

PHILOSOPHICAL READINGS

ONLINE JOURNAL  OF PHILOSOPHY

Editor: Marco Sgarbi

Volume XI – Issue 3 – 2019

ISSN 2036-4989

Special Issue:
Philosophy in Colombia

Guest Editors:
María del Rosario Acosta López and Miguel Gualdrón Ramírez

ARTICLES

Introduction. Philosophy in and from Colombia
María del Rosario Acosta López and Miguel Gualdrón Ramírez 131

I. Violence, History and Representation / Violencia, historia y representación

Empatía y humillación: sobre *La Violencia* en Colombia
Ángela Uribe Botero 137

La memoria no es “cosa del pasado”. Los retos de la memoria en Colombia desde una perspectiva filosófica
Ana María Rabe 144

Transversality as Disruption and Connection: On the Possibilities and Limits of Using the Framework of Trauma in Glissant’s Philosophy of Caribbean History
Miguel Gualdrón Ramírez..... 152

One Hundred Years of Forgottenness: Aesth-Ethics of Memory in Latin America
María del Rosario Acosta López..... 163

Amanita, amarguísima amanita... (no propiamente en la margen de *Musa paradisiaca* de José Alejandro Restrepo)
Bruno Mazzoldi..... 172

II. Philosophy from the Margins / Filosofía desde el margen

Historia como fantología: Vida onírica, cantos mortuorios y el deber para con los espectros en Bojayá, Chocó
Diego Cagüañas Roza..... 176

La recepción de Bentham en la Nueva Granada
Lisímaco Parra París..... 183

Mapas nocturnos y mediaciones diurnas <i>Jesús Martín-Barbero</i>	193
La inteligencia periférica. Fragmentos de la imaginación del borde en la obra de Ezequiel Martínez Estrada <i>Fernando Zalamea</i>	199
Mimetismo y filosofía o cómo pensar las modernidades periféricas <i>Adolfo Chaparro Amaya</i>	204
¿Qué hacer con los universalismos occidentales? Observaciones en torno al “giro decolonial” <i>Santiago Castro-Gómez</i>	214
Del ir y venir entre el texto y la vida. Avatares filosóficos en un barrio popular de Bogotá <i>Carlos A. Manrique y Laura Quintana</i>	224



PHILOSOPHICAL READINGS
ONLINE JOURNAL OF PHILOSOPHY

Philosophical Readings, ISSN 2036-4989, features articles, discussions, translations, reviews, and bibliographical information on all philosophical disciplines. *Philosophical Readings* is devoted to the promotion of competent and definitive contributions to philosophical knowledge. Not associated with any school or group, not the organ of any association or institution, it is interested in persistent and resolute inquiries into root questions, regardless of the writer's affiliation. The journal welcomes also works that fall into various disciplines: religion, history, literature, law, political science, computer science, economics, and empirical sciences that deal with philosophical problems. *Philosophical Readings* uses a policy of blind review by at least two consultants to evaluate articles accepted for serious consideration. *Philosophical Readings* promotes special issues on particular topics of special relevance in the philosophical debates. *Philosophical Readings* occasionally has opportunities for Guest Editors for special issues of the journal. Anyone who has an idea for a special issue and would like that idea to be considered, should contact the editor.

Submissions should be made to the Editor. An abstract of not more than seventy words should accompany the submission. Since *Philosophical Readings* has adopted a policy of blind review, information identify the author should only appear on a separate page. Most reviews are invited. However, colleagues wishing to write a review should contact the Executive editor. Books to be reviewed, should be sent to the review editor.

EDITOR

Marco Sgarbi
Università Ca' Foscari Venezia

ASSOCIATE EDITOR

Eva Del Soldato
University of Pennsylvania

ASSISTANT EDITOR

Matteo Cosci
Università degli Studi di Padova

ASSISTANT EDITOR

Valerio Rocco Lozano
Universidad Autónoma de Madrid

REVIEW EDITOR

Laura Anna Macor
Università degli Studi di Firenze

EDITORIAL BOARD

Alessio Cotugno, Università Ca' Foscari Venezia	Andrea Sangiacomo, Rijksuniversiteit Groningen
Raphael Ebgi, Freie Universität Berlin	Alberto Vanzo, University of Warwick
Paolo Maffezoli, Università di Torino	Francesco Verde, Università "La Sapienza" di Roma
Eugenio Refini, The Johns Hopkins University	Antonio Vernacotola, Università di Padova

EDITORIAL ADVISORY BOARD

Francesco Berto, University of St Andrews	Sandro Mancini, Università di Palermo
Gianluca Briguglia, Université de Strasbourg	Massimo Marassi, Università Cattolica di Milano
Laura Boella, Università Statale di Milano	Pier Marrone, Università di Trieste
Elio Franzini, Università Statale di Milano	Roberto Mordacci, Università San Raffaele di Milano
Alessandro Ghisalberti, Università Cattolica di Milano	Ugo Perone, Università del Piemonte Orientale
Piergiorgio Grassi, Università di Urbino	Riccardo Pozzo, Università degli Studi di Verona
Seung-Kee Lee, Drew University	José Manuel Sevilla Fernández, Universidad de Sevilla

Introduction. Philosophy in and from Colombia

María del Rosario Acosta López and Miguel Gualdrón Ramírez

What does it mean to put together a volume on “Philosophy in Colombia”? This was the question posed to us when we received the invitation from Prof. Marco Sgarbi to edit a special volume for this journal. The task could be interpreted in multiple ways. After all, the discipline of philosophy already has a longstanding tradition in Colombia, and compiling the history of this trajectory would be an important contribution to the current historiography of the discipline.¹ Moreover, there was the question of whether a volume on this topic should reflect the kind of philosophy that has traditionally been produced in Colombia. This would mean, perhaps, compiling some of the most important contributions to Colombian academic philosophy in the last 40 to 50 years in order to provide an overview of the landscape of the discipline. Doing so may have offered a first insight into the kinds of questions that doing philosophy in and from Colombia engenders even if traditionally this production has mostly overlooked and set aside – either explicitly or tacitly – the singularity of its geographical and historical circumstances.

As much as these questions, among others, could have been answered in very interesting ways in *Philosophical Reading’s* invitation, we have decided to take up the challenge differently – and perhaps from a more literal point of view. We asked ourselves what does it mean to think Colombia philosophically, and who has been producing this kind of thinking in recent years. Our interest was at least twofold: on the one hand, we were interested in showing the various forms in which the discipline of philosophy in Colombia has taken up the task of approaching its own present by questioning, making explicit, critically addressing and/or “reading” different aspects of Colombia’s reality and history. On the other hand, we wanted to explore the shape that philosophy takes when it is directed towards such a specific object of study: what kinds of voices are made audible and are produced in the process, what methodologies need to be questioned and which ones need to be thought anew, and specially, what does it mean to think philosophically in this context when most of the history of the discipline has explicitly ignored the singularity of non-European, non-Western forms of thought.

The challenge comes with its own difficulties; particularly for those of us educated in a more traditional form of academic philosophy which in Colombia has remained almost exclusively within the European and Anglo-American frameworks. It is also, however, an opportunity to explore a territory that remains mostly uncharted. This is not to say that this effort does not have important antecedents in Colombia’s academic tradition.² It, however, is

definitely not the usual way of approaching philosophy’s task. This task entails, among other things, a capacity for philosophy to listen to the specificity of one’s own location. Such specificity requires the ability, sometimes, to set aside, to undo – or even to unlearn – categories of thought that do not allow for certain realities to be made audible. Some other times, it entails putting those very same categories to use, in creative ways, to establish a horizontal dialogue – archipelagic, in Édouard Glissant’s words – between the different and often incommensurable traditions that transverse postcolonial territories where such a dialogue is not only with an-other, but rather a dialogue with the other of oneself, with one’s own past and with the structures that still lie at the ground of one’s own present. Finally, it always seems to require an understanding of the limits of such a dialogical horizontality, and of the production of frameworks or grammars that can in fact do justice to the uniqueness of the realities they intend to interrogate.

Part of our interest in this volume is to explore how these various possibilities are deployed in different ways and through different approaches by some of the Colombian philosophers who, over the past few years, have been consistently committed to taking up some of these challenges in their work. One could say that each one of the contributions to this issue shows a particular side of what it means to think in and from Colombia, or, more broadly, from the periphery, in Adolfo Chaparro and Fernando Zalamea’s words. The common thread of all these contributions is the effort either to question a more traditional form of doing philosophy, or to put this traditional form to use in a context that requires it to be creatively pushed to its limits. While some of the articles are more explicitly devoted to taking as their object of study a Colombian case-study (see most of the contributions in the first part of this issue), they are all concerned in one way or another with what it means for philosophy to think from the margins (see particularly the second part of this issue).

Thus, the first part, *Violence, History and Representation*, begins with Angela Uribe Botero’s contribution. In her article titled “Empatía y humillación: sobre *La Violencia* en Colombia” (“Empathy and Humiliation: Regarding *La Violencia* in Colombia”), Uribe Botero continues the kind of work she has been producing for the last few years and of which her book *Perfiles del mal en la historia de Colombia* (2009) is a good first sample. Namely, she uses contemporary political philosophy and ethics to interrogate concrete instances of violence in Colombia’s history in order to show, sometimes, philosophy’s limits in giving an account of extreme forms of vio-

lence, and, at other times, to bring to light the tools philosophy can offer to make sense and illuminate the former. In her contribution to this issue, Uribe Botero addresses the extreme cruelty and brutality that characterized the kind of violence inflicted on bodies during the historical period known as “La Violencia” – the armed confrontation between *Conservadores* and *Liberales* between 1948 and 1964 in Colombia. She asks, how is it possible to understand the extremely vicious and blood-thirsty character of the massacres during this period? How are we to give meaning to the painstaking detail with which the perpetrators left their particular marks on their victim’s bodies? Uribe Botero analyzes the plausibility of an explanation that has become predominant in the Colombian context as an answer to these questions, and according to which the perpetrators did not really *see* themselves, nor their victims, as human beings. This answer has been defended in particular in the extensive work of anthropologist and historian María Victoria Uribe Alarcón.³ Uribe Botero follows this explanation focusing in particular on Uribe Alarcón’s hypothesis of a supposed functional schizophrenia used by perpetrators to displace the authorship of their actions from themselves to a sort of “alias” – a fictional character, “animalized” or “objectified,” that the perpetrator creates to defer their own responsibility. The hypothesis of such schizophrenic device is rejected by Uribe Botero on two grounds. First, this pathology is not used in the works of Uribe Alarcón as a literal mental condition affecting the perpetrators, but as a sort of voluntary artifice created in order to exculpate themselves. If this is so, the argument would show that rather than not really “*seeing* themselves as fully human,” the perpetrators produce a device to avoid the consequences of what they actually *see* but cannot or do not want to face. Second, the author focuses on the possible meanings of the word “see” in this context. Attending to the more colloquial interpretation of the expression, namely, the way in which we perceive, and to phenomenological approaches to “*seeing*,” via Edmund Husserl and Edith Stein, Uribe Botero argues that perpetrators did *see* themselves and their victims as humans and not as animals or things. The article ends by suggesting a better way of approaching the phenomenon and the perplexity that arises in hearing and reading about the atrocities of *La Violencia* by alluding to Avishai Margalit’s notion of humiliation. It is not so much that the perpetrators “see” themselves and their victim as an animal, but that they act “as if” the other was an animal or a thing. The metaphorical character of the “*seeing*,” Uribe Botero argues, avoids the difficulties of a more literal conception of perception, and allows her to go back to Uribe Alarcón’s historical explanation with new eyes, and to consider under a different, more ethical, light the question about the cruelty of “La Violencia”’s criminal acts.

Following the question of violence and its representation, but this time addressing the issue of the difficulties this entails for memory building, Ana María Rabe devotes her contribution to the kinds of challenges that arise when we ask, from a philosophical perspective, about the production of memory in the aftermath of Colombia’s conflict. In her article titled “La memoria no es ‘cosa del pasado’”. Los retos de la memoria en Colombia desde una perspectiva filosófica” (“Memory is not a thing of the

past. Challenges for memory in Colombia from a philosophical perspective”), Rabe examines some of the “common places” frequently associated with the question of memory in transitional contexts such as Colombia’s. She is mostly worried about the usual conception of the past as an already closed event, frozen in time, which entails a conception of memory as mere “recovery” of the past. Such a conception risks increasing the gap between past and present which helps to ensure rather than to resist oblivion. Paying attention to a philosophical conception of time, particularly Walter Benjamin’s notion of *Eingedenken*, Rabe proposes to put in question the usually presupposed gap between past and present. Colombia’s current transitional process, Rabe argues, helps us see the very complicated entanglement between the two, and the impossibility of sustaining a radical separation between them. Following the case study of a project for a museum of memory in Medellín, and through a comparative approach with other memory museums in Bilbao and Victoria-Gasteiz, Rabe shows what it means to think of the past in continuous construction and connection to the present, and how this entails a conception of memory more focused on repairing the present than on “recovering” the past.

Miguel Gualdrón Ramírez’s essay, “Transversality as disruption and connection: on the possibilities and limits of using the framework of trauma in Glissant’s philosophy of Caribbean history,” continues the topic of a philosophical perspective on memory with a special focus on the question of trauma. Gualdrón Ramírez asks whether the idea of trauma – with its Western and European background and history – can be used to describe the social, cultural, and historical conditions of the Caribbean peoples in the present. Could Caribbean history be described as a series of traumatized communities on account of the genocide of its indigenous peoples, the slave trade, and the hundreds of years of continuous colonization? In order to approach this question, Gualdrón Ramírez uses as a starting point Martinican thinker Édouard Glissant’s image of the abyss [*le gouffre*] with which Glissant evokes the Middle Passage, that is, the geopolitical model used for four hundred years for the transportation of around twelve million people from Africa to the Americas to be used as slave labor. The particularity of Caribbean history, in the context of its abyss-beginning, leads to a paradoxical phenomenon, namely, that the absence of history feels, at the same time, as too onerous. Using Cathy Caruth’s approach to trauma, and her way of working through this paradox between the absence and the excess of memory/history, Gualdrón Ramírez shows how Glissant’s answer to the paradox is both a way of taking up the question of trauma, and simultaneously questioning its sufficiency to give an account of the atrocity entailed by the Middle Passage as well as the kind of memory and history that is demanded by it. In the case of the Caribbean, Glissant claims, the goal is not only to witness trauma, but to de-traumatize communities. In Gualdrón Ramírez’s analysis, this process of de-traumatization is equivalent, and runs parallel, to a process of decolonization of his-tory. Gualdrón Ramírez points to Glissant’s notion of “transversality” as the main feature allowing for this attempt at de-colonization and breaking of the paradox of history. In this way, his article shows the possible

connections between a way of doing history as a decolonial and decolonizing task, and the creativity involved in this process. This way of understanding the task of decolonization brings to light another way of conceiving the connections, suggested by Glissant himself, between trauma and the history of coloniality in the Americas.

Continuing with the subject of history and memory from a decolonial perspective, María del Rosario Acosta López chooses as her object of study in her article “One Hundred Years of Forgottenness: Aesth-Ethics of Memory in Latin America,” a very specific event in the history of erasures that populates—and has produced, as Acosta López argues—Colombian history: the massacre of the United Fruit Company workers in 1928 in Ciénaga, Magdalena. Against all the institutional attempts to erase the event – one of the biggest undocumented massacres in the history of Colombian violence – and its real protagonists, Acosta López explores the ways in which it has not only resisted oblivion but has survived, oscillating between myth and reality, thanks to the denouncing, challenging, and decolonizing power of literature and art. How to address the “truth” about what happened when everything pointing to an objective and incontrovertible proof has been radically erased? And how to remember this very erasure? What are the strategies to memorialize both the event and its multiple erasures all the way up to the present? Following García Márquez’s suggestions about the need to produce conceptual resources that can render unimaginable lives believable and supporting this line of thought with Hannah Arendt’s reflections on the stubbornness of facts against oblivion, Acosta López proposes to displace the question of history as a reconstruction of the truth, to the question of memory as the condition of possibility for believability. Literature in García Márquez’s *Cien años de soledad*, and art in José Alejandro Restrepo’s *Musa Paradisiaca*, seem to be able to produce grammars capable of remembering what cannot be recovered and yet resist oblivion despite the fact that violence has erased every other possibility of signification. These grammars, multiple, irreducible to one another, and perhaps sometimes incommensurable among themselves, can be read as a continuation of Gualdrón Ramírez’s proposal around the need to decolonize history by way of producing alternative visions of the past.

Restrepo’s *Musa Paradisiaca* is also the protagonist of the next contribution to this issue. If Acosta López is interested in showing the ways in which the artist has been able to tie coloniality to current forms of violence in the history of the Colombian conflict, in his contribution to this issue, Bruno Mazzoldi explores the connection between this side of the artwork and its hallucinatory powers. In “Amanita, amarguísima amanita... (a propósito de *Musa Paradisiaca* de José Alejandro Restrepo)” [“Amanita the most bitter amanita... (on José Alejandro Restrepo’s *Musa Paradisiaca*)], Mazzoldi, whose work has always echoed Derrida’s deconstructive writing while showing its power when exercised from the margins, untangles the forms of hallucination that Restrepo’s installation simultaneously produces while denouncing, and denounces by producing. Tied to the questions – posed by Restrepo in his work – of what it means to have a history colonized by its own myths, and a mythical form of history condemned to repeat its inherited forms of violence,

Mazzoldi attends to the intriguing power of the work of art to interrupt by way of alluding, and producing with this allusion the most lucid of all hallucinations. It is to the writing – and the performance of this writing – and not only to what is written that the reader should attend in the case of Mazzoldi’s contribution. His essay is a very good example of the kind of work he has committed himself to produce. A kind of work always situated in a very specific historical/geographical present/location, always open to inaugurating a form of thinking that, like Restrepo’s work, attempts to call for the need to interrupt the operation of coloniality by producing a decolonizing form of “writing”.

Finally, in the last paper of the first section of the issue, “Historia como fantología: Vida onírica, cantos mortuorios y el deber para con los espectros en Bojayá, Chocó” (“History as hauntology: oneiric life, mortuary chants, and the duty towards specters in Bojayá, Chocó”), Diego Cagüañas Roza investigates another form of device that is also interruptive perhaps because of its hallucinatory character, namely, the power of the oneiric life in the context of processing, memorializing, and mourning extreme forms of violence. In his paper, Cagüañas Roza investigates the relations between dreams, history, and memory by analyzing their particular entanglement in the practices of the *alabaos* in the Chocó region in Colombia. *Alabaos* are funerary songs, usually sung by women (*alabaoras*), that help the dead navigate their way to the land of their ancestors. When the body cannot be buried and the dead are not yet entirely dead but disappeared as it is the case with some of the dead bodies left by the kind of violence endured for decades in the Chocó region, these chants become, as Cagüañas Roza shows, strategies for political resistance and denunciation. Dreams in this context, a region “between” the land of the living and the land of the dead, are shown by Cagüañas Roza as a territory of personal and political dispute, one affected by the armed conflict in Colombia, and in particular, by the 2002 massacre in Bojayá where, during an armed attack by the FARC guerrillas, a home-made mortar was thrown against the Bella-vista church where people had been hiding, killing more than 100 of them. The victims, who were buried in unnamed tombs near the town, were never guided by *alabaoras* to the other side, and thus the soul of the community was gravely damaged. In the article, Cagüañas Roza focuses on the story of Ciria Pino, an *alabaora* who recounts having been visited in her dreams by two souls who taught her a most sacred *alabao* “Por el rostro y por la sangre” [“For the face and for the blood]. This *alabao*, communicated to her in dreams before the 2002 massacre, becomes stronger in the face of the terrible “harm to the soul” of the community that continues unresolved today. The article proposes then, following this story, a way to approach history as “hauntology” [*fantología*] that goes beyond the Freudian framework for interpreting dreams, and considers us all as specters, and history as a demand on both the living and the dead. On an ethical level, this theory requires us to live *as if* we could be dreamt as being part of a non-violent, alternate, history – thus, it demands that we imagine a non-oppressive version of a history that is yet to be produced in order to do justice to the dead living amongst us.

The second part of this issue, *Philosophy from the Margins*, begins with Lisímaco Parra París's contribution. Parra París's article is a very good example of the kind of work he has been promoting and producing for around twenty years. He has devoted a number of seminars, study groups, and many years of research, to reconstructing the history of thought in Colombia in connection to, and in dialogue with, its philosophical sources. In the case of his article for this issue, "La recepción de Bentham en la Nueva Granada" ("Bentham's reception in the Nueva Granada"), Parra París explores the multiple ways in which both conservatism and liberalism in Colombia at the time of the Nueva Granada⁴ understood and took up Bentham's ideas. He pays particular attention to Francisco de Paula Santander's mandate in 1825, and then again in 1835, that Bentham's philosophy should be taught in high-schools and universities. Following Ernst Cassirer's distinction between substantialism and functionalism, the article shows that Bentham was largely interpreted in the Nueva Granada during this time as the former rather than the latter. By analyzing the debate between those who defended and those who criticized Santander's mandate, Parra París shows that the discussion was tainted for both parties by a substantialist view. However, according to Parra París, only if one understands Bentham as a functionalist thinker can one understand the essential elements of his utilitarianism, namely, his critique of natural law, his distance from an understanding of actions as essentially virtuous or vicious, and the importance of external causes as determining factors in the value of actions, among other aspects of his thought. All these elements, according to Parra París's analysis, remained unseen among the prevailing interpretations of Bentham's ideas at the time. More importantly, these interpretations led to a tacit agreement among elites, conservative and liberal alike, that the newly established order in the aftermath of the region's independence needed to continue, rather than radically breaking with, the previous colonial order – an agreement that would have been questioned, Parra París argues, if Bentham's reception would have been led by a more functionalist approach.

In "La inteligencia periférica. Fragmentos de la imaginación del borde en la obra de Ezequiel Martínez Estrada" ("Peripheric intelligence. Reflections on border imagination in the work of Ezequiel Martínez Estrada"), Fernando Zalamea continues his already extensive work on Latin American thinkers, and his emphasis on the richness of a thought engendered outside of the main centers of production and diffusion of knowledge.⁵ This time, Zalamea focuses on Argentinian thinker and author Martínez Estrada in order to investigate the kind of intelligence that is shaped by, and happens at the kind of geographies of thought located at the border, the periphery, and the margins. According to Zalamea, a work like *Radiografía de la Pampa* (1933) exemplifies a form of thinking that not only eludes traditional dichotomies in Latin American thinking (Domingo Sarmiento's civilization vs. barbarism, the tension between modernity and postmodernity, or the contradiction between center and periphery, just to name a few), but also seeks to understand Latin America otherwise. The concept of *inteligencia* plays an important role in Zalamea's reading as a me-

diating and inexhaustible process of going back and forth between in-formation and trans-formation, between the center and the borders of knowledge. In the final section of the text, Zalamea suggests a connection between Walter Benjamin and Martínez Estrada. Although there is materially nothing in common between the Parisian *passages* that Benjamin so obsessively attended to, and the Latin American *paisajes* that wander through Martínez Estrada's thought, both allow for a similar opening of the imagination of the border and blur the distinctions between interior and exterior without having to completely undo them. Martínez Estrada's work is thus shown in Zalamea's approach as foundational for a way of thinking in Latin America that puts it in an interesting dialogue-contrast with the European tradition while also inaugurating its own "peripheric" references and trajectories.

In his contribution to this issue, "Mapas nocturnos y mediaciones diurnas" ("Nocturnal maps and diurnal mediations"), philosopher and media thinker Jesús Martín-Barbero takes up these two guiding images to offer a re-reading of the work he has been producing over the last fifty years.⁶ These concepts, he argues, correspond to two complementary methodological considerations or "modes of thinking." The image of the nocturnal map, taken from Saint-Exupéry's *Flight to Arras [Pilote de guerre]*, describes a way of approaching territories, a cartography, that avoids the rigid and neutral character of the traditional map, and appeals to all five senses as much as to memories, intuitions, and glimpses, to draw routes and borders. Such a mode of thinking focuses on, and leads to, "mediations," a concept that Martín-Barbero refuses to define, but that avoids the presuppositions of positivism and ideologism and their focus on the immediate and most perceivable effects of media. Media (conceived through the idea of mediation) results in a question about culture and not merely about ideology and manipulation. Following these modes of thinking, the author shows how his work has most recently approached the ideas of memory and history as well as technology attending particularly to the way in which these are *mediated* by the Colombian armed conflict and the current peace agreements.

If Zalamea's and Martín-Barbero's articles describe what could be characterized as a change of paradigm in the valorization and production of knowledge, turning away from the center to the periphery, and focusing on a more horizontal conception of knowledge, Adolfo Chaparro Amaya's contribution to this issue, "Mimetismo y filosofía o cómo pensar las modernidades periféricas" ("Mimetism and philosophy, or how to approach peripheric modernities"), questions the traditional reading of Latin America as "peripheric" while advancing another, non-linear, approach to Latin American spatialities and temporalities. Breaking with the chronologic distinction between pre- and post-modernity, Chaparro Amaya proposes to re think Latin American 'modernities' in their simultaneity rather than as successive in character. This allows him to understand the potency of a kind of thought that not only gives way to an altogether different conceptualization of time and history, but that has been born within a completely different conception of what it means to think and understand ourselves as 'peripheric.' Chaparro Amaya proposes thus to break with the idea of

“mestizaje” to describe the Latin American condition, and to adopt the idea of “mimetism” which, according to the author, describes in a much more accurate way the kind of complexities that traverse Latin American culture and knowledge production. His contribution to this issue is the abbreviated version of the introduction to his more recent and forthcoming book, *Modernidades periféricas. Una perspectiva problemática de la historia conceptual de América Latina*.⁷

Continuing with a conversation about how to situate Latin America within the horizon of global knowledge, Santiago Castro-Gómez polemically discusses the usual and traditional tendency in Latin American studies to insist on a form of particularism in order to legitimate the local production of knowledge. In “¿Qué hacer con los universalismos occidentales? Observaciones en torno al ‘giro decolonial’” (What to do with Western universalisms? Reflections around the ‘decolonial turn’”) Castro-Gómez addresses decolonial critique in order to question three of its main presuppositions, namely, the appeal to a different form of chronology and historical temporality outside of European modernity, the call for a form of “exteriority” in relation to the ‘center’ of Western thought, and the radical break with any attempt to articulate itself as ‘universal.’ In order to put these three presuppositions into question, and following Jacques Derrida, Michel Foucault and Ernesto Laclau, Castro-Gómez proposes a defense of ‘universality’ as the conceptual medium to think adequately cultural identities in their specificity. Any break with ‘universal’ thinking may come together with a collapse of the very idea of identity losing therefore the political power of such a discourse. The same critique applies in turn to eurocentrism and its tendency to conceive of itself outside of, and exterior to, colonialism and the ongoing logics of coloniality. It is only taking universality to its radical core – and avoiding an understanding of it as an abstract ‘universalism’ that negates its connection to particularities – and therefore turning European modernity against itself, that one can produce both an adequate critique of eurocentrism and therefore a more powerful decolonial strategy.

Finally, “Del ir y venir entre el texto y la vida. Avatares filosóficos en un barrio popular de Bogotá,” (“To go back and forth between text and life. Philosophical incarnations in a working-class neighborhood in Bogotá”) the article that closes our special issue, results, as its authors describe it, from a very concrete encounter with an ethical and political experience in a popular neighborhood in Bogotá and connected to the tradition of liberation theology – a tradition that should not be forgotten as a powerful transformative strategy of political resistance and identity empowerment. In their article, Laura Quintana and Carlos Manrique describe the experience of *Casitas Bíblicas*, a program that has been gathering for more than twenty years small groups of teenagers and adults to read and interpret the Bible. In their encounter with this experience, and their conversations with those who have led and participated in these groups for years, the authors propose to understand these practices not only as reading groups, but as powerful experiences of transformation of life and politics. The expression “Del texto a la vida” (“from the text to life”), used by one of the participants to describe the effects of *Casitas Bíblicas*, is analyzed by the

authors as a way of opening an interpretation of what takes place in these processes of transformation, namely, a practical alteration of reality, an emancipatory experience of building communal ties and of producing and encouraging the appropriation and the putting into play of liberating forms of subjectivity. While analyzing this political aspect of what could be easily reduced otherwise to a mere religious private practice, Quintana and Manrique perform another way of theorizing by letting themselves be transformed by the encounter itself. Their essay, thus, not only produces a philosophical reflection on the reading practices of these communities by proposing a productive dialogue between this experience and contemporary philosophies of the common, it also performs in the process of its writing a critical approach to academic methodologies and ways of doing political philosophy.

The issue closes therefore with an article that brings us back to the main topic of the first part of the volume: how to allow philosophy to be challenged and questioned by the singularity of a concrete historical experience. This time, however, the focus is not on violence and its representations, but rather on the main idea that has guided the second part of this special issue; that is, the question about the shape that philosophy may take when produced in and from the ‘margins.’ By compiling texts that have approached these two main topics from different philosophical traditions, perspectives, and practices, we have tried to offer the reader a glimpse of what it means to do philosophy in Colombia today, when the location is not only the contingent accident of thought production, but also its very explicit framework and object of study.

Notes

¹ Some important efforts in this direction have been taken up in the last two decades by Colombian philosophers. For an updated overview of the production of history of philosophy in Colombia, along with their methodologies and situatedness with respect to Latin America, see Carlos Arturo López’s work, in particular his forthcoming article “Tramitar la incertidumbre de la escritura: cuestiones de método en una historia de las prácticas de escritura”, and the forthcoming volumes on philosophy in Colombia edited under his coordination for the Instituto Pensar, Pontificia Universidad Javeriana. See also the work of Damián Pachón, *Estudios Sobre El Pensamiento Colombiano* Vol. 1 (Bogotá: Ediciones desde abajo, 2011) and the forthcoming second volume, currently under production.

² Among them precisely some of the authors we invited to contribute to this volume who have devoted a big part of their academic careers to interrogate what it means to think (from) the periphery (see Santiago Castro Gómez, Adolfo Chaparro, Bruno Mazzoldi, and Fernando Zalamea’s contributions in this issue besides their extensive work on the subject), to study our own philosophical history (see Lisimaco Parra’s article, and more broadly his work on “pensamiento colombiano”), and to use philosophy’s tools to interrogate Colombia’s history and reality (see Angela Uribe’s article in this issue and her various publications over the years).

³ It is important to note here that Uribe Alarcón has most recently revised her claims in a new version of her classic 2005 study *Antropología de la Inhumanidad* (see Bogotá: Universidad de los Andes, 2018), precisely following, among others, Uribe Botero’s criticisms. About this, see María Victoria Uribe’s comments in a recently issued interview about her work for Red de Estudios Críticos (REC) Latinoamérica (https://www.youtube.com/watch?v=s0MVcSOM_R0).

⁴ The Nueva Granada was the name given to Colombian territory between 1831 and 1858 right after the dissolution of the Gran Colombia.

⁵ See for instance one of his most recent books, *Pasajes de Proteo. Residuos, límites y paisajes en el ensayo, la narrativa y el arte latinoamericano* (México: Siglo XXI, 2012).

⁶ Martín-Barbero’s most classic work, *De los medios a las mediaciones* (Barcelona: Gustavo Gili, 1987) has been considered one of the major

contributions in the area of cultural studies, not only in Latin America, but globally. It has been translated into multiple languages and is a mandatory reference in almost any cultural studies and media studies program around the world. See the English translation of this work, *Communication, Culture and Hegemony* (London: Sage, 1992).

⁷ Cf. Barcelona: Herder, 2020.

Empatía y humillación: sobre *La Violencia* en Colombia

Ángela Uribe Botero

Abstract: This text attempts an answer to the following question: How should we interpret the extreme and alarming conditions that characterize the rural war during the time of *La Violencia* in Colombia? I proceed first by analyzing the answer given to this question by the Colombian anthropologist María Victoria Uribe. According to Uribe, the sustained and sanguinary harm imposed upon the enemy's body during the years of *La Violencia* is to be explained by the fact that the perpetrators didn't truly *see* their victims as human beings. Taking into account the meanings of the terms "empathy" and "humiliation" proposed respectively by E. Husserl y A. Margalit, I move on to show how – given conditions of normality – it is not possible to attribute a determinate meaning to the idea of "seeing" employed by Uribe to support her own interpretation.

Keywords: María Victoria Uribe, Edmund Husserl, Avishai Margalit, *La Violencia*, humiliation, empathy.

Introducción¹

Tan pronto como fueron saliendo a la luz los primeros datos historiográficos sobre *La Violencia* en Colombia (1948-1964), entre muchos historiadores, sociólogos y antropólogos colombianos fue tomando curso una suerte de lugar común para referirse a ella. Este lugar común califica los más de quince años que duró esta guerra como un periodo sin precedentes en América. Bien puede ser que la violencia —con minúsculas— sea la expresión del fondo de miseria social que vive una comunidad o una nación. Sin embargo, *La Violencia* —con mayúsculas— parece ser una nítida expresión de los alarmantes niveles de crueldad de que somos capaces los seres humanos. Nunca como entre los años cincuenta y comienzos de los años sesenta en Colombia se habían visto los analistas obligados a sobrevalorar una sola dimensión de un hecho histórico: lo que este hecho tuvo de sanguinario (Sánchez y Meertens 2006, 35; Uribe 2004, 14; Fals Borda y otros 1963, 227).

Durante varios años la antropóloga e historiadora colombiana María Victoria Uribe se ocupó de construir un registro de aquello en lo cual dicha dimensión sanguinaria se expresa con mayor nitidez: las masacres. La manera como, en dos de sus publicaciones más importantes, la autora construye ese registro refleja una honda preocupación por identificar los rasgos del mundo de los perpetradores que parecen quedar como huellas en los cuerpos de las víctimas masacradas (cf. Uribe 2004, 13-14, 25, 79-

82). Hago mía y parafraseo una pregunta que deriva de esta preocupación: ¿Cómo interpretar el carácter extremo y alarmante de las condiciones en las que tuvo lugar la guerra campesina durante los años de *La Violencia* en Colombia? (cf. Uribe 2004, 134). El propósito de este texto es examinar la respuesta que la autora ofrece a esta pregunta.

Procedo de la siguiente manera: en la primera parte describo el contexto en el cual tuvo lugar *La Violencia* en Colombia. Dicho contexto sirve para identificar algunas de las razones históricas con las que Uribe responde parcialmente a la pregunta formulada arriba. Teniendo en cuenta el término "esquizofrenia funcional" empelado por Uribe en un artículo reciente (cf. Uribe 2017, 4) en la segunda parte, trazo los primeros rasgos del proceso de recreación del mundo de los victimarios que ocurrió durante los años de *La Violencia*. También en esta segunda parte muestro cómo, según algunas afirmaciones hechas por Uribe en sus libros sobre *La Violencia*, dicha forma de esquizofrenia puede estar relacionada con la disposición por parte de los perpetradores de transformar la identidad de las víctimas. Los rasgos de las descripciones de carácter antropológico e histórico hechas por Uribe —y por otros autores— conducen a esta autora a concluir en uno de sus libros lo siguiente: el maltrato sostenido y sanguinario que tuvo lugar entre los protagonistas de la guerra campesina durante los años de *La Violencia* se explica por el hecho de que los perpetradores no *veían* a sus víctimas como seres humanos (cf. Uribe 2004, 66). Acudiendo al sentido de los términos "empatía" y "humillación" propuestos por E. Husserl y A. Margalit, respectivamente, en la tercera parte de este texto doy razones para mostrar que, en condiciones normales, no es posible atribuir un sentido al término *ver* que haga plausible dicha conclusión. Esto significa que, aun cuando el resultado de las acciones de un perpetrador sobre el cuerpo de su víctima pareciera indicar lo contrario, un ser humano no puede ser visto como si no lo fuera.

1. *La Violencia*

Con el propósito de ir articulando el contexto para ofrecer una respuesta a la pregunta formulada arriba, María Victoria Uribe hace en sus libros referencias constantes al carácter hondamente antagónico de las luchas políticas que tuvieron lugar durante los años 50 en Colombia. Esto quiere decir que los adversarios en los enfrentamientos violentos, por entonces, eran o liberales o conservadores.

Sin embargo, en muchas situaciones históricas —y en particular en aquella a la que me estoy refiriendo— las convicciones y los idearios políticos suelen ser rebasados por el arraigo comunitario, por el arraigo a vínculos familiares y a relaciones de venganza. Lo propio de este tipo de arraigos es que las características que los definen tienden a ser heredadas a las generaciones siguientes. Aquello que decide qué tan arraigados están el sentido comunitario y los vínculos familiares es, en una medida importante, la memoria negativa; es decir, los relatos compartidos acerca de la vida y de la muerte injustificada de miembros de la familia o de amigos. En el contexto de la historia que nos ocupa, esto significa que gran parte de quienes actuaron durante los años de *La Violencia* en Colombia nacieron para recordar a sus muertos; en otras palabras, nacieron liberales o conservadores (cf. Uribe 2004, 58).

En muchas regiones de la Colombia de mediados del siglo XX la confrontación entre liberales y conservadores se vivía tanto de lejos, como de cerca. La contienda era vivida de lejos por los campesinos de las regiones periféricas tan pronto como, a través de la radio, ellos eran receptores de las voces de sus supuestos representantes. Estas voces solían tomar la forma de arengas, de discursos y de llamamientos a la guerra. La contienda se transmitía también de cerca: de hacienda en hacienda, de vereda en vereda. La relación entre estas dos maneras de vivir la guerra se ilustra con la siguiente cita de Germán Guzmán:

Bandas de adultos se lanzaron al crimen, desorbitados, huracanados, fatalistas. Era su “destino”. Cumplían la cita que otros, desde los centros urbanos, les señalaban, aunque los combatientes no captaran el “por qué”, ni se preocuparan por investigar las causas de su conducta (En Fals Borda y otros 1963, 311).

Hay un hecho significativo en la segunda de estas maneras de vivir el enfrentamiento: la guerra tuvo lugar entre vecinos. La distancia entre una y otra vereda no suele superar el par de kilómetros, y, sin embargo, los antagonismos más marcados entre liberales y conservadores surgieron entre quienes —de vereda en vereda, de hacienda en hacienda— se conocían; entre quienes hablaban el mismo idioma, compartían las mismas creencias religiosas, llevaban a sus hijos a la misma escuela, crecían en los mismos paisajes, frecuentaban los mismos espacios sociales y adoptaban las mismas formas de producción económica (cf. Uribe 2004 32-34; Uribe 1996, 90).

Nuestro pueblo estaba dividido en diez veredas, cinco liberales y cinco conservadoras. Nosotros éramos conservadores y los liberales eran los extraños, los que vivían al otro lado del pueblo. Eran la gente a la que uno le tenía miedo, eran gente de allá. No es que fueran extraños, porque uno sabía quiénes eran, pero eran gente mala. Si uno cruzaba al otro lado de la vereda, allá decían lo mismo de nosotros. Para ellos nosotros también éramos rateros, éramos matones. Las veredas nos separaban; los liberales no se juntaban con los conservadores y eso era lo que nos dividía (Citado por Uribe en: 1996, 58).

Durante la época de *La Violencia* las masacres se constituyeron en la expresión más escandalosa de esta forma de verse como extraños. En su descripción de este fenómeno, María Victoria Uribe destaca de él una notable particularidad. Es justamente esta particularidad la que determina la diferencia entre las masacres ocurridas durante esa

época y el conjunto de masacres a las que refiere la reciente historia sobre la violencia —con minúsculas— en Colombia. Dicha particularidad consistía en la inclusión de una serie secuencial de acciones que iban desde la irrupción sorpresiva en la casa donde habitaban las víctimas, pasando por el asesinato, hasta la ejecución de una serie de cortes *post mórtem*, después de los cuales, la morfología de los cadáveres de las víctimas quedaba completamente alterada (cf. Uribe 1996, 162-168; Uribe 2004, 85-91). Muchas de las escenas que resultaban de la ejecución de este proceso dejaban ver un orden intencional; en términos de Uribe: “una verdadera puesta en escena” (2004, 92). Con frecuencia, los testigos de una masacre, al siguiente día de que esta hubiese ocurrido, se encontraban con el espectáculo horrible de ver convertido al cuerpo de su familiar o de su amigo en algo que evocaba la forma de un animal no humano o de un objeto: peces, monos, algunos artículos domésticos —como un florero— o elementos de indumentaria —como una cremallera (cf. Uribe 1996, 174-175; Uribe 2004, 94-96).

2. De campesinos a bandoleros

¿Por qué la sevicia contra los cuerpos asesinados de las víctimas? ¿Qué explica la conversión *post mórtem* de esos cuerpos en algo que evocaba otra cosa distinta al cadáver de un ser humano? Parafraseando el título de uno de los libros de María Victoria Uribe: ¿Por qué “rematar” y “contramatar” cuando ya se había matado? ¿Qué constituye la “puesta en escena” a la que se refiere la autora para caracterizar este proceso? El término “bandolerismo” es, al parecer, la manera más apropiada de poner en contexto la respuesta a esta pregunta. Una reflexión en torno a este término ayuda a comprender los aspectos más significativos del proceso a través del cual la identidad natural² de un campesino colombiano cambia hasta el punto de hacer real aquello que resulta, apenas, imaginable.

En las páginas anteriores he aludido al hecho de que un importante número de quienes protagonizaron *La Violencia* en Colombia habitaban pequeñas veredas. Para ellos, la vereda trazaba el límite que constituía el propio mundo. Por otra parte, *La Violencia* en el campo colombiano convirtió a la mayoría de los habitantes de las veredas en víctimas: en cadáveres o en testigos del daño con el que, en nombre del partido adversario, otro arrasaba con su mundo. El siguiente testimonio de Teófilo Rojas, uno de los jefes liberales más reconocidos de la época, describe esta parte del proceso al que me refiero:

Mi nombre de pila es Teófilo Rojas, y voy a contarles, entonces, la manera como tuve que vivir, siendo todavía muy muchacho y por allá desde el año 49-50, cuando vivía al lado de mis padres en la finca. [Allí] trabajábamos y vivíamos muy tranquilos, hasta cuando, me recuerdo como si fuera ahora, empezaron a llegar gentes uniformadas que en compañía de unos particulares trataban muy mal a los que teníamos la desgracia de encontrarnos con ellos [...] nos trataban de collarejos³ hijueputas cuando no era que nos pegaban, lo que nos mantenía llenos de miedo, que aumentó [...] cuando dieron muerte a Tiberio Patiño [...] y a muchos más que asesinaron injustamente, y no sólo eso sino que atropellaban a los niños y violaban a las mujeres [...] Me acuerdo especialmente todo lo que le hicieron a mi prima, de nombre Jacoba Rojas [...], le hicieron cosas que más bien no quisiera

recordar, sin tener en cuenta las súplicas que hacía. [...] Y yo que entonces no tenía sino escasos 13 años, a mí me daba mucho miedo y me dolía todo lo que hacían y me resolví a largarme de cerca de esas gentes tan malas [sic]. (Citado por Sánchez y Meertens 2006, 115)

Antes de resolver “largarse” es preciso reconocerse a sí mismo como una víctima; es decir, como el objeto indefenso de las acciones de “gentes malas” que brutalmente han herido lo más significativo de las razones que se tienen para vivir. Si hay algo constitutivo de la condición de víctima es justamente el carácter pasivo de la forma como ella vive la ofensa o la crueldad que padece. El estado de indefensión, la pasividad y el hecho de encontrarse a expensas de lo que su victimario desee hacer con ella son las condiciones que dan sentido al uso que hace la víctima del término “maldad”. En el caso de Teófilo Rojas, como en tantos otros, la condición de víctima suele prolongarse durante todo el tiempo que el adversario haga, a sus ojos, las veces de victimario. Sin embargo, desde la perspectiva de un tercero, tan pronto como alguien ha decidido atribuirle un sentido violento a su deseo de salir de la indefensión, esa víctima es, también, un victimario. ¿Qué características comportó durante *La Violencia* esta doble condición?

Teniendo en cuenta tanto las descripciones, como los argumentos que ofrece Uribe, propongo caracterizar dicha doble condición a partir del sentido que suele tener para nosotros el término “personaje”. Tal como lo conocemos, un personaje es alguien que está investido de una serie de rasgos que eran antes desconocidos en su carácter; de un nuevo nombre –un alias, por ejemplo– de toda la indumentaria que acompaña a ese nombre y de una serie de acciones o hábitos que son consistentes, tanto con el nombre, como con la indumentaria. Un personaje es, entonces, aquello que resulta del proceso según el cual la identidad natural de una persona hace suyos los elementos de la (o las) identidades de otras personas, de animales no humanos, e incluso de cosas.

Según los sociólogos e historiadores ocupados con el tema de *La Violencia*, el cambio de nombre (el alias) fue el acto más significativo del tránsito al que me estoy refiriendo (cf. Sánchez y Meertens 2006, 13). El testimonio de Rojas es un buen ejemplo de esta interpretación: quien se decide a irse lejos de donde ha vivido por siempre para, entonces, dar la guerra, se sustrae –al menos parcialmente– de la persona que era (su identidad natural) para pasar no sólo a llamarse con un alias, sino a identificarse con él.

Pero como por las consecuencias que recaían sobre las familias de los que por allí nos habíamos logrado reunir en la huida, [tuvimos] que cambiar [nuestros] verdaderos nombres por apodos que conocíamos para distinguir[nos] y fue así como Leonidas Borja se siguió llamando “el Lobo”, Tiberio Borja “Córdoba”, David Cantillo “Triunfante” y tantos otros de los que llevábamos el pecado de ser liberales. (Citado por Sánchez y Meertens 2006, 119)

Si nos atenemos al testimonio de Rojas, su alias –Chispas– es lo primero con lo que él decide cargar, mientras huye temeroso de las consecuencias de llevar consigo el pecado de ser liberal. Teófilo Rojas tiene una relación puramente instrumental con su nuevo nombre y, entonces, ocultarse detrás de “Chispas” es nada más que esconder-

se. Sin embargo, los datos obtenidos por María Victoria Uribe, así como el conjunto de reflexiones que los acompañan, hacen pensar que para los bandoleros de los años de *La Violencia* la relación con sus alias no se acababa en un uso exclusivamente instrumental. Como lo afirma la autora, los bandoleros solían establecer una relación mimética con sus alias (cf. Uribe 1996, 67); es decir, una relación que servía para hacer propia una determinada cualidad constitutiva de un animal o de un objeto y/o de un atributo del carácter del rebautizado. Algunos alias como “Águila Negra”, “Cóndor”, “Mono”, “Huracán” y “Metrala” son ejemplos del primer tipo de relación. En otros casos –que ejemplifican el segundo tipo de relación– la cualidad que quería ser destacada con el alias era representada metafóricamente y miméticamente por el propio bandolero. Algunos alias como “Mano Negra”, “Cianuro”, “Peligro” y “Chispas” son ejemplos de esto (cf. Uribe 2004, 68-76).

El fenómeno de la mimesis descrito por Uribe en sus libros no solamente hace alusión al proceso de identificación que transcurre entre un campesino y un bandolero. Este fenómeno refiere además a la relación que el bandolero-perpetrador establecía entre su identidad creada artificialmente (el personaje) y aquella que él le atribuía a sus víctimas. Ser un mono, una mano negra, un huracán o un águila negra exigía, dado el contexto descrito, ser, en relación con otros, el agente de las acciones apropiadas a las características del personaje. Para los perpetradores de *La Violencia* afirmarse en este tipo de relación implicaba trascender hasta el punto de llevar a cabo, también sobre su víctima, una suerte de conversión artificiosa.

En un artículo reciente, Uribe sugiere que la conversión artificiosa, puesta en marcha también sobre las víctimas, pasa necesariamente por el odio, la agresión y el deseo de venganza; pasa, en fin, por hacer del enemigo el depositario de esos sentimientos (cf. 2016, 3). Durante los años de *La Violencia* el enemigo era, pues, “la contraparte [de] la forma como se concebían a sí mismos los bandoleros” (Uribe 2004, 66). En este sentido, las palabras (los alias) con las que ellos se designaban a sí mismos constituían una parte importante de un proceso de cosificación o de faunalización que tenía lugar también sobre las víctimas.

El propósito de ampliar esta manera de entender la relación entre víctima y victimario, tal como ella tuvo su expresión durante *La Violencia*, conduce a Uribe a incluir el siguiente elemento: el uso que hacían los bandoleros de ciertos animales o de ciertas cosas para identificarse –a sí mismos, entre sí y a sus enemigos– se extendía también a las partes de sus cuerpos. A la cabeza, por ejemplo, se le llamaba el “tuste” (la cabeza de una res), al cuello se le llamaba el “guacharaco” (el cuello de los pavos), al estómago, “buche” (el estómago de los cuadrúpedos), a la pelvis “cuadril” (la pelvis, de los mamíferos cuadrúpedos) y a las piernas “canillas” (las patas del ganado) (cf. Uribe 2004, 98-100).

Una vez más, si la agencia expresa los rasgos del personaje que un perpetrador ha construido y ha asumido, entonces las acciones que comportan dicha agencia tienen que recaer sobre un objeto que sea consistente con esa agencia construida: una presa de caza y sus partes (cf. Uribe 2004, 96). Lo anterior conduce a la autora a concluir lo siguiente:

Los campesinos de La Violencia no concebían a sus enemigos como algo definitivamente diferente de los animales, y a la hora de matar tampoco diferenciaban a la víctima del animal [...] Lo que parecen indicar los datos disponibles sobre la época de La Violencia es que en las masacres los bandoleros de ambas filiaciones estaban sacrificando lo que a su entender eran animales [animales no humanos]. Es evidente que los bandoleros no necesitaban degradar a sus víctimas para desmontar su identidad humana, pues a sus ojos éstas simplemente no la tenían. (Uribe 2004, 66-67).

3. Empatía y humillación

La explicación del sentido que, en los libros que he citado de María Victoria Uribe, tiene la forma horriblemente particular como se expresaron las masacres durante *La Violencia*, comporta la serie de elementos históricos a los que he hecho referencia en las páginas anteriores. Esta explicación va de la mano de las características del bandolerismo y de las condiciones rurales de la vida de muchos de los habitantes protagonistas de esa guerra. Si se tiene en cuenta lo afirmado por la autora en la última cita, tanto las condiciones históricas como antropológicas de *La Violencia* conducen a lo que podría leerse como una respuesta plausible a la pregunta planteada al comienzo de este texto: el carácter extremo y alarmante de la guerra campesina durante los años de *La Violencia* en Colombia responde al hecho de que los adversarios de esa guerra no se concebían –ni a sí mismos ni entre sí– como algo diferente a los animales no humanos o a cosas.

En lo que sigue, doy algunos argumentos con los que espero mostrar que esta respuesta es discutible. El primero de estos argumentos es el siguiente: en su artículo más reciente María Victoria Uribe hace pensar que la apropiación que hacían los bandoleros de *La Violencia* de los personajes creados por ellos, junto con el proceso de animalización o cosificación que definía el trato contra sus enemigos, constituyen los rasgos de un fenómeno conocido como “esquizofrenia funcional” (Uribe 2016, 4). Dada la notoria inconsistencia entre los actos de ciertos individuos, dada la evidente disociación que esos actos expresan, en esos individuos parecieran habitar, si se quiere, dos “yos”: uno que encarna la identidad adoptada (el personaje-bandolero) y un segundo que encarna su identidad natural (cf. Uribe 2004, 67; Uribe 2016, 5; y Thomas 1993, 93).

¿Cómo puede un individuo pasar por alto el hecho de que él mismo es el agente de acciones que en otras circunstancias condenaría? ¿Cómo puede Chispas, por ejemplo, ser el agente de aquello que en circunstancias en las que él es Teófilo Rojas está dispuesto a condenar decididamente? El término “esquizofrenia funcional” sugiere que la disociación a la que se alude para caracterizar al bandolero colombiano de los años 50, es, más que decididamente patológica, voluntaria; es decir, puesta de manera instrumental en función de algo. Ese algo, dado el contexto, no puede ser otra cosa que la exculpación. Mientras que, desde la perspectiva del campesino víctima de la persecución, la relación con su alias era un instrumento del temor –aún cuando mimetizada– es el instrumento de su supuesta inocencia. En este sentido, el esquizofrénico funcional sería aquel que, valiéndose del proceso artifi-

cioso de crear para sí un personaje, consigue eludir la responsabilidad por sus acciones con el propósito de descargar dichas acciones sobre personaje que ha creado. En términos de las reflexiones más recientes de Uribe, esto mismo podría ser leído de la siguiente manera: el personaje creado le sirve al victimario para evitar que su mano derecha conozca lo que su mano izquierda ha hecho (cf. Uribe 2016, 5).

Para el caso de *La Violencia* de los años 50 en Colombia, lo anterior significó que quienes hicieron suyo al personaje-bandolero no confesaron nunca los crímenes en los que incurrieron. En los registros sobre lo ocurrido durante esos años es notable la ausencia de descripciones de las masacres llevadas a cabo por parte de los propios autores. “Ninguno de los procesados”, dice Uribe, “confiesa haber cometido los actos que se le imputan”. Y continúa: “Ello contrasta con la enorme riqueza descriptiva de los diferentes relatos de quienes hablan, la mayoría, testigos que sobrevivieron a la masacre” (Uribe 2004, 83)⁴. Sin embargo, como lo veo, difícilmente puede uno de los “yos” del esquizofrénico funcional ignorar literalmente aquello que el otro hace o es, por más que lo desee. Que dichos “yos” sean, en cierto modo, independientes, no significa que uno de ellos consiga realmente ignorar lo que el otro hace. La distancia que el esquizofrénico propone entre su personaje y su persona no es nunca real. Ella es poco más que simplemente deseada. En condiciones de mediana normalidad, una persona no deja nunca de ser quien es solamente por el hecho de negarse a hacer propios los crímenes en los que ha incurrido el personaje que ha creado.

Hasta acá he querido sugerir que el término “esquizofrenia funcional” indica, él mismo, que la disposición por parte del campesino guerrero de crear para sí un personaje es voluntaria. Se trata de una disposición que es consciente y definitivamente no episódica. Ella permanece con el campesino todo el tiempo que transcurre entre decidirse a ir a la guerra, ir llevando a cabo el proceso de identificación mimética que acompaña a su odio, a su agresión y a su deseo de venganza, hasta ejecutar una serie de acciones. Si dicha disposición es voluntaria, parece claro que la supuesta transformación que sugiere el paso mimético entre una persona y un personaje no constituye realmente una verdadera transformación; ella constituye, más bien, una suerte de impostura *quasi* teatral y, ante todo, funcional.

Un segundo argumento con el que quisiera poner en discusión la respuesta de Uribe a su pregunta por las condiciones del horror en las que tuvo lugar *La Violencia* es el siguiente: supongamos que el término “ver” al que hace alusión la cita trascrita arriba⁵ es tomado en un sentido estrictamente literal; es decir, en un sentido no metafórico. Lo anterior implica establecer una relación directa y causal entre aquello que se percibe y una determinada creencia. Esto mismo, aplicado al caso de *La Violencia* en Colombia, invita a que supongamos también lo siguiente: un juez ante quien Teófilo Rojas, por ejemplo, comparece, le pregunta a éste por sus creencias en relación con alguien a quien él haya matado, rematado y contramatado. Con “sus creencias” me refiero en este contexto a aquellas que derivan *directamente* de la percepción visual que Rojas tenía de su adversario. Una vez más, la interpelación del juez no remite a los contenidos fantasiosos de la men-

te de Teófilo Rojas; esto es, en su caso, a aquello que él recrea sobre la base de aquello que padece porque se concibe a sí mismo como una víctima. A esta interpelación Rojas no podría más que haber respondido: “ese es el asesino de mi prima Jacoba Rojas; es el asesino de Tiberio Patiño y de muchos más”. Tanto como se refiere al causante de un daño, con su respuesta Teófilo Rojas está invocando la agencia de aquel a quien él acusa de haber dañado a su sobrina: es decir, a una persona. Por esta misma razón, y, salvo condiciones evidentemente patológicas⁶, a la pregunta por el contenido de sus creencias no parece tener sentido que Rojas hubiese respondido: “es un cóndor” o “es un florero”. En condiciones medianamente normales, los contenidos de las creencias derivadas de la percepción –no de la fantasía– que un victimario tiene de la humanidad de su víctima no pueden ser otros que los que refieren a dicha humanidad; esto es, no pueden ser el resultado de un constructo artificioso.

El sentido de la palabra “ver” al que he venido haciendo referencia supone, además, tener en cuenta lo siguiente: cuando tenemos una experiencia visual de algo, ese algo no se nos da realmente en la forma de una imagen (una copia) que, por así decirlo, se hace la mente a partir de la experiencia visual de un objeto determinado. Cuando vemos algo, lo que procede en la percepción visual no es, entonces, una suerte de reproducción imaginativa. Para aclarar esto, es preciso tener en cuenta que nada de lo que se nos da directamente a la percepción sensible visual constituye, de una vez y para siempre, el todo de aquello que se nos da. Cuando vemos algo, ese algo se nos abre, si se quiere, a aquello E. Husserl llamó una serie de “apresentaciones”. Esto significa que mientras tenemos ante nuestros ojos un objeto, las caras no vistas de ese objeto son, si se quiere, anticipadas –metadas– por nuestra conciencia perceptual. En palabras de Husserl: “Una tal presentación tiene lugar ya en la experiencia, en la medida en que la cara anterior efectivamente vista de una cosa siempre y necesariamente presenta una cara posterior de la misma cosa” (Husserl 2009, 145).

Si aquello que se tiene ante sí para la percepción no es simplemente la imagen de un objeto externo, y si además ese objeto externo no comporta únicamente las condiciones de un objeto físico que ocupa, sin más, un lugar en el espacio, el sentido de lo que nos apresentamos es diferente. Lo anterior significa, en primer lugar, que para la percepción no solamente hay objetos físicos; hay también objetos a los que Husserl llama “psicofísicos”; es decir, seres animados, seres sintientes, o más precisamente, sujetos con vivencias (cf. Husserl 2009, 122). En palabras de Edith Stein: “el mundo en el que vivo no es sólo un mundo de cuerpos físicos, además de mí, hay en él sujetos con vivencias y yo sé de esas vivencias” (Stein 2004, 21).

El hecho de que la conciencia que se tiene de objetos no meramente físicos proceda a partir una particular forma de presentación, significa, en segundo lugar, que el percibir, así como la necesaria presentación que este percibir comporta, tiene lugar en la forma de una suerte de transferencia (Husserl 2009, 146). La transferencia a la que se refiere Husserl para expresar aquello que Stein llamó “saber de [las] vivencias [de otros sujetos]” es para él una forma de presentación; es decir, una forma de implicación compleja. A diferencia de como ocurre con los

cuerpos que son apenas cuerpos físicos, esta forma de presentación no se agota en el mero apesentarse la cara posterior de algo (que no vemos, mientras vemos su cara anterior). Ella presupone en el propio cuerpo animado el punto de partida; es decir, en el propio cuerpo orgánico, psicofísico [*Leib*]. En palabras de Husserl: “Sería, por lo tanto, una cierta apercepción asimilante” (Husserl 2009, 147).

La apercepción asimilante tiene el sentido de ver en alguien –un ser animado– un “como si” ese alguien fuese un “yo mismo”, que, sin embargo, no lo es en realidad. En este momento de la explicación es importante aclarar que, desde el punto de vista de Husserl, el “como si” propio de la presentación por transferencia a la que él se refiere no es equivalente al “como si” que procede cuando imaginamos algo. La manera de dar sentido a aquello que percibimos a través del primero de estos “como si” es, si se quiere, directa; ella no indica, en términos de Husserl, ninguna forma de inferencia, ninguna forma de comparación (cf. Husserl 2009, 147). Las siguientes palabras de Edith Stein expresan el sentido de esta forma de ver.

[P]uedo oír que alguien hace una afirmación inoportuna y veo que se ruboriza *por* ello; entonces, no sólo entiendo la observación y *veo* la vergüenza en su rubor, sino que reconozco que él reconozca su observación como inoportuna y que se avergüenza porque la ha hecho. [...] Todos estos actos del vivenciar ajeno remiten a un tipo fundamental de actos en los que este vivenciar es aprehendido y que, ahora, prescindiendo de todas las tradiciones históricas que tienen apego a la palabra, designamos como *empatía* (Stein 2004, 21-22; énfasis añadido).

El caso en el que una inferencia o una comparación mediaran en la percepción visual que se tiene de otro como un otro animado, nuestra conciencia de la vergüenza de ese otro sería articulable de la siguiente manera: ‘Puedo ver que ante mí se presenta el rostro ruborizado de alguien. Puedo ver que ese rostro se presenta en una situación que él ha creado. En situaciones comparables a la situación en la que él está yo me avergonzaría. Lo que él está sintiendo es lo que yo sentiría si estuviese en su situación. Luego, él siente vergüenza’.

En el rostro de ese alguien de quien habla Stein, ella no ve únicamente su rubor. De la misma manera, en el rostro de su víctima, un perpetrador no solamente ve su llanto. Así como Stein *ve* también la vergüenza en ese rubor, el perpetrador no puede más que *ver*, también, sufrimiento en el llanto de su víctima (cf. Margalit 1997, 84-85). Tanto Stein, como el perpetrador *ven* algo que, en un sentido estrictamente literal, no es visible. Sin embargo, si, en efecto, ese algo es, en alguna medida, visible, la capacidad de verlo no está dada por ninguna suerte de operación imaginativa; ella está dada solamente por empatía. La empatía se entiende, entonces, en este sentido, como la “experiencia de sujetos ajenos y de su vivenciar” (Stein 2004, 17). Dada la presentación asimilante que procede en la empatía, tan pronto como Stein ve el rubor en el alguien de su ejemplo, ella *ve*, también su vergüenza. Este *ver*, una vez más, procede directamente, sin ninguna mediación.

Si mi interpretación tanto de las palabras de Stein como de las de Husserl es correcta, en condiciones normales, para un ser humano la presencia humana de otro ser

humano es innegable. El tipo de experiencia en el que se constituye la empatía no se reduce, como vimos, a ver literalmente una masa pesada ocupando un espacio. Se trata, antes bien, de una forma experiencial que es compleja y que, en tanto tal, anticipa aquello de lo cual lo visto es una expresión, *v.gr.*, la vergüenza en el rubor del rostro de aquel a quien Stein ve, el dolor en el llanto de aquel a quien un perpetrador se dispone para asesinar.

Con lo dicho hasta acá no he respondido aún satisfactoriamente a la perplejidad expresada por María Victoria Uribe: ¿cómo explicar el carácter exacerbado y sanguinario de las masacres que tuvieron lugar durante *La Violencia*? Hasta ahora, no obstante, he tratado de mostrar por qué no creo que sea cierto que, como afirma Uribe en uno de sus libros, “es evidente que los bandoleros no necesitaban degradar a sus víctimas para desmontar su identidad humana, pues a sus ojos, éstas simplemente no la tenían”. Una respuesta más completa a la pregunta, sin embargo, exige ampliar un poco lo dicho en las páginas anteriores. Recorro para esto al término “humillación”, propuesto por Avishai Margalit en su libro *La sociedad decente*.

Humillar a alguien es, según la definición de Margalit, “tratar a un ser humano como si no lo fuese” (1997, 81); tratarlo como si fuera una máquina, como si fuera un animal no humano, como si fuera infrahumano, etc. Llamo la atención sobre el contenido metafórico al que, en este contexto, invoca el autor con las palabras “como si”. La reflexión de Margalit hace pensar que tratar a un ser humano *como si* fuera un animal no humano o *como si* fuera un objeto está lejos de ser lo mismo que tratar a un ser humano como se suele tratar a un objeto o a un animal no humano⁷. La diferencia entre las dos expresiones se concentra en el *como si* hipotético de la humillación (Margalit 1997, 81-82). “El sentido en el cual los humanos no pueden tratar a los demás como [suele tratarse a los] objetos”, afirma Margalit, “es similar al sentido en el cual en circunstancias normales los humanos no pueden mirar a un mono y verlo como si fuera una llave inglesa” (1997, 81).

En el hecho de tratar a un ser humano *como si* no lo fuera está incluida, implícita y, sin embargo, claramente, la creencia por parte del perpetrador de que aquel que es tratado *como si* no fuera un ser humano, es, en realidad, un ser humano. Dicho de otro modo, está implícita la dificultad que tiene el perpetrador para creer que aquello que él “cosifica” o “faunaliza”, es, en realidad, una cosa o un animal no humano. Durante el maltrato, la dificultad de adoptar esa creencia pone al perpetrador en la situación de asumir una pose: él actúa *como si* estuviera viendo en su víctima a un animal no humano o a un objeto; él, con su acción, lleva a cabo una suerte de representación teatral, en palabras de Uribe “una verdadera puesta en escena” (2004, 92).

Con el supuesto cambio en su identidad, al cual hice referencia en las páginas anteriores, el perpetrador se pone a sí mismo en escena, para, con sus acciones, completar el cuadro teatral que le impone el personaje creado. De este modo, aquel a quien él humilla es vanamente forzado a aparecer en el escenario como un cuerpo físico o como un animal no humano. En este sentido, lo que el cosificador o el faunalizador ven mientras humillan a sus víctimas –o a su cuerpo muerto– escapa a sus propias decisiones. Bien puede él *querer* que el cuerpo de un ser humano sea

visto como un florero, por ejemplo, y, sin embargo, entre querer que eso sea así y que eso sea en efecto así, hay una importante diferencia. El aspecto humano de un ser humano difícilmente puede ser negado voluntariamente.

Ocurre que cuando nuestra relación con los otros está mediada por temores, sufrimiento, odio y deseo de venganza, tendemos a formarnos imágenes estereotipadas de esos otros. Es sobre esas imágenes artificiosas sobre las que actúa el perpetrador. Ocurre, como afirma recientemente Uribe que, cuando un perpetrador convierte a su adversario en el depositario de su odio, de su agresión y de su rabia (2016, 2), lo que justamente se cumple es su deseo de desmontar la identidad humana de ese adversario (cf. Uribe 2004, 66-67). La acción degradante, a mi manera de ver, es poco más que la expresión de un hondo deseo: el deseo de que esos otros queden, para siempre, convertidos a la condición sin la cual, desde el punto de vista del perpetrador, difícilmente se explican las acciones que lo han convertido a él mismo en una víctima. Si somos las víctimas de una serie de acciones a las que metafóricamente (pero sólo metafóricamente) llamamos “bestiales”, será como bestias como quisiéramos verlos (cf. Goldhagen 1997, 13, 88-89). La creación del personaje a la que he hecho referencia anteriormente no solamente tiene una función exculpatoria; ella, además, le sirve al perpetrador para forzar la realidad. Es decir, para tratar, en vano, de hacer coincidir esa realidad con la imagen artificiosa que él se ha hecho de sí mismo y de su víctima; esto es, en última instancia, para degradarlo.

Bibliografía

- Fals Borda, Orlando y otros. 1963. *La Violencia en Colombia*. Bogotá: Tercer Mundo Editores.
- Goldhagen, Wolfgang. 1997. *Hitler's Willing Executioners*. N.Y.: Vintage Books.
- Husserl, Edmund. 2009. *Meditaciones cartesianas*, Madrid: Tecnos.
- Margalit, Avishai. 1997. *La sociedad decente*. Barcelona: Paidós.
- Meertens, Donny y Sánchez, Gonzalo. 2006. *Bandoleros, gamonales y capesinos*. Bogotá: Ancora Editores.
- Sacks, Oliver. 2009. *El hombre que confundió a su mujer con un sombrero*. Madrid: Anagrama.
- Sheets-Johnstone, M. 2008. *The Roots of morality*. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press.
- Stein, Edith. 2004. *Sobre el problema de la empatía*. Madrid: Trotta.
- Thomas, Lawrence. 1993. *Vessels of Evil. American Slavery and the Holocaust*. Philadelphia: Teple University Press.
- Uribe, María Victoria. 1996. *Matar, rematar y contramatar*. Bogotá: Cinep.
- . 2004. *Antropología de la inhumanidad. Un ensayo interpretativo sobre el terror en Colombia*. Bogotá: Editorial Norma.
- . 2016. “Phantasmatic entities and identities. Criminals without guilt in Colombia”. Manuscrito, 2017.

Notas

¹ Algunas de las descripciones, así como algunos argumentos –de orden secundario– incluidos en este trabajo están contenidos en el siguiente texto: “¿Puede un ser humano ser tratado como si no lo fuera? Sobre La Violencia en Colombia”, en: Uribe, Ángela. *Perfiles del mal en la historia de Colombia*. Bogotá: Centro Editorial Universidad Nacional de Colombia, 2009, pp. 159-188. Mi perspectiva sobre el tema del artículo publicado en 2009 ha cambiado bastante en relación con el que aquí presento.

² Con el término “identidad natural” me refiero a los rasgos a través de los cuales una persona es reconocida por las demás: el nombre con el que fue bautizada, su carácter, su indumentaria, etc. (cf. Uribe 2016, 4).

³ “Collarejos” era el nombre dado por los campesinos conservadores a los liberales. El collarejo es un ave rapaz que tiene un collar de plumas en el cuello de un color distinto al resto de su plumaje. La similitud que

establecían los campesinos conservadores entre los liberales y los collarejos se relaciona con una pieza de la indumentaria utilizada por los liberales: un pañuelo rojo en el cuello (cf. Uribe 2004, 92).

⁴ Es importante tener en cuenta que, para otra serie de casos de los que se ha ocupado Uribe, como el paramilitarismo de los últimos 30 años en Colombia, la situación puede cambiar. En estos casos, los perpetradores entrevistados por la autora suelen hacer referencias ocasionales a sus propias acciones y admiten las dificultades que comporta enfrentarlas, después de que ellas han sido objeto de la justicia (cf. Uribe 2016, 11).

⁵ “Es evidente que los bandoleros no necesitaban degradar a sus víctimas para desmontar su identidad humana, pues a sus ojos, éstas simplemente no la tenían” (Uribe *Antropología* 67).

⁶ Es decir, en condiciones causadas por algún daño cerebral. Un buen ejemplo de esta excepción es uno de los pacientes de Oliver Sacks, que mientras veía a su esposa lo que él creía que veía era a un sombrero (cf. Sacks 2009).

⁷ Teniendo en cuenta que el sentido del término empatía propuesto por Husserl –y que yo misma acojo– incluye la experiencia del cuerpo vivo [*Leib*] de los animales no humanos, la afirmación que hago acá de la mano de Margalit pareciera contradecir el sentido del término “empatía” propuesto; es decir, pareciera suponer que la empatía tiene lugar exclusivamente entre seres humanos. Dadas sin embargo las descripciones sobre el contexto de la Colombia rural de los años en los que tuvo lugar *La Violencia*, me atengo tímidamente a lo que suponen tanto las descripciones de Uribe como las afirmaciones de Margalit. Otra razón por la que me atengo a ellas es que el tema que resulta de lo que podría ser, por mi parte, un desacuerdo con Margalit o una expresión de compasión por el trato dado a los animales no humanos durante la época descrita (y aún todavía) en Colombia, rebasa con mucho los límites del presente trabajo. Para profundizar en este tema ver: Sheets-Johnstone 2008.

La memoria no es “cosa del pasado”. Los retos de la memoria en Colombia desde una perspectiva filosófica

Ana María Rabe

Abstract: The dissociation that we use to establish between present and past, as well as between experience and remembrance, leads to major dilemmas for those who try to make memory. This article reveals the implications and limitations of the assumption that memory “starts” when a chapter of history has been “closed”. In contrast to this view, and by means of Walter Benjamin’s concept of “remembrance” (*Eingedenken*), we will present the conception of a productive, critical, and dynamic memory, where times will coalesce and be inverted. The challenge with which Colombia has to confront itself results precisely from this premise: memory is not a “matter of the past”, since the past is not dissociated from the present.

Keywords: memory, remembrance, remembrance and experience, confluence of times, Walter Benjamin, Colombia.

1. La noción de la memoria como “mirada hacia atrás”¹

Una semana después de que se firmara el 26 de septiembre de 2016 en Cartagena de Indias la primera versión de los Acuerdos de Paz entre el Gobierno de Colombia y las FARC-EP, apareció en la revista colombiana *Semana* un artículo del columnista León Valencia titulado “La derrota”, que termina con las siguientes palabras:

Está cayendo el telón de la guerra y empezará la disputa por la historia, por la memoria. Ahora serán los relatos. Espero que los años vayan tejiendo una visión del fracaso. Algo parecido a la derrota que se ve y se siente en las imágenes de la Segunda Guerra Mundial en la Europa devastada. Para que las generaciones venideras se miren todos los días en el espejo roto de este desastre y no se atrevan a levantar las armas y a cantar de nuevo himnos de guerra. (Valencia 2016, 68).

El problema central del que se ocupa este artículo es la pregunta por la manera en la que trabaja una memoria abierta, productiva y crítica, y en concreto, por lo que muestra al respecto el caso de Colombia. Para discutirlo conviene considerar primero la noción común que se tiene de la memoria como una “mirada hacia atrás”, es decir, como algo que se relaciona con el pasado. Visto de cerca, el artículo de Valencia contiene una visión que está acorde con esta noción. La afirmación de que está “cayendo el telón de la guerra” y al mismo tiempo comenzando la “disputa de la memoria” se asocia directamente con otra metáfora: la del cierre de un capítulo de la historia. Lo que sugiere esta metáfora es la idea de que en un país o en

varios países se ha producido una situación nueva con condiciones políticas, sociales, económicas y existenciales diferentes, de manera que la situación anterior pasa a formar parte de un pasado que en adelante tendrá que ser tratado y trabajado por la memoria, una memoria que mira “hacia atrás”. Valencia da a entender que Colombia se encuentra en esta situación y la compara con el momento histórico hace 71 años, cuando un periodo oscuro de la historia alemana llegó a su fin con la derrota del nacionalsocialismo. Según el autor, esta derrota “se ve y se siente en las imágenes de la Segunda Guerra Mundial en la Europa devastada”. Al comentar que en Colombia se irá “tejiendo” con los años una “visión del fracaso” como la que muestran aquellas imágenes, el columnista insinúa que el trabajo de la memoria se desarrolla una vez que se haya cerrado el capítulo de la guerra.

Por lo general, la así llamada “cultura de la memoria”, esto es, la suma de iniciativas que se producen dentro de una cultura para mantener viva la memoria, se concibe como algo que apunta “hacia atrás”. En este sentido comprende formas, acciones, imágenes y lugares diferentes, que intentan dar cuenta de un acontecimiento o episodio del pasado. Si han transcurrido ya muchos años desde que pasó el acontecimiento o periodo histórico, la cultura que intenta guardar la memoria puede tener su propia historia. Esto ha ocurrido, por ejemplo, con la cultura de la memoria que se refiere a la época del nacionalsocialismo y que comprende una cantidad de iniciativas diferentes que se han ido formando y modificando con los años. Aquella cultura naturalmente no sería la misma, si no se hubiera producido la capitulación incondicional de las tropas alemanas el 7 de mayo de 1945 y si no se hubiera ratificado la misma al día siguiente, lo cual hizo que dejara de existir el Estado nacionalsocialista con su racismo, sus pretensiones de dominación mundial y sus múltiples brazos, instrumentos y mecanismos de violencia, agresión y exterminio. Sin la derrota de los nazis habría surgido una visión del pasado muy distinta y habrían salido unas producciones conmemorativas del todo diferentes. No resulta, desde luego, nada alentador imaginarse cómo habrían sido las representaciones de la victoria ni sus implicaciones. Afortunadamente esto no ha ocurrido y podemos ver, como lo insinúa Valencia, cómo se ha ido “tejiendo una visión del fracaso” en las décadas posteriores a la derrota del nacionalsocialismo. Aunque dicha visión contiene imágenes y relatos terribles, por lo general no trata de camuflar y distorsionar –al menos conscientemente– lo que pasó en función de unos determinados intereses. In-

tenta, más bien, dar cuenta con distintos medios y de diferentes maneras de lo que pasó para hacer justicia a las vidas, los ideales y sueños que se mataron. Trata de mostrar las consecuencias devastadoras que tiene la sed de supremacía y poder, de enseñar a reconocer actos y eventos que indican injusticia, intolerancia y violencia, y finalmente, de contribuir al desarrollo de una actitud atenta y de un espíritu crítico.

Desde luego, la visión de la época nacionalsocialista se ha extendido y diversificado mucho en Alemania en las últimas seis décadas, de manera que la correspondiente cultura de la memoria tiene una historia que no es ni lineal ni única ni homogénea. No lo ha sido en las décadas pasadas ni lo es en el presente, pues tiene una historia e identidad múltiple, heterogénea tanto desde el punto de vista de sus enfoques, discursos, medios y objetivos, como desde la perspectiva temporal, puesto que no se ha desarrollado de manera sucesiva y continua, sino más bien con múltiples discontinuidades.

A la importancia de este trabajo plural de verdadera y constante búsqueda, una labor que está ligada al deber de la memoria, aludió el 8 de mayo de 1985 el entonces Presidente Federal de Alemania, Richard von Weizsäcker, en su famoso discurso con motivo del 40 aniversario del fin de la Segunda Guerra Mundial en Europa. En dicho discurso recordó y advirtió lo siguiente:

El 8 de mayo es para nosotros sobre todo un día de recuerdo de todo lo que tuvieron que padecer seres humanos. Es al mismo tiempo un día de reflexión sobre el curso de nuestra historia. Cuanto más honestamente lo celebremos, tanto más libre seremos de confrontarnos de manera responsable con sus consecuencias. [...] El 8 de mayo es un día del recuerdo. Recordar significa conmemorar un suceso de manera tan honesta y pura que se convierte en una parte de nuestro propio ser íntimo. Esto pone muchas exigencias a nuestra veracidad. (Weizsäcker 1985, la traducción es mía).

En otro momento de su discurso, Weizsäcker se refiere a los inicios de una cultura de la memoria en Alemania, que tenía que confrontarse con el desastroso pasado del régimen nacionalsocialista y la Segunda Guerra Mundial. En este contexto, el antiguo Presidente Federal afirma que “la mirada se dirigía hacia atrás a un abismo oscuro del pasado y hacia adelante a un futuro oscuro incierto” (Weizsäcker, 1985).

¿Qué implica la noción de la memoria como “mirada hacia atrás”? ¿Qué impacto tiene sobre la manera en la que se entiende el pasado, el presente y el futuro? ¿De qué forma afecta esta noción la idea de la función y de las posibilidades que se atribuyen al trabajo de la memoria?

2. Confluencia e inversión de tiempos: más allá de la distancia entre presente y pasado

Por lo general se piensa que la memoria empieza cuando un acontecimiento, un episodio o un periodo se convierten en historia, una historia que puede ser relatada y narrada, pero que ya no se vive más como lo que fue un día. Pues se supone que pasa a la historia no sólo el acontecimiento o episodio, sino también la experiencia, la cual es concebida como algo que sólo se da en el presente. El pasado del acontecimiento o episodio se llevaría, por tanto, la ex-

periencia. ¿No queda entonces nada de ésta? Se dirá que como experiencia de un determinado acontecimiento o episodio, que ha llegado a su fin, deja de ser lo que era. Pero seguramente nadie se atrevería a decir que desaparece todo. Se presupone que “algo” permanece. Lo que perdura y reemplaza la experiencia, según esta visión, es el recuerdo que puede ser involuntario o voluntario. El último es entendido como una fuerza que intenta sobreponerse al olvido y rescatar o representar de alguna manera la experiencia pasada. En este sentido, la memoria es concebida como fuente de imágenes y relatos que supuestamente dan fe de la historia. Desde esta perspectiva, se puede entender lo que afirma Valencia en su columna: que al caer el telón y cerrarse un capítulo de la historia empieza la “disputa por la historia, por la memoria”, la cual se manifiesta pronto en la producción de múltiples relatos, visiones e imágenes diferentes del pasado.

Es necesario contemplar más de cerca esta concepción de memoria y preguntar por los presupuestos implícitos de los que parte. En términos generales podemos constatar que se basa en distinciones y separaciones claras: diferencia de manera ostensible entre presente y pasado, entre acontecimientos o episodios actuales y aquellos que han pasado a la historia. Al estar separados presente y pasado, la experiencia, que se asocia con la actualidad, se encuentra distante del recuerdo y olvido que se vinculan con el pasado. Así, el hecho de que los relatos y las imágenes de la historia sean productos del recuerdo voluntario hace que estén disociados de la experiencia que un día fue “actual”. Esto es así por mucho que la memoria quiera rescatar, esto es, “recordar” la experiencia. Pero recordar no es vivir la experiencia directamente. En la visión que estamos presentando, el recuerdo está ligado a *otro* tiempo, por lo que apunta a una dirección contraria que la experiencia: mientras el recuerdo intenta traer al presente un pasado en el que presume la experiencia, la experiencia no se puede desvincular del momento presente en el que ocurre, el cual, sin embargo, se retrae al pasado. De esta manera, el recuerdo está enfocado en el pasado, pero no puede desvincularse del presente, mientras que la experiencia es lo que es gracias al presente vivido, pero no puede desprenderse del pasado que continuamente la engulle. Así, el recuerdo no podrá alcanzar nunca la experiencia que quiere recordar, pues *ya no* es el momento –el presente– en el que se vivió la experiencia.

Toda cultura de la memoria que parte de la concepción esbozada y que se refiere a un episodio o evento del pasado se encuentra con grandes dificultades. Al dirigir la atención a un “capítulo” de la historia que ya pasó, la mayoría de sus iniciativas se esfuerzan por mantener vivo el recuerdo de algo que se olvidaría sin el sostén de la cultura. El problema de este esfuerzo por conservar y actualizar el recuerdo es que, al partir de una separación entre presente y pasado, tiene que encontrar vías para “superar” o “disminuir” la distancia entre los dos. Esta “distancia” entre presente y pasado, sin embargo, no se va a superar nunca, ni del todo ni de manera gradual, a no ser que desaparezca como tal. Pero para que esto sea posible hay que abandonar la premisa de la separación de los tiempos y presuponer una idea temporal diferente.

A partir de la separación entre presente y pasado, así como entre experiencia y recuerdo, surgen grandes dilemas para quien quiera “hacer memoria”, sea un individuo

o un colectivo, una persona o una institución. ¿Pero qué ocurriría si esta distinción no fuera tan clara, si la barrera entre presente y pasado, así como entre experiencia y recuerdo, fuera borrosa? ¿Qué visión se nos abriría si la memoria no fuera algo que concierne sólo al pasado, esto es, si su enfoque no fuera únicamente retrospectivo, sino igualmente productivo y prospectivo? Quien quiera hacer memoria en este sentido debe considerar el triple enfoque que apunta tanto al pasado, como al presente y también al futuro.

La situación actual de Colombia muestra con toda claridad que la idea de la separación de los tiempos es insostenible. El reto al que se tiene que enfrentar la memoria en este país surge precisamente de esta premisa: la memoria no es “cosa del pasado”, puesto que el pasado no está disociado del presente. El *Museo Casa de la Memoria* en Medellín puede servir como ejemplo. A su creación en 2011 precedió el año anterior una consulta a la población para saber qué pensaba y esperaba de la “casa” de la memoria que se estaba planeando. El punto central del debate que se generó a partir de la consulta era precisamente el hecho de que no se podía mirar sólo “hacia atrás”. Efectivamente, ¿cómo era posible hacer memoria, si el conflicto armado todavía no había pasado? La lucha armada entre el Estado, el ejército, la guerrilla y las bandas criminales no había cesado; y no ha cesado hasta el día de hoy. El reto que supone esta situación para un museo cuyo objetivo es incentivar el trabajo de la memoria queda evidente en las memorias del año 2015 publicadas por el *Museo Casa de la Memoria*, donde se resalta el desafío de la siguiente manera:

A diferencia de otros museos de memoria en el mundo, preocupados por encontrar formas de sanar la relación de un país con su pasado de guerra o de dictadura, el Museo Casa de la Memoria se ocupa de la memoria de un conflicto aún vivo. Es decir, de la memoria de un presente conflicto, arraigado en el pasado tenso de un país poco cohesionado como nación, y en la antesala de un futuro que, se espera, será diferente y esperanzador, dadas las perspectivas de reconciliación que se abren. (Museo Casa de la Memoria 2015, 8).

La pregunta por la historia y por la memoria no comienza en un determinado momento, porque la historia, que está ligada al presente continuo, no se cierra en ningún momento. La memoria, por su lado, trabaja siempre; y lo hace de múltiples formas. La importancia de respetar la pluralidad de las maneras de recordar con sus correspondientes historias del conflicto armado colombiano es algo en lo que hacen bastante hincapié las instituciones y los centros oficiales de la memoria en Colombia. Pero esto no significa que se debe contar simplemente una multiplicidad de historias. La memoria no sólo debe abrirse a una pluralidad de perspectivas y narraciones, sino que debe integrar también el esfuerzo de identificar y resaltar en qué sentido éstas están conectadas entre sí. Las historias que sucedieron, que suceden y que se narran están relacionadas las unas con las otras, y estas conexiones, que son tan importantes como las historias mismas, atraviesan también el tiempo, de manera que las historias del presente están vinculadas con las del pasado y con las del futuro. La situación colombiana actual, en la que la memoria no puede mirar solo hacia atrás, sino que debe reconocer la-

zos y semejanzas entre historias para estar alerta a lo que pasa y lo que puede pasar, muestra algo que ha sido tematizado desde hace siglos por filósofos que han reflexionado sobre el tiempo: Desde Agustín de Hipona hasta Henri Bergson y Walter Benjamin aparece el mismo énfasis en el tiempo que es *uno*, con y a pesar de los tiempos que solemos diferenciar. Vivimos siempre en el presente –que es también y al mismo tiempo presente-pasado y presente-futuro, como decía Agustín, un presente que dura y perdura, como diría Bergson, y que despliega toda su plenitud cuando se produce una verdadera experiencia, la cual para Benjamin abre y une espacios y tiempos distantes y conlleva la memoria –una memoria divinadora. Si nos quedamos un momento con la visión que ofrece Benjamin, vemos cómo el filósofo alemán invierte la idea común de la memoria como “mirada hacia atrás”, esto es, como una “cosa del pasado”.

En su famosa interpretación del dibujo *Angelus Novus* del artista Paul Klee, Benjamin caracteriza la figura representada, de ojos abiertos y bracitos alzados, como un “ángel de la historia” que está presenciando la acumulación de escombros que van quedando en la historia. Si nos fijamos en la manera en la que Benjamin describe la situación del ángel en su escrito *Sobre el concepto de historia*, nos percatamos de que ya no nos podemos atener a la idea que solemos tener de la linealidad unidireccional del tiempo. En la imaginación cotidiana, la mirada se vuelve hacia atrás cuando se dirige al pasado. Benjamin da la vuelta completa a esta imagen invirtiendo y llevando al absurdo la idea de que “delante” se encuentra el futuro y “detrás” el pasado, quedando entremedio el presente, en algún lugar no identificable ni localizable. El “ángel de la historia” no se vuelve hacia atrás para ver el pasado; el texto en alemán dice: “Er hat das Antlitz der Vergangenheit zugewendet”, que significa: “Ha dirigido su mirada hacia el pasado”. El prefijo “zu” del verbo alemán “zuwenden” tiene el sentido de señalar hacia adelante. Es importante resaltar este punto, puesto que “zuwenden” suele traducirse al castellano como “volverse hacia”, lo cual da pie a que se infiltre, con el verbo “volver”, precisamente el sentido contrario al que apunta la cita. Si Benjamin hubiera querido decir que el ángel se ha vuelto hacia atrás, habría utilizado el verbo “zurückwenden”, cuyo prefijo “zurück” significa “atrás”. El sentido que apunta hacia adelante se mantiene en la siguiente frase en la que Benjamin distingue entre lo que ve el ángel y aquello que aparece “ante nosotros” (*vor uns*). “Allí donde aparece una cadena de acontecimientos ante nosotros, él ve una sola catástrofe que amontona incesantemente escombros sobre escombros lanzándoselos delante de sus pies [*vor die Füße*]” (Benjamin 1991, “Über den Begriff...”, 697, la traducción es mía)

En la imagen que Benjamin presenta se concede todo protagonismo al presente, un presente que tiene enfrente un pasado que va creciendo y decayendo continuamente, lo cual implica, a su vez, un constante devenir y desvanecer. ¡Cuántas vueltas da la imagen! El ángel quiere parar el tiempo, “quiere quedarse” para “despertar a los muertos y recomponer lo que se ha roto”. Pero el presente con su pasado, su devenir y desvanecer continuo sigue adelante, lo cual significa, a la vez, que sigue hacia atrás, pues el “futuro” se encuentra detrás del ángel que le “da la espalda”. Éste es llevado contra su voluntad, mediante el ven-

daval que llega del paraíso, hacia atrás, esto es, hacia el futuro que queda completamente fuera del campo visual.

Mas, ¿qué es ese futuro que no se puede ver? Al revelarnos que el viento, una fuerza ciega e incontrolable que nos empuja hacia una dirección indeseada, no es otra cosa que el progreso, Benjamin muestra que en la concepción común del tiempo lineal progresivo, el futuro no es más que una mera promesa vacía refutada constantemente por la historia. Pero para verlo hay que salirse fuera de la lógica del tiempo lineal y sus promesas de progreso. Hay que dar la vuelta, como el ángel de la historia, y mirar hacia aquello que se tiene enfrente, delante de los ojos; ahí está todo lo que el tiempo ofrece: sus apariciones y desapariciones. No hay más que abrir los ojos.

Volvamos a la actualidad en Colombia, donde la escisión entre pasado, presente y futuro resulta todavía menos factible que en países donde es *aparentemente* más fácil reconocer capítulos de la historia, sin que esto signifique que esos capítulos puedan considerarse jamás como verdaderamente cerrados. ¿Cuándo se podrá decir en Colombia que ha caído el telón de la guerra, como anunciaba el articulista de *Semana* de manera precipitada? Ciertamente, su precipitación es comprensible teniendo en cuenta la euforia que le suscitaría la firma en Cartagena de Indias de los Acuerdos de Paz entre el gobierno colombiano y las FARC-EP, realizada y celebrada unos días antes. Cuando Valencia redactó su artículo de opinión, todo el mundo esperaba la ratificación de los acuerdos a partir de la victoria del “SÍ” en el plebiscito. Pero unos días después, el 2 de octubre de 2016, el “NO” ganó con una finísima ventaja en contra de todas las expectativas. El columnista no pudo –o no quiso– cambiar el contenido de su texto tras la derrota de la campaña a favor de los acuerdos. La “derrota” de la historia, a la que se refería el artículo –un “fracaso [...] parecido a la derrota que se ve y se siente en las imágenes de la Segunda Guerra Mundial en la Europa devastada”– resultó ser una derrota *por* la historia, una historia que no se cierra y que recuerda que la memoria no es una labor retrospectiva. La derrota de la historia por la historia hace que leamos las últimas palabras del artículo, que adelantaban una visión retrospectiva a una derrota perteneciente al pasado, esto es, al desastre de una guerra de (al menos) 52 años, como advertencia prospectiva de una memoria divinatoria que tiene la capacidad de mirar a la vez al pasado, al presente y al futuro. El columnista decía al final de su artículo: “Para que las generaciones venideras se miren todos los días en el espejo roto de este desastre y no se atrevan a levantar las armas y a cantar de nuevo himnos de guerra”.

La derrota que el artículo nombra en su título y en su texto haciendo referencia explícita a los desastres de la Segunda Guerra Mundial, los cuales compara con los desastres de la guerra en Colombia, es una derrota que da muchas vueltas invirtiendo situaciones y tiempos. Pues la derrota que se asoma en los relatos y las imágenes del sufrimiento del conflicto bélico es al mismo tiempo la derrota que vivieron tras el plebiscito todos los que habían estado a favor de la ratificación de los Acuerdos de Paz. Es una doble derrota –del pasado y del presente– pero que puede en todo momento del presente-futuro invertirse de nuevo. Confrontándose a los retos de la derrota, renunciando a cánticos de victoria que parten de una postura excluyente y una concepción lineal, irreversible del tiem-

po, la derrota puede ser derrotada, como muestra la concesión del Premio Nobel de la Paz al presidente colombiano, Juan Manuel Santos. El presente está abierto, y así lo están la experiencia y la memoria tras la aprobación por parte del Senado de Colombia de la proposición para refrendar el nuevo acuerdo de paz entre el Gobierno de Santos y las FARC-EP, que se firmó el 24 de noviembre de 2016 en el Teatro Colón de Bogotá y que se ratificó en el Congreso de Colombia el 30 de noviembre de 2016.

3. Retos de una memoria del presente

El trabajo de la memoria que se produce –o bien al que se aspira– hoy en día en Colombia muestra de manera paradigmática en qué consiste el cambio de perspectiva que se está dando en estos años en muchos países en relación con la idea de la memoria y la respectiva “cultura de la memoria”. Se están proyectando, planeando y creando museos y centros que ya no tratan la memoria como algo que se dirige a un tiempo pasado en el sentido de algo más o menos “concluido”, sino como algo que atraviesa los tiempos y afecta en este sentido directamente el presente y con ello el futuro. Consecuentemente la memoria ya no se vincula sólo con el doble mensaje tradicional ligado a una mirada retrospectiva: por un lado, con el mensaje conmemorativo que se refiere al deber de recordar algo o alguien que ya no está, y por otro lado, con el mensaje admonitorio de la “no-repetición”. Hoy en día, la memoria se vincula también de manera explícita con valores humanos universales y el objetivo de respetarlos, conservarlos y protegerlos. En este sentido en muchos países la cultura de la memoria ha hecho en los últimos años diferentes alianzas con valores éticos como la paz, los derechos humanos o la no-violencia, y también con valores políticos como la democracia.

Fuera de Colombia encontramos este enfoque, por ejemplo, en el *Instituto de la Memoria, la Convivencia y los Derechos Humanos (Gogora)* en Bilbao, creado en 2015 con el mandato del Parlamento Vasco en España para coordinar la política pública de memoria, que se concreta en las funciones de conmemoración, conservación, investigación, formación, participación, integración y consulta. Otro ejemplo todavía más claro que encontramos también en España es el *Centro Nacional para la Memoria de las Víctimas del Terrorismo*, constituido por el Gobierno Nacional, que tiene como objetivo “preservar y difundir los valores democráticos y éticos que encarnan las víctimas del terrorismo, construir la memoria colectiva de las víctimas y concienciar al conjunto de la población para la defensa de la libertad, de los derechos humanos y contra el terrorismo”, según reza el artículo 57 de la Ley 29 del 2011 (Fundación Centro para la Memoria de las Víctimas del Terrorismo 2016, 12). En el mismo año se sentaron también en Colombia los cimientos para la memoria y los derechos de las víctimas. El *Museo Casa de la Memoria* en Medellín se creó gracias al Decreto n° 4803 del 20.12.2011 del Ministerio de Justicia y del Derecho, por el cual se establecía la estructura de un *Centro de Memoria Histórica* para “reunir y recuperar todo el material documental, testimonios orales y por cualquier otro medio relativo a las violaciones de que trata el artículo 147 de la Ley 1448 de 2011 [Ley de Víctimas y Restitu-

ción de Tierras en Colombia]” (cf. Centro de Memoria Histórica). Tal y como se puede leer en la página web del centro, la información recogida debía ser “puesta a disposición de los interesados, de los investigadores y ciudadanos mediante actividades museísticas, pedagógicas y cuantas sean necesarias para proporcionar y enriquecer el conocimiento de la historia política y social de Colombia”.

Colombia parece hallarse actualmente en una situación política propicia para hacer memoria al haberse creado en los últimos años las condiciones y los medios necesarios para el establecimiento y fomento de lo que suele denominarse con más o menos claridad como “memoria histórica”. Pero al mismo tiempo la situación actual supone también un gran reto para esfuerzos e iniciativas que no se conformen con representar una pluralidad de historias, sino que se propongan también actuar. Con ello se abriría el escenario de una memoria crítica y reivindicativa que apunta a una “justicia anamnética”, como la llama Reyes Mate. Por eso, si hemos dicho antes que la memoria en Colombia –como en cualquier lugar– no es “cosa del pasado”, hay que añadir que esta afirmación tiene varios sentidos. También hay que especificar que cuando se habla aquí de memoria, se suele asociar en primer lugar el sufrimiento y daño causado por la violencia, guerra e injusticia. Se piensa en vidas dañadas cuyo dolor y sufrimiento siguen teniendo una fuerte presencia y gran vigencia en nuestros días, sea porque los efectos negativos de las atrocidades cometidas en los últimos años o en las últimas décadas persisten hasta hoy a nivel físico, emocional, psíquico, material o social, o sea porque permanece el peligro y la amenaza de nuevos daños y sufrimientos. Esta situación hace que el trabajo de la memoria en Colombia responda –o deba responder– a muchas necesidades diferentes, las cuales corresponden a los diferentes sentidos en los que ha de entenderse la afirmación de que la memoria no es “cosa del pasado”.

En primer lugar está la necesidad de superar el bloqueo emocional y psicológico que produce el sufrimiento. El sentido del trabajo de la memoria se halla en este contexto en hacer duelo y ayudar a recuperar el equilibrio emocional, la autoestima y la esperanza. Ligado al daño padecido y a la posibilidad de volver a sufrirlo está el miedo, cuya superación es otra de las necesidades primordiales a las que debe responder una memoria reparadora. En este punto es donde el trabajo de la memoria debe trascender el ámbito individual para mostrar vías y formas de diálogo, confianza, solidaridad y apoyo mutuo.

Pero la memoria puede tener sentido y actuar a un nivel todavía más básico, atendiendo a la necesidad del ser humano de conservar o obtener derechos fundamentales, como el derecho a la integridad física, psíquica y moral, así como el derecho a morar, esto es, a no ser desplazado a la fuerza de su tierra y hogar. La labor de la memoria anamnética en este contexto es protectora. En un país como Colombia, con tantos crímenes y asesinatos presentes y pasados que han quedado impunes y sin esclarecer, la memoria histórica debe responder también a la necesidad –y al derecho– de las víctimas de saber qué pasó, de encontrar a los muertos y en muchos casos de librarlos a ellos –y también a sí mismas– de la difamación injusta que a menudo proviene de la sociedad.

Respondiendo a la necesidad de una vida y convivencia en paz, el trabajo de la memoria puede consistir, además, en esclarecer acontecimientos, situaciones, causas y trasfondos de la violación de derechos humanos. Ante la necesidad del ser humano de saber los propios orígenes y de construir su propia identidad, la memoria puede ayudar a conocer la historia de uno mismo, así como el contexto y los procesos históricos, tanto privados como sociales, que han marcado la propia vida y la de los contemporáneos o antecesores.

Desde luego la memoria no se limita sólo a los derechos y las necesidades del ser humano; también puede considerar la necesidad de preservar y proteger la naturaleza, el medio ambiente, los recursos naturales de la tierra. Su función aquí puede consistir en ayudar a reconocer, perseguir y prevenir daños y crímenes contra la naturaleza. En un sentido prospectivo, la memoria puede responder también a la necesidad de crear mejores condiciones de vida y asegurar la convivencia pacífica del ser humano en el futuro.

4. Paradojas y peligros

Una memoria que no se concibe como meramente retrospectiva, sino como crítica, reparadora, reivindicativa y productiva en el presente, y abierta al futuro, no puede limitarse a representar lugares, situaciones, acontecimientos o periodos de algún tiempo. Tiene que evocar, más bien, una comprensión y una experiencia viva, que sean capaces de generar otras experiencias, reflexiones y representaciones abiertas y dinámicas. Desde luego, los retos no son los mismos cuando se intenta hacer memoria de algo que pasó hace muchas décadas y que puede dar la sensación de “pertener” al pasado, que cuando la memoria se refiere a algo reciente o incluso todavía vigente y abierto. En todo caso hay que afirmar que la memoria convertida en cultura se enfrenta con una paradoja. Consiste en que cuanto más decididamente y terminantemente se quiera implantar el recuerdo en la sociedad, más se provoca el olvido. Al destino indeseado del olvido apuntó en los años 70 del siglo pasado Reinhard Koselleck, cuando afirmaba que “[m]onumentos orientados hacia la permanencia lo que más testimonian es la transitoriedad” (Koselleck 1979, 257, la traducción es mía). En un sentido parecido y refiriéndose en concreto a la sociedad de consumo de la época contemporánea, James E. Young sostuvo 14 años después que

[e]n esta era de producción masiva de memoria y consumo parece haber, de hecho, una relación inversa entre la conmemoración del pasado y su contemplación y estudio. Pues una vez que hemos asignado a la memoria una forma monumental, hemos traspasado hasta cierto punto la obligación de recordar. Al asumir el trabajo de la memoria, los monumentos deben librar a los contempladores de su carga de la memoria. (Young 1992, 5, la traducción es mía)

En efecto, la pérdida de la memoria no se debe necesariamente a una falta de voluntad de recordar. A veces es precisamente el resultado indeseado de la voluntad excesiva de recordar, sobre todo cuando ésta reclama una exclusividad para la memoria. En general se puede constatar

que toda cultura que selecciona, fija y generaliza determinadas imágenes e historias con el fin de proporcionar referentes claros para la memoria, parte de un determinado marco referencial que proporciona las pautas para decidir lo que va a formar parte de la memoria colectiva y lo que se excluye de la misma. La memoria colectiva que se cultiva así en el presente y a través de las generaciones, por tanto, no sólo abraza el recuerdo sino también el olvido. En este contexto no se pueden negar los problemas y hasta los peligros que provienen de un recordar voluntario cuando procede de manera selectiva y provoca un olvido premeditado. Lleva, pues, a la parcialidad y finalmente a la manipulación de la memoria. He aquí la razón por la que algunos críticos cuestionan en Colombia los puntos de partida y las medidas estatales en torno a lo que el discurso oficial llama “memoria de las víctimas”. Entendiendo por “víctima” una persona inocente y pasiva, que sufre daños e injusticias, e identificando la memoria de las víctimas con la memoria del conflicto armado, el discurso oficial reduce, según estos críticos, la violencia e injusticia en Colombia a una historia que excluye de la memoria los ideales, las historias, razones y propuestas sociales y políticas de todas aquellas personas que se defendieron o sublevaron con armas contra los responsables del sufrimiento y la injusticia.

En esta línea argumenta Renán Vega Cantor en su artículo “Crítica a la noción de víctima”, en el que propone sustituir el concepto de “víctima” por el de “vencido”. En su opinión, la perspectiva de los vencidos lleva a una narración completamente diferente a la que se construye cuando se reduce la historia a la dicotomía simplificadora entre víctimas y victimarios. En este sentido, Vega Cantor afirma que

[e]xiste una gran distancia entre leer la historia de Colombia a la luz de las víctimas y a la luz de los vencidos, puesto que en el primer caso desaparece el escenario conflictivo de la estructura social para convertirse en un decorado en el que no hay resistencias ni luchas, sino solo masas anónimas, pasivas y silenciosas. En esa perspectiva, la historia se reduce a una dicotomía perpetua entre víctimas y victimarios (sin ninguna distinción de antagonismos de clase), lo que conduce a que las razones de la muerte de los humildes y perseguidos sean incomprensibles, como si fueran producto de una “violencia ciega” y sin nombre. El pasado visto así está desprovisto de cualquier signo de utopía y esperanza, por parte de los que son reducidos a su condición de “víctimas”. (Vega Cantor 2016).

La perspectiva diferente de la historia, que se propone aquí, podría mostrar orígenes, causas y motivos del conflicto bélico, así como procesos históricos aún vigentes y abiertos que se obviarían en una narración centrada en una idea general de “víctima” y enfocada solo en “acontecimientos” o “capítulos” violentos de la historia. Pero cabe preguntarse también si la sustitución del concepto de “víctima” por el de “vencido” o bien de “víctima responsable”, como Vega Cantor propone en otro momento de su artículo, no conlleva, a su vez, un peligro. Podría, pues, borrar de vista toda aquella parte de la población civil que no ha participado activamente en ningún frente armado, pero que ha tenido que sufrir igualmente los efectos devastadores tanto de la guerra como de un sistema político y económico injusto. Ciertamente, la voluntad de recordar a las “víctimas” en general puede llevar a una memoria

manipuladora y al olvido cuando se usa la categoría de “víctima” para señalar una presunta identidad y sacar algún uso o provecho político de la misma, un proceder que alberga el peligro de la exclusión. La “víctima responsable”, por ejemplo, de la que habla Vega Cantor, quedaría excluida en un discurso oficial que seguramente considerará la condición de víctima incompatible con la responsabilidad o corresponsabilidad en actos violentos.

En cualquier caso, todo enfoque generalizador e identificador, que sabe de antemano en quién debe y puede pensarse cuando se recuerda a las víctimas, ya tiene una idea clara de lo que constituye una “víctima”. Esta idea, desde luego, depende de las visiones y expectativas políticas, sociales, morales, económicas, religiosas, etc. de cada comunidad. Al centrarse en ciertos criterios identificatorios, como pueden ser la “vulnerabilidad”, la integración social o la conciencia del propio sufrimiento, quedan excluidos, marginados o directamente ignorados aquellos casos que no cumplan los criterios establecidos. Los problemas y límites del uso identificador –y como tal exclusivo– de la categoría de “víctima” se muestran, por ejemplo, en el caso de niños, adolescentes o adultos reclutados a la fuerza para la guerra, o bien en el de personas que por huir y defenderse de injusticias se han visto obligados a tomar las armas. ¿A quién habrá entonces que recordar en Colombia cuando se habla de la memoria y los derechos de “las víctimas”? Parece que no hay respuesta clara a la pregunta. Tal vez aparezca de manera indirecta, aunque no sea definitiva. En todo caso habrá que centrarse más en la pregunta por las condiciones que posibilitan una memoria productiva y abierta –una memoria que no delimita de antemano su terreno y sus objetos– y menos en el problema de la identificación, clasificación o incluso jerarquización de víctimas. Lo que se propone aquí no implica que haya que rechazar rotundamente la noción de “víctima”. Se cuestiona, más bien, el uso político, manipulador y exclusivo de una categoría cuyo significado esté establecido ya de antemano.

En todo caso, la función de la memoria no sólo consiste en recordar –un recordar que ya sabe qué quiere recordar–, sino más bien en confrontar y hacer chocar una y otra vez el recuerdo con el olvido. Para promover el trabajo de la memoria no se debe negar la existencia del olvido, pues esto sólo lo consolidaría. Se debe, más bien, entender el olvido como un reto constante y tenerlo en cuenta como contraparte inevitable del recuerdo, sin la cual éste no puede surgir. En este sentido la memoria en su potencialidad propia no tiene nada que ver con una voluntad que intenta imponer mensajes predeterminados y excluyentes. El gran reto de las iniciativas que intentan promover el potencial propio de una memoria dinámica consiste en proporcionar un terreno fértil y abierto para la experiencia y ofrecer así la posibilidad de vivir el pasado como algo presente, y el presente como pasado y a la vez futuro. Esto implica, desde luego, superar la idea de la historia como una suma de acontecimientos o como un capítulo cerrado, que no atañe al presente ni al futuro. El punto esencial de toda iniciativa que se proponga estimular la memoria no puede consistir, por tanto, en representar directamente el pasado, sino más bien en evocar mediante medios o procesos representativos indirectos una experiencia temporal viva que sea capaz de hacer surgir, a

través de apariciones y desapariciones, historias abiertas que atraviesan los tiempos.

5. Rememorar en el límite

Finalmente es de nuevo Benjamin quien puede dar una clave importante para entender un procedimiento anamnético relacionado con la experiencia, que sea capaz de hacer confluír los tiempos. Su concepto fundamental de rememoración [*Eingedenken*], que desarrolló en diálogo con la concepción de memoria de Henri Bergson y del inconsciente de Sigmund Freud, apunta a un tipo de memoria que, lejos de ser simplemente reproductiva, tiene dimensiones reveladoras y productivas, así como un fuerte potencial crítico y modificador. Al encontrarse justo en el límite entre la conciencia y el inconsciente, el procedimiento de la rememoración se sitúa también en el límite entre el olvido y el recuerdo (cf. Benjamin 1991 “Zum Bilde Prousts”, 310-324). El atrevimiento de transitar los límites del conocimiento, de la conciencia y la memoria capacita para abrir, moldear, variar y modificar una historia que la razón orientada exclusivamente en el conocimiento y el recuerdo consciente toma por concluida, como resalta Benjamin en su Obra de Los Pasajes donde sostiene: “Lo que la ciencia ha ‘comprobado’, lo puede modificar la rememoración. La rememoración puede hacer de lo inconcluso (la dicha) algo concluido y de lo concluido (el sufrimiento) algo inconcluso.” (Benjamin 1991 “Das Passagen-Werk”, 589, la traducción es mía)

La idea del *Eingedenken* proporciona un enfoque valioso para toda iniciativa que intente hacer memoria en un sentido que no sea meramente retrospectivo. Lo que persigue la rememoración no se encuentra en un contenido llamado “recuerdo” que pueda fijarse, preservarse y reproducirse siempre igual, sino en la plenitud, pluralidad y variabilidad de la vida que transcurre en y con el tiempo. La concepción abierta de la memoria, que está a la base de esta búsqueda, ayuda a enfrentarse al dilema del tiempo que la cultura de la memoria evoca a menudo y que enlaza con la paradoja antes mencionada en relación con la voluntad excesiva y exclusiva de recordar. Se trata de la dificultad profunda que se presenta cuando se pretende fijar el recuerdo obviando el presente continuo, imprevisible y heterogéneo en el que se realiza la vida y la experiencia. Resulta que cuanto más se intenta fijar el recuerdo y hacerlo inmutable para que el tiempo no se lo lleve, más se bloquea la posibilidad de hacer una experiencia, la cual es necesaria para estimular la facultad dinámica de la memoria. Lo mismo ocurre con la conmemoración que persigue intereses y objetivos claros y premeditados. Frente a la voluntad tendenciosa de recordar, que finalmente lleva más a la manipulación y a la propaganda que a la estimulación de una memoria viva, habría que plantear y desarrollar una concepción de un recordar involuntario que, al ignorar objetivos preestablecidos, pueda abrir un espacio fértil para una manera más productiva de tratar el pasado. Al mismo tiempo habría que abrir el terreno a la multiplicidad de voces, formaciones y caminos que puedan provenir tanto de producciones artísticas y centros, museos o lugares de la memoria, como de iniciativas populares, en vez de esperar que un determinado lugar, un solo monumento, una determinada expresión estética o

forma artística sea capaz de asumir toda la responsabilidad de la memoria. El reto consiste, en todo caso, en encontrar formas de estimular el trabajo de la memoria, que despierten tanto el espíritu crítico como la capacidad de hacer experiencias. De esta base dinámica y abierta, crítica y productiva debe partir todo trabajo de la memoria, ya sea para recordar, narrar y representar, o bien para reparar, actuar y reivindicar.

Bibliografía

- Alonso, Martín (coord.). 2012. *El lugar de la memoria. La huella del mal como pedagogía democrática*. Bilbao: Bakeaz.
- Benjamin, Walter. 1991. *Gesammelte Schriften*. Ed. Rolf Tiedemann y Hermann Schweppenhäuser, Francfort del Meno: Suhrkamp.
- , *Über einige Motive bei Baudelaire*, vol. I, nº 2: 605-653.
- , *Über den Begriff der Geschichte*, vol. I, nº 2: 691-704.
- , *Zum Bilde Prousts*, vol. II, nº 1, pp. 310-324.
- , *Eduard Fuchs, der Sammler und der Historiker*, vol. II, nº 2: 465-505.
- , *Das Passagen-Werk*, vol. V, nº 1.
- Bergson, Henri. 2013. *Materia y memoria*. Buenos Aires: Cactus.
- Bergson, Henri. 1959. *L'Évolution créatrice*. París: Les Presses universitaires de France.
- Bergson, Henri. 1968. *Durée et simultanéité*, à propos de la théorie d'Einstein. París: Les Presses universitaires de France.
- Centro Nacional de Memoria Histórica. 2016. *La memoria una aliada para la paz*. Bogotá: Centro Nacional de Memoria Histórica.
- Centro Nacional de Memoria Histórica, *Ley de Víctimas y Restitución de Tierras en Colombia. Por la cual se dictan medidas de atención, asistencia y reparación integral a las víctimas del conflicto armado interno y se dictan otras disposiciones*. Visita a la página web 25.11.2016. http://www.centrodememoriahistorica.gov.co/descargas/ley_victimas/ley_victimas_completa_web.pdf.
- De Hipona, Agustín. 2011. *Qué es el tiempo. Libro XI de las Confesiones*. Ed. bilingüe y trad. de Agustín Corti, Madrid: Trotta.
- Fundación Centro para la Memoria de las Víctimas del Terrorismo. 2016. “Balance del terrorismo en España 2015”. *Cuadernos del Centro Memorial de las Víctimas del Terrorismo* 1.
- Koselleck, Reinhart. 1979. “Kriegerdenkmale als Identitätsstiftungen der Überlebenden”. En Odo Marquard y Karlheinz Stierle (eds), *Identität. Poetik und Hermeneutik VIII*. München: Wilhelm Fink, 247-276.
- Reyes Mate, Manuel. 2006. *Medianoche en la historia: comentarios a la tesis de Walter Benjamin “Sobre el concepto de historia”*. Madrid: Trotta.
- Reyes Mate, Manuel. 2008. *La herencia del olvido: Ensayos en torno a la razón compasiva*. Madrid: Errata naturae.
- Museo Casa de la Memoria. 2015. *Memoria*. Medellín: Museo Casa de la Memoria / Alcaldía de Medellín.
- Valencia, León. 2016. “La derrota”, *Semana* 1796, 3 de octubre: 68.
- Vega Cantor, Renán. 2016. “Crítica a la noción de víctima”. En *El colectivo: comunicación popular*, última visita a la página web 31.12.2016. <https://elcolectivocomunicacion.wordpress.com/2016/12/16/critica-a-la-nocion-de-victima/>
- Von Weizsäcker, Richard. 1985. “Gedenkveranstaltung im Plenarsaal des Deutschen Bundestages zum 40. Jahrestag des Endes des Zweiten Weltkrieges in Europa”, Bonn 8 de mayo de 1985, página web visitada el 20 de octubre de 2016. http://www.bundespraesident.de/SharedDocs/Reden/DE/Richard-von-Weizsaecker/Reden/1985/05/19850508_Rede.html
- Young, James E. 1992. “The Counter-Monument: Memory Against Itself in Germany Today”. *Critical Inquiry* 2: 267-286.

Notas

¹ El artículo fue escrito a finales de 2016. Desde entonces, la situación en Colombia ha dado nuevas vueltas las condiciones para la paz y el trabajo de la memoria han vuelto a cambiar. Esta publicación presenta resultados de la investigación que la autora lleva a cabo en el marco del Proyecto de I+D “Sufrimiento social y condición de víctima: dimensiones epistémicas, sociales, políticas y estéticas” (FFI2015-69733-P), financiado en España por el Programa Estatal de Fomento de la Investigación Científica y Técnica de Excelencia. Asimismo presenta resultados del proyecto de investigación, que la autora lleva a cabo como investigadora principal, “El trabajo de la memoria entre la

representación y la experiencia. Fundamentos epistemológicos y alcance de los procesos estéticos en perspectiva intercultural", financiado por el Comité para el Desarrollo de la Investigación (CODI) de la Universidad de Antioquia, Medellín (Colombia).

Transversality as Disruption and Connection: On the Possibilities and Limits of Using the Framework of Trauma in Glissant's Philosophy of Caribbean History

Miguel Gualdrón Ramírez

Abstract: What do we mean when we describe the history of the Caribbean as traumatic? Is it possible to use the term 'trauma' here in a more technical sense, or should we give it the less strict connotation of an extreme form of an event in which the past no longer stays just in the past and the future never ceases to demand something from the present? In this paper I analyze the image of *the abyss*, used by Édouard Glissant to evoke poetically one of the beginnings of the Caribbean, as leading to a paradox on the attitude toward history: Caribbean communities have been burdened with a non-history that feels, at the same time, like too much history. I show that this image resembles the paradoxical structure of trauma developed in the works of Cathy Caruth, according to whom trauma is a paradoxical structure of experience in which the subject (or a community) is painfully possessed by an image that they have barely perceived and that is so minimal that it cannot be controlled. However, I argue, there are limits to this resemblance. I focus on the question whether the (traumatic) paradox is escapable in this region of the world, that is, whether Caribbean communities can be de-traumatized, and what are the connections of this possibility with the question, central to Glissant, of decolonization. In order to answer these questions, I analyze a central feature of the Caribbean history according to Glissant, transversality, to show in what way the paradox of history can be loosened.

Keywords: Édouard Glissant, Cathy Caruth, abyss, trauma, history, transversality, decolonial.

"Would it be ridiculous to consider our lived history as a steadily advancing neurosis?"

Édouard Glissant, *Caribbean Discourse*

Introduction

Because of its particular geography, the Caribbean became the first, and one of the most important points of contact between Europe and America, turning it into the testing location of many of the colonial strategies and economic exploitative systems that were later used by European powers to colonize the rest of the continent and even other parts of the world. In such a context, the history of this region is usually described as the continuous unfolding of traumatic experiences for the communities of enslaved, colonized, and assimilated human beings that constitute it,

a history that continues until today. This particular language, the language of trauma, is especially common when addressing Édouard Glissant's approaches to the birth of the Caribbean. In his work, Glissant examines the many political and economic devices employed by the colonizers to found and maintain the submission of dozens of millions throughout more than four centuries. This is read in some secondary bibliography through the framework and lenses of trauma. To mention just one prominent example, in the recent collection of essays *Theorizing Glissant* (edited by John E. Drabinski and Marisa Parham), six of the eight academic contributions (including the introduction) associate the words 'trauma' or 'traumatic' with the experience of the Middle Passage and the relocation of African slaves in the new territories, with the space and landscapes of the Caribbean as well as its economic and political forms of production (i.e. the plantation, the *hacienda*, the *encomienda*, etc.), and with the possibility of memory and remembrance under such conditions. This is of course not a coincidence, or a whim; Glissant himself designates as traumatic some of the effects of racism and colonization in the region, and, as the epigraph above makes clear, he even considers its possibility from a more technical perspective.¹

But what do we mean when we describe the history of the Caribbean as traumatic? Is it really possible to use the term 'trauma' here in a more technical sense, as it is used today in psychology and psychoanalysis? Or should we give it the less strict connotation of an extreme form of an event in which the past no longer stays just in the past and the future never ceases to demand something from the present? In what follows, I would like to examine what is perhaps a combination of these two approaches: an understanding of trauma as arising from the works of Cathy Caruth, primarily based on her reading of Sigmund Freud. According to Caruth, trauma is a paradoxical structure of experience in which the event is marked by the encounter between an excess and an absence of meaning. Namely, an experience in which the subject (or a community) is painfully possessed by an image that they have barely perceived and that is so minimal that it cannot be controlled. I believe Glissant's description of *the abyss* as one of the images connected to the beginning of the Caribbean resembles this paradoxical structure. In what follows, I want to ask whether, in this sense, it would be possible to say that the history of this region of the world is indeed a

traumatic history³. As I will suggest in the final section of this text, I am particularly interested in examining whether this (traumatic) paradox is escapable, that is, whether Caribbean communities can be de-traumatized, and what are the connections of this possibility with the question, central to Glissant, of decolonization. Is the abyss something that the descendants of millions of enslaved Africans can overcome, forget, leave behind? In what way? Up until when is it possible to preserve the image of trauma as a lens to understand, produce and read the history of the Caribbean?⁴

I.

I would like to begin with a comparison between two poetic images to show in what sense and to what extent Glissant's notion of *the abyssal beginning*⁵ of the Caribbean could serve to describe a "traumatic" condition. The first of these images is given by the mythic figure of Benkos Biohó, one of the earliest, and the most remembered leader of the resistance of the African slaves in the city of Cartagena, at the beginning of the 16th century. I would like to focus on one of the written imaginations of Biohó's death, included in the novel *La ceiba de la memoria* (2016), by Roberto Burgos Cantor.⁶ After a betrayal on the part of the authorities of the city, who had agreed with Biohó's forces in the *palenques* to cease fire and let the maroons govern themselves, Biohó is hanged in the main square of the city and his body is dismembered and paraded. In the last moments of his life, staring at the Atlantic sea, and turning his back to the land of his childhood, Biohó reflects on the connection between Cartagena and Africa:

Frente al mar va a ser ahorcado Benkos Biohó rey de la Matuna. Aprieto los ojos y no veo mi tierra. Mar y mar. Mis dioses no acuden. La aldea de mis padres los hermanos se han vuelto invisibles. Digo padre: nada acude. Digo madre: nada viene. Casa: no aparece. Enamorada digo: y una piedra una piel de sapo muerto en la playa un vacío que absorbe y oprime se anuncia en mi pecho y no cabe. (Burgos Cantor 2016, 376f)⁷

Biohó's attitude is consistent with his resignation, throughout the novel, to the inescapability of the black slaves' present. The way back to their homeland is lost forever; the enormous sea that the majority of slaves fear because of what it meant for them on their transportation to Cartagena, cannot be walked back. In his last moments before his death, seeing all the work of his life as a futile attempt to resist and restore what cannot be restored, Biohó senses that his land is so far away that his gods no longer can respond to his calls; they either cannot hear him or they do not know how to navigate across the sea to come to meet him. What remains is a desperate, nostalgic gaze at his well-remembered land, and the sea is the constant reminder of the insurmountable distance to this past. To come back in time in the form of traveling back in space would solve the desperate present and offer redemption. These, however, will never be an option for the slaves. Their African past is irrecoverable because they will never travel back to their homeland.⁸

Now, let's compare this attitude toward the past with another fiction. In "Utopia of a tired man," a piece included in his 1975 collection of short stories *The Book of*

Sand, Jorge Luis Borges describes the wanderings of its protagonist, Eudoro Acevedo, through an unknown (though familiar) country similar to Oklahoma, Texas, or the Pampa, in Argentina. These wanderings, at first only in space, lead Acevedo to a different time, the future, in which he encounters a very tall man simply called 'Someone' who is 400 years old. This anonymous man explains how in this present (Acevedo's future) facts or history no longer matter. People have gotten rid of newspapers, statistics, governments and money, and each individual lives only for themselves, without any significant appeal to the past. Each one must invent their own science in order to solve daily life problems, plant their own food, make the furniture they need and produce their own art. Printing has been abolished, all museums and libraries have long since been abandoned and, with them, all the existing knowledge *produced* in the past and *about* the past. Every individual is a new human race in themselves, with enough time to focus on the present, to invent (or discover again and again) the most strictly necessary knowledge they need to survive, and then to die in the most peaceful way. "[E]veryone must be his own Bernard Shaw, his own Jesus Christ, his own Archimedes" (Borges 1977, 69). When they decide it is time to die, they burn their bodies with all their possessions (furniture, tools, handwritten books, works of art), that is, with the only thing that constitutes now their *individual* past, and simply wave goodbye.

I believe Glissant's account of the situation of the peoples in the Caribbean (and by extension some of the African descendants in the rest of the Americas) falls in-between these two images, namely, between these two descriptions of an attitude toward the past. The Caribbean experience is for Glissant unique because it can be told as manifesting a spirit of a people that has never existed before. According to Glissant, no other group of people has been almost artificially invented in this way. Countless other communities have been displaced, persecuted, even eradicated from the face of the earth, but never before has there been such a systematic abduction of millions of people, a carefully executed transportation of those millions to another continent, and then such a perfectly organized expansion of their numbers and exploitation of their bodies for generations and generations until there was very little of their "original" cultures. What this unprecedented "creation" of a people amounts to is, according to Glissant, both a transfer [*transbord*] and a reinvention. He writes:

There is a difference between the transplanting (by exile or dispersion) of a people who continue to survive elsewhere and the transfer (by the slave trade) of a population to another place *where they change into something different*, into a new given of the world. (DA 40/ *Caribbean Discourse* 14; translation modified)⁹

The latter can no longer be studied as a historical phenomenon like any other, because it implies a radical rupture, a dislocation at its very beginning. The Caribbean people began existing with/in the experience of the slave trade, and not before. The result is that this population

has not brought with it, nor collectively continued, the methods of existence and survival, both material and spiritual, which it practiced before being uprooted. These methods leave only dim traces or survive in the form of spontaneous impulses. This is

what distinguishes, besides the persecution of one and the enslavement of the other, the Jewish Diaspora from the African slave trade. (DA 42/15)

This uniqueness of the Caribbean experience leads to a paradoxical attitude toward history, one that I would situate in between Benkos Biohó's gaze at the Atlantic sea and Borges' utopian future. Perhaps the most succinct account of this attitude by Glissant's can be inferred from the preface to the first edition (1961) of his play *Monsieur Tous-saint* [MT]. According to the preface, this play struggles in a literary form with the double character of the past for some of the peoples in the Caribbean, namely, the experience of those for which the *absence* of history¹⁰ can be felt simultaneously as *too* much history.

For those whose history has been reduced by others to darkness and despair, the recovery of the near or distant past is imperative. To renew acquaintance with one's history, obscured or obliterated by others, is to relish fully the present, for the experience of the present, stripped of its roots in time, yields only hollow delights. This is a poetic endeavor.

Of course this attempt seems incomprehensible, indeed useless, if not harmful, to those who, far from feeling an absence of history, may on the contrary feel that they are laboring under the tyrannical burden of their past. (MT 7f/15f)

Let us analyze in detail this paradox. On the one hand, it is possible to say that a sort of *absence of history* has been imposed by European colonizers and slave traders on the descendants of black slaves transported to the "New World". The slave trade as the "beginning" of their history is described by Glissant as a "brutal dislocation" (DA 223/61) of which there is no recollection, performing therefore an "erasing of [their] collective memory" (DA 224/62). This is the sense in which it is possible to say that these peoples have no history, or that they have a non-history [non-historie] that has been created and forced upon them. Because of the way the slave trade functioned, and particularly, because of the fact that peoples from different backgrounds (with different religions, languages, traditions, cultural practices, etc.) were forced to live together under completely new rules and in a foreign completely unfamiliar land, the result is the radical severance with their previously existing cultures and natural surroundings. There is no possibility of "continuum" between their "past" and their new reality, no linearity between their previous experiences and their way of coping with and apprehending the present. The only chance seems either to begin only after the dislocation occurred, that is, *only* two, three, or four hundred years ago, or to yearn nostalgically for a connection between culture and nature that existed only *before* and *somewhere else* (before the transportation, in Africa). This latter attitude might seem closer to Biohó's reflections before his death.

On the other hand, as a result of the experience of this dislocation and the future awaiting those who were being transported in the slave ships, the inhabitants of the Caribbean would suffer also from what we could call *too much history*, that is, in Glissant's words, the "tyrannical burden of the past," the weight of a tradition of massacre, enslavement, exploitation, impoverishment, segregation, etc., that can be experienced as all too present because of

all of its material effects on the lives of current inhabitants: poverty, illiteracy, lack of access to basic public works and services, high rates of infant mortality, etc. Such an absence is felt, even if colonization makes it impossible sometimes to name what causes this state of being, or how to combat against it. If we take this burden into account, it would be impossible to understand why someone would feel the need for more history. The one they have, a couple of centuries of living and dying under the worst conditions possible, seems to be oppressive enough. Why would they want to have even more? Such a concern could lead to the decision, accounted for in Borges' story, to abandon history and the past altogether, instead of looking for it forever on the other side of the ocean.¹¹

It is at this point where it could be helpful to introduce Glissant's use of "the abyss" [*le gouffre*], a term he analyzes only later in his thought, but that seems to incorporate precisely both sides of the paradox.¹² Its thematization opens indeed Glissant's *Poetics of relation* [hereafter PR] and becomes one of the most well know motives of his theoretical works. The abyss shaped by the Middle Passage is the paradoxical beginning of the Caribbean history and marks the rest of the analysis in PR. It is also mirrored in subsequent analyses of images of the history of the Caribbean such as the plantation system, colonization, assimilation, etc.

Even though the experience of the Middle Passage is itself "petrifying," for Glissant the abyss does not arise primarily from what is experienced *during* the travel, but mostly from what is *not* experienced, namely, from what was unknown to millions who did *not know* what to expect. Because of this, the abyss can only be opened to the imagination of the reader in its poetical form; hence, not as a description of the actual conditions of the transported slaves, but rather as the evocation of what is not known (and unknowable) in the experience itself. We could try to put ourselves in their situation, Glissant writes, and imagine how it would be to try to survive during several months under such conditions, and yet we would not *know* what was really terrifying about it. This poetic attempt is what is captured in the image of the abyss, a canyon without a bottom, a passage that cannot be bridged, a distance that cannot be covered, an impossible step; a brutal dislocation that radically disconnects the past from the present, and that uproots the lives of those who are submerged in it. And yet, and this is where the paradox lies, it *was* crossed; a people entered the Middle Passage, and a people emerged from it. A people began existing *in* it. The paradox lies in the fact that something that by definition—and by its link to the unknown—cannot be crossed, was effectively crossed; something that devours, consumes, destroys, was at the same time, and in that same devouring, a source of creation. A *non-history* was imposed to a people, thereby producing with that same gesture the burden of *too much* history.

Glissant explores three different manifestations of this link between the abyss and the unknown, all of which seem to perform the same paradoxical mechanism, that is, each one of them simultaneously dislocates (and erases) collective history while also burdening it with an unbearable weight. The first manifestation of this abyss is evoked by the image of the "belly of the slave boat." Glissant writes: "For, in your poetic vision, a boat has no belly; a

boat does not swallow up, does not devour; a boat is steered by open skies. Yet, the belly of this boat dissolves you, precipitates you into a nonworld from which you cry out" (PR 18/6). In this devouring, however, the boat also expels, by vomiting or giving birth to those who made it to the other shore. The abyss is in this sense, as Glissant calls it, a "womb-abyss."

The second manifestation of the abyss is marked by the depths of the ocean, filled with millions of chained slaves' corpses who were thrown overboard when they were sick, had died because of the conditions under which they were being transported, or whenever it was necessary to lighten the boat. Even if a continuous, linear trail of the boat could be theoretically followed, by tracing these corroded balls and chains, gone green by the passage of time, the experience itself cannot be continuous; there is no connection between these corpses by now dissolved in the ocean. The ocean with which the life on these shores in the Americas begins is made nonetheless out of these decomposed corpses of slaves with dysentery, measles, smallpox, or simply exhaustion and starvation. The life in the Caribbean begins, quite literally, with an ocean filled with death, disease, and starvation.¹³

The third and most "petrifying face of the abyss," writes Glissant, "lies far ahead of the slave ship's bow, a pale murmur; you do not know if it is a storm cloud, rain or drizzle, or smoke from a comforting fire" (PR 18f/6f). In this voyage into the unknown, the future (physical and temporal) vanishes into something that can only remain as a murmur coming from an eternal ahead. The abyss breaks effectively with this future, but also lets this future constantly resonate, even until today. It promises an end (in both senses of the word: a final and a completion) to this traumatic Middle Passage, and end to slavery, colonialism, exploitation, etc., namely, it promises a future that can only be a projection of the past, of the other shore. Glissant writes: "Paralleling this mass of water, the third metamorphosis of the abyss thus projects a reverse image of all that had been left behind, not to be regained for generations except –more and more threadbare– in the blue savannas of memory and imagination" (PR 19/7).¹⁴

Glissant highlights three different aspects of the abyss through this poetic evocation of its the three-fold image. First, the travel of the slave ship through the ocean marks the impossibility of piling up these experiences chronologically, the impossibility of the sedimentation that would make it possible for the Caribbean people to trace their history linearly back to Africa. Second, it also tarnishes this passage, and the history that begins with it, with the abominable experience of millions of human beings who suffered the particular conditions of being treated, transported, and killed in this way. Third, a consequence of the two former, the Middle Passage constitutes above all a beginning [*commencement*] capable of turning the unknown into knowledge. Glissant writes: "the land-beyond turned into a land-in-itself. And this undreamt of sail, finally now spread, is watered by the white wind of the abyss. Thus, the absolute unknown, projected by the abyss and bearing into eternity the womb abyss and the infinite abyss, in the end became knowledge" (PR 20/8). The petrifying unknown is thus transformed into "knowledge"; the abyss goes beyond itself by always carrying itself with it. Such knowledge is neither a nostalgic gaze at a destroyed

civilization beyond the sea, nor an arrogant disregard for what the past has initiated in the present.

II.

The description of the beginning of the history of the Caribbean thus resembles in its paradoxical structure a "traumatic" experience; in particular, as I would like to show, the paradoxical, abyssal description of trauma that authors like Cathy Caruth have developed in the field of trauma and literary studies.¹⁵ In this section I will review Caruth's account of trauma and how it relates to Glissant's description of a birth of the Caribbean; in particular, I will address some of the common criticisms of this framework, and why I think Caruth's version does not fall in any of them, making its comparison with the Caribbean experience even more fruitful.

In her book *Unclaimed Experience*, Caruth offers a reinterpretation of traumatic experience that highlights its paradoxical character. Departing from what she calls modern trauma theory (see UE 63), this approximation not only focuses on the evident devastating aspects of traumatic experience, but also on the fact that *inhabiting* trauma presupposes, first of all, having survived an "original" but inlocatable shocking experience. Thus, Caruth writes, "trauma is not simply an effect of destruction but also, fundamentally, the *enigma of survival*. It is only by recognizing traumatic experience as a *paradoxical relation between destructiveness and survival* that we can also recognize the legacy of incomprehensibility at the heart of catastrophic experience" (UE 58, my emphasis).

I would like to bring this paradox closer to my analysis of the abyssal beginning of the history of the Caribbean, following at least in three paths. First, traumatic occurrence is not only something that signals an extreme dislocation, inscribing a break between two moments in history or in the life of a person; it entails also a creative aspect, which goes beyond the paralyzing effects of the "original" experience. Second, there is a connection between (at least) two moments in the occurrence that mark a new form of temporality, described by Freud as 'belatedness.'¹⁶ Trauma, Freud explains, only occurs after the "fact," in a second moment in which the first original event comes back and is relived in another light, with another meaning, with an unbearable force. Third (and perhaps more importantly), the event itself to which we are referring (the abyss, the traumatic experience) is barely an "event," since we lack a means to construct it into something known, understandable, graspable, and yet, it constitutes the definitive beginning of a new life, the life of survival. There is no memory attached to it, and it precludes any way of constructing in a definitive way such a memory. Its belated character does not point to a past experience available to the individual (or a community) as part of the stream of consciousness.

Let us then analyze the structure of trauma, according to these three elements, following Caruth's reconstruction. Traumatic experience relates to events that are so sudden, catastrophic, or unexpected, that our response only begins to take shape *afterwards*, in flashbacks or repetitions that cannot be controlled by the traumatized person (see UE

11). This does not mean that the *location* of trauma lies in the event itself, or in a set of characteristics, because different subjects react in different ways to the same event. “[T]he pathology consists, rather,” Caruth writes, “solely in the structure of its experience or reception: the event is not assimilated or experienced fully at the time, but only belatedly, in its repeated possession of the one who experiences it. To be traumatized is precisely to be possessed by an image or event” (Caruth 1995, 4f). Trauma is thus, just as the abyss in Glissant, marked by its ultimate connection to the unknown, to what is ungraspable in the experience itself, and not by the terrifying, actual events.

Freud’s examples are the nightmares and flashbacks of soldiers who have returned from the war apparently unaffected, or the victim of an accident who only begins to suffer symptoms days after the event. In experiences such as these, the subject’s relationship to the event is so overwhelming, or occurs so unexpectedly, that the subject does not appear to be truly “present” at the event. Trauma relates in this sense to an *absence* of understanding, one has not yet lived through the experience of the event. Caruth writes: “The shock of the mind’s relation to the threat of death is thus not the direct experience of the threat, but precisely the missing of this experience, the fact that, not being experienced in time, it has not yet been fully known” (UE 62). In the aftermath of the event, however, this absence leads to a belated *excess* the survivor cannot deal with: flashbacks, repetitions, symptoms of trauma. In extreme cases, the survivor is unable to move forward and remains caught up in an experience that, paradoxically, they never had.

Caruth’s interest, however, does not lie only at the individual level of the traumatized, but moreover at the level of history, or perhaps, one should say, at the level of what these insights on the structure of traumatic experience have in relation to our understanding of history.¹⁷ Even further, I believe Caruth wants to insist on an inherently traumatic structure of history (or some instances of it¹⁸), developed in her 2013 book *Literature in the Ashes of History* [hereafter LAH], where the question is explicitly raised in terms of the possibility of bearing witness to a history that erases itself, that erases its own traces, and thus a past that works in the undoing of its own possibility. What is at stake here seems to be the structure of history, and how in *some* it functions precisely by suppressing memory. Thus, history as erasure makes it impossible to access its own past, and at the same time, encounters the imperative to return. See, for example, Caruth analysis of Freud reading of the dreams and memories of soldiers who came back from the WWI:

No longer capable of interpreting these memories as expressions of unconscious desire, Freud came to understand them as repetitions of the experiences that the soldiers could not grasp, a form of memory that, in enacting what it could not recall, also passed on a historical event that this memory erased. These memories, in other words, in repeating and erasing, did not *represent* but rather *enacted* history: the *made* history by also erasing it. (LAH 78)

This is the conception of “traumatic history” that I find particularly relevant to understand the history of the Caribbean as presented by Glissant. The intolerability of the excess of history (the need to return again and again in

order to understand) is created precisely by a dislocation that erases history, producing thereby an absence. This absence is marked in Glissant’s work in the continuous lack of a link between nature and culture, that is, between the community’s relation to its surroundings and the accumulation of experiences. Caribbean communities live in a constant state of suffering as a consequence of the imposition of a history (of enslavement, colonialism and dispossession) that simultaneously erases its traces and imposes itself as a non-history.

Before showing how this reading of trauma arising from Caruth’s works can be used to understand some aspects of Glissant’s reconstruction of the Caribbean history, I would like to address two usual criticisms of the use of the framework of trauma in connection to history, and show why the reconstruction I have offered so far could eventually avoid both. Authors such as Dominick LaCapra have warned against the perils of taking a paradoxical structure of trauma as a way to approach the experiences of painful historical events. This move, LaCapra insists, can result in a complicated and often counterproductive attitude towards history. By uncritically accepting a traumatic structure of history, we run the risk of being paralyzed in two different ways. Each of these risks corresponds to putting too much weight on one of the sides of the paradox, and therefore losing the ability to give any meaning:¹⁹

i) The first risk is to fall in a totalizing, archival attitude when confronted to the specificities of the traumatic experience, an attitude that leads to being unable to assign any meaning to it. When dealing with traumatic experiences, it is easy to put too much emphasis on the excessive violence, and all the details and particularities, of the event that we call ‘traumatic.’ It is what we do when we circle around the injustice, the pain, the literal descriptions of violence and suffering, over and over again, because we have *too much* to say. But, by focusing on the event as if it were *the cause* of trauma, it is easy to forget that being traumatized means, among other things, surviving the event, that is, leaving in a sense the event behind. This amounts to staying only on one side of the paradox, what Caruth calls the devastating or destructive side of trauma, or what I would call, following Glissant, the *too much history* of colonized communities. By situating ourselves exclusively on this side of the paradox, we would be thinking again and again of the intolerability of the event, preclude the possibility of assigning any meaning to it other than negativity and disruption; there is no way to categorize, and therefore understand, if we obstinately refuse to move beyond the excessive character of the experience. This is connected, in LaCapra’s analysis, to an archival account of the past.

ii) But it is also possible to become paralyzed with the traumatic structure of history if we stay too much on the side of the absence of history, that is, on the fact that the erasure of the events, or the fact that they are barely events, makes it difficult to offer a chronological, understandable account of “what happened.” This often leads to a melancholic attitude toward history, one that emphasizes the absence of experience at the heart of trauma. If the survivor cannot even “explain” or give an account of the event, there is no way to make sense of it, neither for that person, nor for those of us who are trying to understand its

history; there is simply *nothing* to say. By emphasizing this side of the absence of meaning (a difference absence of meaning than the previous risk entailed), we run then the risk of refusing to say something about it, because nothing would be faithful, because there are no possible frameworks through which we could grasp the specificities of the traumatic event, because attempting to reduce someone's unbearable pain to a sense would be an affront to it. Adopting this attitude toward a traumatic structure of the event would imply surrendering to the side of non-history, the absence or erasure of it. But accepting this impossibility risks, LaCapra suggests, a sacralization of trauma, either by way of sublimation (making it something that can never be overcome, that will always haunt those who are affected by it), or by adopting a paralyzed melancholic, mournful.

Caruth's approach not only does not fall in any of the two sides of the paradox, but offers a way of remaining rather in the space opened by them, *at the site* of trauma, and not in an attempt to escape it or to completely overcome it. i) Caruth is not interested in locating *what* makes an event traumatic, but rather in the response to such an event, both on the part of the survivor, and on the part of those who are there to listen to their story. In this sense, Caruth does not dwell on the excess itself, on the too much history, and on the paralyzing effects of this perspective. She focuses instead on the fact of the survival, and therefore, on the temporality of a present opened up by the belatedness of the traumatic experience. As it is clear in LAH, the question to ask is rather "*In what way is the experience of trauma also the experience of an imperative to live? What is the nature of a life that continues beyond trauma?*" (7) ii) On the other hand, Caruth's position is also not situated only on the side of the absence of history, by restating the radical absence of frameworks to understand or make sense of trauma. There is indeed a history to investigate, a truth that is communicated by the voice coming out of the traumatic wound, and thus it is necessary to reject in Caruth a claim to non-history.²⁰

For Caruth, this two-fold attitude toward the experience of trauma, requires investigating a "new kind of listening." She writes: "To listen to the crisis of a trauma, that is, is not only to listen for the event, but to hear in the testimony the survivor's departure from it; the challenge of the therapeutic listener, in other words, is *how to listen to departure*" (1995, 10). This *listening to departure* conveys the demand of the paradoxical beginning of the Caribbean I have outlined above following Glissant. The abyss, one could say, also demands in Glissant, as in Caruth, "a speaking and a listening *from the site of trauma* [that] does not rely, I would suggest, on what we simply know of each other, but on what we don't yet know of our own traumatic pasts" (Caruth 1995, 11).

It is this idea of trauma as a *site* from out of which it is possible to listen, especially when most of what surrounds this *site* is unknown, that I want to investigate in Glissant's notion of the abyss. Caruth's main example of history as this *traumatic departure* comes from a reading of Freud's *Moses and Monotheism*, and more precisely, she suggests, from his own traumatic dealing with history in the essay (see UE 12-18). But in the case of Glissant, the fact that the *creation of culture* depends on this very same departure seems to me even more evidently connected to the *dis-*

location of culture involved in the creation of a people in the Caribbean. The Middle Passage is still in a sense a site; how then can it be the location of a dislocation? More importantly, how can we depart from this dislocating site? How can it be also a site of reconnection, creation, and liberation of a new, creole, culture?

III.

In my reconstruction of the paradoxical stance toward history arising out of the abyss I have also shown that Glissant's understanding of the Middle Passage does not fall in neither of the excesses that LaCapra fears when accepting trauma as a framework for understanding history. As is the case with Caruth and LaCapra, Glissant also wants this paradox not to be paralyzing, and in this sense, it seems that the framework of trauma (the paradoxes involved in it) works well to describe the abyssal character of the Caribbean: i) On the one hand, there is no paralyzing, archival excess of details, nor an obsession with the violent particularities of the experience; in fact, as I have said, the abyss does not lie on the experience itself, horrific as it is, of being transported from one side of the Atlantic Ocean to the other, but rather on the relationship of this passage to the unknown, namely, to what has not been (yet) experienced.²¹ ii) On the other hand, Glissant's evocation does not lead to a paralyzing affirmation of an absence of meaning. The abyss created something, meant something, resulted in something that we can investigate. And this investigation can only be started out from a present of surviving, which is so rich that it has become "a new region of the world," as Glissant's title for one of his last books suggests.

This double structure of Glissant's analysis also becomes clear in his opposition between what he calls (Caribbean) histories and what he takes to be a Westernized notion of History, with a capital H. Right after he wonders about the validity of the framework of trauma in his Note 1 "Concerning history as neurosis" (DA 229/65f), Glissant adds a second note responding to this interpretation. He entitles it "Concerning transversality:"

However, our diverse histories in the Caribbean have produced today another revelation: that of their subterranean convergence. They, thereby, bring to light an unsuspected, because it is so obvious, dimension of human behavior: transversality. The irruption [*L'irruption*] itself of Caribbean history (of the converging histories of our peoples) relieves us of the linear, hierarchical vision of a single History that would run its unique course. It is not this History that has roared around the edge of the Caribbean, but actually *a question of the subterranean convergence of our histories*. The depths are not only the abyss [*abyssse*] of neurosis but primarily the site [*lieu*] of multiple converging paths. (DA 66/230; translation modified; my emphasis)

In this crucial passage Glissant confirms that the framework of trauma would not be sufficient to speak about the experience in the Caribbean, if by 'trauma' we understand "only the abyss [*abyssse*] of neurosis," that is, the paralyzing impossibility to go beyond the disruption. It is possible to break with this neurotic paralysis by emphasizing the productive, creative side of the abyss (perhaps as *gouffre*,

as described in the first section of this paper) and the histories that connect the multiple ramifications of the middle passage itself. Such ramifications, as it becomes clear in the quote above, reveal spatial, and not only temporal, connections of transversality. The abyss is a *site* that disrupts and connects, breaks apart while also branching histories together.²²

But we can take a step further. If we take seriously the *spatiality* of this transversality, I believe that these “converging histories of our people” would do more than just reinscribing the paradoxical framework of trauma. The transversality of Caribbean histories puts into question the need to accept a traumatic framework as the ultimate way in which the history of the Caribbean can be approached. As I will show in what follows, the converging paths allow for a second form of disruption, one that challenges what I would call ‘the future necessity’ of the paradox. Glissant’s interest (at least in DA) is eminently decolonial, and to decolonize in this context means, as I will suggest, to attempt a *de-traumatization* of the Caribbean, to relieve the too much history that becomes too little, and the too little that has become too much. With this gesture (with this emphasis on transversality) Glissant would be taking a step beyond Caruth (and Acosta López’s) responses to the demand of trauma: for the Martinican thinker, the demand is indeed to find a way to listen to the departure, but in order to *go beyond* the paradox with regard to history.

Can the paradox of history be loosened? And can it be untied in connection to a decolonizing critique of the present? I have shown that the abyss, taken as a beginning of the Caribbean history, is unsurpassable; it effectively breaks any possible linearity with Africa, and thus, in a sense, the abyss will always remain part of its history. And yet, if this abyss was externally imposed on African slaves, this means that the non-(too-much)-history is also an external imposition, one that could be overcome if the weight is lifted. Glissant’s analysis does not claim that the structure of *every event* is traumatic. Neither does he argue that there is something like a traumatic character of historicity. Rather, it is only the very particular (exclusive, perhaps) history of the Caribbean that opens a paradoxical conception of history.²³ The reason why this difference is relevant is to recognize that, in Glissant, the experience that leads to a paradoxical attitude towards history is not *produced* by history itself, but rather by an external imposition on the enslaved Africans, and then the people in the Caribbean, by the forces of slavery, colonialism, and assimilation. The Caribbean seems to be an exception to a traditional History, and since the paradox is externally imposed, the Caribbean can be liberated from it. So, if this is possible, should Caribbean communities attempt such liberation? What would it entail to lift off this void that weighs so much?

Transversality offers a new form of connection. According to the paradox, what forces the intolerability of the burden is the *concealment* of the history of the people in the Caribbean, the imposition of a non-history, and not the possibility of history and memory itself. To accuse the peoples in the Caribbean of having a non-history is only possible if we accept a philosophical perspective on history that assumes that the only possible history comes from a continuum, a History. But,

the lived circumstances of this daily [Caribbean] reality do not form part of a continuum, which means that its relation with its surroundings (what we would call its *nature*) is in a discontinuous relation to its accumulation of experiences (what we would call its *culture*). In such a context, *history, as far as it is a discipline* and claims to clarify the reality lived by this people, will suffer from a serious epistemological deficiency: it will not know how to make the link. (DA 223/61; my emphasis)

In order to “make the link,” it would be futile to offer a linear connection as if the abyss had never existed. But it is possible to make the link in a nonlinear way. The intolerable weight of an absence of experiences (of not hearing, not being fully present, not being able to relate to the new environment) can be lifted; it is possible to reconstitute history in order to connect nature and culture.²⁴ To be sure, this creation of the link does not amount to putting into question the abyssal character of the Caribbean, to forget it (like in Borges’ *Utopia*, perhaps), or to move beyond it as something that has no effect in the present; rather it implies taking the abyss as a beginning, and not as the fate of the peoples in the Caribbean. Read from a Glissantian perspective (at least in DA), any attempt to uncritically accept the framework of trauma implies not only acknowledging the validity of the paradoxical structure of its history, but also taking the conditions of colonialism as necessary and unavoidable. If histories can be created, however, if the connection between nature and culture can be recreated, trauma has to begin to fade, because the history (or better, histories) that emerge from it would no longer be felt as *too much*.

In this sense, the question becomes a different one: not only how to narrate or bear witness to trauma, or how to rethink language in order to find a new way of listening to what was so far inaudible,²⁵ but how to disrupt the colonial link between nature and culture and create a new one that will be able to overcome the vertigo of history, and thus render the paradox inoperative.²⁶ No longer, then, how to witness the paradox and its survival, but rather how to lift the externally imposed weight; how to reconnect, reconstitute, possess, this spatio-temporality that has never been possessed by these communities.

Glissant’s answer in DA begins with what he calls “counterpoetics”, or “forced poetics”, and the struggle to turn them into a form of “natural poetics.” This is the subject of two decisive sections in DA, “Natural poetics, Forced poetics” and “Cross-cultural Poetics [*Poétique de la Relation*]” (DA 401-431/120-142). In these sections, Glissant defends the idea that the only possible form (so far) of expression in the French Antilles is a forced one. As opposed to a natural form of expression, in which a manifestation flows freely even if it is uttered against an oppressive power, a forced (or counter-) poetics is one in which its own manifestation negates itself from the very beginning (see DA 401f/120.) Such is the case, for example, with the way Antilleans speak French and Creole. The former is (for Creole speaking communities) a language that inhibits expression because it always feels foreign, and insufficient. French seems to follow a different logic, different from their “own” language. However, and at the same time, Creole,

which could have led to a natural poetics (because in it language [*langue*] and expression [*langage*] would correspond perfectly) is being exhausted. It is becoming more French in its daily use; it is becoming vulgarized in the transition from spoken to written. Creole has, however, always resisted this dual deformation. Forced poetics is the result of these deformations and this resistance. (DA 403/121)

Creole itself has always been a forced way of resisting the external impositions that are part of the mechanisms of slavery and colonialism, such as the plantation; a way to "reject" and "defy" French and to create a language different from the one used by the slave-owner, one that the latter could not understand.²⁷ However, since the plantation system was never replaced by a new form of production, and its abolition led simply to other extractive and exploitative forms of labor, Creole did never metamorphose into a "natural" form of poetics. Perhaps as opposed to any other well-established language (see DA 410-413/127f) it became traditional (and with it, the form of life that corresponds) as an expression that is derisive, always going against itself and the possibilities to move toward a natural form of manifestation.²⁸

As the example of Creole shows, forced poetics does not lead to a connection between culture and nature, but merely to a "detour, diversion" [*détour*] in its tactic of resistance. It is still "an unconscious body of knowledge through which the popular consciousness asserts both its rootlessness and its density. We must however move from this unconscious awareness to a conscious knowledge of itself" (DA 418/132). Thus, such a strategy is necessary, but not sufficient, if the goal is to finally connect that which has never been connected on this side of the ocean. As it becomes clear in one of the first sections of DA, "*Le retour et le détour*," diversion strategies must be coupled with tactics of reversion. This means that an attempt at decolonization means not only using the language as a form of resistance, which all colonized communities already do, but also as a form of self-expression. Glissant writes:

We must return to the point from which we started. Diversion [*détour*] is not a useful ploy unless it is nourished by reversion: not a return to the longing for origins, to the immutable One of Being, but a return to the point of entanglement from which we were forcefully turned away; this is where we must ultimately put to work the forces of Relation, or perish. (DA 56f/26; translation modified)

This point of entanglement, as the quote makes clear, is not an idealized, mythical point of origin; not the time in Africa, nor even the moment of the abyss, which has been shown as a non-experience. As a matter of fact, it cannot be a moment in time or history, since it has never been the case that Caribbean communities have successfully connected culture and nature. It is, I would suggest, a spatial point, and not merely a temporal one. The Caribbean itself is the site from which communities have been deranged, and the place where they have to return in order to finally achieve a true expression of themselves. And the Caribbean, as a site itself, is revealed as a "multiple series of relationships [*une multi-relation*]," where transversality becomes a new form of history. "For us," Glissant writes, "this place is not only the land where our people were transplanted, it is also the history they shared (lived as

non-history) with other communities, with whom the link is becoming apparent today. *Our place is the Caribbean*" (DA 426/139; my emphasis).

The task is then to return to the Caribbean as a site, a place of and in history that, nevertheless, has begun in the abyss of the Middle passage as a traumatic experience. According to Caruth, "trauma seems to be much more than a pathology, or the simple illness of a wounded psyche: it is always the story of a wound that cries out, that addresses us in the attempt to *tell us of a reality or truth that is not otherwise available*" (UE 4). How does the reality of the abyss address us? What is the wound of the Middle Passage inviting us to do? The wound of the Middle Passage does not cry out to be preserved, idealized or romanticized, and also not to be represented (representation as rational knowledge is impossible in the abyss); as Caruth and Acosta López show in regard to the traumatic wound, the abyss indeed calls and demands to be heard, and carries with it a resistance to the threat of forgetting about this reality that we have not been able to hear before. But following Glissant, these *voicing* and *listening* (what he calls 'self-expression'), this refusal to forget, do not only have the aim of witnessing or accompanying the wound, but of healing it.²⁹ It is perhaps in listening to it that it can be healed, because it allows for the construction of a new kind of reality. That this wound can be healed does not mean to erase it from history. The abyss will always have been a beginning of the Caribbean. But it does mean that the paradox of history that coloniality presently imposes on the traumatized communities of the Caribbean can be overcome, by lifting the weight of the *too much* history and filling up the space of the *too little*. This is what Glissant means by the idea of a reconnection of these communities with themselves: "Herein lies one of the objectives of our discourse: reconnect in a profound way with ourselves, so that the strategy of diversion would no longer be maintained as a tactic indispensable to existence but *would be channeled into a form of self-expression*" (DA 57/26; my emphasis).

IV.

The possibility of reconnection, of self-expression, of taking transversality seriously and coming back to the point of entanglement, implies a new understanding of spatiality altogether. This would allow, in turn, a creation of a new form of temporality understood in terms of *histories*, and not History. Whether this makes it possible for the Caribbean communities to alleviate the weight of an externally imposed non-history that feels like too much history, that is the question and the task of Glissant's poetics. It is a matter, as we have seen, of developing a form of poetics that combines two tactics of resistance, by linking a temporal question with a spatial one, namely, not only resisting the language, the culture of the ruler, but also being able to construct one's own reality in words. Finally, it is a way to start hearing what was impossible to hear before, to relieve traumatized communities of the history of this trauma by enabling a new way of listening and speaking. The task is not to discover a reality that runs the risk of becoming out of reach, but to create one in language. The possibility of linking culture and nature would not absolve

the Caribbean from its abyssal beginnings making apparent the need to find a new temporal approach³⁰ that can make sense of the disruption; rather, it absolves the Caribbean from an abyssal future, which in this context would amount to reducing the future to a colonial fate.

Bibliography

- Acosta López, María del Rosario. 2018. "Gramáticas de la escucha: de-colonizar la historia y la memoria (reflexiones desde Latinoamérica)." In Mabel Moraña (ed.), *Sujeto, descolonización, transmodernidad. Debates filosóficos latinoamericanos*. Frankfurt/Madrid: Iberoamericana/Vervuert, forthcoming 2018.
- . 2017. "Hacia una gramática del silencio: Benjamin y Felman." In *Los silencios de la guerra* Camila de Gamboa and María Victoria Uribe. Bogotá: Universidad del Rosario and Siglo XXI editores: 85-116.
- Borges, Jorge Luis. 1977. *The Book of Sand*. Middlesex, England: Penguin books.
- Burgos Cantor, Roberto. 2016. *La ceiba de la memoria*. Bogotá: Seix Barral.
- Caruth, Cathy. 1995. *Trauma: Explorations in Memory*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- . 1996. *Unclaimed Experience: Trauma, Narrative, and History*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- . 2013. *Literature in the Ashes of History*.
- Drabinski, John E. 2010. "What Is Trauma to the Future? On Glissant's Poetics." *Qui Parle* 18 (2): 291-307.
- . 2011. "Shorelines: In Memory of Édouard Glissant." *Journal of French and Francophone Philosophy* 19 (1): 1-10.
- . 2015. "Aesthetics and the Abyss. Between Césaire and Lamming." In *Theorizing Glissant: Sites and Citations*, edited by John E. Drabinski and Marisa Parham, 139-64. Rowman & Littlefield.
- Drabinski, John E., and Marisa Parham. 2015. *Theorizing Glissant: Sites and Citations*. Rowman & Littlefield.
- Glissant, Édouard. 1990. *Poétique de la Relation*. Paris: Gallimard. [1997. *Poetics of Relation*. Translated by Betsy Wing. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- . 1997. *Discours Antillais*. Paris: Gallimard. [1999. *Caribbean Discourse: Selected Essays*. Charlottesville: University of Virginia Press.]
- . 2002. *Monsieur Toussaint*. Paris: Gallimard-Jeunesse. [2005. *Monsieur Toussaint: A Play*. Translated by J. Michael Dash. Boulder, Colorado: Three Continents Pr.]
- Gualdrón Ramírez, Miguel. 2019. "To 'stay where you are' as a decolonial gesture: Glissant's philosophy of Caribbean history in the context of Césaire and Fanon." In *Memory, Migration and (De)colonisation in the Caribbean and Beyond*, edited by Jack Daniel Webb, Rod Westmaas, María del Pilar Kaladeen, and William Tantam. Institute of Latin American Studies, University of London, forthcoming.
- LaCapra, Dominick. 2009. "Traumatropisms." In *History and Its Limits: Human, Animal, Violence*. Ithaca: Cornell University Press: 59-89.
- Oyarzún R. Pablo. 2008. "Memory, Moment, and Tears: A Speculative Approach to the Problem of Latin American Singularities." *CR: The New Centennial Review* 7 (3): 1-20.
- Rottenberg, Elizabeth. 2014. "Freud's Other Legacy." *Parrhesia* 21: 13-22.
- Zapata Olivella, Manuel. 1983. *Changó, el gran putas*. Bogotá, Colombia: Editorial La Oveja Negra. [Zapata Olivella, Manuel, and Jonathan Tittler. 2010. *Changó, the Biggest Badass*. Lubbock, Tex.: Texas Tech University Press.]

Notes

¹ It is important to say that Glissant himself opens up this possible link with trauma in *Le Discours antillais* [hereafter DA], on a brief passage titled "Concerning history as neurosis": "Would it be ridiculous to consider our lived history as a steadily advancing neurosis? To see the Slave Trade as a traumatic shock, our relocation (in the new land) as a repressive phase, slavery as the period of latency, "emancipation" in 1848 as re-activation, our everyday fantasies as symptoms, and even our horror of "returning to those things of the past" as a possible manifestation of the neurotic's fear of his past? Would it not be useful and revealing to investigate such a parallel? What is repressed in our history persuades us, furthermore, that this is more than an intellectual game." (DA 229/65f) See also Acosta López's essay in the present special issue for another side of the possible connections suggested by this passage.

² The former is the case of the analysis of trauma made by Pablo Oyarzún (2007) in relation to Latin America in general, for whom trauma is the

"rhythm of every experience" (17); the latter is thematized by Drabinski (2010) in relation to the Caribbean. Oyarzún and Drabinski's approaches alter in this way the usual European approach to history and its connection to the past. I will return briefly to both of these texts, although my approach to trauma is interested in moving towards a different perspective.

³ In this text, my analysis comes primarily from Glissant's third (and perhaps most well-known) collection of essays, *Le Discours antillais* (1981), and pays a special attention to the image of the abyss (which is directly analyzed by Glissant in his fourth book of essays, *Poétique de la Relation* (1990)). Even though I use this image, my text does not present a reading of the latter book, which I believe would require a different conception of the radical disruption of history connected to the question of trauma. The analysis of such a conception must be carried out in a different place. See footnote 24.

⁴ The possibility of reading Glissant's approach to Caribbean history in terms of trauma was first suggested to me by Elizabeth Rottenberg after a paper I read at a student colloquium at DePaul University in March, 2015; I have not stopped thinking about this possibility ever since. The present text is perhaps an attempt to offer the answer I would have wanted to have at hand that afternoon.

⁵ I take this notion from Drabinski's "Aesthetics and the abyss", which investigates the consequences of Glissant's account of the abyss in an aesthetic context. (see 2015, 141).

⁶ The life of Benkos Biohó, precisely because of his outlaw character and his fierce combat against slavery, is barely documented in the official history of Cartagena, and yet has become the founding myth of the struggles of Afro-Colombians in Colombia. While it is difficult to find many written historical and literary accounts about his life, the oral traditions of the black peoples in the Atlantic and Pacific coasts of Colombia are full of Biohó's stories. Furthermore, the written accounts of his life greatly differ from one another. Thus, whereas in Burgos Cantor's text Biohó was born in Africa, in *Changó el gran putas*, the monumental work by Manuel Zapata Olivella, he is born in Cartagena, and thus represents in the most powerful way what the author calls *the American Muntu*.

⁷ "In front of the sea Benkos Biohó king of the Matuna is going to be hanged. I close my eyes and I don't see my land. Sea and Sea. My gods do not come. The village of my parents the brothers have become invisible. I say father; nothing comes. I say mother; nothing comes. Home; nothing appears. Beloved I say; a stone the skin of a dead frog on the beach a void that absorbs and pushes announces itself in my chest and does not fit." (My translation)

⁸ We could for example compare this impossibility with the actual attempts of later movements to "go back," such as "the 'Back-to-Africa movement' (19th century) or the different forms of Black Zionism (for example, versions of Rastafarianism) in the 20th century.

⁹ I will sometimes modify the English translation of *Le Discours antillais* and *Poétique de la Relation* to be consistent with some of the concepts used in Michael Dash and Betsy Wing's translations respectively. I include the pages of the French original first and then of the existing translation.

¹⁰ For an interesting reading of the idea of having (almost) no history from the point of view of Latin America, see Oyarzún 2007. If history has been erased for us, Oyarzún argues, this can be both devastating and liberating; it can mean oblivion and desperation. It can also mean that, like children (new to the world), we are nothing but futurity and openness. Oyarzún discusses these two possibilities, suggesting that there could be a different form of relating to these two aspects of Latin America history (see Oyarzún 2007, 12f).

¹¹ Aimé Césaire and Frantz Fanon are usually taken, respectively, as defending the need for a return to the (African) past and a radical break with it. Even though the images I am referring to here in connection to Glissant could be taken as examples of Césairean and Fanonian attitudes, I believe that both of their interpretations reduce the complexity of their thought to formulas that are misleading. I cannot show this point here in any detail, cf. Gualdrón Ramírez 2019.

¹² Glissant uses the terms *gouffre*, *abîme*, and *abysses*, all translated by Betsy Wing and Michael Dash as "abyss" in DA and PR. Whereas the latter, *le abysse*, is used to emphasize the negative, destructive side of the abyss (see for example DA 66/230), Glissant employs the two former terms, particularly *gouffre*, to denote a productive, creative side.

¹³ "In actual fact the abyss is a tautology: the entire ocean, the entire sea gently collapsing in the end into the pleasures of sand, make one vast beginning, but a beginning whose time is marked by these balls and chains gone green" (DA 18/6).

¹⁴ This is precisely the emphasis that Drabinski draws on the futurity of the structure of trauma, and in particular on the possibility of a memory of the future (see Drabinski 2010, 296). It is what he has called elsewhere-

re "the obstinacy of the future" (2011, 4) or the demand for "imagining a future" (2015, 160). As I have mentioned before, this constitutes a different, but perhaps compatible version of trauma to the one I have been analyzing so far. For another threefold version of the Glissantian abyss, see Drabinski 2010, 297-303.

¹⁵ I am indebted to María del Rosario Acosta López and the students of her class on *Trauma and Memory in Latin America* (Fall 2016) at DePaul University for this characterization of the paradoxical structure of trauma, and the analysis of the risks of adopting this paradox for a reading of historical events. I have also drawn from personal conversations with Cathy Caruth, in particular the sessions around her more recent work, in the Universidad de los Andes, Bogotá, in 2014, organized by the research group on Law and Violence of the same university. It has been a privilege to be able to discuss the works of these authors in person, and it has strongly shaped my interpretation of their works.

¹⁶ Elizabeth Rottenberg 2014 17f offers a clear explanation of *Nachträglichkeit*. As Rottenberg suggests in the final pages of the paper, *Nachträglichkeit* (from *Beyond the Pleasure Principle* on) must be understood not as an accidental connection of one event with a previous one, but perhaps more as a structural delay in the event, and could even mark the temporal structure of experience itself. Rottenberg's conclusion, however, defends that, at least in an individual level, "for Freud, not only are we not all traumatized [...], but we are also not all traumatizable" (2014, 21).

¹⁷ The latter seems to be the suggestion by Acosta López in her reading of Caruth's work, in particular in connection to what she calls "grammars of listening" or "grammars of silence." Departing from Caruth's work, Acosta López shows that history itself requires a new framework when faced with the challenges that the structure of traumatic experience poses to our traditional conceptions of temporality, representation, memory, etc. Such a framework needs to respond to the epistemological and ethical demands of traumatic experiences. In her own words: "Se trata pues de una verdad—de una dimensión de la experiencia, e incluso, de aquello que concebimos como experiencia— que desde su naturaleza irrepresentable (pues cómo *representar* aquello que aún no se ha hecho *presente*) exige ser escuchada y comprendida en y desde su incomprendibilidad. Se trata de aprender "a ver y a escuchar de otro modo," dice Caruth, desde ese lugar no lugar abierto por la experiencia traumática, desde el evento que se inaugura justamente en aquella "incomprensión", y desde la resistencia que el "lenguaje del trauma" ofrece a la representación y a la clausura de sentido." (See Acosta López 2017)

¹⁸ I read a certain ambivalence in Caruth's works regarding whether all history has a traumatic structure (that is, "no longer straightforwardly referential" (UE 11)), or if it is rather just *some* instances of it: "a new history of disappearance", or a type of erasure, "new to the twentieth century" (LAH 79), in particular twentieth century's history as read by Arendt, Freud, Lacan, Derrida, etc. (see LAH xi 76f, 88). On the one hand, it seems that there is something in the experience itself as arising from the analysis of trauma that opens up a new way to conceiving history altogether. See, for example, the following passage: "I will suggest that it is in the notion of history that Freud offers in this work, as well as in the way his writing itself confronts historical events, that we may need to rethink the possibility of history, as well as our ethical and political relation to it" (UE 12). However, Caruth's analyses always come from particular instances of trauma, even historical trauma, in a way that resists generalization, because not every instance of what we want to call history is the aftermath of war, totalitarianism, displacement, torture, etc., which are the cases Caruth's books focus on. Thus, these questions could be phrased in the following way: is the structure of history itself (what we could call *historicity*), something we should rethink in terms of a past that does not exhaust itself in, but is always questioned by, the futurity of our own attempts to cope with what we cannot understand? Or do we grasp the non-referentiality of history only in *particular* cases of collective trauma? I believe these questions should also be addressed by Glissant, in order to inquire whether the figure of the abyss can be extended to other instances of history, or perhaps even to *all* history.

¹⁹ See LaCapra 2009, 65. To be clear, LaCapra is not suggesting that these paralyzing responses to traumatic events constitute mistaken attitudes, or even reactions that we should prevent. Victims of such events become paralyzed almost by definition, and we would be doing nothing to help or even understand them if we take their responses as erroneous. What the author is trying to deal with is the theoretical response of psychoanalysis and trauma theory scholars, who might also become paralyzed by responding to the paradox of trauma in an uncritical way. The question is thus not 'How should we react to traumatic histories?', but 'What does it imply to assume a traumatic structure of history?'

²⁰ When introducing the essays included in the volume *Trauma: explorations in memory* (1995), Caruth describes this approach to trauma in a

way that shows the interconnection between these two attitudes: "If on the one hand they [the two attitudes] remind us of the inaccessibility of trauma, of its resistance to full theoretical analysis and understanding, they also open up a perspective on the ways in which trauma can make possible survival, and on the means of engaging this possibility through the different modes of therapeutic, literary, and pedagogical encounter" (1995, 10).

²¹ This is what is most compelling about the poetic evocation of the abyss, the fact that is only possible through the imagination, and not as a consequence of factual statements.

²² This is perhaps LaCapra's answer to the challenges that trauma theory poses to memory and history, what he calls a new notion of working-through: "neither the simple binary opposite of acting-out or the repetition compulsion nor a total transcendence or disavowal of the traumas and losses of the past that continue to haunt or even possess the present [...]. In working-through one does not totally transcend but rather attempt to generate counterforces to melancholia and compulsive repetition, both through psychic "work" on the self and through engagement in social and political practice with others [...]" (2009, 84)

²³ It is important to clarify here that I have developed an interpretation of the figure of the abyss (in PR) from the point of view of Glissant's understanding of the Slave Trade in DA; this is, of course, a *Caribbean abyss*. But if we look at PR as a separate work, I would say that part of Glissant's aim is to suggest that there is indeed an abyss at the core of *all* history, and the fact that this abyss is more graspable from the present-day Caribbean leads him to defend the idea that this region, and *Antillanité* [*Antillanité*], is a privilege place (or thought) in order to understand a *Relation* that infuses the whole world. The specificity of this answer, as different from the one in DA, must be developed in another text.

²⁴ "Consequently, this is not a minor aspect of our counterpoetics, our lived history, to which we are introduced by our struggle without witnesses, the inability to create even an unconscious dating, a result of the erasing of memory in all of us. For history is not only absence for us, it is vertigo. This time what has never been ours, we must now possess" (DA 473f/161; translation modified).

²⁵ Such is the suggestion by Acosta López, following Caruth, Nelly Richard, and Shoshana Felman (among others), when faced with the question of the relationship between trauma and a new form of language. As it is clear in her recent work on this question (See for example her contribution to this issue and 2018), the focus is on instances of historical trauma that run the risk of being forgotten altogether because we lack the frameworks to listen to the voice that cries out of the wound. As Acosta López put it in an oral presentation of her work in Universidad de los Andes (2017), what is at stake is to listen to the silence of that which will perhaps never be said but should not remain unheard.

²⁶ I want to make clear, however, that this question becomes fundamental in a context of slavery and colonialism, a context that I am linking to trauma theory and that is not immediately present in Caruth's or Acosta López's analyses. Thus, I am in no way suggesting that these authors would defend the necessity of *just* bearing witness to colonialism, accompanying it, or narrating it. What I am defending is that if we want to link trauma and colonialism (as Glissant himself wants to do), we need to acknowledge that the question becomes a different one: not how to narrate trauma, but how to overcome it; how to de-traumatize colonized communities.

²⁷ In this sense, it could be said that in the Caribbean there was always a language of resistance that was not immediately the language of the colonizer, even though, as I have tried to show following Glissant, it does not offer the complete conditions for decolonization. Not every element of the forms of expression is imposed externally by the colonizer; there is neither an absolute disconnection between reality and the words used to express it, nor a "state of hallucinated lucidity," where every image is like the image coming out of the dream of someone else", as Acosta López puts it in her contribution to this special issue following a well-known image of *One Hundred Years of Solitude*, by Gabriel García Márquez. The problem is not only that the colonized lack the means to "voice" or to "hear" their own reality, but also a matter of not having the right tools to create a new one.

²⁸ Glissant's analyses of the Creole folktale, for example, show the self-contradictory character of a forced poetics that is ultimately incapable of putting into question the validity of the oppressive system itself; the character representing the slave-owner, or the exploiter, is always ridiculed by the trickster, even fooled, but the system itself is never challenged in these stories. (See DA 414/130)

²⁹ That is, it does not amount just to any form of expression. The poetic that is demanded to deal with the paradox of history should not focus only on the "scream" or the "cry" [*cri*] that signals the inconformity with the current set of conditions; "it is a question of transforming a scream

(which we once uttered) into a speech that grows from it, thus discovering the expression, perhaps in an intellectual way, of a finally liberated poetics" (DA 418/133).

³⁰ Glissant describes the labor of the writer who is approaching this new temporality as a "prophetic vision of the past" in different texts (See DA 226f/64; MT 15/7). A careful description of how this constitutes indeed a different temporality would have to be carried out elsewhere.

One Hundred Years of *Forgottenness*: Aesth-Ethics of Memory in Latin America

María del Rosario Acosta López

Abstract: This paper¹ is a response to the following question: how can we listen to, render audible, and thus resist the kind of erasures and institutional forms of oblivion imposed by power and political structures in Latin America? I propose to answer this question through the study of literary and artistic responses to a paradigmatic case of this kind of oblivion in the history of Colombia, namely, the *matanza de las bananeras*. By following the ways in which the case has been “recovered” in its undecidable character, first in *One Hundred Years of Solitude*, by Gabriel García Márquez, and then in José Alejandro Restrepo’s *Musa Paradisiaca*, I intend to show a concrete example of why, as Arendt suggests, “in their stubbornness, facts are superior to power,” and that “persuasion and violence can destroy truth, but they can never replace it.” I begin my argument with a discussion of Ángela Uribe’s use of the case of the *matanza* and her treatment of García Márquez’s depiction as a refutation of Arendt’s statement. I take Uribe’s analysis as a provocation to build my own reading of the kind of memory and survival of the *matanza* made possible by García Márquez’s novel, and continued by Restrepo’s installation. I conclude by showing how, in both cases, the *matanza* stubbornly resists oblivion, even though, as Arendt suggests, the historical truth has indeed been destroyed.

Keywords: Gabriel García Márquez, Hannah Arendt, Ángela Uribe, José Alejandro Restrepo, *masacre de las bananeras*.

“La poesía ... esa energía secreta de la vida cotidiana, que cuece los garbanzos en la cocina, y contagia el amor y repite las imágenes en los espejos.”²

“La peligrosa memoria de nuestros pueblos [...] es una energía capaz de mover el mundo.”³
Gabriel García Márquez

1. *One Hundred Years of Solitude* and the ambiguous case of the “*matanza de las bananeras*”

Let me begin with a scene of one of the final chapters of *One Hundred Years of Solitude*. The scene is told from the perspective of José Arcadio Segundo, who by then has become one of the main leaders in the big union strike against the American banana company in the region. What is then recounted with extreme detail here are, according to the words that open the chapter, “the events that would deal Macondo its fatal blow” (García Márquez

1972, 298). After a whole month of strikes, and more than a year of failed negotiations with the representatives of the company, who have entirely ignored the nine points of the petition signed by the union, the workers are asked to get together in Macondo. They have been promised that the civil leader of the province will arrive by train to intercede on their behalf with the company. This is the context where the following passage takes place:

José Arcadio Segundo was in the crowd that had gathered at the station on Friday since early in the morning. He had taken part in a meeting of union leaders and had been commissioned, along with Colonel Gavilán, to mingle in the crowd and orient it according to how things went. [...] Around twelve o’clock, *more than three thousand people*, workers, women, and children, had spilled out of the open space in front of the station and were pressing into the neighboring streets, which the army had closed off with rows of machine guns. [...] An army lieutenant then climbed up onto the roof of the station where there were four machine-gun emplacements aiming at the crowd and called for silence. [...] the lieutenant read Decree No. 4 of the civil and military leader of the province through an old phonograph horn. It had been signed by General Carlos Cortés Vargas and his secretary, Major Enrique García Isaza, and in three articles of eighty words he declared the strikers to be a “bunch of hoodlums” and he authorized the army to shoot to kill.

[...] Fourteen machine guns answered at once. But it all seemed like a farce. [...] A seismic voice, a volcanic breath, the roar of a cataclysm broke out in the center of the crowd with a great potential of expansion. [...] José Arcadio Segundo fell with his face bathed in blood, before the colossal troop wiped out the empty space, the light of the high, drought-stricken sky, and the whorish world where Úrsula Iguarán had sold so many little candy animals.

When José Arcadio Segundo came to he was lying face up in the darkness. He realized that he was riding on an endless and silent train and that his head was caked with dry blood and that all his bones ached. [...] Prepared to sleep for many hours, [...] he made himself comfortable on the side that pained him less, and only then did he discover that he was lying against dead people. [...] Several hours must have passed since the massacre because the corpses had the same temperature as a plaster in autumn and the same consistency of petrified foam that it had, and those who had put them in the car had had time to pile them up in the same way in which they transported bunches of bananas. Trying to flee from the nightmare, José Arcadio Segundo dragged himself from one car to another in the direction in which the train was heading, and in the flashes of light that broke through the wooden slats as they went through sleeping towns he saw the man corpses, woman corpses, child corpses who would be thrown into the sea like rejected bananas.

When he got to the first car he jumped into the darkness and lay beside the tracks until the train had passed. It was the longest

one he had ever seen, with almost two hundred freight cars and a locomotive at either end and a third one in the middle. [...] After walking for more than three hours, he was able to make out the first houses in the light of dawn. Attracted by the smell of coffee, he went into a kitchen where a woman with a child in her arms was leaning over the stove. "Hello," he said, exhausted. "I'm José Arcadio Segundo Buendía." He pronounced his whole name, letter by letter, in order to convince her that he was alive. He was wise in doing so, because the woman had thought that he was an apparition as she saw the dirty, shadowy figure with his head and clothing dirty with blood and touched with the solemnity of death come through the door. [...] José Arcadio Segundo did not speak until he had finished drinking his coffee.

"There must have been *three thousand* of them," he murmured.

"What?" [the woman responds]

"The dead," he clarified. "It must have been all of the people who were at the station."

The woman measured him with a pitying look. "*There haven't been any dead here.*" she said. "Since the time of your uncle, the colonel, nothing has happened in Macondo."

In the three kitchens where José Arcadio Segundo stopped before reaching home they told him the same thing. "There weren't any dead." (García Márquez 1972, 309-314. Italics are mine)

Every Colombian who reads this passage knows that this is none other than the description of what is remembered in our history as the "*matanza de las bananeras.*" As is the case with so many of the episodes of mass violence in the country, the name that has survived in the collective memory refers to the perpetrators instead of the victims as the protagonists of the events. The *matanza de las bananeras*, which could be translated as the "mass assassination by the banana companies," is the label given to what in fact could be one of the largest undocumented massacres in the history of Colombia, namely, the mass assassination of the *United Fruit Company* workers, who are the real protagonists of the story, and who were murdered at the hands of the Colombian army on the evening of December 5, 1928, in Ciénaga's train station in the Magdalena region under the command of General Carlos Cortés Vargas.

But why start with García Márquez's telling of the story, or more exactly, with José Arcadio Segundo's recollection of the events? Because as unbelievable as everything else happening in the novel may seem to those who cannot picture Macondo as anything but a magical fantasy created by the "unbounded" imagination of the novelist, this passage in *One Hundred Years of Solitude* is one of the only "documents" that preserve the memory of the *matanza* in the long history of forgottenness that surrounds the events.⁴ As it happens to José Arcadio when he comes back to Macondo, every single piece of official documentation completely denies this version of the story. "The official version," the novel continues,

repeated a thousand times and mangled out all over the country by every means of communication the government found at hand, was finally accepted: there were no dead, the satisfied workers had gone back to their families, and the banana company was suspending all activity until the rains stopped. (García Márquez 1972, 315).

The rains, by the way, do not stop in the novel for four years, 11 months and 2 days (cf. García Márquez 1972,

320), so that every single trace of what happened that night in Macondo is entirely washed away, in the novel as much as in reality. José Arcadio, as the only survivor of the massacre, becomes in the novel also an "invisible" witness. García Márquez conveys this masterfully: the army that comes searching for José Arcadio is blinded before its more than evident presence, his almost transparent body disappears among history's racks, along Melquíades' innumerable scrolls that contain, as we learn at the end of the novel, the complete memory of the events as well as the announcement of their radical erasure – the perfect image for an archivist and totalizing form of memory, whose fate is to disappear at the very moment when its task has been completed.⁵

There is no way to know exactly how many workers were killed that night in Ciénaga. Several witnesses spoke of hundreds of bodies being carried to the train cars. Trucks were heard all night long coming and going from the town's streets to the train station.⁶ Only nine cadavers, however, were found the next morning in the town's main square. Nine bodies, some would say, one for each of the now *dead* points of the workers' petition (cf. Arango 1981, 97). In General Cortés Vargas' report, these nine bodies are listed together with four more, who are said to have died afterwards as a result of severe wounds. 13 deaths is the official number (cf. Cortés Vargas 1979, 91), against the hundreds and even thousands that lived in the testimonies of those who were in Ciénaga that night and that by now have also died with them.

The only other "official" document that survives the *matanza* is the speech given the next year before the Congress by Jorge Eliécer Gaitán, one of Colombia's most important leftist leaders in the thirties and forties, who was also assassinated in 1948, initiating with his death one of the most violent periods of partisan conflict in the history of Colombia (known as "La Violencia"⁷). Having gone to Ciénaga and its surroundings to investigate the facts, Gaitán claims in his speech to have collected enough testimonies to prove the death of more than a thousand people (cf. Gaitán 1997, 24). By contrast with the explanations of the General, who contends he gave the order to his squad to fire on a group of armed men to "prevent a bigger and true massacre" (Cortés Vargas 1979, 75), Gaitán accuses the General of being one of the main participants in a plot between the United Fruit Company and the Colombian Army (cf. Gaitán 1997, 35), and to have imparted the orders to a group of drunken soldiers against a sleeping crowd (cf. Gaitán 1997, 111 and 114). The witnesses have been bought, Gaitán denounces (cf. Gaitán 1997, 75), and the dead bodies have been made to disappear by throwing them to the sea and by burying them in mass graves in the surrounding land owned by the company and local landowners (cf. Gaitán 1997, 116. Cf. also Arango 1981, 89ff).

Despite all of Gaitán's efforts (which were, of course, also politically motivated), nothing was ever proven regarding these events, and as much as his speech helped to place Gaitán in an advantageous political position, and eventually led to establishing some minimal rights for the unions and workers in the banana regions, the episode of the *matanza* was completely erased from the official record. What is left is exactly what García Márquez recounts in the novel, namely, the impossible gap between

the eye-witness testimonies and the official report, the gap left between the 9 bodies found the next morning in Ciénaga's main square, and the more than 3,000 bodies that survived in the popular imagination, in the stories told from generation to generation, and that García Márquez collects in his literary account.⁸

One could perhaps argue that the *actual truth of the events*, unknown as it remains today, has been covered up even further by the fiction recounted in García Márquez's novel. One could assert indeed from a certain perspective that, independently of the intentions that led him to tell the story in the novel, the final effect could have backfired, redoubling what was already an act of double annihilation –namely, the destruction caused by the *matanza*, and the resources that were employed to erase any trace of its occurrence. This is the argument given to us by Colombian philosopher Ángela Uribe in an article that inspired me to write this paper. Uribe argues that, by capturing these two contradictory versions that survive, among others, in the historical archive, and by depicting them as “equally verisimilar” (Uribe 2010, 48), García Márquez's fictive tale has somehow guaranteed the perpetuation of the *lie*, the absolute substitution of the (absent) truth and the definitive inscription, as a lie and a fiction, in Colombian collective memory. As a result of the novelist's fictionalization of the events, Uribe argues, “what prevails is a fantastic tale in which both versions have equal incidence in the historical memory” (Uribe 2010, 48).⁹ “The unbounded imagination of García Márquez,” she continues, has taken away from us the possibility of having a “secure place” to remember what happened in Ciénaga that night (cf. Uribe 2010, 49). That is, a place or a perspective that would allow the truth of the events to either be accessed or, at least, recognized as completely inaccessible, rather than being replaced by an ambiguous and unresolvable claim. By having entirely substituted a fictionalized myth for the reality of historical events, Uribe contends, the case of the *matanza* in Colombia proves Hannah Arendt's famous statement wrong: facts are *not always* more stubborn than lies, sometimes they turn out not to be superior to power, and hence persuasion and violence cannot only destroy, but also end up entirely substituting truth (Uribe 2010, 65-66).¹⁰

As much as I agree with Uribe that the case of the *matanza* is a paradigmatic case in the history of oblivion that demarcates the relationship between politics and memory in Colombia – a relationship that should be made audible and denounced every time, as her own paper does in its own way – I would like to go back to this paradigmatic case and show that perhaps a different conclusion is possible.¹¹ I intend to demonstrate that the very specific kind of survival that *One Hundred Years of Solitude* secures for the events, against the double erasure accomplished by the historical archive, could end up proving Arendt's statement right from a different perspective. I do not think that the novel's fictional account of the events – García Márquez's way of leaving them ‘unsolved,’ allowing for both contradictory versions to stand side by side as part of a collective memory – is necessarily equivalent to being complicit in the erasure of history. And I will show that it is precisely because of the literary devices employed by García Márquez in his novel that the *matanza* has resisted oblivion. By conserving the traces left by all the attempts

to make them disappear, the novel preserves the events as *unforgettable*. It preserves them therefore in their stubborn resistance to being erased from Colombian memory and history, even though – Uribe is right about this – they have been successfully replaced by lies in every single official record.

Furthermore, I would like to show that in this sense García Márquez's novel also becomes an example of a very powerful response to the kind of challenges posed by the attempts of politics and power, persuasion and violence, to destroy and substitute “historical truths.” I believe that in such a context, very well known to those of us who work on Latin American political history in the light of the production and reproduction of colonial structures of power and temporality, art and literature play an invaluable role. The aesthetic dimension of these works challenges us to think history and memory anew, perhaps no longer, or not only, as an *epistemological* problem (as I think is the case in Uribe's position), but as an *ethical* one.¹² That is, no longer connected to what Uribe describes as the “secure place” from which historical truth could be thought, free from any contamination with fiction, but, on the contrary, as the very difficult task of inscribing and denouncing once and again the very mark of forgottenness that not only erases history but that also, and perhaps even more prominently, constitutes history and memory in Latin America.

2. “To render our lives believable”: On Literature as Resistance to Oblivion

“The world was so recent that many things lacked names, and in order to mention them it was necessary to point at them” (García Márquez 1972, 1, trans. altered). These are some of the first lines we read in *One Hundred Years of Solitude*. The origin and crux of our solitude in Latin America, as García Márquez pointed out several times, but most famously in his Nobel Prize speech, is that we come from a world that does not seem to have words to describe it. It is not the excess of imagination, therefore, that readers perceive in our literary depictions, García Márquez contends. It is rather our reality itself that seems to be unbounded (“*desmesurada*”), “out of all proportion,” he insists, and “this often presents serious problems for writers who can't find words to describe it” (García Márquez 1998, 60).

Poets and beggars, musicians and prophets, warriors and scoundrels, all creatures of that unbridled reality, *we have had to ask but little of imagination*, for our crucial problem has been a *lack of conventional means to render our lives believable*. This, my friends, is the crux of our solitude.¹³ (García Márquez 1982, emphasis added).

More than a mere lack of words, therefore, we are confronted with a lack of meaningful resources to render our reality plausible, believable, or, as Alejandro Vallega points out when reading these lines by García Márquez, to make it heard (cf. Vallega 2009, 155). Latin American reality can in this sense challenge us as a reality that lacks the appropriate frameworks of meaning to render itself communicable, to make itself audible in such a way that

what is being told is not only heard but believed, understood as possible in the realm of the real. It is not only words, therefore, but also an entire *grammar* that needs to be created from scratch if one is to render this reality audible.¹⁴

The problem, therefore, is not that the “unbounded imagination” of the writer has substituted fiction for reality, rendering it impossible to build a memory from a “secure place,” beyond the literary myths that are, for Uribe, complicit in the erasures of history. The problem is rather the opposite: how are we to render these experiences, these lives and deaths that *seem to be imagined* as something real? How can we make them audible, communicable, and integrate them in the realms of experience, memory, and history? How are we to listen to what could otherwise be reduced to fiction when *seen* from the perspective of a traditional framework of knowledge?

When García Márquez expresses the difficulty of rendering an unbounded reality real, of rendering it believable, he is speaking of the specific situation of coloniality in the Americas. “The interpretation of our reality through patterns not our own,” he writes, “serves only to make us ever more unknown, ever less free, ever more solitary” (García Márquez 1982a).¹⁵ As we learn from Fanon (to bring here just one of the most well-known articulations of this problem), the world of the colonized is initially perceived as one “where words wrap themselves in silence” (Fanon 2008, 199), where every image is already a product of the colonizer, and, hence, reality does not seem to find its place in the world of experience, does not seem to touch and affect in any way the language that we try to use to refer to it.¹⁶ Like the insomnia disease that affects the residents of Macondo, this cannot but lead to “a state of hallucinated lucidity,” where every image is like the image coming out of the dream of someone else (“the ones would see the images dreamed by the others,” García Márquez writes (46, trans. modified)),¹⁷ and where the final result, as we very soon find out in the novel, is a state of total amnesia, “a kind of idiocy that has no past” (García Márquez 1972, 45). In this case, the experience of coloniality makes it impossible to have a history and a memory in the conventional sense of these words.¹⁸ What is at stake here is also an urgent demand to rethink our traditional accounts of history and memory, precisely because such experiences of institutional forgetfulness represent a radical challenge to our traditional (inherited) frameworks of meaning and signification.

It is in this context that I also hear striking similarities with what philosophy has said in relation to, and in response to, extreme forms of violence and trauma. Going back once more to Arendt, this time however to *The Origins of Totalitarianism*, one encounters, in the aftermath of the Second World War, a strong claim for the need to produce new frameworks of meaning in the face of the destruction, but also of the horrific originality, of the events that the testimonies coming out of the camps are attempting to convey.¹⁹ The stories told by the survivors of the camps, Arendt writes, seem to come to us “from another planet” (Arendt 1967, 445), and refer more to a “nightmare” than to any possible reality (cf. Arendt 1967, 439). Those attempting to tell and convey their stories, to make them believable (going back to the quote from García Márquez), feel like they have survived a horrible

dream, a hallucinated reality. Not even the survivors, Arendt writes, seem to believe what their testimonies are attempting to render imaginable with little success.

There are no parallels to the life in the concentration camps. Its horror can never be fully embraced by the imagination for the very reason that it stands outside of life and death. It can never be fully reported for the very reason that the survivor returns to the world of the living, which makes it impossible for him [sic] to believe fully in his [sic] own past experiences. (Arendt 1967, 444).

It seems impossible to integrate the tales told by the “living dead” in the world of the living. It seems equally impossible to listen to these testimonies, because they seem to bring with them the end of reality as we know it, the absolute collapse of all the frameworks that have made it possible for us to make sense of our world (cf. Arendt 1967, 446).

What is interesting in the case of Arendt’s analysis, specifically in *The Origins of Totalitarianism*, published for the first time in 1950 when even the “truth” of the testimonies of the survivors was still very much in doubt in the minds of many of her readers, is the way she manages to displace the discussion about the “credibility” of the testimonies towards the question of listening. What is needed, she claims, is the production of new categories of thought, new resources for meaning, that will make it possible to listen to what remains unheard in survivors’ testimonies, because what remains unheard will also remain “unintelligible” (cf. Arendt 1994, 310).

Thus, for Arendt, what we are facing, in the impossible gap between testimony and history, between the language of the witnesses and “reality as we know it,” is not a matter of credibility and verifiability, of being able to have a “secure place” on which we could build a memory and a history of the events in the traditional sense of these words (this is what I have described above as an *epistemological* question, concerned, as seems to be the case with Uribe’s position, with creating the adequate conditions for the production of verifiable truths). The challenge posed by the “horrible originality” of the camps is, for Arendt, how to produce what García Márquez’s describes as the means that would render our lives believable. “Only the fearful imagination”, Arendt writes, “can afford to keep thinking about horrors” (Arendt 1967, 441). It is imagination that allows us to find within ourselves, precisely where “we have lost yardsticks by which to measure, and rules under which to subsume the particular, the possibility to understand without preconceived categories and to judge without the set of customary rules” (Arendt 1994, 321). Only imagination makes it possible “to understand something which has ruined our categories of thought and our standards of judgment appears thus less frightening” (Arendt 1994, 312).²⁰

This is also entailed in García Márquez’s conception of what literature can do in the context of, and in response to, coloniality. For Arendt, the creation (every time anew) of these new frameworks of meaning, these new grammars, as I have called them, is the only way to respond to the urgent demand posed by the horrors of totalitarian violence. Only by making it possible to truly listen to the testimonies of survivors, can these grammars offer a kind of historical justice that can neither be provided (at least

not entirely) by the legal realm, nor by traditional and, in García Márquez's analysis, colonized, forms of history and memory.²¹ These are the real stakes of "truth telling," according to Arendt, the task that is afforded to the historian, the storyteller, but also and perhaps more so, to "the (solitude of the) philosopher and the (isolation of the) artist" (Arendt 1977, 255). It is only in the displacement of the structures that make it impossible to listen to the radical singularity of the real, in the creation of new frameworks and new realms of signification, that "facts" can survive, stubbornly, no matter how much violence attempts to destroy them and substitute them with lies.

Such is also, in García Márquez's words, "the everlasting victory of poetry against the powers of death" (García Márquez 1982b).²² Reality, as the source and the result of the power of imagination, always resists the telling of lies in literature.²³ "And lies," he insists, "are more serious in literature than in real life" (García Márquez 1998, 31). The kind of survival that literature can offer to the events surrounding the *matanza* in Ciénaga in 1928 is thus neither a perpetuation of these events as mere lies, nor a replacement of the truth with a myth that makes it impossible to decide between two contradictory versions of the story. By instituting a new grammar, a new framework of signification that displaces precisely the distinction between truth and fiction – and hence puts into question the very possibility of having a "secure place" from which to remember (cf. Uribe 2010, 49) – the novel offers a site for a *remembrance* of another kind.

Thus, what survives in and through the novel is not the truth of the events, but rather the truth—the mark and the trace—of their history; a history that is stamped by the very act of erasure and forgottenness. The novel inscribes the impossibility of remembering that surrounds the obliteration of the *matanza* from the public record and the official history. To make use here of Cathy Caruth's language – and trusting therefore, as Glissant suggests, that a certain parallel between trauma, coloniality and memory can be more than a mere "intellectual game" (Glissant 1999, 66)²⁴ – one could say that the novel "bears witness to the disappeared past," passing on "the evidence of an event that can no longer be reduced to the simple referent of any language" (Caruth 2013 67, 71). Literature shows here its own potentiality to become a site of memory, only and exclusively by its capacity to actively resist and inscribe the effects of forgottenness—to inscribe them by resisting them, to resist them by inscribing them. In a way, then, the novel enacts what it cannot recall, moving away from an idea of history and memory as representation, towards a notion of remembrance understood instead as the "recreation of the very experience of the loss."²⁵

By presenting the past as that which can never be fully present, namely, as that which always exceeds the very same possibilities of its own representation, the novel is capable of evoking what has been made unforgettable by its inscription, preserved without being remembered, conserving it in its resistance to oblivion. The act—the enacting—of the novel is itself the sign that memory can make history in its erasures; a memory and history oriented exclusively by an ethical demand, namely, to listen and to render audible the erasure of the voices of those who would otherwise remain entirely unheard, completely forgotten.

3. After the Traces of Macondo, between the Archive and Oblivion: José Alejandro Restrepo's *Musa Paradisiaca*²⁶

For anyone who enters the gallery and encounters, at first sight, the bunches of bananas hanging from the ceiling, invading the air of the room with their rotten fragrance (cf. image 1), this work cannot but remind us, once again, of the *matanza*. José Alejandro Restrepo's *Musa Paradisiaca* is the continuation of the story of this untold old truth, and of the consequences its multiple erasures still produce in the present. If García Márquez's literary account of the events has inscribed them effectively as unforgettable, as I was suggesting above, I would like to suggest that Restrepo's installation serves as a constant reminder that, as long as their erasure is not effectively recollected and recounted, it will continue haunting the present in its stubborn latency, in its claim for a place and a site for its remembrance.



Fig. 1. Restrepo. *Musa Paradisiaca*, second floor, FLORA, 2016

Musa summons us from the abyssal gap between myth and history that *One Hundred Years of Solitude* has left open. The work speaks to us, once again, from the site occupied by the unmemorable figure of the *matanza* and its unrecoverable archive. What is at stake here, however, is not only the claim for a history that has not yet been told, whose absence the work eloquently proclaims. Restrepo's work also speaks of the history that develops from this absence, and the repetitive and ongoing effects this silence continues to generate – and to generate, once again, as officially and institutionally erased – in Colombia's present. The work performs, in its multiple installations, the historical repetition of the original massacre, its transformations and translations into the ongoing violence that the exploitation of banana production by foreign investors has continued to cause in the country up to the present, and the complications of this history in its connection to paramilitary violence in the late eighties and nineties in the Urabá region.²⁷ *Musa* is an ongoing search; a search for a form of representation, a language, a grammar, that can bear witness to the erasure of the events, their compulsive historical repetition, and the stubbornness with which they have managed to resist oblivion – all at the same time.



Fig. 2. Restrepo. *Musa Paradisiaca*, first floor, FLORA, 2016.

Everything in the installation seems to be about the ways in which Restrepo has attempted to produce and inaugurate these particular grammars. Everything in the work comes from the site of its forgottenness, inscribing in its anachronic temporalities its ongoing resistance to being left behind. We encounter first, covering the walls of the gallery, the “archival” part of the installation (cf. image 2): the numerous pieces of newspapers and journals that Restrepo has been collecting over the more than 20 years since the first installation of this work.²⁸ Cutouts that, in spite of the years, refuse to fade away – as usually happens with old newspapers. They all welcome us in the first floor of the gallery quietly denouncing what officially continues to be unrecognized, namely, the ongoing violence perpetrated by the banana companies in the north part of Colombia; deaths that are presented in the official records as related to “another” conflict, the war between guerrilla and paramilitaries, a conflict that refuses to see itself as entirely connected to the history of colonization and recolonization of Colombian territory by foreign investors.

We then climb the stairs to the darkened second floor of the gallery, towards what is perhaps the most striking and powerful part of the installation: the 13 banana bunches hanging from the ceiling (cf. image 1 and 3). One can only hear the noise that they make while they balance, being moved by those of us walking through the invisible aisles, and the almost imperceptible sounds coming out of the videos that are being projected on the floor of the gallery; recordings of journalists who have been documenting the ongoing massacres in the banana regions, most of which never made it to the news and have been discovered and preserved by Restrepo’s judicious research. These banana bunches, imposing, decomposing, almost invisible in the blackness of the gallery (our eyes need to wait before they start to appear in the darkness of the room), cannot but remind us of those corpses, innumerable, uncounted and unaccounted for; barely suggested by the images projected on circular mirrors in the floor; mere reflections and reminders of the untold and ongoing history of the *matanzas de las bananeras*, in plural, from Ciénaga (undocumented), to the Urabá (documented but forgotten, unnoticed and almost silenced, like the videos), to the present. How to mourn those corpses when the history about their deaths has not even been written yet?



Fig. 3. Restrepo. *Musa Paradisiaca*, second floor, FLORA, 2016.

Finally, in the upper floor of the gallery, in a room full of light, the images that complete the rest of the installation. We see the repetitions and reenactments of the engraving that originally gave title to the exhibition (cf. image 4), an image that tells the story of how this installation came to be, when Restrepo discovered the productive ambiguity created by the title of the image, *Musa Paradisiaca*, referring not to the *mulata* sitting at its bottom (as our colonized eyes would have trained us to see), but to the scientific name of the depicted banana tree. The image is surrounded by depictions of the “forbidden fruit,” together with ironic and erotic references to iconic representations of the religious scene.



Fig. 4. Restrepo. *Musa Paradisiaca*, third floor, detail, FLORA, 2016.

Across the room, Doré’s engravings of the “expulsion of paradise;” that moment when myth and history coincide and erase one another, when each becomes just one side of the other’s face. The image is framed and surrounded by hallucinogen mushrooms (cf. image 5), reminding us of the ambiguous but decisive colonial entanglements between hallucination and memory, myth, history and reality. Is Colombian history perhaps that a hallucinated dream? That “state of hallucinated lucidity” that *One Hundred Years of Solitude* relates, as mentioned above, with the disease, spread out through Macondo, of the disappearance of memory, that results, according to the novel, in an “idiocy” without a past (cf. García Márquez 1972, 46)? Or is it perhaps the invitation of Restrepo’s work to dream history anew, to reclaim its territory be-

yond the realm of the visible, and into the ominous realms of all those haunting figures of the past that always manage to seep through the porous multiple layers of the present?



Fig. 5. *Musa Paradisiaca*, third floor, detail, FLORA, 2016.

Archive, mourning and history, these are the three sides of a work that seems to be calling out for the need and the urgency to interrupt a traditional interpretation of these terms, to dislocate their use as accomplices in a history of forgottenness that the installation attempts to subvert. Thus, in the place of an archival will to closure – which is nothing but the other face of oblivion – we encounter the stubbornness of the unarchivable, the belatedness of an ‘unresolved’ excess that refuses to be left out of history, even if its truth may dwell forever in a sort of irrecoverable past. In the place of bodies to bury and names to mourn, the work invites us to remember the corpses that have been erased from history, hundreds of suspended graves that can only be inscribed in their erasure, in their survival as disappeared, as having been deprived of a proper wake. Finally, there is the resurgence of history and its amnesias, from the myth of colonization to a present colonized by its own myths. *Musa paradisiaca* inaugurates and installs, in all these very singular images, and through the force of its quiet, patient, and repetitive modes of denunciation, a grammar capable of reminding us of the need, the urgency and the task of moving from the indecidability of an erased history, to the decisive inscription of its memory.

If García Márquez, in *One Hundred Years of Solitude*, illustrates how memory can make history precisely by erasing it, Restrepo’s *Musa* succeeds in reminding us that this erasure marks precisely the site of its remembrance – in its non-localizable, ambiguous, and undecidable character, indeed, as the novel recalls, but even further, perhaps, in the decisiveness of its inscription in the present. As it is the case with the “unforgettable,” the event survives in its belated character, as that which cannot be entirely remembered, but stubbornly resists, nonetheless, as the “not yet” of an unresolved past; indeed, a past that is yet to be remembered, whose history has not yet been written. Is this not what happens in and with *One Hundred Years of Solitude*? Do we not learn in the end that what we are reading is just perhaps the traces of a history that has turned itself into ashes? Let us recall the last lines of the novel:

Before reaching the final line, however, he [Aureliano] had already understood that he would never leave that room, for it was foreseen that the city of mirrors (or mirages) would be wiped out by the wind and exiled from the memory of men at the precise moment when Aureliano Babilonia would finish deciphering the parchments, and that everything written on them was unrepeatable since time immemorial and forever more, because races condemned to one hundred years of solitude did not have a second opportunity on earth. (García Márquez 1967, 422).

By opening grammars where the claims of this erasure cannot be made silent, literature and art – and perhaps only literature and art – prove that the erasure announced in the last lines of the novel may not be the only destiny available for those “races condemned to one hundred years of solitude.”

Bibliography

- Acosta López, María del Rosario. 2014. “Memory and Fragility: Art’s Resistance to Oblivion (three Colombian cases),” *New Centennial Review*, 14:1, 71-98.
- Acosta López, María del Rosario. 2017. “Hacia una gramática del silencio: Benjamin y Felman,” in De Gamboa, Camila and Uribe, María Victoria (eds.) *Los silencios de la guerra* Bogotá: Siglo XXI editores, 85-116.
- Acosta López, María del Rosario. 2018a. “Gramáticas de la escucha: decolonizar la historia y la memoria,” in Mabel Moraña (ed.) *Sujeto, descolonización, transmodernidad. Debates filosóficos latinoamericanos*. Frankfurt Madrid: Iberoamericana/Vervuert.
- Acosta López, María del Rosario. 2018b. “Arendt on Totalitarianism as Structural Violence: Towards New Grammars of Listening,” in Anne O’Byrne and Martin Schuster, *Logics of Genocide: The Structures of Violence and the Contemporary World*. Indiana University Press.
- Acosta López, María del Rosario. 2019. “Gramáticas de la Escucha: Aproximaciones filosóficas a la construcción de memoria histórica,” in Aponte, Alejandro (ed.) Madrid: Cuadernos de Estrategia.
- Arango Z., Carlos. 1981. *Sobrevivientes de las bananeras*. Bogotá: Editorial Colombia Nueva.
- Arendt, Hannah. 1967. *The Origins of Totalitarianism*. New York: Harcourt.
- Arendt, Hannah. 1977. “Truth and Politics,” in *Between Past and Present*. New York: Penguin, 223-259.
- Arendt, Hannah. 1958. *The Human Condition*. Chicago: University of Chicago Press.
- Arendt, Hannah. 1994. *Essays in Understanding*. New York: Schocken.
- Bargu, Banu. 2014. “Sovereignty as Erasure,” *Qui Parle: Critical Humanities and Social Sciences*, 23:1.
- Cortés Vargas, Carlos. 1979 (1ª edición 1929). *Los sucesos de las bananeras*. Bogotá: Editorial Desarrollo.
- Caruth, Cathy. 2013. *Literature in the Ashes of History*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Fanon, Franz. 2008. *Black Skin, White Masks*. Tr. Richard Philcox. New York: Grove Press.
- Felman, Shoshana. 2002. *The Juridical Unconscious. Trials and Traumas in the Twentieth Century*. Cambridge: Harvard University Press.
- Gaitán Ayala, Jorge Eliécer. 1997. *1928 La masacre de las Bananeras*. Bogotá: Editorial Cometa De Papel.
- García Márquez, Gabriel. 1972. *One Hundred Years of Solitude*. New York: Penguin.
- García Márquez, Gabriel. 1982a. “The Solitude of Latin America”. Nobel Lecture.
- García Márquez, Gabriel. 1982b. “La soledad de América Latina”. Nobel Lecture.
- García Márquez, Gabriel. 1998. *The Fragrance of the Guava*. London: Faber and Faber.
- Glissant, Edouard. 1999. *Caribbean Discourse: selected essays*. Tr. Michael Dash. University Press of Virginia.
- LeGrand, Catherine. 1983. “Campesinos y asalariados en la zona bananera de Santa Marta (1900–1935),” *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura* 11: 235-250.
- Palacios, Marco and Frank Safford. 2002. *Colombia: país fragmentado, sociedad dividida: su historia*. Bogotá: Norma.

Restrepo, José Alejandro, et al. 2016. *Musa paradisiaca*. Bogotá: Fundación FLORA ars+natura.

Uribe, Ángela. 2009. *Perfiles del mal en la historia de Colombia*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

Uribe, Ángela. 2010. "¿Pueden los hechos históricos resistirse a la mendacidad? Sobre la matanza de las bananeras," *Revista Co-herencia* 7(13): 43-67.

Vallega, Alejandro. 2009. *Sense and Finitude. Encounters at the Limits of Language, Art, and the Political*. New York: SUNY Press.

Vallega, Alejandro. 2011. "Displacements—Beyond the Coloniality of Images," *Research in Phenomenology* 41: 206–227.

Vallega, Alejandro. 2014. *Latin American Philosophy from Identity to Radical Exteriority*. Bloomington: Indiana University Press.

White, Judith. 1978. *Historia de una ignominia: la United Fruit Co. en Colombia*. Bogotá: Editorial Presencia.

Notes

¹ The following is the final version of a lecture I originally gave at the University of Oregon by invitation of Alejandro Vallega. I also presented a shorter version of this essay in Cornell University by invitation of Gustavo Quintero, and in a workshop on Literature and Violence in Berlin organized by Ilit Ferber, Adam Lipszyc, Nassima Sahraoui, and Caroline Sauter. I thank everyone in all these events for their wonderful questions and suggestions. I also thank Miguel Gualdrón Ramírez at DePaul University, who not only has read several versions of this and other articles on this subject during the last two years, but who is also an indispensable interlocutor of my work on trauma and listening. Finally, thanks to Colin McQuillan for proof-reading this version, and for having become such an essential listener of my work.

² My own clumsy translation: "Poetry... the secret energy of our everyday life that boils the chickpeas in the kitchen, spreads love around and repeats the images in the mirrors."

³ "The dangerous memory of our people ... an energy capable of moving the world."

⁴ It is very telling, in this sense, that the report collecting oral testimonies of the *matanza*, published by Carlos Arango Z. in 1981, mentions *One Hundred Years of Solitude* as the closest there is to an otherwise complete absent record of the massacre in Colombian archival history (cf. Arango 1981, 27).

⁵ For a comparison between an archivist and totalizing form of memory, and one that, by contrast, allows for history to survive in its undecidibility and lack of closure, see Walter Benjamin's "The Storyteller" (cf. also Acosta López 2017).

⁶ Cf. some of the oral testimonies gathered by Arango (cf. 1981), particularly Chapter 3 and 4, 63-102.

⁷ Cf. Ángela Uribe's contribution to this volume, and the work of María Victoria Uribe on this historical period in Colombia's history, cited and analyzed in her paper.

⁸ In an interview to García Márquez for a British radio show years later (1991), the author confesses that in his research for the novel he very soon realized that the massacre could not have been as spectacular as the collective memory had remembered it. He admits to have exaggerated the events to be able to "fill out all the cars in the train" (cf. García Márquez, quoted by Marco Palacios and Frank Safford (2002, 520)). I thank Miguel Gualdrón Ramírez for the reference to this interview. This, however, only helps to prove the point I am about to make, namely, that literature finds its own forms of resistance, even if not "objectively" accurate, when everything else leads to radical forms of oblivion.

⁹ The translation of this and every other quote from Uribe's paper is my own.

¹⁰ Arendt's famous assertion goes as follows: "In their stubbornness, facts are superior to power [...] Persuasion and violence can destroy truth, but they cannot replace it." (Arendt 1977, 255)

¹¹ I find Uribe's piece very inspiring, and very much in continuity with all the work she has been recently doing in relation to the history and philosophy of violence in Colombia. A lot of the archival work that supports my paper has been oriented by her investigation, and I also owe to her, and not only to her paper, but to her classes and conversations, the reference to Arendt as an important resource to rethink history in the contexts of both coloniality and trauma. I would like to think of this paper, therefore, as a continuation of a conversation that we once started, and as my way to take up her challenge of thinking philosophically from a specific situated geographical and historical context. For a wonderful sample of Uribe's work cf. her book *Perfiles del mal en la historia de Colombia* (2009).

¹² I am not claiming that Uribe does not consider the ethical consequences of what she formulates initially as an epistemological problem. I am rather claiming, as I am about to show, that García Márquez inaccurate

and ambiguous depiction of the events (and therefore epistemologically problematic, according to Uribe's argument), is however ethically driven and brings to light the kind of resistance that literature can provide in a context of radical archival erasure.

¹³ "Poetas y mendigos, músicos y profetas, guerreros y malandrines, todas las criaturas de aquella realidad desafortada hemos tenido que pedirle muy poco a la imaginación, porque el desafío mayor para nosotros ha sido la insuficiencia de los recursos convencionales para hacer creíble nuestra vida. Este es, amigos, el nudo de nuestra soledad" (García Márquez 1982b).

¹⁴ On the question of "grammar" here and how it connects to the question of the coloniality of language, I have written elsewhere (cf. Acosta López 2018a). My emphasis on an unheard reality, and on the need to develop new grammars of listening to convey what otherwise remains inaudible – "inaudito," in Spanish, with the double connotation of "unheard" and "unacceptable" – comes also in connection to my recent work on trauma and memory and the need to produce what García Márquez describes in these passages as the "means to render our lives believable." This implies producing frameworks of meaning that may allow for an erased reality – the silences imposed by history – to resonate (even if only in its absence) and be listened to, to be made believable and hence intelligible, even if there are no pre-existent "conventional" means to make this task possible. Those means, I contend, need to be produced, and literature and art are paradigmatic examples of how this takes shape in places like Colombia. For further developments of this topic cf. Acosta López 2018a, 2019, and my forthcoming book, *Grammars of Listening: Philosophical Approaches to Trauma and Memory*.

¹⁵ "La interpretación de nuestra realidad con esquemas ajenos sólo contribuye a hacernos cada vez más desconocidos, cada vez menos libres, cada vez más solitarios" (García Márquez, 1982b).

¹⁶ I am here referring also to the very clear analysis Alejandro Vallega offers of Fanon in the context of the coloniality of images (cf. Vallega 2011, 210-218). The problem, as Vallega formulates it, is not only how the colonizer imposes a language, or not, but also how "one's own vision" (as the colonized) "one's very possibility of knowledge through images has been colonized" (218), and what needs to be done in order to displace colonial images and produce new forms of visibility. I would like to take this further and insist on other forms of "audibility," together with an emphasis on a decolonization of frameworks of meaning, as well as of our colonized forms of aesthetics, very much in the line of what Vallega proposes in his most recent book (2014).

¹⁷ On this idea of "dreaming someone else's dream" and on being dreamt by others, see Diego Cagüañas's contribution to this volume, also very closely connected to the possibility of producing other grammars and other sites of resistance to forgetfulness; alternative memories for mourning, remembering and working through what history and violence have insistently attempted to erase.

¹⁸ See also in this volume Miguel Gualdrón Ramírez's articulation of this very same issue in connection to Édouard Glissant's work. I would suggest that what Gualdrón analyzes in his essay as the creative possibilities underlying the non-history of the Caribbean, are not very far away from what I am calling in this same context the need and the urgency of grammars of listening, as a way of articulating new possibilities for the present, while resisting constitutive structures of erasure of the colonial (and the coloniality of the) past.

¹⁹ I have argued elsewhere for the importance of the two sides of Arendt's argument here, namely, the destructive character of an ontological violence, like that of the camps, but also the horrific originality of what this violence is capable of introducing as radically new in the realm of the possible (cf. Acosta López 2018 b and 2019). I think that it is important to take these two sides into account in any attempt to reflect philosophically on the possibilities (and impossibilities) of language to convey horror, or, as I am arguing in the present paper, on the possibilities of resisting historical and political erasure. In its capacity for "erability," as Banu Bargu argues, post-colonial forms of sovereignty are also able to produce alternative regimes of visibility, designed precisely to sustain and make as "visible" as possible their invisible threat, that is, their capacity of rendering invisible and inaudible their own constitutive forms of violence (cf. Bargu 2014, 62ff). It is therefore to the productive and creative sides of violence, as much as to their destructive effects, that an aesthetics and ethics of resistance needs to attend to.

²⁰ In later works Arendt will develop in more depth the ways this possibility is available to philosophical understanding through the power of imagination. She will relate it to Kant's *Third Critique*, offering a reading of Kant's reflective judgment and his idea of the exemplarity of the judgment of taste. It is also connected to this exemplarity of the aesthetic experience, and the capacity of the aesthetic judgment to be regulated by a rule that cannot be determined but that is nonetheless produced every

single time anew in the face of the singularity (and unclassifiable character) of the beautiful, that I have conceived the notion of “grammar” mentioned above. I cannot develop this here. For a more developed explanation of this concept, see *Grammars of Listening* (Forthcoming).

²¹ Walter Benjamin is tacitly present at this point in Arendt’s text in the figure of ‘the storyteller,’ and in the urgent need for the recovery of the value of communicable experience that goes together, hand in hand, with a gift for listening that, according to Benjamin, is rapidly disappearing and being substituted by modern experiences of isolated forms of language (the novel and information are his main examples in his essay on this issue, cf. Benjamin 1968, 83-110). His reflections in the essay are directed to the recovery of a kind of memory that only the experience of language in storytelling is able to give life to and preserve. Benjamin is also responding in his text to the problem of trauma after the war (this time, however, the silence of the soldiers coming back from the first World War) and his essay can offer a very fecund introduction to the 12th Chapter of Arendt’s *The Origins of Totalitarianism*. For a more detailed analysis of Benjamin’s *The Storyteller* in the light of these preoccupations see “The Storyteller’s Silence” in Felman 2002, and Acosta López 2017.

²² Curiously enough, the concluding paragraphs of García Márquez’s Nobel prize speech, where he talks about the victory of poetry against the powers of death, are never translated in the English versions; the translation here is my own.

²³ “With time, I discovered that you can’t invent or imagine whatever you fancy because then you risk not telling the truth, and lies are more serious in literature than in real life. [...] I think that imagination is just an instrument for producing reality and that the source of creation is always, in the last instance, reality” (García Márquez 1998, 31).

²⁴ Cf. in this collection Miguel Guadrón Ramírez’s contribution, and his analysis of the possibilities and limits of this parallel between coloniality and trauma.

²⁵ The expression comes originally from an unpublished text by Daniel Moreno. I have used it in some of my previous work to talk about the very singular role art has played in Colombia in the context of a resistance to a history of oblivion and forgetfulness, and in reference to specific works of art by Oscar Muñoz, Doris Salcedo and Juan Manuel Echavarría (cf. Acosta López 2014, cf. Moreno’s chapter in that same volume, and his reading of José Alejandro Restrepo’s *El caballero de la fe*).

²⁶ The following section is a longer version of what I wrote originally for the catalogue of the exhibition of *Musa* in Flora in 2016 (Cf. Restrepo et al. 2016, 111-120. For another reaction to this very same installation, cf. Bruno Mazzoldi’s contribution to this issue.

²⁷ In this sense, Restrepo’s insistence in reinstalling the work, once and again, is also a performative inscription of the ongoing history of this violence in Colombia. The archival work is therefore always in the making. The excess of documentation contrasts with the relative invisibility that characterizes these events in Colombia and the kind of impunity that still today surrounds the events connected to paramilitary violence and political violence against the unions in the Urabá region.

²⁸ Part of this archive can also be consulted in the catalogue of the exhibition at FLORA (cf. Restrepo et al. 2006, 37-110). The catalogue also includes excerpts of the above-mentioned speech by Jorge Eliécer Gaitán before Congress in 1928.

Amanita, amarguísima amanita... (no propiamente en la margen de *Musa paradisiaca* de José Alejandro Restrepo)

Bruno Mazzoldi

Abstract: The following text is a commentary by philosopher Bruno Mazzoldi of José Alejandro Restrepo's most recent exhibition and montage of *Musa Paradisiaca* (Bogotá, FLORA, 2015). The installation was accompanied this time, in the third floor of the gallery, by a series of works that evoke the history of the conception of the original montage (see the images included in this article), together with the engravings of the lost paradise and photographs by the artist staging Adam and Eve with the "forbidden fruit" (in Restrepo's work, a banana). Mazzoldi combines the reference to this 'forbidden fruit' to Restrepo's use of hallucinogen mushrooms (*Amanita Muscaria*) as a frame and a framework for his commentary.

Keywords: José Alejandro Restrepo, Derrida, Nancy, *parergon*.



Imagen 1. José Alejandro Restrepo, *Musa*, FLORA 2016

...por ende y allende encantado con el ruego y la comprobación sugeridas a la altura de una forma tan singularmente sobre- y sotosaliente, no como quien diga "enchanté" feliz y contento de conocer a alguien o algo en los límites del buen trato estético o de las picadas de ojo mistagógicas, sino casi por lo contrario como el que al tiempo se escuda y descubre consintiendo un embrujo demasiado familiar y dando por entendido que todo encubrimiento implica desabrigos desconstruyentes sobre y por debajo de todo cuando la sinuosa hebra interrogativa estilo Nancy es corrida y recorrida por el escalofrío de ¿*Un sujeto?*, alguien dispuesto a dejar saber que "el hilo de mi argumento es la exposición, como colmo de la suposición o como su extremidad, como su abismo también, o si se quiere y/o como su exceso" (Nancy 2014, 59).

Esquivando lo que aquí se cierne y concierne a lo largo y a lo corto de la serie de composiciones generosamente ofrecida por José Alejandro Restrepo en homenaje a la *Amanita muscaria*, no propiamente en la margen de *Musa paradisiaca* y sin dejar de forcejear tras la hojaldre de los desbordes recíprocos, lo que por estos lados vendría (apenas vendría o estaría en trance de venir) a ser susceptible de remitir al quiasma de preposiciones inseparables y al desafuero de la pareja edénica, más precisamente al *desdel fuero* y al *ex-* de la posición más y menos paradisiaca, es una supersuposición... porque refutando y celebrando el paso marcado como proto-confín o manida aduana del Origen lo que se yergue en entredicho llegaría a ser el advenimiento del supuesto, compuesto, impuesto y expuesto límite / de este slash; de este punto y coma; de la escenamadre con el título de *Adán y Eva arrojados del Paraíso* impreso sobre el borde inferior de la imagen editada por Garnier Hermanos no siempre admitido en el ámbito compositivo; del descalabro de la hermosura carnal resregada en razón del descubrimiento del ir descubriéndose y carcomida de hecho por el invisible aspergillus, supersupuesto hongo filamentoso y enemigo acérrimo del papel archivado cuyo nombre coquetea con el aspersorio de las bendiciones, en esta oportunidad verdugo de los senos de Eva y del vientre de Adán chupados por la nube blanca que los condena a un despojo más obscuro que la desnudez de la Historia ahí mismo incipiente; de cada una de las combinaciones entregadas al montaje parergonal, por no decir diferendos de la drástica zona definitoria otrora mencionada por Restrepo con ocasión del "motivo de la ruptura definitiva entre Dios y el Hombre" es decir *Musa paradisiaca* (racimos de plátanos bunches & monitores, 1993-1996), área relativamente colapsada (otro condicional campante gracias a la inestabilidad radical en el *con* del dato impropriadamente dado, "fundamentado" o *conditum*, desfonde constitucional por más de una lengua y un sexo) a partir y a regresar del conflictivo prefijo cargado de funestos antecedentes, wikipédicamente hablando "extranjerismo derivado del griego *pará-*: 'al margen de', 'junto a' o 'contra'", desde adentro y desde afuera sílabas adherentes al *érgon*, la "obra" misma, mismidad que en principio debería prescindir de cualquier suplemento más o menos *ad hoc*, principio casi en persona, dos para menor precisión, resonantes personas recién estrenadas, refugiados de la otra dimensión que por si las moscas acaban parapetándose tras las frascas del caso sin tener nada que ver en serio ni en propiedad (al menos críticamente hablando, que yo medio sepa) con los parerga de la *Crítica del juicio*, donde las arandelas de la involucración ex-

expositiva de lo hermoso serpentean sin desvincularse tan rotundamente como Kant quizás hubiera concebido, gracias y a pesar del parasitismo esencial de lo limítrofe circunvoluciones barrocas de agáricos en avanzado estado de putrefacción, hace pocos días todavía túrgidos cuerpos amablemente arrancados no tan lejos de la residencia del artista, hoy almas en pena de los dos únicos casos en que el píleo fogoso, el pedúnculo no menos arrecho que el fruto del plátano y el extremo ovalado que los estudiosos apodaron “volva” no exceden ni violan, no interrumpen ni esquizofrenizan en efigie el edificante grabado sino que se limitan a rodearlo y subrayarlo en las respectivas urnas de plexiglás tergiversando física y frenéticamente la discreción de aquella esquemática sombra de marco circunscrita por el marco propiamente dicho, consabido dispositivo limitante amenazado por definiciones tan heterogéneas como “paspertú” y “marialuisa”, una más afrancesada que otra dizque en honor a la segunda esposa de Napoleón, por ende y allende interviniendo de otro modo y otra ubicua moldura aunque sea desde la susodicha suposición de interioridad transgredida si es que todo trazo *en cuanto no tal* sitúa, se sitúa y retuerce entre la franja vistosa y el “fantasma central desde el cual nosotros *fascinamos*”, sea dicho a la zaga de quien coloca muy de paso su firma al presunto pie de “*Parergon*”:

Entre el afuera y el adentro, entre el reborde [*la bordure; la orla*] externo y el reborde interno, el encuadrante y el encuadrado, la figura y el fondo, la forma y el contenido, el significante y el significado, y así *sucesivamente* para toda oposición bifaz. El trazo se divide entonces en ese lugar donde tiene lugar. El emblema de este *topos* parece inhallable, lo tomo prestado de la nomenclatura del encuadre: es el *passe-partout* [*de l’encadrement: c’est le passe-partout; del recuadro: es el encuadre*]. (Derrida 1978, 17; 2001, 25)

...motín de motes, motetes y motivos substraído por los dos traductores a la tentación de extender aquí el ímpetu satánico del *pasa-por-todo* hasta la membrana del llamado “velo universal”, tal cual y nada menos, faja de gasa cuyas ruinas quedan esparcidas sobre la espléndida e hipnótica comba con todas las de la ley del micológico universo en cuestión, estrellas, lágrimas, copos de costras supérstites que en el Medio Oriente regalan a la seta madura el apodo de “El Sarnoso”, tumulto de úlceras ni suyo, ni tuyo, ni mío, común ni de fundas ni de auras, eventualmente del doble LP de 1981 y del video concomitante *You Are What You Is* atribuido a Frank Zappa:

Appropriot / (Es una bizarra pronunciación si alguna vez la escuché...) / Si no te gusta / (¿Dónde agarraste esa palabra?) / Lo que has agarrado / (¿Appropriot? La palabra no es...) / Echa esa vaina a la basura / (Échala, sí...) / Y que se pudra / (Puedo olerlo ahora...) / Algún otro / (Aquí vienen, aquí vienen) [*Appropriot / (That’s a funny pronunciation if’n ever I heard one...) / If you don’t like / (Where’d you get that word?) / What you has got / (Appropriot? The word is not...) / Drop in the dirt / (Drop it yeah...) / ‘N let it rot / (I can smell it now...) / Someone else / (Here de come, here de come)*]

medio ignorando que mientras los diabólicos alborotados están a punto de hacerse como quien dice *presentes* la idea inseparable del acceso prohibido es que “el fondo de la soberanía (lo propio apropiándose de sí mismo) llega a

ser la escena y la puesta en escena de un amotinamiento de accesorios (*riot of props*)” (Dutoit 215, 126) pues en últimas por primeras quien y lo que (se) desprende de la firma define como *exapropiación* “ese doble movimiento en que me llevo hacia el sentido tratando de apropiármelo, pero a la vez sabiendo y deseando, lo reconozca o no, deseando que siga siéndome extranjero, trascendente, otro, que siga ahí donde hay alteridad” (Derrida 1996, 123-124), sobre, a través, por debajo y a espaldas del Toldo si “la exapropiación [*l’exappropriation*] no es lo propio del hombre” (Derrida 1992, 283) donde y cuando el trazo de la especie se hiere, divide y horquilla con la argucia del cabo sin fin devuelto a esta amarga y casi divina Amanita.



Imagen 2. José Alejandro Restrepo, *Musa*, FLORA 2016

“*Axis mundi*” y “Árbol de la Gnosis”, sugiere la leyenda que acompaña la ficticia sucesión de variantes acudiendo a las entrelazadas historias de la magia y de la teología, ficticia porque nada varía de verdad toda vez que cada frontera y cada segmento de la serie en el fondo y en la superficie reiteran el rayo cuyo zigzagueo requiebra las sinuosidades del culebrón que persigue a los réprobos, llaga celeste esgrimida en lo alto *de una vez por todas* como aquí abajo el arma ondulada que los echa del perímetro ad hoc a falta de portería misericordiosa y por el mismo citófono atronador, espadón tan autoritario cuanto el invasivo tallo del hongo exorbitante entre el arcángel Uriel y la pareja de prófugos, habida cuenta y recuenta del interminable término andino relativo a la “vez” y al “cerco concéntrico” trazado por el bicho nocturno ebrio de luz así como al bicho mismo, mísera “polilla” confundida con el vertiginoso trueque no menos social que cosmológicamente revuelto en “revolución” como quien invocase la polisemia repercutida en *kuti* para seguir abusando de tanta versión parimposible, quizás otra rama o ulterior peldaño de la Escalera de Jacob, esa suerte de arborescencia expuesta al vaivén de los Authioth, 22 mensajeros gramatológicos de fisuras temporales demasiado computables dilatadas a través de polvosos pórticos combinatorios en doble vía, inmensa corola musical de todos los dígitos binarios habidos y por no haber que para Jeremías y Sira, así como para otros desdoblados lectores del *Sepher Yet-sira* o *Libro de la Estructuración*, impone la urgencia del comienzo y depara el fin del intervalo en su propia prórroga desvelado: es autófaga la dimensión del Desgarramiento de las Vestiduras, singularmente las de quienes no vendría al caso reconocer como primeros constructores del Golem ya que tales ropajes son la magia misma, para

mayor precisión (*prae-cisio*, peor dicho “ante-recisión”) encantadoras prendas cutáneas ya que

mientras Adán tuvo su vestidura de luz, su *kothnoth 'or* – literalmente, vestiduras de luz [*garments of light*] – que le atribuye un midrash de la mitad del segundo siglo en lugar de los *kothnoth 'or* – vestiduras de la piel – de *Génesis* 3: 21, su esencia espiritual excluía la relación mágica perteneciente a los reinos del Árbol del Conocimiento y de la Muerte (y) a la naturaleza terrenal. (Scholem 1965, 175)

Ni tan por otra parte el *Zohar* o *Libro del Resplandor* no demonizaría cualquier arrimo interesado en el Árbol del Conocimiento sino apenas las veleidades que conllevan el automatismo del resultado por encima del aparente operador, desde un intento de traslado de la versión de Jean de Pauly en equilibrio inestable sobre la preposición *par* sería casi retornar a la figura ejemplar del medio más apto para tronchar lo ejemplarizado:

Rabí Yehouda dijo: No fue así como habló la serpiente; pues si hubiese dicho que mediante ese árbol [*par cet arbre*] el Santo, bendito sea, había creado el mundo, habría hablado correctamente; pues entonces el árbol le habría servido a Dios apenas como instrumento, igual que un hacha entre las manos de un artesano. Pero en realidad la serpiente había dicho a Eva: El Santo, bendito sea, ha comido de este árbol, y tan sólo así ha podido crear el mundo. Ahora, ya que un artesano vale lo mismo que otro, coman igualmente de este árbol, y sabrán crear mundos. (*Sepher Ha-Zohar* I. 36^a, 222)

La maliciosa tergiversación del acto creador no consistiría en pretender efectuarlo por interpuesto aditamento instrumental o prótesis bendita, sino en atreverse a prescindir de la efímera coyuntura espacio-temporal escandida en la extenuación del remedio o alimento graciosamente incorporado, trátase del poco ascético espejo ejemplar de la ensoñación callejera flotante alrededor de *El caballero de la fe* de Restrepo, “verbigracia una cabeza de cordero al gratín [f. *Ex. Et stegt Lammehoved; ¿quién sabe?, una cabeza de cordero al gratin*] y quizá condimentada” (Kierkegaard 1997, 134; 1999, 43), modelo que el suscrito no tendría el valor de asociar con el acidioso aplomo agambénico armándole un marco de fauces saturninas tan alejado de los guiños del danés cuanto del no siempre solapado humorismo del colombiano (cf. Moreno 2016, 155-172), o trátase de la “interdependencia de mente y materia” muy en juego para aquellos kaxinawa que parecen no tener dizque ninguna dificultad propiamente dicha al asimilar la sangre de Cristo con el *cipó*, otro nombre de la ayahuasca (Lagrou 2007, 286-288).



Asimismo lo que salta y resalta el discrimen de la buena y de la mala tecnología si acaso vendría a ser la distancia entre manos y boca, tener por fuera y tener por dentro siendo gozosamente tenido por las entregas y las pérdidas de la determinabilidad del acto en cuestión, de manera que a la incierta luz de distingos rabínicos y chamañosos habría que escuchar el lamento ante la extinción tecnológica del *Hand-Werk* delicadamente registrado en *La mano de Heidegger* (Derrida 1987) no sin repasar la *Lección talmúdica* dedicada a la distinción entre magia por *Latehem*, recurso demoníaco pendiente de los soportes considerados como materiales en la perspectiva de Lévinas, y magia por *Lahatehem*, emparentada con el huracán automático de *Lahat*, vórtice de la espada en el umbral del Edén, si por arte y parte de metátesis una delata “lo sagrado degenerado en prestigios de la técnica [...] como fuente de ilusión” mientras la otra señala los peligros del abandono al hechizo “de la pura murmuración, del puro soplo” o “magia de interiorización” (Lévinas. 1973, 65 y 66), eso sí, sonriendo un poco más al poner mientes en la *Biomusa* de BioControl Systems Inc., Palo Alto, California, u otro dispositivo a la altura de una interfaz neural capaz de crear un *environment* en la mente del usuario – “immersivo” por definición pues todos los sentidos y efectores pueden ser activados – sin equipos sensorios tales como guantes, cascos y atavíos anexos, toda vez que, como se dio el lujo de observar un gran amigo de Josephine Baker:

Silencio y soledad. No hay otro escudo: es el único escudo andar desnudo.
(De Greiff 2004, 254).

Bibliografía

- 1975 (1906). *Sepher Ha-Zohar – I*, Tr. y notas de Jean de Pauly, París: Maisonneuve et Larose.
- De Greiff, León. 2004 (1945). “Secuencias del Mester de Juglaría”, en León de Greiff, *Obra poética 2 – Variaciones alrededor de nada – Farrago* (edición revisada por Jhalmar de Greiff). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 281-284.
- Derrida, Jacques. 1978. “Passe-partout”. En *La vérité en peinture*. París: Flammarion, 5-18 [2001. “Passe-partout”. En *La verdad en pintura*. Tr. María Cecilia González y Dardo Scavino. Buenos Aires - Barcelona – México: Paidós: 15-26].
- Derrida, Jacques. 1987 (1985). “La main de Heidegger (Geschlecht II)”. En *Psyché – Invention l'autre*. París: Galilée: 415-451.
- Derrida, Jacques. 1992 (1989). “‘Il faut bien manger’ ou le calcul du sujet (Avec Jean-Luc Nancy)”. En *Points de suspension – Entretiens (Choisis et présentés par Elisabeth Weber)*. París: Galilée: 269-301.
- Derrida, Jacques. 1996. “Phonographies”. En J. Derrida y Bernard Stiegler, *Échographies de la télévision – Entretiens filmés*. París: Galilée: 113-125.
- Dutoit, Thomas. 2015. “Traduction comme passage politique”. *Lignes (Derrida politique)* 47, mayo: 107-128.
- Kierkegaard, Sören. 1997 (1843). “*Frygt or Bæven – Dialektisk Lyrik af Johannes de Silentio*”. En *Skrifter 4*. Copenhage: Gads: 99-210 [1999. *Temor y temblor*. Tr. Jaime Grinberg, Buenos Aires: Losada].
- Moreno, Daniel. 2016. “En las fauces de Saturno: tres paseos melancólicos por *El caballero de la fe* de José Alejandro Restrepo”. En María del Rosario Acosta et al (eds), *Resistencias al Olvido: Memoria y Arte en Colombia*. Bogotá: Ediciones Universidad de los Andes.
- Nancy, Jean-Luc. 2014 (1992). *¿Un sujeto?* Tr. L. Felipe Alarcón. Buenos Aires: La Cebra.
- Lagrou, Els. 2007. *A fluidez da forma: arte, alteridade e agência em uma sociedade Amazônica (Kaxinawa, Acre)*. Rio de Janeiro: Topbooks.
- Lévinas, Emmanuel. 1973. “Leçon talmudique”. En Jean Alpérin et Georges Lévitte (eds.) *L'autre dans la conscience juive – Le sacré et le*

AMANITA, AMARGUÍSIMA AMANITA... (NO PROPIAMENTE EN LA MARGEN DE *MUSA PARADISIACA* DE J. A. RESTREPO)

couple (XII^e et XIII^e Colloques d'intellectuels juifs de langue française, 1971). Paris: P.U.F., 55-74.

Scholem, Gershom. 1965 (1960). *On the Kabbalah and its Symbolism*. Tr. Ralph Mannheim. Londres: Routledge and Kegan.

Historia como fantología: Vida onírica, cantos mortuorios y el deber para con los espectros en Bojayá, Chocó

Diego Cagüñas Rozo

Abstract: Do dreams take place in history? Or are they phenomena that take place outside history, on the margins of historical sense and truth? This paper has to do with dreams that take place in the space of the uncanny, where the familiar becomes menacing (according to Freud's definition) and from out of which memories of death and violence haunt the present. These dreams constitute a singular history, a spectral history or *hauntology*, whose logic does not obey the chronological development of historical time but the present's indebtedness to justice and the remembrance of the dead. I develop this idea from fieldwork in Bojayá, Chocó, in 2016 and 2017, with *Grupo de Cantadoras de Pogue* [Group of female singers of Pogue], and the testimonies of Cira Pino, an *alabadora* to whom the art of singing was taught by the spirits who visit her in dreams. *Alabaos* are funerary songs that guide the deceased to the land of their ancestors. After the massacre of Bojayá, perpetrated by the FARC guerrillas in the town of Bellavista in May 2, 2002, *alabaos* have become songs of condemnation and resistance. This opens an unprecedented memory-work in Afro Colombian communities in Chocó through which they return to the place of the ancestors to find it transformed into an ominous space, inhabited not only by tradition and their ancestors, but also by the broken souls and bodies of those that have died untimely. I conclude by exploring the ethical dimension of this spectral history and its relationship to justice.

Keywords: dreams, memory, *alabaos*, uncanny, hauntology, Bojayá.

“Cada noche, al dormimos, cada uno de nosotros rompe las conexiones que ha establecido a lo largo del día con el mundo exterior para volver a nosotros mismos y a la vida esencial en la que ninguna relación nos toca”.
Graham Harman

1. La guerra y los sueños

El conflicto armado colombiano se ha librado también en los sueños. Y allí, hasta el día de hoy, se sigue librando. Ello lleva los alcances del daño ocasionado por la guerra a límites insospechados, pues el trasunto onírico de la violencia sufrida durante la vigilia no sabe de ceses al fuego ni de amnistías. Ni siquiera la derrota del enemigo le asegura al vencedor que algún día podrá liberarse de los malos sueños de la guerra. Se sabe que una tercera parte de nuestras vidas la pasamos durmiendo, lo que teniendo en cuenta la esperanza promedio de vida actual, representa

entre 20 y 25 años. Para muchas de las víctimas de la guerra eso significa años y años de seguirse encontrando con los victimarios, con sus muertos y con la destrucción que han dejado tras de sí seis décadas de violencia política. En lugar del sosiego que quisiéramos encontrar cuando cerramos los ojos para retirarnos unas horas de la refriega de la vida en común, miles de víctimas recrean, una y otra vez, la pesadilla del terror. En Chocó, en Bojayá, esas pesadillas son consideradas parte del “daño al alma” que la resistida presencia de paramilitares y guerrilleros en sus territorios, la masacre de 2002, y los siglos de exclusión y pobreza, han dejado en los cuerpos de los sobrevivientes.¹

Al identificar al terror de los sueños como uno de los muchos causantes del “daño al alma”, los bojayaseños dejan en claro que se trata de una cuestión más fundamental que la de las llamadas “secuelas psicológicas del conflicto”. Se trata, en realidad, de daños ontológicos a la urdimbre misma que da sentido al mundo y a la existencia. Pues los sueños, o por lo menos el tipo de sueños que exploro en este ensayo, no suceden sino como parte de la vida misma; no en una esfera supuestamente independiente de lo que hacemos y de lo que nos pasa mientras estamos despiertos. En el caso del Chocó, esto solo puede entenderse si se toma en cuenta la importancia crucial que los sueños tienen para las comunidades negras del Pacífico cuando de hacer sentido del mundo se trata, lo que a su vez permite calibrar en sus verdaderas dimensiones el terror que conlleva la perpetuación del trabajo desintegrador de la violencia en la vida onírica. De este terror onírico y de las exigencias que de él se desprenden para la justicia entre vivos y muertos, es de lo que tratan estas páginas.

Como demuestra Anne-Marie Losonczy, las vidas de los negros chocoanos oscilan entre lo diurno y lo nocturno, lo que constituye lo que ella llama “los recovecos del alma-sombra”. La vida corporal, la vigilia más exactamente, se extiende en el plano onírico; no hay discontinuidad entre lo experimentado durante el desvelo o durante el sueño. Todo ello hace parte de la biografía de cada individuo con igual derecho. Sin embargo, la noche, que “hace levantarse las almas de los muertos”, ofrece mejores posibilidades de encuentro con los ancestros, pues en ella “se borran las fronteras entre la vida y la muerte” (Losonczy 2006, 207). Así las cosas, estamos ante un mundo en el que los sueños distan mucho de ser meras imágenes etéreas, carentes de toda incidencia en la realidad, o simples realizaciones de deseos imposibles de cumplir en la vida despierta. Como bien lo sabía Freud,

los sueños son mucho más que “vana espuma”, aunque no compartamos del todo las razones por las que el padre del psicoanálisis encuentra valor en la vida onírica. En efecto, Freud establece la muy conocida distinción entre “el sueño manifiesto y las ideas latentes del sueño” (Freud 1996, 726). Con ello el sueño es entendido como una suerte de jeroglífico que espera ser descifrado para poder manifestar todo su valor y poder. (Posteriormente, en obras de la serie de escritos metapsicológicos como *Más allá del principio de placer* de 1920, esta relación deja de ser tan unívoca, a lo cual volveré más adelante).

Quisiera acá recorrer otro camino; uno en el que lo vivido entre el cerrar y el abrir de ojos que pautan el dormir no sea entrevisto tras un velo de misterio o desechado como simple epifenómeno de la “vida mental”, sino encarrado en pie de igualdad con los afanes del trabajo, las dificultades del desplazamiento, los placeres del cuerpo o las frustraciones del trato con los demás, todos ellos elementos de la vida del día a día a orillas de los ríos del Chocó. En una palabra, lo que deseo proponer es que las pesadillas de las víctimas son campos de batalla en los que aún se libra la guerra en Colombia. De estas batallas poco sabemos; apenas si podemos comenzar a adivinar la magnitud de los daños que ellas han dejado en sus cuerpos y vidas. Por eso, mientras el encuentro en sueños con los ancestros siga viéndose estropeado por la persistencia de la guerra, continuaremos teniendo una deuda por saldar, pues en esos sueños lo que se sueña es, justa y precisamente, la nación colombiana.

Pero no siempre fue así. Los sueños no siempre se han parecido tanto a las pesadillas. Aunque al dormir en el Chocó se corre el riesgo de que el alma-sombra sea capturada por un brujo y así pierda su libertad de movimiento onírico (Losonczy 2006, 207), lo que suele suceder es que en los sueños se dé el encuentro con los antepasados; encuentro que a su vez constituye la reiteración y la refrendación de un modo de vida y de un orden de las cosas. Dirijamos nuestra atención entonces a uno de estos sueños, y comencemos a recorrer uno de los caminos por los que en Bojayá la historia se hace sueño, y el sueño, historia.

2. El sueño de Cira



Cira Pino cuenta su sueño. Bellavista Viejo, Chocó, octubre de 2016.
Imagen: Fenómena Fotogramas

En el sueño enfebrecido de la tuberculosis, dos mujeres llegaron a Cira Pino. A lo lejos parecían dos pájaros, pero al acercarse, Cira vio que cada una venía en una panga, bogando por un río tan grande que no podía ser el Bojayá,

río de la pesca y del baño para el pueblo de Pogue. Era 1995. Los fragores de la guerra se hacían cada vez más difíciles de obviar. La expansión paramilitar que había tenido lugar en el norte de Urabá entre 1992 y 1994, se había extendido hasta el eje bananero entre 1995 y 1997, y había continuado en el sur de Urabá y a lo largo del curso del río Atrato desde finales de 1996, con lo cual, Bellavista, cabecera del municipio de Bojayá, con sus orillas sobre el Atrato, se convertía en preciado botín de guerra para todos los bandos en combate. A la vuelta de pocos meses, “el juego de contrapesos entre el imaginario revolucionario de las FARC en relación con Urabá, y la cooptación inversa en el imaginario restaurador de los paramilitares, desencadenaron una guerra de masacres sin parangón en la historia del conflicto armado contemporáneo” (Grupo de Memoria Histórica 2010, 169). Esta guerra encontraría su paroxismo con la masacre del 2 de mayo de 2002.



Detalle del Departamento del Chocó. Imagen: María Paola Herrera

En medio de esta cruenta confrontación, dos mujeres llegaron a Cira en sendas pangas. Con miedo, se embarcó, pues aunque “acá”, en el reino de la vigilia, sabe bañarse, “allá”, en los sueños, temía ahogarse. La llevaron a una casa al final de una larga escalera, donde de súbito se vio rodeada de gente vestida toda de blanco. “Yo me voy a morir”, pensó Cira. Sabía que estaba con las ánimas. “Me sentaron en una sillita así como estoy yo aquí”, cuenta en medio de las ruinas del Bellavista viejo, abandonado luego de la masacre de 2002. Es octubre de 2016, y Cira ha venido desde su pueblo a cantar con las demás alabadoras como parte de un documental que produjimos sobre la historia del Grupo de Alabadoras de Pogue.² Cuando le preguntamos sobre su relación con el arte del canto, Cira busca la respuesta en el fondo de lo real, en los sueños en los que se nos van años de nuestras vidas. Cira regresa allí, a la esfera de los sueños, y vuelve a verse sentada como cuarenta años atrás, cuando un ánima se le acercó mientras dormía y le dijo, “Cira, vos sos cantadora”.

Siendo todavía una niña, Cira disfrutaba oír a las mujeres cantar en los velorios. Así se lo hizo saber a su mamá: “a mí me nace cantar”. Tenía catorce años cuando “echó su primer alabao”.³ Desde ese día, “se extendió a cantar”. Pero no fue sino hasta el encuentro con las ánimas que Cira se consideró a sí misma una verdadera cantadora. Debemos acá señalar que los alabaos son cantos mortuorios en los que los intérpretes hacen las veces de “intermediarios ante Dios, los santos, las ánimas y los ancestros” (Arocha 2008, 25). Estos cantos, a su vez, hacen parte de lo que la socióloga chochoana Ana Gilma Ayala

identifica como “el deber de ayudar al buen morir”, es decir, de acompañar y guiar el alma del difunto hacia su encuentro con los ancestros. Además de los rezos y la novena, los cantos mortuorios, principalmente los alabao (también están los gualíes o chigualos, que se entonan cuando el muerto es un niño), son parte fundamental de este acompañamiento, tanto de las almas en su nueva condición de separación del mundo y del cuerpo, como de los familiares del difunto en su pena y dolor. Alabar es la forma de despedir a los que fallecen y de acompañar a los dolientes en el luto que enfrentan, de modo que se trata de un ritual en el que se mezclan tristeza y alegría. De acuerdo con Ayala,

aunque un velorio y su novena no dejan de tener matices fúnebres que dan salida a la tristeza, al llanto y al lamento, son ritos mortuorios en los que se va a confrontar directamente a la muerte en medio de un ambiente en el que se comparte familiarmente cosas que alegran la vida. (Ayala 2011, 14)

Algo similar sostiene un equipo de investigadoras de la Universidad de Antioquia, para quienes “es con la fuerza del canto que el alma del difunto emprende el viaje adecuado y descansa. Debe ser cantado toda la noche con un ritmo específico, vinculado a los rezos y demás elementos del ritual” (Quiceno, Ochoa, Villamizar 2017, 182).

Con su voz, las cantadoras tienden un puente entre vivos y muertos, de tal modo que el alma del recién fallecido encuentre su camino hacia el reino de los ancestros y pueda al fin descansar. Se trata por tanto de un arte crucial para la preservación de las comunidades negras del Pacífico, pues los ancestros son la memoria que amarra a una generación con la siguiente. Por eso el ánimo le deja en claro a Cira la importancia de lo que está por legarle: “Te voy a enseñar un alabao. Para que se lo cantes a los moribundos. Es grandísimo. Es por medio de la muerte de Cristo”. Días después Cira se recuperó de la tuberculosis y ya había aprendido de memoria el primero de los alabao que le han enseñado las ánimas. Poco más de un mes después de este sueño la mamá de Cira murió. “Sí me salió el sueño del alabao”, reflexiona, con una media sonrisa que trasluce la tristeza de la pérdida y la felicidad de quien sabe que a final de cuentas, todo tiene un sentido. La historia de su sueño se convirtió en parte de la historia de su pueblo.

3. Un alabao grandísimo y otros alabao

El 2 de mayo de 2002, guerrilleros del frente 58 de las FARC, en medio de combates con el bloque Élder Cárdenas de las AUC, lanzaron un cilindro-bomba que destruyó la iglesia de Bellavista, donde decenas habían buscado refugio. La gente sostiene que ese día murieron más de 100 lugareños. Al menos 48 de los fallecidos son niños. Tras la masacre vino la historia, tantas veces repetida a lo largo y ancho del país: asesinatos, desapariciones, destierro, pobreza y desempleo. Con todo, lo más grave para los bojayaseños ha sido no poderle cantar a sus muertos, enterrados a la carrera en una fosa común improvisada. Hoy, más de quince años después, los muertos siguen a la espera del ritual funerario y los vivos sobreviven con la angustia del deber aún por cumplir. Sus espec-

tros visitan a los vivos en sueños para recordarles que tienen sed. No poderles dar el agua que necesitan es expresión para los dolientes de un duelo aún por cerrar.

En Bojayá la tradición del alabao ha sufrido una profunda transformación tras la masacre del 2 de mayo de 2002. Lo que era un canto mortuorio que se entonaba en los velorios para asistir al alma del difunto en su paso hacia la tierra de los ancestros, ha salido de los confines del funeral para pasar a formar parte de las estrategias de resistencia de los bojayaseños frente a la violencia arbitraria de los grupos armados ilegales en sus territorios, algunas de las cuales, como la representación política de las víctimas, los grupos de oración o las asociaciones de mujeres, ya han sido reseñadas en otros estudios (Espinosa 2012, Ríos 2014, Vergara 2011). Saulo Mosquera, uno de los cantadores más conocidos de la región, recuerda que cantar alabao se convirtió en una forma de denunciar lo que el miedo obligaba a callar. Ante el silencio impuesto por el terror de la guerra, los cantos mortuorios permitían retomar la voz que los violentos buscaban acallar, transformándose así en “escudos de la verdad”. Los alabao, entonces, ya no solo le cantaban a la Virgen, a Cristo o a la crucifixión; también comenzaron a contar historias como la de Jorge Luis Mazo, sacerdote asesinado por los paramilitares en 1999, o a servir para denunciar con nombre propio a políticos por su apoyo a grupos armados, y para reprochar la indiferencia del país frente a la suerte del pueblo chocoano. En consecuencia, el arte del canto, además del arte de recordar y entonar las canciones heredadas durante siglos de tradición afrochocoana, ahora se ha convertido también en el arte de componer nuevos alabao.

Una de las muchas ironías del conflicto colombiano es que el poder de las voces de las cantadoras y la potencia afectiva de lo que cantaban condujeron a que adquirieran un protagonismo insospechado. Lo adquirieron en un principio en la vida política y cultural del Chocó, y luego también en la del país tras su participación en la firma de los acuerdos de La Habana en Cartagena, en el ofrecimiento del presidente Santos de su Premio Nobel de Paz a las víctimas en Bellavista, y más recientemente, en la misa ofrecida por el Papa Francisco en su visita a Villavivencia. La ironía de este protagonismo radica en que

un acontecimiento trágico y sus consecuencias transformaron su labor de acompañantes vitales de los rituales fúnebres y otros escenarios religiosos en espacios políticos, para reivindicar, a través del canto como testimonio, las memorias del pueblo bojayaseño y el papel fundamental de las mujeres cantadoras en la elaboración de duelos colectivos. (Quiceno, Ochoa, Villamizar 2017, 177)

Este reconocimiento, a su vez, trajo consigo una conciencia más clara por parte de las cantadoras de las posibilidades de reivindicación política del arte de alabar y la consiguiente reinención del canto mortuorio.

Volvamos ahora al alabao grandísimo que las ánimas enseñaron a Cira. Se titula “Por el rostro y por la sangre”. A las demás cantadoras les gusta especialmente este alabao y lo saben de memoria. Lo reconocen como un alabao enseñado por las ánimas a Cira, y por tanto lo consideran “muy sagrado”. Tan solo hasta hace un par de meses, por pedido nuestro, se sentaron a escribirlo. Este ejercicio

hizo que para el resto del Grupo se hiciera claro algo que para Cira era evidente: ese alabao es un diálogo. En él, un ánima (en ocasiones Cira habla de un “ánima sola” o de un “alma sola”) le pregunta: “Decime buena mujer / Si a Jesús me lo has hallado”. Y Cira responde: “Sí lo he encontrado señora / En la cruz crucificado / Una corona de espinas / Una llaga en el costado”. El estribillo del alabao nos permite pensar que esa ánima no es otra que la Virgen, pues luego de puesto el canto, las cantadoras contestan: “Por el rostro y por la sangre / Que Jesús ha derramado / Camina la Virgen pura / En busca de su hijo amado”. Cira nunca me ha dicho que la Virgen se le haya aparecido en sueños, de modo que el alcance de esta interpretación lo dejo en suspenso. Recordemos sin embargo que las ánimas le habían dicho que se trataba de un alabao grandísimo por ser “por medio de la muerte de Cristo”, y es evidente que Cristo es el hijo amado que la madre busca por el rostro y por la sangre. El alabao termina con las cantadoras asegurándole a la señora que a su hijo “lo llevan cantando / Donde lo van a enterrar / Allí en el monte Calvario”. Así pues, la madre sabe que su hijo ha muerto y conoce dónde se halla su sepultura. Esto último es justamente lo que aún no conocen los sobrevivientes del 2 de mayo en relación con “los caídos” en la masacre.

Un alabao enseñado y aprendido antes de la masacre encuentra una nueva fuerza que parece emanar de las tumbas improvisadas en la parte baja del cementerio de Bellavista Nuevo, donde fueron reubicados los restos cuando fue posible regresar al pueblo arrasado. Son sepulturas a todas luces insuficientes, pues los cuerpos siguen sin identificar, y cada vez que el río sube, quedan bajo el agua, pudriendo las frágiles cruces de madera. Frente a tamaña indignidad, los alabaos levantan su voz, como en “Decimoquinto aniversario”, compuesto por Luz Marina Cañola, en el que le exigen “a los de la prensa que no borren la memoria” y a los “señores grupos armados” que “no vuelvan más por acá”. Los muertos siguen estando en el corazón del alabao (“Los niños son el futuro / Y mucho niño murió”), pero ahora el puente con los ancestros solo puede construirse sobre un deber de memoria que el conflicto ha hecho más acuciante e incierto que nunca antes.

A pesar de todo, hay espacio para la esperanza. En “Santa María dadnos la paz”, alabao de Ana Oneida Orejuela, dicen estar muy contentos porque “la guerrilla de las FARC las armas van a dejar”. Valga aclarar que terminamos de rodar el documental un par de semanas antes del plebiscito por la paz del 2 de octubre de 2016, y que en Bojayá, como en muchas otras partes del país, había mucha confianza en que el Sí se impondría. Por eso el coro de este alabao dice: “Queremos justicia y paz / Que venga de corazón / Pa’ que llegue en nuestros campos / Salud, paz y educación”. Sobra decir que el revés del plebiscito supuso un nuevo y muy fuerte golpe para esta comunidad, un nuevo daño al alma, que con toda seguridad encontrará cómo expresarse en el arte de alabar, y así podrá continuar con la resistencia a la proverbial injusticia que corre siguiendo las turbias aguas del Atrato, antes trajinado por contrabandistas ingleses y holandeses, y hoy fieramente disputado palmo a palmo por las dragas mineras de las FARC y por los cultivos de palma al cuidado de grupos paramilitares ilegales.

4. La vida en los sueños de los otros (ética desmesurada)

¿Tienen lugar los sueños en la historia? ¿O se trata de fenómenos que suceden fuera de ella, al margen de las lógicas del sentido y la verdad histórica? Es evidente que mi respuesta a la primera pregunta es afirmativa, y a la segunda, negativa. En este apartado me gustaría enmarcar en qué consiste mi interés por los sueños en relación con la violencia política en Bojayá. De cierta manera, este interés hace parte de una historia muy larga, que se confunde con la historia misma de la especie humana. En efecto, nuestra fascinación con los sueños se pierde en los inicios inescrutables de la historia. La intensidad con que en ocasiones son experimentados parece indicar que se trata de entradas a mundos otros, mundos invisibles, o quizás, de caminos hacia el verdadero significado de la vida despierta. Algo parece revelarse en ellos, aunque siempre de forma parcial y enigmática. Así pues, con frecuencia han sido entendidos como oráculos o presagios de cosas por venir, o como síntomas de algo por remediar. Usualmente cubiertos por un velo de exotismo, o relegados al gabinete de lo anecdótico, la historia poco se ha ocupado de ellos.

Este carácter insólito, por el contrario, llamó vivamente la atención de algunos de los primeros antropólogos que veían en el interés exacerbado de los nativos por los sueños un claro indicador de primitivismo, mientras que por su parte, psicólogos y psicoanalistas supieron encontrar en los sueños la llave a una vida interior aún por explorar. No ha sido este el caso de la historia, disciplina en la que la indiferencia por los sueños como material de análisis e interpretación ha sido más bien la regla. De hecho, el célebre aforismo escrito por Georg Christoph Lichtenberg hacia finales del siglo XVIII, según el cual, “toda nuestra historia no es más que la historia del hombre despierto; en la historia del hombre dormido aún no ha pensado nadie” (Lichtenberg 1990, 251), mantiene buena parte de su validez. Si bien recientemente la historiadora Ann Marie Plane, para citar apenas un ejemplo publicó un estudio sobre los sueños en la Nueva Inglaterra del siglo XVII, en el que plantea la sugerente tesis de que los sueños en la vida colonial “constituyen un factor crucial del contacto intercultural” (Plane 2014, 4), su interés se centra en la creencia de los colonizadores de que los sueños representaban una serie de mensajes perturbadores enviados por Dios, la naturaleza o el demonio. Es decir, los sueños son síntomas o indicios de algo más; su valor no reside en ellos mismos sino en el mensaje con el que supuestamente cargan, y que solo unos cuantos están en capacidad de descifrar.

Sea como sea, es prudente no dejarse deslumbrar por el aparente interés de la primera antropología por los sueños. La verdad sea dicha, pioneros como Spencer y Taylor poco habrían podido hacer con el relato onírico de Cira. El marcado etnocentrismo del evolucionismo de finales del XIX veía en la atención a los sueños “una deformación religiosa que indicaba la incapacidad de los no europeos de diferenciar la realidad de lo fantástico” (Tobón 2015, 336). En esta literatura plagada de prejuicios, vale la pena sin embargo detenerse en el estudio de Lévy-Bruhl sobre lo que llamó “el alma primitiva”, pues veo en él un ejemplo de cómo una teoría de los sueños se convierte rápidamente en una teoría de la existencia

humana. La siguiente anécdota revela muy bien cómo Lévy-Bruhl se acercó al tema: Un indio acusa a un misionero de haberle robado calabazas de su jardín, a pesar de que sabe perfectamente que en el momento en que se produjo el pretendido robo, el misionero se encontraba a más de doscientos kilómetros de allí. El indígena ha asistido a esta escena en sueños y el hecho de que el misionero se hallara en otra parte ese mismo día no le impide creerlo. Ante la perplejidad del misionero, Lévy-Bruhl explica que lo que acá está sucediendo es que los primitivos “intentan explicarse cómo es posible que mientras duermen en sus chozas puedan conversar con personas que viven muy lejos de ellos. Para ello han imaginado la existencia de un doble de ellos mismos que se traslada a lo lejos durante el sueño” (Lévy-Bruhl 1985, 153). No es difícil encontrar resonancias con la noción de “alma” de las grandes monoteísmos, con la noción propuesta por Losonczy del “alma-sombra” entre los negros del Chocó, o con el “alma sola” que visita a Cira en sueños. Sin proponérselo, lo que Lévy-Bruhl muestra es que en los sueños nos multiplicamos; dejamos de ser el uno de la vigilia para pasar a ser los muchos de todos los sueños que pueden soñarlos. Y es justamente esa otra vida, en la que vivimos en los sueños de otros, vida de la que aún sabemos muy poco, la que nos plantea exigencias éticas desmesuradas, puesto que la cuestión no es ya sólo qué soñamos, sino cómo somos soñados por otros.

Si bien es cierto que las ciencias sociales, superando en parte los prejuicios europeizantes de sus inicios, han demostrado renovada creatividad en el estudio de los sueños, aún resta por explorar esa extraña vida que vivimos en los sueños ajenos. Hemos aprendido que los sueños pueden constituir un medio privilegiado para la adquisición de conocimientos (Niño 2007), que pueden ofrecer un camino hacia una mejor comprensión de la vida en comunidad (Hollan 2004), o que al ser entendidos como “máquinas ontológicas” pueden ayudarnos a entender mejor las lógicas que organizan otros mundos (Zivkovic 2006), entre otras tantas lecciones. Todos estos desarrollos son valiosos pues rescatan al sueño de las penumbras del exotismo y de las profundidades abisales de la vida mental individual. Pero tras oír el relato de Cira caí en cuenta de lo poco que sé acerca de nuestra vida espectral en los sueños de otros soñadores.

Lo que me interesa es una cuestión tanto ontológica como ética: si es cierto que tenemos una vida en los sueños de los demás, y que por ende nuestra existencia se multiplica más allá de nuestros deseos y voluntades, no podemos dejar de preguntarnos si nos cabe algún tipo de responsabilidad frente a las relaciones que entablamos, querámoslo o no, cuando cerramos los ojos creyendo que por unas horas nos retiramos de la historia y de nuestro trato con los demás. Estaríamos así ante una suerte de imperativo onírico que nos obliga a preguntarnos cómo nos gustaría ser soñados, cómo nos gustaría aparecer en los sueños ajenos, de modo que no seamos motivo de malos sueños, pesadillas y desvelos, sino de descanso y solaz. ¿Queremos seguir causando daño cuando el otro cierra los ojos, vencido por el cansancio? ¿Nos permitiremos seguir siendo soñados como parte de una masa indiferente, de espaldas al sufrimiento de las incontables víctimas de la guerra colombiana? ¿O preferimos ser bienvenidos en sus sueños como figuras benéficas, reconfortantes? Esto es

desmesurado, sin duda; los mecanismos de los sueños se escapan a nuestra voluntad y las vidas de los otros siguen caminos que pueden muy bien apenas tocar los nuestros. Se trata de una exposición desmedida, sin medida ni medida, al otro. Y quizás, precisamente dada esta desmesura, sea este el lugar en el que la responsabilidad se deja ver con toda su exigencia e implacabilidad. Desde los sueños ajenos nos llama a hacernos responsables, a responder, por aquello sobre lo cual nuestro dominio titubea, esto es, responder por nuestra vida onírica cuando somos soñados. Lo que no es más que otra forma de reconocer que somos poco más que espectros, y que solo podemos estar a la altura de las circunstancias, ser justos, si nos hacemos cargo de esas muchas vidas que vivimos sin saberlo.

5. Historia como fantología

Como vimos, las pesadillas que los sobrevivientes siguen padeciendo quince años después de la masacre son consideradas por la comunidad de Bojayá como “daños al alma”. Al desplazamiento forzado, la destrucción de familias, el abandono del pueblo, y las cicatrices en los cuerpos, se suma el miedo que en las noches vuelve a buscarlos en sus sueños. La magnitud de la destrucción no sólo convirtió a Bellavista Viejo en un pueblo fantasma sino que hizo del mundo de los sueños un espacio de terror. En el mundo onírico, donde Cira sigue siendo visitada por las ánimas para enseñarle nuevos alabaos, los bojayaseños ahora se topan con los espectros de sus victimarios y, más doloroso aún, con los de sus sedientos e insepultos familiares que siguen esperando los rituales mortuorios que la brutalidad de la guerra no ha permitido cumplir. Lo que era familiar, ha dejado de serlo. En esto consiste precisamente lo que Freud llamó “lo ominoso”: aquello que era “consabido de antiguo”, “familiar desde hace largo tiempo”, se ha tornado en algo terrorífico, amenazante (cf. Freud 1992a, 220). Que el mundo de los ancestros, al que se suele acceder en el dormir, ahora no esté solo habitado por la tradición y los ancestros, sino también por cuerpos rotos y almas que llegan a la muerte a destiempo víctimas de la “mala muerte”, acusa las dimensiones abrumadoras del terror. En el coro de un alabao tradicional llamado “La Virgen se azara mucho”, las cantadoras lo expresan así: “La Virgen se azara mucho / Cuando un alma va pa’ allá / Dicen que ha llegado un alma / Sin Dios mandarla a llamar”.

El horror de la guerra pervive en los sueños y esto debería bastar para entender hasta qué punto forman parte de la historia. Mas esta pertenencia a la historia puede ser profundamente disruptiva, como en el caso de las pesadillas que dañan el alma de los bojayaseños. Al enfrentarse a las neurosis ocasionadas por la Gran Guerra, Freud se ve obligado a reconsiderar su teoría de los sueños. Ya no basta con verlos como mecanismos más o menos subrepticios de satisfacción del principio de placer; por el contrario, aquellos recuerdos traumáticos que regresan en sueños venciendo la represión de que son objeto durante la vigilia, obedecen a una “compulsión de repetición” que lleva a que lo reprimido sea repetido “como vivencia presente”, y no recordado “en calidad de fragmento del pasado” (Freud 1992b, 18). Así las cosas, la víctima se encuentra atrapada en sueños y recuerdos que no logran re-

mitirla al pasado del que provienen, sino que por el contrario se le presentan con la urgencia propia de lo vivido en el presente. En esto consiste el acecho de los ancestros en Bojayá; en una interminable visita en la que los difuntos piden algo para beber mientras los soñadores carecen de los medios para saciar esa sed. Finalmente, tras años de lucha, en mayo de 2017 la Fiscalía General de la Nación y Medicina Legal iniciaron el proceso de exhumación e identificación de los restos, para así dar paso a los ritos mortuorios por tanto tiempo postergados. Quizás con ellos la compulsión de repetición cese y las pesadillas den tregua. El tiempo lo dirá.

De momento sabemos que al soñar nos multiplicamos en los innumerables sueños que pueden soñarnos. Por tanto deberíamos dar un paso más y reconocer que la historia es sueño porque tanto en la vigilia como en el dormir somos espectros, y porque de la historia forman parte los reclamos de los muertos tanto como los de los vivos. Nunca estamos del todo presentes; siempre es posible que estemos siendo soñados a pesar de encontrarnos justo en el medio del trato insomne con el mundo. Siempre podemos ser el espectro de alguien más. Así pues, una historia que se tome en serio nuestras muchas vidas oníricas espectrales no puede ser sino una fantología.⁴ Sostiene Derrida que “un espectro es siempre un (re)aparecido” (Derrida 1995, 25), y esto es justo lo que hacemos al despertar: (re)aparecer al mundo que encontramos ya habitado por otros (re)aparecidos. No obstante, hay espectros que la muerte ha destinado a solo poder (re)aparecer en sueños. Desde allí asedian a los vivos, a los sobrevivientes, no permitiéndoles olvidar su deuda con la justicia y con la memoria de los muertos. Esta es quizá la consecuencia más terrible de la guerra colombiana: que en los sueños no solo (re)aparezcan los victimarios, sino que allí también (re)aparezcamos como deudores.

En este orden de ideas, no es descabellado afirmar que en ocasiones los sueños pueden funcionar a la manera de las iluminaciones profanas de Benjamin, pues tienen el poder de hacer aparecer “lo cotidiano como impenetrable y lo impenetrable como cotidiano” (Benjamin 1998, 58), esto es, pueden revelar el carácter espectral de la realidad y la irrecusable realidad de lo espectral. En nuestro caso, la realidad cruel de la guerra es soñada por sus víctimas, lo que la hace irrumpir como un espectro en el mundo de los ancestros. A su vez, esta espectralidad multiplica su poder destructor sobre la realidad de la vigilia. ¿Qué sería entonces la justicia, esa justicia de la que hablo, que está más allá del derecho, y que no busca tanto “compensar un agravio” como “restituir algo debido” (Derrida 1995, 38)? Una respuesta cabal excedería con mucho los límites de este ensayo. Pero si tenemos en cuenta el imperativo onírico al que hemos apuntado antes, podríamos arriesgar una primera, tentativa respuesta, y sostener que una vida justa no sería nada distinto de vivir de tal modo que podamos ser soñados como espectros benéficos que ayuden al soñador a (re)aparecer en un mundo menos brutal, menos despiadado. Vivir de tal modo que podamos ser soñados en sueños que pertenezcan a una historia en la que la guerra no sea más que un mal sueño, en la que los alabaos puedan ser cantados sin que la Virgen se azare pues ningún alma llega sin que Dios la haya mandado a llamar, en la que los alabaos sigan haciendo memoria al conjurar

el espectro de la justicia que la misma guerra insiste en acallar.

Antes de concluir, retorno al acápite de este ensayo, pues lo suscribo con algunas acotaciones. “Cada noche”, sostiene Graham Harman, “al dormirmos, cada uno de nosotros rompe las conexiones que ha establecido a lo largo del día con el mundo exterior para volver a nosotros mismos y a la vida esencial en la que ninguna relación nos toca” (Harman 2015, 228). Esto es cierto, excepto cuando soñamos. Dormir, en efecto, es un retiro del “mundo exterior”, del trasegar de todos los días con lo que tenemos que ver. Si no soñamos y nada interrumpe nuestro dormir, parece que retornamos a una vida esencial de la cual nada sabemos. Pero cuando soñamos se reactiva nuestra naturaleza espectral, y así (re)aparecemos al mundo de los muertos y los ancestros. Retornamos a la comunidad moral que la vigilia tiende a olvidar por el peso que ella representa para los vivos y despiertos. Esto es lo que le permite a las cantadoras cumplir una función análoga a la del narrador descrito por Benjamin, y así, a través de su arte, asegurar que “el recuerdo [continúe fundando] la cadena de la tradición que sucesivamente transmite lo acontecido de generación en generación” (Benjamin 2010, 80). Entre tanto, los sueños, los buenos y los malos, seguirán asegurando que nunca podamos escapar del todo al asedio de la justicia que aún está por hacerse para con los demasiados muertos de nuestra guerra. La historia es sueño y el sueño es historia porque no podemos soñar otra cosa que nuestras vidas, y no podemos sino seguir siendo los espectros reaparecidos de los sueños de otros. De ello depende nuestro descanso.

Referencias

- Arocha, Jaime. 2008. “Velorios y santos vivos”, en *Velorios y santos vivos: Comunidades negras, afrocolombianas, raizales y palenqueras*. Bogotá: Museo Nacional de Colombia: 17-55.
- Benjamin, Walter. 1998. “El surrealismo. La última instantánea de la inteligencia europea”, en *Iluminaciones I*. Buenos Aires: Taurus: 41-62.
- Benjamin, Walter. 2010. *El narrador*. Santiago de Chile: Metales Pesados.
- Derrida, Jacques. 1995. *Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la Nueva Internacional*. Madrid: Trotta.
- Espinosa, Nicolás. 2012. “Impactos del Paramilitarismo en la región de Urabá/Chocó (1998-2006). Claves para la lectura de las afectaciones colectivas”, *El Agora USB*, 12(2): 289-327.
- Freud, Sigmund. 1992a. “Lo ominoso”, en *Obras Completas. Volumen 17 (1917-1919)*. Buenos Aires: Amorrortu: 216-251.
- Freud, Sigmund. 1992b. “Más allá del principio de placer”, en *Obras Completas. Volumen 18 (1920-1922)*. Buenos Aires: Amorrortu: 7-62.
- Freud, Sigmund. 1996. “Los sueños”, en *Obras Completas. Volumen 1 (1873-1905)*. Buenos Aires: Amorrortu: 721-752.
- Grupo de Memoria Histórica de la Comisión Nacional de reparación y Reconciliación. 2010. *Bojayá: La guerra sin límites*. Bogotá: Ediciones Semana.
- Harman, Graham. 2015. *Hacia el realismo especulativo: Ensayos y conferencias*. Buenos Aires: Caja Negra.
- Hollan, Douglas. 2004. “The Anthropology of Dreaming: Selfscape Dreams”, *Dreaming* 14(2-3): 170-182.
- Lévy-Bruhl, Lucien. 1985. *El alma primitiva*. Barcelona: Península.
- Lichtenberg, Georg Christoph. 1990. *Aforismos*. Barcelona: Edhasa.
- Losonczy, Anne-Marie. 2006. *La trama interétnica: Ritual, sociedad y figuras de intercambio entre los grupos negros y Emberá del Chocó*. Bogotá: Instituto Colombia de Antropología e Historia.
- Niño, Juan. 2007. “Sueño, realidad y conocimiento: Noción del sueño y fenomenología del soñar entre los Ette del norte de Colombia”, *Antípoda* 5: 293-315.
- Plane, Ann Marie. 2014. *Dreams and the Invisible World in Colonial New England: Indians, Colonists, and the Seventeenth Century*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

- Quiceno, Natalia, María Ochoa, Adriana Villamizar. 2017. “La política del canto y el poder de las alabaoras de Pogue (Bojayá, Chocó)”, *Estudios Políticos (Universidad de Antioquia)* 51: 175-195.
- Ríos, Sandra. 2014. *Religion and the Social Construction of Memory amidst Violence: The Case of the Massacre of Bojayá (Colombia)*. Tesis de doctorado. Escocia: Universidad de Aberdeen.
- Tobón, Marco. 2015. “Los sueños como instrumentos etnográficos”, *Revista de Antropología Iberoamericana* 10(3): 331-353.
- Vergara, Aurora. 2011. *Ripped from the Land, Shipped Away and Reborn: Unthinking the Conceptual and Socio-Geo-Historical Dimensions of the Massacre of Bellavista*. Tesis de Maestría. Amherst: Universidad de Massachusetts.
- Zivkovic, Marko. 2006. “Sueños dentro-fuera: Algunos usos del sueño en la teoría social y la investigación etnográfica”, *Revista de Antropología Social* 15: 139-171.

Notas

¹ Este daño fue identificado por la comunidad en mayo de 2016 como parte de las actividades de “caracterización del daño” lideradas por la Unidad de Víctimas, con el objetivo de determinar la ruta de reparación para los sujetos colectivos de reparación reconocidos por el Estado colombiano; en este caso, las comunidades negras e indígenas (principalmente de la etnia Emberá-Chami) del Chocó.

² El trabajo junto al Grupo de Cantadoras de Pogue se dio en el marco de la iniciativa *Voces de resistencia* del Centro de Estudios Afrodiaspóricos de la Universidad Icesi en alianza con el Centro de Ética y Democracia de la misma universidad, cuyo propósito es fomentar el conocimiento y la divulgación del alabao como expresión musical de las comunidades afrocolombianas en el departamento del Chocó. Para ello se crearon la identidad gráfica y el vestuario del Grupo, y se grabaron un CD con 12 alabaos y un documental. En este punto deseo agradecer a Phenómena Fotogramas y a Pacífico Records por su colaboración en la producción audiovisual, y a María Paola Herrera por el trabajo de diseño que desarrolló de la mano de la comunidad. Para mayor información, se puede consultar el sitio web del proyecto: <https://medium.com/vocesderesistencia>

³ El alabao es un canto funerario, a capela, ancestral y colectivo, de estructura responsorial, en el que una alabadora o alabador “pone” (o “coloca”) un canto, y en contestación se entona el coro a cargo del resto de alabadores y asistentes al velorio. El arte de alabar se ha mantenido desde tiempos coloniales, transmitido de generación en generación a través de la tradición oral.

⁴ En *Espectros de Marx*, Derrida introduce el neologismo *hantologie* para nombrar el modo de habitar de los espectros. Los traductores nos alertan acerca del juego de palabras que Derrida plantea entre *hanter*, *hantise* y *hanté(e)*, de modo que traducen *hanter* por “asediar”, y proponen “fantología” para mantener la relación con *fainein* (fantasma o fantasía) (Derrida 1995, 24). La traducción al inglés vierte *hauntology*, del verbo *to haunt*, una de cuyas acepciones es: “Of imaginary or spiritual beings, ghosts, etc.: To visit frequently and habitually with manifestations of their influence and presence, usually of a molesting kind”.

La recepción de Bentham en la Nueva Granada

Lisímaco Parra París

Abstract: Taking as a point of reference the dispute between the newspapers *El Constitucional* de Popayán and *El Constitucional* de Cundinamarca (1835-1836), this article seeks to understand the difficulties found in the reception of Bentham's utilitarian doctrines in Nueva Granada. The main obstacle lies in the incommensurability between presuppositions of a substantialist logical nature held by the receptors—no matter whether followers or detractors of utilitarianism—and the logical functionalism underlying Bentham's claims. The concepts of substance and function are explained by appealing to a well-known work by Ernst Cassirer. In general, it can be said that the 'criollo' elites, forced from without to achieve their independence, were rather satisfied with their underlying substantialist logic. It was only due to exigencies derived from their exchange with new European interlocutors, that part of these elites eventually became interested in learning the utilitarian codes, not yet delving into their functionalist logical underpinnings.

Keywords: Bentham, Nueva Granada, substance, function, utilitarianism

“Pues no hay tal *Finis ultimus* [fin último], ni *Summum Bonum* [bien sumo] como se dice en los libros de los filósofos de la vieja moral. [...] La felicidad es un progreso continuo del deseo, de un objeto a otro, en donde alcanzar el primero es siempre el camino para el siguiente. La causa de esto es que el objeto del deseo del hombre no es disfrutar solamente una vez y por un instante de tiempo, sino asegurar el camino de su deseo futuro”.

(Hobbes 1994, XI, 1, 57)

1. Planteamiento del problema¹

Los estudios dedicados al tema de la recepción de las ideas utilitaristas en la Nueva Granada coinciden en señalar el carácter “ecléctico” de tal recepción: “si eran cualquier cosa, los granadinos eran eclécticos” (Gilmore 1995, vol. 1, 146). Se alude con ello al intento de conciliación de doctrinas, acaso verosímiles, pero de procedencias diversas y con consecuencias contradictorias; pero además, tal intento no estaría guiado por pedanterías teóricas, sino por la urgencia de resolver problemas “prácticos”².

En la accidentada legislación que acompañó la recepción neogranadina de Jeremías Bentham pueden encontrarse varios ejemplos de esta actitud ecléctica. Como se sabe, en el decreto del 8 de noviembre de 1825, el vicepresidente de la República encargado del poder ejecutivo, general Francisco de Paula Santander, decretó la enseñanza obligatoria en colegios mayores y universidades del

derecho público según los principios de Bentham. A su regreso de la campaña del Perú, en 1827, Bolívar reasumió la Presidencia, se hizo a poderes dictatoriales (agosto de 1828), fue víctima de un atentado (25 de septiembre de 1828) imputado a jóvenes intelectuales benthamistas, y prohibió entonces la enseñanza de Bentham (20 de octubre de 1828). Santander fue desterrado. Tras su regreso, después de la muerte de Bolívar, el entonces presidente Santander, con la ley 30 de mayo de 1835, reinstauró la obligatoriedad de la enseñanza de los tratados de legislación de Bentham. La reacción conservadora antibenthamista no se hizo esperar. Lino de Pombo, secretario de Santander, se pronunció al respecto en los siguientes términos:

los tratados de Bentham, particularmente los de legislación civil y penal, admirables por el espíritu de análisis con que están escritos, y por lo luminoso y profundo de sus doctrinas, ilustran el entendimiento. (...) Nada hay en dichos tratados de legislación civil y penal que leído con meditación y bien comprendido pueda ser perjudicial y alarmante. (López 1993, 108).

No obstante, para tranquilizar a los adversarios, anuncia que mientras se encuentra un autor idóneo distinto a Bentham para la enseñanza, los profesores habrán de ser escrupulosamente cuidadosos,

explicando las doctrinas y proposiciones de Jeremías Bentham, *de modo que ellas no se sobrepongan a las leyes que prescriben la enseñanza de moral y derecho natural [...], y declaran una protección especial a la religión revelada. Por consiguiente, no podrán enseñarse, ni menos sostenerse en dictámenes públicos, principios contrarios a tales disposiciones.* (López 1993, 110)

Podría ser que razones de cálculo político obligaron a conceder que eventualmente pueden presentarse contradicciones entre la doctrina utilitarista y la moral, la ley natural o el catolicismo; no obstante, se presume que el conflicto no afectará la esencia misma del utilitarismo, y de ahí que se creyera que podía mutilárselo en aspectos puntuales polémicos, sin que ello fuera en detrimento ni de su núcleo fundamental, ni de la fe católica.

La calificación de eclecticismo para la recepción neogranadina del utilitarismo, repetida una y otra vez, parece entonces correcta. No obstante me parece insuficiente: al fin y al cabo, es probable que, al menos en algún momento de su génesis, toda recepción de ideas haya tenido toques eclécticos. Pero además, la calificación es a menudo expresada con tintes elogiosos: los criollos neogranadinos no eran ratones de biblioteca sino hombres de acción; no estaban interesados en la coherencia de las premisas teó-

ricas, sino en la solución de problemas prácticos. Por mi parte, pienso que aunque las incoherencias teóricas puedan ser ocasión de fastidio o de regocijo para la pedantería sistemática, lo que aquí importa es si ellas expresan características existenciales, y también intereses, que, por supuesto, tienen consecuencias prácticas. Es bajo esta luz que quiero examinar las eventuales “carencias” exegéticas.

Así pues, quiero ir más allá de la mera calificación del fenómeno como “eclecticismo”, para escarbar en él, si es posible, algunas determinaciones adicionales. Y en esta exploración reconozco mi deuda con la producción investigativa de un grupo de intelectuales, en su mayor parte norteamericanos, que ya desde el decenio de los sesenta y hasta bien entrados los ochenta del siglo pasado caracterizaron a Iberoamérica, al compararla con la anglosajona, como la “tradición distinta”. Autores como Richard M. Morse, Glen Caudill Dealy, Woodrow Borah o Howard Wiarda plantearon sugestivas preguntas. Que algún otro haya pretendido responderlas mediante su adhesión a “dictaduras de cementerio” –la expresión es de Morse–, o mediante una no muy convincente amalgama –¡otra vez el eclecticismo!– entre Escuela de Frankfurt y tradición ibero-católica –como es el caso del propio Morse–, no quita pertinencia a esas preguntas. Me siguen resultando misteriosas las causas de la completa ignorancia de esta discusión en el ámbito colombiano³.

2. La lógica del utilitarismo

Creo que tras las doctrinas políticas del liberalismo en general, y del utilitarismo en particular, existe una lógica que les sirve de sustento; prescindiendo de ella, dichas doctrinas pierden coherencia o resultan difícilmente inteligibles. Quiero pues, en primer lugar, esbozar algunos de los trazos centrales de dicha lógica.

En un importante estudio publicado en 1910, Ernst Cassirer esbozó el complejo camino que va de la lógica aristotélica de la substancia a la lógica de la función. Pese a que la culminación de este proceso solo se da en el siglo XX, quiero afirmar que la filosofía benthamiana, y particularmente su antropología, se entienden cabalmente teniendo en mente el concepto de función. Por su parte, tanto los partidarios como los detractores neogranadinos del utilitarismo de Bentham, solo pudieron alinearse en el campo que les era más familiar, a saber, el del concepto de substancia⁴. Quizás podamos encontrar en este no desplazamiento lógico la causa del eclecticismo criollo.

De la rica y detallada exposición de Cassirer quiero resaltar de manera muy somera tres puntos. En primer lugar, un presupuesto central de la lógica aristotélica es que “el concepto no es un esquema meramente subjetivo en el que agrupamos los elementos comunes de un grupo dado de cosas”. Aunque es un producto abstraído, el concepto es “al mismo tiempo la *forma real* que garantiza la conexión causal y teleológica de las cosas individuales” (Cassirer 1994, 9). De esta manera, se supone que tanto el concepto en su configuración, como la definición –por género y especie– de un objeto, se acoplan a las relaciones fundamentales de la *realidad*. Por ello, podemos entender la persistente predominancia del concepto de *substancia*: las puras formas *lógicas* siempre se en-

tienden como concatenadas con el referente *sustancial*: “el sistema completo de las definiciones científicas sería al mismo tiempo la expresión completa de las fuerzas substanciales que dominan la realidad” (Cassirer 1994, 9). En síntesis, la teoría tradicional sobre los conceptos presupone la inmanencia de estos en la realidad.

El segundo punto se refiere a la limitación del concepto de substancia cuando se trata del conocimiento de los individuales: *individuum est ineffabile*. En efecto, frente a la multiplicidad sensible, el entendimiento *reflexiona* (es decir, *compara y diferencia*), y luego *abstrae*, es decir, resalta, limpios de mezclas e impurezas adheridas, los trazos esenciales en que coinciden los individuos que conforman la multiplicidad. En el ascenso a un género superior, se renuncia a una característica determinada, a cambio de cobijar un mayor número de objetos⁵. De esta manera, mientras más abstracto sea el concepto, menor será su significación para la dilucidación del individuo como tal.

La tercera observación se refiere a la *subsidiariedad del concepto de relación*. Es cierto que Aristóteles ha puesto particular empeño en clarificar las maneras, las gradaciones y los significados diversos del ser. También ha distinguido entre el “ser” como relación en el juicio y el “ser” como existencia de las cosas. Pero en todas estas distinciones se mantiene la primacía del concepto de substancia: las múltiples determinaciones del ser solo son pensables en substancias dadas y existentes. Las maneras lógico-gramaticales del ser refieren a un firme substrato objetivo. Dice Cassirer: “Cantidad, cualidad y determinaciones espacio-temporales no existen en y para sí, sino solo como propiedades de realidades absolutas y por sí existentes” (1994, 10). El carácter subordinado de las categorías lógicas se ve reforzado a propósito de la categoría de relación: ella está subordinada a la esencia; la esencia es la “verdadera naturaleza”, que solo puede ser afectada externamente (relación). De ahí que las relaciones “extra esenciales” puedan quedar por fuera de la definición de un concepto.

Por su parte, es preciso reconocer que Bentham no se ubica aún decididamente dentro de la lógica de la función, y de ahí que en él persista alguna dependencia de la lógica con respecto a la metafísica. En ese sentido, creo que haya de entenderse, por ejemplo, su preocupación por demostrar que el principio de utilidad no es solo una función ordenadora, sino que además viene dictado “por la constitución natural de la estructura humana”, y que, en consecuencia, “cuando un hombre [sic] intenta combatir el principio de utilidad, lo hace, sin que sea consciente de ello, con razones extraídas del mismo principio” (Bentham 2008a, 3). Solo cuando se aceptó que “no existen cosas reales que concuerden exactamente con las definiciones de la geometría” (Cassirer 1994, 17), ni en el mundo externo, y ni siquiera en nuestra imaginación, solo entonces pudo desarrollarse en libertad la perspectiva constructivista, exigida desde la matemática misma, que no quiere hacer reproducciones, así sean modificadas, del mundo. A diferencia de la abstracción aristotélica, en la lógica de funciones se transforma el mundo, o para decirlo más radicalmente, se lo suplanta. Tal perspectiva no es todavía plenamente la de Bentham, y este es un factor que, como veremos, perturbará su recepción neogranadina.

Pero hecha la anterior salvedad, me parece que la concepción lógica de Bentham no se entiende si prescindimos de la lógica de la función. Así pues, junto a su afirmación del carácter “ontológico-antropológico” del principio de utilidad, Bentham quiere no obstante evitar el camino de la lógica tradicional que buscaría demostrar su validez al subsumirlo bajo algún principio superior incontestable. Situándose en una nueva perspectiva, Bentham no solo cree en la imposibilidad de dicha vía, sino que le parece que, incluso si fuera posible, resultaría inútil para sus propósitos. El valor del principio se mostrará simplemente en su capacidad ordenadora, en virtud de la cual se recomienda recurrir a su empleo generalizado:

¿Ha sido alguna vez formalmente refutada la validez de este principio? Parecería que así ha sido por aquellos que no han sabido qué han dicho. ¿Es susceptible de alguna prueba directa? Parecería que no: pues aquello que es usado para probar cualquier otra cosa, no puede ser probado él mismo [*cannot itself be proved*]; una cadena de pruebas debe tener su comienzo en alguna parte. Dar tal prueba es tan imposible como innecesario. (Bentham 2008a, 3)

Adicionalmente, algunas insinuaciones críticas de Bentham apuntan a la insuficiencia de la teoría lógica tradicional para cumplir su cometido de conocimiento de lo real. Así, por ejemplo, en el álgido campo de la acción humana y los intereses sociales, Bentham encuentra inaplicable el procedimiento de definición del individuo mediante su adscripción al género superior de la comunidad: “es en vano hablar del interés de la comunidad sin comprender cuál es el interés del individuo” (Bentham 2008a, 2). Por su parte, la lógica política sustancialista sí cree disponer de un concepto genérico del bien común, por lo demás bastante cercano a la “voluntad general” rousseauiana, bajo el cual debería subsumirse el interés individual. Por el contrario, el utilitarismo funcionalista de Bentham apunta a la formulación de la felicidad del mayor número a partir de una compleja (y mecánica) aritmética de sumas y restas entre los intereses individuales.

Pero si ahora quisiéramos definir en qué consiste el interés del individuo, también el procedimiento lógico tradicional exhibe idénticas limitaciones. Dice Bentham: “Interés es una de esas palabras que no teniendo ningún *genus* superior, no puede ser definido de la manera ordinaria” (Bentham 2008a, 220). Si la definición ordinaria, es decir, aquella regida por el concepto de substancia, procede mediante la subsunción del objeto por definir bajo el género y diferencia específica, la alternativa propuesta por Bentham, trátase de las acciones o de los motivos que impulsan o inhiben a las mismas, consiste en atender al *contexto* o las *circunstancias* que los rodean. La consecuencia sobre su teoría moral es inmediata: ninguna acción, y tampoco “ningún motivo es constantemente [*constantly*] bueno o malo” (Bentham 2008a, 68). La evaluación moral resulta aquí coincidente con la determinación lógica del evento individual, pero para que éste pueda realizarse correctamente es preciso liberarse de lo que Bentham denomina “cierta perversidad de la estructura que prevalece más o menos a través de todas las lenguas” (Bentham 2008a, 69). Tal “perversidad” consiste precisamente en el sustancialismo que se adhiere a las lenguas, y que opera como un caballo de Troya, en virtud

del cual aceptamos sin previo examen aquello que precisamente habría de ser examinado: el valor moral del motivo. Así, por ejemplo, al examinar los motivos subyacentes a una acción, sucede

comúnmente que con el nombre mismo del motivo se implica tácitamente una proposición que le imputa una determinada cualidad; cualidad que, en muchos casos, parecerá incluir esa misma bondad o maldad, con respecto a la cual estamos aquí preguntando si, propiamente hablando, es imputable o no a los motivos. (Bentham, 2008a, 69).

Desde la anterior “perversión” lingüística, la lujuria o la avaricia serán siempre motivos de acción intrínsecamente malos, y caería en contradicción quien osara afirmar posibles efectos buenos de tales vicios⁶. Pero la perspectiva cambia radicalmente cuando empleamos términos moralmente neutros para mencionar tales motivos –por ejemplo, *deseo sexual* o *interés pecuniario*–, abordando el asunto de su calidad moral a partir del examen de sus consecuencias tendenciales en circunstancias concretas, es decir, individuales⁷.

Como puede suponerse, el examen de las circunstancias pertinentes resulta ser un cálculo muy complejo, trátase de la planeación que un individuo deba realizar en orden a conseguir sus fines, o de políticas estatales que apuntan a la utilidad del mayor número. Pero en cualquier caso, se trata de una multiplicidad de determinaciones cuyo valor no puede establecerse en términos esenciales sino circunstanciales, pues este no es sustancial sino que se define externa o contextualmente; esa multiplicidad se ordena según un principio, el de la utilidad, que, a diferencia de lo que pensaba Bentham, no tiene que ser demostrado como objetivo, sin que por ello pierda nada de su valor. Para decirlo en términos de Cassirer, “lo que relaciona los elementos de la serie *a, b, c, [...]* no es a su turno otro nuevo elemento que estaría mezclado de hecho con ellos, sino que es la regla del progreso, que siempre permanece la misma, sin que importe en qué miembros se represente” (Cassirer 1994, 21).

En su *Introducción a los principios de la moral y la legislación*, obra publicada cuando nuestro autor tiene 41 años de edad, el cálculo de los efectos tendenciales de la acción es considerado como relativamente acotable. Con el tiempo, llegó a ser consciente de que la complejidad de variables a ser tenidas en cuenta era mayor de lo inicialmente previsto. Entonces crecerá la importancia que Bentham otorga a una opinión pública vigorosa como instrumento del principio de utilidad: solo ella, con su discusión permanente y libre de las políticas, revelará aspectos imprevistos de las mismas, y hará más razonable su aceptación o su rechazo. Y de la mano de su creciente valoración de la opinión pública, vendrá un desplazamiento político importante. En efecto, en un comienzo Bentham consideró que para la adecuada aplicación del principio de utilidad era relativamente indiferente el sistema constitucional: un déspota ilustrado bien podría llevarlo a la práctica. No obstante, una opinión pública vigorosa termina siendo incompatible con el despotismo, así sea ilustrado; entonces Bentham expresará su admiración por los sistemas republicano-constitucionales de Francia y Estados Unidos, aunque siguiera repudiando la legitimación

iusnaturalista que en su momento invocaron sus respectivas revoluciones.

3. La recepción neogranadina

a. El “sujeto” receptor

En su escrito del 6 de septiembre de 1815, conocido como la *Carta de Jamaica*, Simón Bolívar describió agudamente a la élite criolla, por entonces enzarzada en una campaña militar aún incierta, pero que pocos años más tarde habría de ocuparse de las ideas del utilitarismo, con miras a encontrar algún fundamento para la nación en ciernes. Dice Bolívar:

Nosotros somos un pequeño grupo humano; poseemos un mundo aparte, cercado por dilatados mares, nuevo en casi todas las artes y ciencias aunque en cierto modo viejo en los usos de la sociedad civil. Yo considero el estado actual de la América, como cuando desplomado el Imperio Romano cada desmembración formó un sistema político, conforme a sus intereses y situación o siguiendo la ambición particular de algunos jefes, familias o corporaciones; con esta notable diferencia, que aquellos miembros dispersos volvían a restablecer sus antiguas naciones con las alteraciones que exigían las cosas o los sucesos; más nosotros, que apenas conservamos vestigios de lo que en otro tiempo fue, y que por otra parte no somos indios ni europeos, sino una especie media entre los legítimos propietarios del país y los usurpadores españoles: en suma, siendo nosotros americanos por nacimiento y nuestros derechos los de Europa, tenemos que disputar estos a los del país y mantenernos en él contra la invasión de los invasores; así nos hallamos en el caso más extraordinario y complicado. (Bolívar 1985, 62).

El “nosotros” al que alude Bolívar es, sin lugar a dudas, el criollo hispanoamericano. Quizás en un solo punto su evaluación resulta errónea: aunque reconoce que el mundo del criollo es “en cierto modo viejo en los usos de la sociedad civil”, es posible que su vanguardismo juvenil lo llevase a ignorar el peso de esos viejos usos, y no le permitiese reconocer que los jefes, familias o corporaciones en que se desintegró el Imperio romano, no eran, en este aspecto, tan distintos de las fracciones hispanoamericanas resultantes de la desintegración de la monarquía española. También entonces, en el mundo criollo, hallamos la tendencia a restablecer, con las correspondientes alteraciones, las “antiguas naciones”. Y a la tendencia natural a la repetición de lo conocido, en el caso presente habría que sumar el hecho definitivo de que la Independencia, en su impulso original, es heterónoma: más que un movimiento anticolonial, fue el efecto más protuberante de la disolución de la monarquía española, auspiciado por la Francia napoleónica.

Por lo demás, el cuadro que pinta Bolívar es impactante: el criollo no es ni indio, ni europeo; es decir, ni es el legítimo propietario original indígena, ni el usurpador europeo (español), sino un propietario al mismo tiempo medio legítimo y medio usurpador. Aunque americano por nacimiento, no por ello podrá predicarse su igualdad con el indio, y, antes por el contrario, está en disputa con este (y con los “pardos” y con los negros). Es más bien un europeo (español), aunque por haber nacido en América, y por sufrir la invasión de los europeos (españoles), tam-

co pueda decirse de él que es un europeo a cabalidad. ¡Menudo embrollo! En adelante tendrá que afirmarse -¡y por supuesto que no solo militarmente!-, siempre con esa su naturaleza ambigua, frente a unos en el campo interno, y frente a otros en el campo externo⁸.

Pero por si lo anterior fuera poco, el proceso de la Independencia confrontó sorpresivamente al criollo con una redefinición de lo europeo. En efecto, cuando en la *Carta* citada Bolívar se refiere a Europa o a los europeos, el contenido semántico de estos conceptos es todavía exclusivamente peninsular: cuando dice que los derechos de los criollos son iguales a los de los europeos, es claro que se refiere a los españoles peninsulares. Pero después de la Independencia, la Europa con la que tiene que verse las el criollo no será más España: pese a la Santa Alianza que intentó reconstruirla, y pese al odio que sintieron los criollos contra Napoleón, ellos tuvieron que aprender a balbucear el lenguaje político de unos interlocutores nuevos: los franceses, los ingleses, y hasta los americanos del norte. Todos ellos eran ahora “Europa”; con ella habrían de realizarse en adelante los negocios, y a ella habrían de explicar por qué pasaban los años sin que las antiguas colonias abandonasen su hispanismo y sin que en su seno se pudiesen consolidar instituciones liberal-europeas.

Al menos durante el período que aquí estudiamos, el de la primera fase de la recepción neogranadina de Bentham (1811-1836)⁹, voy a concebir al “sujeto” criollo de manera fáustica: como en el personaje de Goethe, al menos dos almas habitan en su pecho. Una de ellas vela por el mantenimiento de las relaciones coloniales internas, ahora sin la mediación de la metrópolis; la otra intenta aprender el lenguaje de la nueva Europa, sin que en su aprendizaje pueda dejar de lado improntas de su personalidad hispánico-colonial.

b. La religión católica

Una característica protuberante de esta primera querella benthamista en la Nueva Granada es que tanto partidarios como detractores participan de una y la misma confesión religiosa: la católica. Con todo, se imponen importantes matices, que habrían de ser abordados con el detalle que ameritan en otra investigación. Por lo pronto, una diferencia fundamental parece imponerse. Mientras que la posición de conjunto exhibida por el *Constitucional de Popayán* (en adelante, citado como *CP*, seguido del número del periódico y el año de publicación) es más simple, consistente y monolítica, la de el *Constitucional de Cundinamarca* (en adelante, citado como *CC*) se ve afectada por distinciones y complejidades no siempre libres de contradicción. Justamente por ello, es más interesante para los fines de este artículo.

Por lo que se refiere específicamente a la cuestión religiosa, frente a la previsible presencia omnicompreensiva del catolicismo en el *CP*, la tipología, por desgracia apenas esbozada por Bernice Hamilton, puede iluminar la compleja posición exhibida desde las columnas del *CC*¹⁰. Así pues, en lo que se refiere a la importancia de la “verdadera religión” para la vida humana, ambos bandos coincidirán en que esta es la religión católica. Pero los matices de la aceptación son diversos. En efecto, mientras que en el *CP* se profesa la fe católica, considerándola como

fundamento incuestionable de la vida individual y pública, el *CC* quiere más bien considerarla como un dato cierto de la vida privada, pero del que no pueden derivarse los principios fundamentales de la legislación. De esta manera, aunque el articulista del *CC* no tiene problema en convenir “ante todas las cosas, en que, entre la multitud de religiones que existen y han existido, solo la de Jesucristo es la verdadera” (López 1993, 218), al mismo tiempo juzga como evidentemente absurdo que los legisladores de pueblos no cristianos hubiesen de adoptar a esta religión revelada como base de sus razonamientos jurídicos¹¹.

Por lo que se refiere a la funcionalidad cívica de la religión, es decir, a la posibilidad de asociación de virtudes religiosas y cívicas, el *CC* cree poder llegar a una fácil solución de compromiso. Frente al incuestionable fundamento católico de la moral social, el utilitarista criollo cree poder evitar el conflicto, citando al propio Bentham, quien recomienda el uso del móvil religioso, siempre y cuando se le dé la “dirección conveniente” (López 1993, 217). Sin embargo, pese a algunas, e incluso a muchas, coincidencias que puedan existir entre la moral utilitarista y las doctrinas evangélicas y eclesiásticas, existen diferencias insalvables que quitan plausibilidad a la fusión propuesta por el *CC*. El telos católico está situado en el más allá, y su promesa de felicidad o condenación en esa otra vida resulta irrazonable –cuando no perversa– para el utilitarista, quien busca el bienestar colectivo en esta.

Finalmente, apenas si encontramos en la polémica entre los dos periódicos alguna referencia directa a lo que atañe al papel de la religión en la consolidación de la unidad nacional. Pero por fuera de estos artículos, podría ser que los partidarios del benthamismo hayan reclamado privilegios derivados de una tradición de patronato estatal que se remonta hasta los Austrias, y que después de la Independencia les resultarían aprovechables para una concepción más “republicana” del significado de una religión como factor de unificación de una nación¹². Por su parte, los detractores del benthamismo quisieron ser un apoyo para políticas vaticanas que, disuelta la monarquía, aspiraron a apuntalar una absoluta superioridad del magisterio *apostólico*-doctrinal de una iglesia *católica* –es decir, universal– pero además *romana*. Arengas pueblerinas y que apelan al fondo supersticioso de los neogranadinos como las mantenidas por los presbíteros Francisco Margallo (cf. López 1993, 26-52) o José María Botero (cf. López 1993, 184 y ss., y Moreno de Ángel 1990, 650-655) pueden ganar un cierto interés bajo esta luz¹³.

c. *El derecho natural*

Ya hemos visto que uno de los mayores esfuerzos hermenéuticos de los utilitaristas criollos fue mostrar que los principios centrales de su teoría no contradecían los presupuestos católicos¹⁴. Por su parte, los detractores no ahorraron esfuerzos para mostrar la incompatibilidad, y, por ende, la necesidad de renunciar al catolicismo, si se querían adoptar los postulados benthamistas. La empresa de los segundos pudo ser más coherente y perspicaz para percibir las consecuencias de los principios utilitaristas, inaceptables para ellos, si bien su comprensión de dichos principios dista de ser satisfactoria.

Así, por ejemplo, el redactor pro benthamista de un extenso artículo publicado en 1836 no vacila en partir de una antropología sustancialista, constituida teleológicamente, en la que la búsqueda del placer y la tendencia a evitar el dolor son mecanismos pensados por Dios para que con su ayuda el hombre alcance las metas para las que fue creado¹⁵. Afirma además la identidad de contenidos entre los postulados utilitaristas y los mandatos derivados del derecho natural. Desde su punto de vista, no solo el derecho natural ofrece un catálogo de acciones buenas o virtuosas y otro de malas o viciosas –algo así como en un *vademécum*–, sino que además el utilitarismo terminaría por expresar su doctrina en la misma forma, y por supuesto que en todo coincidente con el derecho natural. En concesión a las “buenas costumbres” de una sociedad que suponemos muy tradicional, nuestro articulista utilitarista concluye que “un hombre de buena fe que quisiese obrar bien, dirigiendo su conducta por el utilitarismo, no se entregaría al hábito de la embriaguez” (*CC* 225; 1836, 193)¹⁶.

En su defensa del utilitarismo, el *CC* quiere minimizar el frontal ataque de Bentham al derecho natural, convirtiéndolo en un asunto de meras diferencias de método cognoscitivo¹⁷. El utilitarismo criollo –pero no Bentham!– no quiere entonces negar el derecho natural, sino impugnar la manera como supuestamente acceden a él los enemigos payaneses de Bentham; al innatismo, la ciencia infusa o la recta razón, ellos oponen la investigación empírica¹⁸.

Por lo demás, los utilitaristas criollos parecen olvidar que desde el punto de vista de su defendido habría que evitar esa “perversa” tendencia del lenguaje que nos lleva a presuponer la existencia de acciones intrínsecamente virtuosas o viciosas. Y también olvidan que sería menester proceder a una denominación neutral de las mismas, y que solo entonces podrá practicarse la “aritmética contextual”, de la que surgirá la valoración moral de los casos individuales. Solo desde un horizonte sustancialista resulta plausible la pretensión de clasificación, a priori, de los actos como intrínsecamente perversos o virtuosos. Solo desde una lógica de la función resulta posible la definición del “valor” de una acción a partir de la determinación de sus relaciones externas.

Aunque sin comprender tampoco cabalmente los fundamentos lógicos del adversario, la hermenéutica del contradictor del utilitarismo que se despliega en el *Constitucional de Popayán* resulta en cambio más libre, menos presa del compromiso de buscar a toda costa la compatibilidad entre doctrinas que, al menos en principio, parecen mostrarse como inconmensurables. Así, para el *CP*, los principios que rigen las obras de Bentham “no son conformes a la moral natural, ni a la religión católica, ni a los principios políticos de la Nueva Granada” (*CP* 160; 1835, 162; cursivas mías); ellos son “contrarios a la moral universal y destructores de la moral cristiana [...] niega(n) la revelación, y sustituye(n) como bases de su moral el placer y el dolor, diciendo que entiende(n) por placer y dolor lo que se entiende vulgarmente” (*CP* 160; 1835, 165). Y no le falta razón si pensamos en una religión, la de los neogranadinos, fundada en conceptos sustancialistas, para la que, en consecuencia, pueden existir acciones con valor moral intrínseco, además de un derecho natural al que han de conformarse tanto la acción individual co-

mo la ordenación política humana. Nada más extraño a ello que la evaluación de las acciones desde el punto de vista de una utilidad desvinculada de toda consideración acerca de los fines esenciales de la naturaleza humana, y en la que ni siquiera el establecimiento de tendencias exige del examen renovado frente a coyunturas específicas cambiantes. Y, por supuesto, nada más difícil que la evaluación de la individualidad de una acción, cuando solo se dispone de una lógica que de antemano declara la inefabilidad del individuo.

d. *La ciencia política criolla*

Una interpretación adecuada del utilitarismo –la cual no implica necesariamente una adhesión al mismo– no puede ser realizada en clave aristotélica, es decir, en términos de una lógica de la *substancia*. Por su parte, el mundo criollo –tanto de defensores como de detractores de Bentham– no parece haberse desplazado al concepto de *función*. En esas condiciones, nada más comprensible que la afirmación hecha desde las páginas del *Constitucional de Popayán*, según la cual Bentham “tiene la *extravagancia* de invertir el orden de la naturaleza” (CP 161; 1835, 175; cursivas más).

El antibenthamista de Popayán no rechaza ni la necesidad, ni la legitimidad de la búsqueda de la felicidad. La extravagancia que encuentra en el utilitarista, su “inversión del orden de la naturaleza”, consiste en concebir la felicidad o la utilidad como causa, y no como lo que es, es decir, efecto. Pero lo que está en juego dista mucho de ser una mera obsesión por el orden lógico: al asegurar la prioridad para la causa, la ciencia política escolástica garantiza la presencia rectora de los postulados del derecho natural, con su noción de justicia¹⁹. Así, del obrar justo se derivará la consecuencia que es la felicidad del hombre o de los pueblos²⁰.

Una consecuencia inmediata del anterior planteamiento, y de vital importancia en los momentos de fundación del orden político que ha de seguir a la Independencia, es la estabilidad social ofrecida por esta teoría. Por ello, el de Popayán afirma que la construcción de un orden social sólido posindependentista debe acudir más a fundamentos ideológicos tradicionales de probada eficacia, que a innovaciones con resultados harto inciertos. Y entonces, haciendo gala de una noción bastante limitada del cálculo –que en nuestra historia intelectual siempre se utilizó para desprestigiar al utilitarismo–, el CP estima que el cálculo en virtud del cual alguien tendría que concluir que no ha de robar, se limita a equiparar la ganancia del ladrón con la pérdida de la víctima. Pero entonces resultará obvio que para el ladrón pesará más su ganancia. En estas condiciones, la eventual fuerza constrictiva del cálculo –utilitarismo– resultaría irrisoria frente a la que tendría el simple pero taxativo y absoluto deber de no robar, derivado de la justicia propia del derecho natural.

Pero aunque no tengan una cabal comprensión de la lógica que anima los principios del utilitarismo, sus opositores criollos saben bien que ellos no son conformes ni “a la moral natural, ni a la religión católica, ni a los principios políticos de la Nueva Granada” (CP 160; 1835, 162; resaltado mío). Esta declaración contradice la evaluación del Bolívar de la *Carta de Jamaica*: para el de Popayán,

la Nueva Granada, tal como reconocía Bolívar para los fragmentos en que se disolvió el Imperio romano, también tiene principios políticos propios, y a ellos –y no a los de un improvisado embeleco utilitarista– se ha de recurrir para la fundación de la nación.

Resulta comprensible que para la perspectiva social colonial abruptamente enfrentada con la realidad de la Independencia, el utilitarismo represente un salto al vacío, en el que la pérdida de sentido de nociones como alma inmaterial o derechos naturales inalienables e imprescriptibles se traduzca en un oscurecimiento de las verdades morales. Y también se entiende que le resulte insoportable lo que en una sociedad individualista es condición de supervivencia, porque la realización de los intereses no está asegurada corporativamente: el cálculo que se ajusta a las condiciones siempre cambiantes. Para el antiutilitarismo criollo, el cálculo no solo representa una “condena al escepticismo” sino “a formar la evaluación forzada de los intereses y acciones de cada día, para ver si eran útiles, o lo que es lo mismo, placenteras o penosas físicamente” (CP 168; 1836, 235).

Para una mentalidad corporativa, tampoco puede resultar asimilable la concepción utilitarista de la ley, que solo exhibe su plena necesidad en una “sociedad de individuos”. El legislador utilitarista tiene la compleja tarea de promover o impedir acciones con miras a obtener la mayor felicidad posible del mayor número posible. La “ley” es entonces el resultado –por cierto que siempre provisional– de una compleja aritmética que acoge el mayor número posible de variables, y mientras no sea transformada mediante procedimientos previamente establecidos, sirve de pauta inamovible²¹. Pero el consenso que la ley expresa no representa ninguna esencia comunitaria prepolítica, ni ninguna “voluntad general”, y siempre implicará el sacrificio de intereses de individuos o grupos si estos llegan a estar en contravía de lo que se estima como interés mayoritario. Esta concepción de la ley como expresión del interés de la mayoría nace de la temprana oposición de Bentham al derecho consuetudinario, expresado en este caso en sus *Comentarios a las leyes de Inglaterra* de Blackstone. La *common law*, no siempre escrita, con su carácter ambiguo, antitécnico, contradictorio con respecto a otras leyes, era en realidad el instrumento de defensa de los intereses de minorías aristocráticas muy precisas.

Desde su perspectiva lógica, nuestro antiutilitarismo criollo solo podía juzgar como aberración el carácter indudablemente “sofístico” de la concepción utilitarista de la ley. Para él, la justicia pertenece al orden natural, y la ley positiva será justa, y solo entonces causa de felicidad, si traduce adecuadamente ese orden natural²². Pero lo que la ley expresa cuando es justa no puede ser ese simple interés aritmético, desarraigado y arbitrario que es el interés de la mayoría. En clave que también podría ser rousseauiana, el CP está pronto a afirmar que la ley justa puede ser de “utilidad general”, incluso contraviniendo el interés de la mayoría. Y por lo demás, las nivelaciones que imponga la ley concebida a la manera de Bentham no serán más que meros “sacrificios” heterónomos, carentes del valor que tienen las transacciones, tal como las concibe una concepción corporativa de sociedad²³.

Así pues, en contra de lo estimado por Bolívar en 1815, el alma antibenthamista que anida en el fáustico y

dual pecho criollo de 1835 es consciente de que el orden social que desea, y salvo por la eliminación forzada de la mediación peninsular, no difiere fundamentalmente del orden social colonial, y solo resulta alcanzable mediante la continuación de los principios de la politología escolástica. Los fundamentos de la aritmética utilitarista le resultan *contra natura*, y por ello, fundamentalmente débiles; los resultados que promete son inciertos.

4. Conclusión

Pero ¿qué decir ahora de la concepción política de esa otra alma que habita el fáustico pecho neogranadino? ¿Del alma criolla proclive al utilitarismo? En un interesante estudio, relativamente reciente, el historiador Armando Martínez Garnica ha ofrecido un inventario de reivindicaciones por él llamado *La agenda liberal temprana en la Nueva Granada (1800-1850)*. A diferencia de lo que pensaron notables publicistas liberales neogranadinos agrupados en la llamada *Generación del 7 de marzo* de 1848, Martínez Garnica afirma que buena parte del programa político propuesto por este grupo no es producto original suyo, sino que vino abriéndose camino desde el comienzo mismo del movimiento independentista, a inicios del siglo. Es claro que la única fuente ideológica de estas diversas reivindicaciones no fue el utilitarismo de Bentham. Al lado de este, y en ocasiones más importantes, han debido ser las ideas provenientes de las revoluciones Francesa y Norteamericana, o el pensamiento de Rousseau. Y, por supuesto, las doctrinas pactistas que tienen su fuente en la neoescolástica española, particularmente en su versión suareciana.

En este contexto, resulta muy sugestiva la reseña hecha por Martínez acerca de la distinta suerte obtenida por las tres versiones de la *Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano* en su recepción neogranadina. Así, por ejemplo, no deja de ser significativo que la primera versión, la de 1789, aquella que podría considerarse como la más representativa del espíritu liberal burgués y que además fuera objeto de la famosa traducción del precursor Antonio Nariño, prácticamente careció de efectos en el ideario político y constitucional neogranadino. En cambio, cosa muy distinta sucedió tanto con la versión más popular-jacobina de 1793, cuyas eventuales afinidades electivas con la tradición pactista estarían por estudiar, como también con su antagonista, la de Fructidor de 1795, cuya declaración, en el sentido de que “nadie puede ser buen ciudadano si no es buen hijo, buen padre, buen hermano, buen amigo, buen esposo”, tanto emocionara a tirios y troyanos del criollismo. Una y otra versión, con todas sus diferencias, pueden ostentar, no digo que *igualdades*, aunque sí *afinidades* con la tradición pactista, que las hacen más simpáticas al liberal neogranadino.

Existen más iniciativas –no todas, a mi juicio, necesariamente “liberales”, como el “amor a la patria” (chica)–, algunas de las cuales exhiben, incluso hoy en día, una suerte incierta: así, por ejemplo, las *Sociedades económicas de amigos del país*, de clara herencia hispánica, que propiciaban un desarrollo de las artes y los oficios en una sociedad sobresaturada de curas y abogados. En nuestros días podríamos llamarlas institutos tecnológicos, y con-

trapuestas a las universidades, siguen mereciendo escaso reconocimiento social.

Martínez reseña la activa participación de uno de los supuestos autores del CC en la defensa de la libertad de imprenta, el publicista liberal Vicente Azuero, claramente comprometido con la defensa y difusión del ideario utilitarista. Como Bentham, Azuero piensa que es una opinión pública fuerte –y no el *Imprimatur*, ni el *Nihil obstat*– la que debe frenar los posibles abusos de esta libertad. También Azuero desempeñará destacado papel como cultor del espíritu constitucionalista, e incluso se enfrentará a las veleidades dictatoriales de Bolívar.

Una amplia gama de políticas adicionales configuran pues esta “agenda liberal temprana”, no plenamente realizada ni para la época de la *Generación del 7 de marzo* de 1848, pero tampoco incluso en nuestros días: la abolición de la esclavitud, decretada en la Constitución de Cúcuta de 1821 pero solo realizada cabalmente en 1852; la desamortización de los resguardos y el libre mercado de las tierras, la modernización y simplificación de las políticas fiscales, la construcción de una red de vías de comunicación, una real división del poder supremo, la abolición de los fueros o la construcción de políticas educativas públicas sólidas. Para toda esta agenda, bien cabe decir aun en nuestros días: “sin duda, era un proyecto de cuño liberal, como repitieron con alguna frecuencia. Pero estos publicistas tenían que enfrentar el aplastante peso de las tradiciones políticas y de los prejuicios sociales del antiguo régimen” (Martínez 2006, 170).

Las dificultades experimentadas por estos publicistas liberales de la primera generación se siguieron repitiendo, según lo afirma uno de sus colegas de segunda generación, José María Samper, cuando intentaba ilustrar, en 1861, a un público europeo que no acababa de entender la inestabilidad institucional colombiana, cuarenta años después de su independencia. Para Samper, se trataba de una guerra

entre *la Colonia*, que resiste y quiere vivir, como la hiedra en los escombros, y la democracia, que avanza, cobra bríos y espera sin cesar. Las luchas no acabarán sino el día en que *la Colonia* haya sido arrancada de raíz y pulverizada, desapareciendo el dualismo de tendencias enemigas. (Citado por Martínez 2006, 7).

Cien años más tarde de la anterior declaración –y ciento cincuenta después de la Independencia– el politólogo norteamericano Glen Dealy observó que aún permanecían los mismos “desajustes” entre Colonia y democracia; entonces concluyó la radical inadecuación del planteamiento que explicaba la historia de Hispanoamérica, al menos hasta el decenio de los sesenta del siglo pasado, como una oscilación entre el gobierno “real”, arraigado en la tradición colonial (elecciones amañadas, caudillismo, represión generalizada de los derechos individuales), y la superestructura gubernamental “no real” basada en constituciones e ideologías prestadas. Según esta concepción, la tarea consistiría en superar ese abismo cuya profundidad explicaría y excusaría el no haber establecido una democracia que funcionara *realmente*, pese a que supuestamente ella constituía el ideal incuestionable de los líderes independentistas (cf. Dealy 1968, 40 ss.).

Según Dealy, la realidad del proceso histórico-político hispanoamericano había sido mal diagnosticada. No existían dos tradiciones –por una parte, la hispano-católica-colonial y “práctica”, y por otra, la democrática y liberal, en teoría–, sino que:

Existe una única tradición hispanoamericana, y esa tradición exhibe más bien una unidad cerrada entre teoría y práctica. [...] Los hispanoamericanos en 1810 no rompieron con los ideales y prácticas de su pasado colonial, ni rechazaron trescientos años de instituciones hispano coloniales [...] ²⁴ Panfletos políticos de la era de la independencia muestran que sus autores poseían un genio notable para adoptar el lenguaje, estilo y entusiasmo de la época, mientras que mantenían su propia herencia no democrática casi intacta. (Dealy 1968, 41 y 42)

El anterior planteamiento difiere pues radicalmente tanto del de los publicistas liberales de mediados del siglo XIX que atribuían los males de la república a la persistencia de “la Colonia”, como del de historiadores contemporáneos como Martínez Garnica que afirman que desde sus comienzos la sociedad hispanoamericana postindependentista habría estado empeñada en la realización de los ideales democrático-liberales. Desarrollando el punto de vista de Dealy, quizás podría afirmarse que el discurso liberal temprano criollo fue más bien un lenguaje impuesto por una constelación internacional (Francia, Inglaterra, Estados Unidos) que ahora difería rotundamente de lo que hasta entonces fue el exclusivo referente de la metrópolis peninsular: “Europa” ya no era lo que Bolívar pensaba de ella en 1815. Pero así como la independencia fue un hecho sobreviniente, la construcción de un nuevo orden político sin la mediación española no parecía requerir, a los ojos criollos, elementos nuevos o distintos a los ya conocidos por “las tradiciones políticas de la Nueva Granada”.

Así pues, pese a las proclamas constitucionalistas suscritas por los publicistas liberales y más bien destinadas para el público europeo, lo que en realidad habría persistido es un escepticismo interno frente a las reglas, los procedimientos e instituciones del gobierno constitucional como los mecanismos idóneos para mantener bajo control los desbordamientos del interés personal. Se siguió de allí que se considerara que el buen gobierno dependía más del reclutamiento de hombres buenos –el gobernante ha de ser “de reconocida virtud, talento, patriotismo probado en la comunidad”– que de instituciones vigorosas (cf. Dealy 1968, 44).

El “eclecticismo” criollo resultaría ser entonces algo mucho más complejo que una simple exhibición de pragmatismo más o menos apresurado. El derecho natural moderno, presente en las declaraciones norteamericana y francesa, tiende a ser el mascarón de proa de una tradición propia, distinta y colonial, de ley natural. A la obligación consagrada en todas las primeras constituciones de asumir, propagar y defender los principios católico-romanos, con la visión jerárquica de la sociedad que ellos conllevan, se superpone, sin solución de continuidad, la proclamación de los derechos del hombre y del ciudadano.

Así mismo, se asume la doctrina moderna que funda el control del poder en su separación en las ramas ejecutiva, legislativa y judicial, o en la distinción de competencias entre gobierno central y local. Pero ya durante la fase

primera posterior a la independencia, Dealy descubre, tras la aceptación formal de la división de poderes, una tendencia aristocrática en la que el poder legislativo se imponía sobre los otros dos (cf. Dealy 1968, 46). Pronto esta será reemplazada por la tendencia dictatorial, o al menos de franca primacía de un poder ejecutivo que puede disponer a voluntad del estado de excepción, sin que se consolide cabalmente el sistema de “pesos y contrapesos”.

El presupuesto central de la doctrina liberal y también del utilitarismo es la diversidad irreductible de intereses sociales. Por ello, la única forma de garantizar la convivencia social reside en su negociación y aritmética, cuyo resultado es la ley. Ésta expresa acuerdos provisionales, que no deben ser confundidos con una noción positiva de “bien común”, ni de “voluntad general”. Pero esta nunca fue la meta del ideario político neogranadino, el cual, por el contrario, siempre insistió en la búsqueda de la unanimidad como virtud, acaso influido por la experiencia de una unanimidad religiosa que nunca estuvo realmente amenazada. La conclusión de Dealy es inquietantemente rotunda: “es posible que el ‘fracaso’ de los gobiernos hispanoamericanos tanto en 1810 como en 1966 no sea en realidad un fracaso en alcanzar la democracia, sino un triunfo de los ideales y aspiraciones que fueron suyos desde la Colonia” (Dealy 1968, 52).

Desde el punto de vista de Dealy, no habría pues un tal “pecho fáustico criollo”, dividido entre un alma anti-utilitarista, católica y colonial, y otra liberal, democrática y utilitarista. Tal vez el calificativo adecuado sería más bien el de un “pecho hipócrita”, que engatusa al exterior con una apariencia de modernidad, mientras que prolonga en el interior un modelo de dominación exitoso por más de tres centurias. Ahora bien, el reconocimiento de la persistencia del legado colonial, no ya en 1966, sino incluso en 2017 –y ese es el servicio que nos prestan análisis como el de Dealy–, no tiene sin embargo que llevarnos a la conclusión del mismo Dealy, quien, afectado por los temores de la Guerra Fría, consagraba como distintivo de Latinoamérica –pero lógicamente que también del mundo hispánico en su conjunto– un “monismo” que repugna al pluralismo, al parecer patrimonio exclusivo de la tradición anglosajona²⁵. De la cortesía (*politesse*), y en general de la galantería *cortesana*, decía Kant algo que bien podríamos aplicar a la “hipocresía” de nuestras formas liberales criollas: “no engañan porque cualquiera sabe cómo debe tomarlas, y principalmente porque estos signos de benevolencia y respeto, inicialmente vacíos, conducen poco a poco hacia caracteres reales de este tipo” (Kant 1977 B/A 45).

Bibliografía

- Bentham, Jeremy. 1823. *Essais sur la situation politique de l'Espagne, sur la Constitution et sur le nouveau Code Espagnol, sur la Constitution du Portugal, etc., etc.* París: Librairie de Brissot-Thivars.
- Bentham, Jeremy. 2008a [1789]. *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*. Nueva York: Barnes and Noble.
- Bentham, Jeremy. 2008b. *Contra la homofobia*. México: Tumbona Ediciones S.C. de R.L. de C.V.
- Bolívar, Simón. 1985. “Carta de Jamaica”. En *Doctrina del Libertador*. Caracas: Biblioteca Ayacucho.
- Borah, Woodrow. 1963. *Colonial Institutions and Contemporary Latin America*. Durham, N. C.: The Duke University Press.

Cassirer, Ernst. 1994. *Substanzbegriff und Funktionsbegriff. Untersuchungen über die Grundfragen der Erkenntniskritik*. Darmstadt: Wiss. Buchges.

Constitucional de Cundinamarca (CC). López, L. H. (comp.). 1993. *La querella benthamista 1748-1832*. Bogotá: Biblioteca de la Presidencia de la República.

Constitucional de Popayán (CP). López, L. H. (comp.). 1993. *La querella benthamista 1748-1832*. Bogotá: Biblioteca de la Presidencia de la República.

Dealy, Glen. 1968. *Prolegomena on the Spanish American Political Tradition*. Durham, N. C.: The Duke University Press.

Dealy, Glen. 1974-75. *La tradición de la democracia monista en América Latina*. Pittsburgh: Universidad de Pittsburgh.

Gilmore, R. L. 1995. *El federalismo en Colombia 1810-1858*. Bogotá: Sociedad Santanderista de Colombia - Universidad Externado de Colombia.

Gross, Raphael. 1999. "Jewish Law and Christian Grace". En *Hans Kelsen and Carl Schmitt. A Juxtaposition*, Diner, D. y Stolleis, M. (eds.), Gerlingen y Tel Aviv: Bleicher Verlag.

Hamilton, Bernice. 1963. *Political Thought in Sixteenth-Century Spain. A Study of the Political Ideas of Vitoria, De Soto, Suárez and Molina*. Oxford: Clarendon Press.

Hobbes, Thomas. 1994 [1668]. *Leviathan*. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company.

Kant, Immanuel. 1977. *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, Weischedel W. (ed). Fráncfort: Suhrkamp Verlag.

López Cámara, Francisco. 1977. *La génesis de la conciencia liberal en México*. México: UNAM.

López, L. H. (comp.). 1993. *La querella benthamista 1748-1832*. Bogotá: Biblioteca de la Presidencia de la República.

Marquín Argote, Germán. 1983. *Benthamismo y antibenthamismo en Colombia*. Bogotá: Editorial El Búho.

Martínez Garnica, Armando. 2006. *La agenda liberal temprana en la Nueva Granada (1800-1850)*. Bucaramanga: Universidad Industrial de Santander.

Moreno de Ángel, Pilar. 1990. *Santander. Biografía*. Bogotá: Planeta.

Morse, R. M. 1982. *El espejo de Próspero. Un estudio de la dialéctica del nuevo mundo*. México: Siglo XXI Editores.

Mücke, Ulrich. 2008. *Gegen Aufklärung und Revolution. Die Entstehung konservativen Denkens in der iberischen Welt (1770-1840)*. Colonia, Weimar y Viena: Böhlau Verlag.

Posada Carbo, Eduardo. 2011 "La tradición liberal colombiana del siglo XIX: de Francisco de Paula Santander a Carlos A. Torres". En *Liberalismo y Poder. Latinoamérica en el siglo XIX*, Jaksic, I. y Posada Carbo, E. (eds.) Santiago de Chile: Fondo de Cultura Económica.

Samtleben Jürgen. 1986. "Menschheitsglück und Gesetzgebungsexport. Zu Jeremy Bentham's Wirkung in Lateinamerika". En *Rebels Zeitschrift für ausländisches und internationales Privatrecht*. Tubinga: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck).

Stoetzer, Carlos. 1965. "El influjo del utilitarismo inglés en la América Española". *Revista de Estudios Políticos*: 143.

Wehner, F. 1969. "Der Konflikt zwischen spanischer und liberaler Staatsauffassung in Hispano-Amerika. Gedanken zu einem neuen Verständnis der Verfassungsentwicklung". En *Verfassung und Recht in Übersee*, 2. Jahrgang.

Wiarda, H. 1982. "Law and Political Development in Latin America: Toward a Framework for Analysis". En *Politics and Social Change in Latin America. The Distinct Tradition*, Wiarda, H. J. (ed.) Boston: The University of Massachusetts Press.

Notas

¹ Una primera versión de este artículo fue publicada en *tiempo&economía*, Vol. 1, Núm. 1 (2014): 31-59. Agradecemos al editor general de la revista Profesor Salomón Kalmanovitz, por el permiso para su re-edición y publicación en este número.

² Al respecto, véase Morse 1982, 91-93; Marquín 1983, 13; y Posada Carbo 2011, 163.

³ La única referencia que encuentro es una reseña de Eduardo Posada Carbo, publicada en 1994, del libro de Dealy *The Latin Americans. Spirit and ethos*. Aunque no sin aciertos en su crítica, parecería que Posada se deja arrastrar por sus humores. El resultado es una reseña tan unilateral como la unilateralidad por él criticada en Dealy, y por supuesto que francamente insuficiente como evaluación de las propuestas de Dealy. Véase la nota de Posada en <http://www.eltiempo.com/archivo/documento/MAM-5775>

⁴ El texto de Cassirer, *Substanzbegriff und Funktionsbegriff. Untersuchungen über die Grundfragen der Erkenntniskritik*, ha sido traducido al inglés, al francés y al italiano, no al español. La

contraposición entre los conceptos de substancia y función también ha sido aplicada al esclarecimiento de la relación entre la obra de Carl Schmitt y la de Hans Kelsen. Es cierto que en este último caso, se trata de autores, tiempos y espacios distintos a los que aquí nos ocupan. Con todo, la relación temática podría ser más estrecha que lo que a simple vista parecería. Al respecto, véase el penetrante estudio de Raphael Gross (1999).

⁵ "Si llamamos magnitud del contenido de un concepto al número de sus propiedades, esta magnitud crece cuando descendemos desde los conceptos más altos a los más bajos, y, así, disminuye el número de especies subordinado al concepto. Mientras que cuando ascendemos al género más alto, el contenido disminuirá, así como el número de especies aumentará" (Cassirer 1994, 7).

⁶ De ahí la irritación que ya los meros títulos de los escritos de Mandeville -*Una humilde defensa de los burdeles públicos o un ensayo sobre la prostitución tal como se practica actualmente en estos reinos* (de 1724), o *La fábula de las abejas, o los vicios privados hacen la prosperidad pública* (de 1729)- suelen producir en el lector, particularmente si pertenece a una tradición cultural sustancialista, como lo es la hispanoamericana.

⁷ "Así pues, si cualquier clase de motivos es o bueno o malo con respecto a sus efectos, este es el caso solo en ocasiones individuales y con motivos individuales; y este es el caso tanto con un tipo de motivos como con otro. Si entonces, en consideración a sus efectos, algún tipo de motivos puede ser calificado con alguna propiedad de malo, solo puede serlo con referencia al balance de todos los efectos de ambas clases que pueda haber tenido dentro de un período dado, es decir, según su tendencia más usual" (Bentham 2008a, 79; cursiva en el original).

⁸ Para una caracterización más detallada, pero muy coincidente con la aquí propuesta, esta vez del criollo mexicano, véase López Cámara 1977, 19-122.

⁹ Las dos fechas aluden, por una parte, a la primera publicación de algún fragmento de Bentham que se hace en la Nueva Granada, en el periódico *La Bagatela* de Antonio Nariño. La segunda fecha alude a la culminación del debate sobre el benthamismo entablado por los periódicos *El Constitucional de Cundinamarca* (en adelante, citado como *CC*, seguido del número del periódico y el año de publicación; la paginación es la de la edición citada en las referencias), pro-benthamista, y *El Constitucional de Popayán* (en adelante, citado como *CP*, seguido del número del periódico y el año de publicación; la paginación es la de la edición citada en las referencias), agudo crítico del benthamismo. El presente escrito se centra en este debate.

¹⁰ En su exposición sobre el pensamiento político de una serie de destacados teólogos españoles del siglo XVI, dice Hamilton: "Si analizamos estos argumentos, podemos encontrar tres temas diferentes: la importancia vital de la 'religión verdadera' para todos los hombres, la asociación entre virtudes religiosas y cívicas [...], y la asunción contemporánea de que la unidad de un país exigía unanimidad religiosa" (Hamilton 1963, 114).

¹¹ "[...] es necesario que recordemos: que las naciones que pueblan la tierra tienen distintas creencias religiosas, distintos gobiernos, distintas costumbres; que sería obra no solo difícil sino imposible el hacerles cambiar cuando se quiera de religión, de gobierno, de costumbres" (López 1993, 215).

¹² Santander sería un caso paradigmático para ilustrar lo dicho acerca de las diversas funciones de la religión, y de sus relaciones con el Estado. Así, en su polémica con el ultramontano presbítero Botero, no tiene inconveniente en afirmar: "Yo, mi respetado doctor, nunca he hecho profesión de incrédulo. Amo mi religión, porque felizmente la conozco, y sé que fuera de la Iglesia católica no hay salud eterna" (Moreno de Ángel 1990, 651). El óleo de Luis García Hevia que representa la muerte de Santander -quizás mucho más que la versión del mismo evento por José María Espinosa, ambos en el Museo Nacional de Colombia- confirma la anterior declaración, al mostrar a un compungido arzobispo Mosquera en afectuosa cercanía a Santander recién fallecido. Pero junto a la función de la religión en lo que se refiere a la "salud eterna", no es de menor peso el complejo equilibrio que implica la religión republicánamente entendida. Así, Santander le reconoce al auditor de la Internunciatura vaticana, monseñor Lorenzo Valenzi, la dependencia de la Nueva Granada de la Silla apostólica, si bien insinuando que ello es así por mor del marco republicano: "La Nueva Granada es católica y también republicana, y constantemente reconoceremos en la silla apostólica la dependencia que por nuestra creencia religiosa debemos tener" (Moreno de Ángel 1990, 662). Sin embargo, no sin amargura el Internuncio monseñor Baluffi se quejaba de que en la ceremonia de presentación de credenciales, "no se recató el General Santander de anunciar públicamente que las leyes granadinas deberán servir de

normas al Internuncio Apostólico en el ejercicio de su misión" (Moreno de Ángel 1990, 658).

¹³ La acusación referente al énfasis supuestamente hedonista en las ideas benthamistas de placer y dolor bien puede explicarse como táctica demagógica de púlpito, frente a un público no muy ilustrado y en cambio sí más bien analfabeta. Mirado con exactitud, el utilitarismo es, por el contrario, un dispositivo de control, sin el que el hedonismo causaría estragos antisociales de consideración. El presbítero Botero enardecía a sus fieles con acusaciones tales como que Bentham afirmaba que Jesucristo era un pícaro, y que predicaba la lascivia y todo tipo de aberraciones hedonistas. Santander lo zahiere cáusticamente: "Es menester desengañarse, mi querido doctor; un predicador de aldea no puede predicar ya en las ciudades, es menester que se provea de ciencia y piedad, para que no sea burlado" (Moreno de Ángel 1990, 652). Con todo, no resulta claro qué tan cosmopolitas podían ser nuestras urbes.

¹⁴ Pensando en ellos, bien podría haber dicho Bentham: "Hombres de las peores religiones, influenciados por la voz y la práctica del mundo circundante, se apropian continuamente de una y otra página del libro de la utilidad; y con ellas, con miras a no romper con la religión, intentan, a veces con bastante violencia, remendar y adornar los repositorios de su fe" (Bentham 2008a, 85).

¹⁵ "Pero nosotros los humanos que creemos, que habiéndonos dado el creador la mayor porción de su bondad, organizándonos de manera que necesariamente estemos sintiendo agradable o desagradablemente, o habiéndonos impuesto la tendencia a procurarnos lo primero y a evitarnos lo segundo; habiendo hecho esto, repetimos que tenemos el conocimiento de que estas inclinaciones son inocentes, y que no se dirá ser un crimen a los ojos de la divinidad el ceder a este impulso; y de aquí concluimos que nos [aunque la edición citada dice "no", creo que se trata de un error de transcripción, y que debe decir "nos" LP.] son permitidos los medios indispensables para lograr este fin" (CC 225; 1836, 187).

¹⁶ "Las únicas diferencias que se hallan entre los dos partidos están en el modo de buscar, conocer y explicar esa buena moral y esa buena legislación, y aún en cuanto a esto ellos se aproximan a medida que se explican" (CC 225; 1836, 196). No obstante, tal como lo afirmará el adversario desde el periódico de Popayán (CP 160; 1835, 170 y ss.), resultaba imposible que desde el catolicismo llegara a afirmarse, como sí lo hace Bentham, que el aborto —y también el "infanticidio"— es asunto privativo de los padres. Tampoco hubiese estado de acuerdo con Bentham —sus escritos al respecto han sido recientemente publicados— en que la homosexualidad es de incumbencia exclusiva de los implicados (cf. Bentham 2008b), o en que el divorcio no es el efecto de épocas sociales putrefactas.

¹⁷ "La cuestión se reduce a lo siguiente: ¿el hombre trae consigo, al nacer, grabado el conocimiento de las acciones buenas y malas? O mejor dicho: ¿es infusa en los hombres la ciencia de lo bueno y lo malo? O más claro, ¿hay en el hombre ideas innatas? No, dice Bentham; y eso es lo que niega al decir que no hay ley natural" (CC 226; 1836, 201 y ss.).

¹⁸ "Importante es sobremanera conocer todas estas leyes, este enlace entre los fenómenos ya físicos, ya morales. ¿Pero de esto es preciso concluir que las leyes del orden físico son las que promulgó Dios por medio de la recta razón? ¿Será necesario decir que la eterna razón grabó en todos los corazones el conocimiento de la física? Las leyes a que la divinidad sometió todos los seres, no las ha promulgado de diferente modo; y las que rigen el mundo moral no las grabó más en nuestros corazones que grabó en ellos el conocimiento de la cirugía y la medicina" (CC 226; 1836, 203).

¹⁹ "Nosotros pensamos que la localidad de los principios fundamentales es al principio de toda ciencia, y no deben colocarse en parte de ella; [...] la utilidad es una verdad de consecuencia, y debe tener una localidad subalterna; y que no se debe aspirar a socavar las nociones primeras de lo justo y los deberes y derechos que son la base fundamental de la moral. Estas bases son útiles porque son invariables, y no son invariables o rectas por ser útiles" (CP 168; 1836, 248; véanse también CP 160; 1835, 172, y CP 168; 1836, 230).

²⁰ El autor de Popayán cita a Benjamin Constant: "Querer someter el derecho a la utilidad es querer someter las reglas eternas de la aritmética a nuestros intereses de cada día. Es útil, sin duda, para las transacciones generales entre los hombres, que existan relaciones inmutables entre los números; pero si se pretendiese que estas relaciones existen solamente porque es útil que así sea, no faltarían ocasiones para probar que sería infinitamente más útil hacer ceder estas relaciones; se olvidaría que su utilidad constante viene de su inmutabilidad, y dejando de ser inmutables dejarían de ser útiles" (CP 160; 1835, 168).

²¹ "El mayor bienestar del número más grande exige que se admita el número más grande de posibles competidores, tanto para trazar el código

en cuestión como para proponer las enmiendas, una vez que el código haya sido aceptado" (Bentham 1823, 10).

²² "El filósofo moralista y legislador, que consulta las leyes naturales del orden físico y los axiomas evidentes a su razón, saca consecuencias conformes a las leyes naturales, que por ser rectas se llaman justas. Entonces el hombre se pone en armonía con las leyes naturales y en esto consiste su felicidad; y como todo lo que hace su felicidad se llama útil, se encuentra que todo lo que es justo es útil" (CP 168; 1826, 230).

²³ "Los partidarios del principio de la justicia no admitimos gobierno en principio de la mayoría, porque nuestro fin último es la utilidad general; y no el provecho del agente, aun cuando sea el agente una fracción mayor de la sociedad. Nosotros sostenemos que en una sociedad bien organizada hay transacciones y no sacrificios de unos a favor de otros" (López 1993, 227).

²⁴ En la misma perspectiva, con especial referencia a México y Brasil, véase Mücke 2008.

²⁵ "El peligro que acecha a nuestra política exterior y a las ciencias sociales es que no reconozcamos esta diferencia fundamental entre las aspiraciones políticas de Latinoamérica y de Norteamérica. No reconociendo esta diferencia podríamos involuntariamente obligar a Latinoamérica a escoger entre un pluralismo norteamericano o un marxismo monista. Provocando esta elección, debemos estar conscientes de que el marxismo tiene coincidencias monistas por el pasado latinoamericano que nuestro sistema no puede igualar. Brenan ha esbozado tanto estas coincidencias como las existentes entre jesuitas y marxistas. Felizmente esa no es la única disyuntiva. La verdadera alternativa para Latinoamérica está entre las diversas formas del monismo político. Como nación nosotros tenemos los medios para influir en esa decisión: podemos 'cargar la tinta' hasta hacer empalagoso el pluralismo, o podemos aceptar y apoyar un gobierno de tipo monista aceptable para su pasado y para nuestros intereses" (Dealy 1974-75, 183 y ss., Nota 4).

Mapas nocturnos y mediaciones diurnas

Jesús Martín-Barbero

Abstract: In this essay, Colombian philosopher and essayist Jesús Martín-Barbero reflects on the transformations his work has gone through, from his initial attention to the question of the relation between media and mediation, and its connection to particular modes of seeing and listening structurally traversed by history and culture, to the issue of memory, history and temporality. Martín-Barbero emphasizes here the challenges that the singularity of Colombian reality pose to our colonized forms of doing history and telling the story of Colombian conflict, inviting us to reflect on the particular tasks that the current political and historical situation requires, if a real possibility of redistribution of power and political voice is ever to take place. By expanding Heidegger's reflections on technique and its relation to our contemporary forms of temporality, he invites us to look for potentialities and possibilities of critique and change in the new spaces given to us by "virtual" reality.

Keywords: mediation, temporality, memory, Benjamin, Ricoeur.

Introducción

Este texto busca el reencuentro de mi viejo filósofo con el investigador de las mediaciones culturales ahora, cuando Colombia experimenta contra-tiempos en el proceso que *nos saca de cincuenta años de guerra e inaugura inéditos senderos de paz*. Una paz que no tiene que ver sólo con la guerrilla de las FARC sino con el país todo, pues lo que nuestro país está en el proceso de implementar es el Acuerdo que la saca del fatídico encadenamiento de sus guerras. Y ello mediante la compleja reconciliación que *desterritorializa a la guerrilla de las FARC*, posibilitándole a sus miembros bajar del monte al llano de la vida civil y la ciudadanía. El país no puede aplazar por más tiempo la esperanza de una verdadera reconstrucción de su vida social y política como la que se ha iniciado ya con la ancha capacidad de reconciliación demostrada, que deja atrás una de las más largas historias latinoamericanas de explotación y humillación de sus mayorías tanto campesinas como urbanas.

Llego a esta tarea de la mano de quien tuvo el coraje de enfrentarnos a esta desnuda verdad: nos recuerda Hannah Arendt que nada en *nuestra formación* nos ha preparado para *vivir con la incertidumbre*. Incapaces de habitar la duda, nos pasamos la vida buscando seguridades que nos ahorren los riesgos del perdonar sin que ello signifique dejar de pensar. Pero como hoy la incertidumbre no abarca sólo el conocer sino también el convivir y el traba-

jar, es la experiencia misma de la vida social, sus lazos primordiales, lo que se nos desata y disuelve, aumentando la sensación de estar viviendo *fuera de casa*.

En *Las palabras y las cosas*, M. Foucault nos avocó a la emergencia de una nueva *figura de razón* a partir de su *lectura* del cuadro *Las Meninas* de Velázquez. Se trata de entender *la representación* ya no por lo que da a ver sino por *la invisibilidad profunda desde la que vemos*. Esa misma inversión de sentido nos posibilita hoy entender la *tecnicidad virtual* en su más profunda novedad, la que P. Sloterdijk plasma en la figura del *informar es dar forma*, lo que implica *un otro modo de habitar el mundo*. Un mundo en el que el *transmitir* se ha transformado en el *ins-cribir* y el *trans-cribir* mediante una *inteligencia artificial*, cuyo modo de *conocer* reside en *leer textos genéticos* y plasmarlos en *mapas que dan forma* a otra realidad: *la virtual*. Pero también estamos ante el hallazgo de algo olvidado que nos fue recordado por el campesino andaluz que le dijo a Juan de Mairena —el seudónimo A. Machado— “todo lo que sabemos lo sabemos entre todos”. Y ese es justamente el milagro de la *interfaz*: investigadores o artistas de un punto al otro de la tierra juntando su creatividad e inteligencias. Lo más nuevo enlaza hoy con la más vieja potencia, la de una memoria *oral* y una moral *popular*.

1. Una experiencia trastornó el pensar que habita al investigar

A lo largo de un tiempo, que ya cuenta casi cincuenta años, se ha ido configurando una *experiencia*: la enmarañada mezcla de cercanías y extrañamientos que han gestado un *modo de pensar*. A mediados de los años 80, a ese modo le puse el nombre de *mapa nocturno*: “un mapa para indagar no otras cosas sino la dominación, la producción y el trabajo pero desde su otro lado: el de las brechas, el consumo y el placer. Un mapa no para la fuga sino para el reconocimiento de la situación desde las mediaciones y los sujetos” (Martín-Barbero 1987, 229). Era el reencuentro de la investigación *sobre medios y mediaciones* con cuestiones claves de mi tesis en Lovaina, *La palabra y la acción: por una dialéctica de la liberación* (1972), dirigida por Jean Ladrière. Así lo resumí para un libro colectivo:

Comprender la comunicación implica investigar no sólo las tretas del dominador sino también aquello que en el dominado trabaja a favor del dominador, la complicidad de su parte y la seducción entre ambos. La juntura de Gramsci con Paulo Freire me permitió pensar la comunicación a la vez como proceso so-

cial y como campo de la batalla cultural. (Martín-Barbero 1997, 202)

La figura de *mapa nocturno* alude al modo de pilotaje de Saint-Exupéry tal y como es narrado en su novela *Piloto de Guerra*, en la que cuenta la experiencia que le transmite un personaje que nombra a Guillaumet, un amigo ya muerto del autor, de quien recibió el aprendizaje para sobrevolar España en los vuelos del correo entre Francia y Argelia:

No me la describía sino que hacía de España mi amiga. No me hablaba de la hidrografía ni de la población sino de tres naranjales que cerca de Guadix bordean un campo... 'Desconfía de ellos, márcalos en tu mapa me repetía'. Y los tres naranjales entraban a tener la mayor importancia en el mapa de la Sierra Nevada. No me hablaba de Lorca sino de una granja cerca a Lorca, y del granjero y la granjera. Pues era esa pareja, perdida en el espacio a mil quinientos kilómetros de nosotros, la que adquiriría una importancia enorme: bien instalados a la caída de su montaña, como si fueran guardianes de un faro, estaban prestos, bajo las estrellas, a socorrer a los seres humanos. Y nosotros sacábamos de su olvido y de su lejanía lecciones sobre detalles ignorados por todos los geógrafos del mundo. (Saint-Exupéry 1969, 14; las cursivas son mías)

Cuando la navegabilidad corresponde a ese otro *ver desde-lejos*, el *saber descifrador* apela a todos los sentidos: ruidos, olores y sonidos, recuerdos, atisbos, intuiciones. La idea de *mediación* correspondió en mi trabajo a esta experiencia que acompaña un otro *ver-de-lejos*: el de la filosofía, y más cuando ella se encarna en la investigación social, traducándose en densos *acercamientos* y *alejamientos* con el territorio de la vida social y las culturas cotidianas de la gente. Ello mediante la movilización de los más diversos sentidos y sentires apoyada en la historia y la etnografía.

Esta idea de *mediación* se me impuso como horizonte de mi trabajo de tesis en el curso que Paul Ricoeur dictó en Lovaina sobre *Semántica de la acción* entre los años 1969 y 1970, respondiendo a la invitación de Jean Ladrière, quien ya era entonces director de mi tesis. De regreso a Bogotá a comienzos de 1973, la *comunicación* se convirtió en mi campo de estudio y trabajo académico, un campo que, en mi concepción, remitía tanto a los procesos sociales como a las mediaciones culturales. *Mediación* se convirtió en la *idea* que me permitió ir acotando y desplegando los movimientos claves: *acercamientos* y *distanciamientos* a –y de– los procesos y las prácticas, los movimientos sociales y las industrias culturales, los mundos-de-vida del consumidor, del usuario, del ciudadano. De ahí la apuesta que he mantenido hasta hoy de no definir nunca *mediaciones* para mantener esta noción en su capacidad de ir destruyendo viejas seguridades y de arriesgar preguntas nuevas. El enfoque *desde las mediaciones* le aportó a la investigación de la comunicación una *complejidad* que chocaba de frente con los mecanicismos positivistas o ideologistas, que reducían los procesos de *comunicación* a lo más inmediato de la acción de los medios masivos, y especialmente de sus *efectos*, ya fueran mercantiles o ideológicos. Al trastornar lo obvio, ese enfoque permitió pensar “los medios” como *cuestión de cultura* y no sólo de mercantilización y manipulación. Fue así el

proceso mismo de *conocimiento* el que se vio trastornado al irse transformando en *cuestión de re-conocimiento*.

De entrada, la inserción de los “medios” en el ámbito de los procesos de *reconocimiento* replanteó especialmente los *procesos* metodológicos, exigiéndome rever la comunicación desde su *otro lado*: el de los modos de ver y de oír de los usuarios, los modos del mirar y del leer ejercitados por los *receptores* en cuanto sujetos sociales tanto individual como colectivamente. Fue así posible que el *reconocimiento* se transformara en cuestión de *reapropiación histórica* de una modernización que había convertido a nuestros países en meros repetidores de su modelo europeo o norteamericano. Y fue entonces cuando el pensamiento de W. Benjamin emergió como central en mi trabajo, posibilitándome pensar la historia de nuestros países ya no desde la *sucesividad* del *progreso* sino desde lo que N. Richard acertadamente describe como “una combinatoria de tiempos y secuencias, de alternación de pausas y vueltas atrás, anticipación de finales y salto de comienzos” (Richard 1999, 25). Se trató entonces de rever una historia en la que se han estado mezclando permanentemente la desorganización y la reorganización del tiempo, *liberando las narraciones* de su sumisión a un progreso vacío y posibilitando *inéditas formas de relación con el pasado*, o mejor, con los *muy diversos pasados* de los que estamos hechos.

La apuesta de fondo sigue hoy siendo la misma: *cambiar el lugar de las preguntas* para hacer investigables los procesos y las prácticas socioculturales desde las mediaciones y los sujetos, es decir, desde la articulación entre procesos de comunicación y movimientos sociales. Es a ese cambio de las preguntas al que busqué dar alguna forma cartográfica con la expresión *mapa nocturno*, tomado inicialmente de aquellas palabras de Saint-Exupéry: un mapa posibilitador de la re-construcción de una cultura política buscando que los sujetos sean en mucha mayor proporción los ciudadanos que los funcionarios, y concebido desde un modo de ver otro, desde la mediación de modos de pensar, percibir y comprender que respondieran más acertadamente a un contexto geo-político concreto, a otras historias y modos de configurar y hacer historia.

2. Los destiempos en la historia que destapa la memoria

Walter Benjamin trastornó profundamente la acostumbrada noción del tiempo al afirmar que *el pasado* no está constituido únicamente por “los hechos”, es decir, por *lo ya hecho*, sino también por todo lo que en el pasado *quedó por hacer*, por las virtualidades que no se alcanzaron a desarrollar y las semillas que no alcanzaron a fructificar. Hay un *futuro olvidado en el pasado* que es necesario *redimir*, esto es, rescatar y movilizar. Y esa tarea reside especialmente en “hacer obrar la experiencia de la historia (mediante) una conciencia del presente que *haga de-flagar la continuidad histórica*.” (Benjamin 1982, 177).

La noción de historia benjaminiana propone así la existencia de *verdaderos cambios en la temporalidad*, que en el caso de nuestra historia pasan tanto por las contradicciones sociohistóricas que moviliza el capitalismo (y en especial, en nuestro contexto, en su versión colonizadora) como desde los entrecuchos producidos por los

lastres que aún arrastra la democracia en América Latina: este *sub-continente* atado a la larguísima desmemoria de gobiernos que convirtieron la amnesia y la amnistía en la etapa *superior del olvido*. En su concepción del tiempo Benjamin define al *presente* como el “tiempo-ahora”: la chispa que conecta al pasado con el futuro, esto es, todo lo contrario a una aletargada *actualidad*. El presente es el *ahora* que nos hace posible des-atar la pseudocontinuidad de la historia abriendo un tiempo preñado de *otros* posibles futuros. Y mientras el historicismo cree aún posible *resucitar la tradición*, Benjamin vuelve a evidenciar la trampa: pues si la *tradición* es una *herencia*, ella no es acumulable ni patrimonial sino que está preñada de *contrasentidos*, lo que conlleva a una *permanente disputa* no sólo por sus reinterpretaciones sino, sobre todo, por los peligrosos derechos a su apropiación. Y muy especialmente, lo sabemos bien hoy, por la apropiación de la tradición que suelen hacer los Estados para justificar su utilización y los atropellos a las comunidades de pertenencia. Pues la memoria que se hace verdaderamente cargo de la tradición no es la que nos traslada a un pasado inmóvil, para poder sí robar sus tesoros, sino la que hace más fuertemente visibles *los destiempos* que, en el presente, reintroducen *un pasado que nos desestabiliza*.

Pensando estos *destiempos* Colombia emerge como un país que, aunque formó a *los violentólogos*, tiene aún pendiente e irresuelta su muy especialísima relación entre violencia y política. Se trata de una cuestión irresuelta, pues al convertir a *la violencia* en el tótem que simboliza y mitifica lo que han sido sus muy diversas *guerras civiles*, ha ido cayendo en la imposibilidad de valorar la *experiencia de memoria* de las gentes del común de esa disciplina que es *la historia*. Sólo una historiadora ha tenido la lucidez y el coraje de llamar a las guerras por su nombre, desde las del siglo XIX hasta las del más oprobioso presente. Pienso aquí en los trabajos de María Teresa Uribe, y en especial en lo que nos recuerda en su texto *Las palabras de la guerra* (cf. Uribe 2004, 11). Otro historiador, el único en Colombia que investigó *las convenciones* de las que se sirvieron los grandes historiadores latinoamericanos del siglo XIX, Germán Colmenares, lo hizo en un libro atípico y a contracorriente. Nos dice: “para intelectuales situados en una tradición revolucionaria, no sólo el pasado colonial resultaba extraño sino también la generalidad de una población que se aferraba a *una síntesis cultural* que se había operado en él”. Ese extrañamiento conduce, continúa Colmenares, a una “resignación desencantada”, que impide el reconocimiento de la realidad, y marca la “ausencia de *vocabulario para nombrarla*” y una “sorda hostilidad hacia el espacio de las subculturas iletradas” (Colmenares 1987, 72).

De ahí todo lo que las representaciones fundacionales tienen de *simulacro*: de representación sin realidad representada, de imágenes y espejos deformantes en los que las mayorías no pueden reconocerse. El olvido que excluye y la representación que mutila están en el origen mismo de las narraciones que fundaron estas naciones. Pero en pocos países la violencia del letrado ha producido relatos tan largamente excluyentes –en el tiempo y en el territorio– como en la Colombia de los gramáticos, ese país, en el que: “la gramática, el dominio de las leyes y los misterios de la lengua fueron componente muy importante de la

hegemonía conservadora que duró de 1885 hasta 1930, y cuyos efectos persistieron hasta tiempos mucho más recientes” (Deas 1993, 25). Convertida en moral de Estado *la gramática* buscó imponer el orden de los signos en la más desordenada realidad social, al mismo tiempo que el formalismo leguleyo se puso al servicio de la exclusión cultural. Y apoyándose en otra trampa, cuyo mejor análisis le debemos al antropólogo mexicano Roger Bartra, nos encontramos con la pretendida y muy engañosa *continuidad cultural* entre pasado y presente¹. Pero en países de memoria tan corta como Colombia, en el que las culturas indígenas debieron esperar hasta fines del siglo XX para existir en la constitución del país, la estratagema funciona mal, y a lo que nos enfrentamos es a la cadena que enlaza melancolía-fatalidad-inferioridad con otra cadena, conformada por violencia-sentimentalismo-resentimiento. En gran medida, lo que somos culturalmente acaba teniendo mucho más que ver con lo que sentimos al asistir a un partido de fútbol del equipo nacional o al ver una telenovela pseudonacional que atrapa a la mayoría.

Estas contradicciones culturales plantean no sólo un problema antropológico sino también una cuestión filosófica, tal y como lo hace especialmente visible en su trabajo, y desde sus inicios, Paul Ricoeur². En uno de sus textos iniciales, que data de 1949, puede leerse una pionera llamada a que la filosofía asuma “el espesor de la violencia” mediante el estudio de sus particulares “modos de eficacia”, entre los que se hallan nada menos que *la verdad, el derecho y la justicia*, “cuando éstas se toman las mayúsculas como si se tomaran las armas”. Denso espesor de violencia des-plegada en la historia por las *estructuras de lo terrible*, esas fuerzas del instinto y la explotación se encuentran inscritas en la política desde su fundación. Casi cincuenta años más tarde, en *La crítica y la convicción* (1995), Ricoeur propone pensar, no como su *objeto* sino como su lugar de partida, la “insociable sociabilidad” que permea la conflictividad estructural de lo social. Con esto, el trabajo de Ricoeur pasa de una *filosofía especular* –lugar de especulación– a la invitación a una filosofía que se atreva a preguntar por *cómo devolverle a la política su densidad simbólica*, que es en la que reside la capacidad de *convocarnos y mantenernos juntos*, para enfrentar la acelerada deriva de la política hacia la mera administración. Para dar este paso, Ricoeur propone dos sendas distintas pero convergentes: la de la memoria y la de la promesa.

La senda de la memoria es para Ricoeur la que recupera *la acción de los actores* y la que *desfataliza el pasado* recuperando su inacabamiento. ¡Desfatalizar el pasado, qué imperiosa propuesta para los historiadores colombianos! Pues como nos ha alertado D. Pecauc (2001, 12) mucha de la historia en Colombia ha convertido ciertas tragedias pasadas en *cataclismos cuasi naturales*, en una especie de *subhistoria* cuyas tramas tendrían más de telúricas e inerciales que de sociales, políticas y culturales. Y es que sólo cuando los hechos *pertenecen* al pasado son pensados como cargados de tensiones y contradicciones. Es allí que la memoria puede recuperar su capacidad de desestabilizar el presente para engendrar un futuro, exigiéndole a la comunidad arriesgarse en la toma de decisiones. Es en ese momento cuando la historia puede ver en el Estado a *la colectiva voluntad de vivir juntos*, que es el meollo de la sociedad civil. Siendo, a la vez, el único mo-

do de enfrentar la permanente tentación del Estado a convertir “su jerarquía” en un derecho a estar por encima de nosotros que acaba estando contra nosotros. Esto es a la vez lo que le ha permitido a la ciudadanía colombiana un bien peculiar modo agrupamiento, ese al que los colombianos le han dado el nombre de *veeduría*, entendiendo por ella la acción de tornar visible aquello que la opacidad del poder oculta por arbitrario e inconfesable. Además de aplicarla no sólo al tiempo del presente sino también a las *injusticias acostumbradas* por el Estado en Colombia desde un largo pasado.

Es el sentido mismo del *hacer memoria* lo que ha sufrido cambios profundos por el replanteamiento de las relaciones entre memoria e historia. Pues estamos entrando en “una nueva edad del pasado”, marcada por la irrupción del tema de la memoria en el espacio público, lo que viene acompañado, sin embargo, de densos desequilibrios entre la demasiada memoria para un tipo de hechos y el demasiado olvido hacia otros. Esto lleva el consiguiente desgarramiento entre una memoria consagrada por los historiadores como “matriz de la historia” y otra subvalorada, aquella que recuerda que es la comunidad lo que da forma a un país, obligando al recuerdo a apuntar su dedo al sufrimiento de los sin historia. Entre una y otra, el mandato de *no olvidar* sirve a las víctimas sólo cuando se traduce en reconocimiento de sus derechos, pues el *deber de memoria* funda la exigencia del perdón, un perdón *difícil* en la medida en que se corre aquí el peligro de confundir la *amnistía* con su contrario, la *amnesia*, de la que se aprovecha el Estado invocando la preservación del cuerpo político.

Me pregunto si Ricoeur estaría pensando en Colombia cuando escribía tan certeramente sobre la relación de las memorias con la historia. Y me lo pregunto porque lo que más hondamente rompe –y corrompe– a una sociedad es el continuo incumplimiento de las promesas de justicia, aquellas en las que reside el verdadero reconocimiento de una ciudadanía en la que quepan todos. Es justamente la *ausencia de re-conocimiento* la que alimenta una percepción colectiva de humillación y desprecio cotidianos, fomentando el sentimiento generalizado de *desmoralización* de la sociedad en su conjunto. La pregunta es, entonces, ¿qué necesita una sociedad como la colombiana, hoy, para *recobrar la moral*? Lo será ciertamente una *política* que aprenda a combinar el corto tiempo con los tiempos largos, sin lo cual es imposible rehacer *el tejido de reconocimientos mutuos* en la complejidad de su trama. Una trama que comienza en la esfera cotidiana del *afecto* (amor y amistad), que se asienta en la esfera de *lo jurídico* (la igualdad de derechos), y que debe llegar hasta la esfera más cotidiana de la *estima social*, entretejiendo *reciprocidad y solidaridad*.

3. Una *mutación cultural* está des/encantando el mundo

Una bifurcación tomó por sorpresa a mi generación, cuya devoción por Prometeo no dejó ver venir a Hermes: comunicación, tránsitos, transmisiones, redes. Ahora vivimos en una inmensa mensajería, soportamos menos masas, encendemos menos fuegos, pero transportamos mensajes que gobiernan a los motores. (...) Nunca podremos prescindir de campesinos y de tallistas, de

albañiles ni de caldereros, y aun seguimos siendo arcaicos en las dos terceras partes de nuestras conductas pero, mientras que en otros tiempos fuimos más bien agricultores, y no hace tanto especialmente herreros, ahora somos sobre todo mensajeros. (*Michel Serres*)

Cuando se habla de *lo que nos pasa* hoy la pregunta acostumbrada sigue siendo *¿qué-es-lo-qué-está-cambiando?* Pues bien, ahora ni siquiera *el cambio* es lo que fue. Pues en la modernidad los cambios eran *esperados* y respondían a previsiones elaboradas por los expertos. Ese era el secreto mejor guardado pues era el que potenciaba la creencia en *el progreso*. Pero *el mundo* que ahora habitamos responde a una *globalidad* cuyos cambios son de un muy otro orden y calado: estamos embarcados en cambios que *desordenan* los tiempos y *reconfiguran* los espacios. Lo que *ahora* experimentamos es una *mutación* que trastorna incluso la idea misma que tenemos de *sociedad*.

Las relaciones *fundantes* entre Estado y sociedad remiten a un larguísimo proceso que se inicia en Grecia y se consagra de manera definitiva en la Modernidad, desde el Renacimiento hasta la Revolución francesa, pasando por el pensamiento de Hobbes, Locke y Rousseau. Frente a esta historia, que pasa por la configuración del Estado nacional, la definición y demarcación de la sociedad civil, su separación de y relación con la figura del Estado soberano, y la garantía de una igualdad política en la figura constitutiva del contrato social, el reto que queda aún por digerir, tanto política como históricamente, es el de una noción de *igualdad* que garantice, más que impedir, una *sociedad de la diversidad*. Esta es la tensa juntura entre igualdad legal, diversidad cultural, y la aún radical desigualdad social que nos hereda la historia política moderna, en la que se juega nada más y nada menos que *el sentido político de lo social* y, viceversa, la sociabilidad de *la política*. Tan difícil como indispensable resulta aquí la tensión entre la igualdad ante la ley –que representa el Estado– y una figura de *sociedad* que hoy no designa sólo al mundo-de-la-nación sino *al radicalmente heterogéneo mundo-de-lo-global*, cuyas diversidades asaltan la realidad nacional aún basada en una aviejada modernidad.

A comprender ese otro tipo de *cambios* que desestabilizan a *la sociedad* nos ayuda muy especialmente Alain Touraine, sociólogo, quien afirma:

La creciente globalización económica ha despertado fuerzas y formas de identidad cada vez más profundas, menos sociales y más culturales, que atañen a la lengua, a las relaciones con el cuerpo y la memoria. Hay un cambio total de perspectiva: se consideraba que el mundo moderno estaba unificado mientras que la sociedad tradicional estaba fragmentada; hoy por el contrario, la socialización parece llevarnos de lo homogéneo a lo heterogéneo en el pensamiento y en la vida familiar y sexual, en la alimentación o el vestido” (Touraine, 1992, 24).

Las sospechas del sociólogo nos llevan aquí a la *pregunta* del filósofo, M. Heidegger, quien desconcierta a muchos al afirmar *la técnica* como “último avatar de la metafísica”, una afirmación que resulta hoy mucho más reveladora que cuando fue formulada, pues nunca antes la técnica había sido pensada tan radicalmente, es decir, en el otro extremo del *mero utensilio*. Lo que Heidegger nos invita a pensar es la esencial relación de la técnica “con el develar en que se fundamenta todo producir” (Heidegger 1982,

48). Un poco más tarde Habermas traduce estas afirmaciones al lenguaje sociopolítico, afirmando que “si la técnica se convierte en la forma global de producción, define entonces a toda una cultura, y proyecta una totalidad histórica, un mundo” (Habermas 1986, 85). Se trata del *mundo-universo-tecnológico* que alumbraba un nuevo *universal no centrado*, o cuyo centro se halla en cualquier lugar, “el universo de la Pantopia” (Serres 1995, 14), que concentra todos los lugares en uno, mientras que cada uno es replicado en todos los demás.

Nadie como el viejo Leibniz para ayudarnos a pensar las mediaciones que introduce la *simulación científica*, su “juego de ausencias”, apareciendo “cuando la ciencia toma el lugar de la Verdad y se deshace de su propia ‘naturalidad’, aceptando plenamente su operación como potencia de artificio” (Manzini 1991, 27). Esto es, la técnica pensada como capaz de inventar un mundo que en lugar de dejarse representar, *se da en la mediación*, con la que la técnica transforma al propio mundo en *espacio virtual*.

El mundo aparece por primera vez como totalidad empírica por intermedio de las redes (...) pues en el proceso global de *producción la circulación* prevalece sobre la producción propiamente dicha. Incluso el patrón geográfico es definido por la circulación, ya que ésta es más densa, más extensa, y detenta el comando de los cambios de valor del espacio. (Santos 1996, 215).

Lo que las redes ponen, entonces, en circulación son a la vez flujos de información y movimientos de integración a la globalidad tecnoeconómica, mediante la invención de un nuevo tipo de espacio reticulado que debilita las fronteras de lo nacional y lo local, al mismo tiempo que convierte esos territorios en puntos de acceso y transmisión, de activación y transformación del sentido del comunicar, e incluso también el sentido del poder. Se trata aquí del poder que, según Foucault (cf. 1972, 22), se ejerce ya no desde la verticalidad del trono, sino desde la retícula cotidiana, que ajusta los deseos, las expectativas y demandas de los ciudadanos a los regulados disfrutes del consumidor. Se trata también de aquel otro poder que, al intensificar la división, especialización y descentralización del trabajo, intensifica también con ello la velocidad de circulación del capital, de las informaciones, de las mercancías y de los valores. La virtualidad de las redes escapa así a la razón dualista con la que estamos habituados a pensar la técnica, pues las redes son a la vez abiertas y cerradas, integradoras y desintegradoras, totalizadoras y destotalizantes, nicho y pliegue en el que conviven densamente entrelazadas lógicas, velocidades y temporalidades tan diversas como las que entrelazan las texturas del relato oral con la intertextualidad de las escrituras y las intermedialidades del hipertexto.

En su genealogía de las relaciones entre secularización y poder, G. Marramao centra su reflexión sobre una idea de Weber: que la racionalización constitutiva de la moderna *sociedad* significa la ruptura con cualquier forma *orgánico-comunitaria* de lo social insertándonos con ello en un “mundo administrado” en el que la política no puede separarse de la *burocracia*, que a su vez es el modo “formalmente más racional de ejercicio del poder” (Marramao 1983, 25). Esto trae consigo, dice Marramao, la “ruptura del monopolio de la interpretación” que venía

forjándose desde la Reforma protestante. Ruptura y pérdida harán parte así del largo proceso de conformación de una *jurisdicción secular*, esto es de la constitución del Estado moderno. Sólo a fines del siglo XVIII la idea de *secularización* se convierte en categoría que hace explícita la concepción unitaria del tiempo histórico. O mejor, del *tiempo global de la historia del mundo*, pues Hegel ya había llamado *mundanización* al proceso formativo de la *esfera global mundana*, la cual resulta hoy del cruce del proceso de secularización con el de globalización (cf. Burgois 1995, 239). ¿Será pues el sistema-mundo de la globalización el punto de llegada del desencantamiento del propio mundo, que va de la mano del desarrollo tecnológico y de la racionalidad administrativa?

El relato más expresivo de este desencanto es sin duda el de la *experiencia de sinsentido* que vive la conciencia occidental, la recurrencia, en los textos que intentan dar cuenta de la actual crisis cultural, del tema de la *trascendencia*. G. Steiner ha identificado la experiencia del sin sentido con lo que él llama “el chantaje de la trascendencia”: estamos ante “la necesidad ineludible de comprender la singularidad, la extrañeza asombrosa de la idea monoteísta horadando el psiquismo humano en sus raíces más profundas” (G. Steiner 1992, 52). Se trata de una herida que no cicatrizó, pues la ruptura entre existencia secular y existencia escatológica ha resultado inconmensurable, llegando a producir una explosión de la conciencia del individuo, tematizada desde Pascal y Kierkegaard a Dostoievski, e introduciendo un profundo desequilibrio en el eje de la cultura occidental, una especie de corrosión subliminal. El diagnóstico no puede ser más desencantado: el epílogo de la creencia, la transformación de la fe religiosa en convención hueca, resultan en un proceso más peligroso que lo previsto por los ilustrados, ya que *las formas de degradación son tóxicas*. Y es su toxicidad la que sustenta hoy la utopía tecnocrática, que funciona al margen de las necesidades y las posibilidades humanas, y que no es sino el resultado del fracaso de la *secularización de la creencia* que aun moviliza la idea de progreso.

Pero, ¿a dónde nos llevan los relatos del desencanto? ¿Puede su lúcido pesimismo ayudarnos a afrontar las contradicciones de la sociedad contemporánea o acaso son sus argumentos la legitimación de los que se abandonan a la pasividad de un nihilismo escapista? En sus *Notas para la definición de la cultura*, T. S. Eliot concluye diciendo “Ha dejado de ser posible hallar consuelo en el pesimismo profético” (1948, 8). Para los que vivimos el desencantamiento del mundo sin que ello nos convierta automáticamente en seres desencantados –y, por lo tanto, con derecho al todo vale– hay una frase de Benjamin que nos sigue desafiando e iluminando: “Todo documento de cultura es también un documento de barbarie.” La traigo a propósito del dictamen de barbarie que ya Adorno, y más tarde Steiner y Kundera, han proferido sobre el rock. Para T. Adorno, “alabar el jazz y el *rock and roll*, en lugar de la música de Beethoven, no sirve para desmontar la mentira de la cultura, sino que da un pretexto a la barbarie y a los intereses de la industria cultural” (1989, 414). Desde una perspectiva menos tajante pero no menos radical, G. Steiner ubica el rock en una *nueva esfera sonora* que parece haberse convertido en el esperanto, en la *lingua franca*, de los más jóvenes, a los que proporciona códigos de comportamiento y formas de solidaridad grupal. Y es en

el contexto de esa esfera sonora que el *rock* es juzgado como “un martilleo estridente, un estrépito interminable que, con su espacio envolvente, ataca la vieja autoridad del orden verbal” (Steiner 1992, 121); y al fomentar la emoción y el gregarismo, continúa Steiner, socaba el silencioso aislamiento que la lectura requiere. M. Kundera afirmó la existencia de un sentido oculto entre el fin del siglo XX y el éxtasis del rock:

En el aullido extático ¿quiere el siglo olvidarse de sí mismo? ¿Olvidar sus utopías sumidas en el horror? ¿Olvidar el arte? La imagen acústica del éxtasis ha pasado a ser el decorado cotidiano de nuestro hastío. Y mientras se predica la severidad contra los pecados del pensamiento, se predica el perdón para los crímenes cometidos en el éxtasis emotivo. (1994, 249)

Desde hace años Paul Virilio y Jean Baudrillard advirtieron que *el vértigo general de la aceleración*, al confundir la compulsión de las experimentaciones estéticas con la exaltación de lo efímero y desechable, produce una estetización creciente de la vida cotidiana por el emborronamiento no sólo del *aura* del arte sino de los linderos que lo distancian del puro éxtasis de la forma. Pero eso no anula la posibilidad de performatividades estéticas que la *virtualidad* abre no sólo al campo del arte sino también a la recreación de la participación sociopolítica mediante la activación de las diversas sensibilidades y socialidades hasta ahora tenidas como incapaces de interactuar con la contemporaneidad técnica. De los mapas nocturnos, pues, a las mediaciones diurnas, la virtualidad que se instala con la experiencia central de la técnica y sus modos de definir nuestra realidad contemporánea, proclama un modo de vigilia que trae consigo la potencia de convertirse en herramienta de redistribución del poder y de repartición renovada, revolucionaria, de lo sensible. Pero entre la noche y el día, lo virtual señala también solo un pasaje. A qué nos conduce y qué configuración le damos al mundo hoy depende enteramente de qué tan creativa y críticamente nos enfrentemos a aquellos espacios que, de lo contrario, quedan enteramente conquistados por la misma historia de progreso y la misma temporalidad capitalista de la que somos herederos.

Bibliografía

- Adorno, Theodor. 1982. *Teoría estética*. Madrid: Taurus.
- Arendt, Hannah. 1961. *La condición de l'homme moderne*. Paris: Chez Pooquet.
- Bartra, R. 1993. *Oficio mexicano*. México: Grijalbo
- Bell, D. 1970. *Las contradicciones culturales del capitalismo*. Madrid: Alianza.
- Benjamin, Walter. 1982. *Discursos interrumpidos I*. Madrid: Taurus.
- Benjamin, Walter. 1989. *Paris, capitale su XIX siècle*. Paris: Du Cerf.
- Colmenares, Germán. 1987. *Las convenciones contra la cultura*. Bogotá: Tercer mundo.
- Deas, Michael. 1993. *Del poder y la gramática y otros ensayos sobre historia, política y literatura colombianas*. Bogotá: Tercer Mundo.
- Eliot, T.S. 1984. *Notas para la definición de la cultura*. Barcelona: Bruguera.
- Foucault, Michel. 1972. *Histoire de la folie à l'âge classique*. Paris: Gallimard.
- Heidegger, Martin. 1982. *La pregunta por la técnica*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.
- Habermas, Jürgen. 1986. *Ciencia y técnica como ideología*. Madrid: Tecnos.
- Kundera, Milan. 1994. *Los testamentos traicionados*. Barcelona: Tusquets.
- Manzini, E. 1991. *Artefacts. Vers une nouvelle écologie de l'environnement artificiel*. Paris: Centre Pompidou.

- Martín-Barbero, Jesús. 1997. “Globalización y multiculturalidad: notas para una agenda de Investigación”, *Ensayo & Error*, N° 3, Bogotá.
- Pecaut, Daniel. 2001. *Guerra contra la Sociedad*. Bogotá: Editorial Planeta.
- Quéau, Ph. 1995. “La potencia de lo virtual”, en *Lo virtual*. Barcelona, Paidós.
- Saint-Exupéry, Anthoine. 1969. *Piloto de guerra*. Madrid: Ediciones CS.
- Richard, Nelly. 1999. *La subordinación de los signos*. Santiago: Cuarto propio.
- Ricoeur, Paul. 1955. *Histoire et vérité*. Paris: Seuil.
- Ricoeur, Paul. 1983. *Temps et récit I: L'intrigue et le récit historique*. Paris: Le seuil.
- Ricoeur, Paul. 1995. *La critique et la conviction*. Paris: Hachette.
- Ricoeur, Paul. 2000. *La memoire, l'histoire, l'oubli*. Paris: Seuil.
- Santos, M. 1996. *A natureza do espaço*. Sao Paulo: Hucitec.
- Serres, Michel. 1995. *Atlas*. Madrid: Cátedra.
- Steiner, George. 1992. *No castelo do Barba Azul. Algumas notas para a redefinição da cultura*. Lisboa, Anthropos.
- Touraine, Alain. 1992. *Un nuevo paradigma*. Buenos Aires: Paidós.
- Uribe, María Teresa. 2004. “Las palabras de la guerra”, *Estudios políticos*, No.25, Medellín.

Notas

¹ “Una cosa es ser nacionalista y otra mexicano: lo primero es la manifestación ideológica de una orientación política, lo segundo, un hecho de ciudadanía” (Bartra 1993, 133).

² Y pienso aquí no sólo en su anteúltimo libro, *La memoria la historia, el olvido* (2000), sino a lo largo de toda su obra: desde *Historia y verdad* (1955), pasando también por *Tiempo y relato* (1983, 1984).

La inteligencia periférica. Fragmentos de la imaginación del borde en la obra de Ezequiel Martínez Estrada

Fernando Zalamea

Abstract: The following paper develops some considerations around the ideas of border and frontier in the works of Ezequiel Martínez Estrada (Argentina, 1895-1964). His work *Radiografía de la pampa* (1933) is presented as a major cornerstone of thought in a *via negativa* approach to the world, and the basis for a complex understanding of (Benjaminian) transits and residues in 20th century Latin America.

Keywords: Ezequiel Martínez Estrada, Walter Benjamin, inteligencia periférica, pensamiento latinoamericano, borde, montaje.

Introducción

La *inteligencia* consiste en un complejo tránsito entre *in*-formación y *trans*-formación de signos. En la frontera entre interior (*in*) y exterior (*trans*), situándose entre una acumulación de datos y una invención a partir de ese bagaje previo, actúa la inteligencia. Por un lado, se apoya en la sabiduría, pero por otro lado la quiebra, y se potencia mediante la *imaginación*. Una *inteligencia periférica* se encuentra atenta tanto a los centros del saber (tradicición, normalización, erudición), como a los *bordes* (liberación, ramificación, suavización), y trata de develar las fuerzas originales de los *márgenes* donde se *desborda* la imaginación. La concreción constante de una tal inteligencia fue la tarea que emprendió en solitario, en una Argentina marginal, en las décadas 1930-1960, el extraordinario ensayista latinoamericano Ezequiel Martínez Estrada (1895-1964).

Margen –del latín *margo*: borde, orilla– evoca, en español, según el *Diccionario de la Real Academia*, un sustantivo ambivalente, cuyo acorde masculino o femenino queda a libre arbitrio del intérprete. Extremidad, límite o espacio en blanco, el margen representa, física y simbólicamente, aquello que queda de lado, alejado de un conjetural centro. Sin género y sin lugar, el margen es no obstante, precisamente gracias a su indefinición y genericidad, un concepto de una extraordinaria riqueza y ductilidad para poder ver más ampliamente el mundo, y para poder modificarlo gracias a un entramado de medias tintas disponible desde el revés mismo de los acontecimientos. De hecho, al situarse en un borde, en una orilla, en una frontera, la visión se *multiplica*: percibe varios territorios a la vez, varias interpretaciones, varios *rectos* y *versos* de una misma situación. Lo aparentemente unidimen-

sional se torna adecuadamente multifacético, y la percepción de la cultura desde sus márgenes adquiere gran densidad y hondura. En efecto –como lo señalaba Mijail Bajtin, al explicar que todo problema importante de un dominio de la cultura era el problema de las fronteras de ese dominio– a menudo, desde una perspectiva central, la visión del mundo se trivializa y, rápidamente, se agota.

Situados, como lo estamos, en uno de los bordes de la cultura occidental, somos tal vez más afortunados de lo que creemos, al considerar nuestra ubicación geográfica y cultural dentro del mundo moderno. Es, precisamente, al encontrarse *al margen* de los centros de poder y de onanismo intelectual, como muchos de los mejores pensadores y creadores de América Latina han tenido la posibilidad de recoger, diferenciar y hacer surgir obras notables a lo largo del siglo veinte. Desde los límites, los latinoamericanos han tenido que desbrozar la energía explosiva de los centros de turno –Europa, Estados Unidos–, y, gracias a una sana distancia, a una edificante perspectiva, a una visión *sintética* a vuelo de pájaro, los mejores creadores latinoamericanos han logrado resistir a desgastantes modas y a muchas de las cursilerías del intelecto que han arrasado a París o Nueva York. En los mejores momentos, la lejanía, el encontrarse en los bordes, impulsa una acurada y rigurosa mirada creativa. En los peores, justifica la pereza y la cerrazón.

1. La Radiografía de la pampa

En uno de los mejores momentos de toda la historia del pensamiento latinoamericano, Martínez Estrada utiliza un énfasis explicativo polivalente –cultural, económico, sociológico, psicológico– para analizar y sintetizar los *topos* subterráneos que gobiernan la riqueza contradictoria del continente. La *Radiografía de la pampa* constituye un texto multifacético, plenamente comparativo y contrastativo, fabulosamente imaginativo, monumentalmente oscuro y original, donde el ensayista argentino se adentra en una sorprendente exploración de los múltiples estratos, residuos, obstrucciones y tránsitos de la vida, "muerte y transfiguración" de nuestro acontecer latinoamericano.

Ensayo espeso, vigoroso, complejo, virtuosístico, precursor ejemplar de corrientes densas de la historia de las mentalidades y de la historia profunda propugnada por Lucien Febvre, la *Radiografía de la pampa* es un intento gigantesco por definir una "personalidad regional", la personalidad de la Argentina, detrás de la cual se percibe

un intento de acotación de la personalidad de América. Develando “fuerzas primitivas”, “miedos” y “seudoestructuras” en un largo camino de aislamiento y soledad, Martínez Estrada muestra cómo la disyuntiva de “civilización y barbarie” de Domingo Faustino Sarmiento no es más que un juego dicotómico, con aspectos opuestos de “una misma cosa, como fuerzas centrífugas y centrípetas de un sistema en equilibrio”, y que la unidad sólo puede lograrse al evocar la “realidad profunda” y completar su giro psicoanalítico: “tenemos que aceptarla con valor, para que deje de perturbarnos; traerla a la conciencia, para que se esfume y podamos vivir unidos en la salud” (Martínez Estrada 1933, 256). El péndulo entre la luz y la oscuridad recorre los bordes penumbrosos del entendimiento. Hostilidad, fatalidad y crueldad surgen en el hondo lamento que recoge Martínez Estrada, oyente de noches y tristezas argentinas y, a su vez, americanas; pobreza, mendacidades, vergüenzas, espantos y traiciones surgen bajo su acerada mirada, sostenidas en un estilo único, mixto del aséptico corte de un helado psicoanalista y el compromiso poético desgarrado de un dolorido humanista.

En el claroscuro de la radiografía se invierte el discurso oficial de los hombres institucionales de América y se descubre el fondo de debilidades y ausencias que forman parte del bagaje americano. El habitante de la soledad (argentino, americano) se encuentra inmerso en una constante improvisación, donde distorsiona a gusto los contornos de la realidad y depende de los frutos incongruentes del azar: “Azar-temor-ficción son los tres términos de casi todas las ecuaciones” (Martínez Estrada 1933, 193). Para Martínez Estrada, el paso de la pseudoestructura a la estructura, del azar a la relacionalidad, de la mentira a la crítica, sólo puede realizarse después de una *inversión* radiográfica y de la toma de conciencia de todas nuestras limitantes. Una *via negativa* es un requerimiento necesario para una eventual apertura posterior hacia saberes positivos. El camino queda por recorrerse: al autoconcientizar una latente barbarie, se destruye su tabú y se puede penetrar en un sendero civilizatorio que no tiene por qué seguir escondiendo las flaquezas de su recorrido. En el vaivén entre la abstracción del ideal y la constante superación cotidiana de taras y limitantes debe situarse la proyección de América.

En la *Radiografía de la pampa*, Martínez Estrada rompe los *bordes* de la reflexión, alterna formas gramaticales (tercera persona singular / primera persona plural), oscila entre fulguraciones poéticas y disquisiciones sociológicas, lucha por encontrar la permanencia detrás de la variación, delata cómo el azar gobierna una aparente prosperidad:

Lo que está organizado ya, lo que tiene función regular, encuentra, sin advertir concretamente por qué, resistencias incomprensibles, atracciones malévolas, cierta brisa de frente que lo entorpece y lo hace recalitrante: hasta que fracasa o se desvía y acepta con desnudo las tácticas del desorden y el azar. (Martínez Estrada 1933, 191)

Situada en el borde de Occidente, América Latina deconstruye a su vez sus bordes, deshace toda interioridad, y sólo evoluciona en *tránsito*, en vaivén, siguiendo “la técnica del reptil que se escurre y fascina” (Martínez Es-

trada 1933, 191). La Utopía —onírico ámbito luminoso sólo comprensible realmente desde la penumbra y la Distopía, una forma más de expresión de la *via negativa*— no puede dejar de conectarse entonces con el continente.

Al final de su ensayo, Martínez Estrada se adentra en las “seudoestructuras” que se esconden en la soledad de la pampa, y evoca —en una cáustica deconstrucción muy *avant la lettre*— uno de los temas básicos de la América moderna:

Como no hay muertos debajo de nuestros pies; como más vale no mirar hacia atrás en la historia ni en la genealogía, lo más cuerdo es mirar hacia adelante, hacia el futuro. Hay que hablar del mañana y conjugar la realidad en un futuro imperfecto de indicativo. Nuestro futuro está compuesto por la fuga desde el pasado; es el temor a volver el rostro y a convertirse en sal. Por lo tanto, no es un futuro que surge necesariamente de este hoy, sino construido de modo irracional sobre la nada, con materiales transferidos de demolición, a los que se les cambia de signo como de ubicación a los trozos de mampostería. Todo el porvenir es un resultado de no tener pasado. (1933, 226)

La fuga, el olvido, el cambalache, el azar irracional gobiernan demasiados entornos latinoamericanos. Como alternativa, la invención de Utopías, con toda una serie de imágenes asociadas a mejores futuros, permite la supervivencia. Pero es en el *tránsito complejo* entre demolición y construcción, en las permanentes *entradas y salidas* de la modernidad, en el *relé iterativo* de resoluciones parciales entre figura (hombre) y lugar (naturaleza), en el *vaivén* incesante entre residuo y paisaje, en la *imaginación de los bordes*, en suma, donde emerge la rica especificidad del acontecer latinoamericano.

En uno de los últimos apartados de la *Radiografía de la pampa*, titulado “La ciencia del improvisador”, el crítico argentino arremete contra nuestras prisas, apuros, superficialidades, ligerezas, y enlaza el comportamiento con el entorno: “la vastedad de nuestro paisaje permite el cálculo por aproximación y el error sin consecuencias inmediatas” (Martínez Estrada 1933, 251). En efecto, cuando “el cálculo por aproximación” se adentra en la política y en la construcción de una sociedad, la falta de compromiso con la acción, la permisividad vaga y el pensamiento laxo llevan a un invasivo cambalache institucional, recubierto por mamposterías improvisadas. El desequilibrio entre una “teoría perfecta” de la democracia y su improbable aplicación a los “meandros del mapa del país” (Martínez Estrada 1933, 251) hacen que siempre se viva una suerte de ilusión, un sueño desvirtuado, no situado ni en el tiempo ni en el espacio. El flotamiento gobierna “lugares intransitables y lugares a trasmano”, a la luz de ciertas evasivas y evanescentes “tintas crepusculares de la cultura” (Martínez Estrada 1933, 252).

Gracias a diversas tinturas e intermediaciones de grises, poco reconfortantes pero tal vez las únicas plausibles, Martínez Estrada recrea un entorno de altibajos abismales en la *Radiografía de la pampa*. En la sección denominada “El avance hacia atrás”, el ensayista argentino reflexiona sobre los primeros colonos, quienes “frente a sí, a sus lados y a su espalda tenía[n] la tierra, pero sin ningún camino” (Martínez Estrada 1933, 11). Rasgo típico del *paisaje* latinoamericano, las aperturas extensas de la mirada no van acompañadas de *pasajes* labrados que indiquen direccionamientos adecuados. Sin embargo, los linderos, los

bordes –los lados y la espalda– forman parte de la amplitud de la conciencia americana, una conciencia que se proyecta en el más allá, que desborda en la Utopía. El explorador se enfrenta a un extraño proceso de conquista por decaimiento: “retrocedía y pensó que avanzaba empujando el futuro con la espalda”, “cambiándole de signo lo empujaba y lo sometía” (Martínez Estrada 1933,11). De esta manera, el caminante (argentino y, por extensión, latinoamericano) surca extrañas superficies donde toda orientación se pierde, pero donde los mismos entornos fronterizos de la ambigüedad resultan ser los mejores propulsores de su inventividad y creatividad.

2. Otros bordes en la obra de Martínez Estrada

La *inteligencia periférica* de Martínez Estrada se había formado en contraste permanente con la literatura y la filosofía europeas. El incisivo ir y venir entre los bordes y el centro, entre América Latina y Europa (capacidad de *síntesis* propia de sus coetáneos “Maestros de América”: Pedro Henríquez Ureña, Alfonso Reyes, Fernando Ortiz, los hermanos Romero), aparece siempre en su obra (cf. Martínez Estrada 1946, 1957b, 1967). En realidad, es precisamente gracias a una *de*-formación y a una *trans*-formación del conocimiento acumulado en el centro, como Martínez Estrada inventa sus desgloses de *categorías negativas*, para poder analizar las marginalidades del mundo argentino. Se trata de una situación paralela a la “transculturación” que acuña Ortiz en su *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*, y que abrirá todo un extenso entramado de perspectivas para el entendimiento cabal de la *circulación* cultural latinoamericana. La *geometría* de esos tránsitos adquiere formas específicas en nuestra cultura, ya sea a través de los contrastes entre los reticulados rígidos de la herencia colonial y las “diagonales” quebradas del modernismo, ya sea a través de las luchas, en la visión americana de Humboldt, entre arquetipos (naturales, geográficos) y tipos (humanos, históricos).

Las diagonales y los arquetipos son particularmente visibles en la crítica del *Martín Fierro* que propone Martínez Estrada. En la tercera parte de su inagotable monografía, el pensador argentino diseña “La frontera” donde se sitúa el poema. El paisaje emerge como abstracción, a partir de vacíos y fracasos, omitiendo descripciones y aprovechando la indeterminación de los topónimos geográficos (cf. Martínez Estrada 1948, 405-412). Los latifundios reflejan la “quiebra moral de las instituciones”, suerte de “tumefacción” de la tierra (cf. Martínez Estrada 1948, 423). Lo peyorativo es instancia fundamental de la verdad, modo eficaz de expresar “la fealdad de la miseria, la crueldad, la ignorancia” (Martínez Estrada 1948, 352). Desde la otredad del desahucio, emerge la voz potente del poeta. La variedad de los episodios contrasta con una unidad estilística, “desde la primera hasta la última estrofa (...): lenguaje, giros, comparaciones, reflexiones, intensidad emotiva, ingenio, maneras de ver y de decir” (Martínez Estrada 1948, 141). La combinación de una honda conciencia reflexiva y una afilada sensibilidad abre los espacios de la comprensión. La *razonabilidad* que había defendido Carlos Vaz Ferreira a comienzos del siglo veinte (cf. Vaz Ferreira 1910, 124) gobierna la

inteligencia periférica. Desde el Olvido, se proyecta una Frontera, donde la “razonabilidad” anuda elementos aislados y hechos esparcidos.

Poco después, en *El mundo maravilloso de Guillermo Enrique Hudson*, Martínez Estrada estudia las *formas mixtas* de la lengua en un escritor decimonónico de nacionalidad ambigua (argentino e inglés), desterrado, vagabundo, donde el mismo “desliz del suelo” provee la base móvil de su inventividad. “Exquisitez y rusticidad” a la vez, “bondad agreste”, “altivez de pobre”, “hombre apasionado” que “ha eliminado cuidadosamente la dramaturgia y la poética del sexo”, “hombre incapacitado para la lucha por la vida” pero a la vez “altruista y devoto” (Martínez Estrada 1951, 93, 94, 98, 104, 115, 117), son algunas de las polaridades con las que Martínez Estrada describe al *personaje* Hudson, fronterizo, escurridizo, capaz de flotar en el borde vago de cualquier categorización. Por otro lado, la *obra* de Hudson resulta ser también una encarnación de tales mixturas: vaivén entre castellano e inglés, (*de-in-trans*)-formaciones de la traducción, “identidad de lo real y lo ideal”, atención a la “vida de los animales” allende lo meramente humano, red de “transacciones e “interferencias”, enlace de “inteligencia e instinto” (Martínez Estrada 1951, 159, 160, 224, 271, 283, 291). La *imaginación del borde*, propia de Hudson, es recuperada por el mismo Martínez Estrada, en un fascinante ejercicio de simbiosis.

El *tránsito en una frontera* requiere un cierto conocimiento de los linderos que rodean la frontera. De manera similar, todo proceso de superación requiere un firme conocimiento previo de las circunstancias que tienen que allanarse. Las *Diferencias y semejanzas entre los países de América Latina*, uno de los primeros estudios comparativos de los pueblos americanos en el detalle económico y social, provee ese conocimiento básico. Obras que podrían provenir de autores completamente disímiles, la *Radiografía* y las *Diferencias y semejanzas* pueden sin embargo unirse para proporcionar, en su conjunto, una peculiar visión de América Latina. En *Diferencias y semejanzas*, Martínez Estrada afirma que

existen, o debemos admitirlas como si existieran realmente, formas y funciones que se explican por una misma ley, organizaciones que responden a un mismo plan estructural, y procesos que tienen comunes denominadores. Demarcar el límite en que tales ordenaciones sistemáticas tienen validez, es un trabajo previo a toda investigación de fondo.. (Martínez Estrada 1962, 9)

Se trata de demarcar los “fenómenos de miscigenación y transculturación” que han llevado a la marginalidad de América Latina: sólo su conocimiento y cabal comprensión podrán dar lugar al

americanismo y los atributos todos que se relacionan con el destino de las naciones continentales, comprendidos en esta frase los factores físicos y étnicos, económicos y psicológicos, con las interacciones que dan lugar a la configuración de esas naciones que se integran con elementos tan dispares y antagónicos. (Martínez Estrada 1962, 10)

En el *claroscuro* de Martínez Estrada, en la “visión de un diagrama”, en la “percepción de la urdimbre secreta de un sino”, en la “visión que se tiene de las láminas anatómicas”, “el continente entero mantiene su unidad sideral”

(Martínez Estrada 1962, 10). En *negativo*, la visión de Martínez Estrada coincide finalmente con aquellas de Alfonso Reyes y Pedro Henríquez Ureña: se proyecta la misma integral unitaria, después de haber realizado un enorme esfuerzo diferencial, se esboza el mismo diagrama sintético, después de haber disecado analíticamente el mapa de nuestras *debilidades*. No obstante, en conjunto, el doble proceso de diferenciación y de integración adquiere, con los aportes multifacéticos de Martínez Estrada, una solidez mayor que el tono más acotado y positivo de Reyes y de Henríquez Ureña no dejaba prever (cf. Zalamea 2012). La identidad latinoamericana se construye así por *omisión*, desde los *bordes*, desde un *fango* subterráneo, que poco tiene que ver con la pretendida claridad de otras “formas normales” de pensamiento en el siglo veinte.

3. Una lectura benjaminiana de Martínez Estrada

Si la filosofía analítica anglosajona ha acaparado esas “formas normales” en muchas instituciones académicas, puede observarse no obstante, con las perspectivas que ofrece el transcurrir del tiempo, que otras visiones más atentas a la *vitalidad de lo turbio*, entrelazadas con muy sofisticados sistemas de entendimiento, se han encontrado siempre presentes a lo largo de todo el siglo veinte. Los *Cuadernos* de Paul Valéry, el *Atlas Mnemosine* de Aby Warburg, las *Vertientes del Pensamiento* de Pavel Florenski, los *Pasajes* de Walter Benjamin, las *Formas Simbólicas* de Ernst Cassirer, la *Mimesis* de Erich Auerbach, la *Metaforología* de Hans Blumenberg, pueden verse por ejemplo como algunas expresiones mayores de esa tendencia que permite valorar a fondo la *imaginación del borde* (cf., tanto para detalles como para una percepción de conjunto, Zalamea 2008 y 2013).

La *distancia* del borde al centro permite observar con cuidado ciertos *remanentes* de la cultura que se van acumulando en las fronteras, y que, en muchos casos de interés, permiten *cifrar* los entornos de los cuales los rastros fueron desprendidos. Si llamamos *restos* a ciertos rastros de baja complejidad y *residuos* a aquellos rastros que pueden llegar a simbolizar (codificar, capturar, representar) todo un contexto que los envuelve, se plantea una doble problemática profunda en la crítica de la cultura: cómo describir (fenomenología) una jerarquía de restos y residuos, tanto en términos teóricos generales, como en casos particulares concretos, y cómo construir (epistemología) una teoría general del *montaje*, que permita asegurar la riqueza *reflector* de los residuos. La matemática, en el ámbito de la teoría de funciones de variable compleja de la primera mitad del siglo diecinueve, ha conseguido responder de manera completa a esa doble problemática, gracias a la teoría de los residuos de Cauchy (cf., por ejemplo, Needham 1997). Por su lado, independientemente, Walter Benjamin abordó con sumo cuidado en su *Libro de los Pasajes* esa temática en el ámbito de la construcción (material y cultural) de la ciudad de París a lo largo del siglo diecinueve.

Sin ninguna concesión, cada línea del *Libro de los Pasajes* es residuo, fragmento evocador y contradictorio del Todo que le envuelve. El entorno parisino torna muy compleja la visión, al incorporar dentro del panorama cul-

tural problemáticas de la técnica, la economía, la sociología, la política. Las *ruinas* y, sobre todo, los *desechos*, es decir, aquellas trazas que han sido voluntariamente dejadas de lado en una ciudad multifacética, convocan una poderosa reflexión sobre formas de continuidad y de ruptura, con la inquietud de cómo *montar* las diversas imágenes resultantes. El montaje de Benjamin es de entrada multidimensional, difícilmente racionalizable, abierto a la complejidad intrínseca de cada rastro, excesivamente heterodoxo e inclasificable. Benjamin se sitúa en la especificidad de *cada* residuo singular, abriendo así las puertas a una *otredad* siempre divergente. De esta manera, la *inteligencia periférica* y la *imaginación del borde* se encuentran en plena fermentación en el *Libro de los Pasajes*.

Un ejemplo incisivo por intentar *acceder a la otredad* aparece en el análisis que hizo Martínez Estrada de su correspondencia con Horacio Quiroga. *El hermano Quiroga* retoma las cartas que Quiroga le escribió a su amigo, y ofrece, en la primera parte del volumen, un estudio del escritor uruguayo a la luz de esta correspondencia. El *montaje* de Martínez Estrada es fascinante: “afinidad”, “identidad”, “potenciación”, “amigos de acá y de allá”, “desdoblamiento de una función cuatridimensional”, “*the imp of the perverse*”, trabajo “a conciencia, *con amor*” (Martínez Estrada 1957a, 11, 12, 18, 19, 31, 35, 60), se superponen en un himno profundo a la libertad, rara vez sentido con tanta entereza en las letras latinoamericanas. La vida en los bosques y las selvas, las condiciones severas de pobreza, la independencia y la distancia, son formas de *otredad*, desde los *bordes* mismos de la conciencia y de la naturaleza. La valentía es firme. En realidad, se trata de un *coraje compartido*, subrayado por Quiroga en carta del 19 de agosto de 1934, a propósito de la *Radiografía de la pampa*: “El país tiene por fin quien recorrió su tabú (...) ¿De dónde sacó Ud. el coraje para escribir su *Radiografía*?” (Quiroga en Martínez Estrada 1957a, 93).

En el *Libro de los Pasajes*, Benjamin enumera las “casas de sueño de la comunidad: *passages*, jardines de invierno, panoramas, fábricas, museos de cera, casinos, estaciones” (Benjamin 1927-1940, 454). En cambio, los entornos de sueño de la comunidad latinoamericana son *otros*: paisajes, cóndores, selvas, calabozos, cementerios. El contraste no puede ser mayor entre la materialidad distractora de la ciudad de París y la fantasmagoría contraída, anhelando permanencia, de un Fernando Szyszlo, un Jorge Luis Borges, un Martínez Estrada. Luego de un brillante análisis estructural, Benjamin muestra cómo “los *passages* son casas o corredores sin ningún lado externo – como el sueño” (1927-1940: 455). Si extendemos la imagen, observamos cómo los *pa(i)sajes* latinoamericanos, en su doble condición de panorama (paisaje) y mediación (pasaje), están doblemente abiertos al sueño, a la Utopía, a la *imaginación del borde*, no contemplan barreras delimitadoras entre interior y exterior, y *viven* gracias al incesante *tránsito transmoderno* entre los opuestos. Desde estas perspectivas, la *Radiografía de la pampa* merece entenderse como texto fundador *sine qua non* del pensamiento latinoamericano contemporáneo.

Una idea fundamental en el *Libro de los Pasajes* consiste en armar el saber a través de *urdimbres resi-*

duales, donde la visión no se produce por acumulación sino por *substracción*. El extenso rastreo de Benjamin de los *sistemas de iluminación* de la ciudad (cf. Benjamin 1927-1940, 630-638) refleja su interés *inverso* por las penumbras: “magia negra de las puertas”, “ventanas ciegas” (Benjamin 1927-1940, 632). Esto forma parte de los constructos residuales generales, que, siguiendo una *via negativa*, iluminan por omisión diversos entornos del conocimiento. Un extraordinario dibujo de Martínez Estrada a los siete años (cf. Orgambide 1970, 51) representa las siluetas finas de dos caballos, contrapuestas en blanco y negro, pero unidas a la vez gracias al plástico juego dinámico de las cabezas de los caballos mientras se entrelazan. La luz convoca a la oscuridad y viceversa. Mientras tanto, en el *back-and-forth*, en el trasegar pendular sobre un umbral, emergen las formas complejas de la vida.

En un extenso apartado del *Libro de los Pasajes*, “*L'intérieur*, la traza”, Benjamin se adentra en el “encanto del umbral”, donde “cada cosa tiende a un borde”, y donde la “mirada a las ventanas” provee “el núcleo original de la obra de Kafka” (Benjamin 1927-1940, 226, 228, 231-232). Martínez Estrada se encontró muy atento a esos umbrales kafkianos (cf. Martínez Estrada 1967), así como a los umbrales múltiples de la literatura (para visiones de la obra literaria de Martínez Estrada, cf. Bietti 1978; Rivera 1987; Alfieri 2004). En su poema-homenaje a Poe, Martínez Estrada evoca la necesidad de que “Alguien tu epifanía / diga, triste y serena; / tu locura, tu pena / y tu sabiduría” (cf. en Bietti 1978, 114). Los umbrales de lo “sinistro / misterioso y celeste” son los bordes de lo inteligible, lo sensible y lo otro, aquello que siempre se nos escapa, y que termina por darle una pátina indefinible a las obras maestras. En esa búsqueda *tercera* de la otredad, de la omisión, del revés, América Latina ha adquirido un lugar prominente en el siglo veinte, y ha sabido convertir los pasajes originales benjaminianos en *pasajes mediados*, donde emerge un *montaje negativo* entre las múltiples formas de vida, “muerte y transfiguración” del continente (cf. Zalamea 2000).

Referencias

- Alfieri, Teresa. 2004. *La Argentina de Ezequiel Martínez Estrada*. Buenos Aires: Leviatán.
- Benjamin, Walter. 1927-1940 (edición 2000). *Opere Complete IX – I "passages" di Parigi*. Torino: Einaudi
- Bietti, Oscar. 1978. *Ezequiel Martínez Estrada*. Buenos Aires: Ediciones Culturales Argentinas.
- Martínez Estrada, Ezequiel. 1933 (reedición 1996). *Radiografía de la pampa*. México: Fondo de Cultura Económica – Colección Archivos.
- Martínez Estrada, Ezequiel. 1946. *Panorama de las literaturas*. Buenos Aires: Claridad.
- Martínez Estrada, Ezequiel. 1948 (reedición 2005). *Muerte y transfiguración de Martín Fierro. Ensayo de interpretación de la vida argentina*. Rosario: Beatriz Viterbo.
- Martínez Estrada, Ezequiel. 1951 (reedición 2001). *El mundo maravilloso de Guillermo Enrique Hudson*. Rosario: Beatriz Viterbo.
- Martínez Estrada, Ezequiel. 1957a (reedición 1995). *El hermano Quiroga. Cartas de Quiroga a Martínez Estrada*. Caracas: Biblioteca Ayacucho.
- Martínez Estrada, Ezequiel. 1957b. *Heraldos de la verdad. Montaigne, Balzac, Nietzsche*. Buenos Aires: Nova.

- Martínez Estrada, Ezequiel. 1962 (reedición 1990). *Diferencias y semejanzas entre los países de la América Latina*. Caracas: Biblioteca Ayacucho.
- Martínez Estrada, Ezequiel. 1967. *En torno a Kafka y otros ensayos*. Barcelona: Seix Barral.
- Needham, Tristan. 1997. *Visual Complex Analysis*. Oxford: Oxford University Press.
- Orgambide, Pedro. 1970. *Radiografía de Martínez Estrada*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.
- Rivera, Juan Manuel. 1987. *Estética y mitificación en la obra literaria de Ezequiel Martínez Estrada*. Madrid: Pliegos.
- Vaz Ferreira, Carlos. 1910 (reedición 1979). *Lógica viva*. Caracas: Biblioteca Ayacucho.
- Zalamea, Fernando. 2000. *Ariel y Arisbe. Evolución y evaluación del concepto de América Latina en el siglo XX*. Bogotá: Andrés Bello / Tercer Mundo.
- Zalamea, Fernando. 2008. *Por una re-visión de la mirada creativa. Imágenes, saber y continuidad en Warburg, Florenski, Auerbach, Merleau-Ponty*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Zalamea, Fernando. 2012. *Pasajes de Proteo. Residuos, límites y paisajes en el ensayo, la narrativa y el arte latinoamericanos*, México: Siglo XXI.
- Zalamea, Fernando. 2013. *Antinomias de la creación. Las fuentes contradictorias de la invención en Valéry, Warburg, Florenski*. Santiago de Chile: Fondo de Cultura Económica.

Mimetismo y filosofía o cómo pensar las modernidades periféricas

Adolfo Chaparro Amaya

Abstract: This paper is a preliminary version of the introduction to my forthcoming book, *Modernidades periféricas* (Peripheral Modernities)¹. It offers a retrospective insight into the problematical question of the nature and character of the “periphery” in the case of Latin America. I start by presenting a general diagnosis of “Modernity” from a peripheral perspective, namely, by approaching synchronically, rather than diachronically or chronologically, the relationships between pre-modernity, modernity, and post-modernity in the case of Latin American thought. I then follow this diagnosis with an exposition of the methodology that I have developed throughout my research as an appropriate theoretical framework for my project. It is here that I want to insist on the need for a move beyond the concept of “mestizaje” to that of “mimetism,” both in its historical and cultural significance, as well as from a philosophical perspective. This step is a key turn, I contend, for tackling the question of “our” Latin American Modernities. I conclude by exposing the pragmatic implications of the liberal, the Marxist and the post-structuralist approaches to these questions. My position is an attempt to bring to light the shortcomings of each one of these perspectives and to develop a new possibility of approach, together with a new methodology, to the question of Latin American Modernities.

Keywords: peripheral Modernities, mimetism, post-structuralism, simultaneity, Latin American philosophy.

1. Introducción

La pregunta por las *modernidades periféricas* es de entrada una pregunta por la vigencia de los ideales modernos, por las ideas mismas de ideal y de modernidad, y por la forma en que participamos en su construcción. Por razones étnicas y culturales, pero también por razones tecnológicas y económicas, es legítimo preguntar hasta dónde los ejes de la historia se han ido desplazando de modo que el *logos* de la racionalidad heredada de los griegos, y los principios morales del capitalismo protestante, por ejemplo, han dejado de ser, en la actualidad, fundamentales en las elecciones culturales y en las decisiones económicas de muchas de las comunidades globales. Sin que se haya producido un cambio radical de paradigma económico o de matrices educativas, existe la sospecha de que las elecciones fundamentales de la cultura postmoderna, en su multiplicidad, no pasan necesaria-

mente por los grandes relatos de la emancipación ni tienen como inspiración privilegiada ‘los grandes textos de Occidente’.

Parte de la respuesta a esa sospecha surge del hecho de que el pasado *no* moderno ha vuelto como una extraña promesa de futuro en el horizonte de muchas naciones y comunidades. La forma como ese pasado se hace presente es distinta en la China, en la India, en Oriente Medio o en Latinoamérica. Si bien considero que la definición misma de modernidad periférica supone el reconocimiento de ese retorno en forma de simultaneidad de tiempos, no creo que sea necesario comprometer la definición misma de lo periférico como un pensamiento anclado en la utopía. O mejor, la utopía –que en principio tiene una diversidad de expresiones– es un tiempo entre otros en esa simultaneidad. Las idealizaciones que ofrece la tendencia utópica del pensamiento son normales en función de los retos nacionales y de las disyuntivas que anuncian los relatos globales, pero habría que pensar en lo *por venir* sin que el deseo se aplase indefinidamente en la carencia de su pura posibilidad, o sea, sin que se agote en su imposible realización. En ese sentido, lo prehispánico, igual que la Conquista, el crisol mestizo de nuestra identidad, el desarrollismo o la dependencia, así como cualquier otra figura del plano de trascendencia propio de cada época, funcionan virtualmente como presupuestos para el despliegue de los conceptos y las teorías, pero también de los flujos deseantes que hacen posible la diversidad de modos de vida y máquinas sociales en Latinoamérica.

No hay una identidad originaria que se proyecte a continuación como paradigma teórico a lo largo de la historia de Latinoamérica, aunque esa petición de principio resulte interesante como metáfora de los problemas del mimetismo teórico que comportan los estudios latinoamericanos en general. En el límite, se trata de describir ‘nuestra’ modernidad sin *telos* protector, sin método único, sin un *corpus* de categorías fundamentales previas a la descripción, sin un estilo argumental predefinido. Por eso mismo, no creo que sea posible una vuelta a los orígenes del saber ‘autóctono’, ni que sea indispensable la idea de una creación *ex nihilo* de teoría. Resulta especialmente pertinente aquí un comentario de Žižek en su lectura de Hegel:

La fractura entre un concepto universal y su forma histórica particular aparece sólo en una cierta época histórica. Lo que esto significa es que pasamos realmente de la universalidad abstracta a la concreta sólo cuando el sujeto cognoscente pierde su posición externa y él mismo se ve capturado por el movimiento de su contenido; sólo de este modo la universalidad del sujeto de

cognición pierde su carácter abstracto y entra en el movimiento de su contenido particular. (2015, 400)

Con esas precauciones, la idea de una descripción de las formas en que lo moderno se expresa en las sociedades y las culturas latinoamericanas nos pone en la tarea de encontrar un plano de difracción de los diversos ritmos, escansiones y contratiempos que suceden entre la causalidad histórica y la multiplicidad acontecimental, que va de la conquista y la colonización a la modernidad ilustrada, hasta la actualidad.

Esa renuncia a un modelo previo, sea epistémico o normativo, no impide que la investigación asuma la responsabilidad del pensamiento con la complejidad del presente, más allá de su posible aplicación. De eso justamente se ocupa la filosofía. Al fin y al cabo, las críticas agónicas de Richard Rorty a la tradición analítica, el ‘olvido’ de Michel Foucault respecto de la historia de la filosofía, la performatividad de los conceptos de Jacques Rancière o el constructivismo de Gilles Deleuze se podrían leer básicamente como modos de recuperar el presente para la filosofía, ya sea que se lo llame pragmatismo, cuidado de sí, reparto de lo común o plano de inmanencia. Quizás a eso aludía Jean-Luc Nancy cuando invocaba la inminencia “de las guerras y de las treguas, los contagios, las contaminaciones, las conexiones ecológicas, el sistemamundo de los geógrafos, el cómputo de ocho mil millones de seres humanos, el mestizaje de los esquemas plásticos y musicales, las derivas tectónicas de los espacios públicos, estados, ciudades”, todo ello como dimensiones intrínsecas y operadores necesarios de *nuestras* artes, de *nuestras* escrituras y de *nuestros* pensamientos (cf. Nancy 2014, 70). Donde ‘*nuestros*’ opera, al mismo tiempo, como un marcador local, como criterio sobre lo justo y lo injusto de la repartición, y como un resto de universalidad negativa siempre en construcción.

A continuación, quisiera presentar de manera sucinta el marco problemático, cuestiones de método, algunos conceptos y las perspectivas teóricas que considero indispensables para una aproximación filosófica a la pregunta por las modernidades periféricas. En la primera parte, ofrezco un diagnóstico de la modernidad entendido como un balance mínimo de los diferendos, las derivas y las interferencias entre premodernidad, modernidad y postmodernidad en perspectiva periférica. En la segunda, describo el plan esquemático del libro para el que este texto funge de presentación, como un pretexto para esbozar las cuestiones de método que lo hicieron posible. Para ello, esbozo el paso del concepto de mestizaje al de mimetismo, en su acepción histórica, cultural y propiamente filosófica, con la idea de que allí se concentran cuestiones claves a la hora de pensar ‘nuestra’ modernidad. Por último, examino con cierto detenimiento lo que implica la discusión entre teorías liberales, marxistas y post-estructuralistas en un proyecto que asume como formación de saber ineludible para su problematización los desarrollos y los debates de las ciencias sociales.

2. El diagnóstico

La modernidad es la primera de las culturas que se considera a sí misma como consciente de su propio presente,

capaz de poner en cuestión y superar el tiempo pasado, a la vez que promete un futuro siempre por descubrir, ligado a la confianza de los seres humanos en sus propias capacidades técnicas, creativas y cognitivas. En ese sentido, la ventaja de la modernidad sobre otras culturas no depende solo de la difusión que le ofrece la expansión mundial del capitalismo y la democracia, sino también de la producción científica y cultural que la caracteriza y, en particular, de la capacidad de los discursos y las teorías sociales que utiliza para justificar y cuestionar sus propios presupuestos.

Para lograr su legitimidad como ideal transnacional, la modernidad ha tenido que confrontarse con su propio pasado medieval y con el ‘medievo’ de las demás sociedades, iniciando así un intenso drama global en el cual la afirmación del presente sólo es posible por la negación de la multiplicidad de temporalidades y modos de vida que comportan las sociedades periféricas en Asia, África y América. La versión afirmativa de esa negación es una disposición geopolítica entre centro y periferia, en la que la periferia siempre aspiraría a ser como el centro. De hecho, hoy se habla de enclaves de centro en los países periféricos, de la misma manera que se reconoce la emergencia de periferias de pobreza y marginalidad en los países centrales. Sin embargo, los matices no terminan de alterar la asimetría inicial, simplemente resaltan la relación mimética como motor hegemónico de la relación centro/periferia y canon especular de la ex/a/propiación del otro.

Enfrentados a estas disquisiciones, desde la primera mitad del siglo XX, los teóricos latinoamericanos asumieron la cultura como un objeto *análogo* al de la totalidad filosófica, como si se tratara de fundar una ontología que tuviera sus límites, no en la descripción fenomenológica, sino en la experiencia colectiva. Filósofos, pero también científicos y ensayistas, implementaron nuevas teorías para dar cuenta de una realidad que percibían tan homogénea en el mimetismo de lo moderno como radicalmente heterogénea en su expresión, siempre en el esfuerzo por encontrar referentes identitarios fuertes o teleologías consensuadas que pudieran dar cuenta de ‘nuestro’ destino.

La forma como Hegel y Marx ligaron el problema de la modernidad con el tiempo, por la vía de la historicidad del espíritu y de la producción, explica su influencia en el horizonte histórico que sustentaba las reflexiones culturales. Desde luego, el marxismo y el hegelianismo dejan abierta la posibilidad para la deconstrucción periférica de la condición (post)colonial pero, al final, es muy difícil salir del esquema causal y teleológico que subyace a esos dos pensadores, tan potentes por otra parte en su visión emancipadora de las sociedades modernas. En una historia de las formas sociales, lo que se deduce es que, al colocar la dependencia tecnológica y el complejo de falta de cientificidad por encima de la diversidad sociocultural, en una relación de disolución ineluctable de ésta por aquellos, la proyección del otro –ilustrado / democrático / inventor– como destino se generalizó en una forma de reduccionismo que ignora el carácter problemático de la historia colonial así como las formas originarias de soberanía. De ahí, la naturalización del límite de las opciones de gobernabilidad en una disyuntiva necesariamente eurocéntrica: o las estrategias utópicas del proyecto socialis-

ta o las propuestas más pragmáticas del institucionalismo liberal.

De otra parte, desde los años ochenta, al tiempo con la difusión de las críticas de Jean-François Lyotard a los metarrelatos de la modernidad, se ha ido abriendo un archivo de proclamas, declaraciones, textos, testimonios y políticas locales que se remontan al siglo XVI como un discurso propio sobre los conflictos y las ambigüedades del ‘ser americano’. Por un cruce inesperado de la crítica filosófica con los saberes de la época contemporánea y la recuperación de los discursos de resistencia (post)colonial, de repente, los grandes relatos del progreso, la igualdad y la emancipación de la modernidad empezaron a ser relativizados simultáneamente por las genealogías, los ideales y los relatos originarios de las naciones periféricas, y por los lenguajes virtuales, operativos, sistémicos que caracterizan la condición postmoderna, al mismo tiempo. Desde entonces, por una reacción en cadena al efecto de homogeneización del espacio-tiempo del sistema-mundo, en la periferia los antropólogos, los historiadores, los sociólogos, los estudiosos de la cultura intentan aclarar cómo y por qué las tradiciones premodernas, las expectativas de modernidad y los efectos de la condición postmoderna resultan indiscernibles a la hora de describir el carácter heterogéneo de nuestras sociedades.

En ese cruce de discursos, ni los metarrelatos de la modernidad, ni las vueltas al origen ni los contra-ideales pragmáticos de la postmodernidad, por sí solos, parecían adecuados para comprender la simultaneidad que somos. En otros términos, no era plausible seguir leyendo la historia desde la ruptura entre lo pre y lo moderno sin seguir negando la relación entre modernidad y colonialidad. Tampoco era suficiente asumir la continuidad que disuelve lo post en lo moderno, como si los ideales modernos estuvieran intactos después de la historia republicana y se tratara simplemente de resolver su inacabamiento. En esa línea, igualmente, empezó a resultar fascinante la relación de ‘traslación espacial’ entre lo premoderno y lo postmoderno, para lo cual era necesario dejar en suspenso el desarrollismo acrítico y, a cambio, poner ‘unas junto a otras’ las temporalidades, las sociedades y las culturas. En fin, se abrió en diversas direcciones la invitación a pensar la incertidumbre que esa simultaneidad produce en nuestras expectativas teóricas, estéticas y sociales.

Ahora bien, la condición postmoderna no afecta tanto los presupuestos técnicos y productivos que legitiman la modernidad como los relatos que recrean los ideales que buscan su hegemonía política y cultural. Por una cierta herencia nietzscheana, que transformó ‘la muerte de Dios’ en una deconstrucción incisiva del logocentrismo, no es fácil hoy justificar los ideales clásicos o ilustrados sin que hayan pasado previamente por la crítica de sus efectos discursivos y de superficie. Por efecto de esa deconstrucción, que afecta tanto el centro como la periferia, se ha producido una suerte de desublimación epistémica de la filosofía y se ha expandido el realismo a modo de perspectivismo; la información ha desplazado el horizonte inagotable de la razón hasta convertirse en *pattern* y código privilegiado de acceso al mundo de la vida; el consumo ha terminado por invertir o pervertir (según se mire) el principio protestante del ahorro y la primacía de la producción en la axiomática del capitalismo; el tecnarcismo tiende a ser la identificación primaria de una eco-

nomía libidinal en la que primaban las pertenencias sociales; el ateísmo, el neopaganismo y el multiculturalismo han puesto en crisis los monoteísmos y los grandes mitos raciales de origen; los placeres y las comodidades del cuerpo han dejado en un segundo plano los cuidados del alma.

Para compensar la emergencia de las nuevas multitudes, la gubernamentalidad global ha reforzado los consensos jurídicos y normativos en cuanto a la universalidad de los principios del *mercado*, la *individualidad*, los *derechos humanos* y el *nacionalismo* como las formas legítimas de organización de lo social. Sin embargo, a pesar de la eficacia del dispositivo consensual, son cada vez más visibles los planos de disenso y divergencia, sea por el *ritornello* comunitario de lo premoderno, sea por las des-territorializaciones que el capitalismo posfordista ejerce sobre sus propios principios modernos, o sea por el simple agotamiento de valores, recursos y relatos que puedan legitimar el reparto de lo común. Los juicios implicados en el reparto no juegan al mismo nivel en el entramado de fuerzas, todavía informes, que van a definir el derrotero de la historia futura: de un lado, proliferación de guerras locales, lucha planetaria por recursos naturales, consumo como forma de discriminación; del otro, derechos humanos, democracia participativa, multiculturalismo; en el medio indecible, biotecnología, información abierta y entretenimiento global.

Por lo demás, los cuestionamientos a la modernidad no impiden que sus ideales sigan siendo un paradigma hegemónico para la mayoría de las sociedades. Los avances tecnológicos y los dispositivos de extensión de la democracia en todo el mundo siguen copando los planes de los gobiernos y de las instituciones. De la sospecha acerca de si los ideales de la Ilustración siguen siendo compatibles con la performatividad técnica, productiva, comunicativa y cultural de las sociedades ‘reales’, no se sigue que el discurso de la modernidad vaya a ser reemplazado necesariamente por lo que Frederic Jameson llamara en su momento *la retórica de lo descentrado y lo aleatorio, lo rizomático, lo heterogéneo y lo múltiple*. Pero es verdad que el repudio inicial de buena parte de la academia a las filosofías post-estructuralistas –caracterizadas y también caricaturizadas como pensamiento de la diferencia, la multiplicidad, el margen– expresa la ilusión de que en ese rechazo al discurso se pudiera también conjurar la multiplicidad de culturas y modos de vida, la experimentación continua de valores y posibilidades existenciales, la proliferación de hibridaciones que nutren el paisaje societal contemporáneo.

Este ensayo no es inmune a ese entramado dilemático de modos de vida y niveles de discurso que desbordan los referentes modernos de legitimación del futuro posible. ¿Cuál sería, entonces, la estrategia para avanzar? ¿Cómo describir la racionalidad subyacente a esa tensión entre la modernidad prescriptiva del modelo y la proliferación de nuevos modos de subjetivación? ¿Cómo criticar la relación colonialidad/modernidad agenciada por el Estado nación sin caer en una impostura mayor inspirada en lo originario? ¿Cómo enfocar los procesos de individuación social y cultural derivados de la tensión sistémica entre centro y periferia, entre lo global y lo local, entre lo universal y lo singular? Pero sobretodo, ¿Es acaso pensable lo por venir a partir de un diagnóstico tan incierto, o en

otros términos, cómo abrirse a la posibilidad de que las soluciones plausibles del problema sean radicalmente distintas de las premisas que lo describen?

3. Cuestiones de método

Una aproximación genealógica a la comprensión de la periferia latinoamericana sugiere no una matriz histórica o moral que opere como *a priori* del pensamiento, sino la descripción de las relaciones de intersección e interferencia entre los distintos tiempos que coinciden en el espacio del sistema-mundo. En esa lógica de la simultaneidad, ya desde el siglo XVI la búsqueda de patrones civilizatorios genera cuestiones y problemas étnicos, sociales y culturales que han ido cambiando de lenguaje y estrategia, y que aún preocupan a las sociedades latinoamericanas.

No es suficiente decir que en una perspectiva periférica la relación básica con la modernidad se establece a partir de la dinámica colonizadora que las sociedades occidentales le han impreso al conjunto del sistema como parte de la extensión del capitalismo en todo el mundo. La emergencia del pensamiento científico, el descubrimiento de las Indias occidentales y la impronta del arte renacentista en las formas de representación, son acontecimientos que hoy pueden ser leídos como la expresión cultural del capital, pero que son irreductibles a su explicación histórica. Así mismo, la muerte de casi cien millones de indígenas por agotamiento, violencia directa o enfermedad, la destrucción de sus creencias y formas de vida o la esclavización de grandes contingentes de poblaciones africanas no pueden ser justificadas por la expansión ‘necesaria’ del capitalismo en todo el mundo.

Esas dos facetas de la modernidad hacen parte del mismo balance: la primera se entiende como un legado universal, la segunda como el lastre político y el estigma moral de esa expansión. Después de la Independencia, los grandes descubrimientos en las ciencias físicas cambiaron nuestra imagen del universo y nuestro lugar en él; la industrialización de la producción creó un bienestar inusitado, masificó la utilidad de la técnica e intensificó el ritmo de la vida; la democracia representativa y los sistemas de comunicación masivos terminaron por involucrar a la mayoría de sociedades del planeta. Pero, como insiste Marshall Berman, el capital modernizó todos los aspectos de la vida social al tiempo que propició nuevas desigualdades y conflictos, dejando una estela de sufrimiento e incertidumbre acerca de cómo los individuos pueden mantener un mínimo de control sobre sus vidas (cf. Berman 1991, 44-45). Dado que ese contexto es más dramático en los países de la periferia, los paradigmas científicos y filosóficos que representan lo moderno han entrado en un periodo de revisión signado por el escepticismo acerca de un lenguaje que pudiera establecer criterios de verdad y marcos de justificación moral para sus descripciones, así como perspectivas unificadas que pudieran traducir las expectativas de tan diferentes sociedades, etnias, regiones y culturas que caracterizan el paisaje global.

En lugar de establecer la inconmensurabilidad como un presupuesto exclusivo del saber, habría que inscribirla en los fines de los discursos propios de las diversas culturas. Ello hace pensar que la racionalidad no es un hecho universal, sino una búsqueda permanente para hacer com-

patible las preferencias individuales y/o grupales con el conjunto social. En ese sentido, es sugerente la forma como Foucault llega a plantear diversas racionalidades –sea en la versión arqueológica de las *epistemes* que emergen y se clausuran cada época, en las formas jurídicas, en los dispositivos anatomo y biopolíticos de disciplina y control, o en los modos de subjetivación– y a partir de esa diversidad indica la necesidad de volver al punto de partida de la definición de modernidad, sugiriendo con ello que cada sociedad y/o cultura encuentra su propio camino para “salir” hacia la edad adulta de la razón (cf. Foucault 1994, 564). Para muchas comunidades afro e indígenas, por ejemplo, el reconocimiento multicultural reciente coincide con su *verdadera* Independencia remarcando la idea de que, en la periferia, el cruce de los distintos tiempos hace acontecimiento en la vida social.

Al abrir la pregunta por los modos de vida y por las diversas racionalidades en Latinoamérica, la certeza de esa diversidad se desdobra en un escepticismo lúcido sobre los alcances de la modernidad. El término modernidad dejó de encarnar la realización de los ideales de progreso, igualdad y libertad que lo habían consolidado como horizonte compartido. Los datos empíricos sobre pobreza, violencia y exclusión son elocuentes al respecto. Antes que elaborar nuevas epistemologías –que establezcan un criterio neutral sobre objetos, conceptos y estructuras que devienen cada vez más en dispositivos, discursos, modos de subjetivación–, se impone la tarea de encontrar la racionalidad de los procesos que nos corresponden como parte de la periferia, siguiendo lo que diversos autores podrían llamar *el principio de múltiples racionalidades inscritas en formas de vida complejas y contradictorias entre sí*. Tal prescripción obliga a partir del contrapunto irreductible entre la extensión del sistema global y la multiplicidad de los subsistemas sociales y culturales que lo componen en cada época. Antonio Cornejo Polar ha sabido plantear desde una crítica literaria indisoluble del análisis social esa *heterogeneidad radical*, de raíz, en nuestras sociedades (cf. Cornejo Polar 1994).

Un criterio de método para seguir ese principio es hablar en lo posible *desde* la proliferación de vías/voces que hacen acontecimiento en *nuestra* historia, y no tanto *sobre* la periferia ‘subdesarrollada’ como un dato objetivo que nos reduce de antemano a la condición de naciones/pueblos atrasados y dependientes. En la búsqueda de esa pluralidad de puntos de vista, las filosofías de la periferia se plantean al mismo tiempo como formaciones de saber, como genealogías del poder y como historias de los procesos de subjetivación, siguiendo la pauta foucaultiana según la cual la pregunta por el poder (social) es necesariamente una cuestión sobre la constitución del sujeto (individual). El intento de aclarar esas nociones en las condiciones que impone la (post)colonialidad latinoamericana augura una serie de dobleces y desajustes temporales, institucionales y epistémicos que están lejos de ser planteados y/o resueltos adecuadamente.

A partir de estas premisas, lo que propongo como esbozo de una metodología de trabajo que aquí apenas queda formulada, es la aproximación a la pregunta por las *modernidades periféricas* a través de una serie limitada de conceptos. La serie se organiza a modo de dispositivo genealógico y cognitivo, esto es, como un plano sobre el que se despliega la diversidad de mundos, lenguajes y

modos de vida que le dan contenido específico y sustancial al proyecto de las sociedades latinoamericanas en el conjunto del sistema-mundo. Dado que resulta imposible tener un punto de vista que comprenda todos los puntos de vista, para enfocar ese magma espacio-temporal se establecen parámetros de diferenciación que permiten desplegar cada vez el espacio-tiempo de una cierta *singularidad problemática*, y examinarla a través del prisma de un concepto particular. En esa perspectiva, asumo tarea de (re)construcción de conceptos como *simultaneidad, sistema social, estados periféricos, mimetismo, soberanía, mestizaje, renta de la tierra, biopolítica, caudillismo, hibridación, pluralismo jurídico, heterogeneidad social, axiomática del capital, teleología, poder constituyente, ciudadanías, populismo, comunismo, procesos de subjetivación*.

Muchos de estos conceptos son ya lugares comunes de los estudios latinoamericanos, pero justo por eso anuncian formaciones de saber a las que han contribuido los teóricos sociales y los críticos de la cultura. Una primera organización del archivo que describe la dinámica de esas formaciones, traza las planicies en que se despliegan los procesos, los conceptos, los modos de argumentación, la universalidad de su problemática. Esa decisión hace que muchas de las discusiones intrafilosóficas pasen a segundo plano a fin de hacer emerger la constelación de procesos, genealogías y conceptos que configuran cada nodo problemático. Desde cierta perspectiva, se trata de asumir la historia conceptual como método (cf. Koselleck, 2002), pero en este caso los conceptos *no* perviven a lo largo de la historia, sino que se ven atravesados por diversas formas de invención conceptual, por la alteración de sus componentes y, sobre todo, por la necesidad de trabajar los conceptos en su inscripción temporal, dentro de los problemas de los que se ocupa cada capítulo.

En ese ejercicio, los conceptos no desaparecen, pero pierden su relevancia a medida que se despliegan los planos de composición, los mapas intensivos, las instancias teóricas donde sucede la emergencia y la clausura de una determinada secuencia problemática. Al darle prioridad a los problemas, las relaciones de poder se despliegan como formaciones de saber, y viceversa. Tenemos la impresión de que los problemas se acumulan en la historia de América Latina, pero eso no implica que haya una continuidad histórica en sus componentes, ni en sus conceptos, ni en su pertinencia. Aun así, se puede hablar de un esquema histórico básico que establece límites a la variación. Según ese esquema, si en la primera parte de la investigación se impone la pregunta por la presencia del pasado prehispánico en el presente de la 'modernidad colonial', en la segunda prima el vector de lo múltiple y lo heterogéneo en un presente que a veces disiente y a veces coincide con la modernidad consensual ilustrada y con las versiones más sofisticadas del pluralismo liberal. Si en la primera se ignora el acontecimiento de la Independencia como vector de la historia colonial con el fin de resaltar la continuidad de la soberanía estatal hispánica, las prácticas miméticas de socialización y los dispositivos de colonización, en la segunda, ese es justamente el lugar privilegiado de problematización, bajo el supuesto que el Estado nación y el discurso jurídico que lo justifica como el universal *par excellence* no termina de hacer sistema con su entorno.

Señalo por ahora algunas estrategias retóricas para asumir el reto de hablar sobre lo propio desde una lengua (filosófica) extraña. La primera es otorgarle a los conceptos un plano de infinitud y no de universalidad, de modo que en lugar de buscar la variación periférica de conceptos definidos previamente, sea el concepto en su singularidad el que se gana esa infinitud por su capacidad para procesar, explicar, atraer los materiales, los procesos, los datos que configuran cada problema. Otra estrategia, inspirada en Deleuze y Guattari (*¿Qué es la filosofía?*), es establecer los conceptos *coexistentes*, normalmente tomados de la teoría y las ciencias sociales, que le otorgan un grado de endoconsistencia a cada eje problemático. Por último, en un plano argumental, intento construir los conceptos en la tensión centro/periferia (i) como una valoración constante de los puntos de vista y niveles de análisis que supone esa oposición, (ii) en un continuo desciframiento de los 'ritos de paso' entre los diferentes géneros discursivos: explicativo, normativo, narrativo (Lyotard), (iii) afinando los nexos onto/lógicos entre el material descriptivo (percepciones, narraciones, imágenes, datos) y el instrumental epistémico (teorías, conceptos, hipótesis, argumentos).

Pero, aun tratándose de un texto introductorio, no es suficiente establecer la formalidad del método y definir temáticamente los problemas. Siempre está el riesgo de perder de vista el alcance del proyecto, en dos aspectos claves. En parte, por los problemas epistémicos que plantea la temporalidad propia de cada formación de saber. Pero sobretudo, por la condiciones de (im)posibilidad que plantea el presente ineludible de la escritura con todas las co(i)mplicaciones que supone la noción de *mimetismo del pensamiento*. El punto es que el mimetismo no funciona solamente como criterio de socialización colonial, sino como doble epistémico de la investigación. Eso significa que, además del hecho que los conceptos 'propios' más fáciles de reconocer en múltiples escenarios políticos, culturales y discursivos de los estudios latinoamericanos estén los de *mimetismo* y *mestizaje*, éstos se han convertido en paradigmas metafóricos de la dinámica que adquieren las formaciones periféricas de saber en nuestras culturas.

Surge aquí un problema típico de toda teoría periférica. De una parte, sabemos que 'la filosofía' ha logrado consolidar un repertorio de conceptos y razones para defender la modernidad como un nuevo paradigma para el pensamiento: reflexivo, con alcance universal, lógicamente científico. De otra, se impone la dificultad de la adopción de conceptos surgidos en la tradición occidental en cuanto duplican el problema del mimetismo cultural y crean una expectativa sobre la legitimidad filosófica de esa operación sincrética. La experiencia de ensayistas y filósofos americanos hace pensar que no se trata simplemente de establecer conexiones inéditas entre los conceptos asimilados y los discursos nuestros, sino de establecer criterios de legitimidad que posicionen los conceptos dentro de problemas considerados como 'propios' y, lo más importante, que ayuden a definir lo que se considera propiamente un problema. En consecuencia con esa tradición, asumimos que no todo puede ser 'invención' conceptual, pero apostamos a que la conciencia del mimetismo disponga el espacio de un tipo de (de)construcción conceptual adecuado a una problematización periférica de la historia y el pensamiento.

Si bien las teorías modernas sirvieron para ambientar la idealización del mestizaje como molde sincrético del nacionalismo, con el tiempo perdieron eficacia para dar cuenta de los nuevos modos de subjetivación, de las nuevas luchas sociales, de la persistencia del racismo como un zócalo inmovible de las relaciones de poder, de los problemas identitarios en los estados periféricos dentro de la dinámica del capitalismo posfordista. En esa deconstrucción se hizo ineludible pensar el mimetismo como un concepto procesual anterior y con más alcance que –aunque indisociable de– el de mestizaje. En términos de historia conceptual, el acento en el mimetismo hizo que en lugar de identidades nacionales o identidades étnicas sustanciales, se empezara a hablar de identidades complejas, de *transculturación*, de fronteras porosas entre lo nacional, lo étnico y lo global, de *culturas híbridas*, de mezclas que articulan componentes heterogéneos –los objetos, los discursos, el tiempo vivido, lo sensible– distintos a los de la raza o a los de la pura interculturalidad simbólica. Desde luego, eso no impidió que la jerarquización racial del mestizaje –que otorga una identidad preindividual a los sujetos de acuerdo a su grado de pigmentación racial– siguiera teniendo un peso decisivo en la vida social.

A mi juicio, el concepto de mimetismo es más complejo que el mestizaje por su anterioridad de derecho en la historia colonial. De hecho, se lo podría aplicar también a la relación de los imperios inca y azteca con las más diversas culturas sometidas en el proceso de su consolidación. Deleuze y Guattari han afirmado rotundamente que ‘mímesis’ es un mal concepto, aunque en principio no estaban pensando en la condición disciplinar de los cuerpos colonizados, sino en la afirmación del simulacro en el arte y en la creación lingüística y semántica de las lenguas menores y/o fronterizas (cf. 1988, 82 ss). La manera en que Homi Bhabha ha descubierto en el mimetismo una fuente de diferenciación colonial, sin abandonar la dinámica de diferencia y repetición propuesta por el propio Deleuze, le da una nueva dimensión:

El mimetismo es el signo de una doble articulación; una compleja estrategia de reforma, regulación y disciplina, que se ‘apropia’ del Otro cuando éste visualiza el poder. El mimetismo, no obstante, es también el signo de lo inapropiado, una *diferencia* [...] una amenaza inmanente tanto sobre el saber ‘normalizado’ como sobre los poderes disciplinarios. (cf. 2002, 112)

Desde luego, hay otras fuentes de diferenciación ontológica, pero en ese pliegue cultural se encuentra un problema ineludible de la teoría postcolonial. Esto es, cómo conceptualizar la historia de las instituciones coloniales y postcoloniales a partir de la heterogeneidad de formas de expresión que las realizan, además de las versiones ‘originarias’ de esas instituciones que no hemos terminado de conocer y/o apropiar. Para ello, basta pensar en el monoteísmo, el monolingüismo y la monogamia como dispositivos masivos de hispanización sociocultural que no tienen como premisa el mestizaje ‘de sangre’.

De otra parte, el mimetismo permite revisar las teorías del exotismo que tienden a relegar el discurso, los proyectos políticos y las dinámicas sociales americanas en el limbo del realismo mágico o en la diferencia irreductible como último bastión de la conciencia de sí. A pesar del

dictum de José Lezama según el cual la novela es producto europeo, hay varios momentos en los que el pensamiento latinoamericano parece encontrar su mejor elaboración del mimetismo, si se quiere la más original y la más universal, en la literatura. El resultado ha sido la elaboración colectiva de diversos mundos dentro del mundo latinoamericano. Todos esos mundos hacen parte del archivo de lo decible. En términos de archivo, *lo decible* pone en juego todos los discursos –aún los más agudos, autorreferenciales y autocríticos– en el espacio de articulación, superposición e intersección indisoluble que supone su particular repetición como enunciado; de la misma manera que los mestizajes, las hibridaciones, las originalidades, los exotismos, los subdesarrollos que componen el plano de inmanencia de lo social no dejan de coincidir sobre los planos que configura *lo visible*.

Lo que me interesa resaltar con la distinción entre mimetismo y mestizaje es que, a fin de responder a las nuevas realidades, fue necesario inventar nuevas categorías, enfoques teóricos y formas de problematización que respondieran a formas culturales que no terminaban de fijarse en la memoria colectiva cuando ya eran sometidas a nuevas variaciones fenoménicas. Lo mismo puede decirse después de la Independencia. Si los modelos normativos de la República hacían pensar en un futuro moderno más o menos determinable, deseable, compartido, en adelante esas discusiones y puntos de vista tendrían que pasar la prueba del presente, al ser confrontados con la deconstrucción de los moldes identitarios disponibles –hispanos, negros o indígenas– y con las nuevas desigualdades estructurales que implicaba la inserción de las nuevas naciones en la economía internacional. Esa inserción, como se dice hoy en lenguaje decolonial, era también epistémica. Conceptos como producción, progreso, disciplina, técnica, tecnología, humanismo, clases sociales, se fueron instalando como referentes explicativos en los cuales, más allá de las discusiones explícitas, vendrían a coincidir marxistas y liberales.

4. El tercero excluido en la disputa teleológica entre marxismo y liberalismo

Tanto el marxismo como el liberalismo siguen gozando de una ventaja respecto de cualquier otra forma de cultura intelectual, en la medida en que se las asume en la mayoría de nuestros países como referentes normativos, críticos, teóricos y procedimentales de acceso a la nacionalidad y a la modernidad. Eso no impide que tanto el uno como el otro tiendan a ser desplazados sin que terminen de abandonar su nicho fundacional como ideologías básicas de referencia. Se producen así engendros conceptuales y constitucionales como en el caso reciente de Bolivia donde, de la definición inicial del pluralismo como la existencia de distintos *mecanismos* jurídicos que se aplican a las mismas situaciones, se pasa a una definición ontológicamente más densa que supone la presencia de más de un *orden* jurídico en un campo social (cf. Griffiths 2007, 111). Es posible que a largo plazo la oposición entre unidad y pluralidad se resuelva a favor de la autopoiesis jurídica del Estado boliviano, pero la cuadratura del círculo en la teoría actual no termina de aclarar cómo reeditar el republicanismo de herencia hispánica y liberal

bajo los parámetros de una pluralidad que incorpora la nueva ciudadanía indígena y popular, sin perder los requisitos de universalidad e individualidad que suponen el capitalismo y el sistema político global. No es mi intención aclarar ahora cómo se articula esa amalgama de doctrinas, prácticas y tradiciones en *nuestro* contexto/pensamiento, pero sí adelantar la hipótesis de que en la periferia todas ellas fueron replanteadas, puestas en otra escena del discurso, por la coincidencia entre la emergencia de ‘lo originario’ (que no se agota en el multiculturalismo) y la recepción creativa del posestructuralismo. Esa recepción contribuyó a trazar nuevas cartografías de la sociedad, la política, el arte y la cultura. Para simplificar, digamos que el *lapsus* identitario que había generado el abandono del canon del mestizaje se vio reforzado por una desconfianza hacia los paradigmas liberales y marxistas de la modernidad, y dado que los llamados filósofos posestructuralistas habían venido trabajando sistemáticamente desde el ‘afuera’ de tales paradigmas, algunos de ellos se convirtieron en una referencia importante de las ciencias sociales y la filosofía entre académicos, artistas e intelectuales de la periferia.

Sin la pretensión de hacer un balance de la historia teórica reciente, es apenas justo mencionar conceptos y perspectivas teóricas que fueron adaptados a la discusión periférica y que han sido retomados en esta investigación. Ya hemos hablado de la noción de ‘múltiples racionalidades’, postulada por Foucault, con gran impacto epistémico y cultural a la hora de dar fundamento teórico a las políticas descolonizadoras. Igualmente interesante ha sido la adopción de las relaciones horizontales de poder, la ‘microfísica del poder’ propuesta por Foucault, además de la adopción más reciente del repertorio de teorías y conceptos relativos a la biopolítica y la gubernamentalidad, entendidas como teorías especialmente útiles para el análisis y la descripción postmarxista de las relaciones de poder en sociedades periféricas. En el ámbito de la estética y la cultura, las críticas ya mencionadas de Lyotard al metarrelato de la modernidad brindaron herramientas para restituir la complejidad del ‘género narrativo’ de las culturas minoritarias frente a la especialización de los géneros explicativo y prescriptivo en las culturas eurocéntricas. En el marco de la oposición entre el universalismo moderno de la ética y el comunitarismo originario, el concepto de ‘otro’ propuesto por Levinas se adoptó como criterio hermenéutico y como principio de responsabilidad frente a las exclusiones heredadas de la Colonia y convertidas en la República en matriz invisible del orden social. Desde luego, Levinas no es posestructuralista, pero junto a este concepto de otro se fueron decantando las consecuencias que Derrida ha sacado de su lectura de Levinas respecto de la justicia más allá del derecho, de la hospitalidad, de la enemistad, del perdón o de la posibilidad de considerar el animal como un otro, todas ellas pertinentes en nuestra discusión.

El impacto de Derrida también tiene consecuencias metodológicas. Con el tiempo, los conceptos de diferencia y deconstrucción pasaron de ser muletillas teóricas a estrategias epistémicas claves para criticar ciertos fundamentos de la modernidad filosófica y del falogocentrismo de la civilización occidental. Junto a Derrida ha ido calando un grupo de autores que discuten con la línea de la filosofía política que va de Hobbes y Hegel a Habermas y

Rawls, en la medida que no consideran suficiente una explicación consensual y procedimental de la legitimidad y la constitución del Estado. Algunos de ellos se inspiran en la obra de Carl Schmitt, rescatando su talante realista y su perspicacia genealógica, a la vez que reorientan su teoría en direcciones políticas diametralmente opuestas. De ahí el interés por Giorgio Agamben y Roberto Esposito, los cuales, además de relanzar la biopolítica propuesta por Foucault, han ido decantando una perspectiva teórica común que gira en torno a los conceptos de soberanía, ley, campo, excepción, inmunidad, comunidad, entre otros, con los cuales han logrado delinear una nueva filosofía política que parece especialmente pertinente en las condiciones de precariedad, exclusión y excepcionalidad jurídica en que vive la mayoría de las poblaciones periféricas.

Los conceptos que discuten/prolongan la tradición marxista han ido entrando más tímidamente en la discusión. Es el caso de la ‘desterritorialización’ (cf. Deleuze y Guattari, 1995) que el capital ejerce, no solo sobre el territorio, sino sobre las prácticas económicas, simbólicas y comunicativas en general. Otros ensamblajes conceptuales más ricos, como los que usan Deleuze y Guattari para diferenciar los diferentes tipos de máquina social: salvaje, despótica, civilizada, a pesar de su pertinencia, no tuvieron el mismo impacto; quizás por la facilidad con que esa tipología puede ser reducida al historicismo marxista, sin necesidad de pasar por la crítica al psicoanálisis ni tomarse en serio el concepto de máquina deseante. En esa línea, quisiera mencionar los desarrollos de Fredric Jameson y Homi Bhabha, el primero por incorporar el posestructuralismo en la descripción de la lógica cultural del capitalismo, y en la recreación crítica (no reactiva) del término ‘postmodernidad’; y el segundo, por la utilización de los filósofos posestructurales en la construcción de una teoría especialmente relevante sobre el *lugar de enunciación* en las culturas periféricas. Para Bhabha, los debates del postmodernismo en perspectiva premoderna “han cuestionado la astucia de la modernidad, sus ironías históricas, sus temporalidades disyuntivas, sus paradojas de progreso, su aporía representacional” (2002, 215).

Ahora bien, como no responden directamente a las cuestiones sociales, ni aportan a la implantación de un Estado de derecho como instancia ascendente del poder constituyente, ni proponen soluciones claras a los problemas en que prolifera su discurso, los posestructuralistas pasaron fácilmente de renovadores a culpables de la confusión teleológica de la época. El problema, se dice, es que al eludir la justificación ética, esas tendencias pueden ser utilizadas políticamente para los más diversos fines. Una objeción al paso a este reproche es que es justamente la diversidad de fines la que expresa el mínimo de liberalismo que se exige para la vida en común. Es la diversidad ya normalizada la que hace posible el intercambio y la transmisión de bienes, técnicas, lenguajes, información, saberes, servicios y entretenimiento que satura la vida social propia del capitalismo en la actualidad. En ese sentido, no creo que el problema del posestructuralismo sea la aparente dificultad de su aplicación o su aparente dificultad teórica; el punto es que no cumple con las expectativas de modernidad que el canon académico –marxista-rawls-habermasiano– ha establecido en

los límites de una comprensión básicamente normativa del mundo contemporáneo.

Sin embargo, esa decepción no autoriza a establecer una dicotomía entre humanidades (posestructuralistas) y ciencias sociales (normativas), como si se tratara de un dilema entre el uso de textos ‘auténticos’ pero irrelevantes (por ejemplo, el mito o la literatura) y la aplicación de categorías universalmente válidas a diagnósticos sociales ‘realmente’ significativos. Para Lidya Girola, la visión de una América Latina mágica, maravillosa, ininteligible, irreductible a los marcos racionalizadores y secularizadores de la modernidad, reemplaza el discurso de las ciencias sociales en cuanto considera que esa es la *realidad verdadera y profunda*. Bajo ese supuesto, concluye que se trata de una mirada *romántica e ineficaz* que ignora los factores políticos y culturales de la dominación. La causa de esa ignorancia, para Girola, es que el –mal llamado– *postmodernismo* estaba destinado a rescatar el carácter mágico de la realidad latinoamericana y que, por eso mismo, sería incapaz de ofrecer herramientas para pensar los ‘verdaderos’ problemas latinoamericanos (cf. Girola 2007, 95 ss). En ese ajuste de expectativas, y en una lectura tendenciosa del carácter crítico del posestructuralismo respecto de los ideales modernos, Girola hace un esfuerzo por demostrar que hay una ruptura epistémica entre la visión literaria ‘dominante’ hasta los años ochenta, y el auge posterior de las ciencias sociales, concebidas como un dominio claramente separado de las ciencias humanas y la literatura. No es difícil mostrar la capacidad de la literatura latinoamericana para ‘denunciar’ toda clase de explotaciones y desigualdades, de la misma manera que es imposible establecer la emergencia de unas ciencias sociales ajenas a las ciencias humanas. Desde luego, es muy fácil ignorar la simultaneidad de estos procesos con el fin de poner en primer plano un tipo de sociología científica y progresista que habría venido a salvar las ciencias sociales de las ‘imposturas’ postmodernistas por el uso adecuado de un método ajeno a la crítica literaria y a otras ciencias humanas como la lingüística, el psicoanálisis, la sicología o la filosofía.

Por ahora, podríamos estar de acuerdo en que éstas y otras críticas más sofisticadas –como las de Appiah, para quien “la postcolonialidad es una condición correspondiente a un grupo pequeño de pensadores y escritores estilizados a modo occidental que mediatizan el intercambio de mercancía cultural del capitalismo global en las zonas periféricas” (cf. 1991, 348)– no dejan de ser sintomáticas de un deseo de pureza representativa que solo concibe la teoría social dentro de un marco de científicidad explicativo (o de autenticidad cultural) que la exime de preguntar por los presupuestos de la teoría misma y por la construcción conceptual que la hace posible. En una visión retrospectiva, y en medio de un proceso de recepción todavía en marcha, se puede afirmar que las teorías posestructuralistas tuvieron que pasar en Latinoamérica por la rejilla del liberalismo y el marxismo, como discursos más arraigados en la academia, la economía y la política; y que al poner en primer plano las consecuencias teóricas de la heterogeneidad que constituye a las sociedades periféricas dejaron una duda irremediable sobre el prestigio ético y teleológico del que gozaban el utopismo marxista y el normativismo liberal.

Desde una mirada arqueológica, habría que decir que los discursos involucrados en la polémica, todos, siguen un vector de atracción idealizado por el proyecto de una teoría latinoamericana o, en su defecto, de un discurso producido *desde* Latinoamérica, que responda a las realidades periféricas, del Sur, emergentes, la cual debería contar entre sus presupuestos con el *background* de la discusión académica global. En esa perspectiva dialógica, la recepción del posestructuralismo se justifica en el parámetro moderno de construir una teoría abarcadora y suficientemente robusta como para superar –sin renunciar a– los anteriores paradigmas en términos hermenéuticos y explicativos. Dicho de otra manera, la influencia del posestructuralismo está mediada por los principios y la lógica del liberalismo y el marxismo en tanto en cuanto estos definen –a pesar de, o justo por, el monopolio discursivo que deriva de su disputa– el límite de lo decible en el discurso de políticos y científicos sociales en la periferia. Esa mediación ha hecho que conceptos, teorías y perspectivas posestructuralistas sean ignorados, simplificados o duramente cuestionados, cuando no cumplen con el mínimo de horizonte prospectivo (para el marxismo) o normativo (para el liberalismo). Algo semejante ocurre con los discursos y las prácticas ‘originarias’. Una explicación posible es que, al margen de las discusiones meta-teóricas, la dinámica aplicada de las ciencias sociales obliga a contemporizar el discurso moderno con el presente del sistema-mundo a fin de medir el impacto del ‘atraso’ de los países en desarrollo en términos de justicia, igualdad, bienestar y derechos humanos. En ese bloque consensual, el posestructuralismo sirve si y solo si refuerza el horizonte marxista-liberal en términos de agencia, emancipación y/o acción social, lo cual parece justificado.

En medio de la incertidumbre global, las poblaciones de los países periféricos se aferran a la posibilidad de encontrar en la consolidación del Estado y del Mercado un mínimo de garantías para su bienestar económico y para la realización de sus derechos. Por esa vía, los procesos sociales han establecido no solo el objeto sino los criterios de legitimación de la teoría. Entusiasmados por la posibilidad de incorporarse al presente de la historia global, muchos de los antiguos críticos del Estado lo defienden como el mínimo técnico e institucional que los estados latinoamericanos necesitan para entrar en ‘algo’ que ya no se puede llamar modernidad pero que implica básicamente salir de la pobreza, el analfabetismo, el ‘subdesarrollo’ técnico y tecnológico y la desigualdad. En ese sentido, ya no cabe el discurso postmoderno sobre la diferencia ni las críticas radicales a la institucionalidad estatal. El consenso rawls-habermasiano funge como un ideal alcanzable que ofrece, a la vez, el realismo crítico y el anhelo emancipatorio suficientes para cifrar las expectativas de los ciudadanos. La ciudadanía es, por eso, la forma como esta modernidad renovada ha reactivado el lenguaje de los derechos con el fin de hacer efectiva la inclusión de las diferencias étnicas, de género, productivas y culturales.

La tarea del posestructuralismo en ese propósito ha sido ayudar a poner en evidencia y a tematizar críticamente los más diversos procesos de diferenciación, a nivel macro y microsocioal. Pero lo que se devela como matriz normativa y explicativa es la fórmula del consenso, esto es, del liberalismo de los derechos atemperado con principios socialistas que permiten hablar de un giro consen-

sual en la investigación social y en la teoría política. El disenso se convierte así en el elemento negativo de una dialéctica que termina por imponer los criterios de igualdad y universalidad. Al subordinar el discurso de la diferencia al problema de la igualdad, y el de la heterogeneidad de racionalidades al del consenso, lo que se impone en la producción teórica es la unificación de las teorías alrededor de ‘lo social’ y la hiper-valoración del papel del Estado –y en su defecto del Mercado– en la prospección y solución de los problemas a través de políticas públicas. Ese giro es la tendencia general, pero resulta significativo en teóricos interesados en el posestructuralismo como Néstor García Canclini, Martin Hopenhayn o Nancy Fraser quienes, en algún momento, han decidido matizar, ensamblar y/o denegar los enfoques y conceptos tomados del posestructuralismo para adoptar teorías periféricas con una finalidad claramente normativa. Quizás el más lúcido y complejo de esos intentos se logra en *La razón populista*, la obra de Ernesto Laclau (cf. 2005), por el rigor dialéctico con que posicionó el populismo como problema de la filosofía política contemporánea y como matriz de la política latinoamericana.

Al final, se puede hablar de la creación de un *corpus* práctico-conceptual y un *dispositivo* político-teórico híbridos que intentan compatibilizar las filosofías del consenso y de la diferencia en Latinoamérica. Ese matiz permite entender cómo en lugar de un debate teórico –para el cual no existe un plano de coincidencia epistémico o programático– se trata de justificar un pragmatismo *tout court* interesado en la transformación del teórico social, de modo que migre de su rol como (posible) productor autónomo de teoría al de investigador corresponsable de una práctica institucional constructiva. Así como asumimos el papel de usuarios creativos de la civilización tecnológica que avanza en ‘otra parte’, terminamos por incorporar las teorías al uso de acuerdo a su pertinencia para la integración sistémica a la sociedad global.

5. Epílogo

En las sociedades periféricas, y en la nuestras de un modo particular, la finitud ha interpelado a la teoría para obligarla a responder a la condicionalidad histórica de lo contingente. Si queremos sortear las posibilidades y las incongruencias que derivan de esa interpelación, habrá que inventar, trazar, producir una *episteme* en la cual los viejos y los nuevos discursos estén disponibles en el universo cada vez más abierto y hegemónico de lo social/virtual, sin que sea ya pertinente la distinción entre juicio y valor, entre objetividad y procesos de subjetivación, entre crítica y agenciamiento, y sin que la historia tenga ya una incidencia clara como forma de precedencia o anticipación del futuro. El resultado, diría Bhabha, es una disociación entre la historia periférica como la fuente de ‘nuestras’ ciencias humanas y los reclamos del universalismo. Para tratar con ese paralelismo no euclidiano, propongo describir el plano de consistencia que ofrecen los discursos desde *a priori histórico* donde emergen y en donde se clausuran las distintas formaciones de saber (Foucault), de modo que el límite de lo decible esté dado por los procesos socio-históricos en que se inscriben los problemas. Al articular el *a priori* histórico de las formaciones de sa-

ber con los procesos históricos, se pone en funcionamiento el plano de inmanencia adonde concurren los más diversos conceptos.

Ese plano de inmanencia tiene como continente discursivo un plano de consistencia para el cual no son relevantes inmediatamente los conceptos sino la circulación de los enunciados que han hecho posible la hibridación de las teorías del consenso y la emancipación con las del disenso y la heterogeneidad, como formaciones de saber consustanciales al devenir actual de los países latinoamericanos. Sin embargo, la precedencia del presente como un tiempo inacabado hace que la inyunción de responsabilidad con ese presente no pueda traducirse simplemente en un *a priori* epistémico particular o en un deber ser fundamental, sino en la emergencia de las formaciones de saber en curso sobre un plano de inmanencia propiamente periférico. Se requiere por ello de una geofilosofía que deconstruya los triángulos dilemáticos que nos conciernen –América o Europa u Oriente; Grecia o México o Israel; local o nacional o global; centro o periferia o periferia de la periferia y centro del centro; liberalismo o marxismo o posestructuralismo; individualismo o socialismo o comunitarismo; democracia o populismo o despotismo; diferenciación o sistematicidad o universalismo – en la búsqueda del tercero *incluso* que haga posible otra lógica performativa del pensamiento. En esa búsqueda, la condición postmoderna no se resuelve postulando una modernidad auténtica y siempre actual que pudiera superar o resolver esa complejidad dilemática, sino asumiéndola como una suerte de abducción temporal de los propios procesos sociales, de modo que sea la variedad de vías/vozes, esa simultaneidad constitutiva, lo que hace problema y lo que es necesario examinar en su propio devenir.

Como diría Bhabha, la colonización del sistema-mundo abre un tiempo histórico que ocurre en los límites externos del objeto y del sujeto, nos instala en un inconsciente que *hace inevitable la imposible duplicación de la historia*, y justo por eso, el sujeto de la escritura deviene el nexo de tradiciones y tiempos diferentes, heterogéneos y al mismo tiempo indisociables entre sí. Habrá que preguntarse, entonces, desde el presente, cuáles son los presupuestos que nos interpelan. Esto es, qué significa volver atrás en busca de fundamentos, sean los del origen pre-hispánico, los del hispanismo triunfante o los ideales liberales de la modernidad republicana. Preguntar, por tanto, si la vuelta atrás no es lo mismo que la actualización inesperada, muchas veces inconsciente, del pasado. Y preguntar, además, de qué modo la *diferencia periférica* hace que esos tiempos sean irreductibles en sus efectos políticos y ontológicos, antes que terminen siendo reducidos a la pura *diferencia cultural* que circula sobre la pantalla virtual omnipresente de la máquina informática (cf. Baudrillard 1997, 52).

Por ahora, y en la perspectiva de los sujetos periféricos que quisiera llamar al *locus* de la enunciación, intento poner en primer plano el precepto de Eduardo Viveiros de Castro según el cual es necesario pensar *junto a* los pueblos originarios y/o recurrir a las fuentes de las culturas ancestrales, en su caso, para afirmar “los conceptos indígenas, [...] los mundos que constituyen, el fondo virtual del que han surgido” (cf. 2010, 201). En nuestro caso, no se trata de emular un plan etnográfico, sino de convocar

las voces históricas *como si* esa fuera la puerta de entrada al pensamiento de la multiplicidad de sujetos de enunciación que hacen problema en el discurso periférico. Frente a la serie de descartes, discusiones y decisiones posibles que implica tal multiplicidad, y como un primer asomo de método puramente discursivo, propongo un campo enunciativo en que las discusiones teóricas sobre la pertinencia de una perspectiva periférica en el trabajo constructivo de los problemas y los conceptos coincidan *con* una serie escogida de instancias autorreferenciales del pensamiento latinoamericano. Ya veremos si esa es una buena estrategia para tematizar desde su propia complejidad las distintas racionalidades en juego.

Bibliografía

- Appiah, Kwame Anthony. 1991. "Is the Post- in Postmodernism the Post- in Postcolonial?" *Critical Inquiry* Vol. 17, No. 2: 336-357.
- Baudrillard, Jean. 1997. *Le paroxyste indifférent*. París: Grasset.
- Berman, Marshall. 1991. "Brindis por la modernidad". En: F. Viviescas y F. Giraldo (eds.), *Colombia: el despertar de la modernidad*. Bogotá: Foro Nacional por Colombia: 44-66.
- Bhabha, Homi. 2002. *El lugar de la cultura*. Buenos Aires: Manantial.
- Cornejo Polar, Antonio. 1994. *Escribir en el aire: Ensayo sobre la heterogeneidad socio-cultural de las literaturas andinas*. Lima: Horizonte.
- Deleuze, Gilles y Guattari, Félix. 1985. *El Antiedipo*. Barcelona: Paidós.
- Deleuze, Gilles y Guattari, Félix. 1988. *Mil mesetas*. Valencia: Pretextos.
- Deleuze, Gilles y Guattari, Félix. 1991. *¿Qué es la filosofía?* Barcelona: Anagrama.
- Foucault, Michel. 1994. "Qu'est-ce que les Lumières?" En: *Dits et écrits*. Vol. 4. París: Gallimard: 562-578.
- Foucault, Michel. 1996. *Tecnologías del yo (y otros textos afines)*. Barcelona: Paidós.
- Girola, Lydia y Olivera, Margarita. 2007. *Modernidades. Narrativas, mitos e imaginarios*. Barcelona: Anthropos-UAM.
- Griffiths, John. 2007. "¿Qué es el pluralismo jurídico?" En: S.E. Merry, J. Griffiths y B. Tamanaha (eds.) *Pluralismo Jurídico*. Bogotá: Siglo del Hombre, Universidad de los Andes, Universidad Javeriana: 87-141.
- Guattari, Félix. 1996. "Regímenes, vías, sujetos". En: J. Crary y S. Kwinter (eds.) *Incorporaciones*. Madrid: Cátedra: 15-30.
- Habermas, Jürgen. 1999. *La inclusión del otro*. Barcelona: Paidós.
- Jameson, Fredric. 1996. *Teoría de la postmodernidad*. Madrid: Trotta.
- Koselleck, Reinhart. 2002. *The Practice of Conceptual History: Timing History, Spacing Concepts*. Stanford: Stanford University Press.
- Laclau, Ernesto. 2005. *La razón populista*. México: FCE.
- Luhmann, Niklas. 1998. *Sistemas sociales. Lineamientos para una teoría general*. Barcelona: Anthropos-Universidad Javeriana-Universidad Iberoamericana.
- Liotard, Jean François. 1991. *La diferencia (El diferendo)*. Barcelona: Gedisa.
- Liotard, Jean-Francois. 1996. *La postmodernidad (explicada a los niños)*. Barcelona: Gedisa.
- Mignolo, Walter. 2003. *Historias locales/diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Madrid: Akal.
- Nancy, Jean-Luc. 2014. *La comparecencia*. España: Avarigami.
- Rancière, Jacques. 2011. *El tiempo de la igualdad*. Barcelona: Herder.
- Rawls, John. 1979. *Teoría de la justicia*. México: FCE.
- Rorty, Richard. 1996. *Consecuencias del pragmatismo*. Madrid: Tecnos.
- Taylor, Charles. 1996. *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*. Barcelona: Paidós.
- Viveiros de Castro, Eduardo. 2010. *Metafísicas caníbales*. Buenos Aires: Katz.
- Wallerstein, Immanuel. 1999. *Impensar las ciencias sociales*. México: Siglo XXI.
- Žižek, Slavoj. 2015. *Menos que nada. Hegel y la sombra del materialismo dialéctico*. Madrid: Akal.

Nota

¹ Una versión posterior de este texto será publicada como capítulo introductorio del libro *Modernidades periféricas. Una perspectiva problemática de la historia conceptual de América Latina*.

¿Qué hacer con los universalismos occidentales? Observaciones en torno al “giro decolonial”

Santiago Castro-Gómez

Abstract: In this paper I want to respond to certain tendency often articulated in decolonial critical studies that links any universalist claim to the ideology proper to the history of colonialisms and its pervasive effects in the present. I would like to contend this tendency and reinvigorate the need for universality and universal claims, if the task of decolonizing modernity does not want to lose its political relevance. I will start by asking what does it mean to think identity exclusively from a particularist perspective and what are the political and philosophical consequences of such an attempt. I will then move on to explore and reinvigorate the question of universality, differentiating it from what I call here, following Laclau, “universalisms”. This will allow me to finally articulate my position in relation to, but also as taking distance from, Dussel’s notion of “transmodernity”. My intention is ultimately to reclaim universality as a pre-requisite and condition of possibility for the articulation of any political emancipatory project.

Keywords: universality, Laclau, Žižek, decolonial, critique, political emancipation.

Introducción

Desde hace ya tiempo se ha venido asentando en ciertos círculos académicos de América Latina la tesis de que el propósito central de una “teoría decolonial” es la denuncia del eurocentrismo. Se piensa además que la “descolonización” de las ciencias sociales, el arte y la filosofía radica en recuperar el conocimiento ancestral de las comunidades indígenas o afro-descendientes, pues allí se encontraría un ámbito de “exterioridad” capaz de interpelar los conocimientos y las prácticas provenientes de Europa a través de la colonización. Finalmente se dice que el propósito de una teoría crítica “desde América Latina” sería negar toda pretensión de universalidad, pues se sospecha que el universalismo es una ideología perteneciente a la historia local europea, y que exportarla hacia otros ámbitos culturales conllevaría reproducir un gesto colonial que debe ser desechado. En este trabajo quisiera presentar algunos argumentos que cuestionan tales posiciones. En primer lugar, preguntaré si es posible pensar las identidades culturales en términos particularistas. Luego, abordaré el problema del eurocentrismo, tratando de dilucidar a qué tipo de fenómeno específico puede ser aplicable este término. Enseguida, me moveré hacia la pregunta

por el universalismo, mostrando que la política emancipatoria no puede renunciar al gesto de la universalización de intereses¹. Finalmente quisiera articular algunas reflexiones en torno a la noción de “transmodernidad”, desarrollada en América Latina por el filósofo argentino Enrique Dussel.

1. La imposibilidad del particularismo de las identidades

La primera pregunta que quisiera proponer es si las identidades culturales pueden ser pensadas como particularidades puras, esto es, como fenómenos que se constituyen sólo en relación consigo mismos, con su propia tradición ancestral, y que existen con total independencia de sus relaciones con el exterior, a la manera de mónadas autosuficientes. De entrada diré que la respuesta a esta pregunta debe ser negativa. ¿Por qué razón? Porque no es posible comprender el sentido y la función de una práctica cualquiera si la abstraemos de la *red de relaciones* que la hace posible. No existe ninguna práctica que tenga sentido *por sí misma*, con independencia de la posición y la función que ocupa en una red de relaciones diferenciales. Esta, me parece, es una de las lecciones básicas que aprendemos tanto de la deconstrucción de Jacques Derrida como de la analítica del poder de Michel Foucault. Derrida, recordémoslo, parte de la lingüística de Saussure para mostrar que todo acto significativo se define únicamente al interior de un *sistema de diferencias*. El signo no se define por unas propiedades esenciales, sino por las diferencias que lo distinguen de otros signos. Es decir que el signo no tiene identidad consigo mismo; la identidad plena del signo es algo que se le “escapa” constantemente, pues esta dependerá siempre de la posición diferencial de ese signo en el sistema de significaciones. Derrida nos dice que en un sistema de este tipo no puede pensarse algo así como una “armonía preestablecida” entre los elementos, es decir, un principio que regule la posición que ocupa cada uno de ellos en el sistema y establezca de antemano el tipo y el número de relaciones que entabla con todos los demás elementos. Si esto ocurriera, lo que tendríamos sería un sistema cerrado, libre de diferencias, pero entonces quedaría cerrada también la posibilidad de la significación (cf. Derrida 1989a).

Foucault, por su parte, nos dice que toda comunidad humana se encuentra atravesada por *relaciones de fuerza*, lo cual quiere decir que ninguna fuerza particular puede

definirse con independencia del sistema de fuerzas que la constituye, bien sea como fuerza afectante o como fuerza afectada. Ningún elemento puede existir sino referido a las relaciones de fuerza que entabla con todos los demás elementos. Este modelo agonístico del poder apunta hacia la tesis de que ninguna formación social podrá llegar jamás a encerrarse en sí misma. El agonismo de las fuerzas engendra siempre nuevas y variadas configuraciones de poderes y contrapoderes, de modo que resulta imposible que una comunidad cualquiera pueda “completarse” y adquirir una identidad esencial. Siempre será una comunidad *incompleta*, pero no porque ontológicamente le *falte* algo, sino porque la dinámica de las fuerzas genera siempre nuevos pliegues y nuevas combinatorias diferentes de sus elementos. Es precisamente en este sentido que todas las comunidades humanas son históricas². Todo esto quiere decir, según Foucault, que no es posible buscar un “origen” último (*Ursprung*) que le dispense sentido y finalidad al sistema de fuerzas en su conjunto. Al igual que Derrida, Foucault afirma que la existencia de un “origen” anularía el juego agonístico de las fuerzas. Pero es precisamente esta falta de origen lo que hace que el juego de las fuerzas tenga siempre un final abierto, esto es, que exista de antemano una relación no determinable entre los poderes y los contrapoderes. Si existiera un “origen” que definiera de antemano esas relaciones, entonces no tendríamos juego alguno. Lo que tendríamos sería un sistema muerto, cerrado en sí mismo, en el que ninguna incitación mutua de las fuerzas sería posible (cf. Derrida 1989b, 271ss).

Ahora bien, si pensamos las relaciones sociales como relaciones significativas, en el estilo de Derrida, o bien como relaciones de fuerza, en el estilo de Foucault, el resultado es exactamente el mismo: las identidades sociales no tienen esencia, puesto que la fijación última del sentido es una imposibilidad estructural de la cadena de relaciones. Tan sólo serán posibles fijaciones parciales y precarias, ya que las identidades sociales no pueden ser pensadas con independencia del sistema de relaciones diferenciales del que forman parte. No existen, por tanto, identidades que no sean relacionales, tal como lo concluyó también el filósofo argentino Ernesto Laclau:

Aceptemos por un momento la posibilidad de que la armonía preestablecida fuera posible. En tal caso, los varios particularismos no estarían en una relación antagónica entre sí sino que coexistirían en una totalidad coherente. Esta hipótesis muestra claramente por qué el particularismo puro es, en última instancia, contradictorio. Porque si cada identidad está en una relación diferencial, no antagónica, con todas las demás identidades, la identidad en cuestión es puramente diferencial y relacional; en consecuencia, ella presupone no sólo la presencia de todas las otras identidades sino también el espacio global que constituye las diferencias como diferencias. Peor aún: como sabemos muy bien, las relaciones entre grupos se constituyen como relaciones de poder – es decir que cada grupo no es sólo diferente de los otros sino que en muchos casos constituye esa diferencia sobre la base de la exclusión y la subordinación de los otros grupos. Ahora bien, si la particularidad se afirma a sí misma como mera particularidad, en una relación puramente diferencial con otras particularidades, está sancionando el *statu quo* en la relación de poder entre los grupos. Esta es exactamente la noción de “desarrollos separados” tal como la formulara el *apartheid*: sólo se subraya el aspecto diferencial, en tanto que las relaciones de po-

der en el que este último se basa son sistemáticamente ignoradas. (Laclau 1996, 54-55).

Lo que dice Laclau es que las identidades sociales no son esenciales, es decir, que no se constituyen sólo en relación consigo mismas, con su propia tradición cultural, ni remiten tampoco a un origen (*Ursprung*), a un espacio ancestral «propio» que ofrecería, de una vez para siempre y sin relación con una exterioridad, los significados acerca de lo que un grupo «es». Tal posición, por desgracia bastante común en algunos círculos de izquierda en América Latina, es políticamente conservadora, diría que incluso reaccionaria. Las luchas identitarias, sea cuales fueran (de género, raza, clase, orientación sexual, etc.), no pueden tener como objetivo político la afirmación de la propia identidad y *al mismo tiempo* verse a sí mismas como luchas progresistas, ya que con ello dejan intacto el sistema de relaciones que jerarquiza las identidades. Sancionan, como dice Laclau, el *statu quo* del sistema jerárquico inclusión/exclusión, reproduciendo de este modo la lógica del *apartheid*. Quien afirma una particularidad sólo puede hacerlo si reconoce, al mismo tiempo, el sistema relacional de fuerzas en el que esa particularidad se inscribe. Pues si la afirmación de la particularidad fuera el *único* principio aceptado de lucha, entonces la afirmación de *cualquier* particularidad debería ser igualmente válida, incluyendo, desde luego, la de aquellos grupos que han subordinado la identidad por la que se está luchando. Estamos, pues, frente a una paradoja insoluble.

Es claro entonces que la «identidad cultural» no es más que la cristalización temporal de ciertas relaciones de poder y no una esencia intemporal que pueda ser pensada con independencia de éstas. No hay manera de que una comunidad particular (sea indígena, negra, gay, musulmana, lesbica) viva una existencia independiente del sistema de relaciones de poder que la ha constituido precisamente como identidad subalterna. Es una ilusión creer que las comunidades subalternas viven como las mónadas de Leibniz, sin puertas y ventanas abiertas hacia el mundo exterior. Por eso Laclau dice que una lucha por la transformación de la condición subalterna de estas comunidades tiene que incluir la transformación del sistema de relaciones desigualitarias a partir del cual estas comunidades son definidas como subalternas. No es posible cambiar una relación de poder simplemente aferrándose a la *diferencia cultural*, es decir al particularismo de las identidades, dejando intocado el sistema de relaciones que trascienden esa particularidad. Quien lucha por cambiar su *posición* subalterna, tendrá que cambiar también las relaciones de poder que han definido esa posicionalidad particular, lo cual implica necesariamente aceptar que su identidad se verá *también* modificada³. No se puede tener una cosa, sin tener también la otra. Modificar un sistema jerárquico de relaciones significa necesariamente modificar la particularidad de cada uno los elementos que se relacionan en ese sistema.

Tomemos el caso hipotético de una comunidad subalterna que se coloca a sí misma en una posición de completa exterioridad con respecto a la «cultura occidental», reclamando conocer la «verdad» de esa cultura (en tanto que esencialmente diferente a los valores que unifican a esa comunidad subalterna). Aquí lo que tendríamos es la negación de la lucha política en nombre de un esencialis-

mo cultural. ¿Por qué razón? Ya lo hemos visto: sólo hay política si primero se reconoce que entre los adversarios existe una relación de antagonismo. Pero cuando una de las partes niega (por la razón que fuese) la existencia de tal relación, poniéndose a sí misma en un lugar de *exterioridad radical* frente al sistema de relaciones antagónicas que ha constituido a unos como colonizadores y a otros como colonizados, a unos como superiores y a otros como inferiores, entonces la política ya no sería posible. La fórmula es simple: allí donde hay esencialismos no puede haber política, y allí donde hay política no puede haber esencialismos. La exterioridad, como veremos más adelante, únicamente puede entenderse como exterioridad *relativa*.

De todo esto podemos concluir que una posición teórica “decolonial” no es aquella que busca la *recuperación* de la identidad cultural de los pueblos colonizados. Tal recuperación no es más que una quimera, pues ha sido, precisamente, el sistema-mundo moderno/colonial el espacio en que se han constituido las identidades de cada uno de los elementos que entraron en esa matriz de relaciones jerárquicas. Aquello que Walter Dignolo llama la “diferencia colonial” sólo tiene sentido al interior de un sistema desigualitario de relaciones de poder y no debe ser pensada, por tanto, como una inconmensurabilidad de tipo cultural entre europeos y no europeos. Esto último nos conduciría directamente a una especie de fundamentalismo culturalista de tipo conservador. Si tomamos, en cambio, la conquista de América como el momento de “emergencia” (*Entstehung*) de ese sistema diferencial de fuerzas, diríamos entonces que no hay una identidad indígena, negra o europea que sea *previa* a la consolidación de esa red geopolítica de relaciones. Lo que quiero decir es que las identidades son lo que son, únicamente a través de sus diferencias en una matriz de relaciones jerárquicas de poder que organiza la posición ocupada por cada una de ellas. Pretender la “conservación” de la identidad cultural de los pueblos colonizados, o bien su “retorno” a una matriz identitaria ancestral, poco tiene que ver con una política emancipatoria. Este tipo de representación, que afirma la diferencia pero sacándola de la red de antagonismos que la hace posible para contemplarla como un objeto impoluto y distante, no es otra cosa que una representación *colonial*.

2. ¿Qué es el “eurocentrismo”?

Es precisamente en nombre de este particularismo estéril que muchos activistas y académicos de América Latina recurren frecuentemente a la sospecha de “eurocentrismo” y “colonialismo intelectual” como eje catalizador de sus luchas. No son pocos quienes afirman que “pensar desde América Latina” significa pensar por fuera de los parámetros establecidos por la política moderna, ya que éstos son específicamente europeos y se montan sobre la exclusión sistemática de las culturas no europeas.⁴ En algunos circuitos teóricos de la región se viene imponiendo una especie de «Abyayalismo»⁵ que sustituye al Latinoamericanismo de las décadas anteriores, en el que se proclama un “desprendimiento” de la modernidad, incluyendo aquí las tradiciones críticas de la izquierda, para recuperar las “epistemes-otras” de los pueblos indígenas y afro-

descendientes. Consideran, por tanto, “eurocéntrica” aquella posición que niega, en nombre de valores modernos (como la igualdad y la libertad), la posibilidad de regresar a un *arché*, a una comunidad originaria en la que imperan valores radicalmente *diferentes* a los modernos.

¿Qué tan válidos pueden ser estos argumentos? Para dilucidar esto, quisiera considerar en primer lugar la posición del filósofo Slavoj Žižek. El argumento del esloveno es claramente hegeliano. Es cierto que los poderes coloniales europeos irrumpieron con violencia en el mundo de las sociedades no europeas, alterando sus costumbres y destruyendo el tejido cultural de su experiencia. Pero esto significa, precisamente, que la resistencia política frente a esta irrupción colonial debe echar mano del lenguaje del colonizador para llevar a cabo su lucha, en lugar de propugnar por un retorno a los lenguajes previos a la ocupación colonial. ¿Por qué razón? Porque sólo radicalizando la universalidad, es decir, universalizando su “punto de exclusión”, podrá el movimiento descolonizador lograr sus objetivos. No lo conseguirá negando la universalidad y buscando un «retorno a los orígenes», un regreso a la situación pre-colonial, invocando el “rescate” de una identidad cultural olvidada. Esto equivaldría simplemente a reforzar la ideología en su expresión más reaccionaria: creer que es posible rasgar el velo de la negatividad y descubrir, más allá de ella, el secreto oculto de la reconciliación. A contrapelo de esto, el esloveno muestra que la lucha por la descolonización debe asumir plenamente la herencia europea, esto es, el gesto de la universalización, para desde ahí plantear sus demandas (cf. Žižek 2001, 271-272).

Žižek ilustra su punto con varios ejemplos. El más claro de ellos es el de los procesos de independencia poscolonial en el siglo XX, principalmente el de la India. Ante la crítica de muchos teóricos culturales indios de que el inglés les ha sido impuesto como lengua colonial y que la descolonización debería suponer un retorno a las lenguas nativas, el filósofo esloveno retoma el caso de los Dalits, aquellos sujetos tenidos como parias por el sistema tradicional de castas de la India. Precisamente fueron ellos, los que “no tenían parte” en ninguna de las castas, quienes reivindicaron el inglés como lengua nacional. Para los Dalits, el sistema colonial inglés creó las condiciones formales para que fueran vistos como sujetos jurídicamente iguales ante la ley. Antes de ello, en la situación pre-colonial, no gozaban de ningún derecho, sino que eran tenidos como un *homo sacer* (Žižek 2015, 132-133). Lo que Žižek quiere decir con esto es que la descolonización debe radicalizar la universalidad abstracta del legado colonial. No se trata, pues, en nombre de la descolonización, de liberarse de la universalidad (por considerarla un instrumento del colonizador), sino de apropiarse de ella para mostrar que esta universalidad es «incompleta», que ha dejado algo por fuera. La lucha no es entonces por desembarazarse de la universalidad, sino por encarnarla. Pues sólo cuando los que «no tienen parte» muestran que ellos son el punto que «niega» la universalidad abstracta, es cuando esa universalidad se torna realmente libertaria. En palabras de Žižek, “sólo cuando los indios abrazan el ideal democrático-igualitario, ellos llegan a ser más europeos que los europeos mismos” (Žižek 2015, 136).

Otro ejemplo es el de Malcom X, el activista afroamericano de los años sesenta. ¿Por qué coloca esta X en su

nombre de pila? Con ello quería indicar que había perdido definitivamente la identidad que le ligaba con sus ancestros esclavos y que no era posible un retorno a sus “raíces étnicas”. Pero es precisamente esta ausencia de identidad la que le abre la posibilidad de reinventarse a sí mismo, luchando por una identidad más universal incluso que la reclamada por los blancos. La lucha política de los sujetos que, como él, no «tienen parte» en la sociedad, no consiste en “volver” a la particularidad del grupo étnico, a una comunidad orgánica situada mitológicamente “antes de la caída”. Consiste, más bien, en apropiarse de la universalidad abstracta que los blancos han reservado para ellos y hacerla concreta mediante su “punto de exclusión”, aquel elemento que esa universalidad dejó por fuera (cf. Žižek 2015, 133). La universalidad sólo se hace efectiva cuando es apropiada por aquellos que fueron excluidos de la misma. La lucha de Malcom X no buscaba volver “más atrás” de la universalidad moderna, negándola en nombre de un retorno a los orígenes africanos de la identidad, sino llevarla “más allá” de los límites señalados por los esclavistas blancos. Se trata, entonces, de radicalizar la universalidad y no de abandonarla, como plantean hoy día muchos teóricos poscoloniales. Ya el propio Nelson Mandela se daba cuenta de que la supremacía blanca y la tentación del retorno a las raíces tribales, eran las dos caras de una misma moneda (Žižek 2015, 136).

Aunque no comparto con Žižek varios elementos de su crítica, concuerdo sin embargo con que la mejor forma de combatir el colonialismo y el eurocentrismo *no es* reclusándose en los particularismos étnicos y negando la universalidad política por considerarla un instrumento en manos del colonizador. Al contrario, la lucha por la descolonización debe hacerse a través de la universalización de intereses. No se trata de una universalidad *abstracta* que niega la particularidad, sino de una universalidad *concreta* que se construye políticamente a través de la particularidad. Hacer lo contrario, negar toda universalidad con el objetivo de liberar las particularidades oprimidas por el colonialismo, no es sólo un gravísimo error político, sino que es un peligroso mecanismo de despolitización que Žižek denomina “arquepolítica”. Es el intento de regresar a un *arché*, a una comunidad originaria, homogénea, encerrada en sí misma e inmune frente a todo antagonismo. Una comunidad en la que no hay “síntoma”, donde no existe un punto de exclusión a partir del cual levantar una pretensión de universalidad. En su libro *El espinoso sujeto*, el filósofo presenta este problema como una clara línea divisoria entre la izquierda y la derecha: mientras que la derecha niega el universalismo y se contenta con la afirmación del particularismo puro, la izquierda en cambio sabe que no hay política emancipatoria sin universalismo y se opone a todo intento de mitologizar la particularidad (Žižek 2001, 244-245).

¿Cómo pensar entonces este problema de la particularidad y la universalidad? O, para utilizar el lenguaje de Žižek, ¿cómo entender la relación entre la universalidad abstracta y la universalidad concreta? Como ya vimos, algunos activistas dicen que el universalismo es tan sólo una estrategia para legitimar la superioridad cultural de Europa sobre el resto del mundo, sancionando *de iure* los privilegios obtenidos *de facto* a partir del saqueo que produjo la colonización. Es por esto que, en su opinión, la lucha contra la descolonización implica necesariamente el

abandono de la universalidad, ya que ésta es tan sólo un invento perteneciente a la historia local y particular europea. Desde este punto de vista, la universalidad tiene solamente un carácter *ideológico*. Cualquier lucha política que apele a criterios universales pecaría de “eurocentrismo”, porque elevaría a un carácter general lo que tan sólo vale para una cultura en particular. ¿Qué diremos frente a esto? Es verdad que a través de la expansión colonial, Europa se empieza a ver a sí misma como la encarnación de funciones universales, funciones que vienen definidas, primero, por el cristianismo (expansión colonial portuguesa y española) y, más tarde, por el racionalismo (expansión colonial inglesa y francesa). Así, la cultura europea se ve a sí misma como *encarnación* de una forma humana universal que debía ser “comunicada” a todas las demás culturas, aún en contra de su propia voluntad. Las resistencias de las otras culturas eran vistas como prueba de su inferioridad, de su barbarismo, e incluso de su incapacidad constitutiva para acceder a lo universal. Aquí sin duda tienen razón las críticas que se han hecho al *universalismo* europeo desde posiciones feministas, decoloniales y poscoloniales. Pero, ¿conlleva todo esto la negación de la *universalidad*? Creemos que no, porque el problema que está en juego no es *elegir* entre lo universal y lo particular, sino comprender el tipo de *relación* que se da entre estos dos polos. No se trata de equiparar el eurocentrismo con la universalidad para después abandonar las dos cosas en nombre de la particularidad, sino de entender que eso que hoy llamamos “eurocentrismo” no es más que una forma *específica* de plantear la relación entre universalidad y particularismo que procede de la ilustración (*Aufklärung*).

Para comprender este problema debemos acudir de nuevo al filósofo argentino Ernesto Laclau, quien en su libro *Emancipación y diferencia* propone reconstruir en tres momentos la compleja relación histórica entre lo universal y lo particular. El primer momento corresponde a la filosofía antigua clásica (Platón), en la que la relación entre ambos elementos es de mutua exclusión. Lo universal está dado *de antemano* y puede ser aprehendido por la razón, pero ello conlleva necesariamente al abandono de toda particularidad, ya que ésta no es sino la corrupción de la universalidad (Laclau 1996, 47). La relación entre los dos polos es esencialmente dicotómica: lo racional se opone a lo irracional y la verdad se opone a la apariencia, con lo cual se abren dos operaciones posibles: o bien lo particular se elimina a sí mismo para transformarse en el medio a través del cual la universalidad se manifiesta (que es la operación propiamente filosófica), o bien lo particular niega categóricamente lo universal afirmando su propio particularismo (que es la operación propiamente sofística). Dicho de otro modo, o eres un filósofo y puedes atrapar lo universal a través de la razón, o eres un sofista y te quedas atrapado en el mundo cavernícola de las particularidades. No existe *mediación* alguna entre estas dos posiciones; tal mediación aparece sólo después con el cristianismo. Aquí lo universal no es accesible a través de una razón que se ha distanciado de lo particular, sino que se “encarna” en lo particular mismo. Es lo que ocurre en la Biblia cuando Dios revela su voluntad universal a los hombres mediante una serie de eventos esenciales que son opacos a la razón humana (cf. Laclau 1996, 48). Entre lo universal y lo particular no existe entonces una relación

de exclusión mutua, como ocurría en la filosofía antigua, ya que Dios aparece como *mediador* entre los dos polos. De este modo aparece la idea de que existen agentes privilegiados de la historia (los profetas, el pueblo elegido) que son el *vehículo* de lo universal. Sin embargo, entre lo universal y la particularidad que lo encarna no existe todavía una conexión de orden *racional*. Su relación depende exclusivamente de la voluntad de Dios y no del uso humano de la razón.

Será apenas con el advenimiento del racionalismo que la conexión entre la universalidad y la particularidad que lo encarna se reviste de un carácter racional. Laclau muestra que el racionalismo moderno se deshace de la lógica cristiana de la encarnación, pues el papel de mediador entre lo universal y lo particular ya no lo asume Dios, sino la Razón. Si todo lo que existe debe ser transparente a la razón (pretensión central de la *Aufklärung*), se hace necesario eliminar la opacidad entre la universalidad y la particularidad que la encarna, con lo que aparece la idea de un cuerpo que es, en sí y por sí mismo, universal. *Aquí* es donde se ancla no sólo el eurocentrismo (Europa como cuerpo universal), sino también la idea marxista de que el proletariado es una clase universal:

Lo universal había encontrado su propio cuerpo, pero éste era aún el cuerpo de una cierta particularidad. De tal modo, la europea era una cultura particular y, al mismo tiempo, la expresión – ya no la encarnación – de una esencia humana universal [...] Aquí el problema es que no había medios intelectuales para distinguir entre el particularismo europeo y las funciones universales que se suponía que él encarnaba, dado que el universalismo europeo había precisamente construido su identidad a través de la anulación de la lógica de la encarnación y, como consecuencia, de la universalización de su propio particularismo. De tal modo, la expansión imperialista europea tenía que ser presentada en términos de una función universal de civilización, modernización, etc. (Laclau 1996, 50)

La vieja noción cristiana del “agente privilegiado de la historia” se une aquí con la concepción iluminista de la relación entre lo particular y lo universal, para dar origen a eso que llamamos *eurocentrismo*. Europa se presenta como agente universal, bajo la convicción de que su cultura expresa principios *incondicionales* que derivan de privilegios epistemológicos y ontológicos. Lo universal no es *resultado* de la acción contingente de fuerzas antagónicas, sino la expresión trascendental de privilegios encarnados en actores específicos, con lo cual queda claro que el problema del eurocentrismo no es la *universalidad* como tal, sino su concepción *universalista* del juego entre lo universal y lo particular. El eurocentrismo va de la mano de la tesis ilustrada de que existe un agente privilegiado de la historia cuyo cuerpo es expresión racional de una universalidad que lo trasciende. Entre el contenido universal y su expresión particular existe una relación de transparencia garantizada por la razón.

El eurocentrismo es, entonces, una forma peculiar de entender la relación entre lo universal y lo particular. Aquí, lo universal no se da a través de la particularidad, sino que existe con *anterioridad* a ella. Desde este punto de vista, el eurocentrismo es un término que refiere a una concepción *clásica* del universalismo y nada tiene que ver, por ejemplo, con reconocer que muchos de los adelantados técnicos, científicos y políticos que hoy día son pa-

trimonio de la humanidad provienen de Europa. No hay entonces que confundir una posición anti-eurocéntrica con la negación de toda universalidad, pues ello nos conduciría a un callejón sin salida. Debemos entender que la mejor forma de combatir el colonialismo y el eurocentrismo no es reclusándose en las particularidades culturales y negando la universalidad por considerarla un instrumento en manos del colonizador. Al contrario, la lucha por la descolonización debe hacerse afirmando la universalidad. Pero no se trata, como veremos, de una universalidad abstracta que niega la particularidad (es decir del *universalismo*), sino de una universalidad concreta que se construye *a través* de la particularidad. Hacer lo contrario, negar toda universalidad con el objetivo de liberar las particularidades oprimidas por el colonialismo, no es sólo un gravísimo error político, sino que es un mecanismo de despolitización.

Como puede verse, el eurocentrismo es la otra cara del particularismo extremo que estudiábamos en la sección anterior. Ambas posiciones imaginan una situación en la que un elemento en particular se *sustra*e al sistema de relaciones que lo hace posible y encarna una verdad definida tan sólo a partir de sí misma. En el primer caso se trata de imaginar una identidad cultural indígena o afrodescendiente no contaminada por el sistema moderno/colonial de relaciones; en el segundo, una cultura europea que encarna valores universalmente válidos para todo el planeta. Con Laclau diremos entonces que el eurocentrismo es un término que refiere a una concepción *clásica* del universalismo y nada tiene que ver con el reconocimiento de que la *universalidad* es un factor clave para entender la política. No hay que confundir entonces el universalismo con la universalidad, ni confundir tampoco una posición anti-eurocéntrica con el puro y simple chauvinismo de las particularidades.

3. La universalidad como requisito de una política emancipatoria

Como acabamos de ver, se ha hecho un lugar común la sospecha de que detrás de toda pretensión de universalidad se esconde un interés particular, y que la crítica al eurocentrismo radica precisamente en el abandono de todo universalismo por considerarlo un instrumento colonizador. La universalidad es vista como un fenómeno propio y singular de la historia local europea, que fue exportado violentamente hacia otros contextos culturales gracias a la colonización, operando de este modo como una institución imperialista. En esta sección quisiera discutir la pertinencia de tales argumentos.

Ante todo hay que decir que cuando se habla de universalidad, quienes se ocupan de la filosofía política usualmente piensan en propuestas teóricas como las de John Rawls y Jürgen Habermas. Ambos filósofos entienden que no puede haber política sin apelar a un “punto de vista moral” en el que un acuerdo sólo podrá ser aceptado como legítimo si cumple una serie de requisitos procedimentales. Un acuerdo será universalmente válido cuando el procedimiento que lo hizo posible garantice que el resultado del mismo pueda ser aceptado por *todos* los participantes en la deliberación, con independencia de si ese resultado corresponde o no a sus intereses personales.

Habermas en particular distingue entre el “discurso moral” y el “discurso ético”. El discurso *ético* hace referencia a la deliberación en torno a lo que debe hacerse para llevar una “vida buena”, para lo cual se tendrán en cuenta las normas ancladas en la cultura particular de los hablantes, que en todo caso permanecen anclados en un contexto específico. El discurso *moral*, por el contrario, no apela a los valores culturales de los hablantes sino que apela a juicios universales, pues su objetivo es la resolución imparcial y equitativa de los conflictos. Es decir que apelará a unos procedimientos de discusión que puedan ser aceptados como válidos por todos los participantes. Como puede verse, mientras que el discurso ético se ejerce siempre en un contexto específico, en el *ethos* de una comunidad histórica en particular, el discurso moral aspira a un reconocimiento universal de sus prescripciones, con total independencia de los *ethoi* particulares. La universalidad de la que aquí se habla no corresponde entonces a contenidos específicos, sino a los *procedimientos* que han de tenerse en cuenta para establecer esos contenidos. No es extraño que este tipo de universalismo haya generado críticas provenientes sobre todo del feminismo y de la teoría poscolonial. Se sospecha que bajo esta razón universal se esconden siempre los intereses *particulares* de un sujeto varón, heterosexual, blanco, europeo, burgués, imperialista, de clase media, etc. El sociólogo puertorriqueño Ramón Grosfoguel nos dice, por ejemplo, que en tales universalismos “el sujeto epistémico no tiene sexualidad, género, etnicidad, raza, clase, espiritualidad, lengua ni localización epistémica en ninguna relación de poder, y produce la verdad desde un monólogo interior consigo mismo, sin relación con nadie fuera de sí” (Grosfoguel 2007, 64). El universalismo sería tan sólo una particularidad más, un *ethos* que se postula como universal gracias a los privilegios que obtiene este sujeto epistémico de la dominación (colonial, machista, burguesa, capitalista) ejercida sobre otros.

Grosfoguel sospecha con razón que los “universalismos occidentales” no son sino la otra cara de un eurocentrismo que legitima la superioridad de Europa sobre los pueblos sometidos a su dominio colonial. El *universalismo* corresponde a una encarnación cultural concreta (Europa), a un conjunto de valores dados *a priori* que preexisten a la política y que son usados como arma para someter a otras culturas y formas de vida tenidas como “bárbaras”. En esto concordamos plenamente con Grosfoguel. El problema, no obstante, es la *conclusión* que muchos activistas y académicos sacan de esta crítica: se argumenta que toda pretensión de *universalidad* debe ser entonces abandonada por completo, a fin de procurar la liberación de las particularidades sometidas. De un rechazo (correcto) al *universalismo*, se pasa sin más a un rechazo (incorrecto) a la *universalidad* como gesto fundamental de la política emancipatoria. El resultado de esto, como veremos enseguida, es la incapacidad de articular una voluntad común que vaya más allá de los particularismos. La *universalidad* no preexiste a las prácticas articuladoras que la hacen posible (en esto se distingue del *universalismo*), sino que es un efecto de las mismas. Por ello, como decía, estoy de acuerdo con Žižek cuando afirma que la universalización de intereses es el gesto *político* por excelencia.

Pero, ¿cómo se produce esta universalización de intereses? Tal vez sea Jacques Rancière quien con mayor claridad vislumbra este problema. De él precisamente toma Žižek la idea de que los «sin parte» (el elemento sintomático de la sociedad) pueden asumir la voz de todos y cuestionar de forma radical el orden existente. ¿Qué significa esto? Que en toda sociedad hay “sujetos flotantes” que no encajan en el ordenamiento que esa sociedad considera útil, normal, funcional o deseable. Son entonces los “parias” de esa sociedad, aquellos cuya voz “no cuenta” en el reparto de lo sensible. El momento propiamente político es aquel en el que esos sujetos flotantes entablan un litigio frente al ordenamiento que los excluye. Pero atención: lo que cuestionan no es la exclusión que *ellos en particular* experimentan, sino el ordenamiento mismo en el cual esa exclusión tiene lugar. No piden ser incluidos en el mismo orden que les excluye (“queremos tener una parte en ese orden”), sino cambiar las reglas que son válidas para todos (“queremos otro orden”). De modo que, según el filósofo francés, la función política de los “sin parte” es “poner constantemente en juego lo universal bajo una forma polémica” (Rancière 2007, 90). Cuando esos sujetos flotantes “toman la palabra” (algo que supuestamente no “pueden” hacer, ya que se les considera inferiores), en realidad no están hablando por ellos mismos sino por todos. Lo que cuestionan no es tal o cual regla en particular que debe ser cambiada, sino la totalidad de las reglas de juego que organizan desigualitariamente la sociedad. Su voz, en este sentido, es universal. No están litigando por la desigualdad en particular que vale *para ellos*, sino por la desigualdad que vale *para todos*.

Rancière menciona como ejemplo el caso de “la muchacha negra que un día de diciembre de 1955, en Montgomery (Alabama), decidió permanecer en su lugar en el autobús” (Rancière 2007, 890). Cuando Rosa Parks hace lo que supuestamente no debía hacer (un negro no puede sentarse en el lugar del autobús que corresponde sólo a los blancos), no estaba exigiendo un derecho para ella, o para la comunidad negra en particular, y ni siquiera para los habitantes de Estados Unidos, sino para todos los que en cualquier parte del mundo son tratados desigualmente en las distintas jerarquías que componen el “orden social”: jerarquías de clase, género, edad, orientación sexual, trabajo, educación, política, etc. Pues en cada una de estas jerarquías siempre juega una distinción entre aquellos que tienen parte y aquellos que no la tienen. De tal modo que cualquiera de los «sin parte» en cualquiera de esas jerarquías de poder, podría levantarse y decir: “yo soy Rosa Parks”. Nótese además que la universalidad que invoca ella no es abstracta (basada en los Derechos Humanos que dicen “todos los hombres son iguales”), sino que es concreta, pues —como diría Žižek— universaliza una particularidad. Al sentarse en el lugar “equivocado” del autobús, Rosa Parks está diciendo: “aunque soy mujer y soy negra, me considero igual a todos los que se sientan aquí”. Eleva de este modo una pretensión de igualdad que no habla en nombre de una particularidad (las mujeres negras), sino de un nosotros universal.

Nótese entonces que la presuposición de igualdad es justo el principio democrático que invocan los “sin parte” para articular una política emancipatoria. Sus reclamos no hacen énfasis en el hecho de la *diferencia* (soy mujer, negra, pobre, lesbiana, golpeada, etc.), sino en la condición

de *desigualdad*. Al hacer lo que se supone que no puede hacer (alguien que ocupa un lugar inferior en una jerarquía de poder no puede “igualarse” con los que ocupan lugares superiores), Rosa Parks se apropia precisamente de aquello que se le niega y eleva una pretensión de universalidad que vale no sólo para ella, sino para *todos* los que son inferiorizados en *cualquier* otra jerarquía de poder. Lo cual significa que el combate a tales jerarquías no podrá hacerse en nombre de la diferencia y la particularidad, sino en nombre de la igualdad que invocan de manera abstracta los propios dominadores en sus constituciones democráticas. Como bien lo vio Žižek, la política emancipatoria radica en convertir esa universalidad abstracta en una universalidad concreta.

La negación de la universalidad en nombre del particularismo de las luchas no es entonces el camino para una política decolonial, tal como argumentan hoy día muchos activistas. No es posible hacer política sin el gesto emancipatorio de la universalización de intereses, pues de otro modo, la política se reduciría a la exaltación de los particularismos. Y este gesto, como ya vimos, no es solo filosóficamente cuestionable, sino que es políticamente conservador. La crítica a la universalidad abstracta del eurocentrismo no supone la negación de la universalidad, sino el paso de la universalidad abstracta a la universalidad concreta, tal como lo ha mostrado Žižek. El eurocentrismo defiende ciertamente una universalidad *abstracta* despojada ilusoriamente de todo contenido, que se postula sin embargo como fundamento de todos los contenidos. La universalidad *concreta*, por el contrario, se produce a través de su síntoma, es decir *por medio de* aquellos contenidos particulares que han sido negados por la universalidad abstracta. Más exactamente, por medio de la articulación de las particularidades que han sido dejadas “sin parte” en las diferentes jerarquías de poder que organizan la sociedad⁶. Esos contenidos particulares, en lugar de afirmarse en su propia particularidad, deben ser “negados” equivalencialmente para que puedan insertarse en una forma hegemónica con pretensiones universales. Ya se ve entonces: no se niega la universalidad como tal, sino tan sólo la negación que la universalidad abstracta había establecido frente a determinados contenidos particulares.

Finalicemos esta sección diciendo que si lo que busca una lucha decolonial es afirmar las *particularidades* excluidas en cada una de las jerarquías de poder (sean estas de raza, clase, género, nación y orientación sexual), entonces ha renunciado de entrada a la política y caído en brazos de un multiculturalismo que ofrece a cada particularidad lo que está necesita para reconocer su “identidad”. Una política emancipatoria no es aquella que lucha por el reconocimiento de las formas de vida particulares, sino una que recurre a la universalización de intereses para combatir el “marco” que organiza desigualitariamente la sociedad. Pues, en últimas, es el mercado capitalista el que hoy día permite que cada particularidad pueda gozar de su estilo de vida. Hay productos de todo tipo para la comunidad gay y para las lesbianas, hay tiendas especializadas en música étnica, hay ropa y emblemas para los punks, mercados de artesanías indígenas, restaurantes de comida vegetariana, especies provenientes de la India, Tailandia, etc. Así las cosas, una lucha emancipatoria no es aquella que renuncia a la universalidad con el argumento de que toda universalidad es eurocéntrica y colo-

nialista. Es, por el contrario, una que rechaza el universalismo eurocéntrico en nombre de la universalidad política, pues sabe que su objetivo último es el combate contra *la desigualdad y la dominación*, donde quiera que estas se manifiesten. Afirmar, por el contrario, el particularismo de las identidades equivale a renunciar a la universalización de intereses, es decir al gesto político por excelencia, tal como lo muestran tanto Žižek como Rancière y Laclau. Equivale por tanto a dejar la puerta abierta al multiculturalismo de las identidades, en donde las luchas políticas se mueven cómodamente al *interior* del marco desigualitario que organiza la sociedad, pero sin cuestionarlo jamás.

Desde este punto de vista, lo universal no tiene contenidos necesarios, sino que todos ellos son “puestos” de manera contingente a través de operaciones *políticas*. Lo cual quiere decir que lo universal no es una forma común a todos los humanos encarnada en un actor particular (Europa), sino una aspiración que debe ser “llenada” parcialmente a través de las luchas políticas. Es decir que no es un procedimiento que *precede* a la discusión política y la regula (como en Rawls y Habermas), sino un *efecto contingente* de operaciones equivalenciales (como en Laclau). Así las cosas, resulta claro que un llamado al particularismo extremo, tal como se da por ejemplo en las políticas de la diferencia en Europa y los Estados Unidos, pero también en ciertas concepciones *abyayalistas* en América Latina, no aporta mucho a las luchas progresistas. Insistimos: no es posible ningún tipo de política emancipatoria sin la universalización hegemónica de intereses. Negar la universalidad no es entonces el camino adecuado para superar el eurocentrismo.

4. Transmodernidad

Hemos venido argumentando que una política emancipatoria no es aquella que se repliega en la reconstitución de los tejidos comunitarios particulares, poniéndose de espaldas a la transformación de las relaciones de poder que han subalternizado a esas particularidades. Pero entendámonos: esto *no significa* en absoluto que los valores anclados y vividos en esas comunidades particulares no sean importantes a la hora de pensar una política emancipatoria de izquierdas en América Latina. Para evitar esta lectura equivocada me parece importante considerar la categoría “transmodernidad”, tal como ha venido siendo utilizada por el filósofo argentino Enrique Dussel⁷. De entrada digamos que la noción se mueve en dirección contraria a lo que muchos grupos de intelectuales y activistas entienden hoy día por “descolonización”. Operando con la curiosa idea de que la modernidad en su conjunto tiene una “lógica profunda” que es el colonialismo, es decir que todo despliegue modernizador es *de suyo* colonialista y no puede serlo de otro modo, tales activistas se precipitan en una actitud radicalmente *anti-moderna* y políticamente conservadora⁸. Según ellos, descolonizarse significa, por un lado, escapar de la modernidad (identificada con el genocidio de los pueblos, el “epistemicidio” y la destrucción cultural), y por el otro, replegarse en las “epistemologías” sobrevivientes propias de aquellos pueblos que no fueron cooptados enteramente por la modernidad (comunidades indígenas y negras para el caso de las Américas), pues allí

se encuentran las semillas de “otro mundo” muy distinto al occidental⁹. Vincularse orgánicamente con esas “epistememas-otras” es tenido por tales intelectuales como el acto político emancipador por excelencia. No obstante, la política que ofrece Dussel tiene en realidad muy poco que ver con esta visión esencialista y reduccionista. El filósofo argentino no es *antimoderno* sino *transmoderno*. ¿Qué significa esto?

Al igual que los otros miembros del grupo modernidad/colonialidad (Mignolo, Quijano, Grosfoguel, yo mismo), Dussel parte de la tesis de que la modernidad es un fenómeno histórico que tiene un momento “intrauterino” (por así decirlo) con la constitución de la burguesía hacia finales de la edad media europea, pero que adquiere su perfil definitivo gracias a la conquista de América y la creación del mercado mundial con la expansión colonial de las potencias europeas (lo que teóricos marxistas como Immanuel Wallerstein han llamado el “sistema-mundo moderno”). Este sistema mundial coloca por primera vez juntas, pero en relación asimétrica, a una gran cantidad de “culturas” que antes habían vivido separadas unas de otras, estableciendo sobre ellas la *hegemonía* de una concepción primero cristiana y señorial (siglos XVI-XVII), luego racionalista y capitalista (siglos XVIII-XX) de entender la vida, el conocimiento, la naturaleza y las relaciones sociales. Dussel se refiere específicamente a culturas milenarias como las provenientes de India, China, el mundo árabe y el mundo indígena precolombino (Dussel 2015, 257ss). Nótese que la colonización en Dussel no se reduce al “genocidio” y/o la “occidentalización” completa de pueblos y culturas (que sin duda ocurrió en más o menos casos), sino que es, ante todo, el establecimiento de una *hegemonía cultural*. Esto quiere decir que las culturas de esos pueblos no fueron destruidas (su propio peso histórico milenario lo impedía (cf. Dussel 2015, 282)), sino que amplios pliegues de su “sentido común”, de su “mundo de la vida” (*Lebenswelt*), fueron *transformados* con la introducción del cristianismo, la ciencia moderna, la modernización político-cultural y, sobre todo, el capitalismo. Pero esto significa *también* que tales pliegues han permanecido en una “exterioridad relativa” con respecto al *significado* que todos estos procesos adquirieron en Europa. Aquí se muestra el alcance del concepto gramsciano de “hegemonía” utilizado por Dussel. La colonización conlleva el establecimiento de un “consenso” tácito entre los valores occidentales traídos con la colonización europea y los valores propios de las culturas colonizadas, provenientes de su mundo ancestral premoderno. Dussel tiene claro, sin embargo, que esos valores ancestrales no han permanecido *inalterados* con el advenimiento de la modernidad (a la que fueron incorporados por el colonialismo), sino que se han transformado *junto con ella*. No hay ningún tipo de esencialismo cultural en Dussel, similar al que se evidencia en las posiciones “abyayalistas” mencionadas anteriormente. La exterioridad de las culturas colonizadas es solamente *relativa* y *no absoluta* frente a los procesos de modernización. Dussel tiene claro que la modernidad es un fenómeno irreversible del cual ninguna cultura puede ni podrá sustraerse por entero, tal como lo entrevió Marx.

¿Qué significa entonces la “transmodernidad”? Esta noción apunta hacia el modo en que ese proceso mundial de modernización económica, política y cultural puede ser

“asimilado” dialécticamente desde las diferentes culturas subalternizadas por la expansión colonial europea. Significa *atravesar la modernidad* pero desde “otro lugar”, precisamente desde aquellos que fueron “negados” por la modernización hegemónica euro-norteamericana (posicionada como “centro” de la modernidad). En términos de Marx, la transmodernidad sería entonces la “negación de la negación”, es decir la asimilación creativa y emancipadora de la modernidad realizada desde historias locales. Se trata de una modernidad vivida desde la exterioridad relativa que *niega su forma occidentalista y eurocentrada*. Una modernidad, en últimas, *descolonizada*. Pero tal descolonización no remite, como decimos, a un proyecto antimoderno, sino a un proyecto crítico y emancipatorio frente a las instituciones desarrolladas por la modernidad misma. Desde esta perspectiva, Dussel entiende la transmodernidad como un proyecto político, económico, social y cultural que marcará una nueva fase de la historia mundial. Un proyecto que, según él, será impulsado por “intelectuales orgánicos” situados *en medio* (*Borderthinking*) de su propia cultura subalternizada y la modernidad eurocentrada. Son precisamente intelectuales poscoloniales, aquellos que viven “entre dos mundos”, quienes pueden establecer las *mediaciones culturales* necesarias entre la modernidad occidental y los valores de las culturas negadas por ésta durante la expansión colonial, propiciando de este modo la “negación de la negación”.

Nótese entonces: la transmodernidad no es una operación de “retorno” a los valores de las culturas “nativas” *antes de la colonización*, sino una “problematización” que tiene dos caras: de un lado, la modernidad eurocentrada es reinterpretada desde las historias locales negadas por la colonización; pero del otro lado, y *al mismo tiempo*, la propia cultura subalterna, modificada ya indefectiblemente por los procesos de modernización, debe ser reinterpretada críticamente (Dussel 2015, 291). No hay entonces en Dussel ningún amago de *subalternismo*, posición que, por desgracia, se ha expandido como un virus en no pocos sectores intelectuales de América Latina¹⁰.

Comparto muchos de los análisis que hace Dussel a este respecto y a diferencia de los subalternistas, entiendo la descolonización en el sentido “transmoderno” que él señala. Sin embargo, quisiera realizar algunas observaciones críticas antes de finalizar este trabajo. La primera tiene que ver con su noción de “núcleo ético-mítico”, categoría tomada de Paul Ricoeur, que le sirve a Dussel para pensar aquello que define no sólo esta o aquella cultura en particular, sino la cultura en general (Dussel 2015, 282)¹¹. Su tesis parece ser que la *religión* forma parte del “núcleo ético-mítico” presente en todas las culturas. Y sobre la base de esta ontología de la cultura es que Dussel coloca el proyecto transmoderno. En el fondo late la creencia de que esos “intelectuales orgánicos” de las culturas subalternas se hallan vinculados de algún modo a las “grandes religiones” de la humanidad: el Budismo, el Hinduismo, el Islam, el Cristianismo. El diálogo transmoderno sería entonces un diálogo entre intelectuales críticos vinculados con las grandes tradiciones religiosas. De ahí su énfasis en la necesidad del diálogo entre los teólogos y los filósofos, como lo deja ver en el apéndice de su libro *Filosofías del Sur* (Dussel 2015, 321-339).

Quisiera articular una breve reflexión a este respecto. Hay por lo menos cuatro instituciones fundamentales na-

cidas de la modernidad que necesitamos reinscribir hoy en un escenario transmoderno: la ciencia, el Estado de derecho, la democracia y la crítica. Creo, junto con Dussel, que es posible una transmodernización de estas instituciones y es en *este* sentido preciso que entiendo el “giro decolonial”. La primera de ellas es la ciencia. No podremos garantizar la vida de las poblaciones (como dice Dussel) sin el concurso de la ciencia moderna, enriquecida desde luego con aportes provenientes de las medicinas no occidentales (el llamado “diálogo de saberes”). Rechazar de plano la medicina moderna (por considerarla “imperialista” o “atea”) sería un acto de oscurantismo similar al derribamiento de las estatuas de Buda por parte de los Talibanes. La segunda institución (imprescindible por ahora) es el Estado de derecho, que querámoslo o no, continúa siendo el marco básico de la política, aún a pesar de las pretensiones levantadas en los últimos años por los movimientos antiglobalización y otros grupos autogestionarios. En Bolivia, por ejemplo, el Estado de derecho no desaparece, sino que integra y reconoce diferentes formas de autoridad y gobierno comunitario, generando así un constitucionalismo de nuevo tipo, como bien lo muestra Boaventura de Sousa Santos (cf. 2010). La tercera institución es la democracia, entendida como un imaginario político en el que la igualdad y la libertad son valores universalizables, susceptibles de ser extendidos hacia toda la comunidad. Estos valores no tienen por qué reñir con formas ya existentes de igualitarismo y participación ancladas en diferentes culturas (como la de los caracoles zapatistas a la que hace referencia Dussel), pero debemos entender que la democracia supone el rechazo de todas las jerarquías de poder que organizan desigualitariamente la sociedad, así éstas formen parte de las “tradiciones culturales” de una comunidad.

Finalmente, la cuarta institución que considero básica para una situación transmoderna es la crítica. Con ello me refiero al ejercicio de la problematización, la desnaturalización de lo dado, el cuestionamiento del “sentido común” a través del arte, el debate de ideas, la filosofía, etc. Pero aún en una hipotética situación transmoderna, la reinscripción no eurocéntrica de estas instituciones conllevará, de todos modos, el desafío de asumir la *incompletud ontológica* que ellas arrastran consigo (cf. Castro-Gómez 2015). Dicho de otro modo: la transmodernidad no puede significar remitir la ciencia, el Estado de derecho, la democracia y la crítica racional a las certezas incuestionadas de un fundamento último, con el argumento de que tales certezas forman parte de la “identidad cultural” de otros pueblos y de que es necesario “inculturar” ahí tales instituciones. Digo esto porque me parece que la categoría dusseliana de “transmodernidad” es heredera del gran debate que se dio en América Latina, sobre todo en círculos de la Iglesia Católica hacia la década de 1970, en torno a la necesidad de “inculturar” el evangelio. A raíz del Concilio Vaticano II, los teólogos reflexionaban sobre el modo en que la liturgia católica (largamente desarrollada en Europa) podría vivirse de una forma no eurocéntrica en contextos culturales como el asiático, el africano y el latinoamericano. Esta discusión, que puede ser válida para entender el problema de la interculturalidad religiosa (en el que en todo caso no se cuestiona el tema del fundamento último), me parece algo limitada para entender el modo en que algunas instituciones mo-

dernas (cuyo funcionamiento depende de la ausencia de fundamento último) pueden ser experimentadas en contextos culturales no occidentalizados. Por eso afirmo que no debemos entender la transmodernidad como una simple “inculturación” de la modernidad en contextos culturales no europeos.

Corren días difíciles para la humanidad en su conjunto. La extrema derecha parece estar logrando la hegemonía cultural y política en importantes naciones del primer mundo y también en América Latina. Es muy importante comprender que la mejor estrategia para combatir esta tendencia no es el repliegue en las acciones comunitarias, sino la lucha por democratizar los valores anclados en el sentido común de las sociedades y por recuperar la soberanía de las instituciones públicas. No significa esto que la reconstitución de los tejidos comunitarios no sea importante para avanzar en esta lucha. Lo es, y mucho. Pero sería un error dar por perdida la lucha por la hegemonía política de las instituciones *públicas* en nombre de una “descolonización” que apunta hacia el subalternismo y el autonomismo. Debemos entender que no hay soluciones exclusivamente comunitarias para los problemas de *sociedades* complejas como las nuestras y que la construcción hegemónica de una voluntad común es lo único que puede ofrecernos esperanzas en medio del desierto.

Bibliografía

- Bautista, Juan José. 2014. *¿Qué significa pensar desde América Latina?*. Madrid: Akal.
- Castro Gómez, Santiago. 2007. “Michel Foucault y la Colonialidad del Poder”. En *Tabula Rasa*, No.6 (enero-junio): 153-172.
- Castro-Gómez, Santiago. 2015. *Revoluciones sin sujeto. Slavoj Žižek y la crítica del historicismo posmoderno*. Madrid: Akal.
- Castro-Gómez, Santiago. 2016. *Historia de la gubernamentalidad II. Filosofía, cristianismo y sexualidad en Michel Foucault*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores.
- Derrida, Jacques. 1989a. “Fuerza y Significación”. En *La escritura y la diferencia*, tr. Patricio Peñalver, Anthropos: 9-46.
- Derrida, Jacques. 1989b. “Freud y la escena de la escritura”. En *La escritura y la diferencia*, tr. Patricio Peñalver, Anthropos: 271-316.
- Dussel, Enrique. 2006. *Filosofía de la cultura y la liberación*. México: Universidad Autónoma de la Ciudad de México.
- Dussel, Enrique. 2015. *Filosofías del Sur. Descolonización y transmodernidad*. México: Akal.
- Grosfoguel, Ramón. 2007. “Descolonizando los universalismos occidentales: el pluriversalismo transmoderno decolonial desde Aimé Césaire hasta los zapatistas”. En: Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel (eds.) *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Universidad Central, Instituto Pensar, Siglo del Hombre Editores.
- Laclau, Ernesto. 1996. “Universalismo, particularismo y la cuestión de la identidad”. En *Emancipación y diferencia*. Buenos Aires: Ariel.
- Rancière, Jacques (2007). *El odio a la democracia*. Buenos Aires: Amortu Editores
- Rodríguez, Rosa María. 1989. *La sonrisa de Saturno. Hacia una teoría transmoderna*. Madrid: Anthropos.
- Sousa Santos, Boaventura de. 2010. *Refundación del Estado en América Latina. Perspectivas desde una epistemología del Sur*. Quito: Ediciones Abya Yala.
- Žižek, Slavoj. 2001. *El espinoso sujeto. El centro ausente de la ontología política*. Barcelona: Paidós.
- Žižek, Slavoj. 2015. *Absolute Recoil. Towards a New Foundation of Dialectical Materialism*. London: Verso.

Notas

¹ Todos estos argumentos se encuentran desarrollados con amplitud en Castro-Gómez 2015.

² Para una elaboración más detallada de esta lectura de Foucault, cf. Castro-Gómez 2007.

³ Al respecto dice Laclau: “En lugar de invertir una relación particular de opresión/cierre en lo que tiene la particularidad concreta, invertir lo que hay en ella de universalidad – la *forma* de opresión y cierre como tal. La referencia al otro se mantiene también aquí, pero como la inversión tiene lugar al nivel de la referencia universal y no de los contenidos concretos del sistema opresivo, las identidades *tanto* de los opresores como de los oprimidos son radicalmente modificadas” (1996, 62).

⁴ Cf. por ejemplo Bautista 2014.

⁵ Me refiero con ello a la invocación de «Abya Yala» (nombre dado por algunos grupos indígenas a la América *prehispánica*) como lugar de enunciación de ciertas reivindicaciones políticas (indigenistas, pero también feministas y ecologistas). El problema de este gesto es su tendencia a invocar una *exterioridad* frente a la modernidad en su conjunto, negando con ello las pretensiones de universalidad de la política moderna (y proponiendo un abandono de las tradiciones críticas de la izquierda), por considerarlas una forma de «colonialismo»

⁶ En mi opinión son *cinco* las jerarquías de poder que organizan desigualmente las sociedades contemporáneas: hay jerarquías de raza, clase, género, nación y orientación sexual. Las luchas políticas emancipatorias tendrán que ser entonces *interseccionales*, lo cual conlleva la *articulación hegemónica* de las particularidades excluidas en cada una de las cadenas.

⁷ No es Dussel quien habla primero de “transmodernidad”. Ya lo había hecho antes la feminista posmoderna española Rosa María Rodríguez Magda (cf. 1989). Pero su uso del concepto es muy diferente al que hace Dussel.

⁸ Muchos de estos activistas toman como referencia al grupo modernidad/colonialidad, pero en realidad nadie de este grupo (hasta donde yo recuerdo) sostuvo jamás una idea semejante. Lo que se dijo es que la modernidad y la colonialidad son dos caras *distintas* de una misma moneda (la constitución en el siglo XVI del “mercado mundial” al que se refiere Marx en el *Manifiesto*), pero no que la modernidad es un “efecto de superficie” cuya “lógica oculta” es la colonialidad. Ningún miembro del grupo dijo jamás que la modernidad *se reduce* a la colonialidad (!)

⁹ Hay que decir, sin embargo, que la obra temprana de Dussel (en los años setenta) favorecía esta actitud anti-moderna, pues presentaba a la modernidad como una “totalidad opresora” en su conjunto. Actitud que por fortuna será posteriormente moderada por el propio Dussel en la medida en que se deja interpelar por los textos de Marx

¹⁰ Para una crítica del “efecto Foucault” en algunas posiciones subalternistas, véase Castro-Gómez 2016.

¹¹ Ya Dussel ha disertado ampliamente sobre esta noción en otros libros. Véase por ejemplo Dussel 2006.

Del ir y venir entre el texto y la vida. Avatares filosóficos en un barrio popular de Bogotá

Carlos A. Manrique, Laura Quintana

Abstract: This paper attends to the experience of a communal practice of reading that emerged in the 1980's in a popular neighborhood in Bogotá out of the impulse of liberation theology. Even today, after more than 20 years, the effects are still felt among the community. The practice continues transforming the lives of the people that come together around it. It also gives way to a plurality of practices of care of the self and of others, where a peculiar relation to the transformative potency of "words" has allowed for creative forms of ethical and political experimentation. In this text we respond to our "encounter" with this experience. We explore the philosophical issue concerning the passages between "words" and bodily and affective "practices," to ask ourselves how to think in this case the transformative force that words can have on life, and the way in which words can become other than themselves in everyday practices.

Keywords: Religion and politics, liberation theology, post-structuralism, the materiality of language, ethics of contingency.

"Todo es un ir y venir de la vida. De la vida al texto y del texto a la vida, y así sucesivamente...."

José Jara

Introducción

Los avatares del pensamiento tal vez emerjan siempre en el encuentro inesperado con lo que interrumpe "la buena marcha" acostumbrada de las cosas, en los márgenes de lo que resulta admisible, plenamente legible, bien visto¹. En este texto buscamos esta posición al margen de los discursos establecidos y codificados de la academia filosófica y de las metodologías aceptadas en las ciencias sociales, para así poder acoger la potencia de lo inédito que experimentamos en nuestro encuentro, en un barrio popular de Bogotá, con unas trayectorias de pensamiento desplegadas en prácticas vitales de reflexión y creación que, desde los resquicios de las exclusiones y de las marginalizaciones sociales, parecían poder confrontarlas, interrumpirlas, torcerlas, para dar vida a otras formas de existencia singulares y colectivas. Nos interesa entonces aquí pensar desde este encuentro, dejando aparecer esta potencia de pensamiento de unos cuerpos que, precisamente desde sus *encuentros*, desde unas experiencias compartidas, y desde

el encuentro con ciertas palabras y ciertas formas de lectura y escritura, se han inventado posibilidades de ser de otro modo. *En medio de* palabras lanzadas entre unos y otros, en medio de palabras que los han desgarrado, estos cuerpos se han desviado del curso esperado para sus trayectorias vitales, y han recusado las victimizaciones, los duelos inacabables, las miradas humanitarias y asistencialistas. Por supuesto, no se trata de cualesquiera palabras, se trata de palabras de un texto como la Biblia que mueve con la fuerza de la fe, de un impulso incondicional, pero que quisiéramos mostrar no se asume aquí doctrinariamente, en la fijación de ciertos dogmas, sino *críticamente*, como *fuerza* espiritual que llama a la transformación de la vida².

De ese ir y venir, de esta mutua afectación de las palabras con la vida y de la vida con las palabras, nos hablaron varios testimonios y experiencias que tuvimos la fortuna de encontrar al entrar en contacto con la experiencia de las *Casitas bíblicas*: un proceso de experimentación ético-política, emergido a mediados de los años 80, desde el impulso del trabajo pastoral del padre Alberto Camargo, en el barrio Diana Turbay, situado en el sector de Ciudad Bolívar, al sur de Bogotá. Han pasado ya veinte años desde que esta experiencia recibió su impulso de una práctica de trabajo pastoral, que se inspiró en el movimiento de la teología de la liberación latinoamericana, y en particular, en el trabajo de las "Comunidades religiosas insertas en medios populares" (CRIMPO). Inicialmente, las *Casitas bíblicas* fueron concebidas como un espacio de empoderamiento popular, de ejercicio espiritual y de construcción de tejidos comunitarios, en el que los habitantes del barrio, adultos y jóvenes, se pudieran reunir semanalmente en grupos pequeños (de diez a veinte personas más o menos) a compartir la lectura de la Biblia, en la casa de cualquier participante voluntario que estuviese dispuesto a abrir las puertas de su hogar para la realización de estos encuentros. Cuando el Padre Alberto Camargo fue trasladado y tuvo que dejar el barrio, según el testimonio de uno de los líderes de la iniciativa, había 25 casitas bíblicas en las que participaban alrededor de trescientos adultos y ciento veinte jóvenes. Tras haber confrontado muchas dificultades, entre ellas la falta de apoyo y en ocasiones la abierta oposición de la jerarquía eclesial, hoy el proceso se mantiene vivo y sus efectos sobre las vidas de quienes participan en sus diversos escenarios se manifiestan de manera intensa en cada uno de los testimonios que tuvimos la oportunidad de escuchar durante nuestra visita.

José Jara es uno de los varios líderes del barrio que, veinte años después, sigue participando de manera comprometida en un proceso que se ha diversificado y reproducido de manera admirable, dando vida a una multiplicidad de experiencias: una red de huerteros urbanos, un centro cultural con una planta física propia que alberga distintos escenarios de encuentro y ejercicio físico y espiritual para los adultos, como los talleres de “auto-cuidado” o de “nuevas masculinidades”, un grupo de danza contemporánea y otras prácticas artísticas para los jóvenes. Estos son solo algunos de los escenarios que con el paso del tiempo se han ido creando y cultivando en la estela de esta iniciativa católica-popular, comprometida con el empoderamiento de los sectores populares, socioeconómicamente más marginados, de las grandes urbes latinoamericanas.

Comenzamos entonces citando las palabras de José, “todo es un ir y venir de la vida. De la vida al texto y del texto a la vida, y así sucesivamente...”, porque en ellas se expresa muy sucintamente un enorme reto que esta experiencia, su historia, su actualidad, y su porvenir, le plantea al pensamiento: ¿cómo comprender este poder transformador de las palabras en las vidas de quienes se han visto afectados y modificados en sus modos de ser, de pensar y de actuar, por estos ejercicios de lectura compartida de la Biblia ramificados en prácticas cotidianas (agrícolas, artísticas, familiares y sociales) de cuidado de sí y de los otros, de vínculo con la naturaleza, con la espacialidad y la temporalidad del barrio? ¿Cómo transforman, a su vez, el texto bíblico estas prácticas cotidianas diversas que configuran y modulan aún hoy las vidas de los adultos, jóvenes y niños de este barrio comprometidos con el proceso de las *Casitas*?

Si se entiende la ética como la constelación compleja de posibilidades y exigencias que se nos plantea cuando enfrentamos día a día la pregunta acerca de cómo vivir; y si pensamos la política como la posibilidad de construir, preservar y/o transformar con otros el mundo tenido y vivido en común, habría que preguntarse entonces cuáles son las implicaciones ético-políticas de este ir y venir entre el texto y la vida. Y cuáles son, además, sus implicaciones para pensar lo específico del registro religioso que atraviesa esta experiencia, en sus fluidos pasajes con estas dimensiones ético-políticas, problematizando apropiaciones doctrinales, normativas de la religión que la cierran a su dimensión de interpelación crítica-experiencial.

Preguntas como éstas emergen del trabajo académico en filosofía que hemos llevado a cabo en nuestras propias trayectorias de pensamiento. Pero, como lo advertíamos antes, no son preguntas que surjan en nosotros como académicos o investigadores que, situándose a distancia de su objeto y con la pretendida cientificidad de determinadas herramientas de observación y análisis empírico, reflexionen acerca de las experiencias que han vivido y viven hoy las personas que participan en las *Casitas bíblicas*. Al escribir estas páginas, en las que acogemos los testimonios de varias personas del barrio que participan de la experiencia, intentamos situarnos más bien en ese mismo intervalo y movimiento entre el texto y la vida del que nos habla José. Los testimonios que encontramos son palabras que a nosotros también nos afectan, nos cuestionan, nos alteran en nuestra relación con nosotros mismos; y nos afectan y alteran también en nuestra relación con la

ciudad que habitamos, que es para nosotros *otra* ciudad después de estos encuentros. Por esto, esos testimonios que grabamos y luego transcribimos como entrevistas en más de 50 páginas de texto impreso³, no son para nosotros un “objeto” de estudio y análisis que, por ejemplo, rastrearía en estos testimonios un fenómeno sociológico o histórico que pudiese ser demarcado como un “objeto” de conocimiento⁴. En cierto sentido, nuestro trabajo busca detenerse en algo que tal vez esas lecturas presuponen, o en el caso de una lectura estrictamente sociológico-empírica imposibilitan pensar; a saber, la experiencia ética y política que se despliega en esas prácticas y sus efectos sobre el tejido dado de lo común, desde la ambiciosa pregunta filosófica acerca de cómo pensar el poder transformador del lenguaje en la vida, y de la vida en el lenguaje.

1. La transformación de la vida en la palabra y de la palabra en la vida...

En el movimiento de ir y venir de la vida al texto y del texto a la vida son dos los aspectos de la experiencia de las *Casitas bíblicas* que se hacen más patentes en los testimonios que escuchamos: por un lado, la fuerza transformadora que estas prácticas colectivas de lectura de la Biblia han tenido en las vidas de las personas que han participado en este proceso; y por el otro lado, la manera como se cruzan y se afectan constantemente, y de modos diversos, las lecturas del texto bíblico y otras prácticas relacionales de la vida cotidiana. Estos dos aspectos están estrechamente imbricados: la potencia transformadora de estas prácticas de lectura de la Biblia en las vidas de los participantes y animadores del proceso de las *Casitas bíblicas* depende de ese cruce de las fronteras entre la lectura de la Biblia y otra serie de prácticas cotidianas que conciernen la relación con el cuerpo, las dinámicas de la vida familiar, las formas de alimentación, la experiencia de la sexualidad, y el modo como las personas se comprenden a sí mismas y a la sociedad en la que habitan. A pesar de esta imbricación, puede resultar provechoso, en todo caso, hacer una distinción entre la *fuerza* con la que dichas prácticas de lectura comunitaria del texto bíblico pueden llegar a transformar la vida de quienes se involucran en ellas, poniendo en cuestión modelos de vida contemporáneos, y ancestrales, derivables de una interpretación doctrinal-dogmática de la misma Biblia; y el modo en que las palabras del texto bíblico *se abren* también a su propia transformación, a devenir algo distinto a ellas mismas, a alterar su propio sentido para convertirse en otro lenguaje: a devenir otro en el lenguaje silencioso de la relación compleja de los huerteros con las plantas de sus huertas; en el lenguaje corporal con el que el grupo de danza contemporánea busca decirle algo al mundo con sus gestos y sus coreografías; en los rostros de quienes han participado del proyecto, surcados por la confrontación con esas palabras de fe críticamente vivida.

Para nosotros es importante destacar este doble aspecto en al menos dos niveles: por un lado, nos ayuda a pensar mejor ese movimiento de un “*ir y venir entre el texto y la vida*” en el caso de algunos de los testimonios que escuchamos. Y por el otro, nos ayuda a entender cómo estas experiencias ponen en evidencia el hecho de que nuestras

posibilidades éticas y políticas, de construcción de un mundo vivido en común, siempre están condicionadas por los modos como se comprende y se vive, de manera más de las veces implícita, el papel del lenguaje en la configuración de la vida en común. Así, destacando estos dos niveles, quisiéramos atender a la interpelación de algunos de los testimonios para seguir pensando este “ir y venir entre el texto y la vida” que el proceso de las *Casitas bíblicas* pone efectivamente en movimiento.

“Siempre tuve en mi memoria que hay que ser como un soldado: a uno se le manda, y uno hace, obedece. No pensaba por mí misma [...] mi dignidad y de todo, siempre la manipulaba otra persona”. Cecilia nos contó su historia y cómo la experiencia de las *Casitas bíblicas* le dio un giro a su vida. Nos contó que llegó muy joven del campo a Bogotá, separada de sus padres, a trabajar como empleada del servicio doméstico en unas condiciones que la hacían sentirse discriminada y menospreciada. Nos contó, luego, cómo se casó y entró en una relación matrimonial, en la que su marido asumió desde el comienzo una posición de autoridad y de mando. Tal y como ella la describe en retrospectiva, esta historia de su vida marcada por la necesidad de la supervivencia, primero, en una situación de desplazamiento y unas condiciones laborales indignas, y luego, marcada por la necesidad de la obediencia a su marido y la fijación a su rol como esposa y como madre de familia, es la historia de un entramado de relaciones en las que la desigualdad y la necesidad la llevaban a la condición de no poder pensar por sí misma. Según su testimonio, el escenario de las *Casitas bíblicas* le permitió encontrar un lugar donde pudo por primera vez sentir que podía pensar por sí misma en igualdad con otros, donde se sintió apreciada y valorada, y donde llegó finalmente a asumir una posición de liderazgo, hasta inaugurar y sostener durante años su propia Casita.

Así, las palabras de Cecilia se convierten en el relato de ese proceso de conversión de un cuerpo, desde la afirmación de su propio poder, que Jacques Rancière ha llamado “emancipación intelectual” (Rancière 1987). Pues Cecilia advierte muy bien cómo en el encuentro inesperado con una experiencia compartida de lectura, pudo afirmar para sí unas capacidades que distintas prácticas de dominación y desigualdad de los órdenes sociales inhiben, bloquean y niegan. Este acto de alteración y de afirmación de la potencia de un cuerpo, que acontece cuando se trastoca el privilegio de los saberes y de las capacidades, es también un modo de poner en cuestión y de resistir el orden social que se sostiene, en parte, al reproducir esta desigualdad de las inteligencias (cf. Rancière 1987). Es, así, una transformación que resulta de la forma como los usos de la palabra y del lenguaje son distribuidos y asignados, privilegiando a unos y silenciando a otros. Se trata, por ejemplo, de la manera en que ciertas prácticas (“espirituales”) se valoran más que otras (“manuales” o “corporales”); esta manera desigual en la que se comprende la distribución no sólo de las capacidades discursivas de las personas, sino en general de su poder de movimiento, de hacer algo por ellas mismas, su creatividad. Una creatividad que puede desplegarse desde el trabajo más manual hasta el más espiritual, precisamente porque en la obra más manual, como se reivindica de hecho en todo el proceso que es las *Casitas bíblicas*, hay espiritualidad e inteligencia. Y porque la inteligencia no

tiene que ver con un saber o un no saber, o con un cierto grado de “racionalidad”, sino con un “observar”, “mostrar a otro”, “volver sobre lo que se hace”, “recordar” “adivinar”, desplegar una “atención absoluta para ver y volver a ver, decir y repetir”, que se requiere tanto para la “fabricación de nubes” como de “zapatos” (Rancière 1987, 44-45; 64). El testimonio de Cecilia es muy conmovedor y muy contundente en términos de la puesta en juego de una práctica de emancipación intelectual, entendida en el sentido antes indicado. Vale la pena entonces escucharlo, dándole su tiempo y su espacio:

Bueno, mi nombre es Cecilia Camacho. Nací con el padre Albertico. Y dicen que, y dicen que antes cuando nacíamos, nacíamos con los ojitos cerrados y por ahí a los quince días el niño empezaba a moverse [risas de ella], hoy los niños nacen con los ojos abiertos y ya empiezan a caminar muy rápido. Yo caminé viejita, pero caminé [risas de ella] a la luz del padre cuando empezó en este barrio, tuve la oportunidad de..., aunque mi vida era un poco difícil, fui una jovencita que me tocó venirme del lado de mis padres muy joven y llegué aquí a Bogotá sin pista, sin luz, sin, sin cómo caminar. Fui un poco como discriminada donde llegué a trabajar, pues viví una discriminación muy grande en las patronas, en las personas con que viví, y bueno, tenía un complejo muy grande de inferioridad “no soy nadie, no sirvo para nada”. No me gusta, no me gustaba vivir entre la gente, la gente me asustaba, porque yo pensaba que era algo como que no merezco estar entre la gente, entonces la gente me asustaba, no me gustaba mucho compartir [...] No pensaba por mí misma. No, no, no digo, sino mi dignidad y de todo, siempre la manipulaba otra persona. Tuve la oportunidad de conocer al padre desde aquel entonces que me sacó de mi casita; fue difícil porque mi esposo no me permitía, y me metió a este cuento de las *Casitas bíblicas*. [...] Me asustaba un poquito el que no sabía leer, no sabía escribir, no sabía cómo dirigirme, el miedo a la gente, y seguí caminando con ellos, había, el primer día me impactó, me asusté, dije “No, esto no es para mí, esto es para doctores, para estudiantes, esto es para patronas, para patronas, para gente que se sabe dirigir a la comunidad, que tiene..., esto no es para mí, yo mejor como que más bien me retiro” [...] Yo le dije a la señora Dorita, “Señora Dorita, yo sé que ustedes ahí leen y cantan cosas bonitas, entiéndame señora Dorita, yo simplemente soy lo que estoy acostumbrada a escuchar: una campesina ignorante, entonces yo qué hago ahí”. Entonces la señora Dorita me dijo “no señora, usted va a seguir caminando” y en esas estaba Josecito y en esa la señora... bueno habían muchos y bueno yo seguí ahí, seguí ahí y me impactaba de cómo leían la Biblia, cómo se relacionaban y de todo, ¿no?...

Hay al menos tres aspectos sumamente interesantes de este testimonio sobre los cuales vale la pena detenerse a reflexionar, con el fin de retomar las preguntas que hemos dejado abiertas hasta ahora. En primer lugar, se encuentra la manera en la que se manifiesta en el testimonio de Cecilia la potencia transformadora del lenguaje. Los efectos ético-políticos de esta práctica del lenguaje emancipadora no presuponen en este caso un horizonte de sentido común, o no pasan necesariamente y en principio por la condición de alfabetismo que sería el grado mínimo que permite comprender y comunicarse con otros, a partir de la lectura de un texto escrito. Cecilia no sabía leer ni escribir cuando comenzó a participar en las *Casitas bíblicas* y, ciertamente, la transformación en su vida que esta experiencia ha producido no puede reducirse ni entenderse en términos de una alfabetización. Las implicaciones de su experiencia exceden de manera muy notable este nivel

de aprendizaje, aunque Cecilia haya aprendido, en efecto, a leer y a escribir en el escenario de las *Casitas bíblicas*. Así, los efectos transformadores de las prácticas del lenguaje suscitadas por su participación en esta experiencia plantean la exigencia de pensar en una capacidad del lenguaje de afectar la configuración de lo que somos que no está restringida a una función informativa de decirnos algo acerca de un estado de cosas; ni a una función comunicativa que presupone que compartimos con otros unos contenidos mentales a los cuales remitirían las palabras escritas o habladas cuando éstas son comprendidas. La pregunta que este testimonio nos permite confrontar es cómo pensar esa fuerza transformadora de las prácticas de lectura y discusión del texto bíblico en el escenario de las *Casitas bíblicas*, cómo entender su manera de afectar la vida de alguien como Cecilia. De hecho, su experiencia nos permite atender a cómo esta fuerza puede hacerse efectiva con independencia de la comprensión del significado del texto, como podrá verse también cuando destaquemos la manera en la que estas prácticas de lenguaje permiten dar lugar a una cierta ética de la contingencia.

El segundo aspecto tiene que ver con el acontecimiento de esta experiencia de “emancipación intelectual” en el marco de una práctica pastoral eclesial. Hay una poderosa tradición del pensamiento sobre lo ético y lo político en la historia de la modernidad occidental, una que ha tenido y sigue teniendo una inmensa influencia en Colombia. Esta tendencia suele contraponer la libertad intelectual y la actitud crítica por un lado (la libertad de pensar y hablar por uno mismo como acto de empoderamiento emancipatorio que puede poner en cuestión las estructuras y relaciones de poder vigentes en un orden social o institucional), con la práctica de la religiosidad, por el otro, especialmente cuando esta religiosidad se despliega en el marco de una práctica pastoral; y de contraponerlos como si fuesen mutuamente excluyentes y antagonicos. Es aún muy común, en medios en los que se defiende un secularismo liberal, asumir que una experiencia de religiosidad implica la sujeción ciega a un dogma que niega la libertad de pensamiento y la actitud crítica ante las formas de ejercicio del poder y de la autoridad. El testimonio de Cecilia desestabiliza por completo este esquema conceptual y valorativo, pues se trata acá justamente de una experiencia de emancipación propiciada por una práctica pastoral y, más aún, por una práctica pastoral que gira en torno a un ejercicio de lectura del texto bíblico.

Y en tercer lugar, habría que reflexionar con mayor detenimiento sobre la dimensión ética que está en juego en esta historia de vida, y en otros testimonios de las *Casitas* con los que nos encontramos, desde la perspectiva de lo que quisiéramos pensar como una ética de la contingencia; esto es, un horizonte de reflexión y experiencia, de experiencia ya siempre reflexiva, que implica una atención a cómo se vive, desde una cierta localización concreta, atendiendo a la finitud y vulnerabilidad de la vida, y a cómo ésta puede transformarse o exponerse a su reconfiguración, en prácticas cotidianas de relación consigo mismo y con los otros. Una experiencia entonces, que resonando de nuevo con las palabras iniciales de José que han impulsado este texto, asume a la vida misma como un ir y venir, como un movimiento, como un estar ya siempre en camino, que se caracteriza entonces por una gran potencia de alteración.

Teniendo a la vista la potencia transformadora del lenguaje que hemos destacado, y que atraviesa en gran medida las consideraciones que se proponen en este ensayo, nos detendremos ahora en los otros dos aspectos que hemos mencionado: la relación entre actitud crítica y experiencia de la religiosidad, y la manera en la que todo esto permite pensar una ética de la contingencia.

Actitud crítica y experiencia de la religiosidad

El esquema dominante en la tradición del pensamiento moderno occidental (con el secularismo liberal), según el cual la libertad ética y política se ha tendido a contraponer a la experiencia y la práctica de la religiosidad, como si esta última fuese necesariamente la exclusión y negación de la primera, ha sido fuertemente cuestionado en diversas líneas de trabajo recientes en las ciencias sociales. Se trata de lo que algunos autores contemporáneos que participan en esta discusión han problematizado como el “dogma del secularismo” (Casanova 1994; Taylor 2011), dogma que se ha articulado en la herencia de la crítica que una cierta ilustración europea hizo al discurso religioso. Dicha crítica se formuló en términos de una subvaloración de la religión como un discurso epistémicamente deficiente en comparación con la ciencia moderna y el modelo de verdad en que ésta se sostiene; o como un discurso deficiente desde el punto de vista moral, en comparación con un cierto ideal de autonomía del sujeto que sitúa a la razón humana, entronizada en una posición de autoridad que habría de sostenerse independientemente de los condicionamientos históricos, culturales, sociales, afectivos y corporales, como único y último criterio a partir del cual cada quien debe, a partir de sí mismo y siendo soberano de su voluntad y de su conciencia, elegir libremente las pautas que orientan su comportamiento.

De esta forma, la interrogación crítica de este “dogma del secularismo” conlleva a la necesidad de problematizar y poner en cuestión la comprensión de la “modernidad” como el diagnóstico sociológico de un tipo de sociedad específica, y como norma que dictamina un cierto deber ser de las instituciones políticas y del modo de ser de los ciudadanos en éstas, que se sostiene en la herencia de este tipo de “ilustración” europea. Y esto adquiere hoy una enorme importancia tanto en Colombia como, en general, en Latinoamérica, donde se ha manifestado de diferentes maneras el reto y la posibilidad de resignificar y reinventar la modernización de nuestras sociedades desde otras perspectivas, resistiendo al carácter de presunta necesidad ineluctable con la que tienden a imponerse en el mundo entero ciertas tendencias del capitalismo post-industrial y sus dinámicas de producción y distribución de la riqueza, y sus correlativos valores del progreso y del crecimiento económico. Justamente, uno de los aspectos de este paradigma dominante de la modernidad, que es preciso resistir, es un secularismo que ha abogado por la estricta separación entre la religión y la política, y por la consecuente privatización de la religión y la tendencia a relegarla a ser un asunto de mera preferencia individual que ha de permanecer al margen de la esfera de lo público; es decir, se trata de una paradigma que apunta a neutralizar, cuando no a menospreciar o a estigmatizar, la fuerza de ciertas prácticas religiosas para configurar los modos de ser unos

con otros, y de reconfigurar y remodelar el mundo tenido en común.

Una experiencia de práctica pastoral como la de las *Casitas bíblicas*, y los efectos de empoderamiento y de “emancipación intelectual” que ha propiciado en alguien como Cecilia, según su mismo testimonio, nos exigen afirmar otros posibles modos de relación entre ciertas prácticas religiosas y el ámbito de lo político, donde se constituye y se transforma el denso entramado de relaciones de nuestro ser unos con otros.

Este otro modo de pensar la relación entre religión y política implica, como nos lo enseñó de manera muy lúcida Michel Foucault, pensar los modos diferenciados de esta relación mucho más allá de la restringida pregunta por la relación entre la Iglesia y el Estado. La tesis de Foucault en contra de la conceptualización de la relación entre religión y política desde la perspectiva del presunto imperativo “secular” que caracteriza el Estado moderno, sostiene que en la historia de la emergencia y el desarrollo de los Estados modernos europeos el problema de la relación entre religión y política no puede pensarse de manera restringida en el juego de las relaciones entre dos instituciones, la Iglesia y el Estado. Debe pensarse más bien, insiste Foucault, en términos de la relación entre diversos tipos de técnicas de poder: habría así unas complejas líneas de continuidad entre la técnica del “poder pastoral” que se afianza, según sus análisis, en la Iglesia Cristiana durante la Edad Media, y el conjunto de técnicas de gobierno de la conducta de los individuos y de las poblaciones en el marco de las cuales emerge y se desarrolla históricamente el Estado moderno (Foucault 2006, 139-219).

Estas líneas de continuidad, que no podemos detallar acá, tienen que ver con la dimensión, que Foucault llama “individualizante”, de estas técnicas de poder que apuntan a promover ciertos modos de ser, de pensar, de relacionarse consigo y con los otros; y con el hecho de que estos efectos individualizantes se despliegan de la mano de ciertos discursos que producen la verdad sobre el sujeto (en el caso del poder pastoral en la Edad Media este discurso es un discurso teológico y eclesial; en el caso de las técnicas de poder del Estado moderno se trata de un discurso científico que busca decir la verdad sobre el Estado, la población y el individuo, para orientar la práctica del gobierno y los modos de conducta de los individuos). Sin embargo, de la mano de esta crítica a la visión restringida de la relación entre religión y política en las sociedades modernas en términos de la necesaria separación entre la Iglesia y el Estado, Foucault también nos abre la posibilidad de pensar el ejercicio de la libertad y de la actitud crítica desde ciertas formas y prácticas de la religiosidad.

En efecto, a su modo de ver, una práctica de la religiosidad implica el despliegue de una actitud crítica, es decir, tiene la fuerza de poner en cuestión un orden social dado y los ejercicios de poder, de exclusión y de marginalización que lo caracterizan. Así puede poner en cuestión los modos como en este orden social determinadas formas de producción de la verdad van enlazadas con ejercicios de poder que tienden a promover ciertas formas de ser y de pensar (Foucault 2006, 221-261). Como lo muestra el testimonio de Cecilia, la práctica pastoral de las *Casitas bíblicas* es un escenario donde se abren para ella otros modos posibles de relación consigo misma y con los otros, en los cuales ella descubre que puede pensar por sí

misma; que puede hablar con otros en condiciones de igualdad y con respeto y aprecio hacia sus palabras, reflexiones y vivencias; e incluso que puede participar en un rol de liderazgo en un proyecto comunitario animado por el impulso de transformar el tejido de relaciones sociales del barrio.

Ello es posible porque la relación con el texto bíblico y con su verdad, que la experiencia de las *Casitas bíblicas* promueve, implica una transformación radical con respecto a otras formas de práctica pastoral que han sido preponderantes en la historia de la iglesia católica en Colombia: en lugar de afirmar la autoridad incondicional del pastor, y de su interpretación de la palabra de Dios, sobre los feligreses que tienen que acoger esa enseñanza de manera pasiva, en las prácticas de lectura bíblica de las *Casitas*, la verdad del texto bíblico sólo emerge en la lectura comunitaria, horizontal, donde la vida de cada quien es igualmente importante y decisiva para producir el sentido del texto bíblico. Así, en lugar de reproducir prácticas culturales patriarcales o clasistas, o para afianzar las relaciones de desigualdad de género y de desigualdad socio-económica, en este escenario de las *Casitas* la lectura colectiva del texto bíblico tiene como efecto el poner en cuestión de manera militante esas condiciones de desigualdad. Y como se dejó ver en otros testimonios, esta puesta en cuestión no se da a un nivel doctrinario de enseñanza de ciertas “ideas” teológicas o sociológicas (la primacía evangélica de los pobres, o la igualdad de género), sino que se da en la práctica misma y los efectos que esta práctica, sus modos de relación, sus espacios afectivos, sus modos de ir y venir entre el texto y la vida, pueden tener en alguien como Cecilia.

Una ética de la contingencia o del ir y venir de la vida misma

Todo el testimonio de Cecilia nos habla de una experiencia de transformación radical de lo que puede un cuerpo cuando es atravesado por el poder de las palabras. Nos habla de unos gestos no discursivos impregnados por estas palabras, que le permiten torcer, desplazar, desviar el camino que llevaba, para preguntarse por cómo estaba caminando; más aún, para inquietarse por la forma en la que lo venía haciendo. Esta desviación del camino se siente como una experiencia de conversión, de ser de otro modo, de cambio de vida, casi como un segundo nacimiento, una aparición otra ante el mundo que se comparte con los otros o incluso un nacimiento a lo que ahora se piensa tiene valor y sentido. Tal vez por eso Cecilia afirma, al comienzo de su testimonio, “nacé con el padre Albertico”, es decir, “nacé”, pude aparecer, exponerme de otro modo al mundo, con la experiencia de las *Casitas bíblicas*.

Este segundo nacimiento tiene que ver asimismo con poder sentir una capacidad, un poder, una movilidad, una “libertad” de hacer por sí mismo, de pensar por sí mismo, de visión, de atención, de apertura, que antes no se reconocía o se otorgaba, y que es también, como lo afirma Cecilia, el reconocimiento para sí, el otorgarse a sí, una cierta “dignidad”. Por eso, en su testimonio Cecilia nos dice que si antes de su encuentro con el proceso caminaba con los ojos cerrados, inmunizada un poco al mundo y a

lo que verdaderamente significa compartir, el *impacto* de cómo leían la Biblia en las *Casitas*, y de cómo se relacionaban allí los participantes, le hizo sentir su propia capacidad, su poder para interrogarse sobre su propia vida en su relación con los otros, y para darse cuenta, por ejemplo, de que no tenía que vivir como estaba viviendo, de que su vida podía ser transformada y de que esto implicaba también asumir de otra manera la experiencia en comunidad.

Este impacto tiene que ver también con la manera como en las *Casitas* se asume la potencia ética de la Biblia: no como un texto que contiene prescripciones o “reglas” generales acerca de cómo vivir, que exige acatamiento y obediencia; sino como un texto cuya lectura y relectura permite interrogarse acerca de cómo cada quien vive su propia vida a la luz de ciertas exigencias que emergen y se precisan en el entramado de relaciones (con uno mismo, con los otros, con su pasado, con sus emociones) que estas prácticas de lectura colectiva ayudan a movilizar; de cómo esas exigencias han de traducirse y experimentarse en las prácticas del día a día, de cómo incluso la experiencia cotidiana permite interrogarse acerca de esas mismas exigencias, y de cómo nuevamente en ese ir y venir de la exigencia a la vida, y de la vida a la exigencia, se puede reconfigurar la propia existencia. Así, la vida se convierte en un trabajo constante de elaboración y de reflexión sobre sí. Y por eso también, en palabras de Andrés, otro de los activos participantes del proceso⁵, la relectura bíblica no puede entenderse

simplemente como un acto hermenéutico, exegético o académico sino como un acto práctico, vital. Lo que yo hago, digamos que la conexión de mi espiritualidad es a partir de, de, de, de cómo me tiene, cómo tiene que ver conmigo, con mi práctica vital, con lo que me hace, con lo que me hace vivir.

Este ir y venir, que se juega entre el texto y la vida es también justamente el movimiento de un pensar, de una reflexividad, que vuelve sobre lo hecho y sobre lo sido, que nunca se contenta con la fijeza de una solución, un resultado, una exhortación, una exigencia. Es más bien un ir y venir que vive estas exigencias como posibilidades u horizontes plásticos que orientan o permiten comprender *provisoriamente*, prestando atención y exponiéndose al movimiento, al devenir mismo de la vida, que es la otra cara de su contingencia: a la manera en que una vida está arrojada a unas circunstancias que no son fijas ni definitivas, sino que se pueden transformar gracias al poder de acciones, atravesadas siempre por palabras, y de palabras que tienen la fuerza reconfiguradora de una acción.

Podríamos decir entonces, que este ir y venir es también el movimiento de una actitud crítica que permite situar las exigencias morales y religiosas para asumirlas creadoramente, plásticamente, en la propia configuración existencial, y a veces incluso confrontarlas desde una incesante tarea de *auto-problematización*; es decir, de atención reflexiva permanente a los horizontes de sentido en los que uno se mueve, y que también conforman los propios hábitos perceptivos y formas de comprensión (en los términos del testimonio de Cecilia, lo que ella solía sentir, pensar, experimentar); y la manera en que estos establecen también fronteras de sentido, de pertenencia, de inclusión y exclusión, que la atención reflexiva, el ir y venir

del pensamiento, continuamente cuestiona e interroga. De ahí que la experiencia de lectura de la Biblia desplegada en las *Casitas*, desde la perspectiva de lo que aquí hemos llamado una ética de la contingencia posibilite trabajos de auto-problematización en prácticas que hacen devenir el texto bíblico en otras experiencias. En particular, lo hacen devenir en experiencias que se confrontan con, y cuestionan, relaciones de poder que circulan en la cotidianidad (por ejemplo fijaciones de género, relaciones patriarcales verticales⁶), en juicios de exclusión que se producen con respecto a formas de existencias que tienden a ser marginalizadas (por ejemplo, otras sexualidades, cuerpos abandonados de habitantes de la calle, existencias abandonadas a un vicio o que han caído en formas de criminalidad). En especial, dichas experiencias dejan ver la insuficiencia de adoptar la muchas veces cómoda y distanciadora actitud de mera condena moral o rechazo frente a problemáticas que afectan al tejido social. Esto lo deja ver de nuevo Cecilia en su testimonio:

Y es como también en las *Casitas bíblicas* se hace y eso. Que una mamá tiene un hijo que es drogadicto y todo mundo se lo desprecia que dicen “el culpable son ellos y todo”. Qué bonito, como nos ha pasado, llegar y de.. y escuchar esa mamá y buscar soluciones para que, como decía una mamita con su hijo drogadicto, “es que todo mundo me desprecia y me desprecia a mi hijo, pero es que yo soy mamá y si yo le doy a mi hijo, si yo lo abrazo, es porque yo soy mamá; yo sería la última en condenarlo”.

En lugar de la condena, y del juicio de rechazo o mera descalificación, la ética de la contingencia que aquí se pone en juego exige más bien un compromiso y una responsabilidad otra con el mundo, y sus problemáticas; una responsabilidad como la que se despliega en todas aquellas prácticas de relación con los otros (agrícolas, corporales, espaciales, temporales, que ya hemos mencionado) que se han ramificado desde la lectura del texto bíblico y que han alterado también su palabra. En efecto, todas estas prácticas, pero ya el testimonio de Cecilia, y de otras personas con las que pudimos hablar (por ejemplo algunos jóvenes muy implicados en el grupo de danza contemporánea), permiten sugerir que la experiencia de pensamiento que se ha propiciado en las *Casitas*, se vive también como experiencia de una singular responsabilidad. De nuevo el testimonio de Cecilia es muy significativo con respecto a esto y nos brinda una primera aproximación a lo que aquí está en juego:

[...] hemos trabajado con la comunidad y hoy me siento orgullosa porque yo trabajo con la comunidad y es muy bonito trabajar con la comunidad y estas comunidades donde por ejemplo sumercé ve aquí no hay ningún bachiller, aquí no hay ningún universitario, aquí todos somos humildes, con muchos problemas y dificultades, pero que entre todos buscamos cómo solucionar estos problemas que nos, que por ejemplo lo que me pasaba a mí, cómo es que uno, uno sabe que tiene dignidad, que uno es persona, entonces nosotros rescatamos eso de que nosotros somos personas [...]. Una libertad que otra persona la está cuestionando, ¡no!, Dios nos dio esa libertad y tenemos que luchar por esa libertad y es lo que estamos luchando. Sin hacer mal a nadie pero luchando por esa libertad.

Aquí no está en juego la idea de un sujeto individual que se asume como responsable porque puede responder de sí

al comprometerse a permanecer igual a sí mismo, consecuente con la identidad de un sujeto racional soberano, que es capaz de regir su actuar por una conciencia racional; o consecuente con normas universales, dictadas por una interioridad, capaz a la vez de tomar distancia de sus afectos y de la contingencia. Está en juego más bien un sujeto constantemente expuesto e interpelado, desde sus prácticas, expectativas y afectos, por su exterioridad: por lo que implica compartir un mundo con otros que son otros, sobre todo otros humildes, sufridos, violentados, marginalizados; y por lo que implica luchar contra las formas de violencia que producen ese sufrimiento, miseria, marginación, daño. Está en juego aquí entonces una responsabilidad por el mundo que implica una exposición a sus problemas y la inquietud por las formas inventivas y experimentadoras en las que esos problemas pueden ser tratados y confrontados. Una responsabilidad que abre y traza líneas de problematización que son también maneras otras de imaginar la comunidad, el ser unos con otros, desde una experiencia de dignidad y de libertad que cuestiona las fronteras establecidas de sentido y pertenencia que llevan a fijar a unos y a otros a determinadas posiciones (aquí patrones, aquí universitarios, allá humildes), para hacer valer, como lo destaca Cecilia en sus palabras, que “uno sabe que tiene dignidad, que uno es persona”, y que hay que luchar por hacer valer esa dignidad; una dignidad que es también, como lo veíamos antes, cuando hablamos de la emancipación intelectual, la libertad de moverse, de desplazarse, de desarraigarse, de desidentificarse con respecto a los lugares y posiciones (de menosprecio o inferioridad) que ciertas lógicas de lo social le han asignado.

Nos encontramos aquí entonces frente a una responsabilidad por el mundo que es también una deuda, siempre abierta, reanudada, releída por los que fueron y dejaron abiertas tantas posibilidades irrealizadas, y también por quienes están por venir. Responsabilidad por un pasado; que no está concluido, cerrado, *pasado*, por unos muertos que no están enterrados, sino vivos en los recuerdos de sus familiares y amigos, y en la herencia de sus prácticas y experiencias, y por un porvenir que se anuncia a la vez en ellas, en sus rastros, en las huellas de posibilidades de reinvencción que dejan. Así lo testimonian por ejemplo los familiares y amigos de Dora, herederos de su *Casita Bíblica* y de su huerta. En palabras de Janeth Arango, hija de Dora:

Esperamos que estas Casitas sigan creciendo, como dijo el padre “que las sigan conociendo” y que, nuestra labor sirva de mucho, porque por, yo hablo por mí, y yo creo que yo me voy a consagrar en cuerpo y alma como lo estoy haciendo, porque ya me gusta. Uno se va enamorando. Primero lo hice como un compromiso [...] hacia mi mamá pero esto lo va enamorando a uno. Es algo tan bonito, que lo vaya, y ya no puedo salir, ya dejo de, otras actividades, por estar acá. Eso es nuestra Casita.

Lo que estas palabras también permiten ver es que el compromiso con los muertos, que siguen vivos en el recuerdo, se puede transformar también en un compromiso por el presente de una experiencia, por el cuidado de su permanencia, como horizonte de apertura de otras posibilidades; por un porvenir que aún no es pero que ya llama en expectativas y exigencias por un mundo otro, más jus-

to, menos excluyente, y capaz de atender a lo más insignificante y a lo más significativo o, incluso aún, a lo más insignificante como lo más significativo. En relación con esto, y vinculándolo con la manera como Dora, y luego sus hijas siguiendo su legado, prodigaban una gran atención a su huerta, las palabras de Cecilia resultan de nuevo iluminadoras:

Y yo puedo decir también que hay un complemento tan bonito entre la naturaleza y entre lo espiritual, porque eso somos los que somos. Nosotros... las maticas nos dan vida y nosotros le damos la oportunidad que ellas crezcan y entonces hay una... nos... hay una ¿cómo se puede decir? Entre las maticas y, y nuestra persona. Y lo que decía la señora Dorita y lo que hacemos muchos de nosotros. Por ejemplo la espiritualidad en las *Casitas bíblicas*. Tanto necesita una matica que le rieguen agüita, que la quieran, que le escarben su, su tierrita como tanto necesito yo de alguien que me escuche, que yo le pueda decir “mire yo soy una mujer que tengo problemas, tengo esto en mi vida [...], alguien que me escuche” y cuando alguien lo escucha a uno, esa herida sana y por el momento sangra, pero sana, sana, va sanando, va sanando.

Proponer que una planta merece tanta atención como una vida es desestabilizar las fronteras entre lo significativo y lo insignificante, para afirmar que la vida humana (con todos sus afectos, sus sentires, sus fuerzas, su materialidad) es como la vida de una planta que requiere de cuidados cotidianos pequeños, sutiles, a veces considerados banales. Más allá de la analogía, la imagen también sugiere una desestabilización de las fronteras entre lo material y lo espiritual, entre lo meramente orgánico y la vida humana, que permite pensar que la vida es una sola potencia de crecimiento, inescindible entre lo material, orgánico y lo espiritual humano, entre vida y forma de vida. Es por esto que el cuidado de lo uno es también el cuidado de lo otro, porque, como parece decirnos Cecilia en su testimonio, la vida humana requiere de la misma atención y escucha (de sus vibraciones, de sus ritmos, de sus daños, de sus padecimientos) que la vida de una planta. Y esta escucha y atención, este cuidado, de sí y del otro, nos sugiere Cecilia, se despliega en los gestos más cotidianos.

En este sentido una ética de la contingencia puede entenderse también como una “ética de lo cotidiano”⁷, es decir, desde una perspectiva que acentúa la manera en que las prácticas éticas de cuidado y elaboración de sí, desde la inquietud por cómo vivir un mundo que se comparte con otros, se dan en una multiplicidad de momentos y experiencias (silencios, ocultamientos, gestos, rituales) de la cotidianidad, en las que a la vez se sostiene y se altera la vida. ‘Se sostiene’ porque hacen posible que la vida continúe incluso cuando ha sido devastada por eventos muy dolorosos y traumáticos, con los que entonces se confronta (piénsese en todos los rituales de duelo, escucha, y cuidados –en nuestras circunstancias, sobre todo femeninas– en mantener el ritmo de los días con sus tiempos y actividades, incluso cuando la vida es devastada por grandes dolores); y ‘se altera’ porque en la repetición de hábitos también se pueden introducir reconfiguraciones y desplazamientos que permiten sentir y pensar de otro modo (piénsese por ejemplo, en la manera en la que las hijas de Dora continuaron su legado inicialmente sólo para preser-

varlo, y luego poco a poco para ir transformando sus propias vidas a través de la reiteración del legado).

Así, tanto en la garantía de continuidad como de alteración, estas prácticas permiten un trabajo con el tiempo, con los trazos del pasado, y una comunicación con lo porvenir, que resuena también con lo dicho hace un momento. Más aún, desde esta perspectiva también puede pensarse que toda alteración éticamente significativa comienza con un trabajo con lo usual y repetido, partiendo muchas veces de esto, para torsionarlo, re-significarlo, darle sutilmente la vuelta. Por eso decíamos antes que esta ética de la cotidianidad también enfatiza en la posibilidad de alteración, en la plasticidad de la vida desde su contingencia: en lo que *puede* una corporalidad cuando se desplaza de su identidad asignada para arrancarse del lugar que le ha sido fijado y exponerse a otras posibilidades existenciales. Y esto ya tal vez nos confronta con la manera en que puede cruzarse la dimensión ética, como reflexión acerca de cómo vivir la propia vida desde el reconocimiento de que estamos arrojados a un mundo compartido con otros, en condiciones históricas devenidas, con la dimensión política, como reflexión y dimensión de experiencia a la que le atañen las fronteras que siempre están en juego cuando se establece un espacio común en el que se produce el encuentro y desencuentro, la aparición y desaparición de unos y otros.

2. Repensar la política desde la re-significación de lo común

[...] Ciudadanos somos, corazón de tierra
de tierra mojada en materas, terrazas,
y lotes templados al sol.
Nuestra pesca es ancha al leer la biblia,
con clave de vida, de tierra y trabajo, de comunidad.

Este es un fragmento de un himno de las *Casitas* que hace resonar muy bien la apuesta que se juega en la experiencia de las huertas urbanas como una de las más significativas ramificaciones en las que las palabras del texto bíblico se han abierto a su propia transformación para devenir algo distinto a ellas mismas. Consideramos que es una apuesta muy significativa porque en ella se deja ver también la manera en que la lectura práctica de la Biblia que acontece en las *Casitas* posibilita una re-significación (término en el que de hecho insisten algunos de los testimonios) de la manera en que se comprende y experimenta lo político. Por eso, aunque esta resignificación también se moviliza en todas las otras ramificaciones que el proceso de *Casitas* ha impulsado (grupo de nuevas masculinidades, grupo de danza contemporánea, prácticas de autocuidado), nos detendremos en particular en la experiencia de las huertas urbanas.

El proyecto de las huertas urbanas, según nos lo comentaron en nuestros encuentros, surgió hace cerca de diez años, cuando los partícipes en el proceso de las *Casitas bíblicas* se fueron dando cuenta, de manera explícita, pero también en experiencias azarosas y circunstanciales, que la palabra bíblica también podía exigir una toma de conciencia ecológica⁸, que requeriría de ciertos cambios en la forma de vida. Con esto se constató que la palabra bíblica podía traducirse en prácticas que implicaran una

relación de mayor cuidado con la naturaleza, con el ambiente, con el cuerpo, y en general con el mundo social, desde una comprensión amplia de la ecología que, en palabras de Moisés, implica “pensar en todo lo que produce vida, en cuestionar también los monopolios que crean muerte y de no estar de acuerdo con ellos”.

Ahora bien, algo que resulta notable en la primera estrofa citada es la manera en que en ella se reinterpreta la idea de ciudadanía, entendida ésta no como la asignación a una determinada pertenencia identificable (legal, étnica o nacional), sino como el empoderamiento que resulta de leer la Biblia “en clave de vida, de tierra y trabajo, de comunidad”; es decir, en clave de una comunidad entendida como participación de unos bienes comunes (vida, tierra, agua, el aire, conocimiento, trabajo), y en particular de una tierra que es común, que acomuna porque somos “ya corazón de tierra, de tierra mojada en materas, terrazas, y lotes templados al sol”. Somos (como se ponía de manifiesto también en el testimonio de Cecilia con el que cerramos el apartado anterior), una vida inescindible entre lo orgánico y lo espiritual, una vida vulnerable, arrojada a un entorno de relaciones donde lo natural (la tierra) no puede separarse de lo construido (materas, terrazas en las que se cultiva), donde lo meramente dado no puede separarse del artificio, lo ambiental de lo social, ni la vida entonces de la forma en que es cultivada. De este modo, la vida misma se piensa como una continua construcción en común, que exige una relación de solidaridad entre unos y otros, atravesada por el cuidado de los bienes que son a la vez propiedad de todos y de nadie.⁹

En nuestra ciudad agricultamos
otros proyectos también forjamos
la biblia con todo la relacionamos
construimos vida con nuestros hermanos.

El verbo “agricultar” que aparece en el verso citado de este cántico compuesto por los participantes de las *Casitas*, tiene entonces un sentido más amplio que el de ejercer el arte de la labranza o el del cultivo de la tierra. Más bien, resonando con lo dicho arriba, este término se refiere a lo que doña María, en cuya casa nos reunimos a conversar sobre las huertas urbanas después de disfrutar de un sancocho comunitario, llamó “agro-cultura”. Doña María define el trabajo que se hace en las huertas urbanas en términos del trabajo de “una comunidad de aspiraciones”, unida por el impulso de “seguir aprendiendo muchas cosas sobre la agricultura y la agro-cultura”, es decir, una cultura que supone una cierta relación con el cultivo y cuidado de la tierra, una cultura que se vive y se altera desde este cuidado, y un cuidado que altera entonces también la relación con la cultura.

Se trata entonces del compromiso de repensar prácticas culturales que son prácticas cotidianas de alimentación y de reunión entorno a los alimentos, vinculadas con lo que supone una alimentación sana, pero también prácticas sociales colectivas que relacionan esta alimentación sana con la idea de “un bien vivir”, que exige formas de producción otras, economías alternativas, otros regímenes de intercambio y de relación entre unos y otros (también entre el campo y la ciudad), que no estén dominados por la productividad a toda costa, la privatización de los bienes comunes, prácticas meramente extractivistas

o de explotación de los recursos naturales, o la continua gestión de los hoy usualmente llamados “recursos humanos”.

La experiencia de las huertas urbanas moviliza así una comprensión de lo político que, en palabras de una de las más activas participantes en las huertas, Sonia, se entiende “no desde el sentido de las leyes, como conocemos normalmente la política, sino [desde] el sentido de ser ciudadano y transformar el entorno que tenemos”. Como aparecía hace un momento, aquí está en juego entonces una comprensión de lo político que acentúa la acción de quienes pueden otorgarse capacidades para transformar aspectos de su entorno que los afectan directamente, de quienes pueden devenir ciudadanos, en el sentido de partícipes directos de su mundo, aunque el entramado social establecido los pueda incluso invisibilizar y marginalizar a la categoría de meros sujetos de derechos, o sujetos de necesidades, que no pueden tener ninguna incidencia sobre su forma de vida. Por eso Sonia enfatiza que esta otra ciudadanía, esta otra comprensión del sujeto político

implica también que afectemos desde ese punto de vista y generemos la conciencia para que podamos transformar los entornos en los que vivimos ¿sí? Necesitamos ser más conscientes de ese sentido político y ciudadano, de que nuestra... nuestro solo hecho de hacer las cosas transforma el contexto y de que podemos ser también como esas semillas que permitan transformar unos sembradijos más significativos que es lo que pretendemos abordar [...].

Y esta transformación de las prácticas puede darse desde lo más pequeño, o desde prácticas cotidianas que podrían incluso parecer banales o, en principio, no tan significativas; por ejemplo, de nuevo en palabras de Sonia,

el que nos permitamos reunirnos en torno a la comida, ¡qué bonito la celebración en torno a eso! Oiga, qué chévere porque todos podemos compartir y eso normalmente no se da cuando uno no tiene tiempo. Y normalmente nunca tenemos tiempo porque mantenemos haciendo un monotonón de cosas. Entonces ¿qué implica? ¿qué implica el que podamos tener esa conciencia? Oiga ¿qué es lo que verdaderamente importa? ¿y qué son las cosas urgentes que yo a toda hago pero que no tienen importancia? Entonces cómo también nos permitimos transformar nuestros entornos, cómo desde la perspectiva que yo tengo en mi conciencia me permito tocar la vida de los otros. Entonces qué implica que yo genere un buen vivir para mi contexto.... Entonces es transformar la ciudad desde... desde lo pequeño.

Desde lo más pequeño, tocar las propias vidas y las vidas de otros; repensar entonces las formas de vida. Porque lo que nos indica Sonia en sus palabras es que en ese nivel cotidiano, de las prácticas del día a día, ya se ve cómo la vida funciona desde cierto ritmos, tiempos, hábitos, espacios que se le imponen al cuerpo, y que de alterarse pueden ir transformando todo un entorno, toda una constelación de sentido, todo un entramado social. Por eso las transformaciones que pueden darse en este nivel, que desde ciertas reflexiones contemporáneas podría llamarse “micropolítico”, pueden incidir en la manera como se piensa el espacio común, sus fronteras, criterios de inclusión y exclusión, y la forma misma en que se asume lo común, no como un espacio dado, sino como uno que también se contruye en procesos y en formas de resignificación.

Esto es algo sobre lo que insisten varios de los testimonios que recogimos sobre el trabajo en las huertas, particularmente el de Andrés, a saber, la idea de que lo político que está implicado en este proceso, tiene que ver sobre todo con una resignificación crítica, es decir, atenta a su localización histórica, a cómo pensamos en ella lo común: las palabras que nos acomunan, los bienes que nos son comunes, las prácticas económicas que queremos fomentar, las formas de acción que se requieren entre unos y otros, lo que significa ser campesino o habitante de la ciudad, o en fin, resignificar los lugares y los tiempos en los que se mueve la vida. Y esto supone varias cosas: en primer lugar, que la creación del mundo no es sólo obra de Dios, sino que “nosotros también hacemos parte de esa co-creación, intervenimos en esa co-creación y tenemos algún tipo de resignificación de los espacios”¹⁰; la comprensión de que la palabra de Dios está escrita para ser apropiada en la vida, para ser interpretada desde una lectura práctica (desde el ir y venir entre el texto y la vida que hemos enfatizado), y expuesta por eso a su resignificación crítica, y con ello también a la problematización de ciertas interpretaciones fijadas y canonizadas de ella¹¹. En ese sentido, en palabras de Andrés, la política es

...como una apropiación de, de, de... símbolos, ahí viene también la conexión, somos una sociedad cargada en símbolos a partir del catolicismo, todo son símbolos; pero, al incorporar símbolos nuevos, símbolos que nos dicen más, que tienen más contenido, pues nos adherimos a esos símbolos que tienen más contenido. Vemos en algunos templos, una vez en un templo militar, de las fuerzas armadas, la fuerza aérea, estaba Cristo en el templo, a un lado estaba el águila de, de la fuerza aérea, y al otro lado otra águila de... entonces estaba Jesús en medio de los dos poderes de las dos águilas que representan a quienes mataron a Jesús y nadie en esa iglesia, nadie se daba cuenta del simbolismo tan cargado que había; ósea, como que el Crucificado fue en verdad vencido por el imperio, y eso ha estado así. Pero yo cuando quito esos símbolos que son de muerte [...] eso para mí no es palabra de Dios, hay que re-significarlo ¿dónde está la palabra de Dios? La palabra de Dios está cuando... Ruth y su suegra se juntan para hacer un proyecto femenino en torno a la reivindicación de sus derechos como mujeres; y es la novela más invisibilizada en la biblia, el texto de Ruth [...].

Este pasaje es muy dicente porque muestra la manera como la política se piensa justamente como una actividad de resignificación simbólica que tiene ver con la forma en que los actores pueden, desde la resignificación de sus espacios y sus tiempos, re-interpretar las palabras que les dan sentido, su trabajo, su historia, sus cuerpos, así como las fronteras que los visibilizan e invisibilizan como parte y no parte de un espacio común.

Esto es significativo porque, de hecho, tiene que ver también con la manera misma como se piensa y se da la potencia política de las *Casitas bíblicas*, como un espacio que precisamente permite un trabajo de resignificación de la escritura, y uno que empodera, que permite afirmar para sí una multiplicidad de capacidades y, sobre todo, leer críticamente el propio entorno. Esto nos resultó muy vívido en la manera en que por ejemplo los participantes de las huertas se relacionan con los “ay” de la biblia¹², reinterpretándolos desde unos “ay” que muestran su posición crítica frente a un reparto desigual del mundo y de sus bienes comunes; con respecto a una forma de hacer justi-

cia económica y política tremendamente injustas, que produce constantemente, para sostenerse, incapacidad, precarización, abandono, empobrecimiento, destrucción:

En la biblia nos enseñaron ... las bienaventuranzas, pero también está la otra parte allí en la biblia que son ¡ay!, ¡ay de quienes no permiten que lleguen nuestros alimentos a la casa! Entonces... “¡ay de quien por medio de acciones violentas y mediante la mentira han despojado de sus tierras a los labradores del campo!; ¡ay de ustedes, porque les han quitado a los humildes la tierra, su derecho al pan y al trabajo, para convertir las parcelas de pancoger, en grandes extensiones dedicadas a los pastos de engorde, a los monocultivos con fines industriales, cuando no hay, cuando no a los cultivos ilícitos; cosas que no sacian el hambre de la gente, sino la voracidad de quienes quieren acumular grandes riquezas! [...] ¡Ay de quienes cambian los recursos... los cursos de los ríos y las quebradas para regar los cultivos y los pastos de sus grandes haciendas, o para crear represas artificiales, ocasionando así el desequilibrio de los nichos naturales y la muerte de enormes cantidades de peces que sirven de alimento a las poblaciones rivereñas! [...] ¡Ay de los que hacen leyes que prohíben que nuestras semillas sean libres y nuestras, que estén en nuestras manos, y en cambio prevalecen o... benefician a las grandes multinacionales de las semillas transgénicas para hacerlas... su monopolio!.

Pero esos “ay” no son meros lamentos, o exclamaciones resignacionistas frente a la miseria y podredumbre del mundo. Son más bien un llamado, un grito que tal vez recoge lo que, en términos de la reciente encíclica del papa Francisco (2015), “es un gemido de los abandonados del mundo, con un clamor que nos reclama otro rumbo”. Un gemido que exige la transformación radical de un modelo económico-político que no sólo es destructivo con el ambiente sino que requiere de la intensificación de formas terriblemente desiguales de distribución y de unos ritmos de vida que bloquean también la multiplicación y alteración del mundo, pues impiden el desarrollo de otros modelos económicos y formas de vida, y a la vez conducen a una homogeneización de los anhelos y deseos en prácticas de conducción globalizadas.

Unos “ay” entonces que confrontan una comprensión de la vida y de la justicia que se encuentra implícita en ciertas dinámicas prevalecientes en el orden social; unas dinámicas efectuadas por formas de producción y distribución de la riqueza, pero también por formas de producción y distribución del sentido y de los marcos de comprensión que orientan prácticas gubernamentales, formas de conducta económica, así como actitudes cotidianas de relacionarse consigo y con los otros; dinámicas que funcionan con efectos materiales en los cuerpos de la gente y sus formas de relación consigo y con los otros. Estos “ay” confrontan esas comprensiones de la vida y de la justicia, de lo correcto y lo incorrecto, de lo legal y lo ilegal en nombre de una vida y de una justicia otra que se intentan precisamente imaginar, co-crear y ya empezar a desplegar en el proceso de experimentación ético-política que son precisamente las *Casitas bíblicas*, y los espacios y formas de relación y de encuentro, diversos e inventivos, en los que este proceso ha devenido. En un devenir que va desde el texto bíblico a la vida, y de vuelta de la vida al texto, con una potencia transformadora que los afecta y los altera a ambos.

Conclusión

A lo largo de este texto hemos tratado de seguir los rastros y trazados de este movimiento entre el texto y la vida, en los testimonios provenientes de algunos participantes en el proceso de las *Casitas bíblicas*, con quienes tuvimos la grata oportunidad de conversar, y cuya historia ha afectado la vida de muchas personas. Hemos tratado de seguir algunos de los trazados, de las curvaturas, y de las inflexiones de este movimiento a través de estos testimonios. Y lo hemos hecho también en diálogo con algunas perspectivas en la reflexión filosófica contemporánea que nos han ayudado a pensar algunas de las implicaciones éticas y políticas de este proceso. En este intervalo o, de nuevo, en este ir y venir entre el texto y la vida, ahora entre el texto de unas reflexiones filosóficas y la vida de una comunidad interpelada de una manera muy particular por el texto bíblico, hemos enfatizado la exigencia que una experiencia como ésta nos plantea para pensar el problema ético y el problema político en su mutua imbricación, de otro modo a como estamos habituados a hacerlo. Primero, teniendo en consideración cómo las transformaciones éticas y políticas en las vidas de las personas que han participado y aún participan hoy en esta experiencia, tienen que ver con una potencia transformadora de ciertas prácticas del lenguaje en la vida, y de la vida en el lenguaje, en su modo de producir sentido entre unos y otros. Segundo, teniendo en consideración el carácter liberador, emancipador, y dignificante de estas prácticas de lectura comunitaria de la biblia, y cómo ello nos lleva a repensar la relación entre la actitud crítica y la religiosidad más allá de un cierto paradigma dominante de la “modernidad” (aquel que asume el secularismo como principio normativo que ha de dictar una separación entre la esfera de lo político, y las prácticas religiosas). Tercero, enfatizando cómo el problema ético que se intensifica en estas prácticas cotidianas nos exige re-pensar la experiencia ética, problematizando también ciertas perspectivas normativas de lo legal, de lo moral, de la conciencia, de la razón y de la responsabilidad, a partir de las cuales se nos sigue planteando la cuestión ética en el marco de los sistemas jurídico-políticos y económicos imperantes en nuestra sociedad. Una cierta intensificación del problema ético que nos convoca a atender a otros registros de la experiencia cotidiana: la temporalidad, la alteridad, la memoria, las desestabilizaciones de la frontera entre lo humano y lo no humano, entre lo material y lo espiritual, entre los cuerpos, las palabras y los afectos; entre el pensamiento y la acción. Y, finalmente, atendiendo a cómo esta experiencia de las *Casitas bíblicas* está muy estrechamente vinculada a una reconfiguración y construcción de lo común, a partir de una reflexión sobre los huerteros urbanos, quienes han consolidado unas prácticas de cultivo de la tierra muy reflexivas, que apuntan a otra forma de relacionamiento con la naturaleza, y a unas prácticas de soberanía alimentaria que confrontan aspectos constitutivos del sistema económico imperante y sus prácticas de producción y de consumo.

Así, en todos estos niveles de nuestra reflexión, se ha hecho patente un vínculo indisoluble entre lo ético y lo político que exige desestabilizar y problematizar la frontera entre lo privado y lo público, o entre lo íntimo y lo común (una frontera constitutiva del trazado de lo político

según la concepción liberal del Estado, que se ha vuelto también dominante desde hace ya mucho tiempo en nuestro país, en los discursos gubernamentales, mediáticos y académicos). Y se ha hecho patente también que en estas prácticas cotidianas y anónimas, pero con una notable potencia de afectar las vidas de la gente, de dejar huellas y de abrir caminos, y de experimentar de maneras creativas en el campo de la responsabilidad ética y política, se hace también la historia de los pueblos.

Bibliografía

- Casanova, José. 1994. *Public Religions in the Public World*. Chicago: University of Chicago Press.
- Das, Veena. 2012. "Ordinary Ethics". *A Companion to Moral Anthropology*. Oxford: Blackwell: 133-149.
- Foucault, Michel. 2006. *Seguridad, Territorio y Población: Curso en el Collège de France de 1977-1978*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Francisco. 2015. *Laudato Si. Encíclica sobre el cuidado de la casa común*. Ciudad del Vaticano: Tipografía Vaticana. Consultado Junio 22, 2016, http://w2.vatican.va/content/dam/francesco/pdf/encyclicals/documents/apa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si_sp.pdf
- Levine, Daniel H., ed. 1986. *Religion and Political Conflict in Latin America*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- Levine, Daniel H. 1992. *Popular Voices in Latin American Catholicism*. New Jersey: Princeton University Press.
- Levine, Daniel H. 2012. *Politics, Religion and Society in Latin America*. Boulder: Lynne Rienner Publishers.
- Rancière, Jacques. 1987. *Le Maître ignorant: Cinq leçons sur l'émancipation intellectuelle*. Paris: Fayard. (Hay traducción al español en las editoriales Laertes y libros del Zorzal).
- Taylor, Charles. 2011. "Por qué se necesita una redefinición radical del secularismo". *El poder de la religión en la esfera pública (Jürgen Habermas, Charles Taylor, Judith Butler, Cornel West)*. Madrid: Editorial Trotta.

Notas

¹ Una primera versión de este texto, titulada "La experiencia de Casitas bíblicas: efectos ético-políticos del ir y venir entre el texto y la vida", fue publicada en: *Hacia la ciudad de la misericordia: rutas de pastoral urbana*. Alberto Camargo (comp.), Diócesis Urbana de Engativá/Bogotá - Centro de Estudios Pastorales Urbanos, 2015. Ello, en un esfuerzo de colaboración con la militancia política de un catolicismo popular de izquierda que, aunque minoritario, sigue movilizándose no solamente en el espacio eclesial, sino también en el espacio socio-político de nuestro país.

² Y como aparecerá aquí y allá en este ensayo, esto tiene ciertamente implicaciones para la manera como se resignifican y problematizan pasajes bíblicos (en algunos casos reconocidos como patriarcales, sexistas o heteronormativos), contra-restándolos con otros que permiten acoger la dignidad de toda vida.

³ Queremos agradecer especialmente a Milena Patiño por su cuidadosa y entusiasta ayuda en la transcripción de estas grabaciones.

⁴ Por esto no buscamos proponer un estudio (sociológico) sobre este proceso que buscare medir, por ejemplo, los niveles y modos de participación en ciertas prácticas religiosas de un segmento poblacional determinado con características demográficas, sociales y económicas específicas, para dar cuenta de la racionalidad de sus prácticas y de cómo, por ejemplo, al estilo de una indagación de corte weberiano, esta racionalidad de ciertas prácticas religiosas incide en los modos de conducta económica. Tampoco proponemos un estudio de corte histórico que situara la emergencia y el desarrollo de este proceso en el marco de los complejos y diversos factores de la historia de la Iglesia Católica en Colombia y en Latinoamérica, con sus conflictos y tensiones internas entre diversos modos de pensar y entender su misión pastoral, y cómo esta historia se relaciona con otros fenómenos en el nivel de la política de organización popular, o incluso de la política partidista electoral y los avatares de la correlación de fuerzas en las luchas por el poder Estatal, del tipo de los que ha desarrollado José Casanova para el caso del Brasil (cf. Casanova 1994), o Daniel H. Levine para los casos de Colombia, Venezuela y Nicaragua (cf. Levine 1986, 1992, 2012). Si este fuera el caso se atendería particularmente a los efectos de la teología de la liberación en las prácticas pastorales y sus implicaciones al nivel de las formas de organización

en los sectores populares y su relación con diversos escenarios de conflicto político en Latinoamérica. Nuestra perspectiva de reflexión en torno a la experiencia de las *Casitas bíblicas* podría entrar en un provechoso diálogo con estos enfoques de la sociología de la religión, o de la historia de la Iglesia Católica en Latinoamérica, pero aquí no se trata de esto.

⁵ Particularmente de la experiencia de las Huertas urbanas, de la que hablaremos más adelante.

⁶ En este sentido afirma por ejemplo José: "Pero este proceso ha servido para cambiar hogares. Yo era uno de los tipos más machistas que había que, yo participaba y mi señora no participaba; mis hijos se pegaban a la pata pero porque querían ir [...]".

⁷ La expresión ha sido usada recientemente en los estudios sociales por la antropóloga india Veena Das (cf. 2012, 133-149).

⁸ Particularmente, según Moisés, uno de los principales animadores de las huertas urbanas, atendiendo el llamado de una serie de versículos, como los de "Isaías 55: 10-11, que tienen que ver con ecología: «así como cae la lluvia y empapa la tierra, la hace germinar y produce la semilla para sembrar y el pan para comer, así es la palabra que sale de mi boca; no volverá a mí vacía sin haber dado fruto»".

⁹ Aunque la idea de fraternidad cristiana no coincide necesariamente con la idea de solidaridad, es así como parece interpretarse en la experiencia de las *Casitas*.

¹⁰ Y continúa Andrés, "eso, el solo hecho de resignificar que por no tener una parcela en donde sembrar, no podemos tener tierra y no sabemos qué es ser campesino, qué es quemarse el lomo por cultivar, por arar la tierra, no justifica necesariamente que no sea sembrador, que no se pueda, que no sea co-creador. Ir resignificando cada vez más, cada una de las partes que voy haciendo, incluso al punto de llegar eso parte de mi espiritualidad, tiene un nuevo sentido, tiene sentido de construir comunidad a partir de la huerta [...]".

¹¹ Por ejemplo, "una resignificación es creer que José en el Antiguo Testamento era el chacho, era el duro, pero él fue el que propuso una... para las, para el sueño del emperador, del, del faraón, de las, de los, de las tres vacas gordas y las tres vacas flacas y de los trigales secos y los trigales... robustos, pues él fue el que propuso colocar en uno, en unas bodegas, todo el trigo y pasar al faraón todo el ganado de la gente, de la gente pobre, de las parcelas... y lo ven como un chacho. ¡No! ¡Hay que resignificar! Porque... yo dudo que eso sea palabra de Dios, ¿que sea un Dios acumulador? No, para mí eso no es Dios ¿Que sea un Dios que le quita su vaquita pa ponérsela al faraón? Ahí no está Dios. Pero yo puedo resignificar diciendo que Dios está en mi pequeña parcela porque pone lo necesario para mí y lo suficiente para mi comunidad. Y ahí está Dios. Entonces ya estoy haciendo una resignificación de lo bíblico, de la lectura bíblica que tiene que ver con lo práctico, con la lectura práctica en mi vida".

¹² Por ejemplo, "Mateo 18:7 ¡Ay del mundo por sus piedras de tropiezo! Porque es inevitable que vengan piedras de tropiezo; pero ¡ay de aquel hombre por quien viene el tropiezo!"