que los europeos llaman su civilización y su ansia de riqueza” (Humboldt, 1814, p. 127). Allí mismo criticó la decisión política de los gobernantes cubanos de eliminar algunos bosques nativos con el fin de sembrar caña de azúcar. Esta política tenía como objetivo el comercio internacional, pero para el naturalista la isla “no producía mucho aparte del azúcar, lo cual significaba que sin las importaciones de otras colonias, la isla moriría de hambre” (p. 129). En México había criticado su dependencia de la minería y los cultivos comercializables y aseguraba que “el único capital que crece con el tiempo es el producto de la agricultura”, y estaba convencido de que los problemas en las colonias eran consecuencia de “las imprudentes actividades de los europeos” (p. 236).

La profesora Sandra Rebok cita una carta de Humboldt dirigida a Varnhagen von Ense –militar, escritor y cronista alemán (1785-1858)– con fecha del 31 de julio de 1854, en la que sus pensamientos sobre el asunto se expresan con evidente franqueza:

Es verdad que en Estados Unidos sienten un aprecio creciente por mí, sin embargo, me parece que, en su conjunto, el triste espectáculo de la libertad reducida a un mero mecanismo, en esencia utilitario, ejerce una influencia poco dignificante o enaltecedora para mi mente y mi alma, lo que, en último término, debiese ser el objetivo de la libertad política. Por tanto, existe indiferencia acerca del tema de la esclavitud. Pero Estados Unidos es un vórtice cartesiano, que arrastra consigo y degrada todo al nivel de la monotonía (Rebok, 2014, p. 53).

La política y la naturaleza, a juicio de Humboldt, estaban llamadas a relacionarse de una nueva forma en las repúblicas nacientes. Por una parte, expresaba: “La naturaleza es el terreno de la libertad” (Wulf, 2017, p. 187) porque su equilibrio solo era posible a partir de la diversidad; la naturaleza era en sí misma una “república” que servía como modelo. Por otra parte, la diversidad de cultivos que podían ser desarrollados en América permitiría la alimentación de los pueblos y el camino a la libertad; este guiño a la agricultura tal vez tenga influencias de los fisiócratas franceses.¹⁷ En todo caso, respecto a este último aspecto, rechazó abiertamente la agricultura masiva de cultivos comercializables.

James Madison, por su parte, expuso cierto pesimismo en esa relación. De igual manera que Humboldt, tomó a la naturaleza como modelo, no obstante, en su sentir, la consecuencia debía ser la humildad frente a la imposibilidad de una comprensión y ordenación más profunda, al menos para ese momento. Así lo planteó en *The Federalist*.¹⁸

Los naturalistas más sagaces y laboriosos no han logrado aún trazar con certeza la línea que separa el distrito de la vida vegetal de la región vecina de la materia no organizada, o que marca la terminación de la primera y el comienzo del imperio animal. Una oscuridad aún mayor radica en los caracteres distintivos, por los cuales los objetos en cada uno de los

¹⁷ En el siglo XVIII, un grupo de pensadores dirigidos por François Quesnay presentaron una teoría general de la actividad económica que intenta basarse en las relaciones hombre y naturaleza. Su obra canónica, *Tableau Économique*, fue publicada en 1758 con gran aceptación. Sus principios estaban fundamentados en la potencialidad de la actividad agricultora.

¹⁸ *The Federalist* es un conjunto de 85 ensayos escritos por James Madison, Alexander Hamilton y John Jay para promover la reificación y consolidación de la Constitución de los Estados Unidos (publicados en dos volúmenes, 1788 y 1799). Serían llamados luego –en el siglo XX– *The Federalist Papers*.

grandes departamentos de la naturaleza han sido organizados y ordenados. Cuando pasamos de las obras de la naturaleza, en las que todas las delineaciones son perfectamente precisas, y parecen ser de otra manera solo por la imperfección del ojo que las examina, a las instituciones del hombre, en las que la oscuridad surge tanto del objeto mismo como del órgano con el cual se contempla, debemos percibir la necesidad de moderar aún más nuestras expectativas y esperanzas en los esfuerzos de la sagacidad humana. La experiencia nos ha enseñado que ninguna habilidad en la ciencia del gobierno ha sido capaz de discriminar y definir, con suficiente certeza, sus tres grandes provincias, la legislativa, la ejecutiva y la judicial; o incluso los privilegios y poderes de las diferentes ramas legislativas (Madison, 1799, pp. 5-6).¹⁹

En la Nueva Granada la primera publicación de Humboldt (*Ensayo sobre geografía de las plantas*, traducida del francés por Jorge Tadeo Lozano) tuvo lugar en 1809 en el *Semanario del Nuevo Reino de Granada* de Francisco José de Caldas (1768-1816), dos años más tarde de su publicación en Alemania. En 1808, Caldas, que había estado vinculado a la Real Expedición Botánica como director del Observatorio Astronómico,²⁰ había expresado en el mismo periódico, en el número uno de esta publicación que tenía pretensiones científicas:

¹⁹ “The most sagacious and laborious naturalists have never yet succeeded, in tracing with certainty, the line which separates the district of vegetable life from the neighbouring region of unorganized matter, or which marks the termination of the former and the commencement of the animal empire. A still greater obscurity lies in the distinctive characters, by which the objects in each of the great departments of nature, have been arranged and sorted. When we pass from the works of nature, in which all delineations are perfectly accurate, and appear to be otherwise only from the imperfection of the eye which surveys them, to the institutions of man, in which the obscurity arises as well from the object itself, as from the organ by which it is contemplated; we must perceive the necessity of moderating still farther our expectations and hopes from the efforts of human sagacity. Experience has instructed us that no skill in the science of Government has yet been able to discriminate and define, with sufficient certainty, its three great provinces, the Legislative, Executive and Judiciary; or even the privileges and powers of the different Legislative branches”.

²⁰ Caldas y Humboldt conversaron sobre astronomía, la admiración del neogranadino era evidente, así se expresó sobre los días de su encuentro: “Confieso a usted que cuanto se ha dicho de este hombre grande es muy inferior a lo que es en realidad. Yo ensancho los límites de mi pobre imaginación, y a pesar de mis últimos esfuerzos no cabe en mi cabeza el mártir voluntario del galbanismo. ¡Qué astrónomo tan delicado y tan sagaz! He visto gran parte de sus bellos instrumentos, se ha dignado enseñarme su uso y he tenido el honor de ser su coobservador. ¡Cuánto he crecido en esta ciencia predilecta en los pocos días que ha trato a este Newton, a este Casini de nuestra edad! Apenas me conozco. En lugar de 120 estrellas que tenía en mi catálogo, soy dueño de 560... este precioso tesoro me lo ha franqueado el Barón... Mis trabajos astronómicos han sido coronados de gloria con el aprecio y aprobación de Humboldt” (Caldas, 1802, p. 135).

Si se formase una expedición geográfica-económica destinada a recorrer el Virreinato; si ésta se compusiese de un astrónomo, de un botánico, de un mineralogista, de un encargado de la parte zoológica y de un economista, con dos o más diseñadores; [...] no hay duda que dentro de pocos años tendríamos la gloria de poseer una obra maestra en la geografía y en la política, y de haber puesto los fundamentos de nuestra prosperidad (Caldas, 1808, pp. 46-47).

Para Caldas, la política y la economía eran inseparables de la naturaleza, y sobre esta noción justificaba la necesidad de una expedición que la reconociera. Algo similar a la Comisión de Lewis y Clark y la expedición²¹ en la que él ya había participado antes.

Precisamente, en *Geografía de las plantas*, Humboldt expone su enfoque sistemático de la naturaleza en contraposición a esta aproximación segmentada, orientada principalmente a la utilidad pragmática de los recursos; en este caso la comparación la hace en términos de las diferentes variantes de los estudios sobre las plantas:

Las indagaciones de los Botánicos se han dirigido por lo general hacia los objetos que solo abrazan una parte muy pequeña de la Botánica. Casi exclusivamente se ocupan aquellos en el descubrimiento de nuevas especies de plantas, y en su diagnosis fundada en la estructura externa de los caracteres que las distinguen, y de las analogías que las unen en clases, o familias. Si este conocimiento de las formas en que se presentan los entes organizados es en extremo importante para la Historia Natural descriptiva; si es la base indispensable de todas las ciencias que tratan de la utilidad medical o técnica [de] los vegetales; si es susceptible de considerarse bajo de puntos de vista muy filosóficos, no es menos importante el fijar la atención en la Geografía de las Plantas, ciencia sublime, de la cual apenas conocemos hasta ahora el nombre, sin embargo de ser una parte integrante de la física del mundo. Ella es la que considera las plantas bajo la relación de su asociación local en todos los climas. Tan basta como el objeto que abraza, pinta con rasgos majestuosos la inmensa extensión que ocupan los vegetales desde la región de las nieves perpetuas hasta el fondo del Océano y el interior del globo (Nieto Olarte, 2010, p. 127).

²¹ La Expedición Botánica dirigida por José Celestino Mutis e iniciada en 1783.

La influencia de Humboldt en los paladines suramericanos fue evidente e inmediata. Para Bolívar, por ejemplo, el alemán había permitido el despertar de un sentimiento nacionalista e identitario en América: “Humboldt con su pluma había despertado a Suramérica, había mostrado que los suramericanos tenían muchos motivos para estar orgullosos de su continente” e insistía, inspirado por él, que su continente era el “auténtico corazón del universo”. Y en una carta con fecha de 1821 le escribió: “El barón de Humboldt estará siempre con los días de la América presentes en el corazón de los justos apreciadores de un grande hombre, que con sus ojos la ha arrancado de la ignorancia y con su pluma la ha pintado tan bella como su propia naturaleza” (Bolívar, 1933).

Cuatro años después, 1825, el libertador redactó un visionario decreto en Chuquisaca que tenía como meta proteger y ampliar los bosques colombianos:

Artículo 1: Que se visiten las vertientes de los ríos, se observe los cursos de ellos y se determine los lugares donde pueda conducirse aguas a las tierras que estén privadas de ellas. Artículo 2: Que en todos los puntos en que el terreno prometa hacer prosperar una especie de planta mayor cualquiera, se emprenda una plantación reglada a costa del Estado, hasta el número de un millón de árboles, prefiriendo los lugares donde haya más necesidad de ellos. Artículo 3: Que el Director General de Agricultura proponga al gobierno las ordenanzas que juzgue conveniente a la creación, prosperidad y destino de los bosques en el territorio de la República. Artículo 4: El Secretario General Interino queda encargado de la ejecución de este decreto (Bolívar, 1825).

Una vez habían comenzado con fuerza las guerras de independencia en América del Sur, en 1812, Jefferson escribía a Humboldt para preguntarle sobre el futuro de los Estados nacientes; le preocupaba que los productos y el comercio rivalizaran con los de su país, una vez alcanzada la independencia y el caso de que abandonaran los cultivos comercializables del modelo colonial, ya que ellos eran grandes exportadores de cereal a Suramérica.

Dos continuadores posteriores de la idea de naturaleza construida por Humboldt fueron sin duda Henry David Thoreau (1817-1862) y Ralph Waldo Emerson (1803-1882). Ambos defendían la unidad de la naturaleza, aunque transitaban caminos distintos: Thoreau, más cercano a la idea inicial de Humboldt según la cual era necesario comprender las correlaciones, los factores, los pequeños detalles para aprehender la naturaleza en su totalidad (que más tarde

sería clave en la construcción de las ideas de ecosistema o biodiversidad). Emerson por su parte, reacio al método científico, estaba más inspirado en la aproximación sensitiva o intuitiva a la naturaleza, influenciado por los románticos ingleses y los idealistas alemanes como Coleridge y Schelling, respectivamente.

Es necesario precisar que estos intelectuales mantendrían viva la idea de Humboldt que irradiaría más tarde algunas cosmovisiones de la segunda mitad del siglo XIX en adelante. Darwin encontró las pruebas científicas de las intuiciones y observaciones de Humboldt y transformó para siempre la comprensión de la naturaleza. Ernst Heinrich Philip August Haeckel (1834-1919) *inspirado* en las ideas de ambos (Humboldt y Darwin), escribe en 1866 el libro *Generelle Morphologie der Organismen* en el que acuña por primera vez el término *oecologie* (ecología) a partir de la palabra en griego *oikos* (hogar). Todos los organismos del mundo están relacionados como una familia que ocupa una vivienda y como una familia puede ayudarse mutuamente o entrar en conflicto, la naturaleza formaba un “sistema de fuerzas activas”.

A lo largo de los siglos XVIII y XIX los eruditos formaron y reformaron la idea de naturaleza, así como su relación con la política. Para algunos, influenciados por el racionalismo cartesiano y el creacionismo católico, el hombre era el centro de la naturaleza y esta debía estar al servicio de sus fines; si era preciso debía ser sometida y domesticada. El camino del Estado moderno era un trayecto que conducía, a través de la civilidad, del primitivismo natural al horizonte de las nacientes democracias. Otros, desde una perspectiva emocional, intuían que la naturaleza era un sistema vivo de interconexiones, un paraíso perdido e inaccesible, un ejemplo de diversidad, tolerancia y libertad para los nuevos Gobiernos. Sin embargo, las diferentes posturas no siguieron dos líneas paralelas y aisladas, por el contrario, se encuentran rasgos de la Ilustración en los románticos e influencias románticas en los ilustrados. Más que dos líneas son una serie de ideas que, en momentos, se contraponen y, en otros, se apoyan y compaginan. Linneo se anima, a partir de sus observaciones científicas, a ubicar al hombre en el reino animal; hace del ser humano un elemento más de la naturaleza, al tiempo que defiende su superioridad y su identidad con el dios católico: el hombre es al tiempo un mamífero mediano y la imagen viva de Dios. Schiller añora la naturaleza prístina y critica la forma en la que el hombre la ha contaminado con sus miserias, pero defiende el racionalismo como escape a la barbarie natural y el salvajismo.

Darwin, en cierta medida, reconcilió posturas y dio algo de coherencia a este debate. Demostró que el hombre es un animal sometido a las leyes de

la evolución, que las especies en efecto proceden de ancestros comunes y que la vida en el planeta está estrechamente relacionada entre sí, tal y como sospecharon los románticos. Sin embargo, no resolvió la discusión; no era su meta ni su campo de estudio el problema metafísico del subjetivismo, del ser humano como un ente destacado, que daría lugar a las discusiones entre Husserl, Heidegger y tantos otros, y que aún hoy continúa. Esta cuestión entre perspectivas que los modernos han denominado “antropocentrismo” y “ecocentrismo” ha sido, y es, solo la base para la posterior aproximación política de los Estados a la naturaleza. Primero está la discusión filosófica sobre la noción de naturaleza, luego el debate sobre la forma en la que deben las sociedades políticas relacionarse con ella.

Finalmente, este no es otro que el problema del mono desnudo, su subjetivismo, la conciencia de su propia existencia y la consecuente decisión política de como intervenir su entorno, influido siempre por esfuerzos racionales o visiones intuitivas, perspectivas místicas o pragmáticas, entre líneas difusas, contradictorias y complementarias.

Referencias

- Agassiz, L. (1988). *A Life in Science*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.
- Alvargonzález, D. (1992). *El sistema de clasificación de Linneo*. Oviedo: Pentalfa.
- Béguin, A. (1954). *El alma romántica y el sueño*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Berlin, I. (1999). *Las raíces del romanticismo*. Madrid: Santillana Ediciones Generales.
- Bolívar, S. (1825, diciembre 12). Decreto Supremo. Disponible en: <https://bit.ly/4bD3Bx6>
- Bolívar, S. (1933). Carta de Bolívar a von Humboldt (10 de noviembre de 1821). *Boletín de la Academia Nacional de la Historia*, (62), 21-19. Disponible en: <https://bit.ly/3CQn117>
- Buffon, G. L. L. (1778). *Histoire Naturelle de l'Homme*. París: Imprimerie Royale.
- Caldas, F. J. (1802). *Carta dirigida a Antonio Arboleda (Quito, enero 21 de 1802)*. Bogotá: Biblioteca del Banco de la República.
- Caldas, F. J. (1808, febrero 7). Número 6. *Semanario del Nuevo Reino de Granada*. Disponible en: <https://bit.ly/48eEIEX>
- Chao, E. (Ed.). (1852). *Los tres reinos de la naturaleza. Museo pintoresco de historia natural. Tomo I: Zoología*. Madrid: Biblioteca Ilustrada de Gaspar y Roig.
- Darwin, C. (1839). *Diario del viaje de un naturalista alrededor del mundo*. Disponible en: <https://bit.ly/3NS4g3Y>
- Goethe, J. W. V (1869, noviembre 4). Nature: Aphorisms. *Nature, a Weekly Illustrated Journal of Science*. Disponible en: <https://bit.ly/3NsDkXL>
- Hobsbawm, E. (2011). *La era de la revolución 1789-1848*. Barcelona: Libros de Historia.
- Humboldt, A. (1804, mayo 24). To James Madison from Alexander von Humboldt. Archivo "Madison Papers", Archivo Nacional de los Estados Unidos de América. Disponible en: <https://bit.ly/3wcouil>
- Humboldt, A. (1814). *Personal Narrative of travels to the Equinoctial Regions of the New Continent*. Vol. 1. Disponible en: <https://bit.ly/430EI8X>
- Humboldt, A. (1845). *Cosmos: ensayo de una descripción física del mundo*. Biblioteca Digital Hispánica. <https://bit.ly/43ZXHC0>
- Humboldt, A. (1876). *Cuadros de la naturaleza*. Madrid: Imprenta y Librería de Gaspar. Disponible en: <https://bit.ly/3RMR6Hv>

Jefferson, T. (1800). *Summary of Public Service*. Disponible en: <https://bit.ly/44jOZOK> (Consultado el 4 de abril de 2020).

Jefferson, T. (1803). Jefferson's Instructions for Meriwether Lewis. En *Rivers, Edens, Empires: Lewis & Clark and the Revealing of America*. Exposición, Biblioteca del Congreso. Disponible en <https://bit.ly/3Svz8Ik>

Jefferson, T. (1814). Carta a Peter Carr. Archivo "Jefferson Papers". Archivo Nacional de los Estados Unidos de América.

Kwiatkowska-Szatzschneider, T. (1993). *La rebeldía romántica: naturaleza y cultura en la prosa de F. Schiller*. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades, (31), 103-116. <https://bit.ly/3NukjDG>

Lamarck, J.-B. (1986). *Filosofía Zoológica*. Barcelona: Editorial Alta Fulla.

Linneo, C. (1760). *Disquisitio de sexu plantarum*. Linnean Society. Disponible en: <https://bit.ly/3pu0C6P>

Looby, C. (1987). The Constitution of Nature: Taxonomy as Politics in Jefferson, Peale, and Bartram. *Early American Literature*, 22(3), 252-273. <https://bit.ly/3prT9VW>

Lovejoy, A. (2007). *Monboddó y Rousseau (1933)* [Trad. T. Calderón Quindós]. Revista de Filosofía, 63. <https://bit.ly/3PxehVi>

Madison, J. (1799). *The Federalist: A Collection of Essays, Written in Favour of the New Constitution, as agreed upon by the Federal Convention, September 17, 1787*. vol. 2. núm. 37.

Nieto Olarte, M. (2010). *Americanismo y Eurocentrismo: Alexander von Humboldt y su paso por el Nuevo Reino de Granada*. Colombia: Universidad de los Andes.

Oberg, B. y Looney, J. J. (eds.) (2008). *The Papers of Thomas Jefferson Digital Edition*. Charlottesville: University of Virginia Press Rotunda. Disponible en: <https://bit.ly/49q8Y0o>

Pickering, W. (1986). *The Works of Charles Darwin*. Londres: Barret y Freeman.

Rebok, S. (2014). *Humboldt and Jefferson: A Transatlantic Friendship of the Enlightenment*. Virginia: University of Virginia Press.

Rousseau, J.-J. ([1755] 1923). *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*. Madrid: Calpe. Disponible en: <https://bit.ly/3NVijG0>

Schiller, F. (1985). *Sobre la gracia y la dignidad. Sobre poesía ingenua y poesía sentimental*. Barcelona: Icaria.

Spencer, J. (2004). "Let's Play Lewis & Clark!: Strange Visions of Nature and History at the Bicentennial. En M. Spence y K. Fresonke (eds.). *Lewis & Clark: Legacies, Memories and New Perspectives* (pp. 219-238). University of California Press. <https://bit.ly/3PCcu1h>

Wallace, A. (1997). The Obtaining Lands: Thomas Jefferson and the Native Americans. En J. P. Ronda (ed.), *Thomas Jefferson and the Changing West: From Conquest to Conservation*. Albuquerque: University of New Mexico Press - Missouri Historical Society Press.

Wulf, A. (2017). *La invención de la naturaleza. El nuevo mundo de Alexander von Humboldt*. Barcelona: Taurus.

Revisión de la noción *intelligentsia* rusa y su recepción en dos autores latinoamericanos

Zairo Anillo Martínez¹

<https://doi.org/10.17230/9789587208801ch2>

La derecha es realista; la izquierda es utopista. Por su sola y pura energía, aquella “cuajaría” al hombre en la etapa de las cavernas, considerándolo incapaz de mejora; y ésta lo lanzaría a un sueño desenfrenado, a un constante nomadismo y al cambio incesante de sus cuadros e intuiciones.

Alfonso Reyes

Introducción:

La *intelligentsia* como una intelectualidad del umbral

El tema de la *intelligentsia* es bastante amplio y la bibliografía es sumamente extensa y ambigua, sobre todo en los casos en los que esta categoría intenta extrapolarse a otros contextos ávidos de incorporarla a sus estudios intelectuales. Por tal razón, este artículo se limita a la categoría en el medio de su origen y, para ello, recurre en principio a la conceptualización que Isaiah Berlin y Aileen Kelly desarrollan en el libro *Pensadores rusos*, uno como autor propiamente del contenido, y el otro como comentarista, prologuista y presentador. En palabras de Aileen Kelly:

Para los miembros de la *intelligentsia* más sensibles moralmente, la congruencia intelectual significaba, sobre todo, un doloroso proceso de

¹ Doctor en Humanidades, Universidad EAFIT. Correo: zaanillom@eafit.edu.co
Este trabajo es producto de la tesis doctoral “Recepción de la *intelligentsia* rusa en las obras de José Carlos Mariátegui y Alfonso Reyes”, dirigida por el profesor Juan Manuel Cuartas Restrepo.

liberación interna al que denominaron “sufrimiento hacia la verdad”: el abandono de toda ilusión reconfortante y de las verdades a medias que tradicionalmente han encubierto o justificado las formas de despotismo social y moral. Todo esto condujo hacia una crítica trascendente de las normas cotidianas de conducta política y social, cuya validez es incontrovertible (2008, pp. 14-15).

Los *intelligenty* confrontaron sus ideales de libertad, humanidad y política con la realidad vivida bajo el zarismo y concluyeron que el estado de este último se encontraba muy por debajo de una sociedad justa y libre. Sin embargo, Berlin ve en la *intelligentsia* no un proceso espontáneo y cifrado exclusivamente en la revolución de 1917, sino una dinámica que, de acuerdo con fracasos precedentes, fue delimitando cada vez más el cerco de acción de los intelectuales. Este relegamiento se tradujo en una introspección ética y filosófica que, incluso, los apartó del atraso social en que se encontraba la mayor parte de la sociedad. Muchos de ellos tuvieron contacto con filosofías foráneas y, guiados entre la desconfianza por el fracaso revolucionario en 1825 y las concepciones idealistas del sistema filosófico imperante en la época, sus postulados derivaron en una búsqueda interna y religiosa de la verdad. Para Berlin, “estos sentimientos condujeron a los miembros de la *intelligentsia* a un [sobrecogimiento intelectual] que en muchos casos se tradujo en una profética comprensión de los grandes problemas de nuestro tiempo” (2008, p. 18).

La base sobre la que se forma esta visión es, en primer lugar, un monismo: una posición absoluta pero trascendente sobre cualquier otro intento de absoluto social como la religión, el Estado o cualquier postura sociopolítica. El nihilismo campea entre los *intelligenty* rusos, pero poco a poco sus ideas van tomando forma de sistema y terminan negándose a sí mismas. La paradoja del nihilismo es que es un sistema que niega los sistemas. Esta paradoja no tiene una solución fija, pero sí una vía cíclica de escape: es necesario reformular constantemente los absolutismos caducos; el problema es que cada reformulación puede ser un azar con atroces consecuencias.

Desde este enfoque, la *intelligentsia* importa en tanto que es cuestionada y reformulada por diversos intelectuales. Entre muchos otros podemos contar con cuatro casos específicos y bastante incidentes: Dostoievski, Tolstoi, Turgue-niev y Herzen. El asunto en estos cuatro autores puede entenderse a partir del conflicto moral que padeció la *intelligentsia* radical: un extremo materialismo cimentado en los intentos de, en principio, un extremo idealismo. Esa naturaleza

dual y conflictiva está en el seno de la ética literaria de Tolstoi. Por un lado, el gran patriarca ruso intenta en su literatura abordar todas las posturas y realidades posibles; pero su visión en la prédica moral es unívoca. Tensión plural y monista que Berlin ahonda en el ensayo “Tolstoi y la ilustración”, luego de haber explicado en detalle su visión pluralista en “El erizo y el zorro”.

En el caso de Turgueniev el asunto es más de índole representativa y crítica objetiva; ejemplifica en sus obras las contradicciones internas de la *intelligentsia* en la historia de la Rusia del siglo XIX, y decanta de estas contradicciones un liberalismo *sui generis* para la época. Cuestiona el exagerado optimismo de los liberales convencionales y abomina del extremo violento de los radicales. Es consciente de que “un artista no puede permanecer como observador neutral en la batalla entre justicia e injusticia [...] debe consagrarse a buscar, establecer y proclamar la verdad” (2008, p. 21). Turgueniev pretende, pues, vindicar la *intelligentsia* fuera de adoctrinamientos políticos militantes y exclusivos.

En el caso de Herzen, Berlin halla una simbiosis de los dos autores precedentes. Por un lado, resalta la “visión sutil” propia de Turgueniev y, por otro, el “abnegado compromiso” de Tolstoi. El historiador letón lo reconoce como valeroso y civilizado al tiempo. En Herzen el pluralismo es coherente, como si fuera posible aunar las visiones plurales desde un enfoque que las interseca y que va a acoplándose a las necesidades de los movimientos sociales: un ejercicio de sabiduría política, como lo concibe Kelly.

La visión de Berlin es absolutamente necesaria para esta exploración pues, a partir del análisis de la puesta en crisis de la *intelligentsia*, filtra la confrontación de los escritores con esta y acendra elementos que permiten su continuidad como rasgo identitario del intelectual ruso. Para especificar más esta idea, recurrimos a la explicación que Aileen Kelly da sobre los rusos:

A menudo se dice de los rusos que su peculiaridad nacional consiste en expresar de manera particularmente extrema ciertas características universales de la condición humana; y para muchos, el significado histórico de la *intelligentsia* rusa se deriva del hecho de que sus miembros encarnan el anhelo humano de absolutos de manera patológicamente exagerada. Los ensayos de Berlin nos presentan una interpretación muy distinta y mucho más compleja de la “universalidad” de esa *intelligentsia*, mostrando que, por toda una gama de razones históricas, no encarnó un solo anhelo humano, sino al menos dos, fundamentales y opuestos. El afán de afirmar la autonomía del hombre mediante la revuelta contra la necesidad chocó

una y otra vez con su exigencia de certidumbres, dando a sus miembros agudas percepciones de los problemas morales, sociales y estéticos que en el presente siglo han llegado a ser considerados de importancia central (Berlin, 2008, p. 24).

Este intento de definición, en la primera parte, es aplicable a diversos autores de la nación eslava, pero entre los más conocidos parece que quien lo encarna de mejor manera es Dostoievski. Su obra se mueve en el umbral: a un paso de la locura; a un paso de la lucidez. Como artista del sufrimiento, Dostoievski lleva al límite la ética de sus personajes que, por lo general, terminan quebrados espiritualmente. Este extremo, a su vez, explora los territorios morales, sociales y estéticos que menciona la segunda parte de la cita, que han sido determinantes para la comprensión de la condición humana en los siglos XX y XXI.

Antecedentes: Los intelectuales y su medio

En relación con los límites de esta categoría intelectual, Louis Boddin, en *Les intellectuels existent-ils?*, reflexiona sobre la conexión entre el intelectual y su medio; en la manera como esta figura del conocimiento y la política se construye y es construida a la par de las necesidades y condiciones de su contexto. Para este autor:

El intelectual es una construcción, nada más y nada menos. En términos colectivos, esta construcción se inscribe en una historia social y cultural; en términos individuales también es tributaria de la mirada que cada uno dirige sobre sí mismo, por él mismo o través de las miradas de los otros. La apreciación subjetiva cuenta tanto aquí como la determinación objetiva en la evaluación de los criterios de pertenencia (1997, p. 29).

En esa medida, y aunado a los argumentos de Berlin, si bien los intelectuales de diferentes épocas y nacionalidades tienen muchos elementos en común, las determinaciones culturales juegan un papel trascendente en su modo de construirse, en la manera de relacionarse con su medio y con la realidad a la que deben enfrentarse. En el caso ruso, entonces, es posible que la presencia del zarismo, cuyo dirigente fungía como un “césar” en plena modernidad, demandara un tipo de intelectual igualmente totalitario, mesiánico y extremo. No en vano Russell, al intentar explicar el despotismo

bolchevique a Lady Ottoline Morell, le expresó que “este se puede entender [...] si se pregunta cómo gobernar a los personajes de Dostoievski” (Russell, mencionado en Berlin, 2008, p. 7). Tal declaración, para nada desprovista de un cáustico humor, se encauza con la visión berliniana en tanto que posiciona al intelectual ruso nuevamente en el extremo de unos ideales; es como si a fuerza de buscar certidumbres en medio de la barbarie, los *intelligenty* se vieran forzados, a través de su actuar y de sus obras, a procurar romper la línea límite de la razón e intentar ingresar a revelaciones supraterráneas que les ayuden a comprender o a escapar. De allí que sus textos y su actuar político y literario, con todo el capital simbólico adquirido, nos los presenten, en muchos casos, como un tipo de zares espirituales, como una élite –ya separada del “vulgo”, pero también de los gobiernos de turno– con intereses de control y dirigencia en un nivel más trascendente. En este sentido, las palabras de Boddin nos conducen a la necesidad de discernir el proceso de construcción y autoconstrucción de la *intelligentsia* en medio de un contexto específico.

Ahora bien, debido a que la *intelligentsia* transgredió como acontecimiento público los límites de Rusia, hay que tomar en consideración esas “miradas de los otros” en tanto ayudan a entender, desde otras latitudes como la latinoamericana, su formación intelectual. En el caso de nuestro continente, figuras como José Carlos Mariátegui y Alfonso Reyes observaron el proceso en sus diversas dimensiones y, como testigos privilegiados dada su formación y sus viajes, generaron “apreciaciones subjetivas” y “determinaciones objetivas” en los “criterios de pertenencia” de la *intelligentsia*, los cuales constituyen el núcleo de la teorización que propone Boddin; ideas que serán sustentadas de manera posterior en este texto.

Para complementar la idea central del párrafo anterior, François Dosse, en *La marcha de las ideas*, se vincula a esta línea epistemológica por su ejercicio de caracterización y categorización del intelectual como tipo de una tradición. Este texto se aproxima, guardando las proporciones, a una historia de la “Historia intelectual”. Para él:

La historia de los intelectuales no puede limitarse a una definición *a priori* de lo que debería ser el intelectual según una definición normativa. Por el contrario, tiene que quedar abierta a la pluralidad de estas figuras que, todas, señalan matizaciones diferentes de la manera de tocar el teclado de la expresión intelectual (2007, p. 34).

Dosse es enfático en la necesidad de develar matices para expandir el estudio de la Historia intelectual. Si bien los intelectuales cumplen quizá un papel unificador: posicionamiento y actuar político desde el conocimiento; los objetos, los medios, las motivaciones, los fines, las ideologías, no son para nada los mismos. En el caso ruso, por ejemplo, es notable el contexto de origen que les atribuye:

En los años 1860 [se denomina con el nombre de *intelligentsia*] a una élite opuesta al poder autocrático y a la iglesia existentes. Se trata de grupos de estudiantes bohemios, vagabundos de la tierra rusa, de enseñantes sin cátedra, de escritores marginados y de intelectuales sin parroquia, [...] que son asignados como tales al enunciado de críticas nihilistas. Finalmente, el vocablo se ha extendido a la designación de los que tienen una actividad de orden intelectual (2007, p. 30).

Dos elementos resaltan en esta definición. En primer lugar, la naturaleza nihilista de las críticas: ¿es este el sustrato de otros campos intelectuales? Ya lo veremos. En segundo lugar, “la extensión del vocablo”, ¿se entiende por “extensión nominal” pleno acogimiento de las condiciones del campo inicial? En contados casos, y este no es uno de ellos. Entonces la cuestión estriba, más que en el asunto mismo de la *intelligentsia*, en las condiciones que la procrearon y en el detalle de las acciones, motivos e ideas que la conformaron, y sus transformaciones. Desde esta perspectiva, puede hablarse de *intelligentsia rusa* e *intelligentsia francesa* en llanos términos lingüísticos, pero no en términos sustanciales. Para Dosse la clave se halla en la composición de la interpretación ética, aspecto que requerirá en su momento una explicación más detallada.

El autor recurre a diversas definiciones consumadas sobre el intelectual. Para Leymarie, en *Les intellectuels et la politique en France*, “[u]n sabio, por ejemplo, se convierte en intelectual desde el momento que abandona su esfera de competencia propia para comprometerse en un debate cívico” (2001, p. 11); para Sartre, en *Plaidoyer pour les intellectuels*, “es alguien que se mezcla con lo que no le atañe y que pretende contestar al conjunto de las verdades recibidas y de las conductas que se inspiran en ellas, en nombre de una sociedad global del hombre y de la sociedad” (1972, p. 12); para Edward Said, en *Representaciones del intelectual*, “[es] un exiliado, un marginal, un aficionado y, finalmente, el autor de un lenguaje que trata de decirle la verdad al poder” (1996, p. 17).

Estas definiciones apuntan a una sola idea: el ser humano de conocimiento que se enfrenta al poder. Sin embargo, de las tres definiciones, es la de Said la que intenta una conciliación entre dos que han llegado a ser clásicas en el siglo XX: las de Julien Benda y Antonio Gramsci. El último aboga por dos tipos de intelectual: uno vinculado al poder de las categorías sociales y que es “reclutado” por estas para defender sus intereses (orgánico), y otro entendido como “intelectual profesional”: “(enseñantes, sacerdotes, administradores), que perpetúan la misma función” (Gramsci citado en Dosse, 2007, p. 31). Para Benda, en cambio, el intelectual es y debe ser, exclusivamente, un “mártir de la verdad” ya que defiende valores y una justicia que no son, literalmente, de este mundo; expresión que nos remite a aquella de Kelly acerca del “sufrimiento hacia la verdad”. Así las cosas, es claro entonces cuál de estas definiciones parciales se aproxima mayoritariamente al caso de los rusos, aunque esta es también una posición debatible.

En virtud de esto, la creación de este perfil se enfrenta a un problema: en muchos casos los intelectuales rusos comparten similitudes con sus copartidarios de otras naciones, y esto podría conducir a cualquier investigación a una falsa enunciación de particularidad. Para subsanarlo es necesario detallar la obra, el predicar y el actuar de los rusos en consonancia con lo que sobre ellos se ha dicho, y vincularlo constantemente con el contenido ético y cognitivo de sus producciones ante la utopía, el desengaño y el distanciamiento crítico, incluso, de la *intelligentsia* misma. Esta declaración nos conduce a afirmar que, en última instancia, el problema en sí, en esta parte, no es propiamente la definición de *intelligentsia* como categoría, sino las condiciones de su formación y si acaso estas condiciones pueden revelarnos características exclusivas en el caso ruso.

Sobre esta proposición, el texto *El nacimiento de los intelectuales*, de Christophe Charle, presenta un recorrido exhaustivo de la formación de estos. Para ello, recurre a diversas etapas del sujeto como ser social y pensante: literatos, filósofos, pensadores, hombres de letras, artistas en general, científicos, teólogos, entre otras categorías, hasta llegar a la noción contemporánea de intelectual.

Para Charle, el intelectual como sujeto del conocimiento, bien sea explícita o implícitamente, ha estado presente en la sociedad –incluso antes del emblemático “caso Dreyfus”– de distintos modos y para distintos contextos, aunque su institucionalidad plena cobra una mayor independencia a raíz de todo el ejercicio formal, expreso y de gran repercusión mundial en torno al juicio del capitán alsaciano y judío del Ejército francés. El texto en cuestión

proporciona a esta valoración la posibilidad de un marco comparativo en el que, poco a poco, comienzan a surgir los rasgos necesarios de la *intelligentia* como un tipo clave de intelectualidad en la historia. Charle traza como punto de partida oficial *El manifiesto de los intelectuales*, petitorio colectivo que siguió al emblemático *J'accuse...!*, de Emile Zolá, en 1898, y a partir de esta ubicación temporal desarrolla un estudio de historia comparada entre los distintos contextos y sus correspondientes figuras “intelectuales”, con el fin de perfilar las distintas manifestaciones en diferentes medios.

América Latina y su génesis intelectual

En el caso en concreto de la intelectualidad en América Latina, los dos volúmenes de *Historia de los intelectuales en América Latina: La ciudad letrada. De la conquista al modernismo y Los avatares de la “ciudad letrada” en el siglo XX*, editados y coordinados por Carlos Altamirano en compañía de Jorge Myers, posibilitan la comprensión del modo como Reyes y Mariátegui, entre otros latinoamericanos, se insertan en las dinámicas de la “Historia intelectual de Occidente”. Estos textos son una compilación de artículos y ensayos sobre los intelectuales, su formación y profesionalización² en Latinoamérica; tocan algunos aspectos relacionados con la época y la obra de los cuatro autores objeto de estudio, y son pertinentes en la medida que ubican diacrónicamente la recepción intelectual europea y la evolución de la noción misma en nuestro continente.

En el ensayo “Intelectuales: nacimiento y peripecia de un nombre”, Carlos Altamirano plantea un marco histórico intelectual similar al de Charle aunque de menor desarrollo, pero con el agregado, como ya se manifestó, de la integración latinoamericana al concierto universal de la intelectualidad. Para Altamirano:

También en la América hispana la recepción y el uso del vocablo “intelectual”, como sustantivo y en la acepción que había cobrado en Francia, se produjeron muy rápidamente. En 1900, José Enrique Rodó le anuncia al

² La profesionalización es, en este campo del conocimiento, una variable ineludible. Es reconocido que las firmas del “Manifiesto intelectual” hicieron énfasis en la reputación académica y los diplomas universitarios de los participantes como una forma de legitimar el valor de la intervención. Los capitales simbólicos de los firmantes –que iban desde Anatole France hasta André Gide– tenían un claro posicionamiento político: el reconocimiento de su trayectoria como gestores de cultura y conocimiento les daba poder para intervenir en decisiones políticas de jerarquía. Una reacción fundante del quehacer intelectual en toda su extensión.

escritor venezolano César Zumeta la próxima publicación de su ensayo *Ariel* con este comentario: “Es, como verá, una especie de manifiesto dirigido a la juventud de nuestra América [...]. Me gustaría que esta obra mía fuera el punto de partida de una campaña de propaganda que siga desarrollándose entre los intelectuales de América” (2013, p. 45).³

Notamos que solo dos años después del caso Dreyfus, ya Rodó asume el concepto en un sentido de movimiento social con fines de intervención política para su América. “Campaña de propaganda” es, en el contexto latinoamericano de la época, un concepto avanzado con fines de movimiento sociopolítico. De acuerdo con Carlos Altamirano: “El nuevo término se ajustó sin dificultades a una tradición ideológica preexistente, la del Americanismo, que rendía culto a las minorías ilustradas y a su papel en la construcción de las nuevas naciones del subcontinente” (2013, p. 45). Este último apunte es revelador para el caso de América Latina. Todos los movimientos alrededor del “proyecto de nación” en los países americanos de los siglos XIX y XX, el imaginario ilustrado sobre Hispanoamérica que intentaron forjar y analizar Pedro Henríquez Ureña y Alfonso Reyes, y algunos un poco posteriores como la crítica que hace Ángel Rama en su “Ciudad letrada”, entre otros proyectos de orden crítico y vindicativo, hallaron y utilizaron una categorización específica para la labor emprendida por las élites de “pensadores” de la época. Estos, entre muchos otros, se adjudicaron implícita o explícitamente el título de “intelectuales”. El mismo Henríquez Ureña, en su *Obra crítica*, reconoce que el destinatario del *Ariel*, de Rodó, es “una juventud *ideal*, la *elite* de los intelectuales” (1960, p. 24).

José Carlos Mariátegui y su fe antropológica

El caldo de cultivo en América Latina sobre la *intelligentsia* vuelve a presentarse como una conexión propicia para el debate, aunque un tanto conflictivo por la escasez de referentes específicos del vínculo *intelligenty*/intelectuales latinoamericanos. Evidentemente hay lecturas y trabajos críticos sobre los autores rusos, pero la mayoría se circunscriben al campo de la literatura en su

³ En caso de querer ampliar este asunto, la cita sobre Rodó se encuentra en: Martín S. Stabb, *América Latina en busca de una identidad. Modelos del ensayo ideológico hispanoamericano*, Monte Ávila, Caracas, 1969, p. 61.

plano estético, filosófico y ético. Y, como es sabido, la *intelligentsia* y la Historia intelectual trascienden el terreno específicamente literario. No obstante, este tipo de trabajos ofrecen líneas interpretativas que cimientan esta perspectiva. Entre estos, resalta el artículo “Mariátegui y el problema de la autonomía literaria: a propósito de la recepción de la literatura rusa”, de Martín Salinas.

Para este autor, “las intervenciones críticas de Mariátegui en el proceso que se abre con la Revolución, por lo tanto, dan cuenta de una reinterpretación de la historia entendida como un proceso abierto, en el que el testimonio de parte se articula con la propuesta política” (2017, p. 153). Esta aseveración permite entrever en Mariátegui, con otros datos complementarios posteriores, tres ejes sustanciales: historia, política y literatura. Así, en ese orden nada gratuito. Para el intelectual peruano, la historia se redefine a sí misma a través de un canal altamente incidente: el político, y la literatura, por su parte, entreteje el anverso de la historia sojuzgándola y abriendo vías para su interpretación, entre otras funciones. Para Salinas:

La Revolución rusa, como expresión del cambio de época que inaugura una nueva perspectiva histórica, cumple un papel determinante en el carácter fundacional de la interpretación de la historia literaria de Mariátegui, en la medida en que la mirada retrospectiva del crítico indaga en la historia con el fin de extraer parámetros de acción acordes a la nueva época que surge con la revolución. En este sentido, la Revolución de Octubre constituye el centro nodal a partir del cual Mariátegui desarrolla su interpretación de la historia de la literatura peruana, y el prisma desde el cual se analiza una época dominada por el avance de la[s] ideologías fascistas, la crisis económica de posguerra, las olas revolucionarias que recorren Europa, así como la particular y decisiva posición que las clases medias adoptan ante la amenaza del evidente proceso de proletarización (2017, p. 157).

Las ideas que presenta este párrafo permiten entender el discurrir interpretativo de la recepción de la *intelligentsia* en Reyes y Mariátegui. Hay un hecho político-literario en Rusia que estremece la infraestructura social del orbe, y conscientes los intelectuales de lo que la Revolución rusa puede generar a través del nuevo orden mundial que adviene, prevén un prisma a partir del cual interpretar la realidad misma de América Latina. La nueva perspectiva histórica ofrecida por la nación eslava activa el fundamento, la clave interpretativa, de la historia literaria propuesta en la obra de Mariátegui. La

nueva época le permite “extraer parámetros de acción acordes [a la realidad peruana, en su caso concreto]”. ¿De qué modo se da esta recepción? ¿Cuál es el alcance de su incidencia y cómo aparece textual e intelectivamente en la obra del peruano y, por extensión contextualizada, en la del dominicano y el mexicano?

Mariátegui aproxima un poco más el prisma y afirma en “Historia de la crisis mundial” que:

La crisis tiene como teatro principal a Europa; pero la crisis de las instituciones europeas es la crisis de las instituciones de la civilización occidental. Y el Perú [...] gira dentro de la órbita de esta civilización [que] ha creado entre todos los pueblos lazos materiales que establecen entre ellos una solidaridad inevitable. El internacionalismo no es sólo un ideal; es una realidad histórica (1923, p. 228).

Esta tesis, concebida entre 1923 y 1924, esboza claramente los vínculos que nos convocan. Para el intelectual latinoamericano su continente no es un simple sucedáneo de la realidad mundial, sino un eslabón partícipe generador de lazos en el marco del internacionalismo. Si bien Mariátegui concibe a Europa como el “teatro principal”, el Perú se integra a esta dinámica y crea su propia realidad. Es, en palabras de Reyes, la “llegada tarde al banquete de la civilización europea, [pues] América vive saltando etapas, apresurando el paso y corriendo de una forma en otra, sin haber dado tiempo a que madure del todo la forma precedente” (1978, p. 5). Es necesario decir que, aunque tarde o temprano, en el camino a ese banquete, América tiene una historia por contar; inacabada, como toda historia, pero proclive al análisis y la constante reinterpretación. Complementa Reyes afirmando que:

Pero falta todavía saber si el ritmo europeo –que procuramos alcanzar a grandes zancadas, no pudiendo emparejarlo a su paso medio–, es el único ‘tempo’ histórico posible, y nadie ha demostrado todavía que una cierta aceleración del proceso sea contra natura. Tal es el secreto de nuestra historia, de nuestra política, de nuestra vida (1978, p. 5).

Para Reyes, como para Mariátegui, la definición de la identidad es necesaria y es viable hacerse de todos los medios para conseguirla. En esta búsqueda, los intelectuales latinoamericanos ven en el caso ruso un hecho especial para

ser tomado en cuenta: una revolución basada en las ideas, y más aún si estas ideas tienen como uno de sus principales puntos de partida a la literatura. Es a esta particularidad a la que Adalbert Dessau recurre, en el texto “Literatura y sociedad en las obras de José Carlos Mariátegui”, cuando expresa lo siguiente: “La toma de conciencia de los intelectuales revolucionarios de entonces se produjo a través de la literatura [...] Esta fue comprendida como parte esencial de la lucha política” (1971, p. 57). El enclave literario ruso cimienta, aunque no agota, muchos de los principios mesiánicos y liberadores de la *intelligentsia*. La labor ensayística de Mariátegui se concentra en la literatura, pero no la encorseta en una simple apreciación esteticista. Para Salinas:

Mariátegui aprecia la presencia simultánea de factores sociológicos (en el marco del cual la literatura “sólo es traducción de un estado político y social”) y rasgos esencialistas (tendientes a registrar una sustancia privativa de la literatura nacional) que restringe el potencial crítico de la interpretación (2017, p. 159).

No obstante, el autor peruano no se limita a estos factores y rasgos, sino que propone una visión que conjugue las humanidades en general a través de tres grandes marcos: colonial, cosmopolita y nacional.⁴

Sobre este proceso de expansión cultural, político e identitario de lo artístico y literario, Mariátegui sigue siendo, a la luz de los críticos contemporáneos, un referente ineludible para entender la intelectualidad latinoamericana, sobre todo en el terreno de la transculturación intelectual entre Europa y Latinoamérica. Para Patricia D’Allemand, en “Todo lo humano es nuestro: una nueva mirada al legado de José Carlos Mariátegui”:

Hasta el presente, Mariátegui sigue considerándose el más incisivo analista de la sociedad y cultura peruanas de la década de los veinte y uno de los más penetrantes comentaristas del neocolonialismo estadounidense y de su impacto en América Latina. Y si es difícil encontrar dentro de

⁴ Es significativo que, en pleno desarrollo de las primeras escuelas críticas en nuestro continente, Mariátegui postule una clasificación que, ignoro si acaso de manera consciente, el emblemático crítico Harold Bloom presenta de manera similar en *El canon occidental* (1994); esto es, las llamadas edades teocrática, aristocrática, democrática y caótica de la literatura canónica en Occidente. Otro punto para tomar en consideración entre estas cada vez más crecientes relaciones.

sus contemporáneos quien lo iguale en estos campos, no lo es menos hallar quien rivalice con la agudeza de sus estudios de las vanguardias internacionales, de sus crónicas de la posguerra o de sus reflexiones sobre la crisis de la democracia burguesa, la emergencia del fascismo y la polarización de las fuerzas políticas en la Europa del periodo. Pero Mariátegui no simplemente nos ofrece una riquísima visión del agitado y complejo mundo que le tocó vivir. Tanto la fluidez de su perspectiva y práctica críticas como su mirada sociopolítica tienen aún plena capacidad para informar los estudios literarios y culturales y los debates presentes sobre la realidad continental (2016, p. 527).

No obstante, más allá de su elogiada labor de polímata e intelectual, D'Allemand rastrea una artificial escisión por parte de la crítica sobre la obra del autor peruano:

[...] entre el pensador político y el crítico, entre el escritor e intelectual y el activista y organizador político, entre el analista de la realidad peruana y el comentarista y cronista de la Europa de la posguerra, entre el crítico político y cultural nacionalista y el internacionalista (2016, p. 528).

Tal escisión, que D'Allemand desarticula a través de la lectura de *La agonía*, de Alberto Flórez Galindo, se basa en tres dimensiones: el Mariátegui joven y el maduro; la vinculación de su proyecto a una visión estrictamente marxista, o, de cuño más reciente, a los estudios culturales o poscoloniales; y, por último, la presencia de acepciones religiosas en su discurso.

La primera de estas dimensiones se difumina con la aparición de los “escritos juveniles”, obviados en los intentos de *Obras completas*, pero que toman lugar en *Mariátegui total*, de Beigel (1994). Estos no solo permiten conectar de mejor manera la etapa inicial con la posterior del autor, sino que también permiten conciliar, a través del rastreo de las ideas primigenias de los “escritos juveniles”, los proyectos culturales con los estrictamente políticos. La segunda dimensión se aclara por sí sola a partir de la valoración general de la heterodoxia de su obra que, si bien tiene un sustrato marxista, cultural y poscolonial, no se limita a este, sino que los cobija y los reinterpreta a la par de otros temas igualmente trascendentes, y que son valorados “por el potencial que todavía hoy tienen para proponer alternativas a los dogmas y fracasos del siglo xx” (D'Allemand, 2016, pp. 529-530).

Ahora bien, la tercera dimensión que “escinde” el discurso de Mariátegui es quizá la más significativa para este artículo: las acepciones religiosas. En particular: el mito, el cual toma de la obra del filósofo político francés George Sorel. Mariátegui, confeso hombre “con una filiación y una fe”:

[...] está convencido de que “[la Revolución] es la verdad de nuestra época” [...] y de que, para ser verdaderamente revolucionarios, el arte y la literatura necesitan “[alimentarse], de una emoción religiosa, de un sentimiento místico”; la fuerza de la imaginación artística, como dice el crítico peruano de la obra de Grosz, debe “[nacer] de [la] fe, del pathos” del artista y, en última instancia, añade citando a Italo Tavolato, de su capacidad de “elevant [su arte] al dominio metafísico”, ese dominio subvalorado y descuidado por la cultura burguesa (Mariátegui en D’Allemand, 2016, p. 538).

Desde esta perspectiva, comentarios como “emoción religiosa”, “sentimiento místico”, “elevación al dominio metafísico” conducen a la crítica objetivista a una parcial valoración del *ethos* del discurso mariateguiano sobre el supuesto de una mistificación del arte y la política. Sin embargo, la lectura contrastada de los proyectos culturales y políticos de Mariátegui permite ver en el concepto de “mito” no una acepción religiosa, sino antropológica y politizada. En este discurso, el mito, en palabras de Lyotard, es una nube de sociabilidad que debe cimentar la necesidad de una transformación en todas las dimensiones posibles. El mito, la esperanza, el mesianismo aterrizado, la necesidad de una creencia para actuar son hechos pragmáticos, no propiamente espirituales, que motivan esa “verdad de la época que es la Revolución”. Por tal razón, “los artistas contemporáneos, incluidos aquellos que se adhieren a este último [el nihilismo], si no más aún que los demás, tienen ‘la imperiosa necesidad de encontrar una verdad alternativa, un mito nuevo’, capaz de conjurar la llegada de una nueva era” (2016, p. 537-538). La guerra, la revolución fallida, fractura los mitos y las certezas, y es necesario recomponerlos a partir de la generación de nuevos mitos. ¿No es esto, pues, uno de los énfasis del mesianismo de la *intelligentsia*, y que Berlin presenta desde su categorización histórica liberal?

Mariátegui va más allá y plantea un parangón entre dos modos de la vanguardia en Rusia e Italia. De nuevo D’Allemand, citando y comentándolo, expresa que:

Esto es ilustrado por el futurismo ruso e italiano, originalmente dos movimientos “gemelos”: mientras el futurismo italiano “siguió al fascismo, el futurismo ruso se adhirió a la revolución proletaria”. El futurismo ruso, preservó “su beligerancia iconoclasta” y siguió “sintiéndose factor del porvenir”, a diferencia del italiano, que “saturado de sentimiento conservador” y dejándose “domesticar por el fascismo” perdió su potencial renovador, para limitarse, paradójicamente, “a reemplazar el academicismo clásico con un academicismo nuevo” (2016, p. 538).

Así, un movimiento de revolución artística, aupado por dos visiones políticas diferentes, se paraliza en una y se dinamiza en otra, proponiendo al arte como un bastión anárquico que no debe reproducir los moldes sociales del poder, sino que su función es estremecerlos para cambiarlos. El sustrato del ruso mantiene un estado de defensa proactivo que se interconecta con lo político a través del mito, lo que en síntesis permite entender, en palabras de Aricó, que:

El mito constituye un elemento esencial a la reivindicación, por parte del autor, del valor creativo de la iniciativa política [y del] poder de la subjetividad para transformar la sociedad [y trascender las meras] transformaciones ‘económicas’ o [...] los mecanismos automáticos de la crisis [capitalista] (2018, p. 132).

Lo importante de estas apreciaciones, más allá de una posible caracterización de un arte socialista y de revolución, es cómo se recibe un modo particular de intelectualidad. Sin embargo, esta recepción no es estrictamente vertical a modo de influencia, sino que es más que todo una transculturación, una incorporación que en su proceso de asimilación crítica se va adecuando a las necesidades propias del contexto, a la vez que se modifica de acuerdo con las exigencias vitales de América Latina. Asimismo, notamos en la conceptualización de fe y de mito de Mariátegui no un espiritualismo anacrónico, sino aquello que Kelly utilizó para caracterizar la *intelligentsia* como “todo [lo que] condujo hacia una crítica trascendente de las normas cotidianas de conducta política y social, cuya validez es incontrovertible” (2008, p. 14-15); además de ver también en Mariátegui:

El afán de afirmar la autonomía del hombre mediante la revuelta de la necesidad [que] chocó una y otra vez con su exigencia de certidumbres, dando a sus miembros [de la *intelligentsia*] agudas percepciones de los problemas morales, sociales y estéticos que en el presente siglo han llegado a ser considerados de importancia central (2008, pp. 14-15).

Ahora, dado que muchos de estos presupuestos podrían llegar a ser rastreables en otras caracterizaciones intelectuales nacionales, conviene recordar que, debido a la delimitación al campo ruso y latinoamericano, el rigor de esta perspectiva consiste en lograr perfilar ese tipo específico de intelectualidad y su recepción. Y es claro que este elemento del mito desde el enfoque antropológico y político, hermanado con el mesianismo ruso, nos conduce a un matiz propicio para esa individuación.

Alfonso Reyes y el Renacimiento latinoamericano

Para continuar, en el caso de Reyes el asunto se da en una dirección ideológica bastante clara. La visión de Reyes es clásica-humanista, incluso pedagógica a partir de las artes y el estudio de los clásicos; la de Mariátegui es político-socialista, incluso polemista y militante. En el artículo “Alfonso Reyes, crítico humanista”, de Felipe Restrepo David, se expone el contexto histórico al que Reyes intenta responder desde el Ateneo de la Juventud: el porfiriato. La consolidación de un grupo que enfrente la dictadura desde la intelectualidad, pero no una intelectualidad frontal e inmediata, sino mediatizada por la educación incluyente.

Desde esta perspectiva, la época de la Revolución mexicana, previa a la Revolución rusa, le otorga al polígrafo mexicano la posibilidad de vivir en carne propia la necesidad de una revolución, no solo de armas, sino intelectual. Su postura toma como punto de partida la crítica y las humanidades. Al respecto de esta relación y situación, Restrepo David expresa que:

Es a partir de este contexto desde el cual se recrea lo que significó para Reyes el concepto de Humanismo –como entrega al estudio meditado y comprometido de la cultura y literaturas griega y latina– en relación a su crítica literaria y cómo esta fue configurándose en una propuesta no solo literaria sino filosófica en cuanto postura ética y posición de vida (2014, p. 100).

En este sentido, la posición de Reyes abandona de entrada el proselitismo por sí mismo y piensa en la necesidad de una transformación cultural que, en principio, posibilite la inserción de América en las dinámicas occidentales. Su apreciación de Rusia se da de dos modos: por un lado, valora la literatura y el arte ruso desde su ecumenismo y su proposición revolucionaria desde lo espiritual hasta lo material; por otro lado, si bien concibió a Lenin en primer lugar como un prócer imprescindible, luego desdeñó el desenlace revolucionario. Sin embargo, sus postulados trascienden de algún modo los ámbitos nacionales y pasan de ser diatribas sobre objetos específicos a configurar una actitud crítica y propositiva de reeducación que tome lo mejor de las partes. La búsqueda de una utopía para su América lo lleva a plantear un tipo de “Renacimiento latinoamericano”. En esta búsqueda, crea un modelo de vida que es a la vez objeto y medio:

Para Reyes, y su generación, el estudio de la cultura clásica fue un punto de partida. Por eso, si hubo un concepto que para Alfonso Reyes fue crucial para la configuración y la concepción de su crítica literaria fue el de Humanismo que, en ese primer momento de formación de la experiencia del Ateneo de la Juventud y de la Generación del Centenario, tuvo matices. Es a través de sus propios ensayos como puede lograrse un acercamiento de lo que significó dicho concepto, pues antes que una postura teórica se trató para el ensayista de una elección de vida que fue fortaleciendo y aclarando (en el sentido de dar más luz), y que fue permeando toda su obra (2014, p. 104).

Así, es medio en la medida en que las humanidades tienden a proyectar la creación de la sociedad y el ser humano ideal; y es objeto en la medida en que esa transformación comienza consigo mismo y de ahí se extiende a sus proyectos de reeducación. A la par de Reyes, diversos intelectuales, afiliados o no al Ateneo, perciben y planean desde sus naciones aquello que Rancière denomina el “reparto de lo sensible”.⁵ Es posible evidenciar en diversas sociedades de principios del siglo xx esta inclinación a la utopía y lo auténtico.

⁵ “Llamo reparto de lo sensible –dice Rancière– a ese sistema de evidencias sensibles que al mismo tiempo hacen visible la existencia de un común y los recortes que allí definen los lugares y las partes respectivas. Un reparto de lo sensible fija [...] un común repartido y partes exclusivas. Esta repartición [...] se funda en un reparto de espacios, de tiempos y de formas de actividad que determina la manera misma en que un común se ofrece a la participación y donde los unos y los otros tienen parte en este reparto” (2009, p. 12).

De este modo, debajo de esta afinidad se percibe una recepción de las transformaciones derivadas de la Primera Guerra Mundial en 1914. De acuerdo con Loannis Antzus Ramos:

Esta necesidad de transformación política e ideológica debe verse además en relación con un contexto de profundos cambios a nivel internacional, más si cabe cuando [...] Alfonso Reyes [sale] de México en 1913 [...], y [reside] durante muchos años en diferentes lugares. El quiebre de las certidumbres científicas de finales del siglo XIX fue una reacción a la primera Gran Guerra (1914-1918) y tuvo consecuencias profundas en todos los órdenes de lo real. Entre otras cosas, llevó a un cuestionamiento de las clases dirigentes y provocó el surgimiento de la vanguardia histórica y de movimientos políticos que tendrán una repercusión universal como la Revolución rusa (2017, p. 66).

En este sentido, la sintomatología mundial de cambio puede leerse como un advenimiento en el momento que los *intelligenty*, entre otros intelectuales, insisten en la crítica para el cambio, y, más adelante, como objeto, en tanto los desmanes revolucionarios comienzan a activar filiaciones en los intelectuales de unos y otros países. Por ello, en el ámbito latinoamericano, este “reparto de lo sensible”, si bien determina una actitud más o menos generalizada entre los intelectuales en proceso, no presenta los mismos detalles en uno y otro caso.

Las posturas de Reyes y Mariátegui no son estrictamente contradictorias, pero sí distintas, y el tensor de la *intelligentsia*, en su recepción, puede funcionar como un medio clarificador para entender los matices de la intelectualidad en América Latina. Un tema que debe ser revisitado constantemente a fin de reinterpretar el devenir de nuestras sociedades y su relación con el conocimiento.

Referencias

- Altamirano, C. (2013). Intelectuales: nacimiento y pericia de un nombre. *Nueva Sociedad*, 245. <https://bit.ly/3CTc5Qy>
- Altamirano, C. y Myers, J. (2008). *Historia de los intelectuales en América Latina*. Buenos Aires: Katz.
- Antzus, L. (2017). Autenticidad y utopía: el reparto de lo sensible en Pedro Henríquez Ureña, Alfonso Reyes y Mariano Picón Salas. *Perífrasis*, 8(16), 64-81. <https://bit.ly/3XC7FqT>
- Aricó, J. (2018). *Mariátegui y la formación del partido socialista*. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.
- Beigel, F. (1994). *Mariátegui total. Edición Conmemorativa del Centenario de José Carlos Mariátegui*. Lima: Empresa Editora Amauta.
- Berlin, I. (2008). *Pensadores rusos*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Boddin, L. (1997). *Les intellectuels existent-ils?* París: Bayard Editions.
- Charle, Ch. (2009). *El nacimiento de los intelectuales*. Tucumán: Nueva Visión.
- D'Allemand, P. (2016). Todo lo humano es nuestro: una nueva mirada al legado de José Carlos Mariátegui. *Cuadernos de Literatura*, 20(40), 537-559. <https://bit.ly/3JI5s7w>
- Dessau, A. (1971). Literatura y sociedad en las obras de José Carlos Mariátegui. En A. Melis, *Mariátegui: tres estudios*. Lima: Empresa Editora Amauta.
- Dosse, F. (2007). *La marcha de las ideas*. Valencia: Universidad de Valencia.
- Henríquez Ureña, P. (1960). *Obra crítica*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Leymarie, M. (2001). *Les intellectuels et la politique en France*. París: Presses Universitaires de France.
- Mariátegui, J. (1923). *Historia de la crisis mundial*. <https://bit.ly/447QXlw>
- Rancière, J. (2009). *El reparto de lo sensible. Estética y política*. Santiago de Chile: Lom Ediciones.
- Restrepo David, F. (2014). Alfonso Reyes, crítico humanista. *Co-herencia. Revista de Humanidades*, 11(20), 99-119.
- Reyes A. (1978). *Notas sobre la inteligencia americana*. México: UNAM.
- Said, E. (1996). *Representaciones del intelectual*. Barcelona: Paidós.

Salinas, M. (2017). Mariátegui y el problema de la autonomía literaria: a propósito de la recepción de la literatura rusa. *Avances del Cesor*, 14(17), 153-171. <https://bit.ly/3PBvZqR>

Sartre, J. (1972). *Plaidoyer pour les intellectuels*. París: Gallimard.

Aproximación a una *concepción decolonial* de la paz

Oswaldo Juan Plata Pineda¹

<https://doi.org/10.17230/9789587208801ch3>

El concepto de paz ha sido estudiado por la filosofía y la ciencia política ya desde la antigüedad hasta nuestros días. Sin embargo, el desarrollo de dichos estudios, así como la evolución de los acontecimientos históricos, han provocado la aparición de nuevos matices, desarrollos y dimensiones. Más allá de los diferentes conceptos particulares de la paz, parece haber consenso en la academia (Call y Cousens, 2008; Fisas Armengol, 1998) y en las agencias internacionales (Boutros-Ghali, 1992) en que la superación efectiva del conflicto se alcanza mediante: 1) la instauración de una familia de instituciones políticas y jurídicas (*statebuilding*), y 2) la liberación del mercado (Paris, 2004).²

¹ Doctor en Humanidades, Universidad EAFIT. Profesor en el Politécnico Jaime Isaza Cadavid. Correo: oplatap@eafit.edu.co

Este texto se deriva de la tesis doctoral “Una teoría de la reconciliación basada en la armonización ética”, dirigida por el profesor Jorge Giraldo. Asimismo, se articula con el proyecto de investigación “Justificación filosófica de un modelo de responsabilidad para la reconciliación”, financiado por el Politécnico Colombiano Jaime Isaza Cadavid.

² Dicho en palabras de Roland Paris, “*the surest foundation for peace, both within and between states, is market democracy, that is, a liberal democratic polity and a market-oriented economy*” (Paris, 2005, p. 56). El concepto de paz es amplio, diverso y complejo en sí mismo. Sin embargo, es posible evidenciar dos tipos básicos de definiciones, a saber, una definición “negativa” según la cual la paz consiste en la ausencia de conflicto, y otra definición “positiva” según la cual ella estriba en la configuración de escenarios sociales que hagan posible los planes racionales de vida de los ciudadanos. En oposición a la esencia de la concepción negativa de la paz, de cuño hobbesiano y que ha sido asociada a la reducción de homicidios o el descenso de los índices de criminalidad, varios autores han insistido en que la superación del conflicto no configura un escenario de paz, de suerte que para hablar de paz sea necesario realizar un profundo cambio social (paz positiva). Es así como el autor catalán Vicenç Fisas ha definido la paz como “una situación, un orden, un estado de cosas, caracterizado por un

De acuerdo con Oliver Richmond, el paradigma predominante es el liberal y ha sido desarrollado a lo largo de cuatro generaciones, cada una de las cuales posee temas específicos y vetas críticas de desarrollo. La última de estas generaciones, señala Richmond, “*have pointed to issues with its universal claim its cultural assumptions, its top-down institutional, neoliberal and neo colonial overtones, and its secular and rationalist nature*” (2010, p. 26) y ha propuesto en su lugar procesos emancipatorios que reflejen “*the interests, identities, and needs of all actor state and non-state, and aims at the creation of a discursive framework or mutual accommodation and social justice which recognizes difference. An everyday, post-Westphalian peace is its aim*” (2010, p. 26). La crítica referida por Richmond, que lleva por nombre “crítica postcolonial”, pone de presente el origen occidental de la “paz liberal” y plantea la necesidad de construir una noción híbrida que albergue contenidos externos y locales, reivindique los poderes autonómicos de las comunidades y empodere las capacidades locales. Sin embargo, una compulsión básica de los fundamentos conceptuales de la crítica postcolonial pone de manifiesto que ella es tributaria del mismo marco epistemológico del que proviene la concepción liberal de la paz (Castro-Gómez y Grosfoguel, 2007; Grosfoguel, 2011).

De ahí que, a fin de evitar los errores en los que se ha incurrido con la implementación del paradigma liberal, deba pensarse no en la reformulación/corrección del paradigma liberal (Paris, 2004) sino, más bien, en una concepción alternativa de la paz. En el presente estudio, me ocuparé de presentar los aspectos básicos de esta concepción alternativa, la cual no es tributaria de lo que Boaventura de Sousa llama “marco epistemológico del norte” y que enfatiza en los poderes autonómicos del pueblo, en la revisión y crítica constante del legado colonial y en la reconstrucción de las condiciones que determinaron e influenciaron sus cosmovisiones actuales (Buck-Morss, 2000; Sousa Santos, 2009; 2011).

elevado grado de justicia y una expresión mínima de la violencia” (Fisas Armengol, 1998, p. 74). Por su parte, el sociólogo noruego Johan Galtung (1990) ha planteado que la paz (positiva) no es solo ausencia de guerra o violencia directa, sino que ella debe entenderse como la “ausencia de violencia estructural como lo es la pobreza extrema, la injusticia social, etc... y como ausencia de violencia cultural y simbólica como lo son aquellas ideologías que justifican la discriminación y la violencia estructural y directa”. Con todo, más allá de las diferencias ideológicas y metodológicas entre unos autores y otros (Call y Cousens, 2008), parece existir consenso en que el tránsito de la guerra a la paz implica la generación de “las condiciones para el desarrollo económico, político y social del país para superar las causas ‘estructurales’ de los conflictos” (Rettberg, 2012, p. 63), merced a la identificación y el apoyo a estructuras “tendientes a fortalecer y solidificar la paz para evitar una recaída en el conflicto” (Boutros-Ghali, 1992, p. 7).

Con el fin de soportar lo anterior, en un primer momento, referiré las críticas fundamentales a la concepción liberal de la paz, haciendo especial hincapié en la crítica postcolonial. En este punto argumentaré sucintamente que, pese a su pertinencia, la crítica postcolonial resulta siendo limitada, por cuanto su potencia crítica es tributaria del marco epistemológico del norte. Para dar sustento a esta aseveración, en un segundo momento, estableceré de forma breve las diferencias entre una epistemología del norte y una epistemología del sur y, siguiendo esta perspectiva de análisis, reconstruiré la versión de Enrique Dussel del advenimiento de la modernidad; posteriormente presentaré los términos básicos de la perspectiva decolonial. Mi tesis en este punto será que a cada concepción de la política le corresponde una concepción de la paz. En consecuencia, si existe una concepción decolonial de la política debe, por necesidad, existir una concepción decolonial de la paz. Hacia el final, me referiré a las características de esta concepción alternativa (*decolonial*) de la paz.

|

En “Review Essay: Critical Debates on Liberal Peacebuilding”, Nicolas Lemay-Hebert examina las teorías más relevantes sobre la construcción de paz liberal (paradigma liberal)³ buscando identificar entre ellas los tipos de acercamientos críticos más significativos. Identifica dos fundamentalmente: los *problem solvers* y los *critical scholars*. Ambos tipos de acercamientos parecen convivir en los estudios especializados, según este autor; de ahí la necesidad de diferenciarlos. El primero de los acercamientos está representado por aquellos autores que se enfocan en *performance issues*, mientras que el segundo corresponde a aquellos autores que “*are more inclined to question the values and assumptions underpinning the liberal peace*” (Lemay-Hebert, 2013, p. 3). Los autores que pertenecen al primer grupo se centran en el análisis de procesos democráticos de transición

³ Para la literatura especializada y desarrollada tanto desde la academia como desde las agencias internacionales, la construcción de paz (paradigma liberal) consta de los siguientes elementos: “1. *Developing a more gradual and controlled process of democratization in war-shattered states –in particular, by delaying elections until passions have cooled, promoting citizens associations that cut across cleavage lines, including extremists from active politics, and controlling the promulgation of inflammatory propaganda*; 2. *Designing electoral arrangements that reward moderation rather than extremist austerity measures*; 3. *Promoting equitable, growth-oriented adjustment policies rather destabilizing austerity measures*; 4. *Creating effective, central coordinating bodies for peacebuilding operations*; and 5. *Extending the duration of peacebuilding operations from the current norm of one to three years, to approximately seven to nine years*” (Paris, 2004, p. 58).

que se dan correctamente. Por su parte, los autores del segundo grupo apuntan a poner en cuestión la legitimidad de un proceso de intervención basada en una agenda típicamente occidental que, en la mayoría de ocasiones, no responde a las condiciones móviles y especiales de los territorios.

Esta diferenciación conceptual brinda la pauta para comenzar a establecer la índole del presente estudio. Porque, en efecto, más que desarrollar una indagación en torno a las condiciones ideales de la construcción de paz liberal (primer grupo), mi interés aquí versa sobre la índole de los presupuestos básicos de dicha concepción liberal y sobre la posibilidad de una concepción alternativa de la paz y la construcción de ella (segundo grupo). En lo fundamental, el argumento esgrimido por los críticos es que el paradigma liberal –implementado por las agencias internacionales en sus intervenciones– no resuelve los problemas de raíz y causa recaídas posteriores en los conflictos, en tanto repite acríticamente una fórmula de construcción de paz (programa de intervención político, económico y cultural) que no considera las particularidades de los territorios (Richmond, 2010).

Sin embargo, esta crítica puede y debe ser matizada aún más. No todos los críticos persiguen el mismo objetivo. Es así como hay comunitaristas, constructivistas sociales, teóricos críticos y postcolonialistas. El primero de estos grupos, cuyo nombre coincide con los críticos de la teoría de la justicia de John Rawls (Alasdair MacIntyre, Michael Sandel, Michael Walzer y Charles Taylor), cuestiona la legitimidad del proyecto liberal en tanto proyecto cultural homogenizador. El segundo señala que los estudios sobre la construcción de paz hacen de ella una cuestión técnica y, acaso, burocrática que minusvalora el papel fundamental de las relaciones sociales. El tercer grupo se divide entre quienes propenden por un conjunto de normas y leyes institucionales de alcance universal y quienes, desde una perspectiva marxista, dudan de la capacidad emancipadora del proyecto liberal. Por último, el cuarto grupo pone de presente el origen occidental de la paz liberal y, en esa medida, plantea la posibilidad de una noción híbrida de la paz que albergue contenidos externos y locales.

No obstante cuestionan el ejercicio impositivo de preceptos y dinámicas de construcción de paz del paradigma liberal, los estudios críticos de enfoque postcolonial propenden por un modelo híbrido que, amén de que respeta las particularidades de cada comunidad (*local turn*) y les da juego en el proceso dinámico de esa construcción, no integra un cuestionamiento no occidental de los fundamentos cognitivos, ideológicos y normativos sobre los cuales descansa la concepción liberal de la política (liberalismo político). En

contradicción con el planteamiento de Paris y de algunos postcolonialistas, no resulta razonable sostener que la vía hacia la configuración de un concepto “correcto” de paz sea el perfeccionamiento del paradigma liberal. Porque, efectivamente, el obstáculo no es que el paradigma se haya implementado de forma insuficiente o equivocada.⁴ El obstáculo es el modelo mismo y sus preceptos pretendidamente universales (Soares, 2011).

En consecuencia, aunque la perspectiva postcolonial señala agudamente las consecuencias fácticas negativas del paradigma liberal resulta siendo limitada, ya que su potencia crítica no llega hasta los fundamentos del paradigma mismo y, en tal medida, sigue siendo tributaria de lo que Sousa denomina “marco epistemológico del norte”. Así las cosas, una crítica no eurocéntrica del paradigma liberal está todavía por desarrollar. En el apartado que sigue, se describe una versión alternativa del advenimiento de la modernidad (lo cual traerá consigo un replanteamiento de sus “productos”: la ciencia, la alta cultura y la política) y se esbozan las razones por las cuales la perspectiva postcolonial no constituye el horizonte conceptual apropiado para desarrollar un concepto alternativo de la paz.

II

En “Epistemologías del Sur”, uno de los teóricos de la perspectiva decolonial, Boaventura de Sousa Santos, formula la tesis de que el pensamiento occidental es fundamentalmente eurocentrista y ha instituido un modo específico de concebir el mundo (marco epistemológico) que ha invisibilizado el resto de concepciones y que, a través de ello, ha impuesto cánones para la ciencia, la alta cultura y la política. Apoyado en lo anterior, Sousa Santos plantea la necesidad de nuevos “procesos de producción y de valoración de conocimientos válidos, científicos y no científicos, y de nuevas relaciones entre diferentes tipos de conocimiento” (2011, p. 35). Igualmente, define este tipo de conocimiento como constitutivo de un nuevo marco epistemológico,

⁴ En “Il liberal peacebuilding in Angola”, Ricardo Soares de Olivera analiza el caso de Angola, país que se rehusó a implementar la perspectiva liberal de la superación del conflicto, pero que sí superó el conflicto de origen. “*The Angolan case is a pivotal example of what can be termed ‘illiberal peacebuilding’, a process of post-war reconstruction managed by local elites in defiance of liberal peace precepts on civil liberties, the rule of law, the expansion of economic freedoms and poverty alleviation, with a view to constructing a hegemonic order and an elite stranglehold over the political economy*” (Soares, 2011, p. 287).

el “sur”, en el que tienen cabida “las prácticas de las clases y grupos sociales que han sufrido de manera sistemática las injustas desigualdades y las discriminaciones causadas por el capitalismo y por el colonialismo” (2011, p. 35). Desde el punto de vista de este autor, el marco epistemológico hegemónico, el “norte”, ha concebido un modelo de comprensión del mundo que pretende ser de carácter universal pero que, en realidad, es tributario de una particularidad: la occidental europea.

En lo fundamental, las “epistemologías del sur” descansan en dos pilares: de un lado, en una comprensión del mundo no occidental que supone que las fórmulas de solución a los problemas humanos no necesariamente deben pasar por las soluciones típicamente occidentales, eurocéntricas. En materia política, esto implica que la pregunta por la superación definitiva del conflicto puede y debe ser abordada por medio de parámetros, presupuestos, conceptos y categorías no únicamente eurocentristas (entiéndase el paradigma liberal). Y, por otro lado, descansan en una asunción radical de un escenario diverso en el que confluyen formas de “ser, pensar y sentir, de concebir el tiempo, la relación entre seres humanos y entre humanos y no humanos, de mirar el pasado y el futuro, de organizar colectivamente la vida, la producción de bienes y servicios y el ocio” (Sousa Santos, 2011, p. 35). Un rasgo distintivo de estas epistemologías es que están concebidas para dar respuesta a las problemáticas de los países que, sin importar si se ubican en el norte o en el sur geográficos, padecen el capitalismo y el colonialismo.⁵ Por tal razón, es “un Sur anticapitalista, anticolonial y anti-imperialista. Es un Sur que existe también en el Norte global, en la forma de poblaciones excluidas, silenciadas y marginadas” (Sousa Santos, 2011, p. 35).

Aunque reconoce que la colonia en tanto acontecimiento histórico de implicaciones materiales ya finalizó, la perspectiva decolonial considera que la dependencia ideológica y epistemológica todavía persiste en forma de teorías

⁵ En “Colonialidad del poder y clasificación social”, Aníbal Quijano afirma que “colonialidad es un concepto de, aunque vinculado a, colonialismo”. Para él, colonialismo se refiere a una estructura de dominación/explotación “donde el control de la autoridad política, de recursos de producción y del trabajo de una población determinada lo detenta otra de diferente identidad y cuyas sedes centrales están, además, en otra jurisdicción territorial. Pero no siempre, ni necesariamente, implica relaciones raciales de poder” (Quijano, 2014). Aunque la distinción de Quijano es esclarecedora no existe consenso en torno a ella en el conjunto de teóricos de la perspectiva decolonial. Por esta razón, emplearé colonialismo para significar, a un propio tiempo, la respuesta surgida desde el sur al eurocentrismo y al sometimiento material y epistemológico perpetrado por Europa a la periferia.

científicas, cánones estéticos o modelos políticos. En virtud de esta dependencia, el pensamiento decolonial desarrolla una crítica que cuestiona tanto las estrategias de dominación del imperialismo colonial como los fundamentos del marco epistemológico del norte, sugiriendo: 1) que este no es tan original como se presenta (Dussel, 2008) y 2) que no es ni el único ni mucho menos el mejor modo de comprender la realidad (Sousa Santos, 2011). En relación con esto último, Sousa plantea que la visión eurocéntrica del mundo ha transformado “la ciencia moderna y la alta cultura en criterios únicos de verdad y de cualidad estética, respectivamente. La complicidad que une las ‘dos culturas’ reside en el hecho de que se arrojan, en sus respectivos campos, ser cánones exclusivos de producción de conocimiento o de creación artística” (2011, p. 14). En lo que respecta a la política, la “epistemología del norte” asume como *a priori* que la mejor forma de organización política es el “liberalismo político” y que este busca asegurar la paz social mediante el establecimiento del poder político y su mantenimiento mediante mecanismos de coerción y limitación individual (paradigma liberal) (Boutros-Ghali, 1992). Por descontado, lo anterior aplica también para la respuesta eurocéntrica de la política: el liberalismo político.⁶

⁶ De acuerdo con la epistemología del norte, en la modernidad se comienza a entender que el carácter divino del poder político y de sus gobernantes procede “de abajo hacia arriba”, esto es, de los hombres que integran el cuerpo social. En oposición al sistema de gobierno monárquico del Medioevo, se afirma que la legitimidad del poder político brota del consenso colectivo y que este es el único procedimiento que puede garantizar la convivencia interhumana y confirmar, al propio tiempo, el poder divino en la tierra. Mediante esta estrategia descendente, los pensadores modernos (T. Hobbes, J. Locke, J. J. Rousseau, I. Kant, entre otros), sin negar la existencia divina, deslindan la política de la teología y establecen un procedimiento racional (*i. e.* contrato social) para fundamentar el poder político y garantizar con ello la paz social, la libertad de los hombres y la igualdad entre ellos. En virtud de su defensa incondicional del valor moral de la libertad, esta concepción moderna de la política tomó el nombre de liberalismo político. Pese a compartir la idea básica del contrato social, sus valores fundacionales (libertad natural, igualdad de derechos) y su estructura metódica (estado de naturaleza/estado político), los filósofos liberales persiguen propósitos político-institucionales diferentes. Empleando la dicotomía valorativa básica de la teoría del contrato social, estado de naturaleza/estado político, estos filósofos aportan una explicación diferente al motivo impulsor del contrato social. En esencia, describen el estado de naturaleza como una situación en la que la vida es “solitaria, pobre, desagradable, brutal y corta” (Hobbes, 1983, p. 115) o como un estadio “de paz, buena voluntad, asistencia mutua y conservación” (Locke, 2006, p. 24), pero que, como consecuencia de la ausencia de un poder común, deriva en “situación de guerra de todos contra todos” (Hobbes, 1983, p. 116) en el que “el disfrute tranquilo de [los] bienes propios” corre el peligro de la violación flagrante (Locke, 2006, p. 34). De ahí la necesidad de un pacto fundante que siente las bases del estado político, proteja los derechos fundamentales y asegure la paz social. Desde esta perspectiva, la paz es consecuencia de la instauración del sistema de instituciones: el Estado como condición de posibilidad de la paz social (*statebuilding*).

De esta suerte, todo lo que “el canon [político liberal] no legitima o reconoce es declarado inexistente. La no existencia asume aquí la forma de ignorancia o de incultura” (Sousa Santos, 2011, p. 14).

A primera vista, la perspectiva decolonial podría entenderse como la versión latinoamericana del pensamiento postcolonial en tanto impugna el eurocentrismo y sus manifestaciones epistemológicas y materiales (Said, 2003; Spivak, 2003). Sin embargo, existen notables diferencias entre una y otra perspectiva. He aquí dos fundamentales: la primera de ellas tiene que ver con el concepto mismo de colonia, es decir, con el momento específico a partir del cual se concreta el acontecimiento colonial. A diferencia de perspectivas postcolonialistas que asumen la colonia desde el siglo XIX, la perspectiva decolonial ubica este momento en el siglo XVI. Sin embargo, la diferencia va más allá de una fecha, pues la definición del punto de arranque de la colonia implica una comprensión característica y diferente del hecho colonial, de su influencia y de su superación. En tal sentido, el pensamiento decolonial “se desprende de la matriz colonial del poder y al hacerlo se desprende del imaginario imperial y de los discursos legitimadores del mismo” (De Oto, 2016, p. 1). Su proyecto no pretende la hibridación universal (en tanto que conjunción aritmética de los elementos). Más bien, aspira a ser “pluriversal en la medida que supone la integración de múltiples formas de articulación de la vida social y cultural que no necesariamente son asimilables entre sí” (p. 1), pero sin acudir exclusivamente a los conceptos y las categorías eurocéntricas de la colonia.

La segunda diferencia se relaciona con las herramientas teóricas utilizadas. Mientras la perspectiva postcolonial es heredera intelectual del pensamiento postestructuralista y postmoderno, la perspectiva decolonial hace uso de herramientas teóricas diversas, provenientes de distintas disciplinas teóricas y prácticas, para elaborar una genealogía no eurocentrista de los saberes. La consecuencia de este método es un tipo de conocimiento que reconoce la valía objetiva de la totalidad de saberes y que se construye desde las necesidades y las condiciones de los países del sur. Llevada al ámbito de la construcción de paz, la perspectiva postcolonial pareciera ceder al propósito metodológico, pues, en lugar de insistir en la necesidad de recabar en los presupuestos epistemológicos del paradigma liberal, se esmera por refinar los detalles estratégicos de la construcción de paz, pasando por alto los hilos que conectan el binomio conflicto/paz con el fenómeno material e intelectual de la colonia.

Conforme lo anterior, pese a que cuestionan el ejercicio impositivo de preceptos y dinámicas de construcción de paz del paradigma liberal, los trabajos

críticos de orientación postcolonialista no integran un cuestionamiento no occidental de los fundamentos cognitivos, ideológicos y normativos que se hallan en la base del liberalismo político (Lemay-Hebert, 2013).

III

Según se expuso anteriormente, para la convención académica (vale decir, eurocentrista), la modernidad nace cuando el Medioevo fenece, esto es, cuando se concreta la ruptura con el mundo medieval y su idea de que el sostén epistemológico de todo lo relativo al hombre es Dios. En tal proceso de ruptura, que da paso a uno de apertura, de ilustración, sobresale –según la convención académica– René Descartes, quien refuta la tradición y sitúa a la razón en el trono que otrora ocupaba Dios, haciendo con ello posible todas las expectativas de realización humanas. De acuerdo con esta convención, sin Descartes “no tendríamos democracia”, ni ciencia, ni nada de lo que ahora tenemos, a saber: “El ascenso de la ciencia moderna en el siglo XVII, la Ilustración en el siglo XVIII, la evolución industrial en el siglo XIX, el ordenador personal en el siglo XX y el descifre del cerebro en el siglo XXI [pues], todo ello son logros del cartesianismo” (Watson, 2003, p. 110).

En “Meditaciones anti-cartesianas: sobre el origen del anti-discurso filosófico de la Modernidad”, el filósofo argentino Enrique Dussel cuestiona en clave decolonial los fundamentos de esta historia oficial de la convención académica de la filosofía (eurocéntrica), argumentando que ella es históricamente incorrecta y que se encuentra en la base del proceso de colonización material y epistemológica de América. Para poner de manifiesto lo primero, Dussel plantea que la modernidad no inició con Descartes ni con la publicación de las *Meditaciones metafísicas*, sino que, contrariamente, inició a instancias del jesuitismo y en coordenadas históricas, ideológicas y geográficas distintas. De este modo, Europa nunca fue centro de la historia mundial hasta finales del siglo XVIII (digamos hasta el 1800, hace solo dos siglos). Será centro como efecto de la Revolución Industrial. Pero gracias a un espejismo, como hemos dicho, se aparece a los ojos obnubilados del eurocentrismo toda la historia mundial anterior teniendo a Europa como centro (la posición de Max Weber). Esto distorsiona el fenómeno del origen de la modernidad (Moreno Romo, 2011, p. 2).

Mediante esto, Dussel demuestra que el padre de la modernidad, Descartes, se halla inscrito dentro de una tradición filosófica y teológica específica, católica para mayores señas, en la cual los protagonistas no pertenecen de

manera exclusiva al “centro y norte de Europa” (Moreno Romo, 2011, p. 1) sino, además y de manera fundamental, a la periferia europea. Con todo, más que desvirtuar la originalidad y la valía filosófica de la obra de Descartes, el interés de Dussel es revelar las raíces filosóficas de la modernidad arrojando luz sobre la línea que comunica a Descartes con el catolicismo jesuítico y que lo incomunica con el luteranismo, con el cual siempre ha sido asociado. Respecto de lo segundo, y tras demostrar que la convención académica eurocéntrica ha construido un relato en el que los hechos relevantes de la modernidad tienen lugar en Europa en un contexto histórico determinado, Dussel advierte la necesidad de elaborar un discurso filosófico desvinculado del eurocentrismo –dominante en la academia– y que se ha plasmado de múltiples formas en la vida cotidiana, pero especialmente a través de la colonización material y epistemológica de América.⁷ Este nuevo discurso es, de acuerdo con Dussel, resultado de un “giro descolonizador” y será el que permitirá una nueva comprensión del mundo no eurocentrista, no transida por la epistemología del norte, esto es, por su política, su ciencia y su alta cultura.

⁷ El relato oficial ha extendido la tesis de que la ruptura del hombre moderno con Dios es atribuible a Descartes y que el protestantismo es la fuente doctrinal dominante. Es decir, que además de atribuir a este el origen absoluto de la modernidad, dicho relato ignora las fuentes católicas que permitieron la gestación del sistema filosófico cartesiano. En opinión de Dussel, el Descartes que conocemos por vía de sus obras y por la tradición académica forjó su talante intelectual bajo la influencia decisiva del pensamiento jesuítico, que, principalmente, le provino de Francisco Suárez. En este autor jesuita se hallan las bases conceptuales de su pensamiento. De la misma opinión es la francesa Geneviève Rodis-Lewis, quien emparenta los *Ejercicios espirituales* con las *Meditaciones metafísicas*. Según Dussel, la Compañía de Jesús, en cuyo seno se educó el joven Descartes, se apropió de esta idea de racionalización y creó las condiciones para que la experiencia religiosa fuese una manifestación práctica de tal idea:

La formación según el Concilio de Trento (el concilio que “moderniza” a la Iglesia Católica racionalizando todos sus aspectos) era completamente “moderna” en su *ratio studiorum*. Cada jesuita constituía una subjetividad singular, independiente, moderna, sin cantos ni oraciones en el coro de una comunidad como en el caso de los monjes benedictinos medievales, realizando diariamente un individual “examen de conciencia”. Es decir, el joven Descartes debía cada día en tres oportunidades retirarse en silencio, reflexionarse sobre su propia subjetividad, y “examinar” con extrema claridad y auto-conciencia la intención y el contenido de cada acción, las acciones cumplidas hora por hora, juzgando lo actuado bajo el criterio de que “el hombre es criado para alabar, hacer reverencia y servir a Dios” (Dussel, 2008, p. 8).

IV

Sobre la base del giro descolonizador, Dussel (1998) ha desarrollado una interpretación original de Karl Marx y de Emmanuel Lévinas a fin de hallar sustento teórico para lo que él denomina “ética de la liberación”, esto es, una ética de inclusión del excluido, del no valorado por el eurocentrismo, del otro como fetichización teórica y práctica del poder (De Oto, 2016). Es así como, desde el año 2000, Dussel inició un proceso de construcción sistémica de lo político que, como hiciera con la ética, parte de una introducción histórica, pasa por una fundamentación de principios y finaliza con una crítica. La primera obra de esta triada vio la luz en el 2007, *Política de la liberación I: Historia mundial y crítica*. En ella, Dussel efectúa una historia de la política que controvierte el canon oficial de la filosofía en la medida en que analiza lo político y sus conceptualizaciones en diferentes civilizaciones (Egipto, Mesopotamia, China, India, el Imperio azteca y el Imperio inca) siguiendo un orden expositivo que no le atribuye a Europa un lugar preponderante. Esta obra desmonta el discurso moderno según el cual la filosofía es eurocéntrica y, más aún, “helenocéntrica”. Contra el relato oficial de la filosofía política, la historia que Dussel construye integra el pensamiento latinoamericano en el contexto mundial (para demostrar la “mundialidad” milenaria de la filosofía y la práctica política) y hace especial hincapié en el concepto de “pueblo”, fuente del poder político y víctima de todos los regímenes de la historia política.

Después de esto, Dussel publicó *Política de la liberación II: Arquitectónica* (2009) con objeto de conectar los resultados de su ética de la liberación con los principios de la política. Se trata así de:

[...] una subsunción determinante de los principios éticos por parte de los principios políticos. La «pretensión de bondad» del acto ético es subsumida en una más compleja e institucionalizada «pretensión política de justicia», en un campo específico práctico, en tanto cumple las exigencias de la normatividad propia de la política *como política* (Moreno Romo, 2011, p. 1).

Un aspecto clave de la propuesta de Dussel introducido en esta obra es el concepto de “obediencia”. Liberándolo de su histórica connotación negativa, que se traduce en el axioma “los que mandan, mandan mandando”, Dussel sostiene una tesis positiva (ya formulada por el zapatismo de Chiapas): “Los que mandan, mandan obedeciendo”. Tal tesis no desconoce la necesidad de

instituciones de mando, pero entiende el funcionamiento de la política institucionalizada como un servicio obediencial. Mediante lo anterior, Dussel rechaza dicho axioma liberal y reivindica la legitimidad de la capacidad política de la sociedad, a fin de que ella ejerza control sobre los gobernantes en procura de alcanzar el objetivo último de la vida.⁸

Según se infiere de las síntesis presentadas de los planteamientos de Dussel y de Sousa Santos, un concepto decolonial de la política responde a un marco epistemológico distinto (que valora sin sesgos ni condicionamientos previos los diferentes tipos de conocimiento). Dicho concepto está basado en una historia mundial, que no eurocéntrica, de la política y se sintetiza en el axioma ya mencionado: “Los que mandan, mandan obedeciendo” (Dussel, 2009). En el entendido de que a cada concepción de la política le corresponde una concepción de la paz, lo expuesto hasta aquí presupone una concepción de la paz que: 1) renuncia a la pretensión liberal de concebir procesos de superación del conflicto mediante fórmulas de solución estándares y universales; y 2) controvierte los cánones eurocéntricos que se hallan instalados en los campos del derecho (derechos humanos), la política (democracia representativa) y la economía (capitalismo). Partiendo de esto, la concepción de paz que se sigue de los planteamientos de Sousa Santos y Dussel presupondría que tanto la reconstrucción histórica del conflicto como la superación efectiva de este parten de la adopción del punto de vista de las víctimas (de su historicidad y de sus intereses), en atención a sus realidades locales y comunitarias.

Este aspecto de la paz decolonial guarda relación con la tesis defendida por la crítica postcolonial y su modelo local solidario de construcción de paz (Rettberg, 2012). Dicho modelo advierte que tanto los principios rectores del proceso de construcción de paz como la agenda y la metodología deben

⁸ Dussel tiene en mente procesos sociales y políticos como los Foros Sociales Mundiales de Porto Alegre en 2001 y los movimientos indigenistas, sindicales, estudiantiles, etc. A su juicio, estos movimientos son los que “mejor analizan y reflejan los desequilibrios e injusticias de todo sistema vigente, y los que mejor anticipan las futuras propuestas que mejor regenerarán la tendencia del poder a «fetichizarse», es decir, a convertirse en autorreferente y siervo de sus propios intereses, y no los intereses obedienciales de la comunidad a la que representan” (Moreno Romo, 2011, p. 1). El tercer componente de la tríada lleva por título *Política de la liberación III: Crítica* (2011) y su objetivo es reconstruir las categorías que dan cuenta de la manera como funciona todo proceso de transformación política, considerando: 1) el “acontecimiento fundador”; 2) la categoría de “pueblo” como sujeto activo de liberación; y 3) la democracia participativa. De acuerdo con Dussel, este tipo de democracia constituye una institución que opera como un cuarto poder, en tanto tendría acceso directo al control y al ejercicio efectivo del poder delegado (administrativo, legislativo, ejecutivo o judicial).

emanar del interior de las comunidades y los territorios afectados por el conflicto armado. Los términos en que la construcción de paz debe llevarse a cabo son objeto de definición por parte de los agentes locales en el marco de procesos endógenos constructores de paz.⁹ Ello supone reconocer:

[...] the presence of the global in the local and the local in the global, acknowledging the fact that external ideas and ideals can only become meaningful in their contingent local meaning, returning 'agency' to those who have so far been subject to and objects of intervention, and finally, proposing a departure from the top-down methods of statebuilding to return to the original conception of peacebuilding as a grassroots, bottom-up activity, engaging with societies, cultures and identities, going far beyond the institutions of statehood (Lemay-Hebert, 2013, p. 247).

Merced a esta coincidencia, conviene señalar que el modelo local solidario propuesto por algunos autores postcoloniales pareciera ser más un procedimiento alternativo de naturalización o legitimación del paradigma liberal. La acriticidad del paradigma liberal en esta manera de construcción

⁹ Aun cuando esta propuesta no descarta el acompañamiento “técnico” de las agencias internacionales, los *think tanks*, las iglesias, los empresarios o los centros de estudios, los protagonistas de este modelo son los miembros de las comunidades. La convicción que subyace a este modelo es que los actores locales deben empoderarse para configurar dinámicas y estructuras que eviten recaídas futuras en el conflicto. Ello porque, para tales actores, esto no es una opción, sino una necesidad. El programa/modelo Global-Internacional o Internacionalismo Liberal se encuentra decisivamente influenciado por las operaciones de paz impulsadas por Naciones Unidas en diversos países del mundo. Este modelo advierte que los procesos exitosos son aquellos que descansan en la capacidad de liderazgo y acción de las agencias internacionales con un paquete estándar de intervención. El proceso de intervención suele llevarse a cabo en Estados en conflicto (incapaces de abordar y solucionar sus conflictos sin la colaboración del resto de Estados) y desarrollarse por el conjunto de agencias internacionales. Su objetivo primordial es el restablecimiento del orden y la seguridad. La primera etapa se caracteriza por un fuerte despliegue militar que busca dar término a las hostilidades. Hecho esto, la intervención persigue el propósito de crear las condiciones para la transición política y la liberalización del mercado. Un tercer modelo puede contraponerse a los dos anteriores, el de Jean Paul Lederach. Este autor norteamericano ha desarrollado un programa de construcción paz articulado a una teoría de resolución de conflictos. Contrario a formas de construcción de paz que llevan las soluciones desde afuera a las comunidades en conflicto, Lederach plantea que la paz es el resultado de un proceso vivo y activo (vinculado a la justicia social y el desarrollo) que surge como consecuencia de transformaciones lideradas por una capa social intermedia (a saber, agentes sociales, organizaciones, espacios o plataformas) que conecta los intereses de los actores políticos de influencia en el interior de las comunidades, logrando con ello no solo solucionar sino “transformar los conflictos en relaciones más pacíficas y sostenibles” (Lederach, 2010, p. 55).

de paz viene determinada por la no consideración histórica de los elementos, actores y dinámicas de que se componen los territorios. Porque, según se ha expuesto, más que un procedimiento que proponga la dinamización de las energías locales y potencie las capacidades de las comunidades, la perspectiva decolonial postula un replanteamiento de los presupuestos epistemológicos básicos del paradigma liberal. Tal replanteamiento constituye el fundamento teórico-práctico para que, siguiendo a Dussel, el pueblo despliegue el control e incluso el ejercicio efectivo del poder delegado. Entendida la política de este modo, la paz no sería otra cosa que el proceso por medio del cual el pueblo resuelva sus propias circunstancias conflictivas atendiendo sus intereses y sus necesidades (Dussel, 2009).

Palabras finales

La perspectiva decolonial es una respuesta desde el sur al eurocentrismo, al sometimiento material y epistemológico perpetrado por Europa a la periferia. Conforme a lo expuesto, para el liberalismo la política es el consenso, la superación efectiva del conflicto mediante la instauración del poder político. Dentro de este esquema de pensamiento, la paz es la resultante del proceso del pacto fundante y de la consolidación de la organización estatal. Tributaria del marco epistemológico del norte, de énfasis eurocéntrico y, más aún, helenocéntrico, esta concepción de la paz descansa sobre el argumento de que todos los hombres son libres e iguales y que tales *factums* son, de un lado, inmunes a los efectos de la economía de mercado capitalista y, de otro lado, válidos en todo tiempo y lugar.

Para la perspectiva decolonial, este relato surgido en la modernidad es condición de posibilidad del proyecto colonizador. No es que la modernidad eurocéntrica y el proceso colonizador se hayan desarrollado casualmente de forma paralela. Muy por el contrario, el uno es causa del otro. Por ello, los cuestionamientos que, desde un marco epistemológico del sur, pueden y deben hacerse al proyecto moderno deben trasladarse necesariamente a su distintiva concepción de la política y de la paz. Ahora, si bien las perspectivas postcolonial y decolonial coinciden en su impugnación del proyecto moderno eurocéntrico, difieren tanto en el punto de arranque de su crítica como en los conceptos y categorías que utilizan para darle trámite. Así, la crítica postcolonial que, *prima facie*, aparece como la más cercana a un verdadero cuestionamiento del

paradigma liberal ve afectada su potencia crítica al evidenciarse que es tributaria, total o parcialmente, del marco epistemológico del norte.

En el presente estudio, siguiendo a Sousa Santos y a Dussel, se argumentó a favor de un concepto decolonial de la paz que implica: 1) la revisión de presupuestos intelectuales del marco epistemológico del norte; 2) el empoderamiento del acervo del marco epistemológico del sur; y en línea con la crítica postcolonial; y 3) la integración reflexiva de las causas estructurales de los conflictos, de las dinámicas de las relaciones sociales y del rol de las terceras partes (las mediaciones, arbitrajes). A diferencia del paradigma liberal, que transporta indistintamente diagnósticos y soluciones estándar a los territorios en conflicto (Soares, 2011), una concepción decolonial de la paz (en este caso de fundamento dusseliano) propende –con base en el empoderamiento del marco epistemológico del sur– por procesos de construcción de paz dinamizados desde las lógicas cosmovisivas de las comunidades para crear las condiciones de empoderamiento de los excluidos y de las víctimas.

Referencias

- Boutros-Ghali, B. (1992). *An Agenda for Peace*. Nueva York: United Nations.
- Buck-Morss, S. (2000). Hegel and Haiti. *Critical Inquiry*, 26(4), 821-865.
- Call, C. y Cousens, E. M. (2008). Ending Wars and Building Peace: International Responses to War-Torn Societies. *International Studies Perspectives*, 9(1), 1-21.
- Castro-Gómez, S. y Grosfoguel, R. (2007). Giro decolonial, teoría crítica y pensamiento heterárquico. En S. Castro-Gómez y R. Grosfoguel, *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo Editorial.
- De Oto, A. (2009). Teorías fuertes. Frantz Fanon y la descolonización como política. En W. Mignolo et al., *La teoría política en la encrucijada decolonial*. Buenos Aires: Ediciones Del Signo.
- Dussel, E. (1998). *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*. Madrid: Trotta.
- Dussel, E. (2006). *20 tesis de política*. Madrid: Trotta.
- Dussel, E. (2007). *Política de liberación I: Historia mundial y crítica*. Madrid: Trotta.
- Dussel, E. (2008). Meditaciones anti-cartesianas: sobre el origen del anti-discurso filosófico de la Modernidad, *Tabula Rasa*, 9, 153-197. <https://doi.org/10.25058/20112742.344>
- Dussel, E. (2009). *Política de la liberación II: Arquitectónica*. Madrid: Trotta.
- Dussel, E. (2011). *Política de la liberación III: Crítica*. Madrid: Trotta.
- Fisas Armengol, V. (1998). *Cultura de paz y gestión de conflictos*. Barcelona: Icaria.
- Galtung, J. (1990). Cultural Violence. *Journal of Peace Research*, 27(3), 291-305.
- Grosfoguel, R. (2011). Decolonizing Post-Colonial Studies and Paradigms of Political-Economy: Transmodernity, Decolonial Thinking, and Global Coloniality. *Journal of Peripheral Cultural Production of the Luso-Hispanic World*, 1(1). <https://doi.org/10.5070/T411000004>
- Hobbes, T. (1983) *Leviatán o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Lederach, J. (2010). *Building Peace. Sustainable Reconciliation in Divided Societies*. Washington: United States Institute of Peace Press.
- Lemay-Hebert, N. (2013). Review Essay: Critical Debates on Liberal Peacebuilding. *Civil Wars*, 15(2), 242-252. doi: 10.1080/13698249.2013.817856

Locke, J. (2006). *Segundo tratado sobre el gobierno civil: un ensayo acerca del verdadero origen, alcance y fin del gobierno civil*. Madrid: Tecnos.

Moreno Romo, J. C., (2011). El trasfondo espiritual de nuestro racionalismo. O sobre el preciso punto en el que difieren la modernidad más bien luterana y genuinamente cartesiana. *Signos Filosóficos*, XIII(26), 115-131. <https://bit.ly/3CYDsss>

Paris, R. (2004). *At War's End. Building Peace After Civil Conflict*. Cambridge: Cambridge University Press.

Quijano, A. (2014). Colonialidad del poder y clasificación social. En B. Sousa Santos y M. P. Meneses (eds.) *Epistemologías del Sur (Perspectivas)* (pp. 67-107). Bogotá: Akal.

Rettberg, A. (2012). Construcción de paz en Colombia: Contexto y balance. En A. Rettberg (ed.). *Construcción de paz en Colombia* (pp. 3-50). Bogotá: Universidad de los Andes.

Richmond, O. (2010). A Genealogy of Peace and Conflict Theory. En O. Richmond (ed.), *Peacebuilding: Critical Development and Approaches* (pp. 14-38). Basingstoke: Palgrave Advances.

Said, E. (2003). *Orientalism: Western Conceptions of the Orient*. Londres: Penguin Modern Classics.

Soares de Oliveira, R. (2011). Illiberal Peacebuilding in Angola. *The Journal of Modern African Studies*, 49(2), 287-314. <https://bit.ly/46B83dk>

Sousa Santos, B. (2009). *Una epistemología del Sur. La reinención del conocimiento y la emancipación social*. México: CLACSO y Siglo XXI.

Sousa Santos, B. (2011). Epistemologías del Sur. Utopía y Praxis Latinoamericana. *Revista Internacional de Filosofía Iberoamericana y Teoría Social*, 16(54), 17-39. <https://bit.ly/3CTS3W9>

Spivak, G. (2003). ¿Puede hablar el subalterno? *Revista Colombiana de Antropología*, 39, 297-364. <https://bit.ly/3JCNGCE>

Watson, R. (2003). *Descartes. El filósofo de la luz*. Barcelona: Ediciones B.

Proyecto pedagógico renacentista, un acercamiento desde la obra *De Subventionem Pauperum*, de Luis Vives Diana Catalina Naranjo Tamayo¹

<https://doi.org/10.17230/9789587208801ch4>

De acuerdo con Burke (2000), el Renacimiento como concepto para referirse a las rupturas artísticas de la Europa Occidental del siglo xv debe ser abordado con las debidas proporciones que merecen las diferencias entre pueblos, intelectuales, artistas y tendencias. El objeto de tal afirmación está dado por el reconocimiento no solo de la discontinuidad natural del desarrollo tecnológico y artístico que vivió la Europa de dicho siglo, sino también por la variopinta configuración de pensamientos y caminos que construyeron “Occidente”.²

Por tal razón, no hay una sola forma de acercarse al Renacimiento; de allí que cada campo disciplinario –sea este la arquitectura, la literatura, la filosofía, etc.– permita crear distintas interpretaciones que conlleven a complejizar el concepto, promoviendo en el lector la ruptura con su homogenización y universalización; es decir, separarse de la interpretación tradicional que se tiene del Renacimiento para abrir campo a nuevas miradas que lo comprendan como una complejidad de tiempos, avances y retrocesos.

De acuerdo con esto, es importante reconocer que durante el Renacimiento también hubo un importante pensamiento alrededor de la pedagogía y su uso en la vida social; de allí que se diera relevancia al arte de hablar y se

¹ Doctora en Humanidades, Universidad EAFIT. Trabajadora Social y magíster en Intervención Social de la Universidad del Valle. Docente e investigadora Universidad Libre Pereira. Correo: dicatana28@gmail.com / dcnaranjot@eafit.edu.co

² Para ampliar este asunto se sugiere leer *Le destin de l'Occident*, de Pierre-Henry Salfati y Jacques Attali (2019).

promoviera la experticia como ocurrió con los *studia humanitatis*: personas que propendían por construir una verdad epistemológica sustentada en el humanismo cívico y el derecho a la ciudadanía, haciendo uso de la retórica con la pretensión de un único camino al conocimiento basado en las discusiones sobre razón/pasión y la soberanía sobre la naturaleza. También, era fundamental para estos humanistas controlar el *anthropos* aprovechando su maleabilidad para procurar su libertad.

Para tal fin, los *studia humanitatis* retomaron los filósofos griegos y el pensamiento romano, buscando en cada autor una referencia lo suficientemente fuerte para sustentar su proyecto pedagógico. En este ejercicio intelectual hicieron uso de postulados como los de Platón, quien consideraba necesario quitar del lenguaje cotidiano las palabras “mío” y “tuyo” (Vives, *Las disciplinas*), debido al sinnúmero de tragedias que generaban en la sociedad; de Aristóteles hicieron uso de su idea sobre la educación y el lugar de los maestros con su beneficio; de Cicerón adoptaron la defensa de la comunidad humana universal; y de Séneca, el estoicismo o pretensión de alcanzar la felicidad y sabiduría prescindiendo de los bienes materiales.

Este proyecto pedagógico –*studia humanitatis*– que inició con Petrarca³ y terminó con Descartes (Burke, 2000) instaló una singular cultura urbana de las ciudades-Estado, las cuales tenían afinidades obvias con las de la Antigüedad, haciendo de la literatura y la filosofía clásica una lectura relevante para sus ciudadanos. En este contexto, las humanidades implicaban el estudio de al menos cinco materias: ética, poesía, historia, retórica y gramática. El énfasis en la ética, plantea Burke (2000), es muy comprensible, pues la capacidad de diferenciar lo bueno de lo malo era lo que distinguía a los humanos de los animales.

La poesía y la historia eran consideradas formas de ética aplicada al ofrecer a los estudiantes ejemplos buenos a imitar y malos ejemplos a evitar. La retórica eran las artes relacionadas con el lenguaje, aquello que permitía a los humanos separar lo justo de lo injusto. El punto era fundamental en los tratados de la dignidad del hombre donde, tanto los humanistas como los padres de la Iglesia,

³ Si bien el esfuerzo historiográfico por delimitar en tiempo y espacio algún periodo de tiempo, con el fin de facilitar su estudio, es uno de los principales logros metodológicos en las ciencias sociales y las humanidades, esto no quiere decir que los periodos enunciados estén obligados, como camisa de fuerza, a suscribirse de manera exclusiva al tiempo. El caso que presentamos es un ejemplo, dado que Petrarca corresponde al 1304, es decir, al siglo XIV y no siglo XV, aunque haga parte del pensamiento humanista vinculado al Renacimiento. Es un proceso de larga duración.

cantaban las glorias de la humanidad. Había una significativa omisión en el bloque intelectual de las humanidades: la lógica. El énfasis pasó del puño del lógico, que usaba la fuerza para abatir a su contendiente, a la mano abierta del retórico, que prefería la persuasión (Burke, 2000).

Continuando con lo planteado por este autor, para los humanistas, el camino hacia adelante era retroceder para seguir el ejemplo de los mejores escritores y pensadores de una cultura que consideraban superior a la suya, esta posibilidad permitió el surgimiento de los más importantes humanistas de la historia, destacándose personajes como Juan Luis Vives, Erasmo de Rotterdam, Guillaume Budé, Pico della Mirandola, Michel de Montaigne, entre otros. Para tal fin, los *studia humanitatis* focalizaron su atención en un grupo específico de la sociedad: hombres vinculados a la élite, cristianos, quienes tendrían las capacidades y habilidades para, a través de los discursos hechos letras (épicas, elegías, crónicas, peregrinaciones) y mapas, instalar una noción de imperio alrededor de los procesos de colonización.

En el marco de esta discusión aparece Luis Vives (1492-1540), humanista y pensador español que –como Erasmo y Moro– propuso ideas innovadoras en campos como la filosofía, la teología, la pedagogía y la política, entre las cuales se destacan la promoción en la atención a los pobres y el fomento del programa pedagógico de los *studia humanitatis* para la construcción de la sociedad. La ejecución de este programa nos lleva a considerar como hipótesis que desde su texto *De Subventionem Pauperum* el proyecto pedagógico humanista estableció dos grupos: uno que ejecutaba los proyectos sociales para solucionar la pobreza del momento y que se caracterizó por integrar a hombres, blancos, europeos del Occidente cristiano; y un segundo grupo que sería el receptor de tales proyectos, compuesto por mujeres, niños y pobres. Este proyecto pedagógico, así como los proyectos sociales planteados por Vives, evidencian una tensión derivada del grupo al que se dirige el proyecto y la forma como se ejecuta en las esferas públicas de las municipalidades.

Con el fin de desarrollar la hipótesis abordaremos, en el presente texto, los siguientes puntos: 1. Describir las características del contexto en el Renacimiento, momento en el que se desarrolla la obra de Luis Vives; 2. Analizar los rasgos de los *studia humanitatis* en el texto de Vives; 3. Comparar las pretensiones del proyecto pedagógico planteado por Vives según grupo humano referido; y 4. Identificar la pretensión de la operativización de los proyectos sociales planteados en *De Subventionem Pauperum*, teniendo como referente de análisis la categoría de “pobreza”.

Para realizar lo anterior se usó como fuente primaria el texto *De Subventionem Pauperum (Tratado del socorro de los pobres)*, apoyando el análisis en fuentes secundarias y complementando la discusión con otras publicaciones de Vives tales como *La formación de la mujer cristiana*, *Las disciplinas* y *El alma y la vida*, que se encuentran en Biblioteca Digital Valenciana.⁴

Examinar hacia quienes iba dirigido el proyecto pedagógico del humanismo desde el texto de Vives permitirá trazar líneas de análisis sobre los niveles de la educación del momento y comprender el porqué se fueron generando discursos hegemónicos en los procesos de colonización legitimados y avalados por sociedades complejas. También, posibilitará identificar que el humanismo renacentista no es exclusivo de la península itálica pues, aunque su surgimiento fue allí, existieron otros exponentes en el resto de Europa cuyo legado y aportes al trabajo social, la psicología, la antropología y la educación, aún son vigentes.

Por otro lado, analizar el texto de Vives permitirá continuar el estudio del humanismo renacentista europeo no solo en la guerra y las estrategias políticas para desarrollarla, sino también ampliarlo hacia otras líneas relacionadas con las preocupaciones sobre la pobreza, la condición humana, la institucionalización de la exclusión, la disciplina y la ayuda al otro.

Finalmente, reflexionar sobre el humanismo como proyecto pedagógico nos incita a realizar lecturas críticas de los discursos actuales en educación, especialmente en categorías como “inclusión”, “diversidad” y “acciones afirmativas”, dado que estas se presentan como alternativas a las corrientes epistemológicas integradoras, pero no han sido debatidas ampliamente ni analizadas en el marco de procesos históricos y políticos complejos. No menos importante será el análisis de la categoría de pobreza cuya conceptualización ha ido variando y adquiriendo nuevos matices.

Algunas características del contexto en el Renacimiento

Si bien el Renacimiento como periodo histórico se asocia al siglo xv, los pensadores y obras de circulación no se circunscriben a dicho siglo ni responden a una sola corriente; es decir, podrían encontrarse en años previos y, como la

⁴ En el siguiente enlace de la biblioteca se encuentra el Índice General de obras de Vives: <https://bit.ly/449qQL7>

discusión humanística no tiene una sola perspectiva, se pueden hallar reflexiones en Italia, Francia, España o Inglaterra –por enunciar las más populares– que no necesariamente coinciden en conclusiones.

Sin embargo, y guardando las debidas proporciones, la riqueza del pensamiento renacentista y el éxito del humanismo, y su variopinta comprensión y proyección del mundo moderno, estuvo dado por dos elementos en común: el éxito de la imprenta, que facilitó la circulación de obras entre distintos pensadores y territorios con mayor facilidad, y el mecenazgo como un medio que, mientras promovía los consejos políticos, creaba un campo de pensamiento caracterizado por la reflexión constante sobre los pormenores de la vida política. Esta segunda condición fue determinante para la creación del humanismo renacentista, el cual se desarrolló en ciudades italianas como Florencia, pero también en contextos como el aragonés y el catalán, en España.

Entre las primeras décadas del siglo xv, los italianos fueron reconocidos por su capacidad de emular y posteriormente transformar las obras de los antiguos romanos y griegos, destacándose las obras de Miguel Ángel, Rafael y Leonardo; en cuanto a la literatura, Ariosto, Erasmo y Durero fueron los más leídos en el siglo xvi, sin dejar, claro está, a los romanos clásicos como Cicerón y Virgilio; y en el contexto humanista fueron Erasmo y Budé quienes lograron construir importantes tratados sobre educación para los príncipes, destacándose de estas obras las recomendaciones dadas a figuras tales como Carlos V y Francisco I (Burke, 2000).

A partir de los años treinta del siglo xvi, gracias a los mecenazgos y la circulación de literatura entre los pensadores de distintas partes de Europa, comenzaron a emerger nuevas figuras en el pensamiento humanista y el arte renacentista que se caracterizaron no solo por distanciarse de las contribuciones hechas desde las ciudades-Estado italianas, sino también por competir entre sí con el fin de ganar el respaldo de algún cortesano interesado en su trabajo. Un ejemplo de este caso fue Luis Vives, quien fue apoyado por la reina Catalina de Aragón, así como también otros pensadores que aparecieron en la escena humanista europea. Se destacan Erasmo, Reuchlin, Budé y Tomás Moro.

El entusiasmo de la época en mención se puede seguir a partir de la abundante circulación de misivas entre pensadores humanistas, las cuales contribuían a madurar las ideas y a sembrar la semilla de la anhelada “República de letras”, la cual se mantenía unida por medio de la imprenta. Además de este campo que facilitaba la construcción del pensamiento, el surgimiento y consolidación de las universidades ayudó a que se delimitaran los campos

de investigación y discusión intelectual, al punto de lograr cristalizar dos tendencias en el pensamiento renacentista: la ciceroniana y la erasmista.

Por otra parte, la transición renacentista abrió la puerta a discusiones complejas como las dadas sobre la “dignidad del hombre” por Pico della Mirandola en el *Discurso sobre la dignidad del hombre*, y sobre el “libre albedrío” por Lorenzo Valla en *Sobre el libre albedrío* y Erasmo en la *Discusión sobre el libre albedrío*, con la que se alimentaba la disputa interpretativa entre Erasmo y Lutero; querella que, posteriormente, daría principio epistémico a la popular “Reforma”.

Por su parte Vives, inmerso en un contexto de reflexión humanista y vinculado a la Corte aragonesa, fue construyendo los pilares de un pensamiento pedagógico a partir de una serie de publicaciones como las *Epistolae* –secundada de *In pseudodialecticos*– en 1520, con la cual atacaba directa y apasionadamente a los filósofos escolásticos y sofistas de París. Para él, los parisinos eran “banales y fútiles” por no saber distinguir las palabras de las cosas, por sustituir el lenguaje común con una jerga bárbara de suposiciones, restricciones, apelaciones, etc., y por seguir a Pedro de España antes que a Cicerón o Quintiliano.

Consideraba Vives que era fundamental, en la construcción de un pensamiento, el estudio de aquellas disciplinas dignas del hombre, es decir, las humanidades. Desde estas, varios intelectuales como Erasmo, Moro y él criticaron las novelas de caballería por ser “incultas, estúpidas y torpes al glorificar la guerra y el amor por fuera del matrimonio” (Burke, 2000), tal como se puede evidenciar en el proverbio de Erasmo en su tratado contra la guerra: *Dulce bellum inexpertis* (Dulce es la guerra para quien no la ha experimentado).

Cabe resaltar que, si bien las mujeres en el Renacimiento –siguiendo con Burke– no eran bien aceptadas en los círculos académicos, existieron algunas de ellas que pudieron estudiar, como fue el caso de Alessandra Scala, hija del humanista Bartolomeo; su homóloga Costanza Bárbaro, hija del humanista Francesco; otra veneciana, Cassandra Fedele, quien pronunció un discurso público en la Universidad de Padua y, en Verona, la noble dama Isotta Nogarola cultivó interés humanista.

En las cortes, además, las mujeres podían desempeñar otros papeles distintos al de esposas y madres e importaba menos si los humanistas las aceptaban o no. Las cortes de otros lugares ofrecían parecidas oportunidades (Burke, 2000). Vives, quien se caracterizó porque sus escritos estaban pensados desde la pedagogía, escribió incluso textos para ellas dada su cercanía con Catalina de Aragón, su mecenas, quien le solicitó consejos para la educación de sus hijas. En el prólogo del libro que trata sobre la educación de la mujer

cristiana, Vives expone que todo lo escrito allí va dirigido especialmente para ella y la propone como ejemplo a imitar, pues, como nos dice él mismo: “En estos libros distinguirás la imagen de tu alma, el mismo proceder que tuviste, cuando eras soltera, cuando esposa, cuando viuda y ahora que de nuevo eres esposa” (Vives, *La formación de la mujer cristiana*).

Llama la atención la manera en que Vives, a diferencia de los moralistas que le anteceden, indica cómo se deben comportar, proceder y formar las mujeres en el ámbito de lo doméstico. Plantea que dicha formación es más sencilla que la de los hombres puesto que estos no solamente se desenvuelven en el plano de lo privado o doméstico, sino que su actuación se centra en la vida pública. Vemos, pues, una clara pedagogía orientada a la disciplina y al reconocimiento de unos roles dados por el género, la clase social o el estatus propio del momento.

Antes de pasar a revisar las características del *studia humanitatis* en los textos de Luis Vives es importante identificar algunos aspectos generales de la obra de este importante humanista. *De Subventionem Pauperum*, o *Tratado del socorro de los pobres*, en castellano, se compone entre mayo de 1525 y enero de 1526, en Brujas, después del autor haberse casado y de regresar de Inglaterra donde cumplió funciones públicas. Vives estuvo influenciado por filósofos como Platón (ética), Aristóteles (interpretaciones escolásticas medievales), Cicerón (comunidad humana universal), Séneca y por las ideas de sus amigos humanistas como Erasmo y Moro. Consideraba que el *ethos* político debía estar centrado en Cristo, basado en el amor, la benevolencia y la paz, mientras que otros se vieron más limitados por las dificultades de la cortesía y vida diplomática.

En esta obra, Vives plantea la historia de las ideas sociales –lo cívico–, hace una crítica a la función de la Iglesia como dispensadora de beneficencia y justificadora de la pobreza y ubica a las autoridades –administradores– de la ciudad como responsables directos de la operativización de los programas de beneficencia para la solución de la pobreza. Asimismo, reconoce la importancia del trabajo, de evitar la incidencia del ocio en la vida y enuncia las necesidades de los hombres proponiendo una organización social para enfrentar los problemas de mendicidad y pobreza.

El libro está dividido en dos tomos. En el libro primero, o sobre “Las necesidades de los hombres”, Vives se enfoca en analizar y presentar sus ideas sobre el alimento, la dependencia, la gratitud, el trabajo, el atajar la pereza, la arrogancia y la miseria. Describe que el sistema de beneficencia “no consiste

en distribuir dinero como el vulgo piensa, sino en cualquier obra por cuyo medio se socorre la miseria humana” (Vives, *De Subventione Pauperum* –en adelante DSP–). Plantea también dos principios de la ayuda: la virtud como único y verdadero bien; y la enseñanza como “conocimiento de la verdad, aquella instrucción, digo, con que enciende un hombre a otro una luz de su misma luz, sin que esta se disminuya, pues antes se aumenta” (Vives, DSP).

Rasgos del *studia humanitatis* en el texto de Vives

Para analizar los rasgos del *studia humanitatis* en *De Subventione Pauperum* es necesario referirnos no solo a dicho texto, sino que también debemos identificar algunos elementos que denotan su visión en escritos como *La formación de la mujer cristiana*, *Las disciplinas* y *El alma y la vida*. Dichos rasgos, en Vives, están inspirados por la posibilidad de conocer al hombre y educarlo mejor (Noreña, 1978). Y, para tal fin, el autor reflexiona sobre el alma, las emociones y los sentidos.

Vives defiende que los sentidos no pueden engañarse, pero sí llevarnos a engaño. Toda vez que distingue entre órgano sensorial, medio (transmisor) y objeto sensible, el órgano puede inducirnos a error si está enfermo; el medio, si obstaculiza la relación entre órgano y objeto (como en presencia de la niebla o del humo), y el objeto, si se encuentra en posición desfavorable. Siguiendo el símil del proceso nutritivo en el que se reciben desde fuera los alimentos que luego se elaboran y asimilan, así también existe una facultad que recibe las imágenes (*imaginatio*), otra que las conserva (*memoria*), otra que las elabora (*phantasia*) y otra, en fin, que abstrae de ellas los conceptos (*intellegentia*). A esta se añade la facultad estimativa de la que procede la actividad del juicio, acto decisivo de la mente por el que se presta o no el asentimiento (Noreña, 1978; retomando a Vives en *El alma y la vida*).

Lo anterior indica un interés de Vives por explicar el comportamiento de los sentimientos y la facultad de la mente para controlarlos. Tal como se indica en la introducción general de *El alma y la vida* de la Biblioteca Digital Valenciana, no pretende saber qué es el alma, sino cómo es y cuáles son sus operaciones, y llega a señalar sus características esenciales; está interesado, en conocer las condiciones en que se realiza la vida del espíritu y quiere conocer el alma que vive en sus operaciones. Esto nos indica que el humanismo de Vives tiene una intención de explicar qué hace del hombre un ser que siente y cómo esos sentimientos parten de percepciones que pueden ser engañosas dados

los procesos por los que pasan las imágenes (*imaginatio, memoria, phantasia, intellegentia*) para llegar a la actividad del juicio.

Otras de las características de su humanismo son el desarrollo de una descripción sobre las necesidades de los hombres, arriba mencionadas (alimento, dependencia, gratitud, trabajo, atajar la pereza, la arrogancia y la miseria), así como el interés en la educación e intervención sobre los otros, incluso presenta una propuesta pedagógica para disciplinar formas de vida dadas mediante unas normas sociales, determinadas por la idea de ordenar y mantener el poder en los soberanos. Se puede identificar en sus obras el interés en, al menos, cuatro tipos de personas a quienes nombra continuamente en sus textos: las mujeres, los niños, los pobres y los burgomaestres; esto se evidencia en los siguientes apartados:

Toda mujer, tanto si pertenece a las clases altas como a las bajas de la sociedad, debe aprender a trabajar la lana y el lino y para evitar la peligrosa ociosidad la lectura resulta ser el antídoto más apropiado. Prestará también atención a la cocina de la casa respetando en todo momento los principios de sobriedad, pulcritud, templanza y frugabilidad. La otra cuestión capital, junto a la de la educación, es la del matrimonio y la manera de comportarse en el seno del matrimonio (Vives, *La formación de la mujer cristiana*).

Vives piensa que la mujer es un animal racional idéntico al hombre, aunque su naturaleza sea algo más ambigua; esta mirada pudo instalarse en él por el gran respeto hacia su madre y su esposa. También plantea cómo las mujeres según su estado civil (doncellas, casadas o viudas) debían tener unas características propias y propender por los mejores modales.

¿Qué es lo que debe evitar cualquier doncella mientras permanezca soltera? Hay que evitar el conocimiento de las disciplinas tradicionales, en especial la Retórica, la Teología elevada y el estudio profundo de la naturaleza; de igual modo se abstendrá de la literatura banal, los libros de caballerías, eróticos, danza, música, etc. Deben eludirse, por otra parte, los bailes, las reuniones triviales, los banquetes, los juegos de dados y naipes. Una mujer tampoco tomará parte en las disputas y polémicas que se susciten entre las diferentes escuelas filosóficas; hay que dejar para los hombres estas discusiones, así como el estudio de la historia, la ciencia política y las matemáticas (Vives, *La formación de la mujer cristiana*).

El fin último que plantea para toda mujer es el deber de salvaguardar su castidad. Este interés por las mujeres, además de lo indicado anteriormente sobre el respeto a su madre y esposa, también está vinculado con el ya mencionado mecenazgo de la reina Catalina de Aragón.

El humanismo de Vives también se interesó en la educación para los niños, lo cual se evidencia en el tratado *De Subventionem Pauperum*, en el libro II, cuando expone la necesidad de crear establecimientos especiales para niños expósitos; estos establecimientos deberían tener personas cualificadas para ejercer la labor del cuidado y propender porque se les enseñara a leer, a escribir, la ley cristiana y los juicios rectores sobre las cosas.

Tengan los niños expósitos un hospicio en el que sean alimentados; los que tienen madres seguras sean alimentados por ellas mismas hasta los seis años, pasando después a la escuela pública, en la que aprendan las primeras letras y las costumbres, y sean alimentados. Presidan esta escuela hombres en la medida de lo posible de educación cuidada y esmerada, que traspasen sus costumbres a esa escuela tosca, pues a los hijos de los pobres el mayor peligro les viene de una educación baja, sórdida e impropia de ciudadanos; no ahorren gastos los magistrados en la búsqueda de tales maestros, pues proporcionarán con un gasto pequeño un gran servicio a la ciudad que presiden (Vives, DSP).

Para el caso de los burgomaestres, Vives indica que ellos deben preocuparse tanto de los ricos como de los pobres, puesto que debe prevalecer en la administración de la municipalidad el interés colectivo. Señala que el desprecio por los pobres ha causado grandes revoluciones y guerras, y bajo su concepción cristiana de la vida el hacer bien a los otros es hacernos bien a nosotros mismos. Por esto sugiere a los burgomaestres tener en cuenta a los otros partiendo de lo que hoy se entiende como procesos de caracterización y generando programas para la atención a la pobreza; para, de esta manera, lograr que quienes estén en esa condición tengan donde trabajar y evitar a toda costa la ociosidad, la cual, según Vives, es una maestra perversísima pues al no hacer nada los hombres aprenden a hacer el mal.

Hasta aquí he dicho qué conviene hacer a cada uno en particular; en adelante qué conviene a la ciudad públicamente y a quien la gobierna, que es en ella lo que el alma en el cuerpo. Ella no anima o vivifica una

u otra parte del cuerpo, sino el cuerpo entero, así el magistrado no ha de descuidar nada en su colectividad, pues los que se preocupan sólo de los ricos, despreciando a los pobres, actúan como si un médico pensase que no se ha de ayudar mucho a las manos o a los pies por estar lejos del corazón. Así como no se haría esto sin un grave daño para el hombre en su totalidad, de la misma manera en lo público los más humildes no son tan desatendidos sin peligro para los poderosos, pues aquéllos, oprimidos por la necesidad, en parte se dedican a robar (Vives, DSP).

Lo anterior indica que para los burgomaestres Vives designa dos tareas: la primera, pensar la administración de las municipalidades concibiendo la ayuda a los otros y teniendo en cuenta a los pobres; y, la segunda, el cultivo de las buenas costumbres y los buenos valores para dar ejemplo de civismo y mantener la organización social.

Podemos concluir que las características del *studia humanitatis* en Vives son: su pretensión de analizar asuntos filosóficos del alma, las emociones, los sentimientos y las necesidades; una reflexión sobre la dignidad humana; el hombre como ser mejorable, perfectible (Pico della Mirandola); el interés por la educación y la ayuda a los otros (mujeres, niños y burgomaestres); y una férrea intención de ubicar la pobreza como un problema público susceptible de intervención por parte de las municipalidades. Esta inclinación movilizó su *Tratado del socorro de los pobres* y a partir de ella se puede leer un humanismo que se instala no solo en el arte del buen hablar, sino también en la necesidad de poner en la administración de la vida pública el tratamiento de la pobreza.

Proyecto pedagógico de Vives y grupos receptores

En el apartado anterior se identificaron al menos cuatro grupos referidos por Vives en sus textos: las mujeres, los niños, los pobres y los burgomaestres. Sin embargo, este autor reflexiona también sobre otros dos tipos de personas: por un lado, aquellos que viven bajo los preceptos religiosos y morales de la época, a quienes sin duda sus textos caerán muy bien y posibilitarán una mayor erudición y, por otro lado, los necios. Plantea, para los necios, lo siguiente:

Por este motivo no se me escapa a quiénes les pueden parecer excesivamente severos y rígidos mis preceptos: a los hombres jóvenes, a los ignorantes, a los depravados y los corrompidos, quienes ni siquiera son capaces de

resistir la mirada de una mujer honrada, y que además, se parecen a esos caballos ociosos y bien comidos que relinchan en presencia de todas las yeguas. Tampoco agradarán mis normas a esas muchachas necias, frívolas e insulsas que disfrutan cuando se las mira o se las incita al juego del amor; ellas desearían que sus vicios fuesen aprobados por todo el tropel de pecadores, como si la conjuración de una caterva fuera capaz de alterar la naturaleza de las cosas (Vives, *Las disciplinas*).

Otro grupo humano importante eran los eruditos a quienes los describía como prudentes; de forma explícita vemos su postura en el segundo tomo del texto sobre las disciplinas:

Todo esto fue depositado bajo cierto tipo de prudencia, del cual nacen aquellas cosas que los griegos llamaron “éticas”, “económicas” y “políticas”. Éstos son los recursos que, por necesidad, el ingenio humano y toda la naturaleza humana, excitada por su propio creador con ciertos estímulos, encontró y organizó. Si se los dejara de lado, el hombre, o no viviría de ninguna manera, o llevaría una vida no humana sino salvaje y agreste (Vives, *Las disciplinas*).

Las pretensiones de su proyecto pedagógico también están instaladas en lo que hoy es denominado “diferenciación en cuanto a género” en tanto plantea un tratamiento diferencial para los niños y las niñas, tal como se señala en la siguiente cita a propósito de la escuela de niñas:

Se debe enseñar los primeros rudimentos de las letras, y, si alguna está capacitada e inclinada a las letras, déjesele avanzar un poco más, con tal de que todo se dirija a mejorar las costumbres; aprendan los juicios rectos y la religión, y luego a hilar, coser, tejer, bordar, la práctica de la cocina y de una casa, la modestia, la moderación, la afabilidad, el pudor y ante todo a defender su castidad, convencidas de que es el único bien de las mujeres. [...] Posteriormente, reténganse en la escuela los niños más capacitados para las letras para ser maestros de otros niños y después plantel de sacerdotes; pasen los restantes a los oficios, según fuere la inclinación del espíritu de cada uno (Vives, *DSP*).

A su vez, indica una forma de vida para los indigentes o pobres:

También escribo para advertir a los indigentes mismos cómo se deben comportar en sus adversidades; en primer lugar, conviene que piensen que esa indigencia les ha sido enviada por Dios, por una determinación justísima y oculta, tremendamente útil para ellos mismos al quitarles la ocasión para los vicios y otorgársela para que la virtud pueda ejercitarse con mayor facilidad. Por eso no sólo ha de ser soportada con resignación sino que incluso ha de ser abrazada con gusto, como un don de Dios. Vuélvanse al Señor, que los tocó con la mayor prueba de su amor, porque a quien ama lo castiga, para que no pierdan el fruto del castigo y la calamidad, que consiste en conocerse a sí mismos y a su creador, por quien son advertidos y llamados, despreciados por el mundo pero elegidos por Dios (Vives, *DSP*).

Esta forma de acoger la indigencia como una determinación justa de Dios es complementada con la invitación a orar mucho, a no odiar a nadie y a educar a sus hijos piadosa y santamente puesto que como no van a dejarles ninguna riqueza, que puedan entonces dejarles la virtud.

Por otro lado, están los burgomaestres a quienes Vives escribe indicándoles lo siguiente:

A vosotros dedico esta obra, tanto porque sois extraordinariamente propensos a la beneficencia y a aliviar a los desgraciados (lo que pone de manifiesto la multitud tan grande de necesitados, que afluye aquí de todas partes como a su refugio preparado para los menesterosos), como porque, siendo el origen de todas las ciudades el hecho de que cada una de ellas fuese un lugar en el que creciese el amor y se robusteciese la sociedad de los hombres mediante el intercambio de beneficios y la ayuda mutua, el deber de los administradores de la ciudad debe ser procurar y esforzarse en que unos se auxilien a otros, en que nadie sea oprimido, nadie sea abrumado recibiendo daño injustamente y el que es más poderoso ayude al más débil, a fin de que la concordia de la unión y congregación de ciudadanos aumente de día en día gracias al amor y dure eternamente (Vives, *DSP*).

Se evidencia el interés por valores como la solidaridad, la ayuda, la concordia y la unión. Sin embargo, esa idea del amor a partir de la ayuda hacia el otro entra en tensión con la visión de la pobreza como designio de Dios; aquí podríamos preguntar a los textos de Vives: ¿por qué Dios quisiera grupos de personas en condición de pobreza o indigencia? ¿El administrador de la ciudad

podría ser como Dios dado que tiene las facultades para cambiar esa condición que Dios asignó, por gracia divina, a algunos seres humanos?

Vemos pues que las pretensiones de este proyecto pedagógico, si bien tienen unas características basadas en la ayuda a los otros, el amor cristiano, la caridad y las buenas costumbres, varían en su condición y aplicación según el grupo humano referido. Unas demandas van dirigidas hacia las mujeres por su condición de género y los roles asociados al ámbito doméstico o privado; otras hacia a los pobres “indigentes”, quienes deben asumir un rol pasivo y de buenos cristianos; unas terceras hacia los burgomaestres y administradores de las ciudades, quienes tienen la responsabilidad de ayudar a los que lo necesiten. Aquí nos preguntamos si esta ayuda que plantea Vives basada –al parecer– en una idea sobre la dignidad humana, se debe a un humanismo o a unos intereses de mantener un orden y de aplicar mecanismos de disciplinamiento (Foucault, 2006). Y, por último, las solicitudes a los eruditos, quienes tienen la responsabilidad de filosofar y permitir, a través de las artes, la literatura y la poesía, la comprensión y la construcción de lo humano.

Operativización de los proyectos sociales planteados en *De Subventionem Pauperum*

Antes de identificar lo que hoy llamamos “pretensión de la operativización” en los proyectos sociales de Vives, teniendo como referente de análisis la categoría de pobreza, es necesario considerar que, para él, la pobreza no fue entendida únicamente como “carencia de dinero”, puesto que pobres también eran quienes se encontraban privados de fuerzas corporales, de salud, de inteligencia o de juicio.

Para Vives, como vimos, la pobreza se justificaba en la idea cristiana de ser un designio de Dios; sin embargo, al momento de desarrollar su presentación emergen algunas contradicciones, tales como considerar que dicho estado no es permanente, puesto que esta “sobreviene [a] una desgracia súbita como cautiverio por guerra, prisión por deudas, incendio, naufragio, inundación, enfermedades y otras desgracias fortuitas” (Vives, *DSP*), abriendo la posibilidad de considerar causas estructurales y no divinas en la suerte de los individuos. En el libro segundo, hace una división de los pobres según clases, sexo, edades, por accidentes totales o parciales, lo cual, desde la obra de Foucault, se entiende como “mecanismos de control social”; uno de estos mecanismos era la exclusión de los leprosos en la Edad Media, una práctica

social que implicaba, en principio, una puesta en distancia, una regla de no contacto entre un individuo (o un grupo de individuos) y otro. Estas prácticas de rechazo y exclusión, según Foucault, son las formas como se ejerce el poder sobre los locos, los enfermos, los criminales, los desviados, los niños y los pobres, y se traducen en descalificación, exilio, rechazo, privación, negación, desconocimiento, es decir, todo el arsenal de conceptos o mecanismos negativos de la exclusión que permiten la hegemonía del poder (Foucault, 1998).

Vives criticó la administración de la beneficencia hecha por la Iglesia, incluso siendo ella la encargada de combatir la pobreza como una autoridad en la ciudad. Esta perspectiva permitió que el concepto de “pobreza” pasara de ser un problema individual a uno colectivo, y es en este punto donde podemos entender, en términos de hoy, la ejecución de su proyecto pedagógico. Puesto que consideró la pobreza como problema colectivo, propuso una intervención intencionada, la cual implicaba acciones de caracterización, supervisión y tratamiento de la misma para así erradicarla. Para tal fin plantea los siguientes elementos: 1) identificación la población; 2) visitas para preguntar las causas de la pobreza, la situación anterior y presente; 3) dos regidores del ayuntamiento y un escribano para realizar estas acciones; 4) causas de la llegada a tal situación; 5) tratamiento especial e interdisciplinar (en espacios abiertos) para los de calle o enfermos; y 6) testigos que permitan ampliar información sobre la vida de la población que se va a caracterizar.

La puesta en ejecución de los proyectos sociales de Vives está en el marco de lo que Foucault (2006) llamaría “mecanismos disciplinarios” entendidos estos como una serie de técnicas adyacentes, policiales, médicas y psicológicas que corresponden a la vigilancia, el diagnóstico y la transformación eventual de los individuos. Foucault denominó a este tipo de estrategias “modelo de la inclusión del apestado” en el cual el enfermo se hace objeto de análisis fino y detallado, un estudio minucioso donde se abordaban los siguientes aspectos: análisis del territorio, vigilancia sin interrupción, clasificación de los individuos entre quienes estaban enfermos y quienes no. A diferencia del modelo de la exclusión del leproso, este estudio no es de rechazo, sino de inclusión; “se trata de una serie de diferencias finas y constantemente observadas entre los individuos que están enfermos y los que no lo están” (1998, p. 53). No se trata de puesta a distancia, de ruptura de contacto, de marginación; al contrario, se trata de una observación cercana y meticulosa, de allí que sean las tecnologías positivas del poder las que generan un modelo de control político, una disciplina con efecto de normalización.

En cuanto a la propiedad privada, otro de los asuntos claves en la discusión renacentista, Vives la defiende, pero pone de relieve la obligación de ayudar a los otros como un deber moral. También propone alimentar a los pobres, pero considerando que no debe ser de manera gratuita, por lo que debe haber una contraprestación con trabajo. Aplica esta perspectiva para resolver necesidades como el vestido, la vivienda, la leña, la iluminación, etc. Como formas de trabajo, plantea la ejecución de obras públicas en las casas dispuestas para la atención a los pobres, en los hospitales o en cualquier otro campo que un ciudadano particular les dé a las personas que lo necesiten.

Otra de las formas en que se evidencia la puesta en práctica del proyecto pedagógico de Luis Vives es en la creación de instituciones especiales.

Si no caben en los hospitales todos los mendigos enfermos, ha de ser dispuesta una casa o varias, las que sean suficientes; allí han de ser encerrados, y han de ser contratados un médico, un boticario, sirvientes y sirvientas: así se hará lo que hace la naturaleza y los que fabrican las naves, que reúnen las inmundicias en un lugar para no perjudicar al resto del cuerpo; por consiguiente, quienes están poseídos por una enfermedad repugnante o contagiosa duerman y coman aparte, a fin de que no se deslice a otros el asco o la infección, de forma que nunca terminen las enfermedades (Vives, *DSP*).

En cuanto a la idea de solidaridad, Vives retoma la perspectiva de Platón desde la cual se propone quitar “lo mío y lo tuyo”, por lo que su obra ha sido criticada debido a la contradicción de dicho planteamiento con su posición de defensa de la propiedad privada, aunque dicha discusión puede zanjarse a partir del siglo XX, cuando se supera la perspectiva liberal naturalista por una liberal realista. Es por ello que debería entenderse su interpretación de la propiedad en el marco de la racionalidad administrativa, es decir, desde la idea de que la ayuda y el uso de las cosas hacen parte de las razones humanitarias, el orden público y la sanidad ciudadana.

Otro ingrediente interesante del proyecto pedagógico es la supervisión de las acciones desarrolladas. Llama la atención que, para el caso de este propósito, la supervisión fuera dirigida no solo a los pobres sino también a los ricos y a sus hijos; este control, además de la observación de las acciones de los pobres y de los hijos de los magistrados, permitía la evaluación y la identificación de las cosas que no funcionan en la práctica.

Vives plantea, además, lo que hoy llamaríamos la “sostenibilidad financiera” de los programas sociales a partir de las rentas de la Iglesia, la solidaridad cristiana, la adecuada administración de los ingresos anuales de los hospitales, funerales modestos y reducción de los gastos públicos (fiestas, banquetes, regalos, repartos al pueblo).

Todos estos recursos serán sin duda más que suficientes, pero en un asunto tan piadoso no hay que tomar en consideración las fuerzas humanas sino que hay que confiar solamente en las divinas; la generosidad de Dios estará presente en los santos esfuerzos; ella multiplicará a los ricos los bienes de los que reparten las limosnas, y a los pobres las limosnas pudorosamente pedidas, recibidas piadosamente, gastadas con moderación (Vives, *DSP*).

En cuanto a la ayuda que debía darse a los otros, esta se concebía como un proyecto colectivo que permitiría el fortalecimiento del honor público; por ello consideraba que:

En verdad, les servirá de gran honor no haber opuesto resistencia, no haber retenido tenazmente el dinero confiado y depositado en ellos, haber favorecido el asunto de los desgraciados, haberse unido al sentir común de la ciudad y ser tan amigos del honor público que lo consideran también como si fuera privado (Vives, *DSP*).

A manera de conclusión, podría decirse que Vives impulsó una ayuda a los otros, a partir de su tratado, con el fin de erradicar la pobreza en la municipalidad de Brujas. La ejecución de dicha propuesta, si bien planteó una tensión entre sus ideas de pensar la pobreza como designio divino, la ubicó también como un problema social donde los administradores públicos tenían la responsabilidad de tratarla y, a partir de unas políticas sociales, contener los problemas que podían surgir (enfermedades, rebeliones, desorden y miseria). Uno de los tantos elementos que resultan llamativos para ese momento fue su propuesta sobre la caracterización (ejercicio estadístico) de los pobres para desarrollar las acciones y los mecanismos de control propuestos. Y, por último, pero no menos importante, destaca su convicción sobre la necesidad de ejecutar y supervisar las acciones sugeridas en su tratado, puesto que con esto se complacería a Dios y se ayudaría al otro, además de ofrecer el “honor de una ciudad en la que no se ve ningún mendigo”.

Referencias primarias

Vives, J. L. (s. f.). *De Subventionem Pauperum*. Biblioteca Valenciana Digital. <https://bit.ly/3XEmJ7b>

Vives, J. L. (s. f.). *El alma y la vida*. Biblioteca Valenciana Digital. <https://bit.ly/3NYtKwj>

Vives, J. L. (s. f.). *La formación de la mujer cristiana*. Biblioteca Valenciana Digital. <https://bit.ly/3Jl16Qj>

Vives, J. L. (s. f.). *In Pseudodialecticos* (Studies in Medieval and Reformation Traditions). Leiden: Brill Academic Publishers.

Vives, J. L. (s. f.). *Las disciplinas*, tomo II: *La enseñanza de las disciplinas o la formación cristiana*. Biblioteca Valenciana Digital. <https://bit.ly/3D0eyZC>

Referencias

Burke, P. (2000). *El Renacimiento europeo. Centros y periferias*. Barcelona: Crítica.

Erasmus. (2012). *Discusión sobre el libre albedrío. Respuesta a Martín Lutero* [Trad. E. Rivas]. Buenos Aires: El Cuenco de Plata.

Foucault, M. (1998). *Los anormales. Curso en el Collège de France (1974-1975)*. Fondo de Cultura Económica.

Foucault, M. (2006). *Seguridad, territorio y población*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Noreña, C. (1978). *Juan Luis Vives*. Madrid: Ediciones Paulinas.

Pico della Mirandola, G. (s. f.). *Discurso sobre la dignidad del hombre*. Editorial π. <https://bit.ly/3Di8HPv>

Sen, A. (2002). *La desigualdad económica*. México: Fondo de Cultura Económica.

Valla, L. (1986). Sobre el libre albedrío. En *Humanismo y Renacimiento*, P. R. Santiadrián (comp.). Madrid: Alianza.

Vásquez Rocca, A. (2007). Sloterdijk “Normas para el parque humano”; De la carta sobre el humanismo a las antropotecnias y el discurso del post-humanismo. *Revista Observaciones Filosóficas*, 5. <https://bit.ly/3XCcu3b>

Maestría en Estudios Humanísticos



La escuela: una experiencia literaria en la novela *En diciembre llegaban las brisas*, de Marvel Moreno

Malena Quintero Restrepo¹

<https://doi.org/10.17230/9789587208801ch5>

Introducción

Con la modernidad inicia la escolarización universal como estrategia política de los nuevos Estados nacionales.² A partir de entonces, para la mayoría de las personas, la escuela es un tránsito obligado: queramos o no, pasamos muchos años de nuestra vida en esa institución y, sea cual fuere la que nos haya tocado en suerte, sea que la recordemos con afecto o con sentimientos menos gratos, la hemos vivido en carne propia.

Más allá del recuerdo personal que tenemos de ella, la escuela ha sido objeto de diferentes miradas y formas de enunciación. En los discursos oficiales estatales, esta se perfila como pilar de la sociedad, bastión del conocimiento, la civilización, el progreso y la democracia. En los diferentes análisis que se han hecho sobre ella, ya sean históricos, filosóficos o pedagógicos, la encontramos como un referente paradigmático, tanto si se trata de reivindicar su función social más convencional, como si se hace referencia a sus facetas menos evidentes, sus agenciamientos de poder o su currículo oculto.

¹ Docente del Municipio de Medellín, magíster en Hermenéutica Literaria.

Correo: mquinteror@eafit.edu.co

Este texto es producto del trabajo de grado "La escuela: una experiencia literaria", dirigido por la profesora Clemencia Ardila.

² Véase: Narodowski y Botta (2017) y Foucault (2002).

Pero ¿dónde buscar la escuela vivida? Porque la institución escolar, más que un modelo abstracto, es el conjunto de experiencias que vivimos en ella y que marcan nuestras estructuras mentales y emocionales, nuestra visión del mundo, nuestra manera de asumir la existencia y de relacionarnos con los otros. Esos aspectos subjetivos de la escuela, ausentes en los discursos racionales, se pueden encontrar en la literatura. La obra literaria es siempre intersubjetiva, en la medida en que necesariamente se inscribe en una tradición cultural de la cual toma los elementos que la sustentan, convirtiéndose a su vez en un referente donde otros pueden reconocerse y encontrar múltiples sentidos. Así, cuando en un cuento o una novela encontramos experiencias de escuela, a través de los personajes, nos llega la mirada del escritor sobre esa institución, pero también las miradas de sus contemporáneos, el imaginario de su época y ese entorno social, que hacen posible su obra al tiempo que la delimitan.

El objetivo principal de este texto es presentar una visión de la escuela desde las experiencias de las protagonistas de la novela *En diciembre llegaban las brisas* ([1987] 2014) de Marvel Moreno, haciendo visible la incidencia de esta institución en la conformación de unas subjetividades femeninas, más allá de su evidente función educativa. La hipótesis de la cual se parte es que la novela plantea que la conformación de una subjetividad autónoma implica una resistencia a las técnicas disciplinarias escolares, así como la posibilidad de acceder a un esquema de valores alternativo, proporcionado en algunos casos por la familia.

El análisis que aquí se propone, se realiza desde una perspectiva sociocultural y se apoya, a su vez, en dos nociones teóricas: el concepto de “experiencia” en Walter Benjamin, y el concepto de “subjetivación” elaborado por Michel Foucault.

El enfoque sociocultural explora la relación entre la obra literaria y el contexto histórico y social en el cual es concebida, poniendo de relieve los elementos ideológicos de una época, de una clase, de una tradición cultural, de una estructura política, así como las condiciones particulares de quien escribe y su posición frente a ese entorno que lo sustenta. Entre los exponentes de esta línea de interpretación se cuentan teóricos como Georg Lukács, Lucien Goldmann, Terry Eagleton y Pierre Bourdieu. Desde esta perspectiva, se presentan algunos elementos del medio en el cual la novela ha sido escrita y que ella pone de manifiesto, como las condiciones históricas, políticas, económicas y culturales en las cuales los personajes adquieren un determinado modo de existencia. En el mismo sentido, se hace énfasis en el ámbito educativo para

intentar comprender la institución escolar como el producto de una legislación específica, unas teorías pedagógicas y unas prácticas que le confieren un modo de existencia particular en un tiempo determinado.

Por otro lado, el concepto de experiencia elaborado por Walter Benjamin es fundamental para analizar las situaciones que viven los personajes femeninos de la novela en la escuela: “Una experiencia no es cualquier vivencia, ni cualquier encuentro con el mundo: es una elaboración de ese material en la forma de un relato significativo para otros” (Benjamin, citado en Staroselsky, 2015). En Benjamin, la experiencia pasa necesariamente por el lenguaje, por la recreación de lo vivido en una forma narrativa. Adquiere así un carácter colectivo, intersubjetivo, que está más allá del ámbito personal de la vivencia, en la medida en que es elaborada en el marco de una tradición que le da sentido y la inscribe en una comunidad (Staroselsky, 2015). En el caso de la novela, ese relato significativo está a cargo de Lina, personaje central desde cuya perspectiva se narran las historias de las otras mujeres, y que logra dar un sentido global a unas experiencias aparentemente aisladas.

Finalmente, para observar la incidencia de la escuela en la configuración de las subjetividades femeninas en la novela se toma como referente el concepto de subjetivación del historiador y filósofo Michel Foucault, quien muestra cómo, en el marco del proyecto de la modernidad, la escuela surge para asumir la doble función de transmitir conocimientos y disciplinar a los individuos, y cómo desde entonces se ha venido constituyendo en el “espacio natural” de formación, cuya efectividad, más allá del desarrollo de unas habilidades académicas, se concreta en la “docilización” de la potencia subjetiva de los individuos, creando unas subjetividades acondicionadas a las expectativas del contexto político y económico.

La selección de la novela *En diciembre llegaban las brisas* obedece a la posibilidad que ofrece su temática de analizar, en las experiencias narradas, las estrategias empleadas por la institución escolar en la producción de un determinado tipo de subjetividades. El tema central de la novela es el papel de la educación en la perpetuación de una estructura social patriarcal, moralista y conservadora. A partir de la historia de tres mujeres de clase alta en la Barranquilla de mediados del siglo XX, la narración configura un entramado de relaciones familiares, prácticas escolares, tradiciones culturales y condicionamientos sociales que alimentan un orden machista en el cual los hombres son victimarios, pero de alguna manera también víctimas de un proceso escolar igualmente impositivo en términos ideológicos. En esta compleja red, la escuela

juega un papel fundamental en la formación de unas subjetividades femeninas dóciles, ajustadas al rol de hijas, esposas y madres obedientes y sumisas, labor que complementa la sanción social y, en algunos casos, la educación familiar. De otro lado, la novela también permite ver algunas formas de resistencia frente a las estrategias de subjetivación y brinda elementos que permiten comprender las condiciones de posibilidad de esta desobediencia.

La escritora barranquillera Marvel Moreno (1939-1995) ocupa un lugar muy importante en la literatura colombiana. Su obra, aunque poco conocida por el gran público, ha suscitado gran interés entre los círculos académicos y la crítica literaria, tanto a nivel nacional como internacional, y ha sido objeto de análisis desde enfoques tan diversos como el feminismo, la sexualidad, el modernismo, la ciudad y la vida cotidiana, entre otros.³

Entre los comentarios críticos revisados acerca de la novela de Moreno es importante destacar aquellos que abordan temas relacionados con las subjetividades femeninas creadas en el interior de la estructura patriarcal, en la medida en que guardan relación con el presente escrito, aunque en ninguno de ellos se analizan puntualmente las experiencias de la escuela, ni el papel de esta institución en los procesos de subjetivación. En “La ficción de Marvel Moreno: mujeres de ilusiones y elusiones” Montserrat Ordóñez (1989), además de calificar de *elusiva* a la escritura de Moreno, muestra cómo en su obra la exploración de lo femenino hace tambalear el orden masculino. Sarah González (1995), en su artículo “*En diciembre llegaban las brisas*, una escritura feminista”, resalta el enfoque de género que asume Moreno en su obra desde la escritura misma. En “Marvel Moreno y Gabriel García Márquez: escritura femenina y escritura masculina”, Ludmila Damjanova (2000) considera que el uso de ciertas metáforas que, en unos casos, reivindican las cualidades de las mujeres y en otros las subvaloran o las menosprecian, permite diferenciar una escritura femenina de una masculina. Florence Baillon (2005), en su artículo “*En diciembre llegaban las brisas* de Marvel Moreno: cuerpo a cuerpo, la desvalorización de la sexualidad femenina”, hace referencia al poder que los hombres ejercen sobre las mujeres a través del control de las manifestaciones sexuales de estas. En su tesis *Erotismo y heterogeneidad en “En diciembre llegaban*

³ La obra publicada de Marvel Moreno está compuesta por tres libros de cuentos y dos novelas. Los libros de cuentos son: *Algo tan feo en la vida de una señora bien* (1980), *El encuentro y otros relatos* (1992) y *Cuentos completos* (2001/2018). Las novelas publicadas son *En diciembre llegaban las brisas* (1987, 2005 y 2014) y *El tiempo de las Amazonas* (2020).

las brisas” de Marvel Moreno, Raquel Caputo (2009) aborda el erotismo como el elemento más subversivo de los personajes femeninos de la novela y, por lo mismo, el más censurado desde las diferentes instancias de poder. En *La violencia de género en la narrativa de Marvel Moreno*, Martha Guarín (2011) muestra a las mujeres como objeto de un tipo de violencia específica dentro del sistema patriarcal. Finalmente, en *Cartografía de lo femenino en la obra de Marvel Moreno*, Mercedes Ortega (2018) analiza las distintas formas de la subjetividad femenina reveladas por la escritora, desde una visión crítica de la sociedad colombiana a la luz de algunos discursos de su tiempo como el psicoanálisis o el existencialismo.

La lectura que aquí se propone de la novela *En diciembre llegaban las brisas* aborda un aspecto inexplorado de la obra como es la formación de dos tipos de subjetividades femeninas: heterónomas y autónomas. Las primeras, de naturaleza patriarcal y conservadora, alentadas desde la escuela y las segundas, matriarcales, liberales y propiciadas por un entorno familiar singular. A cada una de estas subjetividades se dedica un apartado en este trabajo, pero antes se presenta la novela en términos generales y en su contexto sociocultural relacionado con la escuela.

Un acercamiento a la novela

En diciembre llegaban las brisas narra la historia de cuatro mujeres pertenecientes a la aristocracia de Barranquilla a mediados del siglo xx: Lina, Dora, Catalina y Beatriz, quienes en razón de su pertenencia a la clase alta asistieron a la misma escuela –La Enseñanza–, al mismo club y a las mismas playas de veraneo, únicos espacios a los cuales tenían acceso. Su vida estuvo marcada por conflictos y secretos familiares, por una formación escolar retrógrada, por un medio social implacable y por un matrimonio infeliz –excepción hecha de Lina, quien no se casó–.

La narradora, externa y omnisciente, cuenta los sucesos desde la perspectiva de Lina, quien se va a vivir a otro país y, después de mucho tiempo, en una suerte de reelaboración de su pasado, examina los motivos que llevaron a sus amigas a verse envueltas en determinadas circunstancias, al tiempo que indaga por la manera particular en la cual cada una asumió, o enfrentó, o se resignó a su destino. En esta labor reflexiva intervienen también los recuerdos que Lina conserva de su abuela y de sus tías, de su manera de ver la vida y de comprender las conductas humanas. Así, la novela tiene una estructura tripartita en la cual

cada parte, dedicada a cada una de las protagonistas, comienza con una cita bíblica y con el análisis que hace de ella la abuela o las tías de Lina, preámbulo que sirve a la vez de marco y de clave interpretativa a cada historia. A la luz de las ideas de las mujeres de su familia acerca de temas como la distribución de los roles femeninos y masculinos, la autonomía y la heteronomía, el libre albedrío o la fatalidad, Lina intenta descifrar las historias de sus amigas generando un diálogo constante entre generaciones.

Marvel Moreno nos presenta en su novela una sociedad patriarcal en la cual las mujeres son silenciadas y sometidas a través de una educación impartida desde la familia, la escuela y el medio sociocultural en general. Además de su claro sentido crítico, la novela toma un carácter propositivo, en tanto que permite vislumbrar algunas posibilidades de resistencia en personajes como la abuela y las tías de Lina o la madre de Catalina, quienes lograron hacer de sus vidas algo diferente a lo que su medio social quiso imponerles. También Lina y Catalina construyeron líneas de fuga en esa estructura asfixiante del patriarcado, en buena medida gracias a la fuerza que les transmitieron las mujeres mayores de sus familias.

Como dice Florence Thomas, esta novela es de alguna manera una lección de historia que da claves importantes para la recuperación de la memoria de las mujeres.⁴ Al recrear en forma dura y hermosa la configuración de las subjetividades femeninas, en nuestro pasado reciente, invita a la reflexión acerca de los rasgos de esas feminidades que perviven aún en nuestro imaginario.

Escuela y contexto educativo en la novela

La escuela que encontramos en esta novela es una escuela privada, religiosa y femenina: La Enseñanza.⁵ Las hermanas de la Compañía de María se encargaron de la educación de las mujeres desde la época colonial, cuando en 1783 fundaron en Bogotá la primera institución educativa para señoritas con el propósito de instruir las en la doctrina cristiana, así como en las “labores propias de su sexo”, además de leer y escribir (Quijano y Sánchez, 2012).

⁴ Presentación de Florence Thomas a la novela *En diciembre llegaban las brisas*, edición de Alfaguara, 2014.

⁵ El Colegio de la Compañía de María La Enseñanza sigue vigente en la actualidad con sedes en distintas ciudades del país.

No solo los primeros colegios femeninos fueron religiosos, sino que la educación en general estuvo exclusivamente en manos de la Iglesia católica durante la Colonia española en todo el territorio latinoamericano y, aún después de la Independencia, el monopolio del catolicismo en esta esfera fue casi absoluto por mucho tiempo más.⁶

En nuestro país, el proyecto educativo estuvo marcado desde la conformación misma del Estado por las discrepancias políticas e ideológicas entre los líderes, las cuales se polarizaron de manera irreconciliable a mediados del siglo XIX con el surgimiento de los partidos Liberal y Conservador. En opinión de la historiadora Martha Cecilia Herrera (1993), las posiciones del liberalismo y el conservatismo en este ámbito eran muy diferentes: los liberales defendían la necesidad de una educación moderna, civilista y laica; los conservadores en cambio querían perpetuar una formación basada en los valores del hispanismo y el catolicismo.

La Enseñanza, en tanto institución católica depositaria de una ideología conservadora desde la doble vertiente religiosa y política, tuvo desde sus inicios un modelo educativo basado en la formación moral. Según la antropóloga Zandra Pedraza (2011), este modelo se orientó inicialmente a la reclusión y el claustro: las mujeres debían asumir el encierro en sus casas para llevar una vida virtuosa. Luego, en el periodo de la República, las ideas acerca de la educación de las mujeres se modificaron parcialmente bajo la influencia de las transformaciones políticas y económicas de la modernidad. En el nuevo sistema capitalista, la mujer se convirtió en el pilar de la administración doméstica y ya no bastaba con que fuera virtuosa, sino que además debía ser eficiente. Por esta razón, aunque la instrucción moral continuara en la base del plan de estudios de cualquier institución femenina, esta debía complementarse con unas artes y técnicas específicas orientadas a desarrollar las habilidades necesarias para desempeñarse de manera eficiente en la vida matrimonial, la administración de la economía doméstica y la educación de los hijos.

El siglo XX trajo consigo nuevos cambios en materia de educación, principalmente durante el periodo de La República Liberal (1930-1946). Las reformas educativas liberales estaban orientadas a menoscabar el monopolio de la Iglesia católica y el sector privado en el terreno educativo, dándole una mayor injerencia al Estado. En este contexto, la educación de las mujeres tuvo

⁶ Véase: Restrepo, 1991.

un avance significativo al posibilitarse su acceso al bachillerato completo y a la universidad (Herrera, 1993). Sin embargo, en el ámbito de las mentalidades, el rol femenino fue aún durante mucho tiempo aquel que le fuera asignado desde el siglo XIX: el de “ama de casa”. Incluso aquellos que se mostraban partidarios de las reivindicaciones en favor de la mujer conservaban una idea tradicional de lo que debía ser su educación (Pedraza, 2011). Más adelante, el periodo conocido como “La Reacción Conservadora” (1946-1953) desmontaría toda la estructura educativa construida por el liberalismo, retomando la tradición cristiana.

En la novela *En diciembre llegaban las brisas* se puede apreciar entonces un aparato escolar anclado a un modelo pedagógico confesional en pleno siglo XX, a pesar de los intentos que se hicieron desde el siglo XIX por implementar una educación laica. Esto se debe, en parte, a que en Colombia el desarrollo del proyecto moderno fue tardío y parcial,⁷ lo cual se ve reflejado también en el ámbito educativo. Herrera (1994) muestra cómo la lucha del liberalismo por modernizar la educación fue infructuosa frente a la imposición de una formación tradicional liderada por el conservatismo, con la Iglesia católica y el sector privado de su parte, dueños del ochenta por ciento de las escuelas y colegios del país. Así, el proceso de laicización y oficialización del aparato escolar impulsado por el Radicalismo (1863-1878) se vio truncado por La Regeneración (1878-1898), que reorientó la labor pedagógica a su modelo anterior, católico e hispanista. Como ya se mencionó, en La República Liberal se llevaron a cabo importantes reformas educativas, pero La Reacción Conservadora no se hizo esperar, echando por tierra dichos cambios.

Así, en la Barranquilla de mediados del siglo XX donde se recrea la novela de Moreno, La Enseñanza era un centro educativo encaminado principalmente a la formación de buenas amas de casa, esposas y madres, al cual podían acceder las niñas de la alta sociedad y otras con menos abolengo, pero con una posición económica sólida:

En La Enseñanza sólo entraban las niñas de buena familia o las herederas de los grandes terratenientes de la Costa que internaban a sus hijas mientras esperaban el momento de conseguirles un marido conveniente, y eso, siempre y cuando hubiesen nacido nueve meses después del matrimonio

⁷ Véanse entre otros: Jaramillo, R. (1994) y Melo, J. (1990).

católico de sus padres, y los padres, o, mejor dicho, la madre, hubiera observado a lo largo de su vida una conducta ejemplar (Moreno, 2014, p. 169).

Además de los requisitos socioeconómicos, este pasaje muestra también las condiciones morales que debía reunir la familia y, principalmente la madre de una aspirante, para ser recibida en la institución. A su vez, se hace evidente que la escuela se encargaba de velar por la buena conducta de las estudiantes ayudándolas a salvaguardar la virginidad, su tesoro máspreciado por ser la condición necesaria para lograr un buen matrimonio. Como dice Raquel Caputo (2009) en su análisis acerca del erotismo en la novela, la virginidad era indispensable para ser considerada una mujer decente y gozar de la aceptación social.

La infancia y la adolescencia de las protagonistas de la novela, Lina, Dora, Catalina y Beatriz, transcurrieron en el interior de los altos muros de La Enseñanza. El paso por este claustro fue diferente para las distintas mujeres, en la medida en que la subjetividad, el carácter, la historia familiar y personal determinó para cada una su manera de ver la vida y de afrontar las circunstancias; pero, a la vez, todas esas experiencias singulares estuvieron marcadas por una misma impronta disciplinaria y pedagógica, por una visión del mundo particular, por una manera de concebir al género femenino: la de las hermanas de la Compañía de María, abanderadas de los valores compartidos por el catolicismo y los sectores más conservadores de la sociedad.

Subjetividades heterónomas: Dora y Beatriz

La disposición a permitir que la voluntad sea regida por leyes externas no surge de manera natural en el sujeto, por el contrario, se requiere de un esfuerzo mancomunado de todas las instituciones disciplinarias y todos los mecanismos de control para docilizar su potencia subjetiva y someterlo a la norma, es decir, para normalizarlo, para hacerlo encajar en un contexto determinado (Foucault, 2000). La escuela, la familia y la sanción social cumplen en este sentido un rol fundamental en la adaptación del individuo a un sistema de valores que regirá en adelante su comportamiento y le proporcionará una particular visión del mundo acorde con la configuración ideológica de la época, el lugar, la tradición cultural y el sistema político y económico en el cual está inmerso.

En el caso de Dora y Beatriz, dos de las protagonistas de la novela, tanto el aparato escolar como el entorno familiar, y el medio social al que pertenecían,

se encargaron de anular en ellas la autonomía. Aunque las experiencias de ambas mujeres en La Enseñanza presentan marcadas diferencias en lo concerniente a su desempeño académico y a su manera de asumir la disciplina a la que estuvieron sometidas, la eficacia de esta institución en el reforzamiento de unas feminidades dóciles frente a la autoridad y a la norma fue contundente para ambas.

Dora nunca fue una buena estudiante: repitió tres veces cuarto de primaria, y finalmente logró avanzar hasta segundo de bachillerato gracias a Lina, que la ayudó con sus tareas y exámenes. La causa de las dificultades académicas de Dora no está clara. En opinión de Lina, cuya perspectiva se impone en la narración, Dora misma no comprendía lo que le sucedía, solo permanecía “adormilada frente al pupitre mientras una monja escribía signos en un tablero y a sus oídos llegaba el enervante zumbido de las abejas” (Moreno, 2014, p. 27). Al parecer, las estrategias didácticas de las monjas no pasaban del discurso monótono y la pizarra; el aprendizaje entonces requería un gran esfuerzo por parte de las estudiantes, y aquellas que, como Dora, no tuvieran el interés y la tenacidad necesarios, estaban condenadas al fracaso. Este método de enseñanza fundamentalmente expositivo, que consiste en la transmisión de un gran volumen de información, se basa en lo que se ha dado en llamar el “modelo pedagógico tradicional”, el cual ha prevalecido desde los tiempos de la Colonia, a pesar de las reformas educativas que han intentado implementar nuevos modelos.⁸ Para la época en la que se desarrolla la narración, la práctica pedagógica de La Enseñanza era todavía memorista, verbalista y punitiva.

Así, Dora atravesó la escuela sin lograr acceder realmente a los conocimientos que allí se impartían. No obstante, su dificultad con respecto a lo académico no le impidió asimilar la disciplina, más por instinto de conservación que por convicción, y de esta manera pudo pasar desapercibida mientras era arrastrada por Lina en sus deberes y lecciones.

Su conducta, empero, no dejaba nada que desear: se mantenía en la postura correcta, copiaba con cuidado los garabatos que la monja de turno escribía en la pizarra, se levantaba en silencio cuando tocaban la campana y seguía la fila de alumnas en orden. En orden entraba en el refectorio y comía, iba a la capilla y rezaba: en orden y ausente (Moreno, 2014, p. 27).

⁸ Véase: Ríos, R. (2013).

Se podría decir, entonces, que la escuela fracasó con Dora en el intento de transmitirle conocimientos, pero triunfó en su misión de disciplinarla, y más aún, de hacer de ella la mujer dócil y sumisa que su familia y la sociedad esperaban que fuera. Esta eficacia del aparato escolar en la formación de la conducta de los individuos, por encima de su formación académica, está en consonancia con el análisis de Foucault (2002), el cual muestra cómo los dispositivos disciplinarios que operan en la escuela, tales como el control estricto del tiempo, el sistema de premios y castigos y la vigilancia permanente, priman sobre la transmisión de conocimientos y contribuyen a normalizar a las personas ajustándolas a unos ritmos y unos requerimientos sociales específicos. Es importante resaltar que Dora no será expulsada de La Enseñanza por su bajo rendimiento académico, sino por una falta de conducta: recoger un bombón que le lanzó un muchacho desde el muro del colegio, una falta sancionada tan drásticamente por ser manifestación de un instinto sexual que se revela a través de este gesto, mínimo quizá, pero significativo en el contexto de una educación rígida, religiosa y conservadora.

En algún punto de sus reflexiones Lina comparte el fatalismo de la abuela de Dora, para quien el destino de su nieta estaba marcado ya por su historia familiar, cuyo drama se originó en la violación de su abuela por su abuelo, quien la desposó siendo una niña y no esperó, como era su deber, a que se convirtiera en mujer para consumir su matrimonio. Su abuela educó entonces a su madre en un profundo odio por los hombres y en una negación enfermiza de la sexualidad, en la cual se entremezclaron de manera confusa el deseo y el rechazo, confusión que la madre le transmitió a Dora. No obstante, Lina reconoce en esa fatalidad, además del peso de la familia, todos los demás elementos que se confabularon para despojar a su amiga del control de su propia vida:

Y luego había el medio ambiente, lo que Dora había visto y oído desde que nació, lo aprendido en el colegio, lo enseñado por la religión, lo leído en las novelas, lo insinuado en las películas, en fin, toda aquella moral de represiones vencida un instante por el calor de su cuerpo adolescente, que había terminado abriéndose paso en su mente y allí instalándose de modo definitivo, modificándose hasta formar, no un concentrado de máximas teñidas de religión, superstición o filosofía, sino la más formidable aglomeración de lugares comunes, elementales e irreductibles, que la dejaban perfectamente inerme ante las invectivas de Benito Suárez en las cuales parecía encontrar el eco de su propia reprobación (Moreno, 2014, p. 116).

Como se puede ver en este pasaje, son varios los escenarios a partir de los cuales se configura una subjetividad femenina heterónoma: en su casa, su madre le inculcó el rechazo por el sexo, al tiempo que le dejó clara la necesidad de lograr un matrimonio con un hombre rico y de buena familia que las salvara de la ruina económica en la que se encontraban. En la escuela, la formación académica, de por sí relegada a un segundo plano, fue inaccesible para Dora debido a los obsoletos métodos de enseñanza de las monjas, mientras el adiestramiento disciplinario pasó a formar parte de su estructura de manera definitiva.

De otro lado, este proceso de aconductamiento se vio reforzado por una tradición cultural machista y patriarcal y por una sanción social tan implacable que, cuando en su adolescencia se liberó por un momento de todo el discurso moral que pesaba sobre ella y se permitió vivir su sexualidad, quedó marcada ante los ojos de los demás, incluso de su amante mismo, con el sello de la deshonor. Finalmente alcanzó la redención que brinda el matrimonio, con un hombre de clase media que aspiraba a mejorar su posición con esa unión pero que siempre le echó en cara el no haber llegado virgen a la boda y se encargó de anularla mediante el despotismo más salvaje. Ese conjunto de experiencias escolares, familiares y sociales, que obedecían a una misma lógica, consolidaron en ella la docilidad y la pobre imagen de sí misma que la acompañaría toda su vida.

Contrario a Dora, Beatriz fue la estudiante modelo. Sin embargo, aunque gozó del beneplácito de las monjas, sufrió el rechazo de sus compañeras que no soportaban su actitud santurrona.

Beatriz [...] parecía encarnar el personaje de una historia ejemplar: apenas entró en La Enseñanza se granjeó de inmediato la admiración de las monjas, que nunca habían visto alumna más ordenada, tan disciplinada y devota, capaz de obtener la mejor nota en cada materia y una excelente calificación de conducta todas las semanas. Tanta perfección irritaba a Lina, quien después de observarla un tiempo vacilando entre tildar su conducta de farisea o de simplemente idiota, había descubierto estupefacta que Beatriz creía con sinceridad en las virtudes de la obediencia: someterse a las órdenes de los mayores parecía consistir para ella el único medio de liberarse de la angustia que le había creado una educación centrada exclusivamente en la existencia del pecado y su natural castigo [...] no le bastaba plegarse a las arbitrarias decisiones de las monjas y como

ellas rastrear detrás de cada gesto el pecado: hablarles a las internas, no jugar en los recreos, distraerse en la misa, escaparse del curso de costura, en fin, todos los pequeños desafíos que volvían más tolerable la atmósfera represiva del colegio [...] Aquel lenguaje parecido a un sermón de domingo y su práctica de delatar a quienes habían hecho desorden cuando una monja se ausentaba dejándola al cuidado de la clase terminaron ganándole la aversión general (Moreno, 2014, p. 290).

Este pasaje pone de manifiesto cómo cierta resistencia al orden establecido era el común denominador entre las estudiantes, por lo que la obediencia ciega de Beatriz generaba rechazo y desconfianza. En ella no había el menor asomo de rebeldía o de cuestionamiento del reglamento escolar, sino, por el contrario, una hiperadaptación a la norma, la cual tuvo su origen en unas dinámicas familiares particulares: una madre ausente que después de vivir una relación de dependencia afectiva absoluta de su esposo se refugió en la religión al ver destruido su matrimonio; un padre que se alejó de su familia siguiendo el impulso de sus deseos; una tía cuya vocación monástica frustrada la llevó a inculcar en su sobrina el temor al pecado y al castigo divino. Su madre y su tía, las figuras femeninas que fueron su referente desde su más temprana infancia, le enseñaron a desconfiar de sí misma, a entregar la afirmación de su propio ser y el control sobre su vida a una ley externa: la de la religión, primero y luego, la del esposo.

Así, al llegar a La Enseñanza, la disciplina más que asfixiarla le proporcionó seguridad, algo a que aferrarse, un código al cual plegarse para no sentir el vértigo de su profunda inseguridad. Las monjas terminaron de reforzar, con sus premios a su buena conducta y a su dedicación, una subjetividad heterónoma que la llevaría al sometimiento en su vida adulta, del cual solo logró escapar oponiendo su muerte a la vida que le fue impuesta. A propósito de la educación, Judith Butler, en un análisis acorde con el de Foucault, dice que hay un campo de visión que nos precede y del cual no nos es posible salir si no se nos brindan elementos que nos permitan romper esa estructura. La autoridad externa deviene en un principio internalizado de sujeción y, en esta medida, nos juzgamos y condenamos a nosotros mismos a partir de unas normas que en principio nos son ajenas (Giuliano, 2015).

Beatriz casi nunca pudo ver más allá de ese campo predeterminado. Los pocos momentos de exploración que se permitió fueron como salidas en falso del bastión seguro de la obediencia, al cual volvió siempre abrumada por el

miedo, arrepentida, sintiéndose culpable. Con un carácter más reflexivo que el de Dora y un sentido del deber y de la moral mucho más arraigado, la afirmación de su deseo en la adolescencia fue más tímida, limitándose a juegos más bien inocentes hasta que se casó, para cubrir el escándalo, con el hombre que la violó, quedando así sometida al control que él y su familia ejercieron sobre su vida, considerándola como a un buen ejemplar para la prolongación de su linaje a través de unos vástagos hermosos y sanos. Después de años de un matrimonio infeliz, decide por fin, en un único acto de resistencia, acabar con su vida y la de sus hijos, no por venganza, sino para impedir que se perpetuara en su descendencia esa tradición patriarcal absurda que solo podía producir, así lo comprendió, la infelicidad tanto de las mujeres como de los hombres.

Las experiencias de Dora y Beatriz, tanto en la escuela como en el transcurso de sus vidas en general, fueron en apariencia disímiles. No obstante, hay en ellas unos rasgos comunes que delatan la configuración de unas subjetividades heterónomas desde los entornos en los cuales ambas se formaron, tanto el familiar como el escolar y el social, que propiciaron la enajenación de su ser.

En La Enseñanza, mientras Dora tuvo un bajo desempeño académico y apenas logró comportarse adecuadamente para pasar desapercibida, Beatriz sacó las mejores calificaciones y fue un modelo de conducta. En su edad adulta, sin embargo, la obediencia terminó siendo para ambas el único refugio conocido. Al ser educadas en un modelo pedagógico tradicional, en el cual la disciplina primó sobre la formación académica, ellas aprendieron cuándo sentarse o ponerse de pie, comer o descansar, entrar o salir, pero lo más importante fue que aprendieron a obedecer a sus madres, a sus esposos y a la sociedad en general.

De otro lado, la formación femenina de la época estaba orientada a hacer de las mujeres unas buenas amas de casa que vivieran en función de los demás, de su esposo y de sus hijos; en esa medida, la educación que Dora y Beatriz recibieron no les aportó elementos para construir su propio proyecto de vida, por el contrario, las condicionó de manera que terminaron perdiéndose a sí mismas para vivir las realidades que otros construyeron para ellas.

Es importante resaltar que allí donde la escuela tuvo éxito formando subjetividades dóciles fue porque la familia apuntó en la misma dirección, reforzando el mismo esquema disciplinario y moralizante, como le sucedió a Dora con una madre reprimida y represiva, o a Beatriz, con una madre perdida en la locura mística y una tía obsesionada con el temor a la condenación eterna por el pecado.

Durante breves momentos de su existencia el deseo les permitió aventurarse por fuera del camino trazado, pero terminaron aceptando el destino que diseñaron para ellas sus madres, las monjas y, finalmente, los hombres a cuya voluntad se plegaron, en total coherencia con la lógica de la estructura patriarcal en la cual fueron educadas.

Subjetividades autónomas: Lina y Catalina

Además de la crítica a la tradición cultural y a las prácticas educativas que han formado a las mujeres en función de una estructura patriarcal, en la novela de Moreno se evidencia también la necesidad de pensar a la mujer como sujeto racional, capaz de refutar las normas y de negarse a aceptar los modelos identitarios dominantes, participando en la construcción de su propia subjetividad (Ortega, 2018, p. 8). Así, mientras Dora y Beatriz representan a las mujeres formadas en la heteronomía, es decir, en el sometimiento a las normas del patriarcado, Lina y Catalina, las otras protagonistas de la novela, son las mujeres que se rebelan a ese modelo.

En lugar de asimilar la obediencia de una manera inconsciente como Dora, o de obedecer por convicción como Beatriz, Lina y Catalina se resistieron al orden establecido en la escuela; no obstante, su rebeldía tuvo un cariz jovial que conquistó sin proponérselo la simpatía de las monjas, quienes pasaban por alto sus travesuras. Sus experiencias en esta institución fueron más gratas y más productivas que las de sus compañeras, porque supieron burlar la disciplina, sin descuidar su formación académica.

Durante los años que estudiaron juntas en La Enseñanza, Lina jamás la vería disputar con nadie ni convertirse en víctima de la malevolencia de las monjas; más aún, era su favorita: bastaba que Catalina formara parte de quienes hacían desorden para que las monjas sonriesen y el castigo quedara minimizado. Y Catalina se encontraba casi siempre implicada en el desorden: ella lo planeaba y Lina lo ponía en ejecución. Pues a su excelente memoria que le permitía aprenderse una página entera de una sola lectura y a su comprensión intuitiva de las matemáticas, se unía un espíritu travieso al acecho de cuanta circunstancia pudiera alborotar aquella sumisión de hormigas que las monjas intentaban imponerles con veinte cartoncitos azules, llamados notas, en los cuales estaba impreso el número de cada alumna y cuya pérdida disminuía proporcionalmente

la calificación de conducta que era leída en público y delante de la madre priora al fin de cada semana en una ceremonia iniciada con cánticos a la Virgen y terminada cuando las dos o tres alumnas que habían logrado conservar los veinte cartoncitos desfilaban orgullosamente hasta el jardín para izar la bandera nacional (Moreno, 2014, p. 167).

Este pasaje evidencia la orientación conductista de esta escuela, proveniente del modelo pedagógico de enseñanza simultánea –el cual no era más que una variación del modelo tradicional– e implementado desde finales del siglo XIX en las instituciones educativas pertenecientes a comunidades religiosas, donde se pasó de un sistema de “reforzamientos negativos” a uno de “reforzamientos positivos”, mediante el uso de vales para premiar la buena conducta (Campos y Domínguez, 2013). La eficacia de esta estrategia tenía sus límites, pues siempre había estudiantes, como nuestras protagonistas, dispuestas a subvertir el orden asfixiante que se les imponía, indiferentes tanto a castigos como a recompensas. Por otro lado, se puede apreciar en esta parte de la narración cierta flexibilidad de las monjas con respecto a la norma: los afectos que dan lugar a excepciones en la lógica disciplinaria implacable del modelo escolar.

Además de divertirse rompiendo las reglas de la escuela, tanto Lina como Catalina aprovecharon los conocimientos que allí se impartían; su indisciplina no provenía de un desinterés por lo académico, al contrario, eran excelentes estudiantes a quienes el aprendizaje les resultaba fácil y agradable.

Librada a su arbitrio, Catalina no había conocido realmente la autoridad; ni siquiera asistir al colegio constituía para ella un fastidio, sino el placer de jugar con las matemáticas o desmontar el mecanismo de los idiomas; la historia, la sagrada y la profana, le parecía una sucesión de anécdotas más o menos interesantes, y dibujar mapas o memorizar los nombres de montañas y ríos le permitía evadirse en sueños de viajes a países exóticos. Además, el colegio le daba la ocasión de hacerse amigas y someterlas a su influencia, de romper el orden y divertirse: llevaba en sí, con el innato sentido de su supremacía, una insubordinación alegre que le granjeaba paradójicamente la simpatía de monjas y alumnas (Moreno, 2014, p. 186).

Aunque en este pasaje no se menciona a Lina, y en la novela en general se habla poco de su vida por ser ella quien reflexiona en su edad adulta sobre las historias de sus amigas, la poca información que se brinda sugiere que su

manera de asumir las dinámicas escolares fue muy similar a la de Catalina: su desempeño académico era excelente –fue ella quien ayudó a Dora con sus lecciones–, pero además subvirtió las normas por todos los medios a su alcance.

La irreverencia y la inteligencia fueron las dos características que les permitieron a Lina y a Catalina resistirse a los métodos disciplinarios de la escuela orientados a la adaptación de las estudiantes al *statu quo*, y aprovechar a su vez algunos elementos valiosos para su formación académica y personal; más adelante, esas mismas cualidades les posibilitaron desafiar otros esquemas que coartaban su libertad. Pero el carácter combativo de nuestras protagonistas no fue un don natural, sino el resultado de la influencia de su entorno familiar, más concretamente de las mujeres de sus familias, quienes a su vez libraron sus propias batallas por la independencia, tanto económica como ideológica, y les transmitieron un espíritu libertario.

Catalina recibió un agudo sentido crítico de su madre quien, a pesar de una enfermedad que la obligaba a mantenerse al margen de la vida social, supo brindarle los elementos necesarios para evitar el adoctrinamiento de las monjas y luchar contra toda forma de sometimiento. Una infancia en la cual estuvo ausente el principio de autoridad y, en cambio, se reforzaron la independencia y la autonomía, amén de una gran biblioteca familiar, fueron dos condiciones que impulsaron en ella la formación de un criterio propio y la construcción de un proyecto de vida basado en sus propias expectativas y deseos.

Después de terminar el bachillerato, Catalina cayó en la trampa de contraer matrimonio con un hombre a quien realmente no conocía solo por lograr la reivindicación social que él le podía ofrecer, después de sufrir el desprecio de las personas de su entorno por ser hija de una mujer que no siguió las reglas del juego de la doble moral y puso en evidencia su hipocresía. Su esposo, un psiquiatra, quiso aniquilarla desde su discurso, en el cual las mujeres no pasaban de ser unos seres castrados, incompletos y por lo tanto inferiores. No obstante, ella supo jugar su mismo juego y enredarlo en la culpa de una homosexualidad inconfesa hasta llevarlo al suicidio. Dueña de su vida, buscó la compañía de hombres en los cuales no pesaba el modelo patriarcal y se dedicó al mercado del arte. Finalmente logró plantear su existencia en unos términos distintos a los que quisieron imponerle la escuela y la sociedad en general, gracias al desarrollo de una fuerza vital profunda y racional frente a la cual, su madre lo sabía, nada pudieron las monjas, ni el marido controlador y despótico, ni el medio social implacable en el cual supo moverse con inteligencia, desenredando los hilos del tinglado.

Lina, cuya familia estaba compuesta esencialmente por mujeres emancipadas que le posibilitaron una formación intelectual sólida y alentaron en ella la inquietud por explorar sus propias capacidades y opciones, también logró rebelarse frente a la escuela y frente al medio social en general:

[...] su abuela le había contado todo cuanto las monjas le iban a decir aconsejándole prestar tanta atención a sus delirios como al ulular de las lechuzas: habría muertos y resucitados, infierno y purgatorio, lamentos y ruidos de cadenas arrastradas por almas en pena. Y en nada de ello, ella, Lina, debería creer. Porque eso se llamaba adoctrinamiento, y en toda doctrina había más mentira que verdad (Moreno, 2014, p. 32).

Así, no solo su abuela, sino también sus tías y su padre liberal le enseñaron a desconfiar de toda ideología totalitarista y a cuestionar todos los discursos que, en nombre de la religión, la política o cualquier otro esquema, estuvieran orientados a coartar la autonomía del ser humano en general y de las mujeres en particular. Aunque, como ya se dijo, ninguna de las historias principales de la novela está dedicada a Lina, ella participa de todas y es su perspectiva la que finalmente se impone en la narración; y, lo que es más importante, es precisamente ella quien logra construir la resistencia más sólida frente a la cultura patriarcal: la escritura. Desde su exilio voluntario recrea la vida de sus amigas y la suya propia, dándoles un sentido reflexivo y transformando –de esa manera– todas esas vivencias en experiencias, en el sentido de Benjamin, permitiendo así que otras mujeres puedan reconocerse en ellas y tomarlas como referente para reconstruir su memoria y pensarse a sí mismas.

Judith Butler considera que la resistencia no es posible individualmente, sino que es necesario contar con una comunidad que critique los esquemas de valores existentes y produzca esquemas alternativos. Para Catalina y para Lina la familia fue ese grupo que les proporcionó unos referentes éticos diferentes, permitiéndoles buscar nuevos sentidos para sus vidas. Y es que el papel del entorno familiar es fundamental en la formación de las personas y tiene mucho más peso que la escuela, como lo muestran Bourdieu y Passeron (2003).

En el caso de los personajes femeninos de esta novela, la proyección intelectual, así como la capacidad de conservar la autonomía y la libertad de pensamiento frente al avasallamiento escolar y social, guarda una estrecha relación con el nivel cultural de sus familias y la singularidad que estas opusieron al medio al cual pertenecían.

Conclusiones

En opinión de Herrera (1994), las estructuras educativas no necesariamente se transforman al ritmo en que lo hacen las estructuras políticas y económicas; sus características pueden permanecer a través de los siglos con pequeñas adaptaciones y variaciones correspondientes al contexto social y cultural en el cual se encuentran. En nuestro país, particularmente, la injerencia de la Iglesia católica en la unificación ideológica y la amplia participación del sector privado y religioso en el terreno educativo han sido fenómenos de larga duración que han ralentizado los procesos de transformación.

Esto explica por qué la escuela que nos muestra Marvel Moreno en la novela, *La Enseñanza*, en plena mitad del siglo XX continuaba anclada a unos valores coloniales, religiosos e hispanistas, a una didáctica memorista y expositiva, a un modelo pedagógico que ponía el énfasis en la formación moral a través de un sistema de premios y castigos.

Aún en la actualidad, cuando el Estado ha logrado una mayor cobertura en la educación pública y ha establecido unos parámetros y unos estándares por los cuales deben regirse todas las escuelas, el panorama educativo continúa dividido entre la religiosidad y la laicidad, el sector público y el sector privado, lo tradicional y lo moderno.

Por otro lado, los cambios que operó la modernidad en los procesos de subjetivación no fueron tan radicales en nuestro contexto, y menos aún en lo referente a las mujeres: la subjetividad femenina continuó configurándose con base en elementos premodernos de índole moral y religiosa. Todavía a mediados del siglo XX, desde la escuela, la familia y la Iglesia, se perfilaban unas feminidades que conservaban elementos coloniales como la virtud y la obediencia, si bien incorporaban elementos modernos como la eficiencia en la administración del hogar. El rol y el valor de la mujer continuó definiéndose en función de los otros; como dice la historiadora Patricia Londoño (1994): los discursos en torno a la pertinencia de la formación escolar de las mujeres aludían siempre a los beneficios que estas podían reportar a la familia y a la sociedad, no a su realización personal.

En la novela *En diciembre llegaban las brisas* aparecen dos tipos de subjetividades femeninas: las que se configuran en función de los parámetros de la estructura patriarcal y las que se constituyen al margen de esa lógica o contra ella. En el primer caso, cuyos ejemplos son Dora y Beatriz, la escuela juega un

papel definitivo en la construcción de una feminidad heterónoma, reforzado por la familia y la sanción social. En el caso de las subjetividades autónomas, como las de Lina y Catalina, la familia opone a la escuela ese esquema de valores alternativo indispensable para la construcción de la resistencia, en opinión de Judith Butler.

Más allá de lo literario, la presente lectura de la novela *En diciembre llegaban las brisas* permite otra mirada a la escuela en tanto institución, esa que nació en la modernidad, ya vieja, incapaz de transformarse a través de las distintas épocas y más eficaz en la normalización de los individuos que en su formación académica. Permite vislumbrar también una posibilidad insospechada de la familia como potenciadora de singularidad, a pesar de ser considerada tradicionalmente como la base de la normalización por excelencia. Como dice el sociólogo Pierre Bourdieu (2002): las obras literarias alcanzan a veces a decir más sobre el mundo social que muchos discursos con pretensiones de científicidad, en la medida en que permiten manifestar verdades que, dichas de otro modo o en otro contexto, resultarían insoportables.

Referencias

- Baillon, F. (2005). En diciembre llegaban las brisas de Marvel Moreno: cuerpo a cuerpo, la desvalorización de la sexualidad femenina. *Revista Iberoamericana*, 71(210). doi:10.5195/reviberoamer.2005.5472
- Bourdieu, P. (2002). *Las reglas del arte: génesis y estructura del campo literario*. Barcelona: Anagrama.
- Bourdieu, P. y Passeron, J.-C. (2003). *Los herederos. Los estudiantes y la cultura*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Campos D. y Domínguez, C. (2013). *Modelos pedagógicos predominantes en Colombia durante los siglos XIX y XX*. <https://bit.ly/3PJtW3Y>
- Caputo, R. (2009). *Erotismo y heterogeneidad en “En diciembre llegaban las brisas” de Marvel Moreno*. [Tesis de maestría, Pontificia Universidad Javeriana]. <https://bit.ly/3PO04nf>
- Damjanova, L. (2000) Marvel Moreno y Gabriel García Márquez: escritura femenina y escritura masculina. En M. M. Jaramillo, B. Osorio y Á. I. Robledo (comps.) *Literatura y cultura. Narrativa colombiana del siglo XX. Vol. III. Híbridez, alteridades*. Bogotá: Ministerio de Cultura.
- Foucault, M. (2000). *Un diálogo sobre el poder*. Madrid: Alianza.
- Foucault, M. (2002). *Vigilar y castigar*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Giuliano, F. (2015). (Re)pensando la educación con Judith Butler. Una cita necesaria entre filosofía y educación. *Propuesta Educativa*, 44, 65-78. <https://bit.ly/3CZg7GZ>
- González, S. (1995). “En diciembre llegaban las brisas” de Marvel Moreno, una escritura feminista. En M. M. Jaramillo, B. Osorio y A. I. Robledo, *Literatura y diferencia. Autoras colombianas del siglo XX. Vol. II*. Medellín: Uniandes - U. de A.
- Guarín, M. (2011). *La violencia de género en la narrativa de Marvel Moreno*. [Tesis de maestría, Universidad Nacional de Colombia]. <https://bit.ly/44besKw>
- Herrera, M. (1993). Historia de la educación en Colombia. La República Liberal y la modernización de la educación: 1930-1946. *Revista Universidad Pedagógica Nacional*, 26. <https://doi.org/10.17227/01203916.5297>
- Herrera, M. (1994). La educación como parte de la Historia social y cultural. *Revista Educación y Pedagogía*, 12-13. <https://bit.ly/3JFkk6z>
- Jaramillo, R. (1994). *Colombia: la modernidad postergada*. Bogotá: Temis.

Londoño, P. (1994). Educación femenina en Colombia, 1780-1880. *Boletín Cultural y Bibliográfico*, 31(37). <https://bit.ly/3NZ3m5v>

Melo, J. O. (1990). Algunas consideraciones globales sobre “modernidad” y “modernización” en el caso colombiano. *Revista Análisis Político*, 10, 23-36. <https://bit.ly/46xlGtR>

Moreno, M. (2014). *En diciembre llegaban las brisas*. Bogotá: Alfaguara.

Narodowski, M. y Botta, M. (2017). La mayor disrupción posible en la historia de la pedagogía moderna: Iván Illich. *Revista Pedagogía y Saberes*, 46, 45-54. <https://doi.org/10.17227/01212494.46pys45.54>

Ordóñez, M. (1989). La ficción de Marvel Moreno: mujeres de ilusiones y elusiones. En A. Pineda y R. Williams, *De ficciones y realidades: Perspectivas sobre literatura e historia colombianas*. Bogotá: Tercer Mundo Editores.

Ortega, M. (2018). *Cartografía de lo femenino en la obra de Marvel Moreno*. Barranquilla: Universidad del Norte.

Pedraza, Z. (2011). *En cuerpo y alma: visiones del progreso y de la felicidad*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

Quijano, M. y Sánchez, M. (2012). *La escolarización de niñas y jóvenes en Bogotá 1870-1920. Historia de la educación en Bogotá. Tomo I*. Bogotá: IDEP.

Restrepo, S. (1991). La educación en el Nuevo Reino de Granada durante el siglo XVII. *Revista Educación y Pedagogía*, 6, 26-48. <https://bit.ly/3D1yVFM>

Ríos, R. (2013). Escuela Nueva y saber pedagógico en Colombia: apropiación, modernidad y métodos de enseñanza. Primera mitad del siglo XX. *Revista Historia y Sociedad*, 24, 79-107. <https://bit.ly/44sAt7h>

Staroselsky, T. (19 al 25 de agosto de 2015). *Consideraciones en torno al concepto de experiencia en Walter Benjamin*. X Jornadas de Investigación en Filosofía, Ensenada, Argentina. <https://bit.ly/3rgvpVr>

Tránsito femenino de lo doméstico a lo público en Medellín entre 1850 y 1930

Laura Camila Domínguez Aguirre¹

<https://doi.org/10.17230/9789587208801ch6>

Introducción

El tránsito entre lo privado y lo público, y lo artesanal e industrial, estuvo mediado esencialmente por una visión moralizante del comportamiento femenino que fue promovido desde la Iglesia. La figura mariana se convirtió en un ideal del deber ser que relegaba la mujer casada al hogar bajo la figura de la esposa y madre abnegada, formadora de hombres para una vida pública en la cual no tenía derecho a participar. Para la segunda mujer, la obrera, la Iglesia adoptó una postura proteccionista que propendía por el cuidado de la población inmigrante y pobre. Esta visión, que reducía las aspiraciones de autonomía femenina a su necesidad de subsistencia, estableció un vínculo directo entre la Iglesia y la empresa para el control del personal y la transmisión del ideal mariano en el mundo laboral. Es así como para la primera generación de obreras, comprendida entre 1912 y mediados del siglo, la vida transcurrió entre las luchas sindicalistas que buscaban mejores condiciones laborales respecto a los hombres y la mirada vigilante de la Iglesia, que tuvo como propósito la preservación del ideal mariano en las trabajadoras y la mitigación de los denominados ideales socialistas.

¹ Diseñadora industrial de la Universidad Pontificia Bolivariana. Graduada de la Maestría en Estudios Humanísticos de la Universidad EAFIT. Correo: lcdomingua@eafit.edu.co
Este artículo sintetiza la primera parte de la investigación que lleva el mismo nombre, presentada para optar al título de magíster.

Este texto tiene como objetivo la indagación sobre libros y artículos que sirvan como primeras aproximaciones a la transición del oficio del bordado al trabajo en las textileras. También se preocupa por las repercusiones socioculturales de esta transición en su actor principal, la mujer. Se abordarán, pues, quince fuentes bibliográficas centradas en dos temas principales: la mujer costurera que se ubicó en el espacio privado y la mujer obrera que, movida por ideales de libertad y la necesidad de subsistencia, se desplazó de lo doméstico a lo público. Como un eje transversal a esta búsqueda aparece la figura del ideal mariano legitimado por la presencia de la Iglesia, así como su mirada moralizante en cada etapa del tránsito entre lo doméstico y lo público.

En el espacio privado: la costurera doméstica

Durante la segunda mitad del siglo XIX fueron variadas las manifestaciones de oficios remunerados en la región. Las mujeres pobres se vieron obligadas a encontrar ocupaciones que les facilitaran su subsistencia. De esta manera, encontraron una brecha entre lo público y lo privado que les permitía trabajar sin ser parte de lo público, pero fuera de su casa. Este fenómeno, en general, se presenta hasta inicios del siglo XX cuando las campesinas, ya habitantes de la ciudad de Medellín, empiezan a ser contratadas como obreras. No obstante, antes del mencionado periodo, si bien las mujeres se centraron en las actividades artesanales, este fue un oficio designado para ellas desde siempre, por lo que, como en muchos aspectos de su vida, tuvo que abrirse paso en un mundo laboral eminentemente masculino.

Ligado a la idea de trabajo, la autora Aída Martínez Carreño, en el artículo “Los oficios mujeriles”, expone la idea de que la mujer siempre ha estado vinculada a los procesos de tejido y costura a lo largo de la historia. Sin embargo, el inicio de su actividad económica en la misma área marca el periodo de tiempo laboral más difícil para el género. Expone en una línea de tiempo los distintos acontecimientos vinculados al trabajo asignado a la mujer en el proceso artesanal de elaboración del traje. La historia del bordado, la costura y la sastrería, parece referirse también a la historia de la mujer y el trabajo. No puede hablarse de ninguno de estos oficios sin la aparición, un tanto intermitente, de la figura femenina como una sombra que con frecuencia era desviada hacia el espacio doméstico. La conquista de espacios públicos, liderada por la “necesidad de atender a la subsistencia de la familia y lo propio de las manos femeninas para labores como el bordado y otras semejantes que casi podían

mirarse como indecentes al sexo varonil” (1994), significó adentrarse en un mundo masculino en el que tenían todas las desventajas. Su trabajo, por ser considerado menos virtuoso, era mal pagado e incluso considerado como un castigo. El artículo muestra las dificultades de la mujer que sin conocimientos y sin acceso a los mismos tuvo que adecuarse a las demandas de sus clientes, tomando como referente los modelos europeos. En este proceso modificó sus conocimientos para satisfacer una demanda y vio cómo su saber artesanal fue desplazado por la novedad de la industrialización. No obstante, no queda claro si las mujeres recibían o no educación o una suerte de preparación que les permitiera un acercamiento hacia los oficios femeniles.

En otro artículo, “Sastres y modistas. Notas alrededor de la historia del traje en Colombia” (1991), la misma autora pone su atención en temas de educación exponiendo la historia de la sastrería en Colombia desde sus orígenes españoles y enuncia una línea cronológica de eventos que demuestran la importancia del traje y, ligado a este, las modificaciones sufridas en el oficio artesanal que lo producía. A través de la historia del oficio de la sastrería y la costura se revela el tránsito entre un proceso artesanal –que parte de los telares indios– y su estandarización e industrialización con la aparición de libros sobre costura y de las máquinas de coser. Este rastreo por los eventos que dieron lugar a la consagración del oficio artesanal de la elaboración de prendas como uno de los más detallados y, por eso mismo, costosos, permite la comprensión de momentos claves en la inclusión de la técnica del bordado en el país y, seguidamente, la diversificación del oficio en otras técnicas de costura más lucrativas.

En el documento se percibe que dichas transiciones están íntimamente ligadas a las percepciones de la mujer en la sociedad y, desde ahí, a la delimitación de sus derechos. Antes del siglo XVIII, como lo afirma la autora, “impedidas por las ordenanzas gremiales para trabajar en los talleres, anónimas e incuantificables, las mujeres americanas cosieron, bordaron o remendaron la ropa de sus familias, o colaboraron calladamente en los talleres de sus esposos y de sus padres” (Martínez, 1991, p. 68). Debe tenerse en cuenta que, a través de la historia, el acercamiento de la mujer a la costura como actividad económica está vinculado directamente con la concesión de derechos que involucraban nuevas actividades de trabajo decorosas. Este texto no da cuenta de las prácticas realizadas de forma ilegal, pues probablemente las mujeres aprendían y practicaban las labores manuales clandestinamente para poder generar dinero. La perspectiva aquí enunciada es valiosa en la medida en que intenta poner su atención en la clase media, que se acercaba a estas artes

no como una manera de cualificarse para el matrimonio, sino porque en ella encontraban un oficio que les permitía la manutención de su familia.

La siguiente fuente estudiada revela que solo las mujeres de clase alta tenían acceso a la educación, no obstante, su vinculación para esta época seguía basada en los oficios que les permitieran la posterior formación de la familia. En el artículo “Educación femenina en Colombia”, Patricia Londoño Vega afirma que la educación de las mujeres, desde la época de la Colonia hasta la República, estuvo centrada en el desarrollo de labores “propias de su sexo”, con miras a la formación de amas de casa que garantizaran la buena educación de sus hijos. La autora reconoce la Colonia como un hecho preponderante en cuanto a la educación de las mujeres, pues mucho de lo implementado en el país en esa época fue tomado de España. Así, algunos escritores famosos en las colonias españolas en América “propusieron darle a la mujer un nivel de educación más amplio que el aceptado en su época, eran partidarios de enseñarle a leer, a dominar labores manuales, a preparar apetitosos platos y a tocar algún instrumento musical” (1994, p. 25). Después del cuestionamiento por la educación plantea la pregunta: ¿y a las mujeres quién las educaba?, haciendo alusión a los personajes a cargo de su educación. Pero más allá de instructores o madres, la autora centra su atención en los modelos pedagógicos implementados en distintas épocas de la historia del país que recibieron fuerte influencia de los modelos y movimientos europeos.

Este artículo permite considerar el siglo XIX y parte del XVIII como marcas temporales para hablar de los antecedentes de la enseñanza de los oficios manuales. A su vez, logra una mirada amplia respecto a la percepción del rol social de la mujer para el cual era educada y las diferencias con la educación masculina. Por otro lado, centrado en las mujeres de clase alta, quienes tenían acceso a diferentes centros de educación para señoritas, muestra la labor de la docencia como uno de los primeros campos en los cuales se insertó la figura femenina. Además, pone en evidencia la importancia de una revisión juiciosa de las escuelas para señoritas en Medellín, tanto de carácter público como privado, con el propósito de conocer los detalles de las asignaturas enfocadas en los oficios manuales. En ese sentido, vale la pena preguntarse por la clase baja y por la educación en casa que tuvo lugar en el siglo XIX, pues si bien era una práctica extendida en el siglo XVIII, por falta de escenarios de educación femenina, a medida que fueron más populares los colegios e instituciones solo la clase alta tuvo acceso a estos. Así pues, este artículo no presenta a la clase baja ni permite un acercamiento a las prácticas educativas que tuvieron lugar

en el escenario doméstico. Habría que preguntarse también por la intención tras la educación en esta clase, pues, por ejemplo, las mujeres adineradas se preparaban para el matrimonio, pero no se conoce el objetivo de una preparación de esta índole en la clase baja.

Bajo la luz de la pregunta por la educación, en el artículo “Contexto histórico de las mujeres antioqueñas en el siglo XX”, Socorro Restrepo reconoce el siglo estudiado como testigo de grandes transformaciones socioculturales para la inclusión de la mujer en la vida pública de Medellín. Con este propósito, aborda tres periodos específicos: inicios, mediados y finales, para demarcar las diferencias entre las aspiraciones y retos de las mujeres de cada etapa de siglo. La autora centra su atención en la llegada de la mujer a lo que ella nombra el “trabajo fuera del hogar”. Esta denominación sugiere la consideración de las actividades domésticas como un trabajo a cargo de la mujer, aunque no remunerado. De una manera muy general trata tres temas principales: trabajo, educación y cultura, que demuestran las primeras travesías femeninas en busca de un lugar en la Medellín pública. En ese sentido, señala que las factorías que más mujeres contrataron fueron las textiles, trilladoras y la industria de alimentos; no obstante, hacia mediados de los años treinta, con la tecnificación de la industria, las mujeres fueron reemplazadas por hombres.

Se menciona un creciente interés por la educación femenina que se traduce en la creación de múltiples colegios, escuelas e institutos de carácter tanto público como privado:

En 1912 con el fin de formar verdaderas dueñas de hogar [...] se funda el Colegio Central de Señoritas. El programa escolar, llamado pénsum, se dividía en tres años literarios y dos profesionales. Este ciclo profesional comprendía comercio, modistería, sombrerería, enfermería, pintura y música. También se ofrecían clases de fotógrafo y de cincografía (Restrepo, 2004, p. 80).

A través de los términos usados para referirse al género femenino, se intuye una forma de reivindicación de la funcionalidad de la mujer en la sociedad, evidenciada en la aparición de formas de denominación como “verdaderas dueñas de hogar”, “mujeres de hogar” y “hacendosas”. La autora remarca la importancia de las influencias internacionales en el cambio de intereses de la mujer:

Las luchas feministas de otros países, Inglaterra el primero, encontraron eco en las mujeres de comienzos de siglo. El estereotipo de María Isaacs

empezó a desaparecer, y ya para el año cincuenta era un hecho que la mujer tenía ante sí otras metas más allá de ser una mujer hacendosa de hogar (Restrepo, 2004, p. 77).

Así, su volcamiento al mundo exterior propició mejores condiciones laborales y la generación de espacios educativos abiertos a ambos sexos hacia mediados del siglo. Si bien no se hace énfasis en las condiciones laborales de la mujer a inicios del siglo XX, el artículo provee un contexto general en el cual pueden identificarse nuevas formas de reconocimiento de la presencia femenina en los ámbitos privado y público.

Un trabajo similar realiza la ya citada Patricia Londoño Vega, quien a través de su estudio de fotografías sostiene que, incluso ya en el siglo XIX, la mujer era una figura económicamente activa que trabajaba para su sostenimiento. Se evidencia en su trabajo la idea de que la fotografía es una fuente documental capaz de captar las transformaciones de la vida femenina en el ámbito urbano. En su texto “Imagen e imágenes de la mujer en Colombia de 1830 a 1930”, la autora busca reconocer la cultura material, las condiciones de vida y los ideales femeninos que regían a las mujeres fotografiadas.

Este documento, producto de una ponencia en el 45° Congreso Internacional de Americanistas, consta de seis apartados en los cuales describe aspectos de la vida femenina a partir de las imágenes y fotografías de la época estudiada. La autora inicia relatando la vida cotidiana de las mujeres pobres. Enuncia que eran tratadas como bestias de carga pues la mayoría se dedicaban a surtir a la ciudad de productos o acarrear agua para los hogares. Menciona otros oficios como el trabajo de criadas en casas de mujeres de clase alta, lo que incluía barrer, cocinar, arreglar la ropa y hacer mandados. Dentro de otros oficios de las mujeres pobres se hace referencia al de la costura para señalar que existía una diferenciación entre la misma clase social, pues “en contraste con ellas están las costureras quienes se consideran pobres, pero más decentes” (Londoño, 1985, p. 8). Como prueba de esto se mencionan registros de las tejedoras de sombreros Nacuma en Bucaramanga, Panamá y Medellín, en 1910. En cambio, las mujeres de clase alta no son fotografiadas en la ejecución de oficios sino en actividades como bailes, paseos, procesiones, entierros y desfiles. La autora menciona la dificultad de encontrar material fotográfico que aludiera a los oficios en la clase alta y lo que es común es la fotografía en espacios públicos y recreativos.

En este texto se puede encontrar una mirada más detallada a los oficios cotidianos de las mujeres, aunque no es fácil establecer una relación entre las

actividades y las épocas de siglo pues no es muy preciso en cuanto a la asociación de los eventos o la toma de fotografías y las fechas a las cuales se refiere el evento enunciado. A su vez, se señalan grandes diferencias en los procesos laborales de las mujeres en distintos momentos del siglo. Y si bien no se mencionan etapas específicas, sí puede intuirse la relación entre una mujer obrera –a inicios de siglo– que sale del hogar para luego, influenciada por corrientes europeas, abrirse paso a la exigencia de mejores condiciones laborales. Luego aparece la figura de una mujer más firme que, después de mediados de siglo, explora otras posibilidades debido al decrecimiento del personal femenino en las fábricas a causa de calificación y tecnificación del trabajo.

Este es el primer documento en el que aparece la figura de las beatas, descritas como las mujeres “vestidas con hábitos religiosos sin pertenecer a ninguna comunidad [...] que viven tomando chocolate y noticias del prójimo, y sirven de correo pedestre de la ciudad” (Londoño, 1985, p. 11). Sin embargo, no se establece una caracterización que posibilite conocer de cerca la cotidianidad de estas mujeres.

El relato a partir de fotografías permite una caracterización cotidiana y cercana de las mujeres, no obstante, parece quedarse corto en el estudio de las prácticas y costumbres que ofrecieran la definición de una imagen de la mujer como lo propende el texto, por lo que la intención primera de la autora parece desdibujarse; súmese a esto, además, la ausencia de material referido a la mujer pobre porque “existen más registros visuales de la vida cotidiana de las mujeres de la élite que de aquellas de bajos recursos. Pero estas últimas también llamaron la atención de los artistas del siglo pasado por lo pintoresco o autóctono de sus costumbres” (Londoño, 1985, p. 7). Queda por decir que aquí se establece la importancia del estudio de la mujer pobre para el reconocimiento de los oficios, aunque no se logre una caracterización profunda de los mismos.

La siguiente fuente estudiada logra una especie de caracterización de una mujer de época y de sus oficios, pero tampoco puede decirse que logre dar voz a las mujeres pobres. En el artículo “Biografía de una matrona antioqueña: Enriqueta Vásquez de Ospina, 1832-1886” se aborda la figura de la matrona –apenas enunciada en el texto anterior– con el propósito de enfatizar en las habilidades femeninas para asuntos externos al manejo del hogar. Piedad Gil defiende la idea de que la mujer del siglo XIX tuvo grandes capacidades para el manejo y la administración tanto de la economía doméstica como de sus negocios. Para ello encuentra dos momentos fundamentales: el primero se

centra en la biografía de Enriqueta Vásquez de Ospina para contextualizar su forma de vida y los sucesos que constituyeron su forma de obrar; y el segundo se detiene en el estudio de su correspondencia, huellas de su vida, para establecer una relación con sus acciones y su cotidianidad. Así mismo, concentra su atención en la vida económica y administrativa de la mujer del siglo XIX pues la autora afirma respecto a su posición social que:

Las mujeres no tenían participación política directa, pero sí una actividad social importante en distintas actividades económicas y en asociaciones y cofradías donde, sin distinguos de rangos sociales, ejercían la caridad y apoyaban las iniciativas encaminadas a la preservación de valores considerados esenciales para el bien común (Gil, 2003, p. 197).

El calificativo de matrona, al que se hace alusión desde el título del artículo, parece referirse a una mujer que no solo se hizo cargo de la educación de unos hijos que más adelante serían reconocidos como miembros importantes para la sociedad antioqueña, sino que de forma exitosa se encargó de la administración doméstica de su hogar y de la casa presidencial, cuando su esposo fue nombrado presidente de la Nueva Granada. Esta biografía pone en evidencia la capacidad y autonomía de las mujeres en épocas donde era usual que los maridos pasaran largos periodos de tiempo fuera de casa; hecho que les obligó a hacerse cargo del dinero y su administración.

La figura de Enriqueta representa la de una mujer que, atravesada por grandes ausencias de su esposo, tuvo que poner en marcha los conocimientos adquiridos en el pasado, de su padre, sobre economía y administración para salir adelante con sus hijos. Sin embargo, no es predominante en el artículo la figura de madre protectora sino la de negociante recursiva que, ante dificultades como el exilio, inició la importación de elementos de casa y que, de vuelta a la ciudad, inauguró el primer almacén de variedades administrado y dirigido únicamente por mujeres. Por otro lado, es bien mencionada la vinculación de la mujer con el aspecto religioso, pues aún las cofradías y confraternidades propendían por un acercamiento de la mujer hacia las formas de vida propuestas por la religiosidad, entre estas la constante oración y la implementación de la figura de la Virgen María como un modelo a seguir. La biografía de este personaje se corresponde con una serie de hechos marcados por su posición social y la de su esposo. Estos hechos entonces podrían considerarse extraordinarios a raíz de las situaciones sociales que los originaron. Por lo tanto, surge la duda de

que puedan encontrarse casos similares al aquí estudiado, aunque el artículo hace una generalización que envuelve a distintas mujeres. ¿Puede tomarse a Enriqueta como un referente de las mujeres de la época?

Este artículo presenta a una mujer de clase alta que pudo sortear las dificultades de su vida a partir de conocimientos a los que solo tenía acceso la élite de la ciudad y que intentó, a partir de sus búsquedas económicas, entre otras cosas, mantener su estilo su vida. Aun así, se queda corto para caracterizar la figura de matrona pues había mencionado la misma figura para referirse a mujeres que, como característica principal, se encargaron de la formación de señoritas, es decir, se centraban en la educación. No obstante, no hay evidencia de que Enriqueta Vásquez de Ospina tuviera intereses en la inculcación de valores más allá de sus propios hijos. Se señala entonces –como un logro del texto– el reconocimiento de las labores femeninas fuera del ámbito doméstico pues, aunque ya era sabido que la mujer tenía actividades económicas trascendentes antes del siglo XX, generalmente estas se referían a oficios de índole manual y no habían sido nombradas aún formas de empleo que recurrieran más a su intelecto que a su saber hacer.

Para finalizar el primer apartado de este texto se referencia un artículo que sirve de transición entre la bordadora y la obrera, y las dificultades que encontraron estas mujeres para lograr un cambio de rol social, en una Medellín altamente influenciada por la Iglesia. “Las trabajadoras de Medellín: entre la necesidad y la exclusión”, de Alba David, muestra las circunstancias que incidieron en el trabajo de las mujeres de la clase media-baja en la segunda mitad del siglo XIX. La autora reconoce este siglo como un periodo caracterizado por reformas que buscaban dinamizar la economía del país y por una serie de transformaciones políticas que darían como resultado la inclusión de la mujer en la industria fabril a inicios del siglo XX. “La visión de los liberales decimonónicos sobre la mujer se fundó en el supuesto ideal del reconocimiento de la igualdad legado por las revoluciones norteamericana y francesa” (David, 2007, p. 94). Este ideal se tradujo en una atención hacia la educación femenina; no obstante, señala el texto que, justamente, el siglo XIX fue un periodo marcado por la subordinación social y civil de la mujer debido a su sexo, situación que la confinó al espacio doméstico en donde “el Estado y la religión regularon su vida supeditándola al varón, y el matrimonio se constituyó en la aspiración máxima donde podía desempeñar el rol de madre, esposa e hija” (p. 94); casarse, entonces, significaba pasar de la tutela de un hombre a otro. Parece que el artículo sugiriera una relación entre los procesos de subordinación femenina

y dicho siglo al decir que “la construcción sociocultural de género en el mundo occidental del siglo XIX delimitó el campo de acción de la mujer a la clausura del hogar” (p. 95); pero es contradictoria su postura en la medida en que establece que, justamente, la segunda mitad del siglo estudiado fue un periodo de transformaciones en los roles sociales. Por otra parte, aunque David se enfoca en mostrar normas que evidencian la poca libertad política de la mujer, cabe anotar que esta situación de relegación al espacio doméstico no fue novedad respecto a la primera mitad de siglo o incluso de siglos pasados.

En el ámbito laboral, el artículo describe la figura de la Virgen María como el ideal femenino que buscaba, sobre todo, frenar el avance de la mujer en la vida pública, mantenerla en la domesticidad y lograr que percibiera el matrimonio como una opción mejor que el trabajo. “A raíz de este discurso religioso-católico las mujeres se convirtieron en las reinas del hogar y su imagen se equiparó a ángeles terrenales” (David, 2007, p. 96); sin embargo, es claro el pronunciamiento de la autora al decir que este ideal se promovía y perpetuaba en la élite de la ciudad, mientras que en otros sectores sociales (mestizas, negras, mulatas, indígenas) el deber ser de las mujeres estaba asociado al sostenimiento de la familia, lo cual las obligaba a cumplir otros roles fuera de casa. Ya desde la Colonia, según el artículo, se identificaban formas de trabajo femenino en el sector agrícola. En este aspecto se mencionan la siembra y manufactura de algodón como labores apropiadas para la mujer pobre pues la mantenía ocupada, generaba algunos ingresos y evitaba la prostitución. En el ambiente republicano siguió vigente la idea del trabajo femenino como una forma de atención a sectores marginados. Para finales del siglo XIX ya se contemplaba la creación de escuelas para niñas pobres y se tenían como referentes de época los procesos educativos europeos desde los cuales se les impartía educación, en escuelas de arte industrial.

De igual manera, aparece en este artículo la antes mencionada denominación “oficios propios del sexo”, la cual David señala como excluyente y la relaciona con la asignación de roles en virtud del sexo e ideal de domesticidad. A través de este concepto se establece también una vinculación entre mujer, pobreza y trabajo, pues en la clasificación de lo que las mujeres podían o no hacer su apertura al mundo laboral siempre estuvo marcada por la pobreza. Es nuevo para esta investigación que la autora afirme que las mujeres no se especializaban en oficios particulares, sino que encontraban en la multiplicidad de quehaceres formas de mantener a flote su familia. El servicio doméstico, la venta de productos elaborados por ellas mismas, atender pequeñas tiendas,

prestar servicios ocasionales de costura, lavado, planchado y abastecimiento de leche, agua y leña fueron algunos de los “oficios propios del sexo” a los que las mujeres se dedicaron. “La experiencia de trabajos realizados como amas de casa representó el aprendizaje necesario para desempeñar un oficio remunerado, ya en sus propias casas o fuera de ellas” (David, 2007, p. 99). Esta afirmación se refiere específicamente al trabajo doméstico en otras casas. La criada de hogar representó uno de los trabajos más populares entre las mujeres campesinas pues, aunque la forma de pago consistía en techo, comida y prendas de vestir, la oferta de empleo en la ciudad era escasa. Otro de los empleos lo constituía el lavado de ropa a orillas de los ríos, que para finales del siglo fue desapareciendo pues, a raíz del deterioro de las aguas y la aparición de las primeras compañías de servicios públicos, las lavanderas fueron desalojadas de las fuentes hídricas naturales.

El texto también permite identificar la presencia religiosa en los mencionados oficios propios del sexo y retomar la conversación a propósito de la influencia de la Iglesia en el trato hacia la mujer en todos los momentos de su vida y de cómo el modelo paternalista, infundido por la Iglesia en los directores de las fábricas –en lo que bien pudiese considerarse como el primer empleo que salió de la denominación “oficios mujeriles”– tuvo como propósito el control político y social de los obreros en la industria textil antioqueña.

Así, este artículo proporciona una visión complementaria a los demás textos referenciados pues confirma la idea de que ya las mujeres ejercían actividades remuneradas en el siglo XIX y pone de manifiesto los antecedentes de la primera generación de obreras. Esto sugiere, entonces, que la campesina obrera tuvo antes otros acercamientos a formas de trabajo remuneradas que no solo le permitieron su manutención en la ciudad, sino que probablemente moldearon su forma de percibirse a sí misma en la vida pública y en relación con el trabajo.

La mujer obrera: entre las necesidades de subsistencia y los ideales de autonomía

Como se indica al final del apartado anterior, la vinculación de la mujer al mundo laboral estuvo marcada por una fuerte intención de obligarle a residir en el ámbito doméstico; no obstante, esta censura social pudo ser, precisamente, uno de los catalizadores que motivaron a la campesina a aceptar empleos mal remunerados, de alta intensidad horaria y gran esfuerzo físico. La vida de la obrera estuvo marcada entonces por el ideal de autonomía económica que le

permitía nuevas interacciones y espacios en la ciudad. Incluso en medio del control de la Iglesia, la mujer logró espacios para el reclamo de sus derechos laborales y ciudadanos que le otorgaron roles más protagónicos en la Medellín de inicios de siglo.

El comienzo del siglo XX trajo consigo nuevas oportunidades de empleo, así lo afirman Catalina Reyes y María Claudia Saavedra en su obra *Mujeres y trabajo en Antioquia durante el siglo XX*. El libro toma como referencia el proceso de industrialización que se dio en Antioquia a comienzos de siglo para estudiar la vinculación de la mujer al mundo sindical. Pone de manifiesto la posibilidad de encontrar mujeres trabajadoras en siglos anteriores en el ámbito agrícola, así como en la producción de tejidos. Su análisis se establece alrededor de la industria textilera pues esta, siendo la más grande del país en el siglo XX, propició las condiciones más precarias de trabajo a las mujeres:

La consolidación de la ciudad como primer centro industrial del país y la conformación en la región y en particular en Medellín de una clase obrera fabril, hace necesario retomar las condiciones en las que surgió dicha clase y el papel que tuvo la mujer obrera en los procesos de industrialización del país (Reyes y Saavedra, 2005, p. 26).

El texto enfatiza la fuerte vinculación entre Iglesia y trabajo como una forma de control del personal obrero. La Iglesia cumplió el papel de mediadora entre la clase trabajadora y el patrón pues solo a través de sus organizaciones se podía aplicar para un trabajo en las fábricas. Bajo el concepto de caridad se organizaron viviendas para que las mujeres que pasaban por una conocida condición de mendicidad pudiesen acceder a una vivienda digna, a bajo costo, con la condición de acogerse a las normas regidas por la moral. Esta situación dio paso a que la mujer entregara a la fábrica la potestad sobre su vida social y reproductiva, dado que las instrucciones eran claras: “Para la Iglesia y los empresarios el trabajo femenino era incompatible con la función de madre y esposa, las mujeres casadas tenían cerrado su acceso al mundo laboral” (p. 39).

En el texto se presenta el cambio en la concepción de la mujer en la sociedad en tanto que, antes de la industrialización, era considerada un pilar y se le relegaba al oficio de madre y esposa, mientras que ya en el siglo XX se confirió a la obrera un papel trabajador en el cual no era admitido acercarse al rol tradicional femenino. Igualmente se hacen claras las condiciones de trabajo de las mujeres, sin embargo, deja abierto el interrogante sobre la vida

rutinaria y, más importante para efectos de esta investigación, no hay ningún tipo de vinculación con los oficios manuales efectuados antes de la aparición de la clase obrera. Tampoco es claro si de algún modo fueron potenciadas este tipo de actividades dentro de la fábrica o si la experiencia en estas hizo parte de los criterios de selección de obreras o, más aún, si estos se redujeron a las ordenanzas cristianas.

En otro artículo, titulado “Industria textil y saberes femeninos” (1994), Luz Arango aborda precisamente el tema de los saberes artesanales y la vida obrera comparando una edad temprana de la industrialización en las textileras y una tardía, a mediados del siglo XX, caracterizada por la aceleración en el proceso de modernización y la aparición de la ingeniería industrial. La autora advierte cómo la mano de obra femenina en las textileras antioqueñas, a inicios del siglo XX, correspondía tanto a sus capacidades en actividades manuales como a su condición de vulnerabilidad, que la convertía en mano de obra barata. El texto permite el acercamiento a una concepción completamente diferente de los oficios manuales y su valoración en la industria, pues pone de manifiesto las situaciones de desigualdad en las cuales se vieron inmersas las obreras de las textileras. Respecto a esta situación, Arango hace referencias a opiniones de la época que demuestran una percepción favorable hacia la industria por proveer un “trabajo digno” a las obreras. Lejos de analizar este texto a la luz del anacronismo, es importante reconocer que la opinión que se generaba hacia las condiciones de empleo femenino parece estar directamente relacionada con el rol de la mujer en la sociedad.

Otro asunto representativo radica en que, para esa época, la educación seguía siendo un privilegio de la clase alta y en este artículo, particularmente, no se enfatiza en las condiciones de las mujeres aceptadas en las fábricas y el tipo de educación al cual tuvieron acceso antes de su ingreso. El punto más importante por tratar es que la autora finaliza anotando que “en muchos casos, las destrezas ‘femeninas’ en la industria están relacionadas con cualidades asociadas con las exigencias de las tareas domésticas tradicionales de las mujeres” (Arango, 1994, p. 48). Así las cosas, la contratación de las mujeres en las fábricas respondía mucho más a un requerimiento económico que a uno que tuviera en cuenta sus saberes artesanales para la aplicación en la industria.

El libro *Historia de Rosellón (1912-1943)* ofrece una visión de la transición de los oficios artesanales a la vida industrial –lo cual se corresponde con lo expuesto anteriormente por la autora Luz Arango– al hablar de la realidad vivida por muchas mujeres campesinas a finales del siglo XIX. El autor hace

comentarios acerca de la participación de las mujeres en la vida laboral y las condiciones de su trabajo. Igualmente, señala que la incursión en la vida pública y económica de las mujeres en las fábricas no fue una novedad pues ya desde el siglo XIX había participación femenina en talleres artesanales donde fabricaban “gran diversidad de objetos útiles para la población local con capacidad de compra” (Restrepo, 2017, p. 39). Menciona también los oficios manuales femeninos entre los que se resalta el papel de las modistas, costureras y sombrereras, para decir que “fueron importantes para todos los sectores sociales que se encargaban de adaptar las modas europeas” (p. 40).

De la forma de vida de las obreras en la fábrica, Restrepo afirma que al tratarse de mujeres jóvenes, menores de 25 años, provenientes del campo y sin familia, la Iglesia –junto con la dirección de la fábrica– estableció una “red de control y disciplina moral para todos los sectores sociales” (p. 41) con el propósito de evitar revueltas y conseguir que se formaran en disciplina y responsabilidad:

Si las obreras debían permanecer solteras, también debían mantener su reputación y su virtud sin tacha. Los administradores instauraron un sistema de vigilancia sobre hombres y mujeres a través de la figura de la matrona, una mujer madura y de reputada condición moral que debía mantener el orden y la moral sexual en las fábricas (p. 42).

Esta mirada rápida hacia el orden moral que ofrece el texto deja el interrogante abierto a la historia de la matrona y la educación que recibía como las fuentes de capacitación para cumplir su labor.

Por otro lado, este texto ofrece una perspectiva muy diferente de los oficios manuales y su reconocimiento social en tanto afirma que, incluso en el siglo XIX, había ya una cierta valoración de los oficios asociados al tejido pues permitían la reproducción de la moda europea. También es significativo que, en la transición de la mujer al mundo obrero y los procesos de contratación, Restrepo señale la “docilidad, habilidad manual, experiencia artesanal, alta responsabilidad” (p. 40) como los factores de selección de la mujer. Esta declaración es importante en la medida en que parece que la experiencia en oficios manuales sí fue tenida en cuenta para la selección del personal, no obstante, el autor no fundamenta sus afirmaciones en ninguna fuente, ni profundiza en el sustento de dichas declaraciones.

Distinto de otras fuentes consultadas, en este libro el autor resalta la posibilidad de empleo y las viviendas en los patronatos como una oportunidad

de “modificación paulatina del dominio patriarcal familiar” (Restrepo, 2017, p. 40), en tanto permitía a la mujer salir de su hogar y ser responsable de sí misma, sin embargo, no dejan de ser contradictorias las maneras de discriminación que dificultaban al género acceder a formas de vida dignas en la ciudad.

Bajo la idea de que en el siglo XX la figura femenina rompió el rol tradicional de ama de casa –como también lo afirma Restrepo–, el libro *Mujeres antioqueñas en la memoria de la ciudad*, de Paula Andrea Giraldo, relata cómo las mujeres, alentadas por su autonomía, se insertaron en la vida laboral e influenciadas por referentes europeos empezaron a luchar por mejores condiciones de vida. En sus inicios, “la mano obrera ocupada por la industria textil antioqueña se componía mayoritariamente de mujeres jóvenes que provenían del campo, solteras, analfabetas y pobres” (2007, p. 69). Las primeras obreras de las fábricas eran contratadas con edades entre 15 y 21 años y con condición de soltería pues, sin tener en cuenta los primeros años de Fabricato, las mujeres casadas fueron excluidas de las textileras antioqueñas hasta los años sesenta, ya que la Iglesia consideraba que su lugar estaba en el hogar. Al personal se le vinculaba de palabra y cada fábrica establecía sus condiciones de trabajo. En general, no solo en las textileras sino en fábricas de múltiples oficios “las mujeres hacían oficios no calificados –seleccionar café, empaclar y operar máquinas que no necesitaban fuerza– y los hombres los calificados que requerían esfuerzo físico, como mecánica, herrería y carpintería” (p. 69).

Respecto a la forma de vida que proporcionaba el trabajo obrero, el texto es enfático en afirmar que el modelo del paternalismo no reconocía la existencia de una esfera de vida privada, pues “la relación entre patronos y empleados(as) era directa, el patrón conocía la historia de cada obrero(a) y estaba siempre presente en el lugar de trabajo, su autoridad se parecía a la del padre de familia y tenía el respaldo eclesiástico” (p. 70). La Iglesia tuvo también un sentido proteccionista de la población pobre de las ciudades a través de organizaciones e instituciones, entre ellas, asociaciones dirigidas a obreros que tenían el propósito de “conservar las buenas costumbres y la caridad, educar a los pobres y rehabilitarlos” (p. 70). Fue así como surgió el Patronato de Obreras con la intención de “alejar a las jóvenes trabajadoras del vicio y cimentar en ellas la moral cristiana” (p. 70); se ocupaba del tiempo de trabajo y ocio de las mujeres y a diario, en él, se celebraba la misa y se impartía la comunión, se realizaban ejercicios espirituales y campañas de moralización. La Iglesia también se encargó de promover una fuerte lucha contra influencias socialistas y liberales en los espacios de los obreros.

Este texto, si bien centrado en las huelgas obreras, ofrece una contextualización que evidencia de forma clara la influencia directa de la Iglesia en el trato a los obreros por parte de la industria antioqueña a comienzos del siglo XX. También es interesante que no ofrezca una mirada desde una figura femenina ingenua e inocente que viaja a la ciudad en busca de oportunidades y se enfrenta a la difícil vida obrera; por el contrario, centra su atención en una mujer con una postura crítica y activa que, ante las adversas circunstancias de un trabajo mal remunerado y un ente controlador como la Iglesia, es capaz de protestar para mejorar su calidad de vida. No obstante, la contextualización aquí planteada no permite un conocimiento detallado de las formas de vida que obligaron a las mujeres a emprender procesos sindicales. En este sentido, también hay que decir que, si bien se menciona a la Iglesia como un ente controlador que durante mucho tiempo ejerció presión para evitar marchas y huelgas, no se conocen las acciones puntuales de censura de este tipo de actividades.

Para hacer énfasis en las formas de control, la autora Luz Arango, en el libro *Mujer, religión e industria*, centra su atención en demostrar el protagonismo de la Iglesia en la toma de decisiones, trato e instrucción de la mano de obra femenina en las fábricas. El capítulo estudiado, “El ‘paternalismo cristiano’: 1923-1944”, establece una fuerte relación entre la empresa y la Iglesia. La autora en un inicio afirma que “las mujeres solteras, hábiles, con una gran disciplina de trabajo, y poco exigentes a nivel salarial, representaban el obrero ideal para Fabricato” (Arango, 1991, p. 48). Esta definición del obrero ideal se fundamenta esencialmente en la necesidad de una mano de obra barata y con disponibilidad para las largas jornadas. La primera selección del personal obedeció a una mano de obra regional, representada principalmente por las hijas de los campesinos y arrieros de Bello. De la primera generación de obreras, constituida por 493 mujeres que ingresaron entre 1923 y 1944, puede decirse que en un 91% eran solteras y, de ese porcentaje, un 72% eran menores de 24 años y con un nivel de escolaridad muy bajo, pues casi ninguna había terminado la primaria.

Esta caracterización fue un patrón que prevaleció en diferentes fábricas de la región. Para la contratación del personal, por ejemplo, Fabricato “recurre a la recomendación de sacerdotes o parientes ya conocidos de la empresa o la observación directa de las familias de origen cuando esto es posible” (p. 50). Este dato podría servir como sustento a las afirmaciones realizadas por otros autores para decir que los patrones de contratación obedecían al origen religioso de las obreras. No obstante, no se deja en claro qué tan importante pudo

haber sido la experiencia o conocimiento en oficios manuales, pues si bien hay insinuaciones de que algunas trabajadoras habían realizado labores productivas en sus hogares como costureras o artesanas, en Antioquia no hay registros de una tradición artesanal de tejido.

La autora hace una pequeña mención a otras características importantes para el ingreso a la fábrica, como la estatura alta para facilitar el manejo de las grandes máquinas, pero luego se contradice al afirmar que era común que las mujeres compraran tacones para pedir trabajo y después usaran bancas que les permitieran maniobrar las grandes máquinas. Así que no queda muy claro si se implementaba o no una selección del personal basada, también, en el físico. Lo que sí es claro en el documento es la existencia de una división sexual del trabajo, en la cual se asignaba el tipo de trabajo de acuerdo con las dificultades de este. Fabricato, siguiendo con este caso, tenía una metodología de trabajo por bases que incluía “el proceso textil completo, desde la preparación del hilo hasta el teñido de la tela” (p. 51). Los salones de tintorería, engomadoras y cardas estaban a cargo de los hombres, por implicar un trabajo especialmente duro debido a las altas temperaturas, mientras que los salones de hilados, carretas, telares, retorcedoras y punto estaban a cargo mayormente de las mujeres.

En el género femenino había una distinción del trabajo entre obreras y contratistas. Las segundas, caracterizadas por un salario mucho más alto “eran escogidas entre las más hábiles, las más responsables o las más veteranas” (p. 51). Su contrato (solo las contratistas tenían acceso al documento) comprendía unas máquinas específicas a las que correspondía su quehacer y su salario respondía a la producción que lograran obtener. También era codiciado el trabajo de vigilante que, aunque no representaba un alza salarial, sí significaba una mejora del estatus social.

El capítulo deja ver una relación mucho más fuerte que otros textos estudiados entre Iglesia y empresa, y expone de una manera clara la manera en que esta institución funcionó como mediadora en los procesos de contratación y vida laboral de las mujeres de la nombrada “primera generación”. No obstante, sigue sin ser clara la relación entre la elaboración de actividades manuales y el proceso de contratación pues, como hemos mencionado con anterioridad, la autora apenas establece una tímida relación con los procesos manuales y la reduce a decir que algunas de las contratadas tenían experiencia, mas no logra establecer la importancia de esa experiencia para el trabajo industrial.

Otro punto relevante es que logra poner la mirada en los diferentes tipos de obreras y la valoración social de los empleos en la fábrica. Las posiciones

de obrera, contratista y vigilante no solo establecen distintas formas de vinculación laboral, sino que sugieren nuevas formas de categorización de las mujeres trabajadoras en el siglo XX y, a su vez, vuelve la vista hacia los procesos de selección para estos cargos.

En otro artículo escrito por Edgar Restrepo se ofrece una mirada más cercana a la vida dentro de la fábrica y las formas de control de la Iglesia en dicha institución. “El Patronato de Fabricato (1938-1974). Instrumento de control y adoctrinamiento de obreros”, inicia hablando de los orígenes del Patronato y sus referentes en la ciudad de Medellín. Menciona la importancia de esta institución en la vida obrera y su constitución como una organización social que se preocupaba por la vida de los obreros y propendía por el mejoramiento de sus condiciones de vida desde un enfoque religioso y paternalista.

El Patronato se fundó en 1938 por Fabricato con el propósito de contrarrestar las ideas comunistas y su propagación. Contaba con un espacio para almorzar, duchas para tomar baños durante el descanso, salón de billar para los hombres y, para las mujeres, un salón de lectura y reposo, entre otros. Surge, además, bajo lo que el autor describe como una idea paternalista desde la dirección de la fábrica sustentada en un modelo de autoridad respaldado por la Iglesia. Se creó buscando seguir el modelo del Patronato de Medellín, el cual fue establecido en 1912 con la influencia de los jesuitas y se adjudicó a las hermanas de la Presentación su dirección, pues tenían una larga trayectoria en la asistencia social de los sectores populares. Se produjeron medios impresos cuyo propósito era difundir la política religiosa de la Iglesia y asegurarse de que tanto hombres como mujeres siguieran sus doctrinas morales.

En el Patronato existían dos instituciones: el internado de señoritas obreras y el centro cultural de Fabricato dirigido a los hombres. “La misión social cristiana del internado era ayudar a las jóvenes que abandonaban su hogar por necesidad o por prestar una ayuda a su familia, con un nuevo hogar agradable y cómodo” (Restrepo, 2008, p. 50). No parecía contemplarse entonces la posibilidad de independencia femenina sino que, contrario a esta idea, parece que el autor sugiere que el objetivo de esta institución era el de seguir ejerciendo un control patriarcal sobre las mujeres para continuar inculcando los valores morales instaurados por la Iglesia. Más adelante afirma que las jóvenes obreras “deseaban [...] obtener buenos ingresos y liberarse de la tutela de sus casas o ahorrar para traer a sus familias a vivir a la ciudad” (p. 50). No logra aclararse entonces cuál era la postura femenina frente al trabajo obrero: por un lado, se establece que el Patronato escondía un interés de adoctrinamiento bajo

condiciones de vida digna, pero por otro lado es tímida la postura del autor sobre los motivos por los cuales las mujeres accedían a este tipo de empleos y preferían una vida en la institución, teniendo en cuenta que parecía ser contraria a sus deseos de autonomía.

Respecto a las normas, el autor afirma que era controlada la hora de llegada y, a las mujeres, se les proponían actividades como retiros espirituales, misas diarias, rosarios y otras actividades religiosas. Se menciona en el artículo que todas eran de asistencia voluntaria pero la presión ejercida hacía que se convirtieran en actividades de carácter obligatorio. El reglamento del Patronato tenía como objetivo lograr que las obreras se adecuaran al cumplimiento del horario, funciones y distribución del tiempo de trabajo en las diferentes ocupaciones. Estos requerimientos fueron tomados de la doctrina taylorista traída por los ingenieros de la Escuela de Minas de Inglaterra.

Para 1946 la institución de Fabricato contaba con 185 obreras internas; no obstante, no puede establecerse una relación directa entre la presión ejercida por la Iglesia y las obreras, pues la fundación del Patronato sucede en lo que podría denominarse la “segunda generación de obreras”, lo cual implica, entre otras cosas, que para ese año ya la mano de obra femenina había sido notablemente reducida en otras fábricas a causa de la industrialización y ya se habían iniciado luchas que propendían por mejores condiciones de trabajo para la mujer.

Si bien el artículo logra introducir la doctrina taylorista como el referente que sirvió para la instalación de un reglamento de trabajo, no se hacen evidentes las razones por las cuales fue necesario recurrir a una forma de control de obreras tan estricta como la mencionada. Además, no se contempla en este documento la independencia femenina como una de las razones principales de acceso al trabajo fabril, ni parece tenerse muy en cuenta que, para la época de fundación y mayor acogida de la institución, contemplada dentro de la segunda generación de obreras, ya se habían realizado muchas huelgas que mejoraron las condiciones de trabajo; probablemente ya había llegado a la ciudad suficiente información sobre las condiciones sociales y laborales de las obreras europeas que pudo servir como referente para una nueva percepción de la mujer obrera antioqueña. Por consiguiente, parece no ser comparable la forma de vida de obreras de mitad de siglo con quienes iniciaron la vida fabril si se tiene en cuenta que tanto la percepción de las mujeres sobre sí mismas, como su rol social, ya habían cambiado como consecuencia de las manifestaciones sindicalistas y las reivindicaciones, no solo en materia de condiciones laborales sino también del papel de la mujer soltera en función de autonomía económica.

El artículo “El misterioso caso de los hombres desaparecidos: género y clase en el Medellín de comienzos de siglo industrial”, deja un poco de lado la vida rutinaria fabril y empieza a abordar el tema de la mujer sindical y su percepción en la sociedad. La autora inicia el texto hablando de la huelga de 1920 en la Compañía de Tejidos de Medellín. En esta huelga las demandas de las mujeres fueron sorprendentes, pues no solo pidieron jornadas laborales de menos horas y mejores salarios, sino que exigieron el despido de supervisores que habían abusado sexualmente de ellas. Se afirma que las obreras “usaron el género como arma, avergonzando a los rompehuelgas o esquiroles masculinos con insultos sexuales directos” (Farnsworth-Alvear, 1996, p. 141); las mujeres izaron sus faldas como símbolo del género y proclamaron cantos e insultos contra los hombres.

La autora centra su atención en la ausencia de hombres en los registros y reconoce que, aunque para esta época la mayoría de los empleados eran mujeres, si se suponía la presencia y apoyo de hombres en las manifestaciones: ¿por qué fueron borrados? Según Farnsworth-Alvear, los denominados “observadores de élite” se encargaron de crear registros separados de las mujeres de la clase obrera, que era definida como masculina, y, además, se refiere a la clase obrera femenina como una categoría que separaba a “las mujeres obreras, y sus problemas de la política de clase” (1996, p. 142). Esta definición respondía más a una mirada proteccionista del género que a una distinción de género que posibilitara una identidad de clase asociada a una visión política de su trabajo. La percepción del concepto seguía estando ligada a una madre desplazada de su lugar idóneo: el hogar, lo que, al fin de cuentas, significaba una disminución de la lucha de la mujer por la transformación de su rol social en la vida pública al ser reducida a una señorita. Precisamente bajo esta mirada se apoyó la huelga de las obreras: los medios de comunicación y el público en general acudieron a la solidaridad de su causa, no desde el principio de igualdad sino desde el proteccionismo que les hacía pensar en las huelguistas como mujeres desvalidas, inocentes, sumisas y calladas que hasta la fecha estaban haciendo esfuerzos por reconocer su “virilidad” y generaban fascinación, de una manera anecdótica, con su lucha.

Así pues, las luchas de la mujer fueron llevadas a perfiles sentimentales de sus figuras principales, como la de Betsabé Espinal, y la figura de los hombres huelguistas fue entendida como la de los protectores de las mujeres en huelga. Esta visión desde la compasión fue legitimada por los medios de comunicación al hablar solamente de las condiciones de la mujer obrera como dañinas para

su moral. Así lo deja ver la autora al citar la edición del 22 de julio de 1917 de *El Social*:

La fábrica es el enemigo de las mujeres. El enemigo de su cuerpo y de su alma; agotador de su salud y envenenador de su virtud [...] la casi inevitable mezcla de mujeres y hombres, y lo que es aún peor, la dependencia con respecto a ellos; finalmente, como un fondo negro para tantas manchas, lo bajo del salario, todo esto hace a la obrera de la fábrica una miserable mujer forzada a languidecer física y moralmente (Farnsworth-Alvear, 1996, p. 147).

De esta cita es interesante que la autora reconoce una posición ambigua por parte de la Iglesia, cuya postura de la primera mitad del siglo se caracterizó por aceptar lo inevitable del trabajo femenino para las mujeres que no tenían otra opción de vida pero, a la vez, calificar este tipo de empleo remunerado como inmoral.

En el artículo se evidencia una intención clara de la autora por establecer la percepción ciudadana frente al empleo fabril y las mujeres obreras. Sin embargo, el texto parece reducirse a una mirada de los medios de comunicación, la cual se centra esencialmente en la solidaridad con las huelguistas desde un sentimiento de solidaridad que, lejos de legitimar una lucha de la clase obrera, secunda una visión religiosa sesgada de una mujer sumisa y desprotegida que solo acude al empleo fabril por una necesidad de sustento, dejando de lado los deseos de autonomía e independencia que se promovían entre las mismas mujeres.

Por otro lado, tampoco es claro por qué los hombres desaparecen de los registros, ni se revela la intención de dicha acción. Farnsworth-Alvear se limita a hacer una tímida mención a que este hecho está directamente relacionado con la percepción del rol de hombres y mujeres en la vida pública; por eso no considera del mismo tipo el gremio de obreros que el de las mujeres obreras, aunque no se esclarece cuál puede ser el origen de esta distinción y por qué trasciende hasta la elaboración de los archivos históricos de las fábricas.

Otro punto importante es que las visiones proteccionistas de la mujer son sustentadas en la Iglesia. Es extraño que la autora no se haya ocupado de hablar de las organizaciones religiosas que se encargaban de la asistencia social a las mujeres, pero sí de decir que su postura se movía entre la promoción del proteccionismo hacia una clase obrera miserable y la defensa de los valores marianos femeninos que las situaban en la domesticidad. Tal parece que esta postura obedecía a la aceptación de un fenómeno que la institución no pudo frenar y

se vio obligada a acompañar. En este sentido, este tema también deja abierta la pregunta por la vinculación de la Iglesia a la industria fabril antioqueña, si se tiene en cuenta que este artículo sugiere que, en un inicio, la religiosidad luchó contra las formas de empleo femeninas y, por otra parte, que la industria desde sus inicios puso su atención en la mujer como la obrera ideal.

Finalmente, en el libro *Ética, trabajo y productividad en Antioquia*, Alberto Mayor Mora ofrece una visión completamente diferente que permite hacer una transición entre una mujer campesina y sumisa, y una figura opuesta, a la cual le costó adaptarse al ambiente fabril y que representó un desafío para la incipiente industria antioqueña. Este libro también funciona como puente entre las ya detalladas manifestaciones de control de la Iglesia y sus causas, en tanto describe un tipo de mujer que en muchas ocasiones tuvo que ser llamada al orden. Mayor señala que los valores y tradiciones religiosos dieron como resultado un obrero “diligente y comprometido, sobrio y honrado” (1984, p. 251), y describe el camino seguido por la industria para lograr la personificación de ese obrero a través de una ética del trabajo.

El autor afirma que si bien eran reconocidas las habilidades de trabajo preindustriales de los antioqueños, en el inicio de la vida industrial los empresarios tuvieron que enfrentarse a un fuerte individualismo obrero, lo que se traducía en un bajo compromiso con la empresa y su trabajo. El reto de las fábricas consistió entonces en lograr que los obreros pudieran “auto-realizarse y comprometerse con una tarea por lo general carente de interés, aislada, monótona y simple” (p. 252). Surge de ahí la figura del patrono –con el ya nombrado paternalismo– y la fuerte intervención de la Iglesia con el fin de trasladar al ámbito fabril los sentimientos comunitarios populares. Para Alberto Mayor, era bien reconocida en los obreros la dificultad para vincularse a los trabajos e identificarse con la regularidad que exigía la disciplina. Como primeras obreras, el autor menciona a mujeres muy jóvenes que ya tenían alguna experiencia en disciplina pues habían trabajado en industrias semi-fabriles de Medellín, como trilladoras de café o manufacturas de alimentos.

Este es el primer texto en el que se reconoce un problema en el origen campesino de las obreras, pues ello suponía una tendencia a cambiar con facilidad de empleo para volver al trabajo agrícola. El autor sostiene que “el trabajo de fábrica se tomaba, así, en forma semiocasional” (p. 256). Esta conclusión, basada en testimonios del gerente de la Compañía Unida de Cigarrillos en 1916, riñe con las ideas que expuestas de diferentes autores a lo largo de este trabajo de que la mujer era la obrera ideal por su docilidad. Pareciera ser, entonces,

que la intervención de la Iglesia en el ambiente industrial fue, sobre todo, una medida para que la obrera rebelde, que se negaba a trabajar disciplinada y continuamente, se amoldara a la rutina impuesta por el trabajo fabril. Esta afirmación también permite una nueva forma de entender el pensamiento de la mujer quien, lejos de llegar dócil e ingenua a la ciudad, se mostraba inconforme con un trabajo extenuante y mal pago desde el comienzo. Las obreras faltaban al trabajo los lunes y llegaban tarde los días festivos. Eran inestables pues continuamente renunciaban para luego volver. Engañaban a su patrón sobre el tiempo de realización de su trabajo. ¿De dónde surgió entonces la idea de la mujer como la obrera ideal?

Según Mayor Mora, y contrario a los postulados aquí expuestos, “en su afán de mantener un personal estable, los empresarios antioqueños adaptaron las necesidades de sus empresas a las necesidades de los obreros –y no a la inversa– al concederles vivienda, dormitorios y restaurantes gratis o a muy bajo costo” (p. 257). Esta afirmación parece sugerir que las formas de vivienda digna que defendía la Iglesia no habían surgido precisamente como una forma de traslado de los valores morales al mundo industrial, sino como una manera de lograr una vinculación profunda de la obrera con su empresa y quizá, de manera secundaria, menguar sus intereses socialistas.

Mayor menciona la amplia demanda de obreras femeninas como una de las razones que permitió el cambio de estatus del género de “ama de casa” a “asalariada independiente”, lo cual les confirió seguridad en sí mismas e independencia personal. Para el autor, este asunto se evidenció en el hecho de que las obreras se manifestaban mucho más por el alto valor de las multas impuestas por inasistencia y por las normas arbitrarias, que por el bajo salario. La primera huelga de obreras despertó las alarmas en el ambiente administrativo y religioso pues, más que sus demandas, las mujeres habían demostrado un espíritu de rebeldía y autonomía que, según el autor, debió ser apaciguado a través de un control mayor. Esta situación obligó a la industria a la generación de estímulos para garantizar el cumplimiento de las órdenes:

No fue casual, entonces, que simultáneamente con la fundación de las primeras fábricas de Medellín, aparecieran también los Patronatos de Obreras, instituciones donde la hábil combinación de los incentivos religiosos con los estímulos temporales posibilitó a las incipientes factorías alcanzar una extraordinaria y temprana efectividad en el establecimiento de su dispositivo moral (Mayor, 1984, p. 260).

Parece ser que a este objetivo respondían los criterios de contratación de las obreras ya que, es de suponerse, sería más fácil instaurar la disciplina fabril en mujeres educadas en la moral cristiana que en aquellas que no respondieran a los incentivos religiosos. “La devoción era pues, el más alto beneficio” (p. 261). En cumplimiento de las funciones del Patronato se fundó en 1916 la sección de colocaciones que tuvo por objetivo encontrar empleo a las obreras desempleadas. Como era de esperarse, el criterio más fuerte de selección fue la buena conducta. En el mismo año, se creó la sección de propaganda que buscaba contrarrestar los efectos de la prensa a través de lo que la Iglesia consideraba buenas lecturas.

Así, Alberto Mayor Mora ofrece una perspectiva diferente que permite establecer el origen de la intervención de la Iglesia en la industria fabril. No obstante, no hay una distinción juiciosa de las situaciones por género pues el autor incurre en generalizaciones peligrosas si se tiene en cuenta que hombres y mujeres no ingresaron bajo las mismas condiciones laborales a las fábricas. A su vez, permite el reconocimiento de una mujer que por su origen campesino fue considerada rebelde y a quien, contrario a lo que puede deducirse de los textos anteriores, le costaba amoldarse a una rutina de trabajo extensa y pesada. Y, también, abre una nueva visión hacia las formas de intervención de la Iglesia que empiezan a percibirse más como respuesta a un llamado de auxilio para el control del personal y la continuidad de la producción, que como una intromisión que buscara que las mujeres no se impregnaran de ideas socialistas.

Este autor menciona formas de actividades económicas femeninas a finales del siglo XIX en industrias semifabriles; sin embargo, no establece ningún tipo de relación con las actividades manuales como actividades económicas o, al menos, como experiencia para la contratación de la obrera, pues parece reducir este proceso al buen comportamiento moral.

Conclusión

Entonces, ¿cómo fue el cambio de rol social de la mujer a partir de la transición entre oficios artesanales de costura y prácticas industrializadas en las fábricas textiles de Medellín entre 1850 y 1930? Este texto se ha constituido a partir de diferentes visiones que componen la figura de dos mujeres de época. En este sentido, es evidente la necesidad de profundizar en sus formas de vida y su postura frente a los cambios sociales que le abrirían paso en la vida pública. Medellín, una ciudad marcadamente religiosa, fue el escenario propicio para la

vinculación de la figura femenina al ideal mariano como una forma de control, por esto es difícil encontrar entre las ya mencionadas versiones fuentes que no acudan a las características marianas para describirla.

Esta es la historia, pues, de un enfrentamiento entre la Iglesia y la liberación que pone a la mujer en el medio. Algunas veces campesina, inocente y pobre, otras rebelde, socialista y sindicalista, la pregunta por la transición entre ambos tipos de mujer se hace más fuerte en la medida en que se puede intuir que los cambios en los roles sociales estuvieron acompañados por la transición entre una práctica artesanal y un oficio industrial, la cual tuvo lugar en un pueblo que, a su vez, estaba en tránsito de ser ciudad. Sin embargo, y como ya ha sido mencionado, no parecen haber registros claros que demuestren que la experiencia en oficios manuales fue un factor importante en la selección del personal obrero femenino, por lo que, en este punto, no es posible identificar claramente cómo sucedió la transición entre estos dos momentos y la influencia de la artesanía sobre la industria.

Así pues, este texto es una exploración de la hipótesis que la historia de la mujer está mediada, entre otros procesos, por la transición entre lo artesanal y lo industrial, que evidencia, a su vez, transformaciones sociales y, también, hace eco de la importancia de las prácticas humanas como evidencia de cambios histórico-culturales y reafirma el valor de lo cotidiano en los procesos de cambio.

Referencias

- Arango, L. (1991). *Mujer, religión e industria*. Medellín: Universidad de Antioquia.
- Arango, L. (1994). Industria textil y saberes femeninos. *Historia Crítica*, 9, 44-49.
- David, A. (2007). Las trabajadoras de Medellín: entre la necesidad y la exclusión. *Historia y Sociedad*, 13, 91-109.
- Farnsworth-Alvear, A. (1996). El misterioso caso de los hombres desaparecidos: género y clase en el Medellín de comienzos de siglo industrial. *Historia y Sociedad*, 3, 141-167.
- Gil, P. (2003). Biografía de una matrona antioqueña: Enriqueta Vásquez de Ospina, 1832-1886. *Historia y Sociedad*, 9, 191-209.
- Giraldo, P. (2007). *Mujeres antioqueñas en la memoria de la ciudad*. Medellín: Alcaldía de Medellín - Secretaría de Cultura Ciudadana.
- Londoño, P. (1985). *Imagen e imágenes de la mujer en Colombia de 1830 a 1930*. Bogotá: Colección FAES.
- Londoño, P. (1994). Educación femenina en Colombia, 1780-1880. *Boletín Cultural y Bibliográfico. Banco de la República*, 31(37), 21-59.
- Martínez, A. (1991). Sastres y modistas. Notas alrededor de la historia del traje en Colombia. *Boletín Cultural y Bibliográfico. Banco de la República*, 28(28), 60-76.
- Martínez, A. (1994). Los oficios femeninos. *Historia Crítica*, 9, 15-19.
- Mayor, A. (1984). *Ética, trabajo y productividad en Antioquia*. Bogotá: Tercer Mundo.
- Restrepo, E. (2008). El Patronato de Fabricato (1938-1974). Instrumento de control y adoctrinamiento de obreros. *Huellas de Ciudad*, 10, 45-55.
- Restrepo, E. (2017). *Historia de Rosellón (1912-1943)*. Envigado: Centro de Historia de Envigado.
- Restrepo, S. (2004). Contexto histórico de las mujeres antioqueñas en el siglo xx. *Repertorio Histórico de la Academia Antioqueña de Historia*, 099(1), 77-85.
- Reyes, C. y Saavedra, M. (2005). *Mujeres y trabajo en Antioquia durante el siglo xx*. Medellín: Escuela Nacional Sindical.

Una –brevísima– historia de la llegada de las artes lírico-dramáticas a Medellín

Alejandro Vallejo Torres¹

<https://doi.org/10.17230/9789587208801ch7>

... *armonie di colori,*
armonie di canti diffoderem
Giacomo Puccini, *Tosca*

Han pasado más de cuatrocientos años desde que el compositor italiano Claudio Monteverdi (1567-1643) estrenó en la corte de Mantua “la que quizá fuera la más antigua y genuina obra maestra de la historia de la ópera” (Snowman, 2016, p. 26): *La favola d’Orfeo*; una obra considerada como la primera *ópera* –y aceptada por muchos como la predecesora de este arte tal como hoy se entiende– que se adelantó a los dramas líricos que comenzarían a desarrollarse en el Barroco. Desde este estreno, pasaron cerca de doscientos veinte años para que en la recién independizada Gran Colombia se produjera una primera noticia en relación con la música lírica: el 17 de noviembre de 1826, bajo la dirección de don Juan Antonio de Velasco, sonaron en el palacio de San Carlos algunas oberturas de Gioachino Rossini (1792-1868) que celebraron la llegada de los Libertadores del Perú (Perdomo Escobar, 1979, p. 11).

Durante la primera mitad del siglo XIX, la Gran Colombia, posteriormente nombrada república de la Nueva Granada, atravesaba un período de grandes cambios sociales, políticos, económicos y, por supuesto, culturales. Sobre este

¹ Magíster en Estudios Humanísticos de la Universidad EAFIT. Comunicador social - periodista de la Universidad Pontificia Bolivariana. Profesor en la Universidad EAFIT. Correo: avallejot@eafit.edu.co. A partir de este texto nació la tesis de maestría “Narrar el canto: las plumas del teatro lírico. Las artes lírico-dramáticas a través de dos voces periodísticas: Luis Miguel de Zulategui y Rafael Vega Bustamante. Medellín, 1940-1961”, dirigida por el profesor Fernando Gil Araque.

último aspecto, un factor determinante en el gusto y la apreciación musical desde la independencia hasta mediados del siglo en el país fue “la conservación de muchos de los rasgos e instituciones instaurados durante el imperio español” (Yépez, Iriarte y Castro, 1999, p. 821), del cual se había independizado, finalmente, hacía apenas una década tras la victoria en la Batalla de Boyacá el 7 de agosto de 1819; día en que un pequeño grupo, bajo la dirección de José María Cancino, entonó la contradanza *La vencedora* en celebración del triunfo nacional (Yépez, Iriarte y Castro, 1999, p. 822).

Corría la tercera década del siglo XIX² cuando llegó a Bogotá la primera compañía dramática que visitó la recién nombrada república de la Nueva Granada. Traída por Francisco Villalba, en ella actuaban, además de su esposa, doña Mariquita López, otros cinco intérpretes, una bailarina, dos violinistas y un trompista. “Representaron con singularísimo éxito *La jaira*, de Voltaire; *Felipe II*, *Edipo*, *Aristódemo rey de Mesenia*, *Las tres sultanas* y muchos otros dramas y comedias de las escuelas española y francesa” (Cordovez Moure, 1899, p. 59). Transcurrió poco más de una década y la compañía volvió a Bogotá después de una gira por Chile y Perú, esta vez acompañada de cinco intérpretes protagonistas y otros veintitrés artistas. En esta segunda temporada en la república, menciona Cordovez Moure (1899, p. 60), se escenificaron *Il barbiere di Siviglia* y *Lucia di Lammermoor*. En el intermedio de la primera y la segunda venida de la compañía de Villalba, dos españoles, don Romualdo Díaz y su esposa, doña Juliana Lanzarote, llegaron a Bogotá e intentaron formar una compañía con aficionados locales; presentaron *Blanca y Mocasín*, *Lord Davenan* y *La enterrada viva*, pero con la segunda temporada de Villalba, mucho más exitosa, estos abandonaron su empresa y terminaron actuando en la compañía de su competencia (Cordovez Moure, 1899, p. 60).

Mientras en Bogotá crecía el reconocimiento de las artes líricas tras el arribo de esta primera compañía, Medellín vivía un *nacimiento musical* en el campo de la música académica, ocurrido en 1837, con la llegada del inglés Edward Gregory Mac Pherson (Rodríguez Álvarez, 1996, p. 652), “el primer técnico musical que a estas tierras arrimara” (Latorre Mendoza, 2006, p. 364), quien fue traído debido a “los esfuerzos por dotar a Medellín de una vida cultural”, y quien a su

² Algunos autores no concuerdan con el año exacto de esta primera visita de la compañía de Francisco Villalba: José Ignacio Perdomo Escobar, en su libro *La ópera en Colombia* (1979, p. 11), afirma que fue en 1833; José María Cordovez Moure, en *Reminiscencias. Santafé y Bogotá* (1899, p. 59), asevera que fue en 1835; y Benjamín Yépez *et al.*, en el capítulo “Colombia” del *Diccionario de la música española e hispanoamericana* (1999, p. 824) datan este acontecimiento en 1836.

llegada, en tiempos de la Campaña Libertadora, se desempeñaba como director de la banda de la Legión Británica (Restrepo Gallego, 1991, p. 522). A este personaje, pionero en la educación musical en la ciudad, se le debe una gestión de más de quince años en la que se destacan, entre otros hechos, la formación de una banda para conciertos en 1838, la fundación de una academia musical y la creación, hacia 1845, de la Sociedad Filarmónica de Medellín, desaparecida tras la muerte de este, su principal impulsor (Rodríguez Álvarez, 1996, p. 652).

No fue sino hasta junio de 1864, casi tres décadas después de la llegada de Mac Pherson, que arribó la primera agrupación lírica que conoció Medellín: la Compañía de Dramas y Comedias Mariano Luque. Representaron fragmentos de las obras *La castañera* –la primera presentación de una zarzuela en la ciudad, que fue, además, “un éxito sensacional” (Botero Gómez, 1998, p. 132)–, *El trovador* y *El pelo de la dehesa*, con Mariano Luque, su director, al piano y Francisca de Luque, “La Paquita”, su esposa, como voz principal. “Con esta compañía se inicia el estudio cronológico de las representaciones de ópera, opereta y zarzuela realizadas en Antioquia” (Morales Vélez, 2012, p. 31) hasta comienzos del siglo XXI.

A pesar de las revoluciones políticas, económicas y sociales que vivía Medellín en ese momento, el ámbito cultural en la ciudad apresuraba su crecimiento mientras el proceso de industrialización comenzaba apenas a dar sus primeros pasos. Fue en 1865, un año después del éxito de la agrupación de Luque y su esposa, que llegó a la ciudad la que se considera la primera compañía de ópera que pisó suelo medellinense: la Compañía de Ópera Mazzetti, dirigida por Darío Achiardi,³ y así llamada por su *prima donna*, “la soberanamente bella” (Gónima Chacón, 1909, p. 54) Assunta Mazzetti. Durante la estadía de esta compañía, y como apertura de su temporada, Medellín escuchó su primera ópera: *Lucia di Lammermoor* (Gónima Chacón, 1909, p. 54; Morales Vélez, 2012, p. 34),⁴ un espectáculo que causó furor en toda la ciudad y fue narrado así por Eladio Gónima Chacón en sus *Apuntes para la historia*

³ La escritura del nombre de Assunta Mazzetti suele cambiar entre fuentes. Se utiliza aquí la del afiche original de la representación en Bogotá de la ópera *Il trovatore* el 31 de julio de 1864 (véase Museo de las Artes Escénicas de Colombia, Museartes, <https://bit.ly/3QW3kgm>). Lo mismo ocurre con la de Darío Achiardi; aquí se utiliza la más recurrente.

⁴ Contrario a otras fuentes, Fabio Botero, en *Cien años de la vida de Medellín* (1998, p. 132), afirma: “La compañía de Achiardi montó *Los lombardos* y *La favorita*, que fueron las primeras óperas que vio Medellín”. Estas óperas hicieron parte de la temporada, pero la primera representación y, por tanto, la primera ópera en la ciudad, fue *Lucia di Lammermoor*.

del teatro de Medellín y vejeces: “Como aquí nunca se había oído cantar de ese modo obras de tanto aliento, el entusiasmo fue inmenso, y se hizo sentir en todas las clases sociales” (1909, p. 55). La temporada de la compañía prosiguió con las representaciones de óperas que la ciudad no había presenciado: *L’elisir d’amore*, *La favorita*, *La traviata*, *Atila* e *I lombardi*, con un buen recibimiento del público que se deleitaba con un apenas conocido arte proveniente del otro lado del océano y que tendría un largo camino por delante en Medellín.

Por la ciudad siguieron pasando algunas compañías que presentaron repertorios similares a los de la compañía Mazzetti, pero fue seis años después, en 1871, cuando Medellín comenzó a reconocer lo que sería su futura predilección por la zarzuela con los primeros montajes de este género –muy posteriores, además, a esa primera representación de *La castañera* montada por Luque y su esposa– realizados por la Compañía de Zarzuelas Zafrané, una empresa familiar “conformada por José Zafrané, su esposa –Micaela Escobar–, sus hijos –Concepción, Manuel, Enrique y Julio–, dos sobrinas, dos actores adultos y dos niños” (Morales Vélez, 2012, p. 35). Sobre esta compañía, narra Gónima: “Zafrané fue el primero que nos hizo conocer la zarzuela, pues nos dio una muestra, aunque diminuta de ella, con *El valle de Andorra*, *El duende* y *La cola del diablo*” (Gónima Chacón, 1909, p. 55). Además de las obras mencionadas, representaron también *Un deshielo en el Polo Norte* y, de acuerdo con Alejandro Morales Vélez, la compañía tuvo que suspender la que estaba siendo una rentable temporada debido a la situación política del país. Aunque regresaron cuatro años después, en 1875, el ambiente había empeorado con una guerra civil *ad portas* (Morales Vélez, 2012, pp. 35-37).

El último cuarto del siglo XIX marcó el devenir operístico de Medellín al atestiguar las visitas de diversas compañías de ópera y zarzuela, provenientes de diferentes países europeos –especialmente España e Italia– que llegaban a la ciudad a deleitar a todos los públicos con lo más novedoso de las artes líricas del Viejo Continente. Para todos los públicos –desde las élites que ocupaban las mejores butacas y palcos de los pocos teatros existentes en el momento, hasta aquellas personas que frecuentaban las localidades comúnmente llamadas “paraíso” o “gallinero”–, y para la vida social y cultural de la ciudad, las artes líricas comenzaban a tener gran relevancia gracias a un proceso iniciado en esta primera etapa musical marcada por la visita de la primera compañía lírico-dramática.

La transición entre los siglos XIX y XX en Colombia y en Medellín se vio marcada por diversos acontecimientos de orden cultural, social, económico

y político; fueron años de gran movimiento en cada uno de estos ámbitos. Para el momento en que se le daba la bienvenida al nuevo siglo, se contaban en la ciudad 59.815 habitantes, según el Censo Nacional de Población de 1905 (DANE, 1976, p. 50). Por estos años se había ya iniciado la construcción del Ferrocarril de Antioquia (inaugurado en 1914) y la ciudad poseía una infraestructura digna de una urbe en constante crecimiento: mercado, hospital, teatro, universidad, biblioteca pública, museo, cementerio, edificios de gobierno y justicia, presidio, plazas públicas, templos, fábricas (Avendaño Vásquez, 1996, p. 343) y un largo etcétera de edificaciones.

Para finales del siglo XIX y principios del XX, el teatro Principal o Coliseo –fundado en 1836 y posteriormente reemplazado por el teatro Bolívar (demolido en 1954)– fue el escenario más importante para las representaciones líricas y dramáticas en Medellín. Las características técnicas y acústicas y su aforo de mil doscientos espectadores hacían de este recinto el predilecto por las compañías que visitaban la ciudad (Correa Serna, 2016, p. 41).

Un segundo escenario utilizado por las compañías fue el teatro Variedades, ubicado en la calle Junín. Contaba con un aforo aproximado de quinientas personas y el lugar, acondicionado por iniciativa de Lino Ricardo Ospina y Francisco Vidal, era propiedad de la señora Mariana Arango (Correa Serna, 2016, p. 47). En el año 1906 este teatro acogió a la Compañía de Zarzuela Alfredo y Juan del Diestro, cuya temporada contó con diecisiete representaciones y de ella se destacó “la cantidad y calidad de sus integrantes, el extenso repertorio y el lujoso vestuario y escenografía” (Morales Vélez, 2012, p. 60).

Casi transcurrida la primera década del nuevo siglo, en 1909, se inauguró un espacio cultural con capacidad para seis mil asistentes: el circo teatro España –que fue demolido en 1939 y se había incendiado en 1930 (Correa Serna, 2016, p. 50)–. Allí se escenificaban diferentes espectáculos, entre ellos las representaciones líricas de las compañías que visitaban la ciudad. Estas, en muchas ocasiones, cambiaban de locación durante sus temporadas y se presentaban en ambos escenarios: el teatro Bolívar y el circo teatro España. Así lo hicieron, por ejemplo, la Compañía de Zarzuelas Esperanza Aguilar de Ughetti, la Compañía de Zarzuelas Modesto Cid y Paco Salas, la Compañía de Ópera Bracale y la Compañía de Opereta Marina Ughetti.

Poco más de medio siglo después de que Medellín conociera las artes líricas, estas ya se configuraban como un agente cultural y social. Bien entrado el siglo XX, las veladas musicales eran bastante frecuentes y era este el espacio de socialización y entretenimiento por excelencia de la ciudad. Los teatros

mencionados recibían cientos de espectadores que se engalanaban para disfrutar de los repertorios presentados por las diversas compañías internacionales que visitaban la ciudad y por las nacionales que, para ese momento, ya estaban realizando temporadas de ópera y zarzuela. Las compañías, provenientes, en su mayoría, de España e Italia y, más adelante, de otros países como Estados Unidos y Argentina, más la conformación de sociedades musicales, orquestas y conservatorios “vistieron a la ciudad con un aire civilizador” (Restrepo Posada, 2006, p. 369).

“La representación musical fue símbolo de civilización” (Gil Araque, 2009, p. 429), un símbolo que hizo parte de un proceso enmarcado en el proyecto cultural y educativo emprendido en y por la ciudad desde finales del siglo XIX. Ratificación de este proyecto, por ejemplo, fue la asignación presupuestal entregada a obras como la del Instituto de Bellas Artes para dotar al pueblo de una academia musical y artística: Medellín sería, según el ideal, “un centro de cultura social y escuela de buen gusto” (Melo, 1997, p. 15).

Las representaciones líricas, dramáticas y musicales fueron un elemento, además de civilizador, educativo: “A través de ellas se confrontaron costumbres y moral; en algunos casos algunos argumentos fueron censurados y esto acarrió la ruina de la compañía y el rápido cambio por otro título” (Gil Araque, 2009, p. 429). Esta censura tiene su propia historia, que nace con la sensibilidad de los públicos por los argumentos de las obras: “Se lloraba, se reía y se sufría con los avatares de los personajes, confundiendo en muchos casos la fantasía con la realidad” (Gil Araque, 2009, p. 429). Por esta y otras razones de orden moral, con la llegada y el desarrollo de las artes líricas, diferentes sectores sociales vigilaron el estricto cumplimiento de los cánones morales en el comportamiento de los públicos, velando por el funcionamiento de la estructura social de la Medellín de la época, y, a raíz a esto, en el año de 1909 se crearon las Juntas de Censura que tenían como misión vetar aquellas obras consideradas inmorales (Correa Serna, 2017, p. 21). De esta manera, el público también entró en ese plano social al que pertenecían las artes líricas. De este, entre otras cosas, se criticó el comportamiento durante las representaciones, en las que se escuchaban gritos, rechiflas y conversaciones (Gil Araque, 2009, p. 429); y, por supuesto, también de él y del recibimiento e interpretación de las obras y sus argumentos dependían las acciones que las Juntas de Censura tomaban en contra de determinadas producciones.

Por otra parte, y a propósito de esos aires civilizadores, estas artes líricas traían consigo otro fenómeno que comenzaba a triunfar en Medellín y que

acompañó ese proceso: la moda, una manifestación social que impresionaba con la llegada de tendencias europeas (parisinas, especialmente) y estadounidenses que empezaban a ser comercializadas en masa en el parque Berrío, la refinada calle Junín, o la calle Colombia: los primeros epicentros de elegancia.⁵ La moda caminó de la mano con las artes líricas en la ciudad, por un lado, gracias a la estrecha relación existente entre estas y el teatro –que ha estado presente en la historia de las artes dramáticas desde mediados del siglo XIX alrededor del mundo (Cruz Bermeo, 2019, p. 130)–, y, por el otro, a la incipiente pero creciente industria textil que reinaría en la ciudad en gran parte del siglo XX, posicionándola como un referente industrial y empresarial en el país. Con el cercano andar entre las industrias musical y textil la moda floreció en Medellín y, con ella, la ópera se convirtió en el escenario idóneo para mostrar y, por qué no, presumir los estilos de vanguardia de la alta sociedad medellinense. De esta manera, en el plano económico, las artes lírico-dramáticas tuvieron dos ejes de desarrollo destacables: por una parte, como la empresa *per se* que eran las compañías dramáticas y, por la otra, su relación con la naciente y creciente industria textil.

Desde hacía ya tres siglos la ópera se había convertido en un negocio alrededor del mundo gracias al proceso iniciado con la democratización de este arte en Venecia durante el siglo XVII (Glixon y Glixon, 2005, p. 427). Las compañías líricas viajaban a través de los cinco continentes en arduas travesías en las que solían tener atareados itinerarios y sus giras, generalmente, incluían varias ciudades de un mismo país. En el caso de Medellín, por ejemplo, las primeras compañías que llegaron a la ciudad, después de cruzar el Atlántico –o de llegar en barco de otros países de Latinoamérica– debían realizar un largo y complejo recorrido en el que atravesaban la difícil geografía nacional y regional; solían parar en diferentes ciudades para, finalmente, llegar a Antioquia, cuya conexión más importante se daba a través de los ríos Cauca y Magdalena, con desembarco en Puerto Nare, y el camino continuaba por tierra hasta llegar a Rionegro, Medellín y Santa Fe de Antioquia (Herrera Atehortúa, 2009, p. 116).

Tras su llegada en el siglo XIX, las artes líricas se establecieron en Medellín como un negocio. Cada compañía que visitaba la ciudad venía con un interés,

⁵ A propósito, véase el segundo capítulo del libro *Medellín, medio siglo de moda: 1900-1950*, titulado “La ruta de las compras”, especialmente el apartado “Una velada en el teatro” (Cruz Bermeo, 2019, p. 85-153).

además de cultural, económico, y el pasar de los años les traería momentos de éxito y gloria, pero también períodos espinosos que, en algunos casos, llevaron a muchas de ellas a la quiebra. En ocasiones, fuera ya por sus victorias o por sus fracasos, las compañías se establecían por extensos períodos (Gil Araque, 2009, p. 427) y muchas de ellas –o algunos de sus personajes– comenzaban a ser parte activa de la vida social y cultural de la ciudad.

Entrado el siglo xx, fue la imperante industria textil con la que las artes líricas –el creciente agente sociocultural y ente civilizador– sellaron una relación económica. Sin embargo, este proceso tardó varias décadas porque, entre otras razones, mientras las representaciones dramáticas ya llevaban en la ciudad alrededor de medio siglo, el crecimiento textilero en Antioquia apenas se estaba gestando. Este fenómeno económico sitúa sus primeros pasos durante la Guerra de los Mil Días y es posterior a la expansión cafetera y al proceso de acumulación de capital en las industrias manufacturera y comercial, que ya estaban establecidas en el país y en la región. Algunos factores determinantes en la consolidación relativa del sector textil fueron los cambios en las dinámicas laborales de las clases obreras del país, el consumo de fuerza de trabajo en la industria textil y, en el caso de Antioquia, diversos aspectos sociales e ideológicos de los habitantes del departamento con mayor número de trabajadores de la industria textil y manufacturera en el país (Montenegro, 1982, p. 136).

Todos estos acontecimientos líricos y musicales fueron documentados por los periodistas y escritores de la época. Desde del siglo xix una muy incipiente prensa cultural acompañó el desarrollo de las artes lírico-dramáticas en la ciudad. A partir de los años veinte del nuevo siglo, y con lo que podrían ser los primeros acercamientos a una crítica musical, la prensa escrita, la radio y las revistas, se convirtieron en los medios idóneos para relatar y reseñar la actividad musical en Medellín (Gil Araque, 2009, p. 237). Durante la estadía de las compañías líricas algunos medios hacían cubrimiento de los eventos y en ellos se leían o escuchaban comentarios sociales relacionados con el comportamiento o el estilo y la forma de vestir de los asistentes. Gracias a ello, se comenzó a develar cómo “la ópera se convirtió en otro más de los modelos socioculturales que venían desde Europa” (Cárdenas Velásquez, 2015, p. 293) y, a raíz de esto, la sociedad medellinense comenzó a preocuparse por imitar la vida social que giraba en torno a las obras líricas en los grandes escenarios europeos y norteamericanos.

Así fue la llegada de la ópera, la zarzuela y la opereta a Colombia y a Medellín. Su aparición ocurrió en un momento convulso de la historia de la

nación y de la ciudad: las estructuras políticas, económicas y sociales sufrían cambios constantes, y los ámbitos artístico y cultural florecían con un notable retraso en comparación con otros países (Yépez, Iriarte y Castro, 1999, p. 822). Sin embargo, las representaciones líricas resonarían en los teatros de manera casi ininterrumpida por más de un siglo, convirtiéndose en un acontecimiento social y cultural en la ciudad.

Referencias

Avendaño Vásquez, C. (1996). Desarrollo urbano de Medellín, 1900-1940. En J. O. Melo (ed.), *Historia de Medellín* (vol. I, pp. 343-351). Medellín: Suramericana de Seguros.

Botero Gómez, F. (1998). *Cien años de la vida de Medellín*. Medellín: Editorial Universidad de Antioquia.

Cárdenas Velásquez, D. (2015). La Compañía de Ópera Bracale en Colombia (1922-1933), un agente de la cultura musical del país. *Historia y Sociedad*, (29), 283-312. <https://doi.org/10.15446/hys.n29.50598>

Cordovez Moure, J. M. (1899). *Reminiscencias. Santafé y Bogotá*. Bogotá: Librería Americana.

Correa Serna, N. Y. (2016). El Teatro Bolívar y otros espacios para las representaciones escénicas en Medellín, 1850-1950. *Historia y Espacio*, 12(47), 41-65. <https://doi.org/10.25100/hye.v12i47.1875>

Correa Serna, N. Y. (2017). Obras de teatro y censura en Medellín entre 1850 y 1950. *Revista de Historia Regional y Local, HiSTOReLo*, 9(17), 18-48.

Cruz Bermeo, W. (2019). *Medellín, medio siglo de moda: 1900-1950*. Medellín: Editorial Universidad Pontificia Bolivariana.

Departamento Administrativo Nacional de Estadística, DANE. (1976). *Medellín en cifras. Ciudad tricentenaria*. Bogotá: División de Edición del DANE.

Gil Araque, F. (2009). *La ciudad de En-Canta. Prácticas musicales en torno a la música académica en Medellín, 1937-1961* [Tesis doctoral, Universidad Nacional de Colombia, sede Medellín].

Glixon, B. y Glixon, J. (2005). *Inventing the Business of Opera, The Impresario and His World in Seventeenth-Century Venice*. Nueva York: Oxford University Press.

Gónima Chacón, E. (1909). *Apuntes para la historia del teatro de Medellín y vejeces*. Medellín: Tipografía de San Antonio.

Herrera Atehortúa, C. (2009). Dos de ópera y una de zarzuela. Tres compañías extranjeras en Medellín, 1891-1894. *Historia y Sociedad*, (16), 113-142. <https://bit.ly/3HqSEAB>

Latorre Mendoza, L. (2006). *Historia e historias de Medellín*. Medellín: Instituto Tecnológico Metropolitano.

- Melo, J. O. (1997). Medellín 1880-1930: los tres hilos de la modernización. *Revista de Extensión Cultural*, (37), 11-21.
- Montenegro, S. (1982). La industria textil en Colombia: 1900-1945. *Desarrollo y Sociedad*, 1(8), 117-176. <https://doi.org/10.13043/dys.8.4>
- Morales Vélez, A. (2012). *Zarzuela, opereta y ópera en Medellín, 1864-2009: compañías, obras, teatros y artistas*. Medellín: Fondo Editorial Universidad EAFIT.
- Museo de las Artes Escénicas de Colombia, Museartes (s. f.). Publicidad del siglo XIX. <https://bit.ly/3QW3kgm>
- Perdomo Escobar, J. I. (1979). *La ópera en Colombia*. Bogotá: Litografía Arco.
- Restrepo Gallego, B. (1991). La música culta en Antioquia. En J. O. Melo (ed.), *Historia de Antioquia* (pp. 521-526). Medellín: Suramericana de Seguros.
- Restrepo Posada, D. (2006). Apuntes para una historia de los discursos musicales en Medellín. *Historia y Sociedad*, (12), 369-376. <https://bit.ly/48vRvnm>
- Rodríguez Álvarez, L. C. (1996). Músicas para una ciudad. En J. O. Melo (ed.), *Historia de Medellín* (vol. II, pp. 651-666). Bogotá: Suramericana de Seguros.
- Snowman, D. (2016). *La ópera. Una historia social*. Madrid: Siruela.
- Yépez, B., Iriarte, C. y Castro, I. (1999). Colombia. En E. Casares Rodicio (dir. y coord. general), *Diccionario de la música española e hispanoamericana* (vol. III, pp. 808-829). Madrid: Sociedad General de Autores y Editores.

Una mirada a la pregunta por la *vida buena* desde el existencialismo moral

Juan David Franco Daza¹

<https://doi.org/10.17230/9789587208801ch8>

—No has contestado la pregunta —dijo—. La vida está en lo vivo, claro; pero ¿qué es?

—Doctor, la cañandonga hace cañandonga, la guacharaca hace guacharaca, la gente hace gente. No hay más, doctor; y hacer lo que hacen sin que puedan salirse de ahí es lo que yo veo que es la vida. Es una leccioncita, doctor, cada uno con la suya.

—Pero ¿quién hace la vida y le da la leccioncita?

—Esa es otra pregunta, doctor. Veá, le pongo por caso, mi mujer me hace los pantalones. ¿Quién los hizo? Ella. ¿Quién le enseñó a hacer pantalones? Esa es otra pregunta. Y pudiera ser que nadie le hubiera enseñado y ella hubiera aprendido sola. ¿No será, doctor, que la vida con leccioncita y todo se hace ella misma?

El doctor se me puso más burloncito.

—Entonces —dijo— la vida no es más que cañandonga que hace cañandonga.

—Y guacharaca y gente también, doctor.

José Félix Fuenmayor, "¿Qué es la vida?"

Introducción

En este artículo presento algunas reflexiones acerca de la pregunta por la *eudaimonía* como problema filosófico. El texto tiene dos grandes ejes, en el primero comento algunos problemas comunes en la crítica de corte sociológico

¹ Magíster en Estudios Humanísticos y especialista en Derecho Público de la Universidad EAFIT. Abogado de la Universidad de Antioquia. Correo: jdfrancod@eafit.edu.co
Este texto fue elaborado con ocasión del "Seminario Temático en Estudios Filosóficos: La pregunta por la vida buena" que tuvo lugar en el marco de la Maestría en Estudios Humanísticos de la Universidad EAFIT.

del mundo moderno, y afirmo la importancia de algunas corrientes filosóficas como el conocimiento situado y la epistemología decolonial en su superación; en el segundo, me concentro en comentar lo que considero que puede aportar la corriente filosófica del existencialismo a la pregunta por el *buen vivir*.

Primera sección

Breve historia de la crítica a la modernidad

En gran medida, el enfoque crítico que caracteriza a su vez la crítica a la modernidad es consecuencia directa de la Escuela de Frankfurt y su gran influencia en la praxis y discursos de las ciencias sociales y humanas europeas y estadounidenses, así como en el pensamiento de algunos de los autores más conocidos de nuestro tiempo (Vásquez Rocca, 2017).

Cuando se fundó el *Institut für Sozialforschung* en la ciudad de Fráncfort, en el umbral de los años treinta, un grupo de filósofos, sociólogos, psicólogos, activistas políticos y economistas confluyeron en el proyecto liderado por Max Horkheimer, unidos por el propósito común de articular el pensamiento con la acción transformadora del mundo, dando lugar a lo que se conoce como *Teoría Crítica* (Leyva, 2016). Las ideas y reflexiones neomarxistas de esta escuela tuvieron un origen interdisciplinario y, además, repercusiones profundas en múltiples campos del conocimiento, haciendo doblemente difícil determinar lo que tienen de estrictamente filosófico, sociológico o económico. Difícil y también un contrasentido, pues sus fundadores no buscaron separar, sino unir estas disciplinas bajo un mismo proyecto de carácter *político*.²

A pesar de que es una discusión filosófica clásica e interesante, no es mi propósito determinar si actualmente la distinción entre filosofía, sociología y economía es inexistente, originaria, coyuntural o el producto de la división del trabajo; me interesa en cambio señalar dos cosas: la primera, que en el campo de la crítica contemporánea a la modernidad es un hecho consumado; la segunda, que aunque la mayor parte de pensadores que se han interesado en años recientes por trazar las características de la modernidad aborden el problema desde una perspectiva que integra armónicamente la filosofía, la sociología y la economía –lo cual, en muchos sentidos, enriquece su diagnóstico

² Me refiero al sentido amplio del término: como voluntad de actuar en el mundo para transformarlo.

del mundo–, considero que la filosofía, o al menos cierta parte de ella, tiene hoy un papel diferenciado y muy importante en la articulación de una crítica de la modernidad, con criterios de pertinencia y validez epistémica contextualmente situados.

Capitalismo: sistema económico y superestructura ideológica

Si bien la convergencia de estas tres corrientes de pensamiento es capaz de proveer las explicaciones más informadas para todo tipo de fenómenos sociales y comportamientos humanos, mi preocupación se centra en que en su esfuerzo por explicar el mundo como totalidad, a través de un discurso que enlace coherentemente las tres dimensiones, terminan *olvidándose* de su carácter abierto y multidimensional, lo cual hace que sea un lugar lleno de fuerzas diferentes y muchas veces opuestas, antes que un espacio plenamente inteligible y coherente. Si no se aúnan criterios epistemológicos que permitan integrar la estructura heterogénea, disonante y a veces paradójica de la realidad con el discurso narrativo que pretende explicarla, el éxito rotundo que ha tenido la crítica de la modernidad puede ocasionar un fenómeno empobrecedor: la hegemonía de una misma manera de abordar los problemas y, consecuentemente, de proponer las soluciones.

Durante varias décadas, importantes investigadores como David Harvey, Slavoj Žižek, Byung-Chul Han, Marvin Harris, Zygmunt Bauman o Hartmut Rosa han dedicado gran parte de sus esfuerzos intelectuales a interpretar nuestro tiempo desde esta perspectiva multidisciplinar –prominentemente sociológica–, teorizando en torno de la modernidad, sus características, transformaciones históricas y condiciones actuales. El suyo ha sido un arduo trabajo arquitectónico, un esfuerzo mancomunado para construir un marco hermenéutico coherente que permita explicar algunos fenómenos preocupantes de la actualidad.

A menudo, llevar a cabo este proceso equivale a (o requiere al menos) señalar y criticar las fallas y contradicciones estructurales del capitalismo, pues, como anticipó Max Weber al advertir “el carácter dialógico de la relación existente entre infraestructura económica y superestructura ideológica” (Vásquez Rocca, 2017, p. 14), el capitalismo no es tan solo un sistema económico, sino que está imbricado en el funcionamiento de todos los fenómenos sociales, al punto en que se ha convertido en la matriz ideológica que define la modernidad. Señalo algunos ejemplos: las ideas de aceleración y dinamización

del mundo, propuestas por Rosa (2016) para explicar la modernidad, están sustentadas en la problemática necesidad de crecimiento exponencial y acumulativo sin fin del capital (Harvey, 2014, p. 219), cuyos efectos permean muchas esferas de la vida moderna: la tecnológica, la social, la individual, etc.; otra de las ideas planteadas por Rosa: la estabilización dinámica (o la dependencia del crecimiento para el funcionamiento correcto de las instituciones y estructuras sociales) corresponde con uno de los efectos de la interdependencia entre Estados, sociedad y capitalismo, expresada por ejemplo en la permanente creación de dinero por parte de estos primeros para rellenar los agujeros del capitalismo (Harvey, 2014, p. 229).

En este orden de ideas, no es de extrañar pues que la mayor parte de estos pensadores llegue a conclusiones afines o incluso idénticas sobre lo que está mal en el mundo, pues están criticando el capitalismo y caracterizando muchos acontecimientos sociales como fenómenos secundarios a este. Rosa (2016) habla acerca de los problemas de la aceleración en el ritmo de vida, un tema que ha sido tratado con un enfoque y conclusiones similares por Byung-Chul Han (2012) en su libro *La sociedad del cansancio*; asunto que Bauman (2015) también aborda en varios de sus libros. Este último se ocupa, además, de los cambios en la relación entre espacio e individuo ocurridos durante la modernidad y propone una clasificación de los espacios entre: no-lugares (espacio despojado de las expresiones simbólicas de identidad), lugares émicos y lugares fágicos (como los centros comerciales). Cuando Rosa se refiere a los lugares fríos está hablando de lo mismo. Bauman y Rosa también coinciden en señalar la importancia del elemento tiempo en la caracterización de los diferentes periodos de modernidad. Asimismo, los tres autores mencionados y David Harvey (2014) coinciden en señalar que la alienación es uno de los males más preocupantes que enfrentamos en nuestro siglo.

Todos vivimos en el mismo país llamado capitalismo, ¿o no?

“Todos vivimos en el mismo país llamado capitalismo”.³ Con esta frase, Bong Joon-Ho, el director de la película *Parasite*, recoge muy bien la esencia de un fenómeno preocupante, señalado también por los pensadores a quienes me he venido refiriendo: el capitalismo lleva el mundo como totalidad en una misma

³ Video disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=VPnxdwLdd8g>

dirección económica, política y social, por eso sus problemas inmanentes y derivados no son endémicos de un país en específico, sino pandémicos. La coincidencia de opinión frente a esta idea es bastante generalizada y se manifiesta también en la reflexión académica, casi se puede decir que asistimos hoy a una globalización del pensamiento crítico, en donde las reflexiones contemporáneas acerca de la modernidad y sus problemas parecen tener un ámbito de aplicación global, a pesar de que entre sus más notorios representantes no figuren investigadores residentes en cualquiera de los países económicamente menos favorecidos.⁴

Es tentador pensar que aquí y en las antípodas las cosas suceden igual, pero no es prudente perder de vista que, así como la riqueza –y el bienestar que esta produce– se acumulan en forma desigual, las externalidades del capitalismo se *sufren* de forma distinta en diferentes regiones del mundo, e incluso en diferentes lugares de esas regiones. ¿Quién podría atreverse a comparar homogéneamente los problemas relevantes para un país como Alemania con los de uno como Malawi? El consumo exagerado en centros comerciales o las crisis existenciales por la elección de una carrera profesional no son un problema común en uno de los dos; en contraste, abrir una llave y encontrar agua potable tampoco lo es en el otro; así como no es lo mismo tener un mal día y *sentirse repudiado por la multitud*, que ser un refugiado sirio en Italia y *sentirse repudiado por la multitud*, ni *sufrir por el estado intransitable en que se encuentra el camino* durante una excursión de montaña, que *sufrir por el estado intransitable en que se encuentra el camino* durante un trayecto cotidiano de tres horas hasta la escuela y otras tres de regreso.

La mayoría de estos pensadores advierten en sus obras que el mundo es un lugar desigual y pluralista, pero con frecuencia omiten incluir en sus perspectivas los problemas relevantes para quienes viven en otras partes del mundo y, en su lugar, se concentran en la creación de un escenario global abstracto, que en la práctica semeja mucho la situación de los países del “primer mundo”.⁵ Después de todo, Dorian, Adrian, Hanna, Anna, Gustav y Vincent no viven en Malawi. Se trata de una referencia a un pasaje del libro

⁴ Existen muchas perspectivas diferentes: algunos pueblos indígenas de América, por mencionar un caso, han construido un pensamiento filosófico sobre el *Balu Wala* o el buen vivir, con sus propios ejes hermenéuticos y lecturas del mundo moderno y sus problemas.

⁵ Utilizo las comillas porque estoy en desacuerdo con la dicotomía “desarrollo/subdesarrollo” y las tipologías y jerarquías derivadas de esta clasificación.

Resonancia, de Rosa (2019). Aunque este autor es muy específico en advertir que no pretende “poner en tela de juicio la importancia de los recursos a la hora de llevar una vida buena” (p. 18), ni mucho menos hacer una apología de “la desigualdad en la distribución social del capital económico, social y cultural que existe y cada vez es más pronunciada” (p. 22), buena parte de los ejemplos que utiliza en su texto revelan que está pensando en problemas localizados en un contexto específico: países con un alto nivel económico. En otras palabras, problemas del “primer mundo”, lo cual no les resta importancia, tan solo están socialmente situados.

Ahora bien, no es necesario ir hasta África para comprender el problema esencial con todas las generalizaciones. ¿Qué colombiano, después de leer alguno de estos libros mencionados, puede decir que se identifica plenamente con sus reflexiones? Probablemente muchos, pero la cifra está muy lejos de llegar a ser todos.

Hay que tomar pues estos diagnósticos por lo que son: marcos hermenéuticos generales basados en la historia europea de la modernidad, muy valiosos para evitar el pensamiento reduccionista y descontextualizado en un mundo altamente globalizado, absolutamente pertinentes y detallados para quienes viven en su lugar de enunciación, pero insuficientes para comprender una gran cantidad de fenómenos concretos y localizados que ocurren en países no europeos. Esta sencilla precaución basta para evitar la tentación de extrapolar sus tesis a categoría de explicación del mundo; pero, teniendo en cuenta su valor referencial, ¿cómo articularlas entonces con nuestra situación particular?

La importancia del conocimiento situado y las epistemologías decoloniales en la crítica a la modernidad

Mientras que estos pensadores arquitectónicos acudían al enfoque interdisciplinario inspirado por la Teoría Crítica para construir los cimientos teóricos sobre los cuales explicar las características generales de nuestro tiempo, buena parte de la epistemología y ética contemporánea trabajaba en la apertura de caminos para superar el problema de cómo dar el paso de lo general a lo particular, y cómo articular constructivamente proyectos aparentemente paradójicos; es allí donde la filosofía reivindica un lugar propio y una existencia independiente del enfoque triádico tradicional en el programa de la crítica a la modernidad.

Diversas filósofas (Fricker, 2007; Haraway, 1995; Harding, 1988; Longino, 1990) han resaltado la importancia del *enfoque situado*⁶ en la cuestión. Asimismo, corrientes como la epistemología crítica decolonial también han realizado su lectura de la modernidad, haciendo hincapié en los problemas derivados de la globalización de un modelo de racionalidad eurocéntrico (Dussell, 2015; Mignolo, 2016; Quijano, 2000) y en su consolidación como proyecto hegemónico para explicar el mundo, resaltando las múltiples maneras en que algunas de estas prácticas permanecen vigentes en muchos discursos científicos, filosóficos y políticos contemporáneos (Pitts, 2017).

Me gusta pensar que ambas propuestas no son excluyentes, que el trabajo de los primeros constituye un excelente marco hermenéutico para navegar un mundo innegablemente globalizado (aunque no el único posible), mientras que el enfoque sugerido por la epistemología contemporánea permite alcanzar profundidad y pertinencia con un criterio social y local. En este sentido, la articulación de ambas propuestas constituye una superación –en mi opinión– de la idea chauvinista que durante algunos años caracterizó el pensamiento latinoamericano: de pensar de manera local e independiente, exclusivamente con base en el “deber moral” de resistir la conquista ideológica norteamericana y lanzarse a la afirmación desesperada de una identidad propia (Paz, 1998), renunciando en el camino a la posibilidad de integrarse al mundo desde una perspectiva más amplia. Hoy existen razones de sobra para pensar de manera social y contextualmente situada y marcos epistémicos articulados para conseguir hacerlo, sin que ello signifique perder contacto con el contexto mundial e histórico.

Segunda sección

En esta sección abordo la pregunta por la *eudaimonía* como problema filosófico e intento articular la pregunta por la *vida buena* con algunas reflexiones y propuestas del existencialismo. Lo primero que conviene aclarar es que no pretendo que las conclusiones de esta sección puedan atribuirse directamente

⁶ Haraway, quien propuso el término “conocimiento situado”, plantea la necesidad de construir una teoría epistemológica de la verdad y objetividad alternativa, responsable y éticamente comprometida. En esta, las características trascendentales de la objetividad son la localización, la encarnación y el punto de vista parcial. La objetividad se alcanza a través del consenso crítico entre todos los puntos de vista localizados.

a los filósofos existencialistas ni que sean exclusivas del existencialismo, que a su vez retomó los postulados de otras corrientes; son el producto de mi lectura personal de las propuestas y reflexiones de algunos de sus exponentes más conocidos, y del convencimiento de su plena vigencia y pertinencia en el contexto actual.

La *eudaimonía* como problema filosófico: el problema del absurdo

*Ce matin, après avoir entendu un astronome parler de milliards de soleils,
j'ai renoncé à faire ma toilette: à quoi bon se laver encore?*

Emil Cioran

Una crítica poco frecuente a las corrientes filosóficas occidentales contemporáneas es que carecen de perspectiva, sin embargo, solo un par, el nihilismo y el existencialismo, integran sistemáticamente la vastedad del universo en sus reflexiones sobre todo lo que existe. En cuanto a las demás, el panorama es a grandes rasgos el siguiente: la mayor parte están orientadas a la praxis política y dan por sentado que el contexto social es un marco de referencia suficiente para configurar el sentido de los problemas relevantes; y las restantes cierran su lente aún más y se concentran exclusivamente en el ser humano y su mundo interior.

En el caso de la crítica a la modernidad, comentado en la primera sección, parece sensato restringir la perspectiva al contexto social, después de todo ¿qué relación tiene el número de estrellas en el universo observable con la diferencia entre el valor de uso y el valor del cambio en el capitalismo? No quisiera tener que averiguarlo,⁷ pero para el tipo de filosofía que todavía se ocupa de las “grandes preguntas de la humanidad” –cada vez con menos popularidad, hay que decirlo, frente a la avanzada de astrofísicos explicando científicamente el origen de todo–, esa filosofía que se pregunta por la *vida buena* y por el sentido de la existencia, este tipo de encuadre amplio puede aportar otra luz.

La consecuencia más inmediata de integrar la dimensión del universo en los problemas filosóficos es el *deslustre* del halo del antropocentrismo que muchas veces corona las aproximaciones filosóficas tradicionales frente a la pregunta sobre el sentido de la vida: a solas con la consciencia de la finitud

⁷ Aunque estas mismas estrellas inspiraron nada menos que la revolución científica moderna que, junto al capitalismo, han marcado significativamente nuestro tiempo.

de la vida y de la indiferencia con que el mundo nos devuelve nuestra mirada más inquisidora, quedamos *arrojados* a lo absurdo. O ¿acaso esta es tan solo una forma pesimista de ver todo el asunto? Para intentar responderlo, tomo prestado el argumento sobre el absurdo que Albert Camus (1985) ofrece en el mito de Sísifo, según el cual el mundo no es absurdo, el mundo es y nada más, pero en su modo de ser no es razonable.

La idea de un mundo inteligible estaba estrechamente relacionada a la afirmación de que el mundo había sido creado por un dios. Pese al cambio de paradigma ocurrido tras el declive de la escolástica, la razón continuó aferrada, a su manera, a la idea del mundo inteligible, y quiso explicar todo a través de su proyecto totalizante, cuyas consecuencias fueron denunciadas como racionalidad instrumental por Adorno y Horkheimer en su libro *Dialéctica de la Ilustración* (1998). Camus señala que la realidad supera las capacidades de comprensión humana, así como los mejores intentos de la razón por explicarla, aún “a pesar de tantos siglos presuntuosos y por encima de tantos hombres elocuentes y persuasivos” (1985, p. 13). No obstante, el deseo del hombre de explicar el mundo tampoco es absurdo, su deseo de certeza, si se quiere, es sobre todo una pretensión legítima; lo absurdo entonces es la desproporción, la distancia abismal, entre esta intención y su nula posibilidad de materialización. La antinomia entre estos dos extremos es lo absurdo; “lo absurdo nace de esta confrontación entre el llamamiento humano y el silencio irrazonable del mundo. Esto es lo que no hay que olvidar” (1985, p. 17). Esta es la única certeza a la que llega Camus en su ensayo filosófico, la misma de la que parten el nihilismo y el existencialismo; pero es una afirmación que no tiene una connotación pesimista ni optimista, es una certeza que no sirve más que para señalar un problema filosófico: cómo salir del absurdo (cómo superarlo), o si es preciso aceptarlo. Después de analizar varios intentos filosóficos por superar el absurdo, Camus encuentra que la totalidad de ellos se pueden clasificar como un escamoteo del problema, ninguno como una superación.

El absurdo como problema filosófico tiene implicaciones directas e importantes en el problema de la búsqueda del sentido de la vida y, por extensión, en el problema de la *eudaimonía*. Haciendo a un lado las diferencias puntuales entre las diferentes teorías (religiosas, científicas, metafísicas, políticas, racionales, etc.) sobre el sentido de la vida, buena parte de ellas coincide en señalar que existe una relación estrecha entre, bien sea, *hallar* (desde un punto de vista iusnaturalista que entienda que lo bueno está determinado por alguna voluntad trascendente o por la naturaleza humana) o *asignar* (desde el punto

de vista intelectualista que considera que lo que es bueno está determinado por los deseos) un sentido último hacia el cual *orientar* las acciones de una vida y la posibilidad de vivir una vida buena, pues lo primero es clave para que dicha vida se corresponda con alguna idea concreta de bienestar.

Si se acepta el absurdo, entonces, se acepta que no hay forma de apelar a un sentido dado en forma trascendente, al menos no con el carácter vinculante que acompañaría la afirmación de una verdad como representación exacta del mundo (ya sea de tipo biológica o social) o como revelación de un proyecto divino. No queda otra vía diferente que afrontar el problema en primera persona.

El nihilismo y el existencialismo. Su posición frente al absurdo y sus implicaciones en la pregunta por la *vida buena*

Tanto el nihilismo como el existencialismo son corrientes filosóficas que deciden aceptar el absurdo, pero que se distancian a la hora de fijar las consecuencias derivadas de la aceptación. Para los nihilistas, el problema del absurdo significa que no existen valores supremos, todos son idénticos, siendo imposible o indiferente escoger racionalmente uno por sobre otro cualquiera (Cadavid Ramírez, 2018). En este orden de ideas, no solo no es posible encontrar un sentido de la vida dado de manera trascendente, sino que tampoco es importante intentar construir uno subjetivo y menos sensato aún es pretender que cualquier intento en esa dirección trascienda de sí mismo.

Para el existencialismo, en cambio, la imposibilidad de encontrar un sentido determinado no implica la negación de la posibilidad de fijarlo ni de proyectarlo en el mundo. En el existencialismo, el sujeto no solo reivindica para sí la posibilidad de trazar su propia ruta para navegar la vida, sino que, a diferencia del nihilismo, afirma el compromiso existencial con la construcción de sentido; esto no significa que este proceso sea exclusivamente una empresa privada.

La falta de estos criterios trascendentes a los cuales apelar para sostener la validez de un juicio moral por sobre otro cualquiera y, por extensión, de la existencia de un sentido de la vida verdadero, no equivale a afirmar que sea imposible elaborar ningún juicio ético ni a renunciar a todo acto político, al contrario, resalta el carácter profundamente deliberativo de estos campos y abre una pregunta acerca de cómo alcanzar ambos fines, sin apelar a un esquema argumentativo apoyado en la afirmación del carácter verdadero de un juicio que a la vez niegue la validez de las propuestas contrarias.

Algunos conceptos del existencialismo y su relevancia en el problema de la *eudaimonía*

El ser como ser-arrojado-en-el-mundo

El concepto de *Geworfenheit* o *Ser-arrojado-en-el-mundo* propuesto por Heidegger (1997), y que el existencialismo comparte con la fenomenología, es uno de los pilares fundamentales de esta corriente filosófica. Según esta propuesta, no hay nada especial ni racional en el hecho de existir; ello, como ya se mencionó, imposibilita que exista un sentido dado, pero no que no pueda configurarse. Precisamente, Heidegger señalaba que, a diferencia de los otros seres, el *dasein* o *ser-ahí* tiene la posibilidad de configurar su propio proyecto de aproximación a la realidad por ser el único que se reconoce como problema. La idea del asombro ante la contingencia y arbitrariedad de la existencia se trata de una inquietud formulada muchos años antes por Pascal, uno de los precursores más importantes del existencialismo:

Cuando considero la corta duración de mi vida absorbida en la eternidad precedente y siguiente, el pequeño espacio que ocupo e incluso que veo abismado en la infinita inmensidad de los espacios que ignoro y que me ignoran, me espanto y me asombro de verme aquí y no allí, porque no existe ninguna razón de estar aquí y no allí, ahora y no en otro tiempo (1986, p. 39).

En este punto es importante hacer una aclaración: ni la fenomenología ni el existencialismo niegan la importancia de la sociedad, ni de otro tipo de factores externos al sujeto en la construcción del sentido; Nietzsche (2004, p. 10) y quienes le siguieron eran conscientes del movimiento de reciprocidad existente entre la manera como se organizan los procesos sociales y la conformación de los deseos individuales, muchos años antes que el estructuralismo y la sociología lo mostraran tan claro. En otras palabras, el existencialismo reconoce que el proceso de creación de sentido no es *ex-nihilo*, pero no consideran que la relación sea una determinante insuperable.⁸

⁸ La coincidencia de valores no prueba que exista un sentido trascendental pues se explica como el producto de una cultura, de la educación, de la religión, de la literatura, del arte, de la publicidad, o cualquiera de los distintos mecanismos de los que se sirve el poder para la

Justamente Heidegger utiliza el término “abierto” para definir la manera en que el contexto hace parte fundamental de la experiencia del *ser-ahí* para poder ser.

La visión que apunta primariamente a la existencia en su integridad la llamamos transparencia [*Durchsichtigkeit*]. Escogemos este término para designar un “autoconocimiento” bien entendido, es decir, para indicar que no se trata de la búsqueda y contemplación aprehensora de un sí-mismo puntual, sino de una toma de posesión comprensora de la plena apertura del estar-en-el-mundo, a través de sus momentos estructurales esenciales. El ente existente “se” tiene a la vista tan sólo en la medida en que se ha hecho cooriginariamente transparente en su estar en medio del mundo y en el coestar con los otros, como momentos constitutivos de su existencia (1997, p. 150).

A diferencia de las posturas cartesianas del existencialismo clásico, las cuales asumían que esta posibilidad de configurar el sentido en forma privativa es abstracta (o lo que es lo mismo, idéntica para todos), la corriente existencialista beauvoiriana (que luego influenciaría la de Sartre) reconoce el papel que juegan las condiciones materiales y sociales, y sobre todo la otredad, en la posibilidad de configurar el sentido de forma autónoma, es decir, de una forma que sea trascendente y significativa para el sujeto. En el primer ensayo que publicó, traducido al español bajo el título *¿Para qué la acción?*, Beauvoir (1944) intenta acercar el planteamiento existencialista clásico con la acción política, buscando formular un punto de encuentro que permita reconciliar la posibilidad/responsabilidad de configurar el sentido del mundo en forma individual con la intención de incluir al otro y su diferencia de pensamiento en el proyecto, para superar la angustia de la soledad. Esta propuesta se cimenta en el respeto de la diferencia de pensamiento y apela decididamente al concepto de libertad.⁹ En este sentido, la propuesta del existencialismo

diseminación de ideología en las sociedades; o como un acto de adhesión voluntaria o de imposición violenta.

⁹ Es un proyecto que no está exento de críticas. La autora vivió en una constante tensión entre el postulado existencialista que exalta la libertad como valor supremo y el deseo de impulsar el proyecto político feminista; cambió de parecer en muchas ocasiones oscilando entre un autonomismo kantiano y un inmoralismo. Sin embargo, es preciso apuntar en su defensa que todos estos cambios son propios de un ejercicio de formación y superación dialógica

moral es clave para que el individualismo y pluralismo ético no se conviertan en otra forma de alienación.

¿Es posible afirmar la primacía de un valor sin que ello implique negar la validez del resto? La respuesta del existencialismo moral es que sí, y propone una fórmula ética que permite comportarnos de manera más *empática* frente a la diferencia de pensamiento moral. Al no tener que (y al no poder) clasificar como fundamentalmente inválido, correcto o incorrecto un juicio moral apelando a criterios objetivos, se resalta no solo el carácter deliberativo de la cuestión, sino la necesidad de justificar exhaustivamente la censura y represión de las formas de pensamiento moral disímiles; sobre todo teniendo en cuenta el carácter multidimensional de muchos desacuerdos deliberativos cuando se basan en valores (Kock, 2017), lo cual no equivale a decir que todos los proyectos son igual de *buenos*.¹⁰

Este enfoque tiene efectos concretos de cara a la pregunta por la *vida buena*, pues permite defender la posibilidad de convergencia no antagónica entre una pluralidad de proyectos *eudaimónicos* diferenciados. Una posibilidad que resulta especialmente importante como alternativa a otras interpretaciones de tipo heterónomo-prescriptivo, reduccionistas de la complejidad moral y promotoras de la idea de *unión por la semejanza* (Bauman, 2015, p. 187), que toman un valor particular y lo elevan a categoría de causa comprensiva de la realidad, con lo cual acaban convirtiendo la pregunta por la *vida buena* en la típica elección entre una respuesta correcta y otras muchas equivocadas, disolviendo de paso cualquier posibilidad de solidaridad.

Casi la totalidad de los problemas de este tipo de posiciones éticas son señaladas y criticadas ampliamente por los pensadores de la modernidad, citados en la primera sección: la búsqueda de una esencia humana como fundamento iusnaturalista de la ética (Rosa, 2019, p. 233) –Agamben (2006) también realiza una crítica en este sentido–, los problemas derivados de la coerción (Rosa, 2019, p. 238) como procedimiento disciplinario para obligar a modificar el comportamiento de los sujetos desalineados, o la coacción e incluso la violencia, etc.

de los conceptos y que el existencialismo no pretende ser una teoría comprensiva. Para conocer una mirada crítica sobre la obra de la autora y su aporte a la ética contemporánea recomiendo leer el artículo de Esperanza Guisán (2009) referenciado en la bibliografía.

¹⁰ La diferencia entre considerar algo inválido o considerarlo inconveniente es sutil, sin embargo, es importante. No es lo mismo disentir que negar la validez de un juicio; esta última actitud es una forma de silenciamiento, no solo de un tipo de proyectos de vida concretos, sino de las personas que los eligen.

La angustia

El existencialismo asume una posición concreta frente a otro de los problemas relevantes para la *eudaimonía*: el del dolor y el sufrimiento. La pregunta por el papel de estas emociones (y de su contraparte: la felicidad) en una *vida buena* ha estado presente en el debate filosófico desde que fuera postulada por Aristóteles en la *Ética nicomáquea*, al comentar el problema conocido como la *felicidad de Solón*, quien proponía que solo podía considerarse *eudaimón* a aquel que estuviera libre de infortunios (Aristóteles, 2007, v1100a-10). Al situar la fuente de la *eudaimonía* en la virtud humana, la respuesta de Aristóteles hace que la *vida buena* no dependa exclusivamente de la tenencia de bienes externos como la felicidad ni de la ausencia de dolor. En la actualidad se ha vuelto a imponer una fórmula de vida buena que otorga un papel esencial a la posesión de bienes como la felicidad y a la ausencia de sufrimiento (Schmid, 2010, p. 18). Este autor comenta las causas históricas y sociológicas de esta tendencia (p. 63) y además señala diversas razones psicológicas por las cuales resulta problemático hacer depender la concepción de *vida buena* de la felicidad que, como estado de ánimo, es contingente y no tiende a perdurar.

Las reflexiones de los filósofos existencialistas acerca de la angustia proponen entender el sufrimiento como una experiencia común en la vida humana. Este enfoque tiene implicaciones importantes. Desde un punto de vista psicológico, comprender que el sufrimiento no es exclusivamente el producto de la mala fortuna ni de una desafortunada serie de decisiones personales, sino esencialmente una experiencia común en la vida –que no proviene solo de las experiencias traumáticas: muerte, dolor, humillación, sino también, a menudo, de la confrontación intelectual con lo desconocido, origen de la ansiedad que caracteriza lo que se conoce coloquialmente como *crisis existenciales*– es positivo para superar las emociones negativas que genera.

Desde un punto de vista ético también son importantes las reflexiones sobre la angustia pues, como *experiencia* común, constituye una manera de encontrar caminos que comuniquen la existencia personal con la ajena. El existencialismo moral convierte la angustia en una guía ética en un sentido amplio, pues vivir y entender el sufrimiento derivado de la angustia, y *experimentarlo* como una experiencia generalmente dolorosa y negativa, hace que multiplicarla no parezca apropiado.

La *eudaimonía* como problema ético, reflexiones finales

El gran reto de la ética contemporánea no consiste en cómo decir algo vinculante en medio del individualismo y pluralismo ético, sino en intentar no hacerlo de manera prescriptivista. El existencialismo ofrece un camino que permite articular la diferencia de pensamiento moral con la posibilidad de realizar reflexiones éticas y con la acción política, a través de una vía diferente a la imposición. El existencialismo moral propone construir puentes con el otro, no yugos. Desde esta perspectiva, ni siquiera el derecho a disentir es tan importante como la disposición a aceptar la diferencia de pensamiento, pues todas sus formas constituyen expresiones de humanidad. Pero la importancia de incluir la mirada existencialista en la pregunta por la *vida buena* no solo está en esto, sino en el potencial que ello tiene para lograr que el individualismo y pluralismo ético no se conviertan en otra forma de alienación del mundo ni desemboquen en la anulación de la otredad, la inacción, el solipsismo o el egoísmo, problemas señalados por los críticos de la modernidad como algunas de las peores pandemias de nuestro tiempo.

Propuestas como la teoría de la *resonancia* formulada por Rosa (2019, p. 219) en términos de reciprocidad constructiva en la interacción, no solo son afines con estos postulados del existencialismo moral, sino que también constituyen un gran ejemplo de la posibilidad de proponer formas de responder a la pregunta por el sentido del mundo y por la *vida buena* que no apelen a la prescripción, antes bien, que propendan hacia a la búsqueda de congruencia y armonía con la otredad.

Hay muchas formas de intentar convivir con el resto de seres que habitan el mundo, aquí se han comentado brevemente tres: el camino nihilista de la renuncia a todo intento de conocimiento y juicio; el camino prescriptivo de corte totalitario que, aun cuando está formulado con buena voluntad, coarta la posibilidad del sujeto de *ser-en-el-mundo* y trascender (desde un punto de vista ontológico) a través de la configuración personal de sentido; y la vía del existencialismo, que demanda aprender a tolerar la diferencia de pensamiento moral. Por supuesto que esta última postura debe enfrentar enormes desafíos en un mundo que se caracteriza cada vez más por la desigualdad, como señalaba al criticar algunos problemas de la propuesta del mismo Rosa, mas no dudo que una combinación del trabajo crítico sobre la modernidad, las teorías del conocimiento situado y algunas propuestas éticas contemporáneas de raigambre existencial, estarán en la base de la próxima revolución.

Referencias

- Adorno, T. W. y Horkheimer, M. (1998). *Dialéctica de la Ilustración*. Madrid: Trotta.
- Agamben, G. (2006). *Lo abierto: el hombre y el animal*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- Aristóteles. (2007). *Ética nicomáquea* [Trad. J. Pallí Bonet]. Barcelona: Gredos.
- Bauman, Z. (2015). *Modernidad líquida*. Fondo de Cultura Económica.
- Beauvoir, S. (1944). *Pyrrhus et Cinéas*. París: Gallimard.
- Cadavid Ramírez, L. M. (2018). Del nihilismo y su paradoja. *Revista Colombiana de Ciencias Sociales*, 9(2), 281-283.
- Camus, A. (1985). *El mito de Sísifo* (3.ª ed.). Madrid: Alianza.
- Cioran, E. (1991). *Aveux et Anathèmes*. Gallimard.
- Dussel, E. (2015). *Filosofías del Sur. Descolonización y Transmodernidad*. Madrid: Akal.
- Fricker, M. (2007). *Epistemic Injustice: Power and the Ethics of Knowing*. Oxford University Press.
- Guisán Seijas, E. (2009). Luces y sombras de la ética de Simone de Beauvoir. *Ágora: Papeles de Filosofía*, 28(1), 115-129.
- Haraway, D. (1995). *Ciencia, cyborgs y mujeres*. España: Cátedra.
- Harding, S. G. (1988). The Science Question in Feminism [Book review]. *Feminist Studies*, 14(1).
- Harvey, D. (2014). *Diecisiete contradicciones y el fin del capitalismo*. Quito: IAEN.
- Heidegger, M. (1997). *Ser y tiempo*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Kock, C. (2017). *Deliberative Rhetoric: Arguing About Doing*. Canada: Windsor Studies in Argumentation.
- Leyva, G. (2016). Teoría crítica, tiempo y aceleración. *Acta Sociológica*, 69, 125-136. <https://doi.org/10.1016/j.acso.2016.02.006>
- Longino, H. (1990). *Science as Social Knowledge: Values and Objectivity in Scientific Inquiry* (Vol. 25). Princeton University Press.
- Mignolo, W. (2016, enero 29). *Global Coloniality: Decoloniality after Decolonization and Dewesternization after the Cold War*. World Public Forum “Dialogue of Civilizations”.

- Nietzsche, F. (2004). *Beyond Good and Evil*. Coradella.
- Pascal, B. (1986). *Pensamientos*. Madrid: Alianza.
- Paz, O. (1998). *El laberinto de la soledad*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Pitts, A. (2017) Decolonial Praxis and Epistemic Injustice. En I. Kidd, J. Medina, y G. Pohlhaus, Jr. (eds.), *The Routledge Handbook of Epistemic Injustice* (pp. 149-157). Londres y Nueva York: Routledge.
- Quijano, A. (2000). Modernidad, colonialidad y América Latina. *Nepantla*, 1(3), 533-580.
- Rosa, H. (2016). *Alienación y aceleración. Hacia una teoría crítica de la temporalidad en la modernidad tardía*. Buenos Aires: Katz.
- Rosa, H. (2019). *Resonancia: una sociología de la relación con el mundo*. Buenos Aires: Katz.
- Schmid, W. (2010). *La felicidad: todo lo que debe saber al respecto y por qué no es lo más importante en la vida*. Valencia: Pre-textos.
- Vásquez Rocca, A. (2017). La influencia de la Escuela de Frankfurt en Zygmunt Bauman y Richard Rorty: de la teoría crítica a la modernidad líquida. *Nómadas. Critical Journal of Social and Juridical Sciences*, 50(1), 159-186. <http://dx.doi.org/10.5209/NOMA.52424>

Maestría en Hermenéutica Literaria



¡Un monóculo! para la virtualidad del tiempo

Emerson Cuadrado¹

<https://doi.org/10.17230/9789587208801ch9>

*No podemos conocernos bien a nosotros mismos
si desconocemos en absoluto a los griegos*
Crane Brinton

Introducción

El título que convoca esta investigación surge a partir de un análisis hermenéutico de la definición platónica del tiempo como una *imagen móvil de la eternidad* (Platón, 2011c, 37d). Para este análisis tomaremos como punto de referencia las tres categorías que están involucradas en la definición platónica: el tiempo, la imagen y la eternidad. Nuestro interés nos aleja un poco del enfoque tradicional que se le ha dado a esta definición, a saber: relacionar el tiempo con la eternidad. Aunque si bien trataremos de ello en el decurso de este ensayo, nuestro acento estará puesto sobre la dimensión “imagética” del tiempo. Nuestro gran desafío es mostrar que, con esta definición, el tiempo puede ser observado. Y descubrir el monóculo –propuesto por Platón– para participar de dicha experiencia.

En la bibliografía consultada, la mayor preocupación de los teóricos es brindar argumentos a favor o en contra de las diferencias o semejanzas en cuanto a por qué el tiempo es imagen de la eternidad; *grosso modo*, proponen que el tiempo es imagen de lo eterno por su perdurabilidad y orden. No obstante, poca atención se ha prestado al análisis del tiempo como una imagen propiamente dicha y, para desarrollar esta categoría, nos haremos

¹ Magíster en Hermenéutica Literaria, Universidad EAFIT.
Correo: ejcuadradoh@eafit.edu.co

las siguientes preguntas: ¿por qué Platón lo define como una imagen?, ¿qué entendía Platón por imagen?, ¿podemos ver al tiempo como una imagen?, ¿se trata de alguna imagen física, mental o espiritual? Y la más importante, ¿qué condición de posibilidad debemos cumplir para ver la imagen del tiempo? Dar respuesta a estos interrogantes es lo que motiva la elaboración de este ensayo. Para dicho propósito analizaremos los conceptos de imagen y tiempo en el “Timeo”, revisaremos brevemente su etimología y los interpretaremos a la luz general de la Teoría de las Ideas de Platón.

Etimología: tiempo e imagen

Los griegos entendían el tiempo en tres aspectos: el primero lo llamaban αἰών (*aión*), que significa originariamente “época de la vida” o “existencia”, era el tiempo de vida de un hombre, de una cosa, de un objeto, etc.; el segundo lo denominaban χρόνος (*chrónos*) y hace referencia a la “duración del tiempo” o “tiempo en su conjunto”, es el tiempo objetivo, el tiempo del reloj, el tiempo cronológico (Calduch, 2010, p. 13); y el tercero lo concebían como el *kairós* (*kairós*), el “punto justo”, el “momento adecuado”; *kairós* era para los griegos un tiempo menor, pero muy importante para el hombre, porque era el tiempo de las oportunidades (Alonso, 2018, p. 29).

Con Platón, los dos primeros tiempos –*aión* y *chrónos*– toman un sentido más profundo y novedoso pero, según Ramelli y Konstan (2006, p. 23), particularmente αἰών (tiempo de la vida) se convierte en αἰώνιος, que significa “eternidad” (Platón, 2011c, 37d); es decir, pasa a ser un tiempo idealista: eterno, infinito, inmutable, es decir, un “Macro-Tiempo”. Mientras que *chrónos* toma la forma de imagen de αἰώνιος, (37d), es decir, un tiempo finito, mutable, fluyente y, por decirlo mejor, en una parte del “Gran Tiempo” *aiónico*. Estos tiempos, aunque diferentes, no operan de manera dispersa, más bien, actúan de conjunto. Mientras que *chrónos* debe su existencia a αἰώνιος, este se manifiesta o debe su operatoriedad en la tierra a *chrónos*.

Por otro lado, el concepto de imagen en Platón no debe confundirse con la concepción de imagen que tenemos en la actualidad. Según García Varas: “Las palabras que traducimos ahora como imagen (hebreo *selem*, griego, *eikon* latín, *imago*), han de ser consideradas, para ser comprendidas correctamente, no como una representación material, sino como una semejanza abstracta, general y espiritual” (2011, p. 103). Para este autor la verdadera imagen es, por tanto, la mental o la espiritual. Es decir, aquella que se capta con los ojos

del alma, y lo que hoy conocemos como imagen pictórica o física –captada por los sentidos– no es más que una desviación inapropiada del sentido original de imagen. Así pues, este es el contexto donde puede entenderse cómo Platón introduce, en el “Timeo”, el concepto de imagen; para el filósofo griego, este mundo fue creado u ordenado por el *δημιουργός* (Demiurgos) a *εἰκόνο*s (imagen) del *παράδειγματος* (paradigma) eterno, bello y perfecto (Platón, 2011c, 29a-c). En palabras diferentes, la concepción platónica de imagen tiene una profunda vocación religiosa o teológica.

Sentido profundo de la imagen

Seremos muy breves sobre este particular pues solo nos interesa señalar el sentido profundo que hay detrás de la interpretación de una imagen. En la actualidad, la ciencia encargada de la interpretación de las imágenes se llama Iconología (García, 2009, p. 15). Lo que la hermenéutica es a los textos escritos, la iconología lo es para las imágenes. Quizá, la tesis más importante es que las verdaderas imágenes no son exclusivamente visuales, sino que implican una aprehensión e interpretación multisensorial (García Varas, 2011, p. 89). Es decir, las imágenes no se limitan a sustituir visualmente lo real, sino que crean un mostrar propio. Las imágenes son, en esencia, una modalidad textual. Así como un texto adquiere autonomía semántica llevando a cabo una “comunicación virtual”, también las imágenes tienen una “forma virtual de hacer visible” (p. 127).

Las imágenes tienen un poder: abrir los ojos, mostrar o dejar ver lo inexistente o lo ausente. Pero dicho poder no está tanto en la imagen, sino en la creación de sentido ante la experiencia latente de ver. En otros términos, “nunca podremos comprender una imagen (pintura) a menos que captemos los modos en que se manifiesta aquello que no puede ser visto” (2011, p. 107). Podemos observar que el concepto de imagen de la filosofía moderna no se aparta demasiado de la concepción original. Como ya se ha dicho, la imagen nace no como un artefacto pictórico, más bien, es idéntica a la constitución misma de los fenómenos.

Vocación teológica del “Timeo”

El “Timeo” es uno de los diálogos más importantes de la obra de Platón y el que mayor repercusión ha tenido a lo largo de la historia. Sin duda debe su

valor a que es en él donde encontramos, por primera vez, un relato cosmogónico o de la creación del universo. La vocación teológica de este diálogo tiene básicamente dos asientos: el primero, que es un relato –parecido al Génesis– acerca de la creación del mundo: “La creación del mundo por Dios: tal es el gran tema que el ‘Timeo’ expone en forma mística” (Werner, 1966, p. 84). Y, el segundo, que el responsable de este acto “creativo” no es del panteón tradicional griego, sino un Ser diferente llamado *δημιουργός* o también *πατήρ* “padre” (Platón, 2011c, 37c). En este sentido, Crombie sostiene que “el ‘Timeo’ es un trabajo mucho más teológico y abiertamente monoteísta que los otros diálogos” (1962, p. 343). Incluso, para este autor, el lenguaje del “Timeo” –al emplear expresiones como “el padre y el creador de todas las cosas” (28b)– es el más parecido al lenguaje judeo-cristiano. Sin embargo, este “dios” platónico se aleja del Dios judeocristiano. El primero es un simple artesano, diseñador; no crea de la nada, sino que utiliza materia preexistente y, sobre ella, da forma y orden al universo (28b). El Demiurgos de Platón, pues, está limitado al tiempo y al espacio, no es omnipotente como el Dios de los hebreos.

El escenario creacionista del “Timeo” es el siguiente: antes de que el Demiurgos apareciera en la escena creadora, ya existían tres elementos –la materia preexistente– independientes de él, a saber, el *παραδείγματος* (formas inmutables) (31d); el caos, formado por fuego, aire, agua y tierra (32d); y el espacio en el que asienta el devenir (Ross, 1997, p. 154). Según el “Timeo”, estas son las realidades primitivas a las que el Demiurgos dio forma, y creó el orden, esto es, el *κόσμος*: “Como el dios quería que todas las cosas fueran buenas [...] tomó cuanto es visible, que se movía sin reposo de manera caótica y desordenada, y lo condujo del desorden al orden” (Platón, 2011c, 30b). Es importante destacar que esta transformación de un mundo caótico a un mundo ordenado es lo que los griegos llaman *καλόν* (bello) (28b). Todo lo bello es para Platón lo que tiene orden. Pero, siendo más específicos, según el “Timeo”, hay tres elementos que hacen de este mundo un mundo bello: el *κόσμος* (orden) (30d), el *κινήσεις* (movimiento) (34a) y el *χρόνον* (tiempo) (37d). Aunque, como veremos más adelante, es el tiempo el que tiene primacía. Sin temor a equivocarnos, estas son las tres características (la simetría del orden y la perdurabilidad del movimiento y el tiempo) que identifican al modelo eterno platónico: “Bien, si este (mundo) es bello y su creador bueno, [...] es evidente que contempló el eterno, ya que este universo es el más bello de los seres generados [...]. Si esto es así, es de total necesidad que este mundo sea una imagen de algo” (28b-c). El concepto que Platón tiene de imagen es bastante general. Es decir, no solo

lo aplica al tiempo, sino también al mundo. Veamos esto más de cerca a la luz de la Teoría de las Ideas.

La imagen en la Teoría de las Ideas

Hagamos sencillo este concepto. El Demiurgos “crea” este *κόσμος* (mundo), a *εἰκόνο*ς (imagen) de un *παραδείγματος* (modelo). Tenemos, pues, dos mundos: de un lado, uno ideal, invisible, eterno, un ser que no nace, que es omnitemporal y solo el intelecto (*νοῦς*) y la razón (*λόγος*) pueden aprehenderlo rigurosamente; y de otro lado, uno sensible, físico, que puede ser comprendido por los sentidos; es decir, lo opuesto al primero (Margel, 2019, p. 13). El proyecto ambicioso de la Teoría de las Ideas tiene por objeto la causa última, la universalidad o la esencia de las cosas. Esta causa última es distinta a las cosas sensibles y, más aún, estas deben su existencia a las esencias inmutables y eternas, por lo que Platón las llamó Ideas. Para Platón la esencia de la verdad no está en este mundo cambiante y en deterioro, sino en un mundo suprasensible, donde solo se tiene acceso gracias a la inmortalidad del alma. Antes que el alma logre la encarnación en el hombre estaba en algún lugar del universo, contemplando la esencia de la verdad. Verdad que queda oculta del hombre en el nacimiento y, por tanto, su labor mientras viva en el cuerpo es recordar las verdades que ya existen en él. En este sentido, el conocimiento para Platón es reminiscencia, es decir, recordar.

En otras palabras, para Platón, la verdad o el conocimiento de las esencias ni es físico ni mucho menos es percibido por los sentidos, especialmente por el ojo; en cambio, el único camino de acceso a la verdad es el alma, el espíritu, la mente. Así, pues, “el camino hacia la verdad no corre a través de los sentidos sino a través de la mente. Sólo con la mente podemos aprender las realidades invariables; los sentidos únicamente pueden mostrarnos copias provisionales e imperfectas de la realidad” (Kitto, 2010, p. 220). Por tanto, la esencia de la Teoría de las Ideas es que no vemos la realidad con los ojos físicos, sino con los ojos del alma. Giovanni Reale nos ayudará a entender mejor este tópico: “Los términos *idea* y *eidos*, en griego, derivan del verbo *idein*, que significa ver” (2001, p. 31). Para el escritor italiano, en el significado prefilosófico –anterior a Platón– estos términos indicaban la forma visible de las cosas, lo visto sensible. A partir de Platón, los mismos pasan a significar la forma interior, o sea, la naturaleza específica o esencia de las cosas, el verdadero ser de las cosas. En efecto, afirma Reale, justamente en Platón acontece la creación de

las expresiones “la vista de la mente”, “la vista del alma”, para indicar la capacidad del intelecto de captar la esencia de las cosas. Por tanto, las cosas que captamos con los lentes físicos son formas físicas; las cosas que captamos, en cambio, con el ojo del alma, o sea, con la inteligencia, son formas no físicas, es decir, ininteligibles, esencias puras” (Reale, 2001, p. 182).

Llegados a este punto es importante preguntarnos: ¿por qué pensaba Platón de esta forma?, ¿qué lo llevó a concluir que la verdad está fuera de este mundo, situada en un mundo “metafísico” y expresada bajo “formas”, “modelos” o “arquetipos celestiales”? Mircea Eliade, quien es considerado una autoridad en historia de las religiones, nos brinda la respuesta en *El mito del eterno retorno* (2001). Según el filósofo rumano, un objeto o un acto no es teoría real más que en la medida en que “imita o repite” un arquetipo. Así, la realidad se adquiere únicamente por repetición o participación: “Todo lo que no tiene un modelo ejemplar está desprovisto de sentido, es decir, carece de realidad. Los hombres, tendrán pues, la tendencia a hacerse arquetipos y paradigmas” (p. 24). Esta tesis parece contradecir a aquellos que piensan que Platón niega la existencia del tiempo al definirlo como una imagen. Consideramos que no lo hace pues, para el filósofo griego, lo que carece de realidad o verdad son las cosas visibles, pero aquello que el ojo no puede ver –como es el caso del tiempo– Platón lo considera como digno de contemplación y como imagen (espiritual) de realidades eternas.

Eliade cita el ejemplo de la construcción del santuario de Moisés ante la orden explícita de Dios: “Y harán un santuario para mí, y habitaré en medio de ellos. Conforme a todo lo que yo te muestre, el diseño (modelo) del tabernáculo, y el diseño de todos sus utensilios, así lo haréis” (Reina-Valera, 1995, Éxodo, 25: 8-9). Sin embargo, para el pensamiento hebreo, la máxima expresión de esta concepción teológica se encuentra en la misma creación del hombre a imagen y semejanza de Dios: “Y creó Dios al hombre a su imagen, a imagen de Dios lo creó; varón y hembra los creó” (Génesis, 1: 26-27). Es preciso aclarar que para la mentalidad hebrea lo único que fue creado a la imagen y semejanza de Dios fue el ser humano. Esta imagen cobra dos dimensiones en el hombre: 1) identidad, puesto que el hombre es hijo de Dios (Lee, 2018, p. 111); y 2) representativa, puesto que el hombre es gobernante de la tierra como Dios lo es del vasto universo (Eastvold, 2018, p. 233). Según Eliade, no solo hay un modelo que precede a la arquitectura terrestre, sino que además este se halla en una región ideal (celeste) de la eternidad; y, al mismo tiempo, la ciudad de Platón tiene un arquetipo celeste. Por tanto, el historiador concluye que

Platón podría ser considerado, en este caso, como el filósofo por excelencia de la mentalidad primitiva, o sea, como el pensador que consiguió valorar filosóficamente los modos de existencia y comportamiento de la humanidad arcaica (2001, p. 26).

En consecuencia, la mayor parte de comentarios concuerdan en que los mitos griegos sobre el alma no fueron fruto del espíritu filosófico, sino que surgieron del movimiento religioso. Sin embargo, este movimiento forma línea recta con la filosofía (Jaeger, 1952, p. 173). Lo que propone Werner Jaeger es que, para entender el pensamiento platónico, no debemos divorciar su pensamiento teológico del filosófico, en tanto que son discursos que se alimentan uno del otro. En cambio, otros autores ven al “Timeo” solamente con una vocación religiosa: “El ‘Timeo’ no es más que un discurso religioso” (Sedley, 2007, p. 100). Lo que queremos plantear en este apartado es el papel fundamental que tuvo la cultura religiosa en la configuración del pensamiento o la filosofía platónica de las ideas. Es más, François Châtelet afirma que “sin el apoyo de la Idea como modelo (o arquetipo) o como algo en lo que se participa, este mundo, que nos rodea, sería un caos impensable e invisible” (1967, p. 102).

Con estas definiciones nos introducimos inmediatamente a la tesis que estamos proponiendo en este ensayo: si el tiempo es para Platón una imagen de realidades eternas (del gran Reloj Universal), este puede ser visto únicamente con los ojos del alma, de la mente o del intelecto. En palabras diferentes, hay verdades –en este mundo bombardeado por lo material, por lo cósmico o lo fenoménico– que no tienen un amparo sensible; en tal caso, debemos aceptarlas como un acto de fe y no solo porque escapan a la taxonomía sensitiva. En el diálogo “Fedro”, Platón agrega otra dificultad (la cursiva es nuestra): “A ese lugar supraceleste no lo ha cantado poeta alguno de los de aquí abajo, ni lo cantará jamás como merece [...] porque incolora, informe, intangible esa esencia cuyo ser es realmente ser, [puede ser] *vista sólo por el entendimiento*” (Platón, 2011b, 247d-e). En este mismo contexto, Werner nos confirma que para el filósofo griego “la verdadera realidad es lo incorpóreo, lo invisible, lo impalpable” (1966, p. 71). En tal caso, lo visto por los sentidos, lo físico, lo expuesto al tiempo y al espacio, lo que deviene, lo que muta, entre otras cualidades, es solo mera apariencia o, en última instancia, pálidas representaciones de arquetipos supracelestes.

Platón define al tiempo como imagen de la eternidad

De los diálogos escritos por Platón, solo en el “Timeo” el tiempo es definido como imagen de la eternidad (los subrayados son nuestros):

Καὶ διακοσμῶν ἅμα οὐρανὸν ποιεῖ μένοντος αἰῶνος ἐν ἐνὶ κατ’ ἀριθμὸν ἰοῦσαν αἰώνιον εἰκόνα, τοῦτον δὲ δὴ χρόνον ὠνομάκαμεν. (37d)

(Y, al ordenar el cielo, hizo de la eternidad que permanece siempre en un punto una *imagen eterna* que marchaba según el número, eso que llamamos *tiempo*.)

A continuación, vamos a presentar brevemente algunas propuestas interpretativas de esta definición platónica. Para McHugh, Platón no define el tiempo pero habla de él en términos de analogías y metáforas; por tanto, el significado del tiempo solo puede entenderse dentro de este marco (2019, p. 175). Por otro lado, Lee Chun Lo afirma que, en el “Timeo”, Platón define explícitamente el tiempo como “la imagen en movimiento de la eternidad”. Según este autor, dicha definición establece una conexión necesaria entre el tiempo y el movimiento que se opone al movimiento de la eternidad: omnipresente, inmutable e inmóvil (2018). Para McGinnis, en cambio, el concepto de imagen pretende establecer roles de estas dos realidades platónicas, es decir, el universo no tiene que ser como el paradigma, completo y perfecto; más bien, este mundo tiene que ser fragmentario. Por tanto, lo único que permanece en el mundo sensible es solo el presente inmediato, o sea el movimiento o flujo de lo que el universo es actualmente, ese es el tiempo (2003, p. 86). Finalmente, el griego Niketas Siniosoglou sostiene que “según el enfoque tradicional, se dice que el tiempo es la imagen eterna en movimiento de la eternidad inamovible” (2005, p. 214). Esta diversidad de enfoques solo demuestra la riqueza y profundidad de esta definición del tiempo. No existe, obviamente, una última palabra; son tan variados los lectores que se acercan al “Timeo” en busca de respuesta, como los sentidos que el texto despliega para cada uno.

Para nosotros, la clave para interpretar la definición platónica del tiempo como “imagen de lo eterno” está en considerar dos asuntos: primero, la dualidad de los dos mundos, el inmutable e invisible (en el cual tiene lugar el tiempo *αἰῶνος* o la eternidad) y el mundo mutable y visible (donde opera el tiempo *χρόνον* o tiempo objetivo, cronológico, histórico). Y segundo, la

aversión que el filósofo griego tenía por este último, es decir, por lo que observamos diariamente, lo que cambia constantemente. La causa de todo esto la da el mismo Platón en otro diálogo, el “Crátilo”: “Consideremos, entonces, la cosa en sí. No hay un rostro hermoso o algo por el estilo –y parece que todo fluye–, no si vamos a sostener que lo bello en sí es siempre tal cual es” (Platón, 2011a, 349c). En cambio, agrega Platón, “ni siquiera existe el conocimiento, si todas las cosas cambian y nada permanece” (2011a, 440a). Significa, entonces, que en medio de las cosas que constantemente cambian en este mundo hay algo que permanece, a saber, el tiempo. Nunca se deteriora. A medida que transcurre, se actualiza. No se desgasta por el pasado, ni es modificado por el futuro, solamente acontece en el presente. Ni el hombre ni ninguna cosa creada pueden alterar el tiempo. Solo el Demiurgos. Y, más aún, el tiempo es independiente del mundo. Con estos y muchos otros adjetivos es como Platón nombra y concibe al *χρόνος* (tiempo) como una *αἰώνιον εἰκόνα* (imagen perfecta de la eternidad).

Conclusiones

De esta manera, consideramos haber resuelto las preguntas que al inicio nos habíamos planteado. ¿Por qué Platón define al tiempo como una imagen? La respuesta es porque el tiempo es una extensión de la eternidad en medio de un mundo que, para Platón, constantemente cambia y en el cual nada permanece, haciendo imposible el conocimiento; en él, el tiempo se levanta como un estandarte divino en la medida en que permanece siempre. ¿Qué entendía por imagen? La imagen es para Platón la esencia del ser, una extensión representativa de un modelo divino. En el mismo sentido se comprende el concepto de imagen en la esfera religiosa-teológica. ¿Se trata de alguna imagen física, mental o espiritual? El tiempo no es una imagen física, pictográfica o sensible, puesto que solo puede observarse con los ojos de la mente, es una imagen mental. Y, ¿qué condición de posibilidad debemos cumplir para ver la imagen del tiempo? Debemos mirarlo por medio del lente platónico: un lente “metafísico”. Es decir, que no pueda ser observado sensiblemente es precisamente la mayor evidencia de su existencia. En esto consiste su virtualidad. Su existencia es solo un acto de fe.

Referencias

- Alonso, A. (2018). *El tiempo digital: comprendiendo los órdenes temporales*. Zaragoza: Prensas de la Universidad de Zaragoza.
- Brinton, C. (1957). *Las ideas y los hombres: historia del pensamiento de Occidente* [Trad., prólogo y apéndice de A. Caballero]. Madrid: Aguilar.
- Calduch, J. (2010). *Temas de composición arquitectónica. Espacio y lugar*. Alicante: Editorial Club Universitario.
- Châtelet, F. (1967). *El pensamiento de Platón* [Trad. de García de la Mora]. Barcelona: Labor.
- Crombie, M. (1962). *Análisis de las doctrinas de Platón* [Trad. de A. Torán y J. C. Armero]. Madrid: Alianza.
- Eastvold, K. (2018). The Image of God in Old Testament Theology. *Stone-Campbell Journal*, 21(2), 239-251.
- Eliade, M. (2001). *El mito del eterno retorno* [Trad. de R. Anaya]. Argentina: Emecé.
- García, R. (2009). *Iconografía e iconología* (Vol. 2. *Cuestiones de método*). Barcelona: Ediciones Encuentro.
- García Varas, A. (2011). *Filosofía de la imagen*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca.
- Jaeger, W. (1952). *La teología de los primeros filósofos griegos*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Kitto, H. D. (2010). *Los griegos*. Buenos Aires: Eudeba.
- Lee, D. A. (2018). Creation, Matter, and the Image of God in the Gospel of John. *St Vladimir's Theological Quarterly*, 62(2), 101-117.
- Lee Chun Lo. (2018). Time, the Image of Absolute Logos: A Comparative Analysis of the Ideas of Augustine and Husserl. *Comparative and Continental Philosophy*, 10(1), 50-61. <https://bit.ly/3PUVOck>
- Margel, S. (2019). *The Tomb of the Artisan God: On Plato's Timaeus* [Trad. de P. Lynes]. University of Minnesota Press. <https://bit.ly/44uQxWD>
- McGinnis, J. (2003). For Every Time there is a Season: John Philoponus on Plato's and Aristotle's Conception of Time. *KronoScope*, 3(1), 83-111. <https://bit.ly/3DhehRX>

- McHugh, M. (2019). Plato's Timaeus and Time. En Reid H. y Ralkowski M. (Eds.), *Plato at Syracuse: Essays on Plato in Western Greece with a new Translation of the Seventh Letter by Jonah Radding* (pp. 167-184). Sioux City: Parnassos Press - Fonte Aretusa. <https://bit.ly/3NUnOTR>
- Platón. (2011a). Crátilo. *En Diálogos I* [Trad. de J. L. Calvo]. Madrid: Gredos.
- Platón. (2011b). Fedro. *En Diálogos I* [Trad. de E. Lledó]. Madrid: Gredos.
- Platón. (2011c). Timeo. *En Diálogos II* [Trad. de F. Lisi]. Madrid: Gredos.
- Platón. (2012). *Timeo* [Trad. de C. Eggers Lan]. Buenos Aires: Colihue.
- Ramelli, I., y Konstan, D. (2006). Terms for Eternity: aionios and aidios in Classical and Christian Texts. *Nova Tellus*, 24(2), 21-39. <https://bit.ly/3O637Ey>
- Reale, G. (2001). *Platón: en búsqueda de la sabiduría secreta* [Trad. de R. H. Bernet]. Barcelona: Herder.
- Reina-Valera. (1995). Santa Biblia. Sociedades Bíblicas Unidas.
- Ross, D. (1997). *Teoría de las ideas en Platón* [Trad. de J. L. Díez Arias]. Madrid: Teorema.
- Sedley, D. (2007). *Creationism and Its Critics in Antiquity*. University of California Press. <https://bit.ly/3NTOAM9>
- Siniossoglou, N. (2005). Time, Perpetuity and Eternity in Late Antique Platonism. *KronoScope*, 5(2), 213-235. <https://bit.ly/3OiF46K>
- Werner, C. (1966). *La filosofía griega* [Trad. de J. E. Cirlot]. Barcelona: Labor.

En la parte alta abajo: una configuración espacial entre el barrio y su gente

Wendy Estefanía Vera Tangarife¹

<https://doi.org/10.17230/9789587208801ch10>

Introducción

El espacio ha sido un tema de análisis de los textos literarios dentro de las teorías narratológicas. Así, Serrano Orjuela (1996) señala al espacio, igual que al tiempo, como coordenada narracional, es decir, como un aspecto que configura el texto literario dando paso a un contexto donde se produce la narración. Con lo anterior, cabe la pregunta por el espacio dentro de la poesía: ¿funciona similarmente?, ¿se pueden trasladar los conocimientos de la narratología hacia lo lírico? Al respecto, algunos autores señalan al poema mismo –o a la obra literaria– como un espacio donde cada elemento contribuye a la comprensión y configuración poética (Slawinski, 1989), de esta manera la forma en que las líneas son diferenciadas unas de otras, la distancia entre las palabras, la separación de estrofas, la imagen visual que ofrece la obra poética se convierten en elementos que componen ese espacio-poema (Potter, 2012). Por otro lado, el auge de nuevas formas poéticas como el poema en prosa muestra que también en la poesía puede haber narración en tanto que, a partir de figuras metafóricas, sonido, ritmo y forma, se cuenta una historia.

Que el espacio sea un tema de análisis frecuente en la narrativa y no aparezca con tanta regularidad en la poesía obedece también a las formas en

¹ Psicóloga. Magíster en Hermenéutica Literaria, Universidad EAFIT.
Correo: wendyestefa.vera95@gmail.com

que ha sido entendido ya que se le concibe, en muchas ocasiones, como lugar o ambiente en el que se desarrolla la acción de los personajes; la acción y los personajes son elementos propios de la narración que no siempre se encuentran en los poemas ya que estos obedecen a otras lógicas. Sin embargo, cuando la poesía adquiere otras formas más allá de la rima y contiene aspectos de la narración como la referencia a un contexto, una acción y unos personajes, abre la posibilidad de pensar en las relaciones entre ambas propuestas; por tanto, tener en cuenta los aportes de la narratología sobre el espacio podría dar pistas para comprender este tópico dentro de la poesía considerando aspectos como la descripción y los personajes.

Así, en este trabajo se abordan algunos poemas de *En la parte alta abajo* (2012), de Helí Ramírez, teniendo en cuenta algunas consideraciones teóricas sobre el espacio. El libro mencionado es una compilación que, con una jerga barrial, muestra los contextos del barrio Castilla en los años sesenta y setenta, hace referencia a un lugar de la zona periférica de la ciudad, alude a lenguajes y prácticas culturales propias de una época, enuncia (con los modos de la literatura y la poesía) múltiples elementos de la realidad de los barrios de Medellín; más allá de ser referencia, la obra constituye en sí misma una realidad literaria que configura cuerdas, juegos, personajes. Así, este texto pretende explorar, identificar y analizar la construcción poética de un espacio caracterizado por el barrio y sus gentes a partir de la elaboración literaria que realiza Helí Ramírez en varios de sus poemas.

Acerca del espacio

El espacio en la literatura ha sido un concepto analizado desde múltiples enfoques, aunque a diferencia del tiempo y los personajes se considera un elemento recientemente trabajado. Slawinski (1989) y Llerena (1995) señalan la minusvalía que el espacio ha tenido con respecto a otras categorías de análisis, no obstante, advierten la importancia de este aspecto para la teoría literaria mostrando las múltiples y diversas formas en las que puede ser entendido. Desde una concepción ontológica, el espacio es visto como lugar, situación, momento donde se desarrolla la acción de los personajes. A través de los diferentes estudios esta noción se amplía al punto de configurarse tipologías alrededor de la misma. De esta manera, se han nombrado ciertos tipos de novelas como urbanas o rurales según la localización de su narración, personajes y acciones (Mejía, 2010), hasta este punto el espacio se halla en

relación intrínseca con la narración; sin embargo, Slawinski (1989) señala siete abordajes sobre el tema ya que este no se agota desde la narratología.

El primero obedece a una poética sistemática donde el espacio es considerado un fenómeno dentro de la morfología del texto literario como forma de organización de la realidad construida. En el segundo se encuentran las consideraciones de la tópica espacial literaria comprendida ampliamente desde principios que acogen las épocas, culturas literarias, géneros, corrientes; el autor llama a esto la “poética histórica”. En el tercero están las investigaciones que giran alrededor de los campos semánticos ligados a la categoría de espacio, en ellas se indaga por los usos de la metáfora, las unidades léxicas y fraseológicas. En el cuarto abordaje se hallan las observaciones en torno a modelos culturales y su imbricación con el espacio diseñado por el texto literario. En el quinto se presentan estudios acerca de los mundos de los espacios arquetípicos (el centro, la casa, el camino, el laberinto). En el sexto se habla de las reflexiones filosóficas sobre el espacio literario como copia del espacio físico. Y en el séptimo, el autor muestra los acercamientos en donde el espacio, más allá de ser un elemento de la obra, se convierte en la obra misma. La construcción del espacio diseñado en el texto literario se manifiesta en tres planos: el plano de la descripción, del escenario y de los sentidos añadidos; a partir de estos tres elementos se podría –desde un nivel morfológico– comprender el espacio (Slawinski, 1989).

En muchos de los estudios se encuentra la conexión entre espacio y tiempo. Desde la filosofía hasta la física se ha planteado la relación estrecha entre estos dos elementos. De dicha relación surge el concepto de “cronotopo” tomado por Bajtín como el entrecruzamiento de las unidades tiempo-espaciales (1989). Varios teóricos han hablado de esta relación directa, sin embargo, para otros como Genette, el tiempo tiene una relevancia mayor puesto que plantea la posibilidad de tener una narración sin lugar, pero no una sin tiempo. Al respecto Serrano Orejuela (1996) describe dentro de las coordenadas narracionales la importancia tanto del tiempo como del espacio partiendo de las diferencias entre una narración atópica (sin lugar) y una tópica; en esta última podría encontrarse una narración homotópica, aquella donde el espacio de la narración es el mismo que el de la historia, y una narración heterotópica, donde los espacios son diferentes. Zoran (1984) también señala que el espacio es un elemento fundamental en el análisis literario, plantea que la conexión del espacio con el tiempo es apenas un aspecto de ambos y, por ende, el análisis del espacio como tal tendría una elaboración amplia,

variada y compleja. En este sentido presenta tres niveles de estructuración del espacio: el topográfico, el cronotópico y el textual.

Otros estudios han abordado la significación de las formas geométrico-espaciales como el círculo, las espirales y los poliedros. En *Espacio y novela* Ricardo Gullón trabaja algunos espacios frecuentes en la literatura como detrás y delante, rincones, espacios fantásticos, laberintos... contrastando con otros aspectos como el valor simbólico de ciertos lugares, su relación con el narrador, el diálogo, entre otros (Gullón mencionado por Valles, 2008). Por su parte, Bachelard (1965), en su *Poética del espacio*, llama la atención sobre los lugares amados bajo un concepto denominado “topofilia”, indaga por las relaciones de los habitantes con la casa (espacio) y plantea que las imágenes de la casa están dentro de sus pobladores de la misma manera que sus pobladores están en las imágenes. El espacio se configura como un marco donde se sitúan los lugares, los ámbitos de las acciones y las relaciones entre los personajes; así, en el espacio intervienen elementos como los hechos, la duración, las situaciones, el discurso, las descripciones y los actantes. Bal (1985) plantea que no debe confundirse la noción de lugar con la de espacio: el lugar es la unidad básica del espacio, se trata de la forma física y medible de las dimensiones espaciales, es la ubicación topográfica en la que se encuentran los personajes y los acontecimientos. De esta forma se han clasificado múltiples lugares desde lo público, lo privado, lo simbólico, lo metafórico... Algunos de los autores mencionados (Zoran y Bal) han dividido los lugares a partir de dicotomías (campo/ciudad, exterior/interior) que, analizadas en su contexto, pueden dar lugar a otras divisiones como agradable/hostil, seguro/inseguro. Dichas dicotomías también pueden responder a nexos con prácticas culturales, ideológicas y supraliterarias, por ejemplo, alto/bajo podría significar el estatus social o condiciones de poder (Valles, 2008).

Muchos de estos estudios se vuelcan hacia lo narrativo puesto que afirman la importancia de las dimensiones tempo-espaciales en el relato: los personajes están situados en un tiempo y lugar específicos, aunque vale aclarar que dentro del relato se han hecho otras apuestas que pretenden ser atemporales o atópicas. Sin embargo, ¿cuál es el caso de la poesía? Para algunos autores el carácter figurativo-metafórico de la poesía le ha permitido, en algunos casos, insubordinarse al tiempo y al espacio. Acerca de por qué se ha atendido más al espacio en la narración que en la poesía Alonso (2006) opina:

La poesía muestra desdén y esquivéz al tiempo y al espacio; sus alas invisibles, en algunos casos genuinos, le permiten sobrevolar espacio y tiempo. La yuxtaposición de los elementos en el espacio, la supresión de los vínculos de subordinación temporal, causal, condicional, consecutiva, etc., la simplificación o eliminación de tiempos verbales favorecen la desconexión del poema de la realidad exterior temporal. Algunas poesías de Quevedo, Bécquer, Baudelaire, etc. parecen lograr la atemporalidad, congelar y anular tiempo y espacio, lo que consiguen en cierto modo la pintura y la escultura. La narrativa por su propia naturaleza rehúye la congelación y anulación de tiempo y espacio; en general despliega e ilustra el juego de sus variantes infinitas. Lo ha intuido y analizado Bajtín al estudiar el papel del cronotopo y su evolución en las distintas etapas de la novela (p. 241).

Por su parte, Llarena (2007) y Slawinski (1989) muestran la ausencia teórica en este aspecto; se dice que:

La problemática del espacio literario ocupará en un futuro no lejano un lugar tan privilegiado en los marcos de la poética como los que ocuparon todavía hace poco tiempo la problemática del narrador y la situación narrativa, la problemática del tiempo, la problemática de la morfología de la fábula, o últimamente la problemática del diálogo y la dialogicidad (Slawinski, 1989, p. 267).

Otro es el caso de la poesía en prosa que, en muchas ocasiones, contiene un relato. Es importante destacar que el poema en prosa se remonta a la historia de la poesía en los siglos XIX y XX, a los esfuerzos y exploraciones entorno al quehacer poético, el cual se veía marcado, hasta entonces, por las normas de versificación. El poema en prosa encarna la necesidad de ampliación de los dominios de la poesía, así como también su redefinición. Esta nueva forma de poesía se asocia fundamentalmente con Charles Baudelaire y su *Spleen de París* ya que configura un acercamiento base a una prosa musical, sin ritmo ni rima; particularmente la exploración de Baudelaire se dirigía a mostrar una ciudad en sus recovecos (Bermúdez, 2006), acercamiento similar al de Helí Ramírez quien relata personajes, calles y sucesos históricos en sus poemas. Por la voz lírica, los poemas de Helí son considerados una nueva forma de hacer poesía, además posee un lenguaje que no frecuenta el texto poético.

Entonces, las formas poéticas y las narrativas se han tratado de distinguir, aunque estas diferencias son cada vez más difusas. Para García (1994) el espacio, propiamente en la poesía, trasciende la noción de lugar y apunta más hacia una “sugerencia imaginaria de un espacio peculiar poético, que permite aproximarse más vitalmente a las cosas, ‘anclarse’ sentimentalmente en ellas, convertidas a la medida del propio deseo, de la propia necesidad o de la propia angustia” (p. 522).

Sobre el espacio en la poesía, Torrente (1984) destaca aquellos que se muestran al lector a través de intuiciones, vivencias, sentimientos, además opina que la narración va más allá de contar historias; en esta medida, narración y poesía podrían dialogar en tanto muestran imágenes y sentires:

El arte narrativo hace más que desarrollar historias, pues queriéndolo o sin querer llega o puede llegar a la invención y construcción de mundos poéticos autosuficientes; y en un mundo inventado, la presencia del espacio [...] funciona de manera distinta que en el relato escueto. Aquí se pueden ofrecer al lector intuiciones espaciales, además de temporales, y, por tanto, vivencias, mucho más independientes del argumento que en el mero relato, o por lo menos relacionado con él de otra manera (p. 3).

Estas intuiciones espaciales pueden darse en el poema a través de las descripciones que configuran imágenes. De esta manera, imagen-descripción-espacio se convierten en una tríada que posibilita la comprensión del espacio en el poema. De acuerdo a lo anterior, se señala la categoría de espacio como un elemento que permite realizar acercamientos desde lo ontológico, lo metafórico, lo sintáctico, lo cultural, lo sociopolítico y lo descriptivo. Al respecto, Puppo (2010) muestra la posibilidad de realizar un análisis comparativo de la simbiosis del espacio urbano en cinco poemarios argentinos atravesados por el contexto de la ciudad contemporánea. Los poemas en este estudio son analizados en varios niveles: 1) a través de índices referenciales y toponímicos se estudia la sintaxis, morfología y semántica del espacio ficcional; 2) la perspectiva temática que permite analizar los tópicos vinculados a la representación urbana en el discurso del texto; 3) la perspectiva intertextual y transdiscursiva que indaga por una posible relación con otros géneros o discursos como el narrativo; y 4) la perspectiva simbólica y mitológica que permite tener un reconocimiento de imágenes y arquetipos propios de una memoria colectiva.

Pimentel (2001) por su parte aborda el espacio desde el ámbito ficcional poniendo énfasis en la descripción. Para esta autora, el espacio es un tópico que permite construir lugares lingüísticos a partir de las descripciones literarias; asimismo habla de distintos tipos de espacios como son el espacio referencial que toma la realidad como punto de partida y el imaginario que construye una realidad propia. En la literatura se pueden observar múltiples ejemplos de estas dos tipologías desde La Mancha hasta Macondo, diversos mundos ficcionales contruidos con artificios variados. El lenguaje, la época, los objetos son algunos aspectos que conforman dichos espacios.

Por lo anterior es importante tener en cuenta, para el análisis de los poemas de Helí Ramírez, este abordaje del espacio como tema de análisis, su predominio en la narratología y su estudio dentro de la poesía. Al respecto cabe mencionar que la definición de espacio ha estado permeada por su conexión con la narración ya que se entiende como “lugar donde ocurre la acción de los personajes”, sin embargo, los estudios anteriores muestran que tener solo esta consideración podría reducir el campo de dicho tópico, puesto que desde otras perspectivas el espacio es una forma de organización de la realidad que construye el texto, ya sea poético o narrativo; en este sentido, la obra misma pasa a ser un espacio, además es pertinente tomar elementos como la descripción, las imágenes y la representación urbana. En el caso de *En la parte alta abajo* se puede observar de entrada una mención espacial que devuelve a las dicotomías tratadas anteriormente sobre los espacios, aquellas que trabajan lo agradable/hostil, seguro/inseguro, arriba/abajo, que denotan un particular lugar de enunciación (este lugar se desarrolla más adelante).

Espacio, textos literarios, poema

En la literatura diversos espacios han sido contruidos, aludidos, ficcionalizados. El campo, la ciudad y los lugares fantásticos han sido ejes en autores como García Márquez, Roberto Arlt y Juan Carlos Onetti, quienes construyeron mundos como Macondo, Buenos Aires y Santa María. La ciudad en la literatura colombiana, según Mejía (2010), tiene sus primeras apariciones en el siglo XIX con la entrada del modernismo en los procesos artísticos nacionales. Uno de los primeros acercamientos a la novela de ciudad fue *El carnero*, de Juan Rodríguez Freyle, obra que cuenta la vida de ciudades colombianas contruidas en torno a lo político y lo religioso. En el siglo XIX también aparecen obras como *María*,

de Jorge Isaacs, *De sobremesa*, de José Asunción Silva, y entrando el siglo XX se publica *La vorágine*, de José Eustasio Rivera. En la década del sesenta algunas temáticas de la literatura colombiana giraban en torno al ruralismo, la violencia bipartidista y la identidad latinoamericana.

A partir de los sesenta y setenta emergen obras que han sido clasificadas como urbanas por su exploración de la vida cotidiana de las ciudades y la presentación novedosa de los imaginarios urbanos (Mejía, 2010). Se encuentran novelas como *Aire de tango*, de Manuel Mejía Vallejo (considerada primera novela urbana en Colombia), *¡Que viva la música!*, de Andrés Caicedo, y *La virgen de los sicarios*, de Fernando Vallejo. Por el contexto histórico de lo que pasaba en Medellín en los años setenta muchas de las novelas urbanas trataron la violencia de la ciudad; en este contexto se enmarcan obras como *No nacimos pa' semilla*, de Alonso Salazar, y *Rosario Tijeras*, de Jorge Franco. Castro (2004) realiza un análisis de dichas obras teniendo en cuenta los personajes que allí aparecen y los espacios que frecuentan, y encuentra similitudes con las realidades vividas en los barrios populares de Medellín en el auge de la violencia y el narcotráfico. Por su lado, en la poesía de esa década también se advierte la presencia de lo urbano, obras como *Este lugar de la noche*, de José Manuel Arango, y *En la parte alta abajo*, de Helí Ramírez, resaltan una ciudad amada, contradictoria y habitada, a partir de un lenguaje cotidiano y barrial, que propende a una liberación del lenguaje mismo, a una poesía libre de artilugios retóricos y más próxima a la prosa (Toro, 2016).

En la parte alta abajo, de Helí Ramírez (poeta de Medellín), es un libro de poemas publicado en 1979 que contiene lenguajes, prácticas y personajes propios del barrio Castilla en los años sesenta y setenta. El libro utiliza múltiples referencias a la cuadra, la esquina, el barrio, un espacio que es habitado por “cuchas, tenderos, tombos, pelados que juegan fútbol”, un espacio cuyo enunciado y enunciación se realiza con una jerga particular. Gallego (2014) realiza un abordaje de la obra de Helí desde la ciudad que en ella se refleja y la plantea como lugar donde coinciden lo urbano, lo cultural y las formas de pensamiento; el autor conecta los poemas con la imagen del barrio Castilla mostrando la relación que tiene con las vivencias del escritor y afirma que solo se puede comprender un espacio si se ha vivido, además encuentra en su poesía una apuesta por las imágenes que permite esa construcción de la urbe. A partir de los análisis y teorías mencionadas acerca del espacio y teniendo en cuenta los estudios previos sobre ciudad-campo-país, a continuación se abordan algunos poemas de la obra donde se hace referencia a esos lugares barriales.

En la parte alta abajo: una configuración espacial

El espacio es una constante en el libro de poemas de Helí Ramírez, desde el nombre mismo se hace una referencia inicial a un punto que se puede considerar, en primera instancia, geográfico. La preposición “En” indica un destino, dirección, lugar, punto de partida, que con las siguientes palabras genera una localización más precisa: “la parte alta abajo”, mostrando un lugar posicionado y específico. Así, en el primer poema, “La colina (uno)”, se menciona esta parte alta: “En la parte alta de la ciudad hacia el norte” (Ramírez, 2012, p. 11). Hacia ese lado queda la comuna 5, Castilla, en donde vivió el poeta y a la cual se alude en sus poemas. Es una zona periférica y popular localizada en *la parte alta*, no obstante, está ubicada más *abajo* de otros lugares como El Picacho: “Desde el picacho un viento acaricia el cuerpo del barrio” (p. 11); “tenía que subir al picacho” (p. 35); “Por encima del picacho aparecen nubes” (p. 57). De ahí que el título remonte a un marco de referencia geoespacial.

Sin embargo, cabe recordar las apreciaciones anotadas anteriormente sobre las múltiples significaciones del espacio: semántico, geográfico, metafórico, socio-político; por ende, hablar de alto-bajo no refiere aquí únicamente a lo topográfico, sino que también hay una posición social marcada y diferenciada. Precisamente, los barrios periféricos de la ciudad se encuentran en la parte alta pero son llamados, en muchas ocasiones, “barrios bajos” por sus dinámicas violentas, delincuenciales, marginales. A partir de la localización se hace una distinción ontológica, “esto es diferente a lo otro”, es “en la parte alta abajo y no en otra parte”; dicha diferenciación aparece frecuentemente en el poemario donde se muestra la particularidad de la vida de las personas que viven *En la parte alta abajo* y sus divergencias con aquellos que viven en otros lugares:²

A los más gallinazos que se le arrimaban
les decía ella que el hombre para ella
no era *como nosotros los del barrio*
que el hombre de ella era *de gente bien* (p. 19-20)

² Se resaltan en cursiva las oraciones que señalan la diferencia entre los que viven en la parte alta abajo y los que no. Además, todos los poemas que se citan se toman de la edición de 2012 del Fondo Editorial Universidad EAFIT, por lo que solo se indica el número de página.

A esa pelada es güevonada que la mire
usted no tiene carro
ni corbata usa ni se echa lociones olorosas
ni tiene chequera usted [...] (p. 67)

“No era como nosotros los del barrio”: sin carro, ni corbata, ni chequera, ni lociones olorosas, estas descripciones apuntan a carencias económicas propias de los habitantes de *En la parte alta abajo*, aspectos que los diferencian de las personas de otros sectores que, se puede inferir, son de estratos altos por sus posibilidades económicas. Dichas características también les permiten relacionarse con determinadas personas: “A esa pelada es güevonada que la mire”, como si los del barrio solo pudieran tener vínculos con ciertas mujeres y no con otras, lo que indica otra separación sustancial con otros barrios de la ciudad donde viven hombres de “gente bien” (p. 20).

Esta diferencia continúa apareciendo en este mismo poema, llamado “Diálogo entre dos corridos dando una vuelta por el centro”, donde a uno de los personajes le interesa una chica pero el otro le expresa: “Dejemos de fantasías güevonas / y vámonos para palacé o lovaina / allá es donde están las peladas para nosotros” (p. 68). Lo anterior configura un ser específico y una forma de estar y relacionarse dentro del espacio. Los del barrio, los que viven *En la parte alta abajo* tienen unas formas particulares de hablar, ser, vestir, relacionarse, y a partir de sus prácticas y su lenguaje mantienen una filiación con el espacio habitado. “Nosotros”, “el barrio de ella” son expresiones que muestran un distanciamiento con otros lugares de la ciudad, así como también una apropiación de la morada.

Así, este poema se relaciona con la noción mencionada anteriormente de “topofilia” de Bachelard, en tanto hay una vinculación estrecha entre el espacio y sus habitantes; empero, dicha relación no es necesariamente afectivo-amorosa, sino que se trata de un sentimiento de arraigo con el lugar en el cual se construyen vínculos de amistad, se vive el día a día, se juega con la “gallada”. Como lo plantea Bachelard (1965), el barrio se encuentra en sus habitantes y en sus habitantes está el barrio, en nuestro caso: la parte alta abajo. Este vínculo espacio-barrio-habitantes-lenguaje conforma una especie de identidad entre los mismos elementos. Al respecto, Llarena (2007) destaca que, tanto en Hispanoamérica como en el resto del mundo y en la tradición literaria, el espacio se ha visto frecuentemente relacionado con la identidad puesto que es propio del hombre “estar situado en”; la autora trae a colación el “ser en el

espacio” de Heidegger para resaltar la relación del sujeto con el ambiente que lo rodea y que genera una “mutua pertenencia”. Como señala Gallego (2014) en su trabajo de grado sobre Helí Ramírez, hay en la obra una representación de las poblaciones que se apropian de su medio y lo identifican como un espacio suyo. En este sentido *En la parte alta abajo* configura unos seres particulares dentro de un espacio con una ubicación geográfica y social específica; geográfica en tanto señalización y social en tanto relaciones, costumbres y lenguajes.

Así, en “La colina (uno)” el barrio y sus cuadras son mostrados a partir de imágenes de sus gentes, sus casas y sus calles:³

La colina es de *cuatro o cinco cuadras*
en *adobe pelado* el frente de las casas.

De lejos *las calles son huecos oscuros*
los muros se tragan el sol de un trago

Por un lado *baja una quebrada*
que en invierno se vuelve un río

Fue en una época el último *montoncito de casas*
en la parte alta de la ciudad hacia el norte
con *rastrojo y piedras a los lados*

Encima del barrio *hay un puente sobre la quebrada esa*
bajo ese puente a más de uno le han dado en la cabeza
y nadie ha dicho que ha visto espantos o ha oído quejidos

En la ciudad a los espantos les da miedo salir

Desde el picacho un viento acaricia el cuerpo del barrio

La primer *casa de tabla y cartón* fue
y siempre que pasaba un *ventarrón se llevaba dos o tres techos*

³ Se resaltan en cursiva las oraciones que describen los lugares del barrio y las personas que lo habitan.

*Las gentes de noche corriendo
quitándole el techo al ventarrón
para seguir durmiendo*

La voz en alto *en las calles pendientes* sin caber entre las casas. (p. 11)

En este poema el barrio se hace imagen a partir de las descripciones de las casas, la quebrada que pasa, el rastrojo y las piedras, los asesinatos debajo de los puentes, la utilización de una hipérbole⁴ que muestra el miedo que se vive, los vientos que se llevan los techos y su gente corriendo tras ellos. Todo el poema se convierte en un espacio retratado línea a línea, utilizando descripciones espaciales. La descripción espacial, como se vio anteriormente, ha sido otro tema estudiado en el texto literario, sobre todo en las teorías narratológicas, ya que este elemento es propio de la narración, sin embargo, en este poema tiene lugar explorarlo en tanto que el poeta explica cómo es la colina y qué la conforma, lo que genera unas imágenes específicas que permiten reconstruir el barrio mentalmente. Para Valles (2008) la descripción contribuye al efecto de verosimilitud y afianza las conexiones con otras formas del discurso como lo geográfico y lo urbano, aspectos que pueden verse en el poema de Helí Ramírez. Sin embargo, el barrio aparece no solo desde la descripción sino también desde el lenguaje utilizado.

Al respecto, Pimentel (2001) señala que los espacios son resultados de modelos de descripción, los cuales pueden ser lógico-lingüísticos (dimensiones dentro, fuera, arriba, abajo, izquierda, derecha); taxonómicos (distintas partes de un objeto, mesa, ventana); temporales, culturales, entre otros. Asimismo, la autora define la descripción como:

[...] el despliegue sintagmático de los atributos y partes constitutivas de un objeto nombrado, así como de las relaciones que guarda con otros objetos en el espacio y en el tiempo. La descripción es la expansión textual

⁴ Cuando el poema señala “En la ciudad a los espantos les da miedo salir” se está utilizando la hipérbole para aumentar la sensación de miedo que se vive; por ello se trae a los espantos, figuras caracterizadas por asustar a las personas, para decir que son ellos los que temen salir a la ciudad, dando así un aire de miedo a la ciudad-espacio. Este miedo tiene un origen: en la línea anterior también se hace alusión a los espantos para decir que debajo del puente han matado a varias personas y no se han escuchado espantos o quejidos, es decir, el miedo que sigue (en la línea siguiente) está relacionado con los asesinatos que han tenido lugar debajo del puente.

de un stock léxico, ya que se propone como una equivalencia entre una nomenclatura y una serie predicativa (p. 8).

De esta manera, la descripción contribuye a la caracterización de los objetos que componen los espacios. El poema anterior utiliza constantemente las descripciones para mostrar esa colina que lo nombra y las nomenclaturas usadas más frecuentemente son casas, cuadras, calles, barrio, seguidas de los predicados adobe pelado, huecos oscuros, de tabla y cartón, pendientes; todo lo cual configura un espacio con unas características específicas como son: la presencia de calles empinadas, casas hechas de materiales como las tablas y el cartón, quebradas y puentes donde a varios “les han dado en la cabeza”, un viento que se lleva los techos. Dichos elementos apuntan a crear un espacio conformado por la precariedad, la muerte y lo cotidiano, que permiten al lector hacerse una imagen del barrio construido por la palabra.

Cabe resaltar que hay otro poema llamado “La colina (dos)”, en este el énfasis y nomenclaturas más frecuentes ya no se orientan tanto hacia el espacio-barrio sino hacia el espacio-habitantes; allí se habla de la gallada, de un personaje llamado el zarco y de otro a quien le dicen milin. En dicho poema el yo poético⁵ se funde con los personajes afirmando “yo no le jalaba a eso de los reboliones / y aunque en la gallada estaba / ninguno se atrevía a obligarme a participar en la carnicería sexual” (p. 14); este yo es parte de un grupo en el barrio, pero a su vez se distancia de algunas prácticas del mismo, en este caso del rebolión (práctica de violencia sexual y carnal hacia la mujer). Así, constantemente en los poemas hay un acercamiento del yo poético al espacio desde el lenguaje utilizado: “Van a ser las siete peeme / si dentro de unos minutos no viene alguno / me voy a dar un vuelton” (p. 33). Este lenguaje es coloquial y oral en la medida en que usa expresiones con una jerga particular (vuelton), además se usan otras oraciones que no obedecen a la escritura tradicional de las cosas (p. m.) sino a como estas son habladas (peeme). El yo poético no solo habla de una forma específica, sino que vive, habita *En la parte alta abajo* y hace parte de la gallada, lo cual le permite mencionar prácticas hechas por sus conocidos como la violación y el robo; sin embargo, ese mismo yo poético se separa de lo que a veces enuncia, puesto que afirma que “no le jalaba” a los reboliones. Por otro lado, están sus constantes reflexiones

⁵ Se resaltan en cursiva, en el fragmento del poema, para destacar la conexión del yo poético con el espacio.

sobre el barrio que muestran un yo sumergido en una realidad particular que, a la vez, se exterioriza para ver desde afuera; por ello, este yo poético expresa los matices que constituyen a un ser que mora en un espacio que, como él, está lleno de contrastes: violencia, juegos, amigos, delincuencia, camaradas, sueños, todo puesto en un ser que escribe desde la parte alta abajo.

El barrio: ¿cómo se cuenta y quiénes lo habitan?

Como se vio anteriormente, ya desde el primer poema que conforma la obra *En la parte alta abajo*, de Helí Ramírez, inicia la mención del barrio, sus cuadras y sus calles, tema que aparecerá en otros poemas resaltando por ejemplo a sus pobladores. De esta manera, en el poema llamado “IX” se realizan otras descripciones de este lugar desde la perspectiva de sus personajes:⁶

La esquina en mi rostro quieta
viendo esa calle doblada arriba en redondo

Un palito de pino
cubre de sombra a un *cuchito*
vendiendo mangos con sal

Un pelado negrito sale de la tienda
con un papelado de panes y tostadas

Van llegando al barrio los *cuchos* y *cuchas* y las pocas *pintas* que *camellan*

La realidad no es un sueño y el sueño no es la realidad
es una conclusión de mi cerebro torcido
Qué conclusión tan *morcillosa* no...

Sensaciones en mi cerebro raras
y cuenta me he dado
que no vivo como pienso ni pienso como vivo... (p. 80)

⁶ Se resaltan en cursiva las oraciones que reflejan un lenguaje coloquial.

El barrio es habitado por “cuchos, cuchas, pintas”, vendedores de mangos con sal, pelados que van a hacer mandados a la tienda; se retratan así cotidianidades, habitantes, oficios propios, lugares de trabajo. En este punto se encuentra otra señalización de la distancia antes mencionada entre los de la parte alta abajo y los de otras partes, se dice “van llegando al barrio”, es decir que los “cuchos”, “cuchas” y los pocos jóvenes que trabajan (otra característica del espacio) no lo hacen donde viven sino en otro lugar alejado del barrio. De esta manera, los personajes, el lenguaje coloquial y las prácticas cotidianas se constituyen como un entramado de elementos que configuran el espacio creado por estos poemas. Al respecto, algunos estudios han realizado conexiones entre los personajes y los espacios (Valles, 2008), resaltando la reciprocidad entre estos. Sobre este vínculo, nuevamente, hay un predominio del análisis en la narratología puesto que es allí donde acción y personaje se encuentran en un espacio, sin embargo, también puede suceder en este tipo de propuestas líricas que describen personas en sus lugares de hábitat y con unas prácticas propias. En el caso de Helí, el yo poético se convierte en un personaje que ve la esquina, al señor de los mangos, al niño del mandado; es a través de su voz que los personajes, y con ellos el barrio-espacio, se develan al lector.

Además, cabe resaltar en este análisis el título de este poema y de los siguientes pues se trata de números. Los primeros poemas tienen nombres de personajes, prácticas o lugares del barrio (“Juegos”, “Otra vez en la cancha”, “Pachanga”, “Tipo cosiacudo”); después de veinte poemas con nombres de este tipo se empiezan a utilizar números romanos hasta donde se termina el poemario: ¿por qué el cambio? Una posible interpretación puede apuntar hacia el énfasis que se hace en la primera parte de personajes, calles, prácticas y lugares, mientras que en la segunda parte, aunque siguen estando estos factores, se hace hincapié en reflexiones, pensamientos y realidades crudas en torno a estos lugares: “Bandadas de miseria apagaron a gritos el canto de las piedras” (p. 70). En estos poemas es de observar cómo, a pesar de que se sigue haciendo uso de la jerga particular, se realiza más énfasis en la posición del yo poético frente a esa realidad; en la primera parte ese yo se mezcla con los personajes, vive en esas cuadras con esos cuchos y cuchas, ese es su lugar de enunciación. En este yo poético de la segunda parte también se encuentra una identidad con el espacio que se hace imagen a través de las palabras, hay una pertenencia a ese espacio-barrio, pero también hay un cuestionamiento, un desagrado: “Me contemplo atravesado sobre mí mismo / y me cuesta creer que vivo aquí / viendo sólo el gotear de mis sueños” (p. 48).

Este tema de los sueños aparece frecuentemente en los poemas numerados. La última parte del poema “IX” reflexiona en torno a la realidad y el sueño afirmando la diferencia radical entre los dos. Esto, contrastado con otros poemas en donde también se habla de quimeras o imposibles de los personajes de la cuadra, vislumbra un espacio donde el sueño está restringido “buscando que este siglo veinte le dé siquiera un segundo para soñar” (p. 73). El yo poético entonces se vincula al espacio desde sus comentarios frente a lo que allí sucede, desde su enunciación y algunas expresiones como: “Qué conclusión tan morcillosa no...” (p. 80), “Nací como muchos otros no soy el único / en medio de disparos de revólver y fusil en medio de regueros de sangre” (p. 72), utilizando el lenguaje común de los habitantes, dando la sensación de ser uno de ellos o mostrando en otros poemas que hace parte del barrio. Voz poética, poema y personajes se convierten en un entramado que convierte al texto poético en un espacio en sí mismo. Para Giraldo (2004):

La narrativa que se preocupa por mostrar los nexos profundos entre la ciudad, el habitante y la vida misma acentúa la relación de dependencia con que se alimentan recíprocamente, pues se hace evidente que la realidad de una es una parte del otro y debe entenderse en ese conjunto que contiene lo privado y lo público. [...] La música, la calle, la casa, el parque, el bar o el café, forman parte de los imaginarios tradicionales o transitorios de la ciudad; los inmigrantes, los transeúntes, los marginales y los arraigados, en fin, sus diversos habitantes, permiten el punto de vista de los ciudadanos que viven su historia en ella o en sus márgenes, en su centro o en la periferia, construyendo su memoria individual o colectiva ya firmando su territorio espacial o mental (pp. 13-14).

La conexión entre el barrio, la cuadra, sus calles y sus gentes genera una identidad propia con el espacio. Acerca de este punto Yory (2005) llama la atención sobre la concepción de *topos* para Aristóteles, la cual denota una forma de relación y un modo de estar en y con otros, y plantea que:

Es precisamente este particular “modo de ser” que, por lo dicho, alude específicamente a uno u otro “modo de estar en” el que dota tanto al *topos* de una dimensión corporal, como al propio cuerpo de una dimensión tópica; origen primero de esa clase de *philia-ción* que para nosotros constituye, desde aquí, la noción misma de *topofilia*; una noción que alude tanto a la

eventual relación de cada cuerpo individual con otros cuerpos individuales como a la relación del propio “cuerpo social” (al que de una u otra forma pertenecemos) con el *topos* mayor con el que en cada caso se inscribe (p. 53).

Es esto lo que sucede en los poemas mencionados donde un modo de ser y estar se configura mostrando sus diferencias con otros modos, lo que a su vez conforma una identidad. Esta identidad se construye a través de los juegos, los personajes, el lenguaje y la posición misma del yo poético. Por ejemplo, en el poema “La bruja, el camaján y el pezclado” se evidencian algunas prácticas de lo cotidiano, como: jugar futbolito, “A esta hora los pelados del barrio / deberían estar jugando futbolito en las calles” (p. 30); la venta de drogas, “El jíbaro sigue sentado en la misma piedra donde lo encontré” (p. 31); y el chisme, “Algunas cuchas de esas habladoras / que no faltan en cualquier barrio decían” (p. 33). Realidades que retratan el barrio y sus formas.

Cabe resaltar que muchos de los análisis de la poesía que es llamada urbana o de aquella que surge en los setenta, en el auge del conflicto armado en Colombia, centran su atención en el reflejo de una realidad marcada por la violencia y la delincuencia (Castro, 2004). Aunque Helí muestra estas situaciones, su marcada descripción de los lugares y los personajes, su atención a los juegos callejeros, a unos sueños que pelean con la realidad, su mención constante de la muerte llevan a pensar el barrio como un todo en el cual confluyen tanto la muerte como la vida. Estas mezclas de tonalidades se presentan también en el yo poético, en sus afiliaciones con el espacio, pero a la vez en sus cuestionamientos sobre lo que enuncia: “Sigo pensando en la bruja / veo que la vida de una pinta es nada / en cinco o seis minutos le pueden repasar la vida a uno” (p. 32). Así, la inmediatez de la vida, el entorno delincencial y precario y la suspensión de los sueños son reflexiones que rodean los poemas referidos y, al mismo tiempo, son muestra de un barrio de juegos callejeros “donde nos escondíamos a jugar mamacita con las peladas” (p. 41), de naturaleza y amigos; un barrio de contrastes, amores y desamores, matices que se efectúan en el yo poético de esa *parte alta abajo*.

Referencias

- Alonso, J. A. (2006). Un enfoque polidimensional del espacio literario. *Epos Revista de Filología*, 22, 237-252. <https://bit.ly/43A14hI>
- Bachelard, G. (1965). *La poética del espacio*. Argentina: Fondo de Cultura Económica.
- Bajtín, M. (1989). *Teoría y estética de la novela*. Madrid: Taurus.
- Bal, M. (1985). *Teoría de la narrativa. Una introducción a la narratología*. Madrid: Cátedra.
- Bermúdez, L. (2006). De la prosa poética al poema en prosa. En A. Ansón (ed.) *Cómo leer un poema. Estudios interdisciplinarios*. Zaragoza: Prensas de la Universidad de Zaragoza.
- Castro, Ó. (2004). La violencia en Medellín como tema literario contemporáneo. *Estudios de Literatura Colombia*, 15, 79-97. <https://bit.ly/3O1yxfg>
- Gallego, D. (2014). *La ciudad periférica en un poeta urbano: Helí Ramírez* [Tesis de Grado. Universidad Tecnológica de Pereira]. <https://bit.ly/43zdWVA>
- García, A. (1994). *Teoría de la literatura. La construcción del significado poético*. Madrid: Cátedra.
- Giraldo, L. (2004). *Ciudades escritas. Literatura y ciudad en la narrativa colombiana*. Bogotá: Convenio Andrés Bello.
- Llarena, A. (1995). El espacio narrativo o “el lugar de la coherencia”: Para un estudio de la novela hispanoamericana actual. *Hispanamérica*, 70, 3-16. <https://bit.ly/3Q3M3BL>
- Llarena, A. (2007). *Espacio, identidad y literatura en Hispanoamérica*. Sinaloa: Universidad Autónoma de Sinaloa.
- Mejía, C. (2010). La novela urbana en Colombia: reflexiones alrededor de su denominación. *Lingüística y Literatura*, 57, 63-77. <https://doi.org/10.17533/udea.lyl.6296>
- Pimentel, L. (2001). *El espacio en la ficción*. México: Siglo XXI.
- Potter, S. (2012). Nocturnos silenciosos y vacíos fructíferos: El sonido y el espacio en la poesía de Xavier Villaurrutia. *Confluencia*, 27(2), 130-145. <https://bit.ly/3NZfQcb>
- Puppo, M. (2010). Crisis, deconstrucción y empatía: la semiosis del espacio urbano en la poesía argentina reciente. *Revista Chilena de Literatura*, 77, 109-125. <https://bit.ly/3pZ1UqH>

Ramírez, H. (2012). *En la parte alta abajo*. Medellín: Fondo Editorial Universidad EAFIT.

Serrano Orejuela, E. (1996). *La narración literaria. Teoría y análisis*. Cali: Gobernación del Valle.

Slawinski, J. (1989). El espacio en la literatura: distinciones elementales y evidencias introductorias. En D. Navarro (ed.) *Textos y contextos II* (pp. 265-287). La Habana: Arte y Literatura.

Toro, A. (2016). Poetas de los años setenta en Colombia: denominaciones y singularidades. *Estudios de Literatura Colombiana*, 39, 107-120. <https://doi.org/10.17533/udea.elc.n39a07>

Torrente, G. (1984). *Reflexiones*. Madrid: Sábado Cultural de ABC.

Valles, J. R. (2008). *Teoría de la narrativa. Una perspectiva sistemática*. Madrid: Iberoamericana.

Yory, C. (2005). Del espacio ocupado al lugar habitado: una aproximación al concepto de topofilia. *Ciudad y Hábitat*, 12, 47-64. <https://bit.ly/44wGpww>

Zoran, G. (1984). Towards a Theory of Space in Narrative. *Poetics Today*, 5(2), 309-335. <https://bit.ly/3Q6S9Bp>

Sobre “El día de la partida”: un intento de interpretación y análisis variado del cuento

Eddy Eusebio Lara Bedoya¹

<https://doi.org/10.17230/9789587208801ch11>

*Realmente nos engañamos en esto: que consideramos lejana la muerte,
siendo así que gran parte de ella ya ha pasado.
Todo cuanto de nuestra vida queda atrás, la muerte lo posee*
Séneca, *Epístolas morales a Lucilio*

*Yo también seré aquel hombre que hoy muere,
yo también seré Séneca*
Enrique Serrano

Recolecciones sobre los rasgos del género

Sobre el cuento, y como resultado de una acumulación casi rencorosa y tremenda de estos textos, Cortázar afirmaba que llega el día en que se puede “intentar una aproximación valorativa a ese género de tan difícil definición, tan huidizo en sus múltiples y antagónicos aspectos [...] hermano misterioso de la poesía en otra dimensión del tiempo literario” (2018, p. 475).

Así como él, quien en 1962 arrojó una de las más enriquecedoras poéticas teóricas sobre el cuento, hubo –y hay– muchos autores de esta especie narrativa que tuvieron la necesidad de expresarse sobre el género para esbozar sus rasgos, sus métodos y sus puntos de vista. Puede ser que les hubiera invadido, como al asesino, la necesidad de confesar de alguna forma, sea por orgullo,

¹ Magíster en Hermenéutica Literaria, Universidad EAFIT. Correo: elarabe@eafit.edu.co

reconocimiento o redención, los detalles del crimen cometido pues, aunque el asesinato se planea, solo se analiza en totalidad cuando se ha cumplido y es al término de este análisis que, al parecer, finalmente se consuma.

Uno de estos autores, en los que por cierto el crimen fue temática recurrente, fue justamente Edgar Allan Poe. En 1842 enuncia el concepto de “unidad de impresión”, en el cuento clásico, como aquello que “facilita que un cuento pueda leerse de una sola vez, en menos de dos horas” (Zavala, 1995, p. 7). La brevedad como rasgo del cuento que se repetirá en muchos de los autores del género se concluye como consecuencia aplicativa de la unidad de impresión. Así mismo, Poe sostenía sobre el carácter económico del relato que “debe hallarse en razón directa a la intensidad del efecto buscado, pues toda excitación intensa es breve” (p. 14). Igualmente, la brevedad aparece como “la consecuencia del carácter oral del cuento” (Fröhlicher, 1997, 23).

Por otra parte, Chéjov expresaba una cualidad del cuento que tiene que ver con la necesidad de mantener en asombro a quien lee; decía pues que “no se puede dar la oportunidad al lector de recuperarse, debe mantenerse todo el tiempo en suspenso” (Zavala, 1995, p. 22). Este elemento fue retomado luego por Cortázar, quien sitúa ahí las características de tensión e intensidad con las que reviste el cuento, las cuales llevan a la significación y son responsabilidad del oficio del escritor:

[...] ese oficio consiste, entre muchas otras cosas, en lograr ese clima propio de todo gran cuento, que obliga a seguir leyendo, que atrapa la atención, que aísla al lector de todo lo que lo rodea [...] y la única manera de conseguir ese secuestro momentáneo del lector es mediante un estilo basado en la intensidad y la tensión (Cortázar, 2018, p. 486).

La intensidad es pues “la eliminación de todas las ideas o situaciones intermedias, de todos los rellenos o fases de transición” (p. 486); la tensión es una intensidad de otro orden “que se ejerce en la manera con que el autor nos va acercando lentamente a lo contado [...] todavía estamos muy lejos de saber lo que va a ocurrir en el cuento, y sin embargo no podemos sustraernos de su atmósfera” (p. 487).

De Juan Gabriel Vásquez, en su libro *El arte de la distorsión* (2009), pueden rescatarse varios rasgos esenciales del cuento. Recordando también a Cortázar, Vásquez enuncia una hermosa comparación de la novela y el cuento con el cine y la fotografía: lo que llega a entenderse con claridad es la necesidad de técnica

y la dificultad que implica encerrar en la foto lo que la película muestra en su no instantánea duración. En este punto el cuento es la foto, la novela, el film. Además, Vásquez afirma que el buen cuentista es, “por las características del género, un estilista brillante, un observador agudo y un arquitecto virtuoso” (p. 81). Indica que “no se puede ser escritor de cuentos sin un conocimiento profundo de ciertas herramientas técnicas, de cierta información histórica, de ciertos descubrimientos teóricos” (p. 75). Finalmente, menciona sobre el cuento que hereda cierto contenido mítico, pero acaba entregándole al lector “una experiencia humana y concreta de intensidad comparable o sólo comparable a la de la poesía lírica” (p. 81).

Sherwood Anderson y Flannery O'Connor aportaron también significativamente a la construcción fenotípica del género. Anderson afirmaba que “las palabras son algo más, son la superficie, el disfraz del cuento” (mencionado en Zavala, 1995, p. 127), queriendo con esto decir que hay un contenido más allá del evidente que se enuncia en la significación literal del lenguaje. O'Connor, por su parte, aseguraba que “un cuento involucra siempre, de una manera dramática, el misterio de la personalidad” (mencionado en Zavala, 1996, p. 313). Esto lo concluía en tanto “un cuento es un acontecimiento dramático que involucra a una persona porque forma parte de la condición humana general y experimenta alguna situación humana específica” (p. 313). En otro de sus apartes teóricos, aseveraba que “la ficción opera a través de los sentidos [...] ningún lector que no experimente en verdad, al que no se le haga sentir el cuento, va a creer aquello que el escritor solamente dice” (p. 314). Este elemento revela la importancia de *mostrar* más que *decir* en el cuento. Sobre la brevedad, afirmaba que “lo breve no significa escaso [...] Un cuento deberá ser extenso en profundidad y proporcionarnos una experiencia significativa” (p. 317); y sobre el detalle del significado y la verosimilitud aducía que:

El significado debe estar encarnado en el cuento, ambos deben conformar un monolito. Un cuento es una manera de decir algo que no puede ser dicho de otro modo, y se necesitan todas las palabras del cuento para expresar su significado [...] La ficción es un arte que requiere la más estricta atención a lo real [...] hasta cuando se escribe fantasía, la realidad es su base más apropiada (p. 319).

Sobre la buena ficción, complementaba también que “ciertos detalles tenderán a la acumulación de significado a partir de la acción del cuento mismo,

y cuando esto sucede, los detalles se vuelven simbólicos por la manera en que funcionan” (p. 320).

Para finalizar el concreto sumario de rasgos y características del cuento aquí presentados, Ricardo Piglia nos ofrece también elementos trascendentales y definitorios sobre el género. El primero de ellos es que “un cuento siempre cuenta dos historias” (mencionado en Zavala, 1995, p. 55) de las cuales una se entreteje secretamente en la explícita; seguidamente, afirma que “la historia secreta es la clave de la forma del cuento y sus variantes [...] la historia secreta se construye con lo no dicho, con el sobreentendido y la alusión” (p. 57).

Examen de “El día de la partida”

Este apartado pretende analizar el cuento en mención, tanto desde el rastreo en el texto de los rasgos ya listados que describen fenotípicamente el género, como desde la discusión sobre factores más morfológicos tales como la consideración del tipo de narrador y la discusión sobre el tiempo cronológico en el que el relato transcurre.

Es menester entonces recorrer el cuento de Serrano intentando una paráfrasis adecuada, que permita retomar instancias específicas en el análisis posterior. Así pues, el relato comienza, sin determinar una fecha concreta más que por la evocación del contexto histórico: la mañana del día en que Lucio Anneo Séneca recibe, en compañía de su esposa, la orden de su muerte. El miedo lo agobia y una breve reflexión en torno a este sentimiento se esboza en el cuento. Luego, el narrador aclara el antecedente causal del mortal mandato, se trata justamente de un hecho histórico real, la conspiración de Pisón que, habiendo fracasado, dio paso a confesiones que terminan por implicar falsamente a Séneca, y se entiende ya que el hecho no es más que un pretexto que cubre el motivo verdadero: el odio que hacia Séneca siente su antes discípulo Nerón César, quien ordena el deceso.

Séneca empieza pues un proceso que parte desde el miedo, ya mentado y sobre el que se profundizará más adelante, y sigue con la despedida “de los placeres que brindan a raudales las anchas fuentes del mundo” (Serrano, 2014, p. 21). El miedo se transforma en tristeza, la angustia en desencanto, Séneca acepta o empieza a aceptar el hecho de su muerte. Haciendo alarde del estoicismo con el que se le vindica, se pregunta cómo debe morir y su esposa sugiere que derrame el vaso de su sangre para que fecunde la tierra, “puede ser que algunas gotas vayan a dar a Hispania” (p. 21). En él todo se resiste a morir,

todo quiere persistir y vive una momentánea e insensata esperanza, retoma en su mente proyectos aplazados que quisiera hacer en “un día de despedida, el único día abrumadoramente real en la vida de todos los hombres” (p. 22).

Luego de una reflexión sobre Roma, su corrupción y el refuerzo de los antecedentes que llevan a la sentencia de Séneca, hay una profunda y concreta disertación sobre la vida y su definición, contraria a la lógica, y que el narrador significa como “un conjunto informe de impulsos y arrebatos del destino” (p. 23). Séneca es consciente de todo, pero no puede mandar sobre las fuerzas que lo arrastran a su muerte, “lo único que puede hacer es no pretender rebelarse en vano, y no se rebela” (p. 23).

Es la hora, y el relato se centra en el acto de la muerte; Séneca y Pompea Paulina, su valiente esposa que ha decidido ir con él, se enfrentan al ritual que ha de terminar con sus vidas. El escenario es un baño de agua caliente que se ha de teñir con sangre una vez la cuchilla, que ha elegido como instrumento, abra sus venas. “Ha escogido esta forma de matarse, porque asegura que podrá contemplar su propia muerte, y la verá venir despacio, como se atisba una nave en la distancia” (p. 24). La sangre empieza a abandonar los cuerpos, una pesadez lánguida los recorre, pero en Séneca hay una demora en responder al último llamado; tras convencer a su esposa para que se retire a otra habitación pide a un amigo que le ayude a acelerar la muerte.

El narrador cambia la escena y mira ahora a César para dedicar algunos párrafos del cuento a su moral doble y a “la furia que le produce la sabiduría de los demás” (p. 25); esta razón complementa el móvil que hace que dicte la orden para que su maestro y ayo, Séneca, cometa su muerte. Luego, vuelve la vista al escenario mortal donde el cuerpo del filósofo se resiste al destino. Su amigo Estacio Anneo lo convence de ingerir la noble cicuta y así lo hace. Séneca recorre su vida, ve a su padre, a sus hermanos, su infancia, sus pasiones; “se ve a sí mismo y tiene ocasión de volver a amarse [...] produce, tan solo para sus ojos, el deleite y la desgracia de haber sido Séneca, precisamente Séneca y no algún otro” (p. 27).

Finalmente, y siendo transportado por uno de sus esclavos a otro baño de vapores calientes, Séneca libera su aliento tras haber consagrado ese licor “a Júpiter librador” (p. 28). La muerte de su esposa es impedida por los soldados del tribuno que presencian todo. El cuerpo es quemado sin rituales como había dispuesto en vida el filósofo. Cuando la noticia llega a oídos de Nerón, este “hace una mueca de espanto que termina en una carcajada” (p. 28) y sale hacia un banquete con algunos libros escritos por su maestro bajo el brazo.

Concluida la paráfrasis, este análisis abordará, primeramente, los aspectos estructurales del cuento que tienen que ver con el narrador y el tiempo. Del narrador se sabe que cuenta la historia en tercera persona, que no es un personaje activo del cuento y que tiene la posibilidad de recorrer instancias mentales en la psiquis del personaje principal, que es Séneca, y de otros personajes, como Nerón César. Tiene también un conocimiento total de las instancias del presente y del pasado alrededor del contexto. Estos elementos llevan a concluir que el narrador, sin rostro y como diría Imbert, es de tipo extradiegético y omnipresente.

Sobre el tiempo del cuento, puntualmente el cronológico, hay evidencia suficientemente expuesta en el texto que permite asegurar que el relato transcurre en un mismo día, de mañana a tarde. Así lo indica el narrador cuando inicia el cuento con la frase “Séneca ha recibido en la mañana la orden de suicidarse” (Serrano, 2014, p. 20), y termina refiriéndose a Nerón, cuando conoce ya la consumación de su orden, con que este “sale para un banquete en las afueras de Roma” (p. 28); el banquete, tan esencial en la cultura romana, era celebrado usualmente al finalizar la tarde y entrar la noche. Existen otras instancias en el cuento que dan fe del tiempo cronológico definido; una de ellas, y quizá las más significativa, es la misma que apela al título del relato: “es el día de la partida” (p. 20).

Presentados los elementos morfológicos del cuento, este examen se enfocará ahora en el rastreo de los rasgos de las poéticas teóricas sobre el cuento mencionadas anteriormente. La primera característica evidente es la brevedad. Serrano plasma en nueve páginas un cuento que, si bien es corto en extensión, no lo es en profundidad. En esto se encuentra entonces concordancia con las poéticas de Poe y de O'Connor respecto a la economía del relato, la cual garantiza el efecto de impresión y, si bien el cuento de Serrano es breve, ello no significa escaso, propendiendo así por la generación de experiencia significativa en el lector.

Por otra parte, es evidente el marco histórico que el autor ha usado para el relato. Se habla de un personaje real, Séneca, y de un hecho conspiratorio real. Así lo menciona Francisco Navarro y Calvo al traducir las *Epístolas morales* de Séneca y en alusión a los *Anales* de Tácito:

Descubierta la conspiración que tramaron los nobles y principales de Roma para liberarse del emperador, conspiración que dirigía Cayo Pisón, elogiado por Tácito, Natal acusó a Séneca de complicidad con los conspiradores,

y a pesar de que no se probó su participación en el delito, y ni siquiera se conocía claramente su opinión, el Emperador lo condenó a muerte. El historiador Tácito describe de esta suerte aquel último trance del filósofo, en el que tan relevante prueba dio de su firmeza en los principios estoicos (Séneca, 1884, XIV).

Lo anteriormente mencionado hace eco con las ideas de Juan Gabriel Vásquez cuando se afirma que el escritor debe tener un conocimiento profundo de cierta información histórica, así lo demuestra Serrano al erigir esta ficción desde una raíz verídica. Este extracto también es útil para vindicar la verosimilitud que se forma a partir de esa realidad, lo que alude también a la poética de O'Connor. De Vásquez podemos también rastrear tres elementos que se muestran presentes en el cuento de Serrano: el carácter estilista del escritor, los descubrimientos teóricos que aparecen y la entrega de “una experiencia humana y concreta de intensidad comparable o sólo comparable a la de la poesía lírica” (2009, p. 81).

El buen estilo de Serrano se rescata en el cuento con el uso de analogías bellamente construidas y momentos hermosamente expresados. La evocación de la instancia en que Séneca se corta las venas así lo muestra pues logra que el lector pase de la crudeza del hecho en sí a la contemplación de la belleza del lenguaje usado, de cual emana la realidad innegable del retorno del cuerpo –representado en la sangre– a la tierra –en la muerte–: “Mirándose las venas con calma se hace una incisión profunda en la muñeca izquierda. La primera gota de sangre es para el arma, las demás las beberá la tierra con la misma avidez con la que absorbe las lluvias torrenciales de primavera” (p. 24).

Respecto a los descubrimientos teóricos, el narrador que inventa Serrano los sugiere a manera de monólogo reflexivo en varios rincones de la obra. Apartes como: “El mundo no marchará bien mientras los sabios se encuentren al servicio de imbéciles” (p. 21); “si todos los hombres tuvieran la oportunidad de morir a menudo, no habría ninguno que no fuese sabio” (p. 21); “todo hombre ruin busca afanosamente una víctima en la cual desahogar sus culpas” (p. 23); “la vida es un conjunto informe de impulsos y arrebatos del destino” (p. 23); “no hay nada que no llegue; solo es cuestión de saber la magnitud del plazo” (p. 25) y “ha comprendido que hasta el miedo puede esfumarse cuando no tiene sentido” (p. 26) dan sostén a esta afirmación y sirven de antesala a la experiencia significativa en el lector. Así pues, y desde estas mismas enunciaciones que se tejen en la historia para dar un tono distintivo a la trama,

Serrano logra catapultar la entrega de la experiencia humana que garantiza el cuento.

Los rasgos de tensión y asombro mencionados por Cortázar y Chéjov están presentes en la obra: el lector sabe desde el primer párrafo que Séneca va a morir y el narrador lleva de la mano a ese lector que no parpadea siquiera, expectante, en tensión, previendo la forma y el detalle del suceso que sabe que vendrá, pero que –y he ahí parte de la maestría de Serrano– se asombra e impacta en el detalle del proceso. Volviendo a la poética de O'Connor, sería falso afirmar que Serrano cuenta más de lo que muestra en su relato. Al contrario, la transferencia lingüística que logra el cuento es tan vívida que hace que el lector se transporte a las escenas narradas para volverse un espectador silencioso que atiende en primera fila.

Finalmente queda recordar a Piglia en mención a la segunda historia presente en el texto, esa que transcurre entre las líneas explícitas y que Serrano dispone en boca del narrador; misma que se recrea en la mente del lector y que también triunfa en la arena del cuento, pues logra poner una de sus máscaras en la mente del otro, de ese que lee. Esa segunda historia, intersticial, toma forma en cada palabra del relato del día de la despedida y trasciende más allá de la muerte de Séneca; es con la apropiación de esa historia que este ensayo abrirá el movimiento final que pretende.

Una posibilidad interpretativa desde la apropiación del sentido

Se mencionó antes la existencia de una segunda historia, aquella escondida en lo literal que enuncia el texto. Pues, será desde el entendimiento de esta que se asome la hipótesis del posible sentido del cuento: el relato, más allá de contar los sucesos planos de la muerte de un filósofo, quiere vindicar la valentía; quiere proponer que ser valiente no es no tener miedo sino aceptarlo como un sentimiento que surge con la posibilidad de trascendencia y reiteración de una humanidad digna, lúcida y consciente; quiere mostrar que ese miedo le recuerda al hombre su destino común, de forma que se transmuta en inspiración y propósito.

Ese es el impacto, la significación que logra el cuento en este lector modelo que se replantea la vida al cerrar el libro en la página veintiocho, mientras posa la vista en un infinito invisible y lleva la mano derecha al mentón, reflexivo. El

cuento recuerda que no está mal tener miedo, que por el contrario no tenerlo es temerario, antihumano, que permitirse sentirlo es un lujo que no todos se dan porque olvidan que son valientes, porque les espanta más parecer débiles. El miedo es una espada de Damocles, pero Séneca nos recuerda, finalmente, que es el ser, el hombre, quien puede percibirla y salir de su trayectoria cuando la hace consciente, antes que reviente el delgado hilo que la sostiene.

“El día de la partida” es un alto en el camino que invoca el beneficio olvidado de morir todos los días, al menos un poco, para reivindicar el propósito de la acción diaria de la vida, para vivir a consciencia los detalles y escuchar en presencia “el agua que corre por el patio [...] respirar libremente el aire de la campiña [...] bañarse en las termas y probar manjares sutiles y desconocidos” (Serrano, 2014, p. 21).

Esa es, pues, la moraleja que hereda el cuento clásico de la fábula y que también lo caracteriza; esa es, pues, la ironía que aparece disfrazada en el relato: que la presencia consciente de la muerte, el miedo a esta, nos recuerda la belleza de la vida; que la contemplación reflexiva es parte estructural de la humanidad del ser y que todo esto tiende a ser olvidado, hasta que el definitivo día de la partida aparece y nos deja sin tiempo.

Referencias

- Cortázar, J. (2018). *Obra crítica*. Bogotá: Penguin Random House.
- Fröhlicher, P. (1997). *Teoría e interpretación del cuento*. Berlín: Peter Lang.
- Séneca. (1884). *Epístolas morales*. Madrid: Luis Navarro.
- Séneca. (1986). *Epístolas morales a Lucilio*. Madrid: Gredos.
- Serrano, E. (2014). *La marca de España*. Bogotá: Planeta.
- Vásquez, J. G. (2009). *El arte de la distorsión*. Bogotá: Alfaguara.
- Zavala, L. (1995). *Teorías del cuento I: Teorías de los cuentistas*. Ciudad de México: UNAM.
- Zavala, L. (1996). *Teorías del cuento III: Poéticas de la brevedad*. Ciudad de México: UNAM.

Este libro se terminó de imprimir en
Transparencia Dúo
para la Editorial EAFIT Medellín,
febrero de 2024.